

AL-TIHRANI

TAWDIH AL-MURAD

V. 1





PRINCETON UNIV

Princeton University Library



32101 080196379

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DATE DUE

NOV 30 2019



# توضيح الميراث

تعلية على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

« رحمه الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

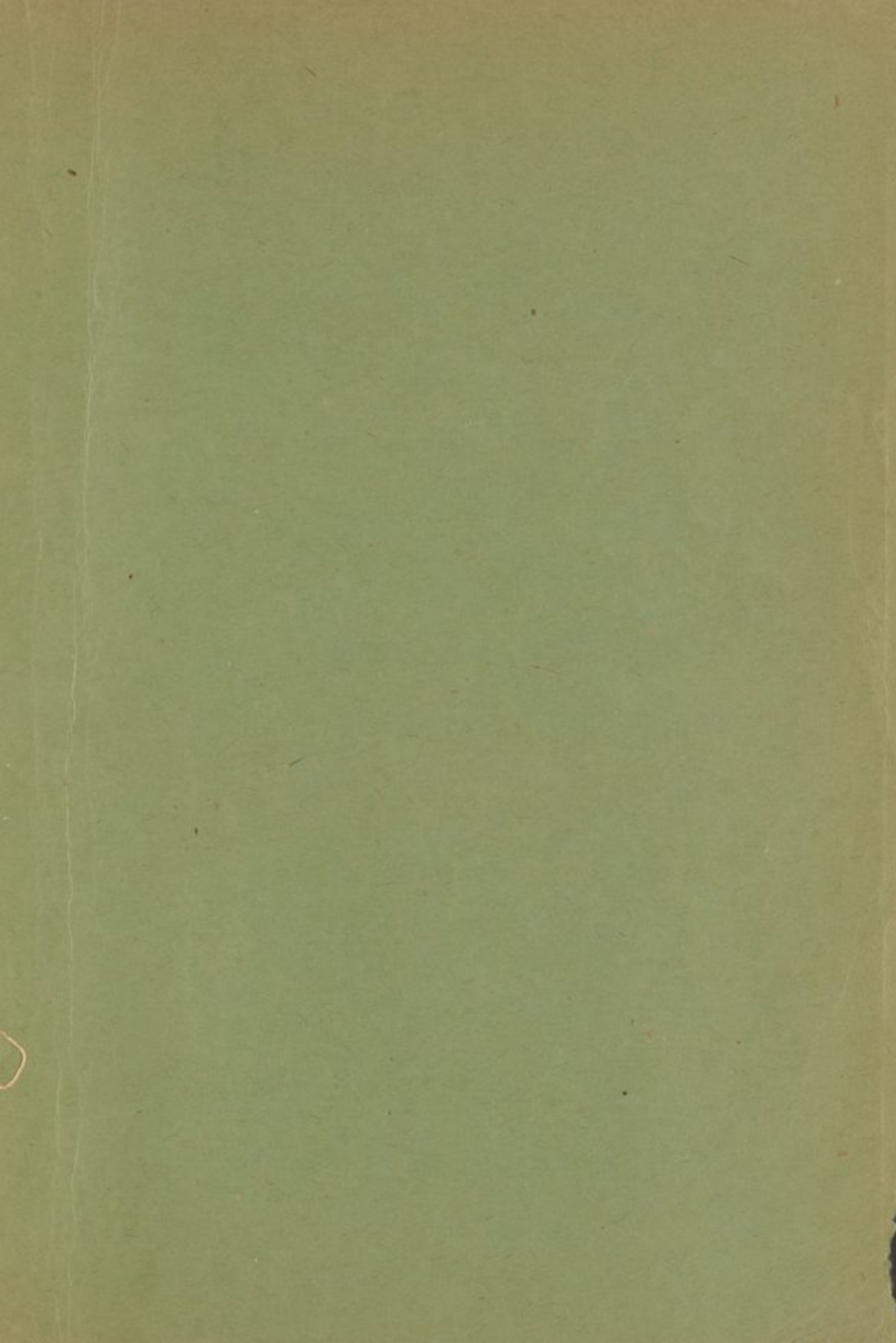
الجزء الاول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

١٣٨١ هـ - ق

الثلثون ١٤٠ ريالاً





al-Tihirānī, Hāshim ibn Jawād al-Husaynī

هو

Tawdīḥ al-murād

## توضيح المراد

تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد

---

المعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي  
رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الاول

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨١ هـ - ق

« مطبعة المصطفوي »

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر يكون بعده الذى دل على ذاته بذاته وتنزهه عن مجانسة مخلوقاته وقصرت عن رؤيته الابصار وعجزت عن نعته الاوهام ابتدع بقدرته الخلق ابتداء واخترعهم على مشيئته اختراعا وسلك بهم طريقا اقتضته ارادته وقضى عليهم بما اوجبه عدالته ثم ارسل اليهم رسله تترى ليعقلوا عنه وانذرهم و بشرهم بهم مرة بعد اخرى ليتقوا منه 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 لانبى بعده الى يوم الدين .

وبعد فاني رأيت ان شرح التجريد الذى هو من مؤلفات العلم العليم والشيخ المعظم افضل المتقدمين وقدوة المتأخرين جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى العلامة 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 وواجد الرضا المعبود فسئلت المولى جل وعلا توفيقا له وقوة عليه فمن على به و وفقنى لاتمامه وارجو منه ان ينفعنى و اخوانى به فى هذه العاجلة وفى الآخرة 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 او عرض مجرد او مادى وغير ذلك من التقسيمات و عرف  
هذا العلم بانه علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وعوارض  
اقسامه الاولى كالواجب والممكن اى العوارض التى لا يتوقف عروضا على ان يصير  
الموجود رياضيا او طبيعيا او غير ذلك فالامور العامة هى تلك العوارض كالاشتراك  
والتشكيك والذهنية والخارجية والخيرية واللاضدية واللامثلية والتميز والتشخص  
والامكان والوجوب والاطلاق والتقييد والاحتياج والغنى والحقيقية والاعتبارية والسبق  
واللاحق والمعية و كونه ذا ماهية و ما يتعلق بها والعلية والمعلولية الى غير ذلك  
من الاحكام التى سيأتى تفاصيلها فى هذا المقصد وهذا المقدار كاف فى فهم المراد  
بالامور العامة ولا طائل كثيرا تحت ما جرى بين القوم من التفاسير المختلفة والنقوض  
والاشكالات التى اوردها على كل منها .

### المسألة الاولى

(فى عدم امكان تعديد الوجود والعدم)

قول المصنف : وتحديد هما 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 اورده احسن من حيث  
ان البحث فى الوجود والعدم و ما فى عبارات القوم انسب ازوعى فيه التطابق بين  
المعرف والمعرف من حيث الاشتقاق وحاصل التعريف ان الموجود ما له ذات والمعدوم

(RECAP)

ما لا ذات له .

2272

7015

951



ثم ان المراد من العين المأخوذة فيه ان كان كما قيل هو الذات التي فسرت بالماهية مع إعتبار الوجود كما يأتي في أول الفصل الثاني اخذت الماهية في التعريف ولا بأس به ان كان للموجود واما اذا كان للوجود فيوجب اشكالا هو ان الماهية مغايرة للوجود كما يأتي في المسألة الثالثة واخذ المغاير في التعريف محل جدا الا ان يكون بحسب المفهوم او العموم والخصوص الا ان المبحوث عنه في هذا المقصد هو الموجود بما هو موجود والموجود بما هو موجود انما هو نفس الوجود فالوجود والوجود هيهنا على السواء ويكفيك في ذلك قول صدر المتألهين رحمه الله في 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 محل 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 ومنفية بالعدم و على هذا فلا يتوجه الاشكال .

**قول الشارح :** وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما . هذه القضية نتيجة لمقدمتين هما ان الوجود وكذا العدم بديهي وبديهي لا يمكن تحديده اما الصغرى فقد قال الرازى بعد اعترافه ببداهة الوجود تصورا : انها غير بديهية التصديق وسيأتى كلامه والبداهة هي وضوح المعنى عند النفس بحيث لا تقتقر لانتقاشه فيها الى حد ولا رسم وان كانت قد تقتقر الى اسباب اخرى والبديهيات مختلفة بعضها ابده من بعض والوجود ابده البديهيات حيث لا تقتقر النفس لتصوره الى شيء غير نفسها واما الكبرى فالتصديق بها بديهي بعد وضوح معنى البداهة فتحديد البديهي تحصيل للمحاصل 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 كلامها مشتمل على محال اخر اما التعريف الاول فمشتمل على اخذ الشيء في حده وهذا ليس

من الدور المصطلح بل سماه بعض بالدور النفسى لان الدور فى التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الآخر وفى التعريف الاول ليس لنا معنيان اذ الوجود والثبوت المأخوذ فى التعريف بمعنى واحد واما التعريف الثانى فمشمول على الدور لان الامكان والاخبار ان احتاجا الى التحديد فيحددان بالآخرة بالوجود فتحديد الوجود بهما دور ظاهر واما سائر التعاريف كقولهم : الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم هو الذى لا يكون فاعلا ولا منفعلا وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل والمعدوم ما لا ينقسم اليهما وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا ينقسم اليهما فهى ايضا مشتملة على الدور .

**قول المصنف : اذ لاشىء اعرف من الوجود** - هذه كبرى لقياس من الشكل الثانى صغراه المعرفة الحقيقية لابد ان يكون اعرف من المعرفة فاذا ضم اليها لاشىء اعرف من الوجود ينتج لاشىء من المعرفة الحقيقية للموجود فكل ما فرض معرفا للموجود فهو لفظى لا حقيقى والصغرى من هذا القياس مبينة فى المنطق واما الكبرى فبينها الشارح رحمه الله بقوله : اذ لامعنى اعم منه فان الاعمية ملزمة للاعرفية .

**قوله : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه** - هذا هو الوجه الاول وباقى الكلام هو الوجه الثانى وقوله : عليه متعلق بالتوقف والضمير المجرور يرجع الى التصور وقوله : باطل خبر للاستدلال وكون باقى الكلام وجها واحدا يقتضى ان يكون قوله : عدم تركيب الوجود معطوفا بالواو كقوله : ابطال الرسم لان الواو للجمع او يكون ابطال الرسم ايضا معطوفا با وكما 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 لا يمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخل فيه او بما يكون خارجا عنه انتهى ثم اخذ فى بيان استحالة كل من الشقوق نحو ما فى هذا الشرح فالعطف بالواو سهو من قلم الناسخين واصرار صاحب الشوارق على ان العطف بالواو لا وجه له .

ثم ان الكلام فى مقامين : الاول انا لا نحتاج الى الاستدلال لاثبات قولنا : ان الوجود بديهي لان التصديق به بديهي 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 واجارها وحقق علم الاصول ودخل خراسان ووقت على تصانيف ابى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علماً كثيراً ورحل الى جهة ماوراء النهر لقصد بنى مازة ببخارا ولم يلق منهم خيراً وكان فقيراً يومئذ لاجدة له وذكر لى داود الطيلى التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فى اخبار الناس قال : رايت ابن الخطيب ببخارا مريضاً فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى اقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين واخذت منهم شيئاً من زكاة اموالهم وارفقته بذلك و خرج من بخارا و قصد خراسان واتفق اجتماعه بخوارزمشاه محمد بن تكش فقر به وادناه ورفع منزلته واسنى رزقه واستوطن بمدينة هراة وتملك بها ملكاً واولد اولاداً واقام بها حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها واطهر 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 تفسيراً كبيراً وكان علمه محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها ومولده فى سنة ثلاث واربعم 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 حاكياً



عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدالله تعالى فيه انتهى .  
اقول : نسبة النصب اليه لقوله بالوضع والكذب والحيلة في الائمة الاطهار  
سلام الله عليهم والا لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب والحق ان هذا موجب للنصب  
لما ذكره روحه الله في ذيل كلامه اللهم الان يقال انه حكى ذلك عن سليمان ولم يكن  
معتقده لكن النقل مع عدم الرد ظاهر في الموافقة في الاعتقاد .

**قوله : ان التصديق بالنفاي الخ** - اي التصديق بقضية ان الوجود والعدم  
متنافيان بديهي .

**قوله : والادار** - قديم ان الدور في باب التصورات هو توقف حصول كل  
من المعنيين في النفس على الاخر فتعريف الوجود بنفسه ليس من الدور بل هو اخذ  
الشيء في حده لكن يطلق عليه الدور النفسي .

**قوله : كان التركيب في قابل الوجود الخ** - اي تلك الاجزاء التي حصل  
الوجود عند اجتماعها اما قابلة للوجود ان كان فاعله امراً آخر او فاعلة له ان كان  
قابله امراً آخر فالوجود الذي فرضناه ذا اجزاء واردنا تعريفه بها ليس بذى اجزاء  
بل ذو الاجزاء اما فاعله او قابله وهذا خلف ايضاً

**قوله : ولا بالامور الخارجية عنه** - اي الخواص والاعراض العامة وحاصل  
الكلام ان التعريف اما بنفس المعرف او باجزائه وذاتيته او بخواصه واعراضه والكل  
محال فيما نحن فيه وقد سلم وعلم ان الوجود مدرك وحاصل في الازهان فلا يبقى  
الا ان يكون تصويره بديهي .

**قوله : يتوقف على العلم بالماهية** - لان المساواة نسبة بين الماهية وما  
يساويها والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمتنسبين .

**قوله : فيلزم الدور** - اي لازم التعريف بالمساوي 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 جازان يكون التصور له ، فردات ناقصا الخ** — اى سلمنا لزوم بداهة التصور بالاولوية لو كان التصديق بديهيها 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** — اى يفيد الناظر والكلماتان بعد يفيد كلتاهما بالنصب مفعول اول وثان ليفيد .

**تبصرة** — ان ههنا اربعة معانى : الاول الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الابعاء عن العدم ومنشئة الاثار ويعبر عنها فى لسان القوم بحقيقة الوجود وهى التى اختلف فى اصلها 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 البديهي المشترك الذى هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه من وجوها 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 بدايته وله احكام مذكورة فى المسائل الاتية ووضع له فى العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما و فى الفارسية لفظ ( هستى ) الثالث المعنى المركب الاشتقاقي الذى يفهم من لفظه واجدية ذات لصفة ولا يحمل المعنى الثانى على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ الوجود فى لغة العرب و لفظ ( هست ) فى لغة الفرس الرابع المعنى المصدري 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 في مواده و سيأتي بعض التنبيه عليه في خلال المسائل انشاء الله تعالى .

### المسألة الثانية

( في ان الوجود معنى واحد )

**قول الشارح : المسألة الثانية** - هذه المسألة قد تنعقد لفظية فيقال هل وضع لفظ الوجود لمعنى واحد فلاشتراك لفظيا او وضع 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 في جميع المحمولات على الذوات ام معان متعددة بحسب تعدد الذوات والماهيات بحيث يكون الوجود المحمول على الانسان في قولنا الانسان موجود معنى والمحمول على الماء في قولنا الماء موجود معنى اخر والقائلون بالاشتراك هم اصحاب القول الاول والقائلون بعدمه هم اصحاب القول الثاني . ثم ان هذه المسألة كما قال صاحب الشوارق رحمه الله بديهية او قريبة من البداهة فاعل القائلين بعدم الاشتراك اشتبه عليهم الوجود المحمولى بحقيقة الوجود فانها على قول المشائين حقائق متباينة مختلفة بحسب اختلاف الماهيات و سيأتي هذا البحث في المسألة السابعة عشرة انشاء الله تعالى .

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

**قوله : و نتردد في خصوصياتها** - اى نتردد في ان تلك الماهية هل متخصصة بخصوصية الوجوب او الامكان او الجوهرية او العرضية او غير ذلك من الخصوصيات فالتردد في الخصوصية مع الجزم بالوجود وكذا تغير الاعتقاد بالخصوصية مع عدم تغير الاعتقاد بالوجود كما اشار اليه الشارح رحمه الله يدلان على ان الوجود معنى واحد في جميع الماهيات .

**قوله : الثاني** - هذا الدليل على ظاهر كلام المصنف قياس استثنائي صورته لو لم يكن الوجود معنى واحداً لم يكن العدم معنى واحداً لكن التالي 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 نقائص مختلفة وهو محال لانه يستلزم ارتفاع التقيضين وهو بديهي الاستحالة بيانه اذا فرضنا الف وب تقيضين لج يمكن ان لا يكون الشيء ب ولا ج بل يكون الفا وهذا ارتفاع التقيضين عن الشيء الواحد واما اذا كان العدم معان متعددة لم يلزم ارتفاع التقيضين لانه لا يلزم ان يكون للشيء الواحد نقائص متعددة اذ وجود كل ماهية في مقابل عدمها ولا يكون وجود ماهية تقيضاً لعدم غيرها .

واورد الشارح رحمه الله وبعض الشارحين صورة القياس هكذا لو لم يكن الوجود معنى واحدا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب اى لزم بطلان الحصر البديهي بين الوجود والمعدوم في 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 مثلاً وهذا الحصر باطل قطعاً فكذا الحصر الاول وهذا 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 لا انسان هذا لكن الظاهر من كلام المصنف التقرير الاول لان قوله واتحاد مفهوم تقيضه لو كان اشارة الى تالى القياس لا الى مقدمة خارجية كان انسب .

قوله : او ما يشابه الفصول - اى الخواص والاعراض .

### المسألة الثالثة

( فى ان الوجود زائد على الماهيات )

قول الشارح : هذه المسألة فرع على المسألة الاولى - فلذا عطفها المصنف رحمه الله بالفاء وبيان القرعية ما اشار المصنف بقوله والاتحدت 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 ثلاثة احتمالات : زيادة 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 الاشعري 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 : ابو الحسن الاشعري** - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابو الحسن على بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن ابي بردة عامر بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله ﷺ 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 ابو الحسن يجلس ايام الجمع فى حلقة ابي اسحاق المروزي الفقيه الشافعى فى جامع المنصور ببغداد ومولده سنة سبعين و قيل ستين و مائتين بالبصرة وتوفى سنة ثمانين و ثلاثمائة و قيل سنة اربع و عشرين و ثلاثمائة و قيل سنة ثلاثين فجأة حكاه ابن الهمداني فى ذيل تاريخ الطبرى ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى وقد تقدم ذكر جده ابي بردة فى اول حرف العين والاشعري بفتح الهمزة و سكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة وبعدها راء وهذه النسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب واما قيل له اشعر لان امه ولدته والشعر على بدنه هكذا قال السمعاني والله اعلم وقد صنف الحافظ ابو القاسم بن عساكر فى مناقبه مجلدا وكان ابو الحسن الاشعري اولاً معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسيا و نادى باعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فانا اعرفه بنفسى انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق

القرآن وان الله لا تراهم الابصار وان افعال الشرا انما افعلها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج لنضائهم ومعائبهم وكان فيه دعاية ومزاح كثير له من الكتب وعدله خمسة كتب الى ان قال ودفن في مشرع الزوايا في تربة الى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو عن يسار المار من السوق الى دجلة وكان ياكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن ابي بردة بن ابي موسى على عقبه وكانت نفقته في كل يوم سبعة عشر درهما هكذا قاله الخطيب وقال ابو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعري فجحدهم في اقماع السمسم و قال ابو عبد الله بن حزم الاندلسي ان ابا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا .

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

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

**قوله : وسياتى تحقيق كلامهم فيه -** في المسألة السادسة والثلاثين .

**قوله : فانه يكون جزء مشتركابينها -** لانه معنى واحد في الجميع كما بين

في المسألة السابقة .

**قوله :** ولكن كل فصل فانه يكون موجوداً - و ان كان قد يخفى الفصل الحقيقي ويقوم مقامه امر عدمي او خاصة من الخواص وهذا لا يدل على جواز كون الفصل عدميا او خارجا من حقيقة الشيء لان الفصل في الحقيقة كما بين في مقامه هو ما به تحصل الشيء فهو لامحالة مقوم له فكيف يمكن ان يكون امرا عدميا او خارجا من حقيقته

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

**قوله :** على ما يأتي - في المسألة الرابعة في الفصل الثالث .

**قوله :** ولا يكون المركب متحققا - لان كل مركب لابد ان ينتهي الى بسيط يكون مبدءاً لذلك المركب فاذا انتفى البسيط الذي لابد منه في كل مركب انتفى المركب بالضرورة

**قوله :** ونشك في وجودها الذهني والخارجي - ان قلت : ان الشك انما يتعلق بالنسبة وهي تستلزم تصور الطرفين فعند الشك في الوجود لابد من تصور الماهية والوجود معا فاين انفكاك الوجود عنها عند الشك فيه فالاولى ان يقال ونغفل عن وجودها كما في شرح القوشجي قلت : الشك في النسبة اى في ثبوت الوجود للماهية ذهنا او خارجا يستلزم تصور الماهية وتصور مفهوم الوجود المطلق مستقلا فانا نعقلهما معا ولكن نشك في ان هذا الوجود المطلق المتصور ثابت لهذه الماهية المتصورة ام لا ومثل هذا الشك لا يمكن في ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت جزئه له فالوجود ليس عينا للماهية و لاجزاء لها فمراد المصنف من الانفكاك انفكاكه عنها عند الحمل فلا وجه للعدول من الشك الى الغفول ولا لاعتراض الشارح القوشجي على هذا التقرير .



**قول المصنف :** وفائدة الحمل - هذا الوجه انما ينفى العينية كما قرره الشارح لالجزئية لان في حمل الجزء على الكل فائدة كما في قولنا الانسان حيوان .

**قوله :** والحاجة الى الاستدلال - هذا الوجه انما ينفى العينية والجزئية معا كما قرره الشارح رحمه الله فلا وجه لما فعل صاحب الشوارق رحمه الله من جعل هذا الوجه والذي قبله وجها واحدا نافيالهما وتخصيص الثاني بنفى الجزئية كاختصاص الاول بنفى العينية .

**قوله :** وانتفاء التناقض - هذا الوجه ايضا ينفى العينية والجزئية معا لان المراد بالجزء هو الجنس الذي هو جزء عقلي للماهية كما مر في كلام الشارح رحمه الله وسلب الجزء العقلي 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 الاتي وجها واحد وما فعله الشارح اولي .

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

ان قلت : الا يمكن ان يكون الوجود جزءا خارجيا قلت : هذا الوجود المحمولي الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانية لا يمكن ان يحصل في الخارج حتى يكون جزءا خارجيا لانه في العقل باعتباره وانتزاعه من الموجودات ولولا اعتبار العقل كان منتفيا واما حقيقة الوجود فعلى القول باصالته كما هو الحق يكون متحققا في الخارج بل لا يكون في الخارج حقيقة الا الوجود لكن لا يمكن ان يكون جزءا لشيء فجزئية الوجود مستحيل مطلقا سواء فرضناها في الخارج او في الذهن فلو فرضناه جزءا عقليا يتم الاستدلال بانتفاء التناقض على نفي الجزئية ولو فرضناه جزءا 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 نقائص تواليها الا فى الاول والسابع فانه اشار فيهما الى نفس التالى الباطل وصورة القياس فى الوجه الثانى مثلاً هكذا لو كان الوجود نفس الماهية اوجزء منها لم ينفك عنها تعقلاً 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 جوهرًا قائمًا بنفسه وهذا مسلم البطلان عند الكل اوصفة قائمة بغير محلها وهذا بديهي البطلان اوصفة قائمة بمحلها حين كونه موجودا وهذا يستلزم اشتراط الشئ بنفسه او التسلسل 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 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 والماهية من حيث 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 لاشارة اليها ولا تصور اياها ولا حكم عليها ولا شئ يرتبط بها بل لا يمكن التفوه بها اصلا فاذا اتقوهنا عنها وقلنا انها من حيث هى هى وان العقل لاحظها لاموجودة ولا معدومة فلا بد ان تكون متزمنة بشعار الوجود لان اشارة العقل اليها ولحافظها

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 لا تنفك عن الوجود بل باعتبار هو عينها سواء فرضناها في الخارج او في الذهن لانه ليس في الخارج شيء هو الوجود وشيء آخر هو الماهية بل في الخارج شيء واحد هو الوجود وهو الماهية باعتبارين وكذا في الذهن عند تصور الماهية ليس شيئا احدهما الوجود والاخر الماهية بل شيء واحد هو الوجود وهو الماهية بذينك الاعتبارين نعم قد يتصور مفهوم الوجود من حيث هو هو فاذا افرق بين الخارج والذهن في ان الوجود في كلا الطرفين 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 او بغيره ومن حيث هو متحيز او غير متحيز ومن حيث هو ذو نفس او غير ذي نفس ومن حيث هو ذواردة او غير ذي ارادة وغير ذلك من الحيثيات فهو بهذه الحيثيات ماهية وتكثر هذه الحيثيات مع الحيثية الاولى لا يخرجها عن كونه شيئا واحدا ولا يمكن انفكاك هذه الحيثيات عن تلك الحيثية بل مدار شيئية هذه الحيثيات انما يكون على تلك فهذه الحيثيات التي يعبر عن جميعها بالماهية في اى 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 اى في لحاظ العقل ولم يقل فزيادته في الذهن لما قلنا انه في الذهن كالخارج لا ينفك 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 او العارض فقط او كليهما فالعروض في الذهن لان العروض في الخارج يستلزم كون الطرفين فيه والقرص



الاول من هذه الثلاثة ليس بمتحقق ثم ان ما يقع في صقع الذهن اما امر ذهني او امر في الذهن والامر الذهني هو ما لا يكون له حصول الا باعتبار العقل وفي الذهن وما في الذهن هو الذي يتعلق به التصور سواء كان له حصول في الخارج ام لا فالثاني اعم من الاول .

ثم اعلم حيثما تحقق العروض تحقق الاتصاف لكن الاتصاف يعتبر نظرا الى المعروف 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 ولا يتصور العكس مثال الاول الجسم اسود حيث يكون الجسم متصفا بالسواد في الخارج والسواد عارض عليه فيه ومثال الثاني الحيوان جنس حيث يكون الحيوان متصفا بالجنسية في الذهن لان الحيوان في الخارج لا يكون جنسا بل هو فرد من نوع والجنسية عارضة على الحيوان في الذهن ومثال الثالث الانسان موجود حيث يكون الانسان متصفا بالوجود في الخارج لانه موجود في الخارج واما الوجود فعارض على الانسان في الذهن لان الوجود المحمولي ليس في الخارج حتى يكون فيه عارضا على شيء اذ هو من المنتزعات العقلية فمناطق الاتصاف في الخارج وجود المعروف فيه ومناطق العروض في الخارج وجود العارض فيه وان كان وجود العارض فيه من دون وجود المعروف فيه مستحيلا فاحفظ على هذه المطالب فانها تنفعك في المباحث الاتية .

قول الشارح : في نفس الامر - سيأتي معنى نفس الامر في المسألة السابعة والثلاثين .

#### المسألة الرابعة

(في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي)

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

بمعنى ان الانسان مثلاً اذا وجدله 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 لا بد لها من وجود الموضوع على المدعى لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فحيث لا يكون في القضايا الحقيقية وجود لجميع افراده او كثير من افراده فلا بد من وجودها في الذهن .

**قول الشارح : قسمة حقيقية -** القسمة الحقيقية هي ما يمنع 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 ولا يمكن خلو الوجود عنهما ولا الجمع بينهما وقد يقال القسمة الحقيقية على المنفصلة التي لا يمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر وان امكن الجمع والخلو كقولنا الموجود اما قديم بالذات واما قديم بالغير فان الموجود يمكن ان يخلو عنهما ويكون حادثاً زمانياً ولكن لا يمكن 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 ممتمناً ويمكن ان يكون مراد الشارح بالقسمة الحقيقية المعنى الثاني .

**قوله : واعلم ان القضية تطلق الخ -** 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 ما لا يلاحظ الافراد في الحكم بل يكون الحكم لنفس الطبيعة كقولنا الحيوان جزء الانسان والى خارجية وهي ما هو موضوعه في الخارج وهي الخارجية بالمعنى الاعم وهي على ثلاثة اقسام الحقيقية والخارجية بالمعنى الاخص والشخصية والاولى كقولنا الجسم مئاة والثانية كقولنا من في العسكر قتل و الثالثة كقولنا زيد قائم

والحقيقية تنقسم الى الكلية والجزئية والمهملة كل ذلك مبين فى علم الميزان .  
**قوله :** وهو مذهب - خيف الخ - الضمير يرجع الى قوله يوخذ موضوعها باعتبار الخارج كما هو الظاهر فمعنى كلامه ان اخذ الموضوع باعتبار الخارج فى المباحث العلمية مذهب سخيى لان موضوع القضية فى العلوم لا بد ان يكون كلياً شاملاً لجميع الافراد المحققة والمقدرة فى نفس الامر لما بين فى صناعة البرهان من المنطق وان كانت القضية الخارجية متداولة فى السنة اهل المحاوره من العرف .

**قوله :** فيلزم مع اتصاف الذهن الخ - اى مع اننا 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 صورتها 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 الآثار .

### المسألة الخامسة

(فى ان الوجود هو حصول الماهية لافير)

**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 الشىء 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 لا يقولون ان الوجود قائم بالماهية فى الخارج حتى يرد عليهم ان ذلك يستدعى تحقق الماهية قبل وجودها



لان قيام صفة بشيء يستدعى ثبوت ذلك الشيء متقدما وذلك في الماهية مستحيل بل انهم يقولون ان الوجود يصدر من الجاعل فيعرض عليه الماهية اعتباراً وهذا هو بحث اصالة الوجود او الماهية وله موضع آخر .

**قول الشارح :** بل الوجود هو الخ - هذا ينافي ما ذهب اليه جمهور الحكماء من ان للوجود افراداً حقيقية متباينة بتمام الذات وسياتي الكلام في ذلك في المسألة السابعة عشرة انشاء الله تعالى .

### المسألة السادسة

(في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد)

**قول المصنف:** ولا تزايد فيه ولا اشتداد - اعلم ان ههنا مفاهيم : الزيادة والنقصان والشدة والضعف والاولان متقابلان يستعملان في الكميات والآخران ايضا متقابلان يستعملان في الكيفيات والتزايد هو توجه الشيء نحو الزيادة كالجسم النامي قبل بلوغه الى كمال رشده ويقابله التناقص وهو توجه الشيء نحو النقصان كبदन الانسان اذا هزل لمرض او هرم والاشتداد هو توجه الشيء نحو الشدة كالماء حين يستسخن ولون الثمرة اذا توجه من الصفرة الى الحمرة ويقابله التضعف وهو توجه الشيء نحو الضعف كعكس هذا المثل والتوجه هكذا يستدعى الحركة بل هو الحركة والاولان يسميان بالحركة في الكم والآخران بالحركة في الكيف فان الجسم يزداد كميته وينقص ويضعف كيفيته ويشد ويقال ان الجسم تحرك في كميته او كيفه ومراد المصنف نفى الحركة في الوجود يعني ان الماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف اي لا يزداد وجودها ولا ينقص ولا يشد ولا يضعف والدليل على ذلك ما ذكر صاحب الشوارق وغيره من ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوماً وموجوداً من دون ذلك الشيء بنفسه وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بنفسه

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

### المسألة السابعة

#### (في ان الوجود خير و العدم شر)

قول الشارح : انا اذا تأملنا الخ - اقول : ههنا امور لها دخل في ايضاح هذه المسألة ولا باس بذكرها .

الاول : مفهوم الخير ليس ذاتيا لما تحته من الافراد لانه منتزع من امور مختلفة لا اشتراك لها في ذاتي وكذلك الشر .

الثاني : ان الخير حقيقي و اضافي وكذلك الشر اما الحقيقيان فالخير هو ما تطلبه الاشياء من حيث هي اشياء والشر ما تنفر عنه الاشياء من حيث هي اشياء واما الاضافيان فالخير هو ما يحبه شيء والشر هو ما يبغضه شيء والمبحوث عنه على ما يظهر من كلماتهم هو الحقيقيان فلذلك ادعى بداهة خيرية الوجود وشرية العدم فان المطلوب لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عما يقع بين الكائنات الفاسدات من الارتباطات هو الوجود والمنفور عنه لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عن ذلك هو العدم والنسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه فان بعض الوجودات مبعوض لبعض الاشياء وبعض الاعدام محبوب لبعض الاشياء وبعض الوجودات محبوب لبعض الاشياء والخير والشر الاضافيان هما اللذان اخذا في تعريف اللذة والالام ويختلفان بالاضافة والاعتبار فان شيئا واحدا يكون خيرا باعتبار وشر باعبار اخر ويكون خيرا بالاضافة الى شخص وشر بالاضافة الى شخص آخر فان

الدواء الذى يشربه المريض مثلاً مبعوض له باعتبار ذائقته ومحبوب له باعتبار حال مزاجه وقتل زيد مثلاً مبعوض 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 لا بد ان تستند الى متبوعها ومنشأها ولكن الناس لا يفرقون بين تلك الحيثيات ولا يميزون تابعاً عن تابع حتى يسندوا كلا الى متبوعه بل يرون موجوداً 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 ما سلم ان الصادر بالذات من الجاعل هو الوجود والماهية مجعولة بالعرض لانها حده والعدم لا يكون مجعولاً اصلاً فتوابع كل من هذه الثلاث فى الجعل بالذات او بالعرض او عدم الجعل كمتبوعها .

الرابع : ان المدعى يرجع الى قضايا اربعة : كل وجود خير وعكسه كلياً وكل عدم شر وعكسه كلياً وقديترأى فى كلام صدر المتألهين رحمهم 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 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 لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مراراً خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض انتهى وقديتوهم ان بين كلاميه تهاافتاً و ليس لان حاصل كلاميه ان الماهية منشأ للشر وان الشر هو العدم ولا تهافت بينهما وتنتج هاتان القضيتان ان



الماهية منشا للعدم وهذا حق لامرية فيه اذ الوجود المحدود من حيث هو محدود يستلزم العدم اى عدم امور عن الممكن الموجود و حيث لاحد له كالواجب تعالى فلا يتصور هناك حيثية العدم وحاصل الامر ان الوجود هو الخير والعدم الذى منشأ الماهية هو الشر وان كانت الماهية من حيث هي هي لاتوصف بالشرية والخيرية كما ان منشئيتها للعدم والشرانما هو باعتبار وجودها لانها من حيث هي لاتكون منشأ له بل باعتبار انها حد لوجودها و ههنا سر راجع الى القضاء والقدر اشار اليه صدر المتالين رحمه الله في مباحث العلة والمعلول من الاسفار عند ذكر هذا المطلب وليس ههنا موضع ذكره .

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

السادس : ان فى المسألة 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 فى الخارج على حسب البرهان والوجد ان الاول والثالث و كلاهما صادر ان من مبدء واحد هو خير محض اما الاول فظاهر واما الثانى فعدم صدوره شر كثير لان منع الخير الاكثرى شر اكثرى وهو لا يليق بالخير المحض والمذهب الثانى لافلاطون وهو ان الصادر خير لاغير لما بيناه ويمكن التوفيق بينهما بان افلاطون ناظر الى الخير والشر الحقيقيين و ارسطو ناظر الى الاضافة اى ناظر الى الاشياء مع النظر الى الارتباطات التى بينها حيث نظر الى النار مثلا فوجد فيها خيرات كثيرة فى جنبها شرور قليلة فذهب الى مذهب ولكن النار من حيث هي نار اى موجود له اثار مخصوصة خير لاشر فيها

الا انها بالنظر الى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها امور مبغوضة الى اشخاص معدودة وكذا الماء وكذا الحيات والعقارب وغيرها من حيث هي 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 وعكسهما 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 لا ضد له)

قول الشارح : المسألة الثامنة - كان ينبغي ان يجعل هذه المسألة واللتين بعدها مسألة واحدة كما صنع صاحب الشوارق رحمه الله .

قوله : اقول الضد ذات الخ - يعنى الضد موجود جوهرى لا يجتمع مع جوهرى اخر وعرضى لا يجتمع مع عرضى اخر فى محل واحد والجوهرى كصورة الذهب الحالة فى مادته فانها لا تجتمع مع صورة الفضة مثلا فى تلك المادة والعرضى كالسواد الحال فى الموضوع فانه لا يجتمع مع البياض مثلا فى ذلك الموضوع فحاول صورة الفضة فى تلك المادة والبياض فى ذلك الموضوع انما يمكن عند زوال صورة الذهب عنها وزوال السواد عنه .

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

اعلم ان نفى الضدية عن الوجود وكذا نفى المثلية عنه فى المسألة التاسعة

انما يكون في الوجود العارض على جميع الاشياء الذي هو كون الماهية وحصولها وفي حقيقة الوجود من دون تحديدها 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 فلا يجتمعان في موضوع واحد و كذا وجود البياض لا يجتمع مع مثله في موضوع واحد .

**قوله : ولما استحال الخ -** قياسان من الشكل الثاني صورة الاول الضد ذات وجودية ولاشئ من الوجود بذات وجودية اذ ليس له ماهية حتى يكون ذاتا ولاله وجود حتى يكون وجوديا فلاشئ من الوجود بضد لشيء صورة الثاني الوجود عارض لجميع المعقولات ولاشئ من احد الضدين بعارض لصاحبه فلاشئ من الوجود بضد لشيء .

**قوله : على ما ياتي تحقيقه في نفى المعدوم -** هذا سهو منه رحمه الله والصحيح ان يقال على ما ياتي تحقيقه في الوجود المطلق والمقيد وهو في المسألة الرابعة عشرة لا في مسألة نفى المعدوم او ثبوت المعدوم التي هي المسألة الحادية عشرة .

### المسألة التاسعة

(في انه لا مثل للوجود)

**قول الشارح : اقول المثالان الخ -** هذا الشرح يشتمل على ثلاثة اقيسة من الشكل الثاني صورة الاول المثالان ذاتان وجوديتان ولاشئ من الوجود بذات وجودية صورة الثاني المثالان مايكون المعقول منهما اى الطبيعة النوعية من كل منهما مساويا للمعقول من الآخر ولاشئ من الوجود يكون كذلك اذ ليس له طبيعة نوعية لما ياتي في المسألة السادسة عشرة صورة الثالث ما ذكره في آخر المسألة .

**قوله : يسد كل واحد الخ -** اى في الموضوعية كقولنا زيد انسان فانه يصح



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

**قوله : ويكون المعقول منهما الخ** - فان الطبيعة النوعية المعقولة من زيد عين ما يعقل من عمرو فانه اذا عقلت من احدهما تلك الطبيعة لم يعقل من الاخر غير ما عقل 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 والكلية والجزئى ليسا كذلك لان احدهما وهو الكلية ليس محفوقا بعوارض اصلا بل يعتبر من حيث هو هو نعم ان الكلية 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 لا يتمايزا فليس فى الين مثالان اثنان وهذا خلف واما ان يتمايزا فليس فى محل واحد فليس مجتمعين وهذا خلف ايضا واما الدليل على امتناع اجتماع الضدين هو ان شرائطهما ان يكونا على غاية الخلاف فلو اجتمعا فى محل واحد فليس كذلك .

### المسألة العاشرة

(فى انه متخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها)

**قول الشارح :** اذ القسمه حاصرة الخ - وجه الحصر ان الاثنين اما ان يكون بينهما غاية الخلاف او لا و الاول هو التضاد والثانى اما ان يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية او لا والاول هو التماثل والثانى هو الاختلاف والمختلفان ان لم يجتمعا كالحجر والحركة الارادية مثلا فهما متنافيان والافهما 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 الآخر كالعدم فانه من حيث هو متمثل ذهني ليس مقابلا للوجود بل معروض له وانما يقابله من حيث هو عدم وسلب وكذلك الوجود مقابل له من حيث هو هو واما من حيث هو مفهوم ذهني فيعرض عليه العدم فهما من حيث هما متقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يعرض كل منهما على الآخر وكذا الكلية والجزئية فان الكلي من حيث هو متمثل في الذهن و عرض قائم بالنفس جزئي ومن حيث هو هو كلي صادق على كثيرين والجزئي ايضا من حيث هو هو ليس بكلي بل مقابله ومن حيث هو مفهوم من المفاهيم كلي له مصاديق كثيرة .

### المسألة الحادية عشرة

(في مساوقة الوجود للشيئية وان المعلوم منفى ليس بثابت)

**قول المصنف :** و يساق الشئية - المساوقة في اللغة المعية في السير بحيث يسير كل من السائرین جنب الآخر وفي الاصطلاح قد يراد بها التساوي المنطقي وقد يراد بها الترادف بحسب المفهوم والظاهر ان بين الشئية والوجود الترادف بحسب الاصطلاح لالغة اذ يستعمل الوجود في العرف واللغة في غير ما يستعمل فيه الشئية وبالعكس كما يقال ممكن الوجود ولا يقال ممكن الشئية ويقال هل عندك شيء من الدرهم ولا يقال هل عندك موجود من الدرهم وهذا اية على انهما ليسا مترادفين في العرف واللغة اللهم الا ان يقال انه كان كذلك لتداول استعمال الوجود في موارد وتداول استعمال الشئية في موارد أخرى واما في اصل اللغة فهما مترادفان .

**قول الشارح:** وتلازمهما - هذا قرينة على ان الشارح رحمه الله اراد بالمساوقة التساوي المنطقي لان التلازم انما هو بين مفهومين مختلفين يصدق كل منهما على مصاديق الآخر .

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

هو من جهة الفاعل ودار في 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 في علم الله تعالى ازلتبعاً لوجود اسمائه وصفاته و اصطلاحوا على انها اعيان ثابتة على ما فصل في كتبهم وهذا القول من المعتزلة بديهي البطالان اذا الماهية بنفسها ليست الا اياها ومن قال خلاف ذلك فقد كابر عقله و ادعى امراً منكراً عند العقول نعم ههنا شيء هو ان لفظ الموجود عند العرف ينصرف الى الموجود في الخارج بل اذا اريد الموجود في الذهن احتيج الى تنبيه و قرينة و لفظ الشيء يستعمل عندهم في الماهية باعتبار ثبوت ما اعم من الثبوت الذهني والخارجي كما يقال عندي شيء فلذلك لا يفيد قولنا الماء شيء مثلاً فائدة قولنا الماء موجود ولكن لاشيء من ذلك يفيد اولئك الجماعة في مذهبهم شيئاً اذا الموجود الخارجي له ثبوت خارجي والموجود الذهني له ثبوت ذهني ولا شيء ولا ثبوت للماهيات غير هذين الثبوتين حتى يدعى ان لها ثبوتاً و شيئاً اذ لا ففي اى صقع تحققت الشيئية للماهية فهي وجودها ولا يتصور لها شيئية غير الوجود .

قوله : على ما ياتي - في المسألة الثالثة والاربعين .

**قول المصنف : وانحصار الوجود -** عطف على قوله اثبات القدرة والواو التي بعد القدرة بمعنى مع اتى بها لئلا يتكرر لفظ مع وحاصل كلامه دليلان الاول قوله اثبات القدرة مع انتفاء الاتصاف والثاني قوله انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد والواو التي قبل انحصار الموجود عطف الدليل الثاني على الاول فلا وجه لقول الشارح رحمه الله وانحصار الموجود عطف على الانتفاء لان انحصار الموجود الخ الذى هو دليل مستقل اذا عطف على الانتفاء صار من تنمة الكلام الاول فلا يكون مستقلاً اذا المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد والعجب انه جرى في مقام التفسير على ذلك حيث قال ومع انحصار الموجود اذ تكرار مع يدل على عطفه على ما يدخل عليه مع اولاً وهو اثبات القدرة وحاصل الدليل الثاني ان لازم كلامهم ثبوت اشخاص غير متناهية من كل نوع في الازل كما يأتى في المسألة الثالثة عشرة



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

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

**قوله :** والا لم يبق فرق الخ - توضيح ذلك 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 بين عدم الامكان الذى هو حال الممتنع والامكان المفروض منفيا فى الخارج الذى هو حال الممكن والتالى باطل لان بين الحاليين فرقا بالضرورة وبيان الملازمة ان عدم الامكان منفى عن الخارج قطعا واذ كان الامكان ايضا منفيا عنه لاستوى المعنيين فالامكان امر ثابت فى الخارج يستدعى محالا 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 :** والائزم 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 ما ادعوه فتدبر .

**قوله :** وان يكون الثبوتى حالا فى محل تدعى - عطف على التسلسل اى ولزم ان يكون الثبوتى الخ وهذا لا يلزم 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 اؤهم اولئك لان يعتقدوا بثبوت المعدومات قاعدة ثبوت <sup>١</sup> شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فقالوا ان ثبوت الوجود للماهية يستدعى ثبوت الماهيات قبله و لم يتفطنوا ان ما فى الخارج عند اليجاد ليس ثبوت شىء لشىء بل هو ثبوت شىء فقط .

### المسألة الثانية عشرة

( فى نفي الحال )

**قول المشرح :** المسألة الثانية عشرة - الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ان فيها قول بعض المتكلمين بان المعدوم الممكن له ثبوت قبل وجوده الذى هو منشا لاثاره وهوثابت 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 وكذا بين المعدوم والمنفى وبين الموجود والمعدوم وكذا 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 المسألة قالوا : المفهوم ان كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو الحال فالثبوت على قسمين ثبوت استقلالى وهو الوجود و ثبوت تبعى وهو لا يسمى باسم خاص بل الموصوف بهذا الثبوت يسمى حالا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفى الذى هو مقابل الثابت لان المعدوم

تقيض الوجود وتقيض الاخص اعم من تقيض الاعم فيبين الثابت والمنفى تباين لانهما تقيضان كما بين الوجود والمعدوم واما بين الثابت والمعدوم فعموم من وجه لان بعض الثابت وهو الوجود ليس بمعدوم وبعض المعدوم وهو المنفى ليس بثابت وبعض الثابت ليس بوجود كالحال وهذا مطرد في كل عام مع تقيض الخاص وبين الوجود والمنفى تباين لان المنفى اخص من المعدوم الذي هو يباين الوجود .

ثم ان الثبوت على القول به في المسالة السابقة هو شيءية الماهية لا بالتبعية سابقة على الوجود سبقا زمانيا وهذا مما لا يعقل لان الماهية لاشيئية لها من دون وجود ما والثبوت في هذه المسالة شيءية الصفة تبعا لموجود كالعالمية فانها على ما قالوا موجودة في الخارج تبعا لذات العالم والجواب انها موجودة في الذهن معدومة في الخارج .

**قوله: ابو هاشم -** قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : ابو هاشم عبد السلام بن ابي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه المتكلم المشهور العالم ابن العالم كان هو و ابو هاشم كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال و كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما وكان له ولد يسمى ابا علي و كان عاميا لا يعرف شيئا فدخل يوما على صاحب بن عباد فظنه عالما فاكرمه ورفع مرتبته ثم ساله عن مسألة فقال لا اعرف ولا اعرف نصف العلم فقال له صاحب صدقت يا ولدي الا ان اباك تقدم بالنصف الاخر وكان ولادة ابي هاشم سنة سبع واربعين وماتين وتوفي يوم الاربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ببغداد ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي وفي ذلك اليوم توفي ابو بكر محمد بن دريد اللغوي المشهور وسيأتي ذكر والده انشاء الله تعالى وحمران بضم الحاء المهملة وسكون الميم وفتح الراء وبعد الالف نون وابان بفتح الهمزة والباء الموحدة وبعد الالف نون والجبائي بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة هذه النسبة الى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء هكذا قاله السمعاني في كتاب الانساب وقال ياقوت الحموي في



كتابه المشترك انها كورة وبلد ذات قرى وعمارات من نواحي حوز بغداد والله اعلم  
اقول : ابو هاشم هذا وابوه ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي هما المعروفان  
بالجبائين وسيأتي ذكرهما عن قريب في كلام الشارح رحمه الله .

**قوله : والقاضي** - هذا هو القاضي ابوبكر الباقلائي المشهور عند علماء  
الاصول والكلام قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : القاضي ابوبكر محمد بن الطيب بن  
محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلائي البصري المتكلم المشهور كان على  
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومؤيدا لاعتقاده وناصر طريقته وسكن بغداد  
وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وكان في علمه اوجد زمانه  
وانتهت اليه الرياسة في مذهبه وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وسمع  
الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة وجرى يوما  
بينه وبين ابي سعيد الهاروني مناظرة فاکثر القاضي ابوبكر المذكور فيها الكلام  
ووسع العبارة وزاد في الاسهاب ثم التفت الى الحاضرين وقال اشهدوا علي انه ان  
اعاد ما قلت لاغير لم اطالبه بالجواب فقال الهاروني اشهدوا علي انه ان اعاد كلام  
نفسه سلمت له ما قال وتوفي القاضي ابوبكر المذكور اخر يوم السبت و دفن يوم  
الاحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث واربعمئة ببغداد رحمه الله تعالى وصلى  
عليه ابنه الحسن ودفنه في داره بدرب المجوس ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة  
باب حرب والباقلائي بفتح الباء الموحدة و بعد الالف قاف مكسورة ثم لام الف  
وبعدها نون .

**قوله : والجبوني** - هكذا في كثير من النسخ والصحيح الجبوني كما في نسخة  
طبعت باصبهان وجوين على ما ذكر ابوسعيد السمعاني في كتاب الانساب بالجيم  
ثم الواو ثم الياء ثم النون على هيئة التصغير ناحية كبيرة مشتملة على قرى كثيرة  
بين نيسابور وبيهق .

اقول : بيهق هي التي تسمى اليوم سبزوار .

قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو المعالي عبد الملك ابن الشيخ ابي محمد

عبدالله بن ابي يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني النقيه الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين اعلم المتأخرين من اصحاب الامام الشافعي على الاطلاق ثم ذكر له احوالا وفضائل الى ان قال : ثم خرج الى الحجاز وجاور بمكة اربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب فلهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور في اوائل ولاية السلطان الب ارسلان السلجوقي والوزير يومئذ نظام الملك فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور ثم ذكر درسه ووعظه ورياسته ومصنفاته وبعض محامده وغير ذلك الى ان قال : ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة واربعمئة ولما مرض حمل الى قرية من اعمال نيسابور يقال لها بشتقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء فمات بها ليلة الاربعاء وقت العشاء الآخرة الخامسة والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين واربعمئة الى اخر ما نقل من الامور التي وقعت بعد موته من اصحابه وتلاميذه وقال في ذيل ترجمة ابيه ابي محمد الجويني : وحيويه بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة من تحتها وضما وسكون الواو وفتح الياء الثانية وبعدها هاء .

**قوله : على ما ياتي - في المسألة الخامسة من الفصل الاول من المقصد الثاني .**

**قوله : وايضا فان قيام الجنس الخ -** لان العرض القائم بالعرض الآخر لا بد له من موجوديته في نفسه وهذا مطرد في كل عارض و معروض ولكن الجنس جوهريا كان او عرضيا ليس له في الخارج موجودية في نفسه بل هو موجود بوجود الفصل فليس عارضا على الفصل فلذا قالوا ان الفصل مقوم للجنس في الوجود .

**قوله : بالتمائل والاختلاف -** هذا الاختلاف بالمعنى الاعم الشامل للتضاد

فلا تغفل .

**قوله : وبراهين الخ -** سيأتي ذكر هذه البراهين في المسألة الرابعة من

الفصل الثالث .

### المسألة الثالثة عشرة

#### ( في فروع القولين )

**قول المصنف:** وما يتبعها في الوجود - هذا من تتمّة الفرع الرابع والمراد بصفة الجنس مأمثله الشارح رحمه الله ويتابع صفة الجنس في الوجود هو الاوصاف التي يتبع الجوهرية حين الوجود كالاستغناء عن الموضوع او العرضية كالحلول في الموضوع التابع للسوادية مثلا .

**قول الشارح:** على طريقة الاحداث - اذ لا يعقل تاثير المؤثر فيما هو ثابت اذ لا بل يتعلق التاثير بما هو مسبوق بالعدم وهذا طريقة الاحداث .

**قوله :** وقد صار الى هذا الحكم الخ - او هم الشارح رحمه الله ان جماعة من الحكماء ومراده المشاؤون يقولون مقالة هذه الطائفة و ليس الامر هكذا لان استغناء الماهيات عن الجعل في كلامهم غير الاستغناء في كلامهم لان المعتزلة قالوا ان الماهيات ذات ثابتة ازلية لا يتعلق بها الجعل لانها متحققة في الخارج وجعلها اثبات للثابت وتحصيل للحاصل والمشاؤون قالوا ان الجعل لا يتعلق بالماهيات لانها مجعولة بجعل الوجود و مع جعلها التبعية بالوجود لا يعقل جعلها لانه ليس في الخارج مجعولان بالبرهان والاتفاق ولانه لا يعقل جعل الانسان انسانا بل المعقول جعله موجودا وبين المذهبين فرق واضح .

**قوله :** وقالوا ان كل ما بالفاعل الخ - هذا برهان المشائين على ان المجعول ليس هو الماهية ومجمل الكلام فيه ان حمل الانسان مثلا على نفسه في قولنا الانسان انسان لا يحتاج الى شيء ولا تطلب شيئا في هذا الحمل وراء الانسان من حيث هو هو ولا يتوقف هذا الحمل على شيء ولا يزول بزوال شيء و هذا معنى قولهم ما جعل الله الانسان انسانا بل اوجده بخلاف قولنا الانسان موجود فانا نحتاج بالضرورة في هذا الحمل الى الوسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات والحيثية المحتاجة هي المجعولة وليست هي الماهية ومن اراد التفاصيل فليراجع المرحلة الثالثة من السفر



الاول من الاسفار .

**قوله : ابن عياش** — قال ابن النديم في الفهرست : ومن المعتزلة من لانعرف من امره غير ذكره ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن عياش معتزلى وله من الكتب كتاب نقض كتاب ابن ابي بشير في ايضاح اليرهان .

**قوله : واما الجبائيات** — قدمر ذكرهما في ترجمة ابي هاشم .

**قوله : وعبد الجبار** — هو القاضي عبد الجبار المعتزلى قال الخطيب في تاريخ بغداد : عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار ابو الحسن الاسد آبادى سمع على بن ابراهيم بن سلمة القزوينى وعد رجالا آخرين سمعهم ثم قال : وكان ينتحل مذهب الشافعى في الفروع ومذاهب المعتزلة في الاصول وله في ذلك مصنفات وولى قضاء القضاة بالرى و ورد بغداد حاجا وحدث بهائم ذكر المحدثين عنه ثم ذكر عنه حديثين بالاسناد الى رسول الله ﷺ ثم قال : مات عبد الجبار بن احمد قبل دخولى الرى في رحلتى الى خراسان وذلك في سنة خمس عشرة واربعمائة واحسب ان وفاته كانت في اول السنة .

**قوله : وابن منويه** — هكذا بالنون بعد الميم في كثير من النسخ وفي النسخة المطبوعة باصبهان بالياء 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 ابي الحديد في مقدمة شرح لهجج البلاغة : و من البصريين الذاهبين الى تفضيل على بن ابي طالب ابو محمد حسن بن متويه صاحب التذكرة نص في كتاب الكفاية على تفضيله على ابي بكر واحتج لذلك واطال في الاحتجاج .

**قوله : فانهم قالوا صفات الجوهر** — هذا اختصار في الكلام و التقدير فانهم ذهبوا الى عدم عراء تلك الماهيات عن الصفات و قالوا في مقام التقسيم ان صفات الجوهر اى احواله مطلقا سواء كانت في حال العدم او الوجود اما كذا و اما كذا ولا يخفى ان الصفات الاربعة التي ذكرها الشارح رحمه الله للجوهر ليست من الصفات الحاصلة له في حال العدم الا الاولى منها فلا تغفل و ذكرها لانه اراد ان يذكر

صفات الجوهر اى احواله مطلقا على ما ذكرنا 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 : وما يشترط بها -** كالعلم والقدرة والارادة فهى مشروطة بالحياة على ما يأتى فى المسألة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ولا يخفى ان التعبير بالحياة والعلم وغيرهما تسامح لانها ليست من الاحوال والمراد بالصفات فى هذا المقام هى الاحوال فالتعبير الصحيح بالحياة والعالمية وغيرهما .

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

**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 كاللونىة وغيرها .

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

**قوله : و ابو عبد الله البصرى -** قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابو عبد الله

الحسين بن علي بن ابراهيم البصري المعروف بالكاغذى والجعل المعتزلى من اهل البصرة ومولده بها واستاذ ابو القاسم بن سهلويه ويلقب بقشور كان على مذهب ابي هاشم واليه انتهت رئاسة اصحابه في عصره وكان فاضلا فقيها متكلميا عالي الذكر نبه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر في الاصقاع والبلدان وسيما بخراسان و كان يتفقه على مذهب اهل العراق قرء على ابي الحسن الكرخي ونحن نذكر في هذا الموضوع كتبه في الكلام ونذكر كتبه في الفقه في مقالة الفقهاء انشاء الله وقرء على ابي جعفر المعروف بسهكلام الصيمري العباداتي وصحب ابا علي بن خلاد وقرء على ابي هاشم عبدالسلام بن محمد ومولده سنة ثمان وثلاثمائة و توفي بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وله من الكتب فعد كتبه في الكلام .

**قوله : كما توصف بالجوهريّة - اى في حال عدم .**

**قوله : اتفق المثبتون النخ - العجب من هؤلاء كيف اتفقوا على ان المعدوم لا يتصف بكونه معدوما وليس هذا الاسلب الشئ عن نفسه الذى بطلانه من البدييات هذا على تفسير صاحب الشوارق رحمه الله حيث فسر الصفة بالاتصاف واما ان فسرنا الكلام بان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما وعند الوجود يتحقق له الصفة على ما فسر القوشجى وما هو ظاهر الشارح فهنا فهو كلام معقول ولا يخفى ان مرادهم من هذه الصفة غير صفة الجنس .**

**قوله : ابا الحسين الخياط - قال السمعاني في الانساب : واما الخياطة ففرقة من المعتزلة ينتمون الى ابي الحسين الخياط استاذ الكعبي وهو الذى شارك المعتزلة في ضلالة القدر وفي تسمية المعدوم شيئا وشارك البصريين في تسمية المعدوم جوهرًا وعرضا وزاد عليهم ان قال ان الجسم كان قبل وجوده جسما وهذا قول بقدم الاجسام .**

**قوله : انما تختلف باحوال - يعنى ان القائلين بحصول الصفات للذوات جعلوا تلك الصفات كلها احوالا تختلف بها وعلى هذا لا يكون تعريفهم للحال انه صفة لموجود النخ جامعا لجميع الاحوال .**

**قوله : على بطلان هذا - اى بطلان تساوى الذوات في الماهية .**



قوله : فيجوز على القديم الخ - هذا المثال لا يناسب المقام لان كلامهم ليس في القديم بل في المحدثات اللهم الا ان يراد بالقديم ما هو قديم عندهم و هو الثابت الازلي ..

قوله : ولان التخصيص الخ - اى تخصيص بعض الذوات المتساوية بالجوهرية وبعضها بالكمية وبعضها بالكيفية مثلا .  
قوله : وليس ذاتا - لان الذوات متساوية .

قوله : والاتسلسل - اى لو كان المرجح صفة من الصفات لنقل الكلام الى ان تلك الصفة باى مرجح تخصصت بتلك الذات وهكذا ولا يخفى ان نقل هذه التفاصيل مع بطلان اصل المطلب ليس ينفع شيئا ولذلك تركه سائر الشراح مع ان شروحهم بسط من هذا المختصر .

### المسألة الرابعة عشرة

#### (فى الوجود المطلق و المقيد)

قول الشارح : المسألة الرابعة عشرة - كان ينبغي ان تجعل هذه مع المسألة الآتية واحدة بـ

قوله : ان الوجود عبارة عن الكون فى الاعيان الخ - اعلم ان الوجود قديوخذ من حيث هو هو فهو عبارة عن كون الماهيات وحصولها والعدم المقابل له هو لاحصولها وهما بهذا الاعتبار يلزمهما اضافة الى ماهية مبهمه من دون تعيين ولا يلزم من ذلك ان يكونا اضافتين بل معنيان يلزمهما الاضافة كالعلم وقد يوخذ من حيث هو مضاف الى ماهية خاصة معينة كوجود الانسان ووجود البياض والكتابة وامثالها من الجواهر والاعراض وكذا العدم وقديوخذ ان من حيث هما مفهومان فى الذهن مع قطع النظر عن الاضافتين المبهمه والمعينة فان الامر الذى يلزمه الاضافة يمكن ان ينظر اليه مع قطع النظر عن لازمه بخلاف المعنى الذى هو نفس الاضافة 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 يتلفظه 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 ولا بين الخاص والمقيد الا ان المطلق باعتبار وقوعه فى المحمولات واما العام فلا يلاحظ فيه هذا الاعتبار و كذا المقيد والخاص ولان الفرق بينهما اعتبارى لم يتحاشى 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 مالا يقيد بشىء اصلا لامعينا ولا مبهما خطأ ظاهر لان الوجود من حيث هو مفهوم من المفهومات لا يؤخذ فى المحمولات ولا يقابله العدم بل يجتمعان ويعقلان معا .

قوله: **لماهية ما - 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 ثلاثة اقوال : احدها ما فى شرح محمود بن عبد الرحمان 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 او الوجود من حيث هو مفهوم غير اعتبار التقابل الذى مناطه اضافة العدم الى ما يضاف اليه الوجود وهذا القول يرجع الى ان احدهما يؤخذ بالاعتبار الثالث من الاعتبارات التى مضى بيانها والاخر بالاعتبار الاول منها .

الثانى : ما بينه الشارح العلامة رحمه الله فى هذا الشرح وهو اعتبار اختلاف ظرفي الوجود والعدم و حاصله ان الوجود والعدم 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 يؤخذ ان الاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

الثالث مذهب اليه القوشجى وصاحب الشوارق وهو اعتبار المفروضية لاحدهما ونفس الامرية للاخر بان تتصور موضوعا ونفرض له العدم فى الذهن فانه متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وبالعدم الذهني بحسب النقص او يكون 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 يؤخذ ان الاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

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



**قوله :** وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان - هذا تفسير لكلام المصنف: ويعقلان معا وفي تفسيره اقوال اربعة : الاول هذا الذي ذكره الشارح رحمه الله من ان مراده التصريح بإمكان تعقل كل من الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لقوم ذهبوا الى ان عدم المطلق غير ممكن التصور وفيه انه لو كان هذا مراده لكان لفظ مع لغوا محضا الثاني ما قاله الشارح القديم من انه تفريع على قوله وقد يجتمعان لان عروض الوجود على مفهوم عدم وبالعكس في الذهن يستتبع تعقلهما معا وفيه انه يصح لو كان العطف بالناء الثالث ما ذهب اليه القوشجي من انه بمعنى يفرضان معا يعني كما يمكن ان يجتمع الوجود والعدم في 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 ما قلنا من ارادة المفروضية من دون قرينة وثانيا انه لو كان هذا مراد المصنف كان ينبغي ان يقول كما قديعقلان معا وثالثا يلزم ارتكاب التجوز في مادة يعقلان من دون قرينة وعلاقة الرابع ما في الشوارق من انه اشارة الى امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا وفيه اولا ما يرد على تفسير الشارح العلامة من لغوية لفظ مع وثانيا ان الضمير المثنى في يعقلان يرجع في كلام المصنف الى الوجود والعدم المطلقين لا الى مفهومي 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 في التصور كما هو ممتنع في نفس الامر وهذا اشارة اجمالية الى ما ياتي تفصيله في المسالة السابعة والثلاثين فراجع وبمكن حمل كلام الشارح العلامة على ذلك 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 - الضمير راجع الى الانسان الاول .

### المسألة الخامسة عشرة

(فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع)

قول المصنف: ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته - اى يفترق عدم الملكة الى الموضوع كافتقار وجود ملكته الملكة عبارة عن ماهية جوهرية او عرضية تثبت لغيره كالانسانية لزيد والحيوانية للانسان والكتابة والعلم له والمشي للمتحرك بالارادة والقرشية لمن نشأ فى قبيلة قريش ووجود الملكة وجود هذه الماهيات وعدمها عدمها .

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

قوله : فانه عبارة عن عدم الخ - هذا اشارة الى برهان احتياج عدم الملكة الى الموضوع الموجود خارجا اوزنها وصورته ان عدم الملكة عدم شىء عن شىء فلولم يكن له موضوع هو ذلك الشىء لا تقلب الى العدم المطلق فان عدم الكتابة مثلا لو كان له موضوع كما فى قولنا زيد لا كاتب فهو عدم مقيد واما لولم يكن له موضوع كما فى قولنا الكتابة معدومة فهو عدم مطلق واما الوجود سواء كان مطلقا او وجود ملكة فلا بد له من موضوع خارجا اوزنها وهذا واضح واما العدم المطلق فلا يمكن ان يكون موضوعه موجودا فى الخارج كقولنا العناء معدوم والا يصير القضية كاذبة .

قوله : مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشىء - اى لا بد ان يكون

موضوع العدم الذى ينتفى عنه الملكة قابلا لوجودها لان وجودها لامحالة يكون لموضوع قابل لامتناع ان يكون كل شىء موضوعا لكل شىء فلما كان وجود الملكة لموضوع قابل لها كان عدمها ايضا عن موضوع قابل لها لانه لولم يكن كذلك

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

ان قلت : لو وجب ان يكون سلب الملكات عن الموضوعات القابلة لها فماتقول فى كثير من القضايا التى لايراعى فيه ذلك مع انها صحيحة متداولة فى العرف والعلوم كقولنا لاشيء من الانسان بحجر والجمار ليس بعقل والنبات ليس بذى ارادة والعقل ليس بمادى والارض ليست متحركة وغيرها على كثرتها وهذه الموضوعات ليست قابلة للملكات المسلوقة عنها قلت : هذه السلوب باعتبار اتصاف نوع هذه الموضوعات او جنسها القريب او البعيد بتلك الملكات ومن هنا يتجه القول بالتعميم فى موضوع عدم الملكة كما يأتى عن قريب بيانه .

قوله : فذهب قوم الى ان ذلك 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 شأنه ان يصير ملتحيا وهذا لا يختص بطفل ذكر دون طفل ذكر ويجب ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا لها لو كان شخصيا وغير هؤلاء قوم لم يوجبوا ذلك وقالوا لو كان الموضوع قسما او نوعا و كان لبعض اشخاصه قابلية ذلك كفى كما فى قولنا الذكر امرد او الانسان امرد مع ان الذكر يشمل الرجل الذى زال عنه شانية الالتحاء وبلغ حدا الفعلية والانسان يشمل المرأة التى ليست لها شانية ذلك اصلا لكن يصح باعتبار قابلية البعض وكفى ان يكون شخص آخر من نوعه قابلا لها لو كان الموضوع شخصيا وفرقة تجاوزوا عن ذلك وقالوا لو كان الموضوع جنسا قريبا او بعيدا و كان لبعض افراد انواعه ذلك كفى كما فى قولنا الحيوان امرد او الجسم امرد وكفى ان يكون شخص اخر من جنسه القريب او البعيد قابلا لها لو كان الموضوع شخصيا او نوع اخر من الجنس قابلا لها لو كان الموضوع نوعيا .

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



هو امتناع اجتماع الاثنين المتخالفين والاثنان اما وجود ووجود وهو تقابل التضاد او التضايف واما وجود وعدم سواء كانا مطلقين او مقيدين وهو تقابل السلب والايجاب فان كان لموضوع العدم خصوصية هي قابليته للوجود فيخص باسم تقابل العدم والمالكة فالاول اعم من الثاني اذا علمت هذا فالتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب كما مر من الشارح في المسألة الثامنة اذ التقابل بينهما قديكون بدون تلك الخصوصية كقولنا شريك الباري موجود ، شريك الباري معدوم وقديكون مع تلك الخصوصية كقولنا زيد موجود ، زيد معدوم واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فهو منوط بالاقوال المختلفة فمن يقول بكفاية قابلية موضوع العدم للوجود مطلقا ولو بحسب الجنس البعيد او الا بعد فعنده بين جميع القضايا السالبة ومقابلاتها تقابل العدم والملكة اذ ما من موضوع سلب عنه شيء الا يكون لشخصه ارنوعه او جنسه القريب او البعيد او الا بعد قابلية وجود ذلك الشيء ومن لا يقول بذلك فعنده بينهما تقابل السلب والايجاب اذ بعض الموضوعات التي سلب عنه شيء يكون له قابلية المسلوب وبعضها لا يكون له ذلك .

### المسألة السادسة عشرة

#### (في ان الوجود بسيط)

**قول المصنف :** بل هو بسيط - هذا ارتقاء من نفى التركيب من الجنس والفصل الى نفى التركيب مطلقا وسيجيء في المسألة الثالثة من الفصل الثاني بيان اقسام التركيب انشاء الله تعالى ومما يستدل به على نفى التركيب عن الوجود مطلقا ان التركيب من مختصات الماهية لما ياتي في المسألة المذكورة ولا شيء من الوجود بالماهية ولا شيء من التركيب في الوجود .

قال صاحب الشوارق رحمه الله والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك تنبيه فلا يضر المناقشة فيه .

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

### المسألة السابعة عشرة

#### (في 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 لا تتكثر ولا تتعدد وفى بعض العبارات صرف الشئ لا يتثنى ولا يتكثر بل لا بد لتكثره من انضمام امر اخر ولو كان اعتباريا مثلا طبيعة الانسان من حيث هى طبيعة لا يعقل فيها التكثر و انما تتكثر بانضمام العوارض اللاحقة المختلفة بها حتى تتحصل لها افراد متعددة و كذلك طبيعة الحيوان تتكثر بانضمام الفصول المنوعة المختلفة و كذا طبيعة البياض تتكثر بسبب الموضوعات المتعددة فتمايز الافراد بسبب انضمام العوارض الخارجة عن الطبيعة و كذلك تمايز الاقسام و تمايز الانواع بسبب انضمام الفصول التى هى اجزاء للانواع و قديكون التمايز بين امرين بتمام الطبيعة كالاجناس العالية فان كلا منها يتميز عن الآخر بتمام نفس الطبيعة لافصول لانها ليس فوقها جنس ولا بالعوارض لانها ليست افراداً فالتمايز اما بتمام الطبيعة او ببعضها او بامور خارجة عنها واما لوازم الطبيعة فهى تابعة لها لا يحصل بها التمايز فان التمايز بها هو التمايز بنفس الطبيعة .

ثم ان الاشراقين وتبعهم كثير من المتأخرين 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 الآخر فى مرتبة اعلى منها او اسفل ومثلوا لذلك 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 لا يعقل للنور عارض الا الضعف والشدة اى وقوع  
فرد منه فى مرتبة ووقوع اخر فى مرتبة اخرى فالتمايز والاختلاف بين افرادها  
هو بالشدة والضعف والمراد بالفرد ما يقع فى مرتبة وان كان هو ايضا له افراد متعددة  
بحسب القوابل اذا علمت هذا فلا شبهة فى ان للوجود افرادا متكثرة بحسب تكثر  
الماهيات فان وجود الانسان ووجود الماء ووجود الارض ووجود السماء ووجود  
البياض مثلا متكثرة متميزة مع انها مشتركة فى طبيعة الوجود و هى مقولة عليها  
حمل الطبيعة على الافراد فيقال وجود الانسان وجود ، وجود البياض وجود الخ  
فهنا 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 بتخصيص الوجود العام الذى يكون  
لكل ماهية حصة منه فان الوجود الخاص بكل ماهية ليس الا ذلك الوجود العام  
المشترك مع اعتبار تقيده و اضافته الى تلك الماهية فتمايز الوجودات الخاصة انما  
هو بنفس تلك الاضافة والتقييد 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 بذلك التشكيك وهذا المنقول عن المتكلمين حق لولم يكن  
الوجود الا هذا الامر الاعتبارى الانتزاعى لكنه لا يقدر احد ان يتفوه بهذا ولوتفوه  
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 حسبا منهم انه ينافى قولهم باصالة  
الماهية لا التعبير الثانى وان كنت تريد ان تتحقق ما قلت فعليك بالمراجعة الى مباحث



الامور العامة من الشوارق فانك تجده رحمه الله في ضيق لم يجد عنه مخلصا الا بالاعتراف  
آخر الامر بان للوجود حقيقة في الخارج ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح رحمه الله  
هذا المذهب المنقول عن المتكلمين وان امكن توجيهه الى غيره .

الثاني قول المشائين من الحكماء و هو ان التمايز بين الوجودات الخاصة  
انما هو بتمام ذواتها فان تمايز وجود الانسان عن وجود الماء مثلا انما هو بتمام  
الذات ليس بينهما جهة وحدة اصلا وصدق الوجود العام عليها من قبيل صدق العارض  
على المعروض لا بمعنى المحمول بالضميمة كحمل البياض على الجسم حتى يلزم  
ان يكون للوجود العام وجود وتحقق في الخارج بل بمعنى ان العقل ينتزع عن  
تلك الوجودات الخاصة معنى واحدا ثم يحمله عليها في صدقه وهذا القول يلائم القول  
باصالة الوجود وصاحب الشوارق طبقه على كلام المصنف رحمه الله والحكيم السبزواري  
رحمه الله رد هذا القول بان المعنى الواحد لا ينتزع من حقائق متباينة متخالفة من  
دون جهة وحدة تكون هي في الحقيقة منشأ لانتزاع ذلك المعنى الواحد واتي  
لذلك بدليل في شرحها ونقل عن صدر المتألهين رحمه الله انه قال امتناع انتزاع مفهوم  
واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات .

الثالث قول الفهلويين حكماء الفرس و هو على ما نقل الحكيم السبزواري  
في منظومته ان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض انما هو بالكمال والنقص  
فالميز بين الوجودين ليس بتمام ذاتيهما لانهما حقيقة واحدة ولا بالفصل لانهما  
بسيطان ولا بالعوارض والالكانت الحقيقة متواطئة مع انها مشككة بالتمايز بالكمال  
والنقص لان اقسامه محصورة في اربعة والاشراقيون ايضا ذهبوا الى هذا المذهب  
في التمايز الا انهم حيث لم يعتقدوا بحقيقة الوجود ولم يروا في الخارج الا الماهيات  
جعلوا المهية موردا للكمال والنقص وقالوا ان التفاوت والتمايز بين الوجودات  
بسبب الكمال والنقص الواقعين في الماهيات .

والحق التحقيق بالتحقيق والتصديق بعد ان لم نعتقد باصالة الماهيات ولم نقل  
بان الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات ان تكثر الوجود وتمايزه انما هو بتكثر

الماهيات وتمايزها لان حقيقة الوجود السارية في هياكل الاشياء التي يتوجه اليها الاولياء وليس لها هلاك ولا فناء لا تنصف بالكمال والنقص من حيث هي بل هي الكمال الحقيقي كله وبعد تعيينها بالماهيات المتكثرة التي هي اعتبارات الجاعل القيوم تعالى تتكرر بحسب اختلاف تلك الماهيات فيحصل لتلك الحقيقة مراتب كلها كمال حقيقي بحسب مراتب الماهيات التي كلها نقص حقيقي فاذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص او قلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص كما هو مقالة اهل الاشراق فبالعرض والمجاز لان الوجود من حيث هو هو كمال لا غير ونقص وجوده بالاضافة الى وجود اخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية والماهية من حيث هي هي نقص لا غير وكمال ماهية بالاضافة الى ماهية اخرى باعتبار الوجود نعم ان الماهيات من حيث هي هي مختلفات ولكن هذا الاختلاف لا يوجب كمالا لواحدة منها اذ الكمال فرع الحقيقة والحقيقة للماهية بل هي اعتبار صرف واما الوجود من حيث هو هو لا اختلاف فيه وبذلك يتحقق لمراتب الوجود التشكيك في حمل تلك الحقيقة عليها فاذا قلنا ان وجود العقل وجود غنيا بذلك ان وجود العقل هي تلك الحقيقة بعينها تحدت وتعينت بالماهية العقلية واذا قلنا ان وجود الجسم وجود غنيا ان وجود الجسم هي تلك الحقيقة بعينها تحدت وتعينت بالماهية الجسمية لكن تلك الحقيقة في القضية الاولى اولى واقدم واحق بالحمل منها في القضية الثانية وهذا واضح وهذا التفاوت والتشكيك انما هو من قبل الماهيات وهذا معنى المقولية بالتشكيك في حقيقة الوجود واما الامر الواحد العام المشترك المنتزع من هذه الحقيقة فهو ايضا في التشكيك تابع لما ينتزع منه لكنه لا يحمل على الماهية ولا على تلك الحقيقة ولا على الوجودات الخاصة الحقيقية بالمواطاة بل بالاشتقاق ولكن حملة على الماهية بالعرض اذ ليس منتزعا منها وعلينا بالذات .

**قوله: لاستحالة عروض الخ** - اي يمتنع ان يعرض وجود الانسان مثلا على

سائر الماهيات .

**قول المصنف :** فليس جزء من غيره مطلقا - اي لاجزاء من الماهيات ولا من

الوجودات الخاصة وهذا صريح في رد قول المتكلمين اذ لو كان الوجود الخاص حصة من العام لكان جزء منه ذاتيا له .

قوله : على ما ياتي - في المسألة الرابعة والثلاثين .

### المسألة الثامنة عشرة

(في ان الشيئية من المعقولات الثانية)

قول المصنف : والشيئية من المعقولات الثانية - سيجي انشاء الله تعالى تعريف المعقول الثاني و بيان ان فيه اصطلاحين منطقيا و فلسفيا في ذيل المسألة السادسة والثلاثين .

قوله : وليست متصلة في الوجود - اى ليس لها في الخارج فرد بازاء مفهومها كالطبائع المتصلة مثل الانسان والماء والسواد وغيرها بل لها منشأ انتزاع في الخارج وهو الاشياء الخارجية وسيجي انشاء الله تعالى بيان الفرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمنطقي من ان الثاني ليس له منشأ انتزاع في الخارج بخلاف الاول بعد اشتراكهما في عدم الفرد في الخارج بازاء المفهوم وان الاول اعم من الثاني .

قوله : فلا شيء مطلقا ثابت - اى ليس للشيئية المطلقة الذى هي الوجود فرد ثابت في الخارج بل الاشياء الخارجية اما فرد الانسان او الماء او الحمار او البياض او الشجر او الحجر او غيرها .

قوله : بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات - اى ليست الشيئية ذاتية لشيء من الاشياء الخارجية بل هي عرضية لكل ماهية خاصة و لذلك لم يكن لها في الخارج فرد لان فرد الطبيعة ما تكون الطبيعة ذاتية له كطبيعة الانسان بالنسبة الى زيد مثلا .

اعلم ان عروض الشيئية على الماهيات كنفسها ليس في الخارج لان العروض في ظرف يستلزم وجود العارض في ذلك الظرف والشيئية ليست موجودة في الخارج وياتي توضيح ذلك كله في المسألة السادسة والثلاثين انشاء الله تعالى .



**قول الشارح : ابو علي بن سيناء -** قال ابن خلكان في وفيات الاعيان: الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء الحكيم المشهور كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميشتا من امهات قراها وولد الرئيس ابو علي وكذلك اخوه بها واسم امه ستارة وهى من قرية يقال لها افشنة بالقرب من خرميشتا ثم انتقلوا الى بخارى وانتقل الرئيس بعد ذلك فى البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشرة سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابو عبد الله الناتلى فانزله ابو الرئيس ابي علي عنده فابتدء ابو علي يقرء عليه كتاب ايساغوجى واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطى وفاقه اضعافا كثيرة حتى اوضح له منها رموزا وفهمه اشكلات لم يكن الناتلى يدرها وكان مع ذلك يختلف فى الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرء ويبحث وينظر ولما توجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل ابو علي بتحصيل العلوم كالطبيعى والالاهى وغير ذلك ونظر فى الفصوص والشروح وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب بعد ذلك فى علم الطب وتامل الكتب المصنفة فيه وعالج تادبا لاتكسبا وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر فى اقل مدة و اصبح فيه عديم القرين فقيد المثل و اختلف اليه فضلاء هذا الفن وكبرائه يقرءون عليه انواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة وفى مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل فى النهار بسوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسألة توشأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله عز وجل ان يسهلها عليه ويفتح مغلقها له و ذكر 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 ابو علي فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها وحصل نخب فوائدها واطلع على اكثر علومها واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة فتفرد

ابوعلی بما حصله من علومها وكان يقال ان ابا علی توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها وينسبه الى نفسه ولم يستكمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها التي عاناها و توفي ابوه وسن ابي علی اثنتان و عشرون سنة وكان هو وابوه في الاحوال و يتقلدان للسلطان الاعمال و لما اضطربت امور الدولة السامانية خرج ابوعلی من خراسان الى كوكانج وهي قسبة خوارزم واختلف الى خوارزم شاه علی بن مامون بن محمد وكان ابوعلی علی زی الفقهاء ويلبس الطيلسان فقرروا له في كل شهر ما يقوم به ثم انتقل الى نسا و ابي ورد وطوس وغيرها من البلاد وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالی قابوس بن وشمكير في اثناء هذا الحال فلما اخذ قابوس وحبس في بعض القلاع حتى مات ذهب ابوعلی الى دهستان و مرض بها مرضا صعبا وعاد الى جرجان وصنف بها الكتاب الاوسط و لهذا يقال له الاوسط الجرجاني واتصل به الفقيه ابو عبيد الجرجاني واسمه عبد الواحد ثم انتقل الى الري واتصل بالدولة ثم الى قزوین ثم الى همذان وتقلد الوزارة لشمس الدولة ثم تشوش العسكر عليه فاغاروا على داره ونهبوها وقبضوا عليه وسالوا شمس الدولة قتله فامتنع ثم اطلق وتواری ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحضره لمداءاته و اعتذرا اليه واعاده وزيرا ثم مات شمس الدولة وتولى تاج الدولة فلم يستوزره فتوجه الى اصبهان وبها علاء الدولة ابو جعفر بن كا كويه فاحسن اليه و كان ابوعلی قوى المزاج وتغلب عليه قوة الجماع حتى انه كنه ملازمته واضعفته ولم يكن يدارى مزاجه وعرض له قولنج فحقق نفسه في يوم واحد ثمانی مرات ففرح بعض امعائه وظهر له سحج واتقق سفره مع علاء الدولة فحصل له الصرع الحادث عقيب القولنج فامر باتخاذ دائقين من كرفس في جملة ما يحقق به فجعل الطبيب الذي يعالجه فيه خمسة دراهم منه فازداد السحج به من حدة الكرفس فطرح بعض غلمانہ في بعض ادويته شيئا كثيرا من الافيون وكان سببه ان غلمانہ خانوه في شيء فخافوا عاقبة امره عند برئه وكان قد حصل له الالم يتحامل ويجلس مرة بعد اخرى ولا يجتمى ويجامع فكان يمرض اسبوعا ويصح اسبوعا ثم قصد علاء الدولة همذان من اصبهان

ومعه الرئيس ابو علي فحصل له القولنج في الطريق ووصل الى همدان وقد ضعف جدا واشرفت قوته على السقوط فاهمل مداواة وقال : المدبر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة ثم اغتسل وتاب وتصدق بمأمله على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مما ليكه وجعل يختم في كل ثلاثة ايام ختمة وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه وصنف كتاب الشفاء في الحكمة والنجاة والاشارات والقانون وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف ما بين مطول ومختصر ورسالة في فنون شتى وله رسائل بدیعة 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 في سنة سبعين وثلاثمائة في شهر صفر وتوفي بهمدان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربع مائة ودفن بها وحكى شيخنا عز الدين ابوالحسن على بن الاثير في تاريخه الكبير انه توفي باصبهان والاول اشهر رحمه الله تعالى وكان الشيخ كمال الدين بن يونس رحمه الله تعالى يقول ان مخدومه سخط عليه واعتقله ومات في السجن و سيناء بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون وبعدها الف ممدودة .

اقول : ذكر القفطى في كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء نقلا عن املاء الشيخ على احد تلاميذه انه قال : وكان ابي ممن اجاب داعي المصريين و يعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم وكذلك اخى وكانا ربما تذاكرا بينهما وانا اسمع منهما وادرك ما يقولانه وابتداءا يدعواننى ايضا اليه .

### المسألة التاسعة عشرة

(في نمايز الاعدام ووليئها بحسب الذهن)

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



الثالث هي كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء آخر وهذا المعنى غير متصور بين الاعدام بل اطلاق العلة على عدم بالنظر الى الملكة في صقع العقل فان العقل اذا نظر الى وجود السحاب مثلاً يحكم بان له علية لوجود المطر ثم عند عدم السحاب يحكم بعدم المطر لان عدم السحاب يصدر منه عدم المطر وللإشارة الى هذا قال استند عدم المعلول الى عدم العلة ولم يقل عدم العلة لعدم المعلول كما عبر به بعض مسامحة .  
**قوله : لا غير** - اى لا يستند غير عدم المعلول الى عدم العلة اولا يستند عدم المعلول الى غير عدم العلة وكلا التقديرين صحيح .

**قول الشارح : واما العدميات** - اى اعدام الملكات .

**قوله : فقد منع قوم الخ** - هم من المتكلمين و حاصل استدلالهم ان الاعدام لو كانت متميزة لكنت ثابتة والتالى باطل بالبداهة والمقدم مثله واما الملازمة فبينة اذا التمايز لا يتصور 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 : امطلق العدم** - اى للعدم المطلق المتصور الثابت فى الذهن .

**قوله : لتوهم من يعكس القول الخ** - منشأ التوهم ان العدمين متلازمان فلا رجحان لاستناد احدهما الى الاخر دون العكس والجواب ان هذا صحيح بحسب الذهن واما بحسب الخارج فان العقل يحكم بما قلنا لا بالعكس اى يحكم بدخول الفاء التفرعية على عدم المعلول لاعلى عدم العلة فيقال انعدمت حركة اليد فانعدمت حركة المفتاح لاعكسا .

**قوله : كما يأتى** - فى المسألة الثالثة والاربعين .

**قوله : فهو برهان لى** - 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 يأتى فى القياس الاقترانى فقط اذ يقال فى مقام التقسيم ان الحد الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع كما كان

علة له في 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 لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن جسماً 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 معلول للآخر بل كلاهما معلول لامر ثالث هو الانسان ولا يخفى ان هذا التقسيم يجرى في الوجود والعدم و يخص البرهان الانى باسم الدليل ولا اسم خاص للبرهان اللمى .

**قوله : للامر نفسه** — اراد الشارح بنفس الامر في هذا المبحث الخارج المقابل للذهن وان كان بحسب الاصطلاح اعم من ذلك ويأتى بيان معنى نفس الامر في المسألة السابعة والثلاثين انشاء الله تعالى .

### المسألة العشرون

**(فى ان عدم الاخصى اعم من عدم الاعم)**

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

**قواه :** ولا يصدق عليه عدم الحيوان الخ — اى لا يصدق على غير الانسان عدم الحيوان كلياً بل جزئياً لان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان فلا يمكن ان يقال كل غير الانسان غير الحيوان اذ بعض غير الانسان حيوان .

**قوله :** ويصدق ايضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان — 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 .

## المسألة الواحدة والعشرون

(في 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 او ممتنع - اى الوجود الغنى عن العلة هو وجود الواجب والعدم الغنى عنها هو عدم الممتنع .

## المسألة الثانية والعشرون

(في الوجوب والامكان والامتناع)

قول المصنف: و اذا حمل الوجود الخ - لاشبهة ولا خلاف 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 وانتفاءه عنه فى السلب وهذان الثبوت والانتفاء هما الوجود والعدم المقيدان للذات مضى البحث عنهما وهذان رابطتان فى امثال هذه القضية وهذان يلاحظان معنى حرفيا لابل الاستقلال ولذلك لا يوتى لهما فى الكلام بلفظ دال عليهما ولا احتياج اليه فى لغة العرب اذ الدال عليهما هو هيئة القضية خلافا لجمهور المنطقيين حيث ذكروا لهما الفاظا وقد تكلف كثير واتوا بلفظ دال 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 يتقلب وجوداً مطلقاً محمولاً اذ لفظ يوجد يصير محمولاً دالاً على الوجود المطلق ولفظ كاتب يصير حالاً من متعلقات المحمول ويتقلب القضية الى قولنا الانسان موجود فى حال الكتابة مع ان تعبيرهم ليس متعارفاً فى المحاورات العامة والخاصة ولا يخفى ان لحاظهما معنى حرفيا لا يخزجهما عن طبيعة الوجود والعدم لان الفرق بين المعنى الاسمى



والحرفى هو استقلال اللحاظ وعدم استقلاله وهذا لا يوجب الفرق فى ذات الملحوظين  
ويأتى بيان المعنى الاسمى والحرفى فى المسألة الثانية والاربعة انشاء الله تعالى واما  
اذا كان محمول القضية نفس الوجود والعدم كقولنا الحمار موجود و الانسان  
معدوم فظاهر الشارح العلامة رحمه الله 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 اذفى  
هذه القضية وجود الوجود لنفس الوجود وبالوجود لغيره هو الوجود المقيد بالمحمول  
كما يقال الانسان موجود وهذا غير مستحيل اذفى 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 كالعرض فى اى ظرف كان يستلزم ثبوت  
الثابت فى نفسه فى ذلك 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 الا ان 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 ذلك 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 في قولنا الانسان كاتب يلاحظ وجود الكتابة اولا بالاستقلال ثم يلاحظ هل هذا الوجود للانسان ام لا فانه في الملاحظ الثاني يكون الة لتعرف حال الانسان ووجود الكتابة باللحظ الاستقلالي وجود في نفسه وبالحظ الالي وجود لغيره وكذا قولنا الانسان موجود فان الوجود في المحمول تارة يلاحظ مستقلا واخرى ايا الا ان بين القضيتين فرقا من جهة وتسوية من اخرى اما التسوية فالدال على الوجود الالي هو هيئة القضية في كلتا القضيتين واما الدال على الوجود الاستقلالي فلفظ المحمول في القضية الاولى بالالتزام ولفظ المحمول في القضية الثانية بالتضمن لان الموجود يدل بمادته على الوجود والكاتب يدل بهيئته على الواجدية التي هي النسبة المستلزمة للطرفين الذين هما الانسان ووجود الكتابة وسيجيء زيادة توضيح اذاك في المسألة الثانية والاربعةين وظاهر المصنف هنا صريح الحكيم السبزواري في مبحث المفرد والمركب من ثلثه في المنطق والمولى اسماعيل الاصبهاني في حاشيته على الشوارق في هذه المسألة ان لهذه القضية جزئين ولم يكن لها رابطة راسا لان المحمول يغني غناء النسبة وفيه ان الرابطة لا بد منها في كل قضية والالام تكن القضية قضية لعدم ارتباط المحمول بالموضوع من دون رابطة فالحق عندي قول الاولين .

### المسألة الثالثة والعشرون

(في ان هذه المراد الثلاث لا يمكن تعريفها)

قول الشارح : ومع ذلك فتعريفاتهم دورية - اي مع ان هذه المذكورات في تعريف هذه الثلاثة لاتفيد الا شرح اللفظ فلو ارادوا بها التعاريف الحقيقية فهي دورية اومع ان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لانحتاج الى اكتساب فلو ارادوا بها التعاريف الحقيقية فهي دورية قال الشيخ ابن سينا في الاهيات الشفاء في الفصل الخامس من المقالة الاولى وقد تعرض علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه

مما بلغك من الاولين قديكاد يقتضى دورا وذلك لانهم على ما مر لك فى فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما الضرورى واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضرورى اخذوا فى حده اما الممكن واما 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 ذلك فقد مر لك فى انولوطيقا على ان اولى هذه الثلاثة فى ان يتصور اولاهو الواجب وذلك 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 لا يعرف بذاته بل يعرف بانه رفع للوجود فمعرفته يحتاج الى اضافة الى الوجود ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيدا فمقيد .

### المسألة الرابعة والعشرون

(فى القسمة الى هذه الثلاثة)

قول الشارح : ان القسمة الحقيقية الخ - اعلم ان القسمة الحقيقية قد تطلق على ما يمتنع فيه الخلو والجمع معا فى مقابل ما يمتنع فيه الخلو فقط او الجمع فقط وقد تطلق على ما يقابل التردد وهى التى يكون المقسم فيها كليا ما خوزا مع قيود متخالفة ليحصل انواع اواقسام او افراد كقولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق اى اما حيوان ناطق او حيوان غير ناطق والانسان اما ذكر او انثى والرجل اما زيد او عمرو او بكر او غيرهم ومقابلها التردد وهو الذى لا يجب ان يكون المقسم فيه امرا كليا كذا لك 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 ويتولد او يتكون فى البيض او يتكون من دون شىء منها وحرمة الخمر اما الميعانها او لطعمها او لاسكارها او لولونها



اول غير هذه وهذه القسمة يخص باسم السبر والتقسيم التريدي و مقابله بالحقيقي وقدمر في المسالة الرابعة ان القسمة الحقيقية قد تطلق على المنفصلة التي لا يمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر فراجع ومراد الشارح ما هو مقابل القسمة التريدي الذي يشمل ما يمكن فيه الانقلاب وما لا يمكن فيه واما النسبة بين هذه الثلاثة فبين المعنى الاول والثاني عموم من وجه لصدقهما على قولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق وتختلف الثاني عن الاول في قولنا العالم امام معلم في الحال او متعلم في الحال وتختلف الاول عن الثاني في قولنا زيدا في الدار اوفى خارجها و بين المعنى الاول والثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا الموجود اما ممكن او واجب وصدق الاول دون الثالث في قولنا الجسم اما ساكن او متحرك وصدق الثالث دون الاول في قولنا الموجود اما قديم بالذات او قديم بالغير و بين الثاني و الثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا المفهوم اما كلي او جزئي وصدق الثاني دون الثالث على قولنا الانسان اما جاهل او عالم وصدق الثالث دون الثاني على قولنا زيدا اما ابن عمر و او ابن غيره .

**قوله : باعتبار الغير** — هذا الغير اما وجود العلة وهو يقتضي وجوب المعلول واما عدم العلة وهو يستتبع امتناع المعلول .

**قوله : الامكان الذاتي** — هذا القيد توضيحي لان الامكان لا يكون بالغير لما ياتي في المسالة السابعة والعشرين .

### المسالة الخامسة والعشرون

#### (في اقسام الضرورة والامكان)

**قول المصنف :** وقد يؤخذ الامكان الخ — اعلم ان مفهوم الامكان هو سلب الضرورة وهو يطلق على معان ثمانية :

الاول : سلب ضرورة الوجود او العدم ويقابله ضرورة الوجود او العدم اعني سلب ضرورة الوجود الذي يشمل الامكان الخاص والامتناع يقابله ضرورة الوجود

التي هي الوجوب وسلب ضرورة العدم الذي يشمل الامكان الخاص والوجوب يقابله ضرورة العدم التي هي الامتناع فكل من الوجوب والامتناع يقابل الشامل للاثنيين الباقيين من الثلاثة المسمى بالامكان العام ولاجل ذلك يكون الامكان العام اما في طرف الوجود ويقابله الامتناع واما في طرف العدم ويقابله الوجوب وهذان 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 الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها موجبة وان كانت سالبة كقولنا الانسان ليس بحمار فامكان النسبة فيها سلب ضرورة وجود الحمارية للانسان الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها سالبة ولهذا اشتهر في السنتهم ان الامكان العام هو سلب ضرورة الجانب المخالف ولكن هذا باعتبار اخذ الامكان العام في القضية واما لولا هذا الاعتبار فتفسيره مازكرت كما في المتن ولا يحتاج الى التقييد بالطرف المخالف وقد يفسر الامكان العام كما في شرح المطالع بسلب امتناع الوجود وهذا يشمل الامكان الخاص والوجوب وهذا هو الطرف الموافق في القضية الموجبة وسلب امتناع العدم وهذا يشمل الامكان الخاص والامتناع وهذا هو الطرف الموافق في القضية السالبة والتفسير ان متلازمان ويسمى هذا المعنى بالامكان العام لان مفهومه شامل للخاص واحدى الضروريتين وقد يعبر عنه بالعامي 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 .

الثاني : سلب ضرورة الوجود والعدم معا ويقابله الضرورة ان اضيفت الى الوجود فهي الوجوب وان اضيفت الى العدم فهي الامتناع ويقال له الامكان الخاص لانه مندرج تحت المعنى الاول والخاصي 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 والوقئية 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 هو مناط الضرورة كالجسم متغير حال كونه متحرك كالوقتيه هى عدم جواز انفكاكه عنه فى وقت من الاوقات كالسماء متغير وقت نزول المطر فان انفكاك الحيوانية عن ذات الانسان والتغير عن الجسم المتحرك والتغير عن السمااء 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 او متكلم فان التكلم والكتابة ليس شئ منهما ضروريا للانسان لاذاتا ولاوصفا ولا فى وقت الا بشرط المحمول اى حال كونه كاتباً او متكلماً او يقابل هذا الامكان الضرورة بحسب احدى الثلاث وجودا فيكون وجوباً اعم من الوجوب الذاتى لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم او عدما فيكون امتناعاً اعم من الامتناع الذاتى لذلك .

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



ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الآخر بجميع المعاني بالاشتراك اللفظي فلذلك قال كانه اخص انتهى .

اقول : اخر كلامه يدل على ان ذلك لا يختص 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 ما ينسب الى الماضى او الحال خرج الى الوجود او العدم وحصلت له ضرورة ما بخلاف ما نسب الى الاستقبال فانه باق على صرافة الامكان من دون اتصافه بالوجود او العدم نظرا الى جهلنا وعدم احاطتنا بالكائنات وان كان متعيضا له الوجود او العدم بحسب نفس الامر و فى علم الله تعالى و يقابل هذا الامكان ما يقابل 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 ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفاً ليس معناه ان المعنيين الاولين اى الامكان العام والخاص لا يجوز تقيدهما بالاستقبال لان هذا ظاهر الفساد بل مراده ان تقيدهما به مناف 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 فلا يكونان فى صرافة الامكان ويشهد بذلك قوله : وينبغى دون يجب او لا يجوز وتعليقه بقوله : لان الاولين ربما الخ وقوله فى منطق الاشارات قبل هذه العبارة المنقولة بقليل : وانما اعتبر هذا الامكان من اعتبره لكون ما نسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما

معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا مانسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها اتكون موجودة اذا حان وقتها ام لاتكون انتهى ويسمى هذا المعنى بالامكان الاستقبالي .

الخامس : سلب ضرورة الوجود والعدم معا عن شيء باعتبار صدوره عن شيء اخر كالمشي والكتابة والتكلم مثلا بالنسبة الى الانسان الذي يكون فاعلا لها فانها لضرورة لها من حيث الصدور واللاصدور بالنسبة الى الانسان فهي ممكنة بحسب الصدور واللاصدور عن الانسان وهذا الامكان هو مناط قدرة الفاعل و ياتي ذكره في المسالة الثالثة والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني ويقابله الضرورة بحسب الصدور كالحرارة للنار فتكون وجوبا او بحسب اللاصدور كالطيران للحجر فتكون امتناعا ويسمى هذا بالامكان الفاعلي والنسبي والصدوري 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 او عدما فانها بالقياس اليه باقية على حد امكانها ليس لها وجوب ولا امتناع ويقابله ضرورة الوجود لشيء بالقياس الى وجود شيء اخر كوجوب التحيز للجسم فانه واجب بالقياس اليه وان كان في ذاته ممكنا وضرورة العدم لشيء بالقياس الى عدم شيء اخر كامتناع المعلول عند عدم العلة وان كان في نفسه ممكنا ولا باس بان نسميه بالامكان القياسي ومقابله بالضرورة القياسية وجوداً او عدماً وهذه هي التي سماها الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته في الحكمة في مبحث المواد الثلاث بالامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير وقال ان الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير ان الثاني اعم من الاول لان الاول يختص بالمعلول بالنسبة الى علته والثاني يشمل هذا والذي في العلة بالنسبة الى المعلول وفي احد المعلولين لعل واحد بالنسبة

الى الآخر فان للعلة وجوباً بالقياس الى المعلول وله بالقياس الى علته ولاحد  
المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى المعلول الآخر وكذا الفرق بين الامتناع بالغير  
والامتناع بالقياس الى الغير فان الاول يختص بعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة  
والثاني يكون فيه وفي عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول وفي عدم احداً للمعلولين  
لعلة واحدة بالنسبة الى عدم الآخر واما الامكان اذ ليس بالغير فانما هو بالقياس  
الى الغير ومثل للممكن بالقياس الى الغير بالواجبين المفروضين فان كل واحد  
منهما ممكن بالقياس الى الغير اى لا ارتباط بينهما بالتلازم وجوداً ولاعدمًا بحيث  
لا يابى كل منهما عن وجود الآخر ولاعن عدمه حين ما يقاس اليه والحاصل ان  
الممكن القياسى ما لا يكون بينه وبين ما يقاس اليه تلازم وجوداً ولاعدمًا والواجب  
القياسى ما كان بينه وبينه تلازم وجوداً و الممتنع القياسى ما كان بينه وبينه  
تلازم عدمًا .

السابع : الامكان الوقوعى امكاناً عاماً وهو سلب ضرورة العدم عن الشيء  
للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الاشياء التى تقع خارجاً ويقابله الامتناع الوقوعى  
وهو ضرورة العدم الشيء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الظلم من الواجب تعالى  
الذى يلزم من وجوده الجهل او الاحتياج الممتنع فى ذاته وان كانا فى انفسهما ممكنين  
وكوقوع المعلول عند عدم علته التامة المستلزم للتناقض فى العلة وان كان المعلول  
فى نفسه ممكناً والفرق بين هذا الامتناع والامتناع بالغير هو ان فى ذلك يقاس  
امتناع المعلول الى عدم العلة التامة وفى هذا يقاس امتناع الشيء الى عدم العلة  
او وجود ضداً ومناف لنفسه او لغيره فهذا اعم من ذلك وهذا الامكان العام اخص  
من ذلك الامكان العام الماضى ذكره لان ذلك سلب ضرورة مطلقاً وهذا سلب  
ضرورة العدم للزوم ممتنع من وجوده فلا يشمل سلب ضرورة الوجود ولا سلب ضرورة  
العدم عن الشيء نظراً الى ذاته كلياً اذ كل ما لا يلزم من وجوده ممتنع فهو ممكن  
بالذات وليس كل ممكن بالذات لا يلزم من وجوده ممتنع فعمومه لشموله الواجب  
وبعض الممكنات الخاصة وسيأتى الإشارة الى هذا فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث



من المقصد الثالث .

الثامن : سلب ضرورة الوجود والعدم ماخوذاً مع ما هو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها ويقال له الامكان الاستعدادى وهو مختص بالماديات وسيأتى تفصيله فى المسألة الثانية والثلاثين انشاء الله تعالى .

تتمة : ان بعض المفاهيم فى نفسه ممكن و بالاضافة الى امر يصير ممتنعاً كالاجتماع اذا اضيف الى التقيضين والرؤية اذا اضيفت الى الواجب تعالى والكبر اذا اضيف الى جزء الشيء بالنسبة اليه وامثال ذلك .

**قول الشارح : التى لاتقابل له - اى لاتقابل الامكان العام بل مندرجة تحته .**

**قول المصنف : ولا يشترط العدم الخ - اى لا يشترط فى امكان الوجود فى -** الاستقبال العدم فى الحال والالزم اشتراط الوجود فى الحال فى امكان العدم فى الاستقبال واجتمع التقيضان .

**قول الشارح : قالوا لانه لو كانوا الخ -** هذا استدلال الخصم على اشتراط العدم فى الحال لامكان الوجود فى الاستقبال تقريره ان امكان الممكن لا يقيد بزمان دون زمان بل المقيد بالزمان هو وجوده وعدمه ولكنه فى حال وجوده واجب وفى حال عدمه ممتنع فوجوده فى الحال المستلزم لوجوده ينافى امكانه الصرف فى الحال فاذن لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال ايضاً لعدم تقيد الامكان بالزمان .

**قوله : لان الوجود ان اخرجه الخ -** هذا جواب بالنقض اى ان الوجود فى الحال ان اخرجه الى الوجوب اى ان اخرجه من الامكان الصرف اخرجه العدم فى الحال من الامكان الصرف وعلى اى حال لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال .

**قوله : وايضاً اذا اشترط الخ -** هذا ايضاً نقض بتعبير آخر .

**قوله : وايضاً العدم فى الحال الخ -** اشارة الى الجواب بالحل اى كما ان العدم فى الحال على قول الخصم لا ينافى الوجود فى المستقبل ولا امكان الوجود فى الحال فبالاولوية لا ينافى الوجود فى الحال امكان الوجود فى المستقبل وحاصل الحل ان الامكان فى جميع الازمان والاحوال صرف لا يشوبه غيره الا ان الممكن فى حال

وجوده او عدمه يكون مع امكانه وجوب بالغير او امتناع بالغير وهذا الوجوب او الامتناع منسلخ عن الامكان في المستقبل بحسب علمنا سواء كان في الحال موجودا او معدوما وهذا هو المراد بالامكان الصرف .

### المسألة السادسة والعشرون

#### (في أن الثلاثة اعتبارية)

**قول الشارح :** الاول ان هذه الامور الخ - هذا قياس استثنائي صورته انها لو كانت ثابتة في الاعيان ولم تكن اعتبارية لم تصدق على المعدومات والتالي باطل لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وانه واجب العدم وانه غير ممكن والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وانه غير واجب ولا ممتنع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المحمول الثبوتي في الاعيان يستلزم الموضوع الثبوتي لان ثبوت شيء لشي في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فاذا لم يكن الموضوع ثابتا في الاعيان فالمحمول ايضا ليس بثابت .

**قوله :** الثاني انه يلزم التسلسل - انما يلزم اذا ادعى ان الجميع متحقق في الخارج واما اذا كان احدها اعتباريا امكن ان يقال ان التسلسل في الباقيين ينقطع بانتهاهما اليه فلا يثبت اعتبارية الجميع بهذا الوجه .

**قوله :** فبين انه ليس ثبويا - الكلام في الوجوب بعينه الكلام في الوجود فان الوجوب من حيث الحقيقة ثابت في الخارج بل هو الوجود الحقيقي الغير المحدود الذي يتنزه عن صفات الاعداد والامكانات كلها وينتزع من تلك الحقيقة امر يوخذ في المحمول على ذات الواجب بالاشتقاق نعم من حيث المفهوم غير الوجود و من حيث انه امر منتزع ليس بثابت في الخارج .

**قوله :** و اما الثاني فالاول الخ - يأتي بيان حقيقة الامر في الامكان الاستعدادي وانه هو الامكان الخاص مع تقيد ما والفرق بينه وبين الاستعداد في المسألة الثانية والثلاثين انشاء الله تعالى .

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

**قول الشارح :** ولا يستدعى الفرق الثبوت - اى لا يستدعى 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 - لا يكون للامكان قسمان بالذات و بالغير حتى يتصف بالاطلاق من هذه الجهة فالاطلاق صفة للوجوب والامتناع .

**قوله :** الى نفس الماهية - المراد بها الماهية بالمعنى اعم اى ما به الشئ شئ ليشمل الواجب تعالى .

**قول المصنف :** لما تقدم - فى المسالة الرابعة والعشرين من عدم امكان انقلاب كل ذاتى من هذه الثلاثة الى الاخر فلو كان الممكن بالغير لزوم انقلاب الواجب الذاتى او الممتنع 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 لو كان بالغير فهذا الممكن بالغير من حيث ذاته اما واجب او ممكن او ممتنع والتالى باقسامه الثلاثة باطل لان الواجب والممتنع بالذات لو صارا ممكنين بالغير وجب ان ينقلبا عما هو ذاتهما لان الممكن سواء كان بالغير او بالذات هو ما لم يكن فيه ضرورة العدم ولا الوجود فضرورة الواجب او الممتنع ممكنا اما مع بقاء ماهو ذاته اولا و الاول يستلزم اجتماع النقيضين لان الضرورة وسلبها متناقضان والثانى هو انقلاب الشئ عما هو ذاته وهو محال بالبديهة .

ان قلت : كما لاستحالة فى اجتماع الامكان الذاتى مع الوجوب الغيرى او الامتناع الغيرى وليس ذلك باجتماع النقيضين فلم يجتمع الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى مع الامكان الغيرى من دون لزوم محال قلت : هذا القياس مع الفارق لان



حيثية الامكان هي اللااقتضاء فلا يابى عن قبول اقتضاء الغير واما الوجوب والامتناع الذاتيان حيثيتهما الاقتضاء فيا بيان عن قبول المنافي لاقتضاءهما وبيان آخر ان سلب الضرورة بالذات لا ينافي الضرورة بالغير بخلاف الضرورة بالذات فانها تنافي سلب الضرورة بالغير لان عروض سلب الضرورة بالغير على الواجب او الممتنع ان واجب فيه تساوى الطرفين فهو انقلاب الشيء عما هو ذاتى وان لم يوجب فلا معنى لعروضه فالواجب او الممتنع بالذات يستحيل صيرورته ممكنا بالغير واما الممكن بالذات لو صار ممكنا بالغير لزم تحصيل الحاصل اذا كان الذات يغنى عن اتصاف الممكن بالامكان بالغير فنبت ان الممكن بالغير غير ممكن .

### المسألة 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 والثانى بالنظر الى وجود علتها وان للماهية الممكنة المعدومة امتناعين احدهما بالنظر الى عدم الماهية والثانى بالنظر الى عدم علتها و ياتى بيانهما فى المسألة الحادية والثلاثين انشاء الله تعالى .

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

**قوله :** فقد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه الخ - اعلم ان معنى الثبوت فى نفسه هو ان لا يحتاج الوجود 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 يوجد ويقيم فى نفسه كالعقول المفارقة والهيولى الاولى ومعنى الثبوت لغيره

هو ان يحتاج الموجود في موجوديته الى شيء يوجد فيه بمعنى ان وجوده في نفسه هو لغيره كالصور والاعراض الحالة في المواد والموضوعات وهذا القسم و ان كان كالقسم الاول ممكنا في نفسه الا ان ثبوته يجب ان يكون لغيره بمعنى امتناع ثبوته لولا ذلك الغير كامتناع الممكن لولا العلة الموجودة كما ان القسم الاول يمتنع ان يكون ثبوته لغيره وليس في الموجودات قسم ثالث يكون ممكنا في نفسه وممكنا لغيره امكانا خاصا بان يكون ههنا موجود لا يمتنع ان يكون لغيره ولا يجب ان يكون لغيره بل قديكون لغيره وقد لا يكون لغيره كما ان الممكن في نفسه قديكون موجودا وقديكون معدوما اذا علمت هذا فان معنى قول المصنف : و كل ممكن العروض ذاتي هو ان كل ممكن العروض اى الحلول بالامكان العام المنطبق على الواجب العروض ممكن ذاتي اذا ما يجب ان يكون لغيره ليس ممتنعا في نفسه لانه موجود ولا واجبا في نفسه لانه يحتاج الى الغير وليس كل ممكن ذاتي ممكن العروض لغيره بل في الممكنات الذاتية ما يمتنع ان يكون لغيره كالعقول المفارقة والهياولى الاولى وانه لا وجه لما يستفاد من ظاهر كلام الشارح العلامة رحمه الله من جعل الاقسام ثلاثة ممتنع الثبوت لغيره واجب الثبوت لغيره ممكن الثبوت لغيره امكانا خاصا مع انه لم يات بمثال له ولن يوتى ابدا وان امكن توجيهه على وجه بعيد ينطبق على ماهو الصحيح .

### المسألة التاسعة والعشرون

(في ان حلة احتياج الممكن الى المؤثر هو الامكان)

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

قول الشارح : وقال آخرون هماهما - قد اخذ بعض هؤلاء الحدوث شرطا وبعضهم شطرا .

قوله : ولو فرضنا حادثا الخ - هذا ثانى الوجوه على ما في سائر الشروح

ذكره الشارح طبقا لما فى المتن ولم يعده ثانيا .

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

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 لامن 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 المسألة الثلاثين مذكورة ايضا بعد المسألة الثانية والاربعين ولعل ذكرها هنا سهو من قلم الشارح العلامة رحمه الله لانها ليست مذكورة هنا فى سائر الشروح بل هناك ولكن ذكرها هنا او هناك ليس على ما ينبغي لانها ما يتوقف عليه المسألة التاسعة والعشرون لان البحث عن علة الاحتياج انما هو بعد الفراغ عن اصل الاحتياج فذكرها قبلها كان انسب .

### المسألة 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 لاربعة لها ، الاولى : ان يلاحظها العقل من حيث هى مع قطع النظر عن العلة فانها فى هذه الحالة لا يترجح لها الوجود ولا العدم



بحيث لو فرضنا عدم فى المرتبة الواحدة والوجود فى المرتبة المائة فهى فى المرتبة الخمسين ، الثانية : ان يلاحظها نظرا الى وجود علمتها فهى فى المرتبة المائة، الثالثة ان يلاحظها نظرا الى عدم علمتها 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 او من امر خارج عن نفسها ويقال لها الاولوية الخارجية وكلاهما محالان اما الاولى فالبديهة تشهد بذلك بعد ما ثبت 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 المرتبة الخمسين لان ذلك 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 الماهية وممكنة بالنظر الى امر خارج هو العلة التامة فالاولوية اما ذاتية او خارجية وكل منهما اما بالمعنى الاول واما بالمعنى الثانى وليس الممكن منها الا الخارجية بالمعنى الثانى والمصنف اشار الى الذاتيتين فى قوله : ولا يتصور الاولوية الخ والى الخارجية بالمعنى الممتنع فى قوله : ولا تكفى الخارجية والى الخارجية بالمعنى الممكن فى قوله : فلا بد 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 علمته 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 متأخر عن وجود المعلول ايضا لانه كما يأتى كيفية للنسبة الواقعة فى القضايا الفعلية والنسبة متأخرة عن المحمول وكذا كيفيتها فوجود المعلول واقع بينهما فلذا قالوا كما يأتى ان وجود المعلول محفوف بوجوبين وعدمه محفوف بامتناعين وقيل: الشئ مالم يجب من علته لم يوجد فاذا وجد فهو واجب مادام موجودا وللقائلين بالاولوية بمعنى وقوع الماهية فى المراتب المتوسطة مقالات لا ينبغي ذكرها وذكرها صاحب الشوارق فراجع .

ان قلت : اليس كلما كان اجزاء العلة التامة والشرائط اكثر فى الوجود والموانع اقل فيه كان المعلول الى الوجود اقرب والعكس على عكس ذلك قلت: ان كثرة الشرائط وقلة الموانع مالم يبلغ الى العلة التامة لم يوجب فى الماهية شيئا حتى ينتقل الماهية من مرتبتها الى غيرها فاذا بلغت العلة الى التمام فالماهية فى المرتبة المائة فلا واسطة بين المرتبتين والحاصل انه ليس فى التكوينيات الامرتبة الوجوب والاباحة التى هى تساوى الطرفين والحرمة التى هى مرتبة الامتناع فمرتبة الاستحباب والكره انما هما فى الشرعيات .

**قول الشارح :** ترجيح من غير مرجح - لان ما فرضناه ليس مرجحا لوقوع الطرف الاولى لان الطرف الغير الاولى ايضا يمكن وقوعه فى هذه الحالة فلذا قال المصنف لان فرضها والا ليس فى الواقع اولوية ولا مرجح يوجب هذه الاولوية .

**قوله :** فقد ظهر ان الاولوية - اى الاولوية المفروضة .

**قوله :** فانه محفوف بوجوبين - كان ينبغي ان يقول او امتناعين لان الموجود محفوف بوجوبين والمعدوم محفوف بامتناعين نظراً الى عدمه وعدم علته و يحتمل ان يكون لفظ او معدوم زائدا من الناسخ .

**قوله :** سبقا ذاتيا - اى ليس سبق احد الوجوبين على الآخر بالزمان بل زمانها واحد كما ان وجود العلة التامة ووجود المعلول زمانها واحد ويأتى اقسام السبق واللحق والمعية فى المسألة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى .

**قوله :** فيما سلف - فى المسألة الرابعة والعشرين من ان هذه الثلاثة لا يمكن

انقلاب بعضها الى بعض .

**قوله: بشرط لامطلقا** - اى بشرط ان لايزول الامكان الذاتى عن الماهية بسبب عروض الوجوب سواء كان وجوبا سابقا او لاحقا 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 ما لا يكون فيه شوب نقص والاضافى على خلافه والنقص الحقيقى ما لا يكون فيه شوب تمام والاضافى بخلافه فالتمام الحقيقى هو الوجوب الذاتى والاضافى هو الوجوب الغيرى والنقص الحقيقى هو الامكان نظرا الى نفسه والاضافى هو هو نظرا الى الغير .

### المسالة الثانية والثلاثون

#### (فى الاستعداد والامكان الاستعدادى)

**قول المصنف : والاستعدادى قابل الخ** - وفى بعض النسخ وسائر الشروح الاستعداد من دون ياء النسبة وهو الصحيح لما يأتى .

اقول : ان من الامور المدركة لكل احد قابلية بعض الاشياء لبعض كقابلية النطفة للعلقة والعلقة للمضغة والمضغة للعظم وقابلية الماء للهواء وقابلية النواة للشجر فهنا ثلاثة 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 غير باقية والقابل لابد من بقاءه مع المقبول والالم يكن قابلا وان المقبول هو الصورة الواردة فالمادة فى كلتا صورتين واحدة والصورتان تتعاقبان عليها والقابلية تنبىء عن كيفية جسمانية فى القابل تهيه لافاضة الفاعل حقيقة المقبول وهذه الكيفية توجد فى المادة بعد ان لم تكن فيها وتعدم عنها اما بفساد المادة واضمحلالها او بفعلية المقبول ولها الشدة والضعف كما مثل به الشارح رحمه الله وهذه 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 للنظفة على غيرها في ان يفيض الفاعل الصورة عليها لاعليه كما ان الفاعل ايضا لابد ان يكون له ما يناسب الاثر المفعول فلذلك يمتنع ان يكون كشيء فاعلا لكل شيء اوقابلا له .

ثم ان هذه الكيفية توجب لامحالة في ذات القابل قوة وجود المقبول وبفعليته تنفي لامتناع اجتماع القوة والفعل فتحصل لذات القابل اضافة الى ماهية المقبول في ظرف عدم المقبول وهذه الاضافة امر عقلي يعتبره العقل بعد قياس ذات القابل الى ماهية المقبول وليست موجودة في الخارج لان احد طرفيها وهو ماهية المقبول لم توجد بعد فيه فهنا كيفية وقوة ليست هي الاثانا من شئون تلك الكيفية وضافة 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 اللغوي والى التعريف الذي ذكره للاستعداد وهو تهو 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 في محله بمعنى ان كون المقبول انما هو في ذات القابل فامكانه ايضا مشروط بها بحيث لو لم يكن في البين ذات القابل كان المقبول ممتنعا فالموجود الحاصل في المادة ليس امكانه مرسلا كوجوده بل مقيد بمادة وزمان وهذا الامكان الذاتي المقيد بهذا القيد هو الامكان الاستعدادي فلذلك قال صاحب الشوارق : ان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغييره مغايرة الكل والجزء انتهى وفي بعض العبارات ان الاستعداد والامكان الاستعدادي شيء واحد وهو ذلك التهيوء والاضافة يكون بالنسبة الى المستعد استعدادا وبالنسبة الى المستعد له امكانا استعداديا وفي عبارات كثير

منهم ان تلك القوة هو الامكان الاستعدادى فيقال : ان المادة حاملة لامكان ما يحل فيها ولا يخفى ان كلمات القوم حول هذه المسألة مجملة وبظاها متضاربة ولكنك تقدر بعد النظر فيما كتبته على ان تطبق ماتقهم منها على الحق الواقع .

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

**قول الشارح :** للممكنات - اى الممكنات المادية لان الممكنات المجردة ليس وجودها ولا مكانها مقيدتين بل هما مرسلان وفى كثير من النسخ للمركبات وهذا اصح .

### المسألة الثالثة والثلاثون

#### (فى القدم والحدوث واقسام السبق و مقابله)

**قول المصنف :** والموجودان اخذنا - وفى سائر الشروح والوجودان اخذ وهذا انسب لان المتصف بالقدم والحدوث اولا هو الوجود وباعتباره يتصف الموجود بهما لان الماهية من حيث هى هى ليست الاهى .

اعلم ان عدم للممكن اما ذاتى واما واقعى والذاتى هو لا اقتضائية الذات للوجود وهذا عدم يقال له الذاتى لانه كالامكان بل هو لا ينتفك عن ذات الممكن كائنا ما كان اذا الممكن فى اى حال من الاحوال كان لا اقتضائه بالنسبة الى الوجود ابدا ويقال له ايضا عدم المجامع لانه يجامع الوجود الذى يحصل من العلة وسمى الشيخ هذا عدم 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 ايسر انتهى وعدم الواقعى هو ما يطردة الوجود وهو الواقع على الممكن من جهة عدم العلة و يقال له

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

اذ تمهد هذا فكل من القدم والحدوث اما ذاتى واما زمانى فالقدم الذاتى الذى هو مختص بالواجب تعالى هو كون الشئ غير مسبوق بالغير والمراد بالغير العلة او العدم المجامع او كلاهما والقدم الزمانى هو كون الشئ غير مسبوق بالعدم الزمانى والحدوث الذاتى هو كون الشئ مسبوقا بالغير الذى هو العدم المجامع او العلة او كلاهما والحدوث الزمانى هو كون الشئ 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 لا يفهم من لفظ العدم الا هذا ولم يقسموا القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى بل هما ليسا عندهم الا زمانيين فقالوا : القدم كون الشئ غير مسبوق بالعدم اى الزمانى والحدوث كون الشئ مسبوقا بالعدم اى الزمانى فالقديم عندهم هو الواجب تعالى والحادث هو العالم وذلك لان مبناهم ان العالم حادث بمعنى مسبقيته بالزمان بخلاف الحكماء فانهم حيث قالوا بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى للعالم اصطلاحوا فى العدم على المعنيين حتى يتم امرهم .

والمصنف رحمه الله اشار بقوله : بالغير الى تعريف القدم الذاتى وبقوله : بالعدم الى تعريف القدم الزمانى على ما عليه الحكماء وتقدير كلامه : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى او بالعدم فقديم زمانى والاى وان لم يؤخذ غير مسبوق بل مسبوقا بالغير فحادث ذاتى او بالعدم 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 بالغير اعم من العلة والعدم المجامع والعدم المقابل حتى يشمل تعريف الحكماء كلا القدمين



وكلا الحدوثين ويكون تقدير الكلام : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى اوزمانى والافحادث ذاتى اوزمانى او اخذ غير مسبوق بالعدم فقديم والافحادث.

**قول الشارح :** وكذا اصناف التأخر والمعية - اما اقسام التأخر فقد ذكرت فى ضمن الامثلة واما اقسام المعية فالمعية بالعلية كالمعلولين لعللة واحدة او العلتين على معلول واحد بالنوع كالشمس والنار اذا اوجدتا حرارة واحدة بالنوع فان امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يختص بما اذا كان المعلول واحدا بالشخص والمعية بالطبع كجزئى العلة اذا لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر كاجزاء المعاجين والمعية بالزمان كزبد وعمره اذا ولدا فى زمان واحد والمعية بالرتبة الحسية كالمأمومين فى صف واحد بالنسبة الى الامام والعقلية كالاخصتين لحقيقة واحدة لم تكن احدهما تابعة للآخرى كالشهوة والغضب لنفس الحيوان والمعية بالشرف كالمتعلمين عند معلم واحد .

**قوله :** ومثلوا بتقدم الامس على اليوم - والحكماء ادرجوا هذا فى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان عندهم هو كون المتقدم بحيث لا يمكن اجتماعه مع المتأخر بكمال حصوله واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك ولا يلزم ان يكون للزمان زمان لان المتقدم بالزمان اذا لم يكن نفس الزمان فيحتاج الى الوقوع فى الزمان واما الزمان فمتقدم بعض اجزائه على بعض هذا التقدم بنفسه كالوجود الحقيقى فانه موجود بنفسه وغيره موجود به .

**قوله :** وهذا الحصر استقرائى - زاد المتأخرون على تلك الاقسام الخمسة ثلاثة اقسام اخر : التقدم بالماهية ويقال له التقدم بالتجوهر ايضا والتقدم بالحقيقة والتقدم الدهرى او السرمدى وتفصيلها يطلب من مظانها .

### المسالة الرابعة و الثلاثون

(فى مقولية التقدم ومقابليه بالتشكيك وبعض احكام القدم والعدوث)

قول المصنف : فى انواعه - ارجع الشارح العلامة رحمه الله والشارح القديم

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 بتحفظ 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 بتحفظ وفى 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 ذلك المعنى الذى ذكر اشتراكه بين الاصناف الخمسة فلا وجه 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 منقول 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 شىء -** هذا الشىء زيادة توجب الفضل للمتقدم على المتاخر فى وصف مشترك بينهما ويأتى تفصيله عند قول المصنف : والتقدم دائما بعارض الخ .

**قوله : فى كتاب الاسرار -** لم اظفر على هذا الكتاب وانه 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 لا يكون بالتشكيك .

**قول المصنف : التقدم دائما بعارض الخ -** اعلم ان التقدم والتاخر من

الامور الاضافية المنزعة العقلية ينزعها العقل من امور هي بالنسبة اليهما بمنزلة الاركان ليس لهما تحقق الا بها كسائر الانتزاعات التي تحققها بمناسي انتزاعها .

الاول : ذات المتقدم وذات المتأخر فان العقل يحمل التقدم والتأخر بالاشتقاق على الذاتين الموجودتين بعد كمال تلك الامور و انتزاعها منها و قبل ذلك ليست الذات متقدمة ولاتأخرة .

الثاني : وصف لابد ان يكون كل من المتقدم والمتأخر متصفا به وهو الزمان في السبق بالزمان والمكان في السبق بالرتبة الحسية والمراتب العقلية في الرتبة العقلية والفضيلة المحققة للشرف في السبق بالشرف كالعلم والرياسة والشجاعة والوجوب في السبق بالعلية والوجود في السبق بالطبع و يقال لهذا الوصف ما فيه التقدم فان العلة متقدمة على المعلول في الوجوب وجزء العلة متقدم عليه في الوجود والمعلم مثلاً متقدم على المتعلم في العلم والجنس مثلاً متقدم على ماتحته في المرتبة والقريب من صدر المجلس متقدم على البعيد منه في المكان وزيد المتولد قبل عمرو متقدم عليه في الزمان وفي بعض العبارات اطلاق ملاك التقدم والتأخر على هذا المعنى واخذه مع ما فيه التقدم شيئاً واحداً .

الثالث : مبدء تؤخذ نسبة المتقدم والمتأخر اليه وهو في السبق بالزمان حد من حدوده في الماضي او الحال او الاستقبال وفي السبق بالرتبة الحسية موضع قريب او بعيد من المتقدم او المتأخر كصدر المجلس او محراب المسجد او اول الصف او باب الدار او مقصد السير او غيرها وفي السبق بالرتبة العقلية بداية المراتب كالجنس العالي ان اخذ من الاعم او النوع الاخير ان اخذ من الاخص وفي السبق بالشرف نفس تلك الفضيلة من حيث هي هي كالعلم فانه من حيث هو هو ونفس حقيقته ينسب المتقدم فيه والمتأخر فيه اليه ومن حيث اتصافهما به يكون ما فيه التقدم و قديكون المبدء في هذا القسم من السبق واللاحق منشا انتزاع تلك الفضيلة ان كانت هي من الامور الاعتبارية الانتزاعية كالرياسة فان الاختيارات و التصرفات التي هي منشا انتزاع الرياسة مبدء تؤخذ نسبة المتقدم الرئيس والمتأخر المرؤوس اليه فان من كان له



تلك الاختيارات والتصرفات اولا واكثر هو المتقدم الرئيس ومن كان له تلك ثانيا واقل هو المتأخر المرؤوس وفي السبق بالطبع نفس الوجود من حيث حقيقته و في السبق بالعلية نفس الوجوب من حيث حقيقته حذوما مر في السبق بالشرف .

الرابع : انتساب المتقدم والمتأخر الى ذلك المبدء اذ لو لم يعتبر هذا الانتساب لم يستقم امر التقدم والتأخر فان المتقدم والمتأخر بالزمان او المكان لا بد ان ينتسبا الى حد من حدود الزمان او موضع من المواضع حتى يقال للاقرب منه المتقدم وللابعد منه المتأخر و ان المتقدم والمتأخر بالرتبة العقلية لو لم يعتبر نسبتها الى بداية المراتب من فوق او من تحت لم يمكن الحكم على احدهما بانه متقدم وعلى الاخر بانه متأخر وان المتقدم والمتأخر بكل من الشرف والطبع والعلية لا يمكن ان يحصل لهما عنوان التقدم والتأخر الا بالانتساب والقياس الى اصل الفضيلة او الوجود او الوجوب .

اذا علمت هذا فمراد المصنف بالعارض امر يحصل للمتقدم والمتأخر من اعتبار هذه الامور الثلاثة اى الوصف والمبدء والانتساب اليه وهو الوقوع في الزمان المحدود المنتهى بالمبدء المفروض او الوقوع في المراتب الحسية والعقلية في التقدم والتأخر بالزمان او الرتبة والتفاضل الحاصل بين المتقدم والمتأخر في السبق بالشرف وتأثير المتقدم في المتأخر في السبق بالعلية وحاجة المتأخر الى المتقدم في الوجود في السبق بالطبع ولك الخيار في ان تسمى مجموع تلك الامور الثلاثة بملاك التقدم والتأخر او هذا الامر الحاصل منها .

ولا يخفى ان في تفسير الشارح العلامة وغيره العارض بما ذكرنا في الامر الثاني من الزمان والمكان وغيرهما تسامحا وخلافا لمراد المصنف اذ لم يقل : بعارض هو زمان او مكان او غيرهما بل قال بعارض زمانى اى منسوب الى الزمان وكذا غيره وفي كلام صاحب الشوارق ان المعنى المشترك بين انواع التقدم هو الذى يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم خطأ ظاهر وان خالف هو نفسه في كلامه الاخر .

تنبيه : ان نوع السبق بالشرف لا يختص بالفضائل بل ياتي في الرذائل ايضا

كما قال الشيخ ابن سيناء على ما نقل صاحب الشوارق : ثم نقل اسم القبل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما انتهى ولعلمهم اکتفوا بذكر الشرف لباثهم عن ذكر مقابله.

تنبيه اخر : ان التقابل بين التقدم والتاخر تقابل التضاييف وبين كل واحد منهما والمعية تقابل التضاد لان التقدم يستدعي التاخر وبالعكس ولا يستدعي شيء منهما المعية ولكن المعية بنفسها يستدعي الطرفين كل منهما متصف بمعية وهي تفارق التقدم والتاخر ايضا من جهة اخرى هي انها من الاضافات المتشابهة الاطراف كالاخوة وانهما من الاضافات المختلفة الاطراف كالاخوة والبنوة والعلية والمعلولية.

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

**قوله:** او مغاير - اى واما غيرهما .

**قوله:** لا يفتقران - اى لا يلزم ان يكون كل حادث حادثا في زمان و كل قديم قديما في زمان لان نفس الزمان خارج عن هذه الكلية لانه سواء كان قديما كما يقول به الحكماء او حادثا كما يقول به المتكلمون لا يمكن ان يكون في الزمان للزوم التسلسل فيه.

**قوله:** واما التقدم والحدوث بالاجاز - ويقال لهما الاضافيان.

**قوله:** لا يستطال زمانه - اى لم يكن طول زمانه في جانب الماضي بقدر القديم لو اخذ المبدء الحال كالأب والأبن فان الابن حادث بالاضافة الى الاب لقصر زمانه بالنسبة اليه وان كان كلاهما حادثين بالمعنى الحقيقي.

**قول المصنف والحدوث الذاتي متحقق -** سواء قلنا بقدم العالم او حدوثه لان الحدوث الذاتي سواء فسر بمسبوقية الوجود بالعلة او بالعدم الذاتي لا ينافي سبق عدم المقابل على وجود العالم ولا عدم سبقه.

**قول المصنف:** وتصدق الحقيقية منهما - لو اخذ كلاهما ذاتيين او زمانيين او اضافيين واما لو اخذا 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 فكما اذا اخذ القديم ذاتيا والحادث زمانيا او اخذ القديم ذاتيا والحادث اضافيا هذا على ما عليه الحكماء واما المتكلمون حيث لم يكن عندهم الا الزماني منهما و الاضافي فعلى مذهبهم يوخذ التركيب منهما فيجتمع القديم الاضافي مع الحادث الزماني .

### المسألة الخامسة والثلاثون

#### (في خواص الواجب)

**قول المصنف: ومن الوجوب الذاتي والغيري-** هذا عطف على ما قبله و تقديره : وتصدق الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري 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 تكرر لما سبق اذ علم سابقا فى المسألة السابعة والعشرين ان الوجوب اما بالذات واما بالغير لاشتراكها مع ما قبلها فى المقسم الذى هو الموجود بخلاف المنفصلة الحقيقية بين الواجب والممكن والممتنع فان المقسم فيها المعقول كما مر فى المسألة الرابعة والعشرين هكذا قال صاحب الشوارق.

ان قلت : قول المصنف فى المسألة السابعة والعشرين : والوجوب شامل للذاتى وغيره عين هذا المضمون والمقسم فيما هناك وفيما هنا هو الوجوب قلت : ليس كذلك اذ هناك 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 ما تنعقد 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 او واجب بالغير .

والشارح القديم احتمال ان يكون القسمان فى القضية القديم بالذات والقديم



بالغير فقال : ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري  
وحينئذ ينبغي ان تحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يتبدل  
احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتي والغيري لا يكون بينهما انفصال  
حقيقي لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم  
لا الموجود انتهى وانما ابدء هذا الاحتمال مع ان الذاتى والغيرى نعتان للوجوب  
المذكور فى المتن فلا يتطرق هذا الاحتمال لان الشرح القديم كالشوارق ليس فيه  
لفظ المنعوت اعنى الوجوب .

اقول : وههنا احتمال ثالث وهو ان لا يكون هذا الكلام عطفاً على ما قبله بل  
تكون الواو للاستيناف ومن الوجوب خبراً مقدماً وما بعده مبتدأ مؤخراً وتقدير  
الكلام : والوجوب منه ذاتي ومنه غيري وهذا وان كان تكراراً لما فى المسألة السابعة  
والعشرين بعينه ولكن كرهه 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 شيئاً مخصوصاً استحالة 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 استحالة  
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  
ما حمله رحمه الله على ذلك لزوم التكرار وقد سمعت توجيهه بوجوه ثلاثة.

قول الشارح : لان كل مركب مفترق الى اجزائه الخ - قياس من الشكل الاول  
ينتج ان كل مركب ممكن فلو كان الواجب مركباً لكان ممكناً وهذا خلف ويمكن ان  
يرتب القياس من الشكل الثانى ويقال : ان كل مركب مفترق الى اجزائه ولا شيء من  
الواجب الذاتى بمفترق لان الافتقار مطلقا ينافى الوجوب فلا شيء من المركب بالواجب

الذاتى وهذا الاستدلال على ما ترى كظاهر كلام المصنف ينقى التركيب من الاجزاء عن الواجب مطلقا سواء كانت الاجزاء خارجية او عقلية لان افتقار الشئ فى اى جهة من جهاته كان يستلزم امكانه لان الواجب بذاته واجب من جميع جهاته فلا وجه لمانع صاحب الشوارق من صرف كلام المصنف عن ظاهره الى نقي التركيب من الاجزاء الخارجية عن الواجب وجعل نقي التركيب من الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فى كلامه اى عدم زيادة وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسألة براسها .

**قوله : على ما ياتى - فى المسالة الثالثة من الفصل الثانى .**

**قوله : قال بعض المتأخرين -** 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 فتقول فى جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطمنا ذلك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقي 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 لا يستلزم استغناء المجموع من حيث هو مجموع والواجب المفروض هو المجموع من حيث هو هو .  
**قول المصنف : ولا يكون الذاتى جزء من غيره -** اى جزء واقعي لا اعتباريا اقول : كل مركب لابد ان تكون اجزائه متميزة حتى يكون مركبا والتمايز اما فى العقل فقط فهو المركب العقلى او فى الخارج فهو المركب الخارجى وان كانت الاجزاء فى التركيب الخارجى ايضا قابلة للتصور والمراد بالتمايز الخارجى هو كون الاجزاء بحيث يكون لكل واحد منها ثبوت على حiale فى الخارج والتمايز

العقلي ما لا يكون كذلك بل يكون الثبوت في الخارج لجزء والجزء الاخر يكون ثابتا بذالك الجزء كالكلى الطبيعى الثابت بثبوت الفرد والماهية المتحققة في الخارج بتحقيق الوجود .

ثم التركيب على انحاء وسياتى بيانها في الفصل الثانى فى المسألة الرابعة والواجب بالذات لا يكون جزء من مركب باى نحو كان من انحاء التركيب الاعتبارى المحض وهو اعتبار المجموعة لاعداد موجودات يكون احدها الواجب كما فى قوله تعالى : ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وكما فى قولنا : الموجودات باسرها .

والشارح العلامة ذكره هنا قسمين من التركيب الاول : التركيب الذى يكون فى المركب العنصرى بسبب انفعال كل من العناصر عن الآخر 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 و ان كان الحسى اعم منه لانه شامل للاعتبارى والمركب من الموضوع والعرض الثانى : التركيب من الجنس والفصل والواجب يستحيل ان يكون جنسا لشيء او فصلا لشيء 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 او محال له كما فى المركب من المادة والصورة والمركب من الموضوع والعرض وكلاهما مستحيلان فى الواجب لما ياتى فى المسألة الثالثة عشرة والمسألة السادسة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث ولو كان جزء عقليا جنسا او فصلا لزم افتقار الواجب كما مر انفا او جزء عقليا ماهية لزم افتقاره ايضا لان الماهية مفقورة فى التحقق الى الوجود او جزء عقليا



وجودا لشيء لزم ان يكون الواجب امر اعتباريا لان الوجود الذي هو جزء المركب من الماهية والوجود امر اعتباري اذهوليس بحسب الخارج جزء شيء اذ في الخارج اما وجود لا غير على القول باصالته او ماهية لا غير على القول باصالتها فالواجب ليس جزء من غيره مطلقا .

### المسألة السادسة والثلاثون

(في ان وجود الواجب تعالى ووجوبه نفس حقيقته)

قوله : المسألة السادسة والثلاثون - الانسب جعل هذه من تنمة المسألة السابقة كما في سائر الشروح لانها خاصة بالثلاثة للواجب .  
قول المصنف : ونسبته - اي نسبة الوجود الى الواجب التي هي الوجوب .  
قوله : عليه - متعلق بيزيد .

قوله : والا اكان ممكنا - ناظر الى الجميع اي لو كان الواجب الذاتي مركبا او جزءا مركب او زائدا عليه وجوده او وجوبه لكان ممكنا وهذا خلف .  
قوله : فيما سلف - لم يذكر هذا المطلب الاشارة في المسألة السابعة والعشرين بقوله : الوجوب قديكون ذاتيا الخ وفي المسألة الحادية والثلاثين بقوله : الوجوب هو تاكد الوجود وقوته .

قوله : هذا جواب من استدلال الخ - استدلال الفخر الرازي 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 المذكوران ايضا في كلام الفخر الرازي في ذلك 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 الرازي في جوابه حقا ولكن لم يقل به عاقل .

واما مذهبه ومذهب كثير من المتكلمين فان الواجب ماهية

مجهولة الكنه والوجود زائد عليها كالممكنات و يرد ان تلك الماهية المجهولة لو كانت حقيقة الوجود فالنزاع لفظي لان الحكماء معترفون ايضا بان الوجود العام زائد على حقيقة الواجب ولولم تكن ذلك فحقيقة الواجب محتاجة الى الوجود فيكون ممكنا كما اشار اليه المصنف في كلامه وشرحه الشارح العلامة في ذيله بقوله: لو كان 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 في 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 ما يبقى منه شيء ولا يقف الى حد لم يكن له شانية ذلك وكالعدد فانه لا يقف الى حد لا يمكن فيه ان يفرض عدد فوقه وان كان الموجود منه في الخارج متناهيا ويقال لها اللانهاية اللايقفية فكما ان كل مرتبة من مراتب العدد نوع خاص كذا لك كل ما يفرض بين طرفي التضاد من مراتب الالوان نوع خاص مغاير لما هو قبله وما هو 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 وكذا سائر الالوان نوع مباين لمرتبة اخرى فسيأتى بيانه في المسألة السادسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني انشاء الله تعالى .

**قوله : ويكون ذلك المعنى -** اى معنى البياض والحمرة والسواد مثلا .  
**قوله : التي لا اسماء لها بالتفصيل -** صفة للوجودات بل الاسماء انما وضعت للماهيات لا لوجوداتها .

**قوله : في شرح الاشارات -** في اواسط النمط الرابع في ضمن مقدمات

مسألة التوحيد .

قول المصنف : على ما سلف - في المسألة السابعة عشرة .

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

قوله : العلة القابلة للوجود - 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 بتقديم الفاعل على المفعول يحكم بتقديم القابل على المقبول فحيث لا يكون تقدم الماهية القابلة للوجود على الوجود بالوجود لاستلزامه المحالات والجواب ان الماهية القابلة للوجود ليست كسائر القوابل فى وجوب تقدمها على العوارض المقبولة فان العقل لا يحكم بتقديم الماهية على الوجود اذ ليس الوجود الا كون الماهية وحصولها كما مر فى المسألة الخامسة بل ليس فى الواقع قبول وانما هو فى العقل بعد تحليل الموجود الى الماهية والوجود قوله : الممكن المعدوم - فى هذا التعبير مسامحة والمراد به الماهية من حيث هى هى التى يازمها عدم الذاتى .

قوله : قال والوجود من المحمولات الخ - كان ينبغي ان يجعل هذا وما بعده الى المسألة اللاحقة مسألة براسها لانه مطلب على حدته .

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

قوله : لا امتناع استغنائه عن المحل - اشارة الى انه ليس بجوهر والمراد به الوجود العام لا الخاص فلا يرد 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 فيه - اى ولامتناع حصوله فى المحل الخارجى وهذا اشارة الى انه ليس عرضا خارجيا لما ذكره الشارح العلامة رحمه الله فاذا لم يكن جوهرًا ولا عرضا خارجيا فهو عرض ذهنى والعرض الذهنى محمول عقلى .

**قول الشارح :** من المحمولات العقلية الصرفة - اى ليس كبعض المحمولات يوجد فى الخارج ويوجد فى العقل بل هو انما يوجد فى العقل وللعقلية الصرفة معنى آخر يجىء ببيان قريب .

**قوله :** وتقريره الخ - لو اسقط هذا التفصيل وقال : لو كان ثابتا فى الاعميان فهو اما ان يكون جوهرًا واما ان يكون عرضا الخ لكان اولى لانه لو كان نفس الماهية لكان ايضا اما جوهرًا واما عرضا اللهم الا ان فائدته التنبيه على غلط القائلين بالعينية بانه كيف يكون عين الماهية و الماهية اما جوهر و اما عرض و هو ليس بجوهر ولا عرض .

**قوله :** فلما تقدم - فى المسالة الثالثة .

**قول المصنف وهو من المعقولات الثانية -** اعلم ان المعقول الثانى عرف بتعاريف اسدها هو المفهوم الذى لا يمكن ان يكون له فرد فى الخارج ويلزم هذا ان لا يكون حقيقة جوهرية بل عرضية و يكون عروضه فى العقل لا فى الخارج لان الجوهر اخذ فى حده امكان الوجود فى الخارج والعروض الخارجى يستلزم ان يكون لمفهوم العارض فرد فى الخارج .

ثم ان المفهوم اما ان يكون ذاتيا للمصداق كالانسان ازيد والحيوان للانسان والعلم لعلم زيد واما ان لا يكون كذلك وهذا اما منضم اليه انضماما سواء كان لازما كالحرارة للنار والشكل للجسم او عارضا كالبياض للجسم واما منتزعا من صميم ذاته كالامكان من الماهية والوجود من الوجود واللزوم من النار والحرارة والكلية من طبيعة الحيوان وغير ذلك وهذا الاخير لا يمكن ان يعقل الا بعد تعقل ما ينتزع منه ويقال له منشأ الانتزاع لان العقل لا يعقله الا بعد انتزاعه ولا ينتزعه الا بعد ان يعقل منشأ وهذا هو المعقول الثانى اى المعقول المتأخر عن المعقول الاخر قبله ثم انه

يحمل بالاشتقاق على منشاء 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 كالشئ المنتزع منه الشيئية والواحد المنتزع منه الوحدة و اللازم المنتزع منه اللزوم و معلوم ان الاتصاف والعروض كليهما فى الطائفة الاولى فى العقل و اما فى الطائفة الثانية فالعروض فى العقل والاتصاف فى الخارج لما بينا فى اخر المسالة الثالثة وعلى ذلك 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 ذلك 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** - 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** - اى شئ من حيث هو هو والشئ من حيث هو هو انما هو الشيئية فلا يرد ان فى الكلام تناقضا .

**قوله : من معقولية ذاتك** - اى من معقولية الحجر وغيره فى الخارج يلزم ان يعقل وجوده وبعبارة اخرى اذا لاحظ العقل حجرا او شجرا فى الخارج انتزع منه عنوان الوجود .

**قوله : والمشرطة** - اى الوجوب والامتناع بالغير .

اعلم ان الوجوب والامكان كالوجود من الطائفة الثانية اى من المعقولات الثانية التى يكون اتصاف الشئ بهما فى الخارج وعروضهما فى الذهن واما الامتناع فكالعدم وعروضه فى الذهن واما اتصاف الموضوع بهما فقد توهم انه ايضا فى الذهن لعدم تحقق الموضوع فى الخارج لكنه ليس كذلك بل اتصاف الماهية بهما يكون باعتبار الخارج لان الممتنع والمعدوم اذا تصورهما العقل فباعتبار انهما فى العقل لا يحمل 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 او فرضا ثم يلزم ذلك ان لا يكون الموضوع موجودا فيه بحسب الواقع فهما كالثلاثة الاولى من الطائفة الثانية .

**قوله : قد سبق البحث فيه - فى المسالة السادسة والعشرين .**

**قوله : وكذا الماهية ايضا الخ -** 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 وعمره وبكر مثلا بما هو فكون الانسان ماهية لافراده وصف عقلى زائد على حقيقة الانسان يعرض عليها عند قياس العقل ذلك القياس وهذا 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 -** اعلم ان مناط التناقض ثبوت شئ فى ظرف ولا ثبوته فيه سواء كان الظرف الخارج او الذهن فان ثبوت صورة فى الذهن ولا ثبوت تلك الصورة فيه تناقض كثبوت شئ فى الخارج ولا ثبوته فيه فلا وجه لتخصيص التناقض بالوجود الاصيل كما يترأى من كلام صاحب الشوارق رحمه الله



والعقل يحكم باستحالة ذلك كله بالبديهة وفي 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 شىء فى ظرف ولا ثبوته فيه لا الاول الذى هو ثبوت صورة شىء فى الذهن وثبوت صورة نقيضه فيه فان الثبوتين ليسا بمتقابلين لان انتقاش مفهوم الثبوت فى الذهن لا يزاحم انتقاش مفهوم اللاثبوت فيه بل المتقابل بين انتقاش مفهوم فيه ولا انتقاش ذلك 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 ولا ثبوته فيه لا يجتمعان واما ان يكون باعتبارهما فى الذهن بان يحكم بان ثبوته فى الذهن ولا ثبوته فيه لا يجتمعان 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 لا اعتبار حضور صورتيهما فى الذهن .

**قول المصنف :** وعدم العدم بان يمثل فى الذهن ويرفعه الخ - هذا جواب شبهة معروفة بشبهة العدم المطلق فان القوم قالوا : العدم المطلق لا يصح 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 لذلك الحكم والحاصل ان معنى قولنا : العدم المطلق يمنع الحكم عليه ان هذا المفهوم المتمثل فى الذهن

لولم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه .

ان قلت : ان هذا لا يختص بالعدم المطلق فان كل شيء لولم يكن متمثلا في ذهن امتنع الحكم عليه باى شيء فرض لان الحكم من الامور الذهنية يستدعى تمثيل الطرفين فيه قلت : ان المراد بامتناع الحكم عليه انه ليس له في نفس الامر حكم ولا يمكن ان يكون له لان عدم المطلق ليس له نفس الامرية غير تمثيل مفهومه في الذهن حتى يثبت له في نفس الامر حكم بخلاف الموجودات فان احكامها النفس الامرية ثابتة لها في صقع الحق ولولم يكن ذهن في الوجود .

**قوله :** وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار - يعنى ان عدم ثابت باعتبار انه متمثل في 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 عدم يعنى ان عدم عدم ثابت باعتبار انه متصور وقسيم للثابت باعتبار انه سلب للثابت في الذهن وسلب الثابت قسيم للثابت والشارح العلامة ذهب في الشرح الى هذا الاحتمال .

**قول الشارح :** ويمكنه ان يقيمه الى جميع الماهيات - اى ويمكن العقل ان يضيف عدم 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 يلاحظ عدم مضافا الى نفسه ومقيدا بها .

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

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

**قوله :** لا ليس الخ - هذا الجار متعلق بمتصور يعنى يتصور الرفع مضافا الى عدم الذى ليس بثابت ولا متصور اصلا لافى الذهن ولا فى الخارج بعد اضافة الرفع اليه **قوله :** وهو ثابت باعتبار الخ - اى الرفع ثابت باعتبار انه متصور في الذهن

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

**قوله: ولا استبعاد في ذلك -** اى فى ان يكون شىء قسما لشىء 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 او غير ثابت فيه وهى ان هذه القضية شرطية منفصلة والحكم بالانفصال بين شيئين يستلزم تصورهما وثبوتهما في الذهن فيلزم ان يكون مالمس بثابت في الذهن ثابتا فيه وهذا تناقض والجواب ان العقل حيث ان له ان يتصور عدم جميع الاشياء فله ان يتصور عدم ما وجد 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 ذلك لانه استدل بتصور العقل عدم جميع الاشياء على هذه القسمة لمكان اللام الداخلة على اسم الاشارة الى تصور العدم والعجب انه فى 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 :** واذا 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 صحبته** - اى وجب التطابق بين النسبة الذهنية  
والنسبة الخارجية فى صحبته الحكم وسيأتى 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 : والا فلا** - اى وان لم يكن الحكم كذلك بان يكون من القسمين  
الاخيرين المذكورين فى كلام الشارح فلا يجب مطابقة النسبة الذهنية لما فى الخارج  
بل لا يمكن ذلك 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 : ما معنى المطابقة لما فى نفس الامر ؟

اما نفس الامر : فمعناه ذات الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر من ان  
يذكره مدرك او يقام عليه برهان او يوجد فى ظرف فما يقع فى مدرك من المدارك  
ويتصور بالة من الات التصور فاما ان يكون له نفسية غير حيثية كونه واقعا فى ذلك  
المدرك كقولنا : الجسم متشكل والانسان ممكن والامكان لازم للممكن والاربعة  
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 في مرتبتها محفوظة بحفظ الحق ازلا وابدا من دون ان يفرضه فارض في صقع  
الفرض او يدرك مدرك بخلاف زوجية الخمسة و وجوب الانسان و امثالهما فانها  
ليست كذلك بل ليس لها نفسية الامر و صيغتها من فارض في ذهنه و مصنوعيتها من شيطان  
المتخيلة فما كان له نفسية واقعية سواء كان من الموجودات الخارجية او الموجودات  
الذهنية بمعنى انه لم يكن له وجود الازنها كالامكان و الانسان والحيوان و النسبة  
بينهما فله حيثيتان اذا وقع في ذهن من الازهان : حيثية النفس الامرية و حيثية  
كونه في الذهن كقولنا : الاربعة زوج بخلاف ما لم يكن له نفسية واقعية كقولنا :  
الخمس زوج فانه ليس له الاحيائية كونه مفروضا في الذهن فمعنى المطابقة لنفس  
الامر هو تطابق حيثيتين بان يكون ما في الذهن واجدا لهما كما في قولنا : الانسان  
ممكّن و الانسان جسم و الامكان كيفية النسبة و عدم المطابقة فيما نحن فيه هو السلب  
بانتفاء الموضوع اى لم يكن له حيثيتان حتى تتطابقا فقولنا : الانسان ممكّن له نسبتان  
نسبة ذهنية و نسبة نفس الامرية و اما قولنا : الانسان واجب بذاته فليس له الا  
نسبة ذهنية .

واعلم انه قد مضى منا في اواخر المسالة الثالثة ان الامر الذهني غير الامر  
الكائن في الذهن فان الاول اخص من الثاني فاذا تذكرت ذلك فالنسبة بين الامر  
الذهني و ماله نفس الامر عموم من وجه اذ بعض الامور الذهنية ليس له نفس  
الامر كزوجية الخمسة و وجوب الانسان و بعض ماله نفس الامر ليس من الامور الذهنية  
بل الخارجية كبياض الجسم و كل حقيقة في الخارج و بعض الامور الذهنية له نفس  
الامر كامكان الانسان ، و النسبة بين الامر الكائن في الذهن و ماله نفس الامر عموم  
من وجه ايضا اذ بعض ماله نفس الامر لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب و بعض ما يقع  
في الذهن ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة و بعضه له نفس الامر كامكان  
الانسان ، و النسبة بين ماله نفس الامر و الامر الخارجى عموم مطلق لان كل ما هو  
في الخارج فله نفس الامر و بعض ماله نفس الامر ليس في الخارج كالامور الاعتبارية ،  
و اما النسبة بين الامر الذهني و الخارجى فهي التباين الكلى لان الامر الذهني قد اخذ

في حده عدم وقوعه في الخارج ، واما النسبة بين الامرا لكائن في الذهن والخارجي عموم من وجه لان بعض الكائن في الذهن لا يكون في الخارج كالمواد الثلاث وسائر الامور الاعتبارية وبعض ما في الخارج لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب تعالى فانها لاتقع في مدرك من المداك وبعض الكائن في الذهن يكون في الخارج كالانسان .

**تحقيق وتوضيح :** ان ما ذكر من معنى نفس الامر يرجع في الواجب الى حقيقته وفي الممكنات الى مرتبة ماهياتها بمعنى انها مع قطع النظر عن الوجودين لها تقرر ونفسية في مرتبة الماهية بخلاف زوجية الخمسة والعدم المطلق وقدم العالم مثلا فانها لاماهية ولا نفسية لها الا بحسب وجوده في الذهن بالفرض و لا كلام لنا الان في معنى تقرر الماهية فان الحكماء والمتكلمين والصوفية اختلفوا فيه فكل قوم ذهبوا الى مذهب وبالذی ذکرنا صرح صاحب الشوارق حيث قال : بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا فادرا كنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج وليس الزوجية بالقياس الى الخمسة كذا لك انتهی .

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

لا يقال : ان الكواذب التي تقع في الازهان لا يمكن ان لاتكون في علمه تعالى لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين كاذبة كانت او صادقة لانا نقول : ان نفس الكواذب لاتكون في علمه تعالى بل الذي في علمه تعالى هو ان هذه الكاذبة في هذا الذهن وهذا لا يستلزم ان تكون نفس هذه الكاذبة في علمه تعالى لولا هذا الذهن فيه فتامل .

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



الذهنية ان طبقت لما فيه فصادقة والافكاذبة وهذا المعنى انسب واليق بكلام المصنف رحمه الله حيث قال : باعتبار المطابقة لما في نفس الامر ولم يقل : باعتبار المطابقة لنفس الامر لان هذه العبارة تفيد ان نفس الامر شيء ، وما فيها شيء آخر فيستقيم ان يقال : ان النسبة الذهنية مطابقة لما في نفس الامر بخلاف المعنى الاول فان النسبة الذهنية مطابقة لنفس الامر لا لما فيها اللهم الا ان يراد بنفس الامر جملة النفسات الواقعية وبما في نفس الامر النسب النفس الامرية الواقعة في تلك الجملة و يصير تقدير كلام المصنف : باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية التي هي في ضمن جملة النفسات الواقعية فيستقيم الكلام على المعنى الاول ايضا .

### وهنا اشكالات :

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

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

الثالث : ماورد الشارح العلامة على المصنف رحمه الله وهو ان الاحكام الكلية الكاذبة كالصادقة قد تنمحي عن الذهن ثم تعود وقد تنمحي ولا تعود والاول هو السهولها والثاني هو النسيان لها وقال الحكماء : ان سر العود في صورة السهو ان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة يعيد الاحكام الكلية اليها بشرط بقاء استعدادها لها فاذا كان

العقل الفعال خزانة للاحكام الكلية مطلقا صوابها وكواذبها وكان المطابق لما فيه صادقا كانت الاحكام الكاذبة الحاصلة في الذهن ايضا صادقة والجواب ان التصديق صفة تحصل للنفس بحصول صورة وقوع النسبة في الذهن بعد اقامة البرهان او شبهه بل ان شئت فقل : ان التصديق هو نفس تلك الصورة فاذا حصلت حصل التصديق فهو نوع من التصور فحصول التصديق بحصول التصورات الاربعة تصور الموضوع والمحمول والنسبة وتصور وقوع النسبة لا قول تصور مفهوم الوقوع بل تحقق نفس وقوع النسبة في الذهن لكن هذه الاربعة لا تكفي في حصول التصديق كيفما حصلت بل لا بد لوقوع النسبة من اضافة ما وهي اضافة حصول وقوع النسبة من البرهان او شبهه لانها لو حصلت في ذهن من لم يقيم عنده البرهان او شبهه عليه لم يكن مصدقا و مدعنا بالنسبة فحصول التصديق بحصول هذه الاربعة لمن قام عنده البرهان او شبهه ، اذا تبين هذا فان العقل الفعال انما هو خزانة للتصورات الاربعة فقط اذا كان الحكم كاذبا لانه لم يقيم عنده برهان او شبهه بمعنى ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بذلك الحكم وبعبارة اخرى ان العقل الفعال لم يتحقق فيه نفس وقوع النسبة من جهة البرهان او شبهه بل تحقق فيه ان نفس وقوع النسبة متحققة في ذهن زيد مثلا نظير مامر في جواب الاشكال المذكور قبل هذه الاشكالات فحينئذ نقول : ان كل مطابق لما في العقل الفعال لا يكون صادقا لان الصديق مشروط بالمطابقة و بقيام البرهان القائم عند المصدق او شبهه عند العقل الفعال والبرهان على ذلك الحكم الكاذب مفقود عند العقل الفعال وكذا عند المصدق وهو لا يعلم وشبه البرهان ايضا مفقود عند العقل الفعال لانه ليس عنده خطأ وبطلان وان كان عند المصدق موجودا هذا .

ويمكن ان يقال في الجواب : ان العقل الفعال ليس خزانة للكواذب بل خزانة جوهر شيطاني بل نفس الشيطان فانه يلقي للكواذب والباطيل في قلوب بني آدم ويحفظها ويعيدها اليها وللجواب الثاني شواهد من اخبار اهل البيت سلام الله عليهم .

قوله : لا مكان تصور الكواذب - مراده التصور المطلق المحقق في ضمن

التصديق ولعله لما قلنا في الجواب عن الاشكال الثالث من ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بالكواذب عبر بهذا ولم يقل لامكان التصديق بالكواذب لان هذا التصديق لا يكون تصديقا في الواقع وهذا الكلام تعليل لوجوب المطابقة لما في نفس الامر لانها لولم تعتبر وليست المطابقة لما في الخارج فيما لم 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 ولا مطابقتها لا يمكن ان تعتبر وتقاس الى نفسها ولا الى النسبة الخارجية لانها فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية منتفية لانتهاء الطرفين في الخارج ولا الى النسبة اللفظية لانها كما ياتي قريبا هيئة القضية الملفوظة وهي حاكية عنها فلا يدل تطابقهما على الصحة الواقعية ولا عدم تطابقهما على اللابصحة فلولم تعتبر المطابقة واللامطابقة الى ما في نفس الامر لم يكن في الين شئ، تعتبر بالنسبة اليه حتى يميز بين كاذبتها وصادقتها فلم يبق فرق بينهما ولا يمكن ان يقال هذه كاذبة وتلك صادقة فلا بد من الحكم بصدق جميعها لحصولها في الذهن .

**قول الشارح : الاحكام الذهنية قد توخذ الخ -** اعلم ان النسبة اما لفظية وهي هيئة القضية الملفوظة و اما نفس الامرية و هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذلك الثبوت في نفس الامر وقدمر في بيان معنى نفس الامر ان الامور التي ليست بفرض الفرضين سواء كانت من الموجودات الخارجية ام من الموجودات الذهنية لها واقعيات ونفسيات في حدود انفسها في صقع الحق فاذا كان بعضها محمولا على بعض تحقق بينهما ثبوت نفس الامر هو النسبة النفس الامرية ثم اذا خرجت تلك الامور الى هذا الوجود فان كانت المحمولات و الموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية وان كانت الموضوعات فقط او كليهما من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية فالنسبة الخارجية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج و النسبة الذهنية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن وهذه هي 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 الذهني والامر الكائن فى الذهن كما مر فى اواخر المسالة الثالثة وحيث لم يكن النسبة النفس الامرية دائرة على السنة الباحثين لقللة الاحتياج اليها فى المباحث العلمية رفضوا ذكرها من جملة النسب وعدوا النسب ثلاثا : اللفظية والذهنية بالمعنى الاعم والخارجية .

اذ علمت هذا فتفسير كلام المصنف : انه اذا تعلق الحكم اى التصديق الذهني 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 كذلك فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة النفس الامرية لا النسبة الخارجية لانها مفقودة فى مفروض الكلام لانها تستدعى وجود الطرفين فى الخارج ومفروض خلافه ولا النسبة الذهنية لان النسبة الواقعة بين الطرفين فى مفروض الكلام هى نفس النسبة الذهنية ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه لاستدعاء التطابق تغاير المتطابقين ولا النسبة اللفظية لما مر فى الحاشية السابقة فلم يبق الا المطابقة للنسبة النفس الامرية ليمتاز الصادقة من الكاذبة فلزم يعتبر هذه المطابقة لانتفى الامتياز بين الصادقة والكاذبة لانتفاء مناط الصدق والكذب فلا بد حينئذ من الحكم بصدق جميعها لحصولها فى الذهن فثبوت الكواذب وامتيازها عن الصواب يدل على اعتبار مطابقة النسبة الذهنية بالمعنى الاخص لشيء وليس هو الا ما فى نفس الامر اى النسبة النفس الامرية .

ثم ان كلاما 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 او قديما يصدق بثبوت الحدوث للعالم من حيث دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه وبعبارة اخرى انه يصدق ان هذا اللفظ دال على هذا المعنى وهو منهم منه ولو كان هو معتقدا بقدم العالم ومصدق هذا التصديق كل عارف

بأوضاع الالفاظ والهيئات اللفظية ويقال لهذا التصديق : الحكم الخبرى اللفظى  
المقابل للحكم الذهنى الحقيقى نظير الطلب الانشائى المقابل للطلب الحقيقى ،  
والتصديق بالنسبة الذهنية هو ما يقع فى الذهن من الاعتقاد والاذعان بها ومصداق هذا  
التصديق كل من يقوم عنده البرهان او شبهه على وقوع النسبة اولاً وقوعها ويقال له  
الحكم الذهنى الحقيقى والمراد به الذهنى بالمعنى الاعم الشامل للحكم المتعلق  
بالنسبة التى طرفاها موجودان فى الخارج والحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها  
ليس كذلك ، والتصديق بالنسبة الخارجية و النسبة النفس الامرية هو علم الحق  
واهلكه ومصداقه الحق واهله ويقال لهما الحكم الخارجى والحكم النفس الامرى .  
ثم ان كلاماً من هذه النسب الاربع يقال لها النسبة الحكمية باعتبار تعلق حكمها  
بها ويقال له الحكم ايضا بالاشتراك او المجاز 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 قديماً تصور 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 صادقاً لان له اى لما فى الذهن من النسبة 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 لشيء آخر فالكواذب منها حيث لا تطابق ما فى نفس الامر فلا يعقل  
فرض مطابقتها لشيء آخر وليس فى كلام المصنف دلالة على مطابقتها لشيء ، ولزوم  
صدقها انما هو من جهة انتفاء مناط الصدق والكذب فيها ، وعدم امتيازها عن الصواب

## في احكام الوجود والعدم

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

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

**تنبيهان :** الاول : انه قد مر في ضمن الامثلة المثل بالعدم المطلق لما ليس له نفسية غير وجوده في الذهن فرضا وما ليس له نفسية غير ذلك فهو ظاهر و اما حصوله في الذهن بالفرض لبحسب الواقع فلان الموجود في الذهن اما له وجود في الخارج بنفسه كالما ، واما لم يشأ انتزاعه واعتباره وجود في الخارج كالوجود العام وامكان الانسان واما الاذاك ولاذاك كالعدم المطلق ووجوب الانسان بالذات فان الاول والثاني ليس وجودهما في الذهن بحسب الفرض اذ يقعان في الذهن و وقوعهما فيه هو وجودهما فيه بخلاف الثالث فان العقل لا بد له بمعونة المتخيلة من اعمال في تقرر ماهيته في 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 لیسية فينتقش في الذهن مفهوم العدم فلذا قالوا : ان العدم هو سلب الوجود فحصول العدم في الذهن ليس الا بعد فرض الیسية للوجود .

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

**قوله : فان السهو الخ -** في عبارته اضطراب ، و حاصل الكلام ان السهو في المحسوسات والمعقولات هو زوال الصورة عن المدرك وبقائها في الحافظ واما النسيان ففي المحسوسات هو زوال الصورة عنها واما في المعقولات فهو زوال الصورة



عن المدرك وزوال استعداده لان يعيدها اليه الحافظ الذى هو العقل الفعال لان الصورة المعقولة لا تنمحي عنه ولا فرق في ذلك بين الصور المعقولة الكاذبة والصادقة .

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

**قوله : بزوال المفيد الخ** - يعنى بزوال المعرف في التصورات وزوال صورة البرهان والدليل وشبهه في التصديقات فان مفيد العلم في الاول هو المعرف وفي الثاني هو البرهان والدليل وشبهه .

### المسألة الثامنة والثلاثون

#### (في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات و أحكامه)

**قول المصنف : ثم الوجود والعدم الخ** - قد مضى هذا من المصنف رحمه الله في المسألة الثانية والعشرين ولكنه اتى بها ثانيا مقدمة لمسألة الحمل .

**قوله : والحمل يستدعى** - الحمل اما غير مفيد و هو حمل احد المترادفين على الآخر واما مفيد ، والحمل المفيد اما سلبى و اما ايجابى والايجابى اما اولى ذاتى واما شايع صناعى وايضا الحمل اما بالاشتقاق وهو حمل ما لا يحمل على الموضوع الا بان يصاغ منه لفظ يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود كحمل الكتابة والعلم والضحك على الانسان فانها لا تحمل على الانسان الا بعد ان يشتق منه اسم فاعل او مفعول او غيرهما يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود و اما بالمواطاة وهو حمل الذاتيات كحمل الحيوانات على الانسان والعرضيات كحمل الكاتب والضحك والعالم والمعلوم عليه ، وقول بعض في بعض الكتب : ان الحمل بالاشتقاق كحمل الكاتب على الانسان خطأ نشأ من عدم الاطلاع على ما في كتب اصحاب علم الميزان كشرح المطالع وغيره من اصطلاحهم في ذلك فالكاتب في قولنا : الانسان

كاتب محمول عليه بالمواطاة والكتابة محمول عليه بالاشتقاق ، والمراد بالحمل في كلام المصنف هو الايجابي بالمواطاة لان السلبى لا يستدعى اتحادا والمحمول بالاشتقاق اجنبى عن الموضوع الا ان يشتق منه اسم ويحمل ويصير بالمواطاة .

**قول الشارح فلسفا نغنى به الخ** - اى لانغنى به ان الموضوع هو المحمول من جميع الجهات لان الاتحاد من جميع الجهات ينافى الحمل لانه يستدعى تغايرا من جهة المفهوم بين الموضوع والمحمول فلولم يكن بينهما هذا التغاير لكان من قبيل حمل احد المترادفين على الآخر وهو ليس بمفيد كما مر وكلامنا فى المفيد .

**قوله : ولا نغنى به الخ** - اى لانغنى 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 الآخر .

**قول المصنف والتغاير لا يستدعى 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 وكلاهما محالان ، والجواب : ان الحمل الايجابى لا يستدعى قيام المحمول بالموضوع على سبيل الكلية لان منه ما لا يكون كذلك كحمل الحيوان على الانسان وما يكون منه كذلك كحمل الكاتب عليه لا يجب اعتبار وجود القائم او عدمه فى الموضوع بل يكفى عدم اعتباره كما هو شان كل موضوع بالنسبة الى محموله فانه يؤخذ لا بشرط من وجوده وعدمه .

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

وجودها قبل وجودها وهكذا الكلام في الوجود السابق فيتمسلسل ، والجواب : ان الماهية لدى الحمل موجودة في الذهن لان الوجود عرض ذهني لا خارجي كالسواد فيستدعي وجودها في الذهن فهي موجودة فيه حال الحمل ولكن العقل لا يلاحظها موجودة بل من حيث هي هي فلا يلزم وجودها في الخارج ولا التمسلسل .

**قول الشارح :** فيما حققناه اولاً - في اواخر المسألة الثالثة .

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

**قوله :** وثبوتها في الذهن الخ - اي وثبوت الماهية في الذهن وان كان لازماً لسلب الوجود عنه لانها مالم تتصور لم يمكن حمل شيء عليها ولا سلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطاً بمعنى ان يكون من شرط سلب الوجود عنها ان يلاحظها العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملحوظ للعقل حال الحمل .

**قول الشارح :** وثابتة في نفسها - اي في الخارج .

**قوله :** بل سلب الوجود يقتضي نفى الماهية - عن الخارج .

**قوله :** فان استحقاق بعض المعاني الخ - كحمل الوجود على الواجب فانه اولي من حمله على الممكن و كحمل العلم على المعام فانه اولي من حمله على المتعلم و كحمل التناهي على الخط والسطح فانه اقدم من حمله على الجسم .

**قوله :** وكذا الوضع - كوضع الماء لحمل الميعان عليه فانه اولي من وضع العسل مثلاً لحمله عليه .

### المسألة التاسعة و الثلاثون

(في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض)

**قول المصنف :** ثم الموجود الخ - اعلم ان العرضيات الصادقة على موضوعاتها كالعالم والممكن موجودات بالعرض والتبع سواء كان ذلك العرض من المتصلات الخارجية كالعلم او من الاعتباريات الذهنية كالامكان الا ان الاول موجود



بالعرض والتبع في الخارج والثاني موجود بالعرض والتبع في الذهن .

بيان ذلك : انا اذا قلنا : 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 وتبعاً 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 ذهنيا بالعرض و كذا فيما  
اذا كان كلا جزئى متبوعه ذهنيا كاللازم التابع للامكان واللزوم فى قولنا : الامكان  
لازم للماهية .

ان قلت : كيف يكون الممكن مثلاموجودا ذهنيا بالعرض مع ان كل مايقع  
فى الذهن موجود مستقل بحسب الذهن فهو ان كان موجودا بالعرض فباعتبار الخارج ،  
قلت : انه موجود ذهنيا بالعرض لان متبوعه اعنى مجموع الانسان و الامكان  
لا يكون الا فى الذهن ، نعم له حيثيتان : حيثية انه لا يحصل فى الذهن الاتبع للحصول  
متبوعه فهو بهذه حيثية موجود ذهنيا بالعرض و بالتبع و حيثية نفس حصوله فى  
الذهن اى تصور العقل اياه مع قطع النظر عن متبوعه فهو بهذه حيثية 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 مصادق  
فى الخارج اصالة واستقلالاً اذ لو كان كذلك لزم ان يكون فى الخارج زيد و علم و  
عالم وليس كذلك بالضرورة اذ ليس فى الخارج الا زيد وعلم ، نعم بعد ان اعتبر قيام  
احدهما بالآخر فى الخارج يتحقق فى الخارج مركب هو مصادق العالم فمصادق

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 اى الكليات الطبيعية فهى موجودات بالعرض وبالتبع ايضا لوجود الاشخاص لانها موجودة بالذات والاستقلال فى الخارج لان من المعلوم انه ليس لزيد الذى هو شخص من الانسان وجود بالذات فى الخارج ولطبيعى الانسان وجود اخر بالذات فيه غير وجود الشخص بل ههنا وجود واحد للشخص بالذات ولطبيعى الانسان بالعرض والتبع ، نعم له وجود بالذات ذهنا اذا وقع فيه كما قلنا فى مفهوم العالم ، مع انه لو كان له وجود فى الخارج بالذات وللطبيعى وجود اخر لم يحمل عليه لوجوب الاتحاد من جهة الوجود بين الموضوع والمحمول كما مر فى المسألة السابقة وانى احسب حسباننا قريبا من العلم ان النافين لوجود الطبيعى فى الخارج على انه غير موجود فيه بالذات والاصالة وعلى هذا فالنزاع لفظى لان النافين ينقون الوجود بالذات والمثبتين يثبتونه بالعرض فمن المثبتين ان وجد من يثبت بالذات فهو على ضلال بعيد لماعرفت ، الا ان الظاهر من استدلال بعض القائلين بوجود الطبيعى فى الخارج انه موجود مستقل فيه حيث قال : ان الطبيعى جزء من الشخص والشخص موجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج لكنه خطأ لان الطبيعى ليس جزءا خارجيا بل هو جزء عند تحليل العقل كما نبه عليه شارح المطالع مفسلا .

واما الامور الاعتبارية كالامكان والوجوب و اللزوم و الاتصاف و كذا اعدام الملكات كالعمى والجهل فهى موجودات بالعرض ايضا كما مثل به الشارح العلامة رحمه الله وهى كالعرضيات ينظر الى متبوعاتها فان ايا منها موجود خارجى فتابعه موجود خارجى بالعرض وايا منها موجود ذهنى فتابعه موجود ذهنى بالعرض .  
والحاصل ان الذاتيات والعرضيات وكذا الاعتباريات واعدام الملكات كلها موجودات بالعرض الا ان بينهما فرقا هو ان الذاتيات والعرضيات تحمل على الموضوعات واما الاعتباريات واعدام الملكات لاتحمل الا بعد الاشتقاق .

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

للماهية وجزء متبوع لمفهوم الممكن كما مر .

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

قوله : واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي - علاقة المجاز هي الدلالة فانه يطلق على لفظ زيدا نه زيد باعتبار انه دال عليه وكذلك نقش زيد ، والفرق بين الوجود بالعرض والموجود المجازي ان الاول موجود بنفس الوجود المنسوب الى المتبوع كالانسان فانه موجود بنفس الوجود المنسوب الى الشخص واما الموجود المجازي فانه موجود بغير الوجود الذي تجوز عنه كزيد مثلا فانه موجود بوجود وما تجوز عنه كلفظه او نقشه موجود بوجود آخر .

ثم ان في كلام الشارح رحمه الله ك بعض كتب المصنف رحمه الله ان هذه الاربعة من حيث الدلالة مترتبة بمعنى ان الكتابة دالة على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على الخارج ، وفيه بحث هو ان الكتابة لها حيثيتان حيثية الدلالة وحيثية التبعية للفظ في الدلالة فهي من حيثية الاولى في عرض العبارة تدل على ما في الذهن ومن حيثية الثانية في طولها تدل عليها اولا ثم بتبعها تدل على ما في الذهن ، توضيح ذلك : ان الاصل في الدلالة على ما في الازهان والذي وضع اول الدال ذلك هو اللفظ ثم العقلاء راوا ان ذلك لا ينفع 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 فهي في طول العبارة تدل عليها ثم بواسطتها تدل على ما في الذهن واما اذا لم يلاحظ فهي في عرض العبارة تدل عليه بلا واسطة فيها .

#### المسألة الاربعون

(في ان المعدوم لا يعاد)

قول المصنف : والمعدوم لا يعاد - معنى اعادة المعدوم هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدمه بكلية في زمان ثان ثم وجد بجميع خصوصياته التي



كانت له في الزمان الاول في زمان ثالث وهذا المعنى هو الذى ادعاه الحكماء وكثير من المتكلمين امتناعه وقوم آخرون منهم قالوا بجوازه زعمانهم ان المعاد الجسماني متوقف عليه وليس كذلك لما ياتى في مبحث المعاد انشاء الله تعالى .

**قوله : لامتناع الاشارة الخ -** هذا قياس اقتراني صورته : المعدوم يمنع الاشارة اليه لان الاشارة انما هي الى الامر الموجود المتميز عن غيره وما يمنع الاشارة اليه لا يصح ان يحكم عليه بشئ ؛ لان الحكم يستدعى الاشارة الى المحكوم عليه فالمعدوم لا يصح عليه الحكم بشئ ؛ فلا يمكن ان يحكم عليه بانه يمكن ان يعود . ان قلت : اولاً ان الصغرى ممنوعة لان المعدوم في الخارج لا يمنع الاشارة اليه مطلقاً لجواز الاشارة العقلية اليه وهذا يكفى في صحة الحكم .

وثانياً ان القوم نوقضوا بالكبرى بانها لو كانت صحيحة فليس لهم ان يحكموا على المعدوم بامتناع العود ويقولوا : المعدوم لا يعاد . وثالثاً لوقوع النظر عن الاشكالين فغاية هذا الدليل امتناع الحكم عليه بصحة العود ولا يستلزم ذلك 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 في كتابه فليراجع الطالب وعسى ان يكون قد ترك الحكيم السبزواري رحمه الله ذكر هذا الدليل لذلك .

**قول الشارح : وهذا ينقض الخ -** اشارة الى الاشكال الثاني .

**قوله : والنهية هي هنا ان الحكم الخ -** اشارة الى الاشكال الاول .

**قوله : هو الابداء بعينه -** اى الموجود المفروض في الزمان الاول .

**قوله : وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول -** اى مستحيل لان فرض الوجود في الزمان الثالث ذلك الموجود في الزمان الاول بعينه حتى يصدق الاعادة يستلزم كونهما شيئاً واحداً وتخلل العدم يخرج عن الوحدة ويصيره اثنين وكل اثنين يكون كل منهما غير الاخر فلا يكون هو ذاك بعينه فلم يتحقق الاعادة

بل وجد فى الزمان الثالث شىء غير ما كان موجودا فى الزمان الاول والحاصل ان الاعادة يستلزم ان يكون الواحد من حيث هو واحداً ثانياً وهو مستحيل فهى مستحيلة .  
**قوله :** لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ - المراد بالمبتدأ ههنا المستأنف اى الذى فرض ان يوجد فى الزمان الثالث ابتداءً لبالاعادة .

**قوله :** فانا اذا فرضنا الخ - فى التقرير خلل لان فرض السوادين الموجودين معاينا فى فرض وحدة المحل لان فرض وحدة المحل يخرجهما عن اثنين لامتناع اجتماع المثليين 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 لا يقتضى اولوية النسبة .

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

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

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

بيان ذلك : انا اذا قلنا : ان للماهية ثبوتاً 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 ثانياً والمستأنف هو ماهية السواد التى قبلت الوجود ابتداءً والحاصل ان الاعادة ينافى الانعدام بالكلية واما اذا بقى من الموجود الاول شىء 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 معاداً - المراد بالمبتدأ ههنا الموجود في الزمان الاول .

### المسألة الحادية والاربعون

(في قسمة الموجود الى الواجب والممكن)

قول الشارح : المسألة الحادية والاربعون - ان صاحب الشوارق عد هذه المسألة والتي بعدها مسألة واحدة وقال : هي في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لامطلقا كالبحث عن اقسام الجواهر والاعراض الممكنة فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها و احوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث .

قوله : من حيث هو وجود مطلق - يعنى مع التقيد بقيد الاطلاق فان هذا القيد يمنعه من التقيد بالوجوب او الامكان فلا يتقسم .  
قوله : بل يؤخذ الشيء الخ - اى يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التي باضافة كل منها يصير قسما .

### المسألة الثانية والاربعون

(في البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن)

قول الشارح : في البحث عن الامكان - قدمر في كلام صاحب الشوارق ان في هذه المسألة يبحث عن الممكن من حيث هو ممكن لاعن نفس الامكان فانه قدمضى في المباحث السالفة ولعل الشارح العلامة رحمه الله اراد من الامكان ذاك ولا يخفى ان ثاني الاحكام الثلاثة المذكورة في هذه المسألة حكم لنفس الامكان .



**قوله:** وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما - يعنى ان الحكم الذى يلاحظ الوجود او العدم لموضوعه هو حكم بالوجود كقولنا : الانسان موجود او بالعدم كقولنا : العنقاء معدوم او حكم بما يشترط فيه الوجود كقولنا : الانسان كاتب او العدم 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 لا بشرط بالنسبة الى المحمول مطلقا لان اشتراط الموضوع بوجود المحمول يستلزم اجتماع المنين وبعدمه يستلزم التناقض فكيف قول الشارح العلامة رحمه الله : ان الموضوع اذا كان محموله الوجود او العدم او ما يشترط 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 او العدم واما اذا كان من الصفات التى لا تكون للماهية الا فى ظرف وجودها او عدمها فلا بد ان يتصف الموضوع به فى الواقع واما بحسب الذهن فالموضوع لا يلاحظ له من المحمول شىء .

**قوله :** وذلك لان القسمة - اشارة الى اندفاع السؤال المذكور فى كلامه .  
**قول المصنف :** ثم الامكان قد يكون الة الخ - اعلم ان فى الاشياء ما يكون الة لغيره والالة هى ما يقع به التأثير من دون ان يكون واسطة فيه او ما يتعرف به المدرك حال مدركه ذاتا او صفة والاول كالقدوم والمرأة والثانى كالصور الواقعة من الاشياء فى النفس والثالث كالمعاني النسبية ، ومن خصوصيات الالة مطلقا انها غير ملحوظة بذاتها مادامت الة اى مادام الفاعل يفعل بها او المدرك يتعرف بها حال المدرك ، وان كان من شأنها ان تلاحظ بنفسها وهى حينئذ لا تكون الة بالفعل ، ومن خصوصياتها ايضا ان الفاعل او المدرك لا يقدر ان يحكم عليها مادامت الة بحكم من احكامها من انها جوهر او عرض ، اصيل او اعتبارى ، موجود بالذات او بالعرض ، جسم او غير جسم ، على اى شكل من الاشكال او على 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 شىء حيث يكون الة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود كالابتداء والانتهاى حيث يكونان التين لتعرف حال السير مثلا و كالظرفية حيث تكون الة لتعرف ماوقع فيه شىء و كالعلية حيث تكون الة لتعرف ماصدر منه شىء فهو مادام الة حيث لا يكون ملحوظا بنفسه بل بالتبع ولا يمكن ان يحكم عليه بشىء 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 وهوان الماهية لو اتصفت بالامكان لاتصف الامكان بالوجوب ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكن 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 لا يكون محكوما وموصوفا بالوجوب ولا غيره من الاوصاف والاحكام فلا يلزم التسلسل وحين كونه ملحوظا بذاته يكون متصفا بالوجوب للماهية وبالامكان فى نفسه وبغيرهما من احكامه ولكن هذا الوجوب ليس متصفا ومحكوما بوجوب آخر لانه غير ملحوظ بذاته ايضا فاذا لوحظ بنفسه يكون له وجوب آخر وهكذا فيتسلسل لكن هذا ينقطع حين لا يكون احد الوجوبات الواقعة فى السلسلة ملحوظا بذاته .

قول الشارح: ولا ينظر فيه من حيث ينظر الخ - عطف على قوله : الة للتعقل .

قوله : فيما هو الة لتعقله - الضمير المرفوع يرجع الى الشىء والضمير المجرور

يرجع الى الموصول .

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

قوله : فالامكان من حيث هو امكن - يعنى من حيث هو امكان للماهية والة

لتعرف حالها .

**قوله :** لا يكون حينئذ امكانا - اى لا يكون امكانا للماهية و الة لتعرف حالها .

**قوله :** وهكذا جميع الاعتبارات العقلية - قال صاحب الشوارق في توضيح هذا المطلب : وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرداخر كاللزوم مثلافيقال لولزم شىء شيئا لزم لزومه وكذلك لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثاله اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشىء من الاحكام واثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه لل لازم 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 الشىء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لولم يعتبره العقل او فرض عدم عقل و ذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما فى نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لا تنزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدء المحمول فى ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه انتهى .

ومراده بالحمل حيثية اتصاف الموضوع بالمحمول لاعرضه عليه فان العروض فى ظرف يستلزم وجود العارض فيه كما عرفت 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 ولا منشا لانتزاعها و اعتبارها بل له منشأ الانتزاع والاعتبار فى الخارج وقد مر فى احدا التنبيهين المذكورين فى اخر المسالة السابعة والثلاثين ما يوضح ذلك .



فان قلت: كيف يكون الامكان مثالا لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود وكذا كيف يكون الصورة الذهنية الة لملاحظة ذى الصورة والالة لا بد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك حتى بها يفعل الفاعل ويدرك المدرك مع ان الامكان متأخر فى الواقع و الملحاظ عن الماهية لانه منتزع منها والصورة الذهنية ايضاً متأخرة عن ذى الصورة لانها مأخوذة منه وليعتبر ذلك 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 لا بد ان يغير الالة ذا الالة والامكان نفسه من احوال الماهية وهذان الايرادان يأتیان فى نظائر الامكان . قلت : ان المنشار يلاحظ قبل الفعل وليس فى هذا الملحاظ الة لان الفاعل ليس فاعلا حين هذا الملحاظ حتى يكون هو الة لان المراد بالالة فى هذا المقام ليس ماله شان ذلك 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 لا يكون الة وان كان له شان ذلك وكذا الكلام فى الصور الذهنية والامكان ونظائره فانها لو لوحظت من قبل فليست فى هذا الملحاظ بالات فقولك : والالة لا بد 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 ونظائره و الصور الذهنية عن مناشى انتراعها وعن ذوى الصورة بدليل الإخذ والانتزاع فلا ينافى 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 والامتناع فيعرف ان الماهية باى منها تكيفت نسبة الوجود اليها وكذا نظائره هذه الامور .

**قول المصنف:** وحكم الذهن الخ - كما في قولنا مثلا : الانسان ممكن .  
**قوله:** لما في العقل - اى العقل الفعال الذى هو نفس الامر عند المصنف على ما نقل الشارح العلامة عنه في المسالة السابعة والثلاثين .  
**قول الشارح :** قد تقدم مواضع الخ - في المسالة السابعة والثلاثين .  
**قوله:** على ما تقدم - في المسالة السادسة والعشرين و كلام المصنف نتيجة لمقدمتين مذكورتين في تينك المسالتين احدهما قوله : والثلاثة اعتبارية والاخرى قوله : ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر .

### المسالة الثالثة والاربعون

#### (في 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 في كون التصديق بديها ضروريا لان التصديق الضرورى هو الذى لا يحتاج الى شىء بعد تصور الاطراف ، والخفى في 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 بالمؤثرية فيه ولكن التالى باطل فلا شىء 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 تقيض اللامؤثرية وهى وصف عدمى فلا بد ان يكون تقيضا وجوديا فالمؤثرية ثبوتية وحيثئذ فاما ان تكون وصفا خارجيا او وصفا ذهنيا و كونها وصفا ذهنيا باطل لانها لو كانت وصفا ذهنيا من دون ان يكون فى الخارج ما يطابقه لزم الجهل المركب لان الجهل

المركب صورة ذهنية من دون ان يكون لها في الخارج ما يطابقها و لانها ثابتة قبل  
الذهن و لانها صفة المؤثر و يستحيل ان تكون قائمة بالذهن الذي هو غير المؤثر  
لان صفة الشيء قائمة به لا بغيره ، و كونها وصفا خارجيا باطل ايضا لانها ان كانت  
صفة خارجية فاما ان تكون ممكنة او واجبة و كونها واجبة باطل لانها وصف و كل  
وصف محتاج الى الموصوف و لاشيء من المحتاج بواجب فلم يبق الا ان يكون وصفا  
خارجيا ممكنا ولكنه باطل ايضا لانها اما نفس المؤثر او نفس الاثر او امر ثالث  
غيرهما والاولان باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين فيتعين الثالث ولكنه  
محال ايضا للزوم التسلسل لان المؤثرية حيث تكون وصفا خارجيا ممكنا تحتاج  
الى مؤثرية اخرى من ذلك المؤثر في الاثر او من مؤثر اخر والكلام في هذه  
المؤثرية الاخرى كالكلام في المؤثرية الاولى وهكذا فيلزم التسلسل و هو باطل  
وملزومه ايضا باطل فكون الشيء متصفا بالمؤثرية باطل لبطلان جميع انحاءها  
المتصورة ، مع انا لو اغمضنا عن بطلان التسلسل فهو غير معقول في المقام لان توالي  
افراد السلسلة بحيث يكون كل منها مؤثرا في تاليه واجب في التسلسل ولكن التوالي  
ههنا غير معقول لان كل ما فرض تاليا للاخر لا يكون تاليا له لان التأثير متوسط  
ولو فرض التأثير متلوا له لكان معلولا له ولكن تأثير اخر متوسطا بينهما و هكذا  
فلا يتصور متلوية فرد لآخر حتى يتحقق التوالى .

والجواب ان المؤثرية وصف عقلى يعتبره العقل عند تعقل صدور الاثر عن  
المؤثر لانها وصف خارجي لانها ليس لها في الخارج فرد يطابقها ، وقول المغالط:  
انها لو كانت وصفا ذهنيا لزم الجهل المركب مغالطة عجبية لان الجهل المركب  
انما هو في التصديق لا التصور فانه لو حصل تصديق في الذهن ولم تكن نسبة القضية  
مطابقة لما في نفس الامر او الخارج فهو جهل مركب فحصول صورة المؤثرية في  
الذهن عند التفات العقل الى صدور الاثر من المؤثر من دون ان يكون لها ما يطابقها  
في الخارج لا يستلزم جهلا مركبا والا يلزم ان يكون تصور كل امر اعتباري جهلا  
مركبا ، نعم لو حكمنا بان لهذه الصورة الذهنية مطابقا في الخارج فهذا الحكم جهل



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

**قوله : بعض المغالدين** - هو الفخر الرازي اورد هذا وما بعده في بعض كتبه من قبل المنكرين لحاجة الممكن الى المؤثر وان كان هو نفسه ليس ذلك من مذهبه لانه قائل بصانع هو صانعه في وهمه .

**قوله : ممكننا محتاجا الى المؤثر في ذلك الاثر** - خبر لك انت ، والاولى ان يقال : ممكنة محتاجة الى المؤثر في ذلك الاثر او مؤثر اخر .

**قوله : فان كانت وصفا ثبوتيا** الخ - لو اتى بالكلام هكذا : وهي ليست وصفا ثبوتيا في الذهن لانها ان كانت كذلك من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لاستقام امر العطف في قوله : ولانها ثابتة في الذهن .

**قوله : ويستحيل** - عطف على ثابتة ، اى ولانها يستحيل قيام صفة الشيء بغيره ولو كانت هي امرا ذهنيا لكانت قائمة بالذهن مع ان موصوفه الذي هو المؤثر يكون في الخارج .

**قوله : وان كانت بمطابقة الخارج** الخ - عطف على فان كانت وصفا ثبوتيا ، يعنى وان كانت المؤثرية وصفا ثبوتيا في الذهن مع مطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل ، ولا يخفى ان مآل طرفي التردد اى كونها مع مطابقة الخارج وكونها ثابتة في الخارج الى شيء واحد فلا تغفل .

**قوله : ان كون الشيء بحيث اوعقله الخ** - اى ذات المؤثر التي هي منشأ لان

ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هي الحاصلة الموجودة قبل الازهات لاوصف المؤثرية الذى يحصل فى العقل باعتباره وانتزاعه .

**قول المصنف :** والمؤثر يؤثر الخ - تقرير السؤال على وجداخر : ان المؤثر اما يؤثر فى الاثر حال وجوده فهو تحصيل للحاصل واما حال عدمه فهو اجتماع النقيضين وكلاهما محال فتأثير المؤثر محال ، والجواب انك ان اردت من الحال زمان الوجود والعدم فختار ان تأثير المؤثر فى حال الوجود ، وقولك : هو تحصيل للحاصل ممنوع لان التحصيل فيما نحن فيه هو اليجاد والحاصل هو الوجود و هما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ان ابتداء اليجاد هو ابتداء الوجود فالتأثير 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 او العدم فنقول : ان ذلك مستحيل للزوم احد المحالين المذكورين ولكن القسمية غير حاصرة لان للاثر حالة ثالثة وهى كونه من حيث هو هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

**قول الشارح :** فالكلام فيه كالكلام فى الاول - يعنى فالكلام فى التأثير كالكلام فى الاثر اذ كما انه لا اثر فى حال العدم كذلك لا تأثير فى حاله بل عدم الاثر فى حال العدم لاجل عدم التأثير .

**قوله :** وان اردت به مقارنة المؤثر الخ - يعنى ان اردت ان الملة معية ذاتية بالنسبة الى المعلول وهذا يرجع الى ماقررنا من تقيد المعلول بالوجود عند التأثير فذلك 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 تأثيرها فيه وحينئذ فاما ان تؤثر العلة فيه فهو تحصيل الحاصل واما ان لا تؤثر فيه فهو خلف لان ما فرض علة له ليس بعلة له .

**قوله :** فلان كل ما بالغير الخ - توضيحه ان معنى تأثير المؤثر فى الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت الماهية بتأثير الغير ماهية لزم ان لا تكون عند

ارتفاع ذلك الغير ماهية لكن ذلك محال لان الماهية ماهية يستحيل ان تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتا او مرتفعا ، وسر ذلك ان سلب الشيء عن نفسه محال وذلك لانا اذا قلنا : الماهية صارت ل ماهية بارتفاع الغير وجب ان يكون موضوع هذه القضية ثابتا في الخارج او في الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ولكن لا تحقق له حال هذا الحكم عليه لا خارجا لانها صارت في الخارج ليسا وعدما ولا في الذهن لان العقل حين هذا الحكم يحكم بارتفاع نفس الموضوع اذ المحمول المسلوب هو نفس الموضوع بخلاف ما اذا قلنا : الماهية ليست موجودة او هي معدومة فان نفس الموضوع محفوظة في الذهن ويرتفع عنها الوجود او يحكم عليه بالعدم كما ياتي ذلك عن قريب في كلام الشارح ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذا الاستدلال في بيان استحالة سلب الشيء عن نفسه لانه ضروري غير محتاج في تصديقه الى شيء .

**قوله : حال الحكم عليها بالعدم -** اي بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير كما بينا .

**قوله : فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود الخ -** ياتي المحال المذكور في الفرض السابق بعينه في هذا الفرض لان معنى تأثير المؤثر في الوجود هو جعله وجودا .

**قوله : فلا يكون اثره -** اي لا يكون مجعولا في الخارج .

**قوله : وتقرير الجواب الخ -** توضيحه انا نختار ان التأثير في الماهية ولكن لا يجعلها ماهية جعلاً مر كبا لانه اثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كما قلت ولا يجعلها موجودة جعلاً مر كبا بان يكون هنا ماهية ثم يجعلها المؤثر موجودة بل يجعلها جعلاً بسيطاً يتبعه وجوب لاحق ، ومعنى الجعل البسيط ان الماهية تصدر من العلة الى الخارج وبعد صدورهما موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول التي لا تخلو قضية فعلية منها كما مر في المسألة الحادية والثلاثين ووجود الماهية ووجوبها امران منتزعان من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تأثير 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 وتذكر الضمير باعتبار كونها اثرا وكذا فى غير هذا الموضع .

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

قوله: واغلط ههنا الخ - دفع دخل هو لوقال الغالط المغالط ، انكم قلتم: ان الوجوب لاحق بالماهية عند صدورهما ومع هذا الوجوب لا يمكن تأثير المؤثر فيها مع ان المذكور فى قول الحكماء الشىء عمالم 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 لوقال قائل : ما الفرق بين قولنا : الماهية صارت لاماوية ، وقولنا : الماهية صارت معدومة حيث حكمتم باستحالة الاول آتفا وتحكمون بعدم استحالة الثانى ، والجواب ان الاول يمنع بقاء موضوعه فى الذهن والخارج فيمتنع الحكم بخلاف الثانى فان الموضوع باقية فى الذهن حال الحكم .

قوله: وكذا البحث فى حصول الوجود من موجد - اى القائل باصالة الوجود وانه المجعول اولا وبالذات يجيب مثل جوابنا بان التأثير يكون فى الوجود بجعله جعلاً بسيطاً .

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

لان الموصوفية امر اضافي اعتباري ينتزع من اتصاف الماهية بالوجود .

**قوله :** ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المجال - يعني لا يلزم من هذا القول ذلك المجال الذي ذكره في الفرض الثالث الذي هو فرض كون التأثير في الموصوفية لان مراد الفائلين بثبوت المعدوم وهم طائفة من المعتزلة بتأثير المؤثر في الموصوفية هو ضم الوجود الى الماهية المعدومة الثابتة في الازل الذي يوجب انتزاع الموصوفية من الماهية الموجودة فلا يتوجه الاشكال الى واحد من هذه الاقوال الثلاثة .

**قول المصنف :** على مامر - في المسألة التاسعة عشرة ومر هنا ما يفيد في توضيح ما في هذا المقام .

#### المسألة الرابعة والاربعون

(في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر)

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

**قول الشارح :** وبالجملية كل من قال الخ - اما من قال ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث او هو شرط او شرطاً فله ان يقول : ان الممكن في بقاءه لا يحتاج الى المؤثر لان علة الافتقار التامة قد انتفت بضي الحدوث ، وقدمر بطلان هذا القول في المسألة التاسعة والعشرين .

**قول المصنف :** ولهذا جاز استناد الخ - اي ولان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر ولكن ذلك المؤثر يكون موجبا لامختار لما ذكر في الشرح .

#### المسألة الخامسة والاربعون

(في نفى قديم ثان)

**قول المصنف :** ولا قديم سوى الله تعالى لما ياتي - اي لا قديم مطلقا ذاتيا

او زمانيا سوى الله الواجب الوجود تعالى لما ياتى فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى من حدوث الاجسام ولواحقها وان ما سوى الله تعالى انما هو الاجسام ولواحقها لان المجرد المفارق والهبولى ليسا بثابتين عنده ولما ياتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث من نفى الشريك له تعالى فاذا ثبت ذلك كله ثبت ان لاقديم سواء تعالى .

**قول الشارح : قد خالف فى هذا جماعة كثيرة .** اكثر المجوس قائلون بالقديمين هما النور والظلمة ، والحر نانيون منهم (وقد ذكر ابن النديم تفصيل مذهبهم وسائر احوالهم فى الفهرست) قائلون بالقدماء الخمسة ، والنصارى قائلون بالقدماء الثلاثة الاب مبدئ 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 بالمعاني ، والمعتزلة بالثابتات الازلية ، وابوهاشم منهم بالاحوال الخمسة القديمة هي الالهية والموجودية والقادرية والعالمية والحيية . والفلاسفة قائلون بقدم العالم غير الكائنات الفاسدات قدما زمانيا .

**قوله : على ما ياتى .** فى المسألة التاسعة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

**قوله : وابوهاشم .** قدمضى شرح حاله وياتى قوله هذا فى المسألة 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 شببته يضرب بالعود ويغنى فلما التحى وجهه قال كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف فنزع عن ذلك واقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل



السقيم والف في الطب كتبها كثيرة .

ونقل ابن خلكان عن غير ابن جلجل ان ابن زكريا كان مسيحيا اولاً ثم اسلم .  
وقال القفطي في كتاب اخبار العلماء : محمد بن زكريا ابوبكر الرازي طبيب  
المسلمين غير مدافع واحد المشهورين في علم المنطق والهندسة وغيرهما من علوم  
الفلسفة وكان في ابتداء امره يضرب بالعود ثم ترك ذلك و اقبل على تعلم الفلسفة  
فقال منها كثيراً والف كتبها كثيرة ياتى ذكرها انشاء الله تعالى اكثرها في صناعة  
الطب وسائرهما في ضروب من المعارف الطبيعية والالهية الا انه توغل في العلم الا لاهي  
وما فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذلك رايه وتقلد اراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة  
وذم اقواما لم يفهم عنهم ولا هدى لسبيلهم ودير مارستان الري ثم مارستان بغداد زمانا  
ثم عمى في آخر عمره وتوفي قريباً من سنة عشرين وثلاثمائة هذا قول القاضي صاعد  
بن الحسن الاندلسي ، ثم ذكر اخبار سائر المورخين فيه وكتبه .

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

قوله : ويأتي تقريرها - اي تقرير الكبرى في المسألة السادسة من الفصل  
الثالث من المقصد الثاني بعد انكار الهيولى و ان الادلة التي اقيمت على العقول  
مدخولة .

#### المسألة السادسة و الاربعون

(في ان الحادث لا ينفقر الى المدة والمادة)

قول المارح : لان كل حادث ممكن الخ - هذا دليل الفلاسفة على مسبوقية  
الحادث بالمادة .

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

قوله : لان المادة ممكنة الخ - 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 او من لوازمه الذاتية وكذا التأخر يكون جزء حقيقة الزمان المتأخر او من لوازمه الذاتية والا فلا معنى لكون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان فيكون الزمان المتقدم حقيقة والمتأخر حقيقة اخرى لاختلاف اجزاء حقيقتهما او اختلاف لوازمهما اذ الحقيقة الواحدة لا يمكن اختلافها بحسب الاجزاء واللوازم في فردين .

وفيه ان التقدم والتأخر امران اضافيان اعتباريان منتزعان من ذات المتقدم والمتأخر ومعنى كون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان ان الزمان حيث يكون امرا واحدا متصلا اتصال الحركة والمسافة لا يحتاج في انتزاع التقدم والتأخر عن ذاته هذا النوع من التقدم والتأخر الى امر زائد بل يكفي فيه فرض الحد الذي يعبر عنه بالان فيكون احد الجزئين المنتهيين بالحد متقدما والاخر متأخرا ولا يلزم من ذلك اختلاف حقيقة اجزاء الزمان ولا كونه مر كبا من الانات ، و المسألة تحتاج الى تفصيل ليس هذا موضعه فليُنظر في المطولات .

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

### المسألة السابعة والاربعون

(فى ان القديم لا يجوز عليه العدم)

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

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

**قوله : لان كل اثر لمختار حادث - لان المختار هو الذى يفعل بالقصد والقصد لا يتوجه الى القديم الذى لم يسبق عدم وجوده .**

**قوله : وان كان ممكنا تعلق - اى وان كان المؤثر ممكنا احتاج الى آخر**

**فهو ان كان واجبا استحاله عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى الواجب بالذات .**





## الفصل الثاني

(فى احكام الماهية ولواحقها)

### المسألة الاولى

(فى تفسير الماهية والحقيقة والذات)

**قول المصنف :** ولواحقها - من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والتركيب والبساطة والتشخيص والتقابل وغيرها مما يبحث عنها فى هذا الفصل .

**قوله** وهي 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 ما تطلق عليه الذات والحقيقة كـ ' قد يعكس الامر وتطلق الذات والحقيقة على ما تطلق عليه الماهية .

**قوله :** والكل من ثوانى المعقولات - لان المعقول الثانى على ما مر فى المسألة السادسة والثلاثين هو ما لا يكون له فرد فى الخارج وهذه مفاهيم عارضة مثلا على الانسان الذى له الفرد فى الخارج لانفس هذه المفاهيم .

**قوله :** من الاعتبارات - ليس المراد بها الامور الاعتبارية التى وجودها فى الذهن فقط بل ما يعتبر لحقوقه بالحقيقة من العوارض

**قوله :** وهي من حيث هي ليست الالهى - معنى هذا الكلام ان الماهية من حيث هي ماهية اى من حيث هي فى مرتبة نفسها ولا يعتبر معها شىء ، لا يحمل عليها شىء من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا نفسها لان حيثية نفسها غير حيثية غيرها

ولو كان ذاتيا اولازما لها ، نعم يلاحظ الذاتيات واللوازم بنحو الاندماج والاندكاك معها لابتحو التفصيل ، فالانسان مثلا من حيث هو هو انسان ليس غير حتى انه ليس بحيوان لان حمل الحيوان عليه يستلزم اخراجه من صرافة نفسه وعن مرتبته وادخاله فى اعتبار حيئية هى مصححة حمل الحيوان عليه وتلك الحيئية انه كل له جزء عقلى هو الحيوان ، فاذا اريد ان يحمل على الماهية شىء غير نفسها فلا بد ان يعتبر معها غير نفسها ما هو مصحح ومناطق لحمل ذلك الشىء عليها .

وليس معناه انها من حيث هى اى فى مرتبة نفسها ليس شىء من الاشياء عينا لها ولا جزء منها الا هى كما يظهر من كلمات بعض الاكابر لمكان الاستثناء اذ هو يثبت لما بعده ما ينقى عما قبله وبالعكس فيصير المعنى باعتبار بعد الاستثناء 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 فلو سئل بالفاء التفرعية وهو 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 او ليست بالف فاجيب انها ليست الف ولا شيئاً من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الاهى .

**تنبيه ادبى :** ان القواعد الادبية تقتضى ان يقال : الماهية من حيث هى هى ليست الا اياها لان ما بعد الا بمنزلة خبر ليس ولكن هذه العبارة هكذا موروثه 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 :** الف ولا شيئاً من الاشياء - اى ليس الف ولا شيئاً من الاشياء غير الالف ولا بمقابلاتها ، اى ليس الانسان مثلا من حيث هو هو بالف ولا بمقابله و ليس بواحد ولا بمقابله وليس بكلى ولا بمقابله وليس بموجود ولا بمقابله وليس بحيوان

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

ان قلت : هل هذا الارتفاع النقيض فكيف جوزوه في هذا المقام ، قلت : ليس هذا بارتفاع النقيض لان معناه ان النقيض ليس بنفس الماهية ، نعم اذا قلنا ان الانسان في مرتبة نفسها ليس بانسان وليس بل انسان فهو ارتفاع النقيض "ولكننا نقول ان الانسان في مرتبة نفسها انسان لاشيء غيره ، وبين ان الانسان في مقام الموضوعية انسان لاغير واما اذا نظرنا الى المجموعات فهو اما موجود واما لا موجود وكذا اما كلي او لا كلي وهكذا وارتفاع النقيض واجتماعهما راجعان الى المجموعات فافهم .

**قوله :** ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الها - قال الشارحون في وجه تقديم اداة السلب على الحيثية : ان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي فاذا قلت في الجواب هكذا فكانك قلت الانسان من حيث هو انسان شيء هولاء .

**قوله :** ولوقيل الانسانية الخ - يعنى لو قال قائل : كيف ليست الماهية من حيث هي هي الالهى مع ان طبيعة الانسان مثلا في زيد هي عين ماهى في عمرو ويحمل عليها واحدة ، فاجيب ان الماهية في هذه القضية اعتبر معها شيء اخر صح به حمل واحدة عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونها في زيد وفي عمرو فاذا اخذتها من حيث هي هي واسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .

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

### المسألة الثانية

#### (في اعتبارات الماهية)

**قول المصنف :** وقد يؤخذ الماهية الخ - ان الماهية من حيث هي هي حيث لاتكون مقيدة بشيء من الاشياء وجودا وعدما حتى بعدم التقيد يمكن ان تعتبر باعتبارات ، فيمكن ان يعتبرها العقل محذوفا عنها جميع ما عداها اى يقيد بها بعدم



غيرها بعد ان لم تكن مقيدة به والماهية بهذا الاعتبار لها خصوصيات : الاولى انها لا توجد الا في الذهن لان كل ما وجد في الخارج له ضمايم و لو احق وهذه مقيدة بعدمها ، الثانية انها لو انضم اليها شيء كان زائدا بالنسبة اليها اجنبيا عنها كضم الحجر الى الانسان لان تقيدها بعدم غيرها ينافي انضمام الغير اليها حقيقة ، الثالثة انها لا تحمل على غيرها ولا غيرها عليها لان الحمل يستدعي الاتحاد من جهة الوجود والتقيد بعدم الغير ينافي ذلك ، ومن هذا ظهر انها لا تحمل على المجموع الذي هو هذه مع غيرها فرضا لان ذلك المجموع غير نفسها مع ان ذلك مجموع مركب بحسب الفرض لانه مركب حقيقي لان المركب الحقيقي لا بد فيه من ارتباط بين الاجزاء وههنا مفقود لاجل التقيد بعدم الغير ، ولا يخفى عليك ان الفرق من جهة الحمل بين هذه وبين الماهية من حيث هي هي ان هذه لا تحمل على شيء ولا يحمل عليها شيء ، الا نفسها والماهية من حيث هي هي لا يحمل عليها شيء الا نفسها ولكن تحمل على اشياء كثيرة ، والماهية بهذا الاعتبار يقال لها الماهية المجردة والماهية بشرط لاى بشرط ان لا يكون معها شيء .

**قوله :** بحيث لو انضم اليها شيء كان زائدا - اشارة الى الخصوصية الثانية .

**قوله :** ولا تكون مقولة على ذلك المجموع - اشارة الى الخصوصية الثالثة .

**قوله :** ولا توجد الا في الازهان - 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 الذهني بالذات وبالوجود الخارجي بالعرض ولا تكون مقولة على المجموع لانها لوحظت مستقلة بالوجود والحمل يستدعي الاتحاد في الوجود وما يكون معها من الفصول والعوارض زائد عليها بمعنى انها ليست متحدة معها في الوجود بالحفاظ العقلي وان كانت متحدة بحسب الواقع فهذا المعنى والمعنى الاول مشتركان في عدم المقولية على المجموع وفي كون غيرها زائدا عليها الا ان الغير في المعنى الاول جميع

الاشياء وفي المعنى الثاني هو الفصول والعوارض اللاحقة بها و ان انضمام الغير في المعنى الاول بحسب الفرض مع انه في الواقع متفك عنها وانضمام الغير في المعنى الثاني بحسب الواقع مع انه في لحاظ العقل متفك عنها وهذا من معنيان للماهية بشرط لا ومراد المصنف ههنا هو المعنى الاول لمكان قوله : ولا توجد الا في الازهان لانها بالمعنى الثاني توجد في الخارج بالوجود بالعرض كامر .

وبما ذكرنا من ان فرض انضمام الزائد ياتي في المعنى الاول يندفع مانسب شارح المقاصد وتبعه القوشجي الى المصنف رحمه الله من الخبط والخلط في الكلام بان قوله : وقد تؤخذ محذوفا عنها ماعداها وقوله : ولا توجد الا في الازهان ينطبقان على المعنى الاول واما قوله : بحيث لو انضم الخ فينطبق على المعنى الثاني لان الانضمام غير معقول في المعنى الاول وهذا خلط في الكلام بين المعنيين ، وكذا بما ذكرنا يرتفع الاحتياج الى ماوجه به صاحب الشوارق كلام المصنف ، هذا .

اقول : ان اعتبار الماهية بشرط لا ليس ينحصر في المعنيين بل يمكن العقل ان يعتبرها بشرط لا عن كل شيء ؛ يريد فتبقى لا بشرط بالنسبة الى غيره كما ان اعتبارها بشرط شيء كذاك .

**قوله : وقد تؤخذ لا بشرط شيء الخ -** ان الماهية لا بشرط لها اطلاقان : الاول انها تطلق على الماهية من حيث هي التي مضى بيانها في المسألة الاولى ويقال لها الماهية المطلقة واللابشرط المقسمي ، والثاني انها تطلق على الماهية باعتبار عدم تقيدتها بشيء وجوداً وعدمياً بان يكون عدم التقيد قيداً لها ويقال لها اللابشرط القسمي ؛ ومراد المصنف الاول لان الثانية كالماهية بشرط لا ليست الا في الذهن لان هذا القيد ينافي كونها في الخارج لان ما في الخارج مقيد بشيء في الواقع بخلاف الاول فانها لا تنافي ما في الخارج بل تجتمع معه اجتماع المطلق والمقيد .

ان قلت : الست قلت في المسألة الاولى : ان الماهية من حيث هي لا يحمل عليها شيء الانفسها فكيف تقول الان : ان مراد المصنف بالماهية بشرط لانها هي الماهية من حيث هي مع انه قال : هو كلي طبيعي ، موجود في الخارج ، جزء

من الاشخاص ، صادق على المجموع وهذه محمولات عليها قلت : ان مراده ان الماهية من حيث هي هي التي ليست في مرتبة نفسها الالهى تعرضها الكلية والوجود الخارجى والجزئية والصدق على المجموع ، لانها في مرتبة نفسها كلية و موجودة و جزء 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 كامر و اما فصل فتصير الماهية بهذا الاعتبار نوعا و اما عوارض خارجية فتصير بهذا الاعتبار شخصا .

والحاصل ان الماهية من حيث هي هي التي 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 التقييد بشىء وجودا و عدما فهى الماهية اللابشرط القسمى و اما 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 المقيّد 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 و جزء الموجود موجود فالكلى الطبيعى موجود ، ولكن فى قولهم : والكلى جزء من الشخص نظرو بحث 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 في المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول و ان كان المراد به انه جزء في العقل فهو لا يثبت المطلوب مع انه خلاف صريح كلامهم ، فالحق كمامر في تلك المسألة انه موجود في الخارج بالعرض و تعبير الجزئية في كلامهم مسامحة لان شأن الجزء الخارجى ان يكون موجودا بالذات .

**قول المصنف: والكلية العارضة الخ -** اقول : الكلية هي انطباق المفهوم على امور كثيرة وقيل : هي اشتراك امور كثيرة في المفهوم و التفسير الثانى لازم للاول ، وهذا المعنى وصف يعرض على الماهية اذا قيست الى غيرها باعتبارها 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 ولا نظر لهم في معروض الكلية وهذا من قبيل اطلاق الابيض على نفس البياض وللثالث الكلى العقلى لانه باعتبار احد جزئيه وهو الوصف لا يوجد الا فى العقل .

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

**قوله : فهذه اعتبارات ثلاثة -** اى اعتبارات الكلية وفاقا للشراح الاصحاب 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 لا بشرط شيء اشارة الى اللا بشرط المقسمى بقريته قوله : وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج ، اذ اللا بشرط القسمى لا يوجد الا فى العقل ، فكانه قال : الماهية قد تؤخذ باعتبار كاعتبار بشرط لا وقد تؤخذ لا باعتبار بل من حيث هي هي فحينئذ من جهة الكلية لها اعتبارات ثلاثة : المنطقية والطبيعية والعقلية فبيان احد اعتبارات الشروط توطئة لما هو مقصود بالاصالة .

## المسألة الثالثة

## (في انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة)

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

**قول الشارح:** اذ لا وجود 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 متنافيين ولم اعرف له وجهها وفى 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 واما حقيقى وكذا المركب ، والاضافيان يتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بالحقيقيين .

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

فهى العموم من وجه لان بعض ماهو جزء لشيء ليس ماله جزء كالجوهر وبعض ماله جزء ليس ماهو جزء لشيء كالانسان المتشخص وبعض ماهو جزء لشيء هو ماله جزء كالحيوان ، وبين البسيط الحقيقى والمركب الاضافى هى التباين لانه لاشيء مما لاجزاء له كل بالنسبة الى شيء ، وبالعكس فمعنى قول المصنف : فيتعاكسان فى العموم والخصوص : ان العموم المطلق الذى بين البسيطين ثابت بين المركبين على عكس البسيطين فان البسيط الاضافى اعم من البسيط الحقيقى لصدق الاضافى على المركب دونه و ان المركب الحقيقى اعم من المركب الاضافى لتقيد الاضافى بالاضافة دونه .

**قوله : واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى الخ -** يعنى واذا جاز كون البسيط الاضافى مركبا كالحيوان كان اعم من البسيط الحقيقى مطلقا لان كل بسيط حقيقى بسيط اضافى اى كل مالا جزء له فهو جزء لماهية وليس كل بسيط اضافى بسيطا حقيقيا اى ليس كل ماهو جزء لماهية مالا جزء له اذ بعض ماهو جزء لماهية له جزء كالحيوان وهذا يتم بناء على ان لا يكون فى الوجود ماهية بسيطة لم تكن جزء من غيرها والا فبينهما عموم وخصوص من وجه .

**قوله : فيكون المركب بهذا المعنى اخص الخ -** يعنى فيكون المركب الاضافى اخص من المركب الحقيقى لان المركب الاضافى هو المركب الحقيقى مع قيد الاضافة الى الجزء .

**قوله : لمنهجين عقليين -** يعنى حصول نسبة الامكان بينهما يكون فى العقل والا فذاتا المنتسبين ليستا عقليتين لان الوجود او الماهية امر اصيل فى الخارج على اختلاف القولين ، اللهم الا ان مجموع المنتسبين من حيث هو مجموع عقلى لكون احد جزئيه عقليا .

**قوله : كالجوهر والحيوان -** هذا من باب ذكر الخاص بعد العام وكذا مثال العرض

**قول المصنف : والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعلما -**



اعلم ان الجزء هو ما يمكن ان يلاحظ موجوداً في نفسه في قبال شئ ، شامل له ولغيره  
 فله بذاته وجود ووجوده لذالك الشئ فهو نظير العرض القائم بالموضوع من حيث  
 ان له وجوداً في نفسه ووجوده في نفسه انما هو لغيره ، الا ان الفرق بين الجزء  
 والعرض ان الجزء وجوده في نفسه متقدم بالطبع على الكل و ان العرض وجوده  
 في نفسه متأخر بالطبع عن الموضوع فالجزء بوجوده النفسى جزء علة الكل  
 والموضوع جزء علة لوجود العرض النفسى واما الوجود لغيره في الجزء وفي العرض  
 كليهما لا تقدم ولا تأخر له بالنسبة الى وجود الغير الذى هو الكل او الموضوع من  
 حيث هو كل او موضوع ، ولا يخفى انه ليس في الواقع وجودان للجزء وكذا 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 بما هو  
 جزء لا تقدم له على الكل بما هو كل لان الجزئية والكلية متضافتان وكل منهما  
 وجوداً وعدمياً دائرة مدار وجود الاخرى وعدمها ، والمصنف رحمه الله اراد بما يتقدم  
 المركب وجوداً وعدمياً ذوات الاجزاء لانها من حيث هي اجزاء لا تقدم لها على  
 المركب .

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

قوله : بالقياس الى الذهن والخارج - ليس معناه ان الجزء مطلقاً متقدم  
 على الكل بحسب الوجودين حتى يستشكل بان الجزء العقلى ليس جزء في الخارج  
 حتى يكون متقدماً 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  
 لا ينافى ذاك بل يلائمه جداً كما فسرنا .

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

الخاصة الاولى للجزء هي تقدمه على الكل ومعنى التعاكس ان كل جزء متقدم على الكل و كل ما هو متقدم على الكل جزء له مع ان كلية العكس منقوضة بالعلة الفاعلية والعلة الغائية والموضوع الذى هو علة للعرض حيث انها متقدمة على الكل المعلوم وليست باجزاء له فليست متعاكسة اى ليس العكس كلياً كالاصل بخلاف ذلك التفسير الاول فانه لا ياتى فيه هذا الانتقال لانا اذا قلنا : ان كل جزء مطلقاً متقدم على الكل بحسب الوجودين و كل متقدم على الكل بحسب الوجودين جزء له لم تنتقض كلية العكس لان العلة الفاعلية والموضوع ليسا متقدمين بحسب الوجود ذهنى والعلة الغائية ليست متقدمة بحسب الوجود الخارجى ، قلت : مع الاغماض عما فى تفسير كم من كذب الاصل وعدم شمول العكس للمتقدم بحسب الوجود ذهنى فقط كالحيوان فانه ليس متقدماً على الانسان بحسب الخارج مع انه جزء له ان هذا الانتقال 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 كما توهم صاحب الشوارق ولا غيره من اقسام التقدم وما قلناه هو 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 ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج هو جزء له بحسب الخارج وعكس الثانية هو ان كل ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن هو جزء له بحسب الذهن ، وان المراد بالكل الماخوذ فى هذه القضايا هو الماهية المركبة التى هي كل بالنسبة الى ما هو متقدم عليها بالطبع لا كل ما هو متقدم عليها بالطبع او بغير الطبع ولولم تكن هي كلا بالنسبة اليه ، وعلى هذا فحاصل العكسين ان كل ما هو داخل فى قوام الماهية بحسب الخارج فهو جزء خارجى وان كل ما هو داخل فى قوامها بحسب الذهن فهو جزء ذهنى ، وببيان آخر : ان المراد بتقدم الجزء ان يكون تقوم الماهية به ان كان فى الخارج وفى الخارج وان كان فى الذهن وفى الذهن

والماهية لا تتقوم بالفاعل بل منه تتحقق ولا بالغاية اصلا ولا تتقوم ماهية العرض بالموضوع بل هو بوجوده قائم به ، وغرض المصنف رحمه الله من الاشارة الى هذا التعاكس بقوله : واحدة متعاكسة ان لا يتوهم احد ان كل جزء ذهني للماهية هو جزء خارجي لها وبالعكس بل التعاكس محفوظ بحسب الذهن والخارج فان كان الجزء خارجياً تقومت الماهية به في الخارج و تنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشئ في الخارج فهو جزء خارجي وان كان الجزء ذهنياً تقومت الماهية به في الذهن و تنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشئ في الذهن فهو جزء ذهني ، فلا يبقى في 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 في تركيب الماهية وبساطتها لا في عللها .

ان قلت : كيف تقول ان تقدم الجزء على الماهية سواء كان بحسب الخارج او الذهن بالطبع مع ان المذكور في محله ان جزء الماهية العقلي كالحيوان مثلاً متقدم عليها بالماهية ، قلت : ان الجزء كالحيوان له حيثيتان : حيثية هي هي من دون لحاظ وجوده في الذهن وحيثية انه موجود في الذهن فبالحيثية الاولى متقدم على الماهية بالماهية واما بالحيثية الثانية فلا فرق بينه وبين الجزء الموجود في الخارج في نوع التقدم ، هذا ، فانك اذا اخذت باطراف ما تلوته عليك اندفع الاشكال الذي قال صاحب الشوارق انهم تحيروا في دفعه وانكشف لك ضعف جميع ما نسجوا في هذه المسألة على المصنف رحمه الله .

قوله : و هو علة الغناء عن السبب - يعني تقدم ذات الجزء من حيث وجوده في نفسه علة لغناء الجزء بما هو جزء عن السبب لثبوته للكل ذهنياً و خارجاً وذلك لان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره الذي يتحقق به عنوان الجزئية والفرق بينهما بالاعتبار ، وبعبارة اخرى ان الجزء بما هو جزء وله وجود لغيره ليس غير ذات الجزء حتى يحتاج الى سبب لان هذا الوجود هو ذلك الوجود بنفسه وبالاختبار يفترقان ، ولا يخفي انه على هذا الوجه الذي فسرنا هذا الكلام لاحتياج الى توصيف السبب



بالجديد كما في الشروح لان عنوان الجزئية ووجودها لا يحتاج الى سبب اصلا بعد ذات الجزء . والاعتبار العقلي .

**قوله : فباختبار الذهن بين الخ -** يعنى يتفرع على علة الغناء عن السبب وهى تقدم ذات الجزء معلوله وهو غناء الجزء عن السبب لثبوته للكل ذهنأ وخارجا وهذا الثبوت باعتبار الذهن بين وفى حكم اللازم البين للماهية لا يحتاج العقل فى تصديقه الى واسطة فى الاثبات كالحيوان الثابت للانسان وباعتبار الخارج غنى عن السبب لا يحتاج 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 الذهني يسمى الجزء . بينما 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 وسأأتى .

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

**قوله : واثنان 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 ولا يحتاج 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 ما لا يوجد في غير ذى الخاصة بل كل منهما عرض عام على الاصطلاح ، قلت : الخاصة اما حقيقية وهي ما فسرنا و اما اضافية وهي يأتى تفسيرها عن قريب والخاصتان الاخيرتان اضافيتان .

**قول الشارح :** ثم ان الذهن مطابق للخارج الخ - جعل فرض الكلام في الجزء الخارجى لمكان قوله : فقد ظهر ان جزء الحقيقة الخ والحقيقة هي الماهية باعتبار الوجود في الخارج وحكم بان الجزء الخارجى اذا تصور فالواقع منه في الذهن مطابق للواقع منه في الخارج من جهة التقدم على الكل فلا يرد عليه ان الجزء العقلى مطلقاً ليس جزء خارجياً حتى يتطابقا في 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 الشئ لا يمكن ان يحتاج الى ما هو 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 بما هو جزء الى علة غير علة المركب ، وهذا اشارة الى ما ذكرنا من التعليل في ذيل كلام المصنف .

**قوله :** فان علة كل جزء الخ - اى بما هو 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 فعبّر عن الاستغناء بالتقدم اطلاقاً للعلة على المعلول فان التقدم علة الاستغناء .

**قوله : وهذه الخاصة الخ -** هذا المطلب غير مذکور في 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 مذکور 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 ذلك المطلب بلازمه كما بينا و هذا هو مطلب المتن .

**قوله : لكل ذاتى على الاطلاق -** اى لكل جزء سواء كان خارجياً او ذهنياً .

**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 او الامر غير الجنس مشترك بين ذى الخاصة المفروض وغيره كالغنى عن السبب فانه خاصة لجامع بين الجزء واللازم الاصطلاحي وذلك الجامع عنوان اللازم للماهية بالمعنى اللغوى الذى يصدق على الجزء واللازم الاصطلاحي .

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

**قوله : لمشاركة بعض اللوازم له فى ذلك -** يعنى لمشاركة اللوازم



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

### المسألة الرابعة

#### (في احكام الجزء)

قوله : ولا بد من حاجة ما الخ - يعنى كما ان الكل من حيث هو كل يحتاج الى الاجزاء فلا بد ان يحتاج بعض الاجزاء الى بعض كى يتحقق امر التر كيب .  
اعلم ان الامور المتعددة اما بينها ارتباط يستتبع وحدة ما واولا ، والثانى لايسمى بالمر كب كالشجر الموضوع فى جنب الانسان ، والاول اما ان يحصل من الارتباط والاجتماع اثر غير مجموع آثار الاجزاء اولا ، والثانى هو المر كب الاعتبارى كعشرة يواقيت مجتمعة فى سلك واحد تسمى بالعقد و آلاف انسان مجتمعين فى مكان يقال لهم اهل البلد او مجتمعين فى محل للحراب يقال لهم العسكر او عدة دور مجتمعة فى ارض يقال لها البلد ، فمن هذه الاجتماعات لا يحصل اثر مغاير لمجموع الاثار ، وبعبارة اخرى ان اثر السجموع هو مجموع آثار الاجزاء ، والاول هو المر كب الحقيقى .

ثم ان المر كب الحقيقى اما ان يحصل فيه جوهر يكون منشأ لذللك الاثر المغاير الزائد كالشجر المر كب من العناصر الذى يحصل فيه من اجتماع تلك العناصر نفس نباتية تكون منشأ لاثار مغايرة لاثار نفس العناصر ، واما ان يحصل فيه عرض يكون كذللك كالمعجون المر كب من الادوية المختلفة الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض يكون منشأ لاثر هو دفع المرض عن المريض ، والسريير المر كب من الخشب والحديد وغيرهما الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض هو هيئة السريير يكون منشأ لاثر هو تهيؤة للجلوس عليه .

ثم ان المحتاج فى المر كب الاعتبارى دائماً هو الجزء الصورى ، واما المر كب الحقيقى فالقسم الثانى منه كذللك و امثاتها موجودة فى كلام الشارح رحمه الله ،

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

**قول المشرح :** فانه لو استغنى كل جزء الخ - والتالى باطل لانه لو لم 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 ايضا مع الجزء الصورى ولكن لا يمكن ان يكونا محتاجين من جهة واحدة ، وانما قدرنا هذا 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 ما حكم بامتناعه من شمول الحاجة باعتبار واحد فلا يتوهم 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 استحالة جعله مقوما لهذا الشخص للترجيح من غير مرجح ولزوم كون حقيقة واحدة مقومة لنفسها اذ يرجع الى كون الشيء الواحد جزءا وكلامعا 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 لا يحصل 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 افعال له فالتركيب فى قابله افعال له وفيه وهذا خلف لان الكلام فى تركيب السواد لا فى شيء آخر .

اقول : بقى صورة اخرى : هي ان يكون احد الجزئين محسوسا والاخر غير محسوس اذقوله : والثاني ، 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 لكن كل منهما موجودا بحياته ولم يحمل احدهما على الآخر ولاكل 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 ذلك ايضا اذا بالامتياز يرتفع الاتحاد فى الوجود قلت : نعم ولكن العقل لا يحمل احدهما على الآخر الا بعد لحاظ كل منهما من حيث هو هو فان الانسان مثلا اذا لوحظ من حيث هو موجود فى الذهن صار بشرط لا اذا الوجود ولوزنها يعطيه استقلالا فى قبال سائر الاشياء و هو بشرط لا لا يحمل على شىء ، ولا يحمل عليه شىء .

ان قلت : فليصنع العقل بالممتازين بحسب الخارج ما يصنع بالممتازين بحسب الذهن فيلاحظهما من حيث هماهما ويحمل احدهما على الآخر ، فترجع الى اصل السؤال ونقول : ان الجنس و الفصل يكونان ممتازين بحسب الخارج ولكن العقل يلاحظهما من حيث هماهما ويقطع النظر عن وجودهما فى الخارج و يحمل احدهما على الآخر فلا يدل الحمل على عدم الامتياز فى الخارج قلت : حفظت شيئا وغابت عنك اشياء ، ان العقل لا يقدر 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 فلا يقدر 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 مالا يكون له وجودا لا باعتبار العقل وعنايته فانه يقطع النظر عن امتيازهما التابع لوجودهما الاعتبارى ويحكم عليهما بالاتحاد فى صقعهما المطابق للخارج .



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

**قوله :** فقد تباين وقد تداخل - اعلم ان اجزاء الماهية الواحدة امامتباينة او متداخلة 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 ياتي في ذيل قول المصنف : وما لاجنس له فلا فصل له .  
ثم ان للاجزاء المتباينة تقسيمات :

الاول : الاجزاء المتباينة امام تماثلة كالاتحاد المركب منها مرتبة من مراتب العدد كالعشرة فان اشخاص الاحاد متباينة لتباين كل شخص مع آخر و تماثلة لانها مشتركة في ماهية العدد ، واما متخالفة وهي على اقسام : اما محسوسة كالسواد والبياض المركب منهما لون البلقة واللون والشكل المركب منهما الخلقة ، واما معقولة كاليولي والصورة المركب منهما الجسم كالشجاعة والحكمة والعفة المركب منها العدالة واما مختلفة كالبدن والنفس المركب منهما الانسان .

التقسيم الثاني : الاجزاء المتباينة اما ان يكون المركب منها ماخوذا فيه الاضافة الى احدى علمه او الى معلوله او الى شئ غيرهما مرتبط به ارتباطا ، والاول على اقسام : اذا لضافة المأخوذة اما الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالضافة الى الفاعل لانه يحد بالفائدة الغير المكتسبة حصلت من فعل الغير ، واما الى القابل كالفتوسة فانها تعير مقرون بالضافة الى قابله وهو الاتف لانها تحد بالتعير في الاتف ، واما الى المادة كالنفس فانها جوهر مقرون بالضافة الى مادتها وهي البدن لانها تحد بالجوهر المجرد ذاتا المادى فعلا المتعلق بالبدن تعلق التدبير ، واما الى الصورة كمادة المركبات فانها جوهر مقرون بالضافة الى الصورة لانها تحد بالجوهر القابل لما حل فيه من الصور ، واما الى الغاية كالاتم فانه حلقة تضاف الى التزين الذي هو غاية له لانه يحد بالحلقة التي يلبسها الاصبع للتزين والتجمل .

والثاني : كالخالق والرازق فان الخالق ذات يصنع شيئاً هو معلوله والرازق ذات يفعل العطاء وهو معلوله ، وكالحسد الذي هو صفة للنفس بها يضم الانسان عداوة غيره في نفسه فان اضرار العداوة معلول للحسد .

والثالث : كالحكمة التي يميز بها الانسان الحق من الباطل فان الحق والباطل ليسا علتين لها ولا معلولين لها ولكنهما مرتبطان بها ارتباطاً ، ولا يذهب عليك ان المراد بالاجزاء في هذا التقسيم هي الاجزاء الحدية لا الاجزاء الحقيقية فان الاضافة الى هذه الامور على ما في كلام صاحب الشوارق او نفس هذه الامور على ما في كلام الشارح العلامة ليست داخلية في حقائق هذه المركبات بل في حدودها ، ولا فرق بين ما عليه صاحب الشوارق وما عليه الشارح العلامة لان الاضافة الى شيء اذا اخذت في حد شيء فالمضاف اليه ايضاً مأخوذ فيه .

التقسيم الثالث : الاجزاء المتباينة اما كلها وجودية كجميع الامثلة التي ذكرت في التقسيم الاول واما كلها عدمية كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم المركب منهما الامكان الخاص واما مختلفة مخلوطة من العدمي والوجودي كالسابق وغير المسبوق المركب منهما الاول الحقيقي و كالعدم و الاضافة الى البصر المركب منهما العمي .

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

ثم ان الاجزاء المتداخلة سواء كان التداخل بالعموم المطلق او من وجه اما ان تكون اجزاء للماهية الواحدة او لاكثر من الواحدة والمراد بالاكثر ان يفرض مجموع مركب من ماهيات ماهية واحدة لم يكن ذلك المجموع اجزاء لماهية واحدة بل يفرض وحدتها كالحیوان والصاهل المركب منهما الفرس ، والحیوان والکاتب المركب منهما الحیوان الکاتب المفروض وحدتهما ، والحیوان و الناطق

المركب منهما الانسان، والحيوان والابيض المركب منهما الحيوان الابيض المفروض وحدتهما ، فالنسبة بين الجزئين في المثال الاول هي العموم المطلق والجزء ان للماهية الواحدة وفي المثال الثاني ايضا العموم المطلق والجزء ان ماهيتان فرض وحدتهما وفي المثال الثالث العموم من وجه لان الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق والناطق منه حيوان وهو الانسان ومنه غير حيوان وهو بعض الملائكة فان المشهور ان النطق فيهم بالمعنى الذى فينا وان خالف الشيخ ابن سينا وهما جزءان من ماهية واحدة وفي المثال الرابع العموم من وجه ايضا وليس جزئين من ماهية واحدة .

ثم ان للاجزاء المتداخلة بالعموم المطلق اقساماً :

الاول : ان يكون الجزء العام متقوماً بحسب الوجود بالخاص و موصوفاً به كالحيوان الصاهل فان الجنس متقوم بالفصل وموصوف به .

الثاني : ان يكون العام متقوماً بالخاص وصفة له كالجوهر الموجود فان الموجود متقوم بالجوهر لانه منتزع منه في الخارج وصفة له والاجزاء في هذا المثال لاكثر من ماهية واحدة ،

الثالث : ان يكون العام مقوماً للخاص بحسب الوجود موصوفاً به كالانسان الضاحك فان النوع مقوم للخاصة ، واما اخصية الضاحك من الانسان فلان المراد به الضاحك بالفعل ، والاجزاء في هذا المثال ايضاً لاكثر من ماهية واحدة ، واما فرض ان يكون العام مقوماً للخاص صفة لدفعير موجود ، هذا ، فان في كلام الشارح رحمه الله اشارات الى جميع هذه التفاصيل ولا تغفل .

**قول الشارح :** اولايكون فتسمى المتباينة - يعنى لا يكون بعضها اعم من البعض ، هذا بحسب المفهوم وان كان شاملاً للمساوية ولكنها ليست بمتحققة فاذا لم يكن بينها العموم فليس الا التباين .

**قوله :** وقد يكون مضافاً - اى عاماً من وجه فانه عام بالنسبة .

**قوله :** والمتباينة ما يتركب عن الشيء الخ - اشارة الى التقسيم الثانى .

**قوله :** اما بعضها وجودى الخ - اشارة الى التقسيم الثالث .



قوله : كالاول - اشارة الى المثال الثالث في التقسيم الثالث .

قوله : حقيقة متشابهة الخ - اشارة الى التقسيم الاول .

قوله : او بعضها اضافي الخ - اشارة الى التقسيم الرابع .

قول المصنف : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة - اعلم ان الاجزاء اما

خارجية واما ذهنية ومضى بيانها والنسبة بينهما ، وهي ايضا اما انضمامية واما اتحادية والاجزاء الانضمامية هي ما يكون لكل منها وجود بحاله والاتحادية ما لا يكون كذلك بل يكون الوجود للبعض والبعض الآخر يكون موجودا بالعرض بذلك 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 والاكتفاء في البيان باحد المتقابلين كقوله تعالى : سراويل تقيكم الحرى والبرد .

قول الشارح : فتكون اجزاء حقيقية - 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 بحاله بالوجود الخارجى او الذهني والاجزاء المحمولة ليست كذلك .

قوله : ولا تحمل على المركب حمل هو هو - ولا بعضها على بعض لاستحالة

كون الجزء هو الجزء الآخر .

قوله : صادقة على المركب - وصادقاً بعضها على بعض لانها اذا اخذت بذلك

الاعتبار فكما ان الحيوان هو الانسان فكذلك هو الناطق .

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

عن الناطق .

ان قلت : مفهوم هذا الكلام ان الحيوان اذا اخذ مع احدا 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 لا بشرط وحمله

على الانسان ليس من حمل الحيوان عليه بل هو حمل الانسان على الانسان لان الحيوان المأخوذ بشرط الناطق هو الانسان .

**قول المصنف :** فيعرض لها الجنسية والفصلية - هذا تفريع على قوله : تؤخذ محمولة وهو واضح .

**قوله :** وجعلاهما واحد - اى بحسب الوجود الخارجى ، يعنى احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض ، بل المجعول بالذات هو الشخص .

**قول الشارح :** فهي هيئة اما فى السواد - اى عرض فيه بان يكون السواد كالجسم موضوعا لنفس اللونية فيلزم ذلك امكان ان يوجد السواد من دون اللونية كما يمكن ان يوجد الجسم من دون السواد .

**قوله :** اوفى محله - اى فى محل السواد بان يكون السواد واللونية حالين فى ذلك المحل .

**قول المصنف :** والجنس منهما كالمادة الخ - ان للجنس اعتبارات : اعتبار الابهام والاحتمال لان يصير حقيقة من الحقائق التى تحته وهذا اعتباره لابطوار وبهذا الاعتبار يقال له الجنس ، ويكون كلياً مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ، ويكون تحصله باحد الفصول ، فكل فصل اوجب بانضمامه اليه تحصله فهو علته اى علة تحصله وتعيينه وزوال ابهامه ، فالجنس بهذا الاعتبار كالمادة الاولى فى انها لا تحصل لها فى الخارج الا باحدى الصور و كل صورة انضمت اليها فهي علة تحصلها فى الخارج ، الثانى : اعتبار كونه جزء وهذا اعتباره بشرطاً وبهذا الاعتبار يقال له المادة العقلية ، وله تحصل عقلى فى نفسه ، ولا يكون مقولاً على كثيرين ، ومقوم للنوع تقوم الجزء لكل كالفصل ، ويخرج من ذلك الابهام ولكن لم يتحصل نوعاً معيناً ، ولا يكون للفصل نسبة العلية اليه ، الثالث : اعتبار كونه مأخوذاً مع فصل معين وهذا اعتباره بشرط شىء ، وبهذا الاعتبار يخرج من الابهام ويتحصل نوعاً معيناً ويحصل لذلك الفصل المعين نسبة العلية اليه ، فالفصل اذا نسب الى المجموع الذى هو النوع اطلق عليه المقوم بمعنى الجزء وهذا الاطلاق شائع

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

**قول الشارح : والفصل اشبه بالصورة منه -** اي من الجنس ، قس اشبيهة الفصل باشبيهة الجنس في جميع ما ذكرنا فيها .

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

**قوله : اعني الجنس المقيد -** اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى المجموع الذي هو الجنس المأخوذ مع الفصل وهي نسبة التقويم بمعنى الجزئية .  
**قوله : والى حصة النوع الخ -** اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى الجنس الذي هو حصة النوع وهي نسبة التقويم بمعنى العلية ، وليس في كلامه اشارة الى الاعتبار الثاني لعدم الاحتياج اليه هنا .

**قوله : كان الجنس مساوياً للفصل -** لانه فرض علة للفصل ولا يمكن ان يكون العلة اعم بل يكون مساوياً او اخص .

**قوله : علي ما تقدم -** في ذيل قول المصنف آنفاً : فيعرض لها الجنسية والفصلية ، او في منطق هذا الكتاب .

**قوله : لم يكن له فصل -** لانه لم يشارك غيره في ذاتي حتى يحتاج الى فصل يميزه عما يشاركه فيه ، بل هو منفصل بذاته عن غيره وان كان مشاركاً له في الوجود ، فالجناس العالية التي لم يكن فوقها جنس متمايز بعضها عن بعض بذاته .



**قوله :** وقد ذهب قوم غير حقيقيين الخ - اعلم ان المشهور في تعريف الفصل هو الذاتى الذى يميز الشيء عما يشار كه فى جنسه ، وقوم فسروه بالذاتى الذى يميز الشيء عما يشار كه فى جنسه اوفى وجوده ، فلا ريب فى انه اذا فرض تر كب ماهية واحدة من جزئين متساويين فعلى التفسير الاول لم يكن واحد منهما بفصل لها لانه هو المميز فى الجنس والمتساويان لا يمكن 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 قد اختلف فى انه هل يجوز تر كب ماهية واحدة من جزئين متساويين ام لا فالقدماء على المنع وجمهور المتأخرين على الجواز على ما ذكر صاحب الشوارق ، والشارح اتى بدليلين على امتناع كون ماهية ذات فصلين وان ماهية لو امكن كونها ذات جزئين متساويين لم يلزم ان يكونا فصلين كما توهم .

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

**قوله :** ولو جعل كل واحد منهما الخ - هذا ثانى الدليلين ، بيانه : لو جعل كل واحد منهما فصلا للمر كب فاما ان يجعل المر كب فصلا مميزا لكل واحد منهما لانهما مشار كان ايضا لغيرهما فى الوجود فيلزم الدور وهو توقف تقوم المر كب على كل واحد منهما وتوقف تقوم كل منهما على المر كب او لا يجعل فيلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة المر كب ونسبة كل منهما الى الوجود واحدة .

**قوله :** لتساوى - اللام المتعليل ومدخولها على صيغة المصدر ، وفى العبارة سقط من قلم الناسخ ، وصحيحها : ولو جعل كل واحد منهما فصلا ولم يكن المر كب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتهما الى الوجود ، ومع ذلك لم يذكر رحمه الله صورة الدور لوضوحها .

**قوله :** وهو كمال الجزء المميز - ويقال له الفصل القريب ويقسر بالذاتى الذى يميز الشيء عن جميع مشار كاته فى الجنس كالصاهل بالنسبة الى الفرس

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

**قوله : وهو المميز الذاتي مطلقا -** وصفه بالاطلاق لانه غير مختص بالاضافة الى النوع بل يضاف الى النوع فيوصف بالبعيد والى الجنس فيوصف بالقريب ، والفصل البعيد يفسر بالذاتي الذي يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس البعيد فقط كالاحساس بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل : الانسان حساس فيتميز عن مشاركاته في الجسم النامي لالحيوان ، بخلاف الناطق فانه يضاف الى النوع فقط ويميزه عن جميع مشاركاته في مطلق الجنس .

**قوله : و الاول لا يكون الا واحدا -** ان قلت : كيف لا يكون الفصل التام الا واحدا والاحساس والمتحرك بالارادة كل منهما فصل تام للحيوان ، قلت : انهما ليسا فصلين للحيوان بل هما خاصتان قائمتان مقام الفصل في التمييز فان الفصل الحقيقي قديجehl به فيقوم مقامه اقرب اللوازم وقد يكون لازمان متساويين في القرب او يشبهه قربهما فيقوم كلاهما مقام الفصل الحقيقي ، والذي مثلت به من هذا القبيل .

**قوله : لان فصلهما الخ -** تقرير الدليل : انه لو كان لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فاما ان يكون لهما جميعا فصل واحد او يكون لكل منهما فصل واحد ، وعلى الثاني 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 الجنسيتين بذلك الفصل الواحد وحده ويصير نوعا او لا يتحصل الا بالفصل وبذلك الجنس الاخر معا ، والتقدير الاول يستلزم ان يكون واحد من الجنسيتين لغوا غير داخل في ذلك النوع الواحد لان المفروض ان احد الجنسيتين قد تحصل نوعا واحدا بسبب ذلك الفصل وهذا ايضا خلف اذ النوع الذي فرض له جنسان لم يكن له جنسان بل جنس واحد ، والتقدير الثاني يستلزم الدور لتوقف تحصل كل من الجنسيتين على الاخر لان المفروض ان كلا من الجنسيتين يتحصل بالفصل والجنس الاخر معا فيكون كل من الجنسيتين جزءا لالاخر : ففرض الجنسيتين القريبتين لنوع واحد يستلزم احد المحالات الثلاثة : كون النوع الواحد

نوعين أو كون الجنسين جنسا واحدا أو الدور .

**قوله :** كان جعل الجنسين جعلاً واحداً - إشارة إلى المحال الثاني .

**قوله :** وإن تغاير الخ - إشارة إلى المحال الأول و لم يشر إلى فرض الدور

لوضوحه .

**قول المصنف :** ولا تركيب عقلي الا منهما - أي لا بد في كل مركب من

الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان تكون من الاجناس أو من

الفصول فقط لما ذكر في الشرح ، وهذه الجملة في سائر الشروح عطف على ما قبلها

بإلقاء على ان تكون تفريعا على المطالب الثلاثة المذكورة آنفا وهو حسن إذ هذه

نتيجتها .

**قوله :** والأول هو الجنس - أي الجنس القريب .

**قوله :** مساويا له أو أعم منه - أي مساويا للجنس القريب الذي هو تمام

المشترك أو أعم منه ، و الأعم من الجنس القريب جنس بعيد بمرتبة أو أكثر

أو فصل بعيد .

**قوله :** ان يكون فصلا للجنس - أي الجنس القريب .

**قوله :** فيكون فصلا مطلقا - أي فذلك الفصل القريب للجنس يكون فصلا

مطلقا ، وقدم وجه التوصيف بالإطلاق في ذيل قوله : وهو المميز الذاتي مطلقا .

**قوله :** والأول جنس - أي جنس لتمام المشترك الذي هو جنس قريب

للمركب المفروض أولا كالجسم النامي الذي يكون تمام المشترك بين الحيوان

الذي هو تمام المشترك للإنسان وبين غير الحيوان من الأجسام النامية .

**قوله :** والثاني فصل جنس - أي الأعم من الجنس القريب الذي لا يكون تمام

المشترك له يكون فصلا لجنس ذلك الجنس القريب كالنامي الذي هو فصل للجسم

النامي الذي هو جنس للحيوان الذي هو جنس قريب للإنسان فإنه أعم من الحيوان

وليس بتمام المشترك له .

**قوله :** والألزم التسلسل - أي وإن لم يكن الثاني فصل جنس بان لا يكون



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 فلا بد له من جزء آخر يميزه عنه فى ذلك الامر المشترك فذلك الجزء الاخر ان كان فصلا له اى مختصا به فهو والا فيحتاج الى جزء آخر وهكذا فاما ان ينتهى الى جزء مختص فهو فصل قريب للجزء المشترك الاخير واما ان لا ينتهى اليه فيلزم اجزاء مشتركة غير متناهية كلها داخله 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 لا يترتبان** - بان يكون جنسان من مقولتين او فصلان كذا لك .  
**قوله : فى الطرفين** . يعنى فى الاجناس والفصول .

**قوله : لانه لولا تناهى الخ** - يعنى لولو تكن احدى السلسلتين متناهية لم تكن الاخرى متناهية لنسبة العلية والمعلولية بينهما .

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

**قوله وهو فصل الجنس العالى** - اى فصل يقسم الجنس العالى كالتقابل 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 كالحیوان و فصله الناطق مثلا فانهما جنس سافل وفصل سافل و كذا فيما بينهما .

**قول المصنف ومن الجنس ما هو مفرد** - 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 : وذلك كما لا ادراك الخ - الاولى ان يقال : كالمدر ك فانه فصل للمحيوان  
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 سبباً لان يكون  
الفصل محتاجاً الى فصل آخر ، والشارح رحمه الله جعل محتاج خبراً للضمير الراجع  
الى الوجه من باب اسناد الفعل الى السبب .

قوله : بل عرضاً عاماً بالنسبة اليه - دفع لدخل مقدر ، كان قائلاً قال : اليس  
الجنس يحمل على الفصل فإى 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 .

### المسألة الخامسة

(فى التشخيص)

قول الشارح والجواب انه امر اعتبارى عقلى - يعنى ان التشخيص امر  
عقلى له تشخص فى العقل ولتشخصه تشخص وهكذا ويلزم التسلسل فى الامر الاعتبارى  
ولا بأس به لا تقطاعه 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 اولاً والاوّل محال لان تشخص كل شخص يختص به لا يتعدى منه الى آخر  
والثانى ايضاً محال لوجود الماهية من دون ذلك التشخص فيلزم انفكاك المعلول

عن العلة اذ المفروض ان الماهية علة لذلك الشخص .

**قوله :** فلو وجدت مع غيره الخ - اى فلو وجدت الماهية مع شخص آخر ولا محالة تكون من دون تشخص الاول انفكت العلة عن المعلول وهذا خلف اذا فرض علة ليس بعلة .

**قوله :** فلا بد من مادة الخ - اذ المفروض ان التشخص ليس من نفس الماهية ووجود الشخص من دون التشخص محال فلا بد من شىء آخر يحصل به التشخص وهو المادة ، وحيث ان المادة قابلة للتكثر فالاشخاص المادية ايضا ممكنة للتكثر .

**قول المصنف :** ولا يحصل التشخص الخ - قد علم في المنطق ان الكلى ما لا يمتنع تصويره من وقوع الشراكة فيه وان لم يوجد في الخارج فرد منه اولم يوجد الا فرد منه والجزئى ما يمتنع تصويره من ذلك ، ومراد المصنف ان التشخص اللازم للجزئية الحقيقية لا يحصل بانضمام كلى الى آخر ولو وصل الامر بسبب الانضمام الى ان لا يوجد لذلك الكلى الذى تألف من الكليات المتعددة فرد كالادمى العالم الواحد لخمسين الف سنة فى دار الدنيا او ينحصر فى فرد كالجسم المحيط لجميع الاجسام .

**قول الشارح :** لانه ايس فى الخارج شركة ولا كلية - 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 واما فى الخارج فليس الكلى موجودا بكلية حتى يفرض انضمام كلى الى آخر فان الموجود فى الخارج انما هو الشخص ، نعم يمكن ان يحلل الشخص فى العقل الى طبائع .

**قوله :** وامتيازه انما هو الخ - امتياز كل شىء 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 الآخر بذاته .

**قوله :** فلا دور - اذ لا يتوقف امتياز هذا على امتياز صاحبه ولا ذاته على ذاته



بل يتوقف امتياز كل منهما على ذات الآخر ويعبر عن هذا بالدور المعنى والاستحالة فيه .

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

### المسألة السادسة

#### (في البحث عن الوحدة والكثرة)

اقول : البحث من هنا الى آخر الفصل في احوال الوحدة والكثرة ، وما فعل الشارح العلامة رحمه الله من جعله في مسائل متعددة لا يخلو 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 وامام من 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 المساوقه تقدير ادبها الترادف وقديراد بها المساواة ، والمساواة اما حملية وهى النسبة بين الشيئين يحمل كل منهما على الآخر كالانسان والضاحك ، و اما لزومية وهى النسبة بين الشيئين لا ينفك احدهما عن الآخر في الوجود من دون حمل بينهما كالجسم والكم ، والنسبة بين الوجود والوحدة من القبيل الثانى .

**قول الشارح فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد -** اى لا يلزم من المساواة اللزومية المساواة الحملية .

**قوله :** وكل وجود فهو واحد - هذا لا يناقض ما قبله من ان الكثير موجود

وليس بواحد لاستدراكه بقوله : والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي 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 في قبال سائر الكثرات ، كما يصح ان يقال للكثرة : كثرة واحدة ، نعم معروض الكثرة من حيث هو معروضها ليس بواحد اذ لا يمكن ان يكون معروض الكثرة معروض الوحدة ، وتلك القضية تنعكس كلياً وعكسه ان كل واحد فهو موجود في الخارج ان كان جزئياً وفي العقل ان كان كلياً ، فالغايرة بين الوجود والوحدة في الحمل بينهما وفي معروض الكثرة من حيث هو معروضها .

### المسألة السابعة

#### (في بداهة الرحدة والكثرة)

**قول المصنف بالاقسام** - يعني ان الوحدة والكثرة تقسمان 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 وذلك لان العقل من حيث الادراك اشد الفة بالبسائط من الخيال والخيال من حيث الادراك اشد الفة بالمركبات من العقل ، وفي هذا المطلب بحث ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى ، والمراد بالخيال المتخيلة

### المسألة الثامنة

#### (في ان الوحدة والكثرة ليستا في الايمان)

**قول المصنف بل هي من ثواني المعقولات** - من القسم الذي يكون الاتصاف به في الخارج وعروضه في الذهن ، ومربانه وبيان القسم الاخر الذي يكون كلاهما في الذهن في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول

**قول الشارح: الوحدة ان كانت سلبية الخ -** اعلم ان تعريف الوحدة والكثرة وان كان لفظيا ولكن مع ذلك قد تفسران بمفاهيم سلبية وقد تفسران بمفاهيم ثبوتية، فيقال في تفسير الوحدة: هي عدم الانقسام، او عدم الكثرة، او هي ما لا يعد، او هي الشيء الذي ليس فيه عد ولا جمع ولا كثرة، او هي ما لا يتكرر، او هي مبدء الكثرة، او هي ما يساوق الوجود، ويقال في تفسير الكثرة: هي المجتمعة من الوحدات، او هي التي تعد بالواحد، او هي عدم الوحدة، وياتي في تعريفهما لواخذناه حقيقيا ما ياتي في تعريف الوجود والعدم من المحالات التي ذكرت في المسألة الواحدة من الفصل الاول ثم ان توضيح كلام الشارح ان الوحدة اما في الواقع سلبية او ثبوتية، وعلى الاول واضح انها ليست امر اعينيا، وعلى الثاني انها لو كانت امرا عينيا موجودا في الخارج لزم التسلسل اى وجود الوحدات الغير المتناهية في الخارج على سبيل التعاقب في الحصول لان الوحدة الموجودة فيه لها وحدة ولوحدها وحدة اخرى وهكذا كما مر في بيان اعتبارية الوجود، ثم الكثرة على اى من التقديرين اى تقديرى سلبية الوحدة وثبوتيتها اما سلبية واما ثبوتية، واما على تقدير سلبية الوحدة فلا يمكن ان تكون سلبية للزوم الخلف اذ الوحدة مقابلة للكثرة فلو كانت الكثرة عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية مع انا فرضاها سلبية، ولكن ثبوتية الكثرة محالة على هذا التقدير ايضا اذ الكثرة مجتمعة من الوحدات والمفروض ان الوحدات عدما فيلزم ان يكون المجتمع من العدمات امرا وجوديا وهو محال، واما على تقدير ثبوتية الوحدة فظاهر انها ثبوتية لان الكثرة مؤتلفة من الوحدات، ولكنها ثابتة في الذهن لان مبدءها وهي الوحدة ثابتة فيه، والحاصل ان الوحدة ثبوتية لان سلبيتها تستلزم ارتفاع النقيضين عن الكثرة، ولكنها ثابتة في الذهن وكذا الكثرة المؤتلفة منها، فهما امران ثابتان في الذهن لا في العين.

**قوله: فتكون ثبوتية - اى الكثرة.**

**قوله: وان كانت وجودية - اى الكثرة.**

**قوله: وان كانت ثبوتية - اى الوحدة.**



قوله : عند فرض عدم انقسام الملحوق - يعنى عند لحاظ عدم انقسام معروض الوحدة .

قوله : وكذا الكثرة - اى تحصل فى العقل عند فرض انقسام الملحوق .  
قوله : لانه لا يمكن الخ - تعليل لقوله : تحصل فى العقل عند فرض الخ .

### المسألة التاسعة

#### (فى كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة)

قول الشارح لان المقوم متقدم الخ - اى لان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضاييف ليس بمتقدم على مقابله فنتجان من الشكل الثانى ان المقوم ليس بمضاييف .

قوله : لامتناع تقوم احدا الضدين بالآخر - لان المقوم والمتقوم يجب ان يجتمعا والخذ ان يجب ان لا يجتمعا فنتجان من الشكل الثانى ان المقوم والمتقوم يجب ان لا يكونا ضدين .

قوله : هذا النوع من التضاييف - اى التضاييف بالعرض لا بالذات كالتضاييف بين الابوة والبنوة ، والحاصل انه ليس بين الكثرة والوحدة تقابل بحسب ذاتهما بل التقابل بينهما بحسب عروض امور خارجة عن ذاتهما عارضة عليهما وهى العلية والمكيالية العارضتان على الوحدة والمعلولية والمكيالية العارضتان على الكثرة وان كان بين نفس العلية والمعلولية وكذا المكيالية والمكيالية تقابل التضاييف بالذات والتجوهر

### المسألة العاشرة

#### (فى انقسام الوحدة)

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

**قوله :** فالوحدة عرضية - الوحدة العرضية التي لا تقوم جهة الكثرة ولا تكون عارضية لها قسيمة للموحدة الحقيقية المنقسمة الى الوحدة الذاتية التي جهتها مقومة لجهة الكثرة و الى الوحدة العارضية التي جهتها عارضة لجهة الكثرة ، والوحدة الذاتية تنقسم الى الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية ، والوحدة العارضية تنقسم الى الوحدة الموضوعية التي تكون جهة الوحدة موضوعة لمحمولات هي جهة الكثرة و الى الوحدة المحمولية التي تكون جهة الوحدة محمولة لموضوعات هي جهة الكثرة .

**قوله :** وان عرضت - المراد بالعروض ههنا كون شيء عرضياً لشيء آخر فان جهة الوحدة في قولنا : الانسان كاتب ضاحك هي طبيعة الانسان و هي ليست عارضة عليهما بل هي عرضية بالنسبة اليهما اى خارجة عن ماهيتهما ومفهومهما ويصح حملة عليهما ، وبعبارة اخرى ان الانسان خاصة لهما كما ان الحيوان عرضي عام لهما ، اذ كل شيء خارج عن ذات شيء ويصح حملة عليه فهو عرضي بالنسبة اليه سواء كان عارضاله في الواقع كالماشى بالنسبة الى الحيوان او معروضاله في الواقع كالحيوان بالنسبة الى الكاتب على ما هو مصطلح المنطق .

**قوله كانت موضوعات او محمولات الخ** - اشارة الى القسمين من الوحدة العارضية وهما الوحدة الموضوعية كقولنا : الانسان ضاحك كاتب متعجب فان الانسان امر واحد عرضي لها ، معروض لكل واحد منها ، موضوع لكل واحد منها بالطبع وان امكن حملة 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 عرضي لها ، عارض على كل واحد منها ، محمول على كل منها بالطبع وان امكن وضعها 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 مثله فيه جهة وحدة هي عنوان الانسان او الابيض وجهة كثرته هي واحد من تلك العناوين لابعياله بل بالقياس الى سائر

كما ان جهة الوحدة كذلك .

وتقدير كلام المصنف : وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فالوحدة عارضية و تحققت موضوعات معروضة لمحمول واحد او محمولات عارضة لموضوع واحد ، وقوله : او بالعكس عطف على عارضة ، يعنى او معروضة لمحمول واحد وهو صفة لموضوعات كما ان عارضة صفة لمحمولات كما ذكرنا في التقدير ، اخره رحمه الله للاختصار في الكلام .

**قوله وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية** - اى وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة كان يقال : الانسان والبقر والابل حيوان ، فان الحيوان امر واحد فيها مقوم لماهية كل واحد منها لانه جزئها ، وكان يقال : زيد وبكر وعمرو انسان او ناطق كذلك .

**قوله : وقد يتغاير** - عطف على قوله : قديكون واحدا اى وقديكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة بان يكون موضوع الوحدة شيئا وهو موضوع الكثرة شيئا آخر مرتبطا به او اجنبيا عنه .

**قوله : فموضوع مجرد الخ** - هذا مبتدأ خبره وحدة شخصية اى فال موضوع الذى يحمل عليه مجرد مفهوم عدم الانقسام الذى هو الوحدة الكلية ولا يحمل عليه مفهوم آخر وحدة شخصية ، فلا يكون اضافة موضوع الى مجرد بيانية كما توهم صاحب الشوارق اذ مجرد 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 ما المصنف بصدده لانه فى مقام بيان ما يعرض عليه الوحدة ولا يعرض عليه الكثرة بوجه .

**قوله بقول مطلق** - اى الوحدة الشخصية الغير المنضمة بشيء من المفاهيم بان يقال : وحدة النقطة او وحدة الخط او وحدة 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 فذلك المعروف 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 او معروف للمقدار وهو جسم بسيط كالماء والهواء او مركب كالانسان والشجر .

**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 :** او مفارق - عطف على نقطة .

**قول الشارح :** كما تقول نسبة الملك الى المدينة الخ - يعنى نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السقينة ونسبة النفس الى البدن واحدة وهى نسبة التدبير الذى هو جهة الوحدة وجهة الكثرة هى النسب والتعلقات فانها مختلفة لاختلاف الطرفين ، والتدبير ليس ذاتيا لتلك النسب ولا عرضيا لها لانه لا يحمل 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 ، ولا يخفى ان هذا ليس قسما برأسه بل هو القسم الثانى بعينه على ما جعله المصنف رحمه الله مقسما لان المقسم فى كلامه هو ان يكون جهة الوحدة عارضية لجهة الكثرة بحيث تكون موضوعا لها او محمولا عليها وهذا ليس له الاقسام لان جهة الوحدة اما ان تصلح بالطبع للموضوعية كالانسان للمكاتب وغيره واما ان تصلح بالطبع للمحمولية كالابيض للقطن وغيره ، نعم على ما جعله الشيخ ابن سينا مقسما وهو ان يقارن شىء شيئا آخر هو ذلك الاخر من دون ان يكون احدهما جزء لآخر يصح تثليث الاقسام ، قال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الاهيات الشفاء : والواحد بالعرض هو ان يقال فى شىء يقارن شيئا آخر انه هو الاخر وانهما

واحد وذلك 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 اذ عرض ان كان شىء واحد طبيبا وابن عبدالله او موضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا : الثلج والجص واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى ، والشارح العلامة رحمه الله احتذى ههنا مثال الشيخ فى التثليث .

**قوله :** وان كان موضوعهما كثير 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 قد مر 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 :** فلا يعرض الشخص الواحد - يعنى لا يكون الهو هو فيما لا يكون فيه كثرة لانه حمل والحمل يستدعى وحدة وكثرة ، ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان الهو هو 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 فقد مر انها اما ذاتى 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 او وضع او غيرها من المقولات .

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

فى كيف هو البياض .

قوله : سمي مساواة - كثلاثة اخشاب يكون كل منها ذرعا فانها متساوية  
اى واحدة فى مقدار هو الذرع ، والمساواة بين الخطين فى بعد واحد ، وبين السطحين  
فى بعد واحد اوفى بعدين ، و بين الجسمين فى بعد واحد اوفى بعدين اوفى  
ثلاثة ابعاد .

قوله : سمي مناسبة - كثلاثة اولاد بالاضافة الى آبائهم فانهم متناسبون اى  
ذووا وحدة فى نسبة و اضافة هى البنوة ، و كآلات النجارة بالاضافة اليها فانها  
متناسبة بالنسبة الى هذه الصناعة ، بخلاف هذه الآلات بالنسبة الى صناعة الخياطة  
او آلاتها مثلا .

قوله : سمي مشاكلة - كزيد وبكر وعمر وفانهم متشاكلون اى ذووا وحدة  
فى خاصة كالضاحك مثلا .

قوله : سمي مطابقة - المطابقة هى المساواة مع جعل اطراف كل مساو على  
اطراف مساو آخر بحيث لا يخرج عن احدهما شىء من الاخر .

قوله : سمي موازاة - كخطى القطار فانهما متوازيان اى لهما وحدة فى  
الوضع بحيث يكون بعد كل جزء ومقابل له مع بعد جزء آخر ومقابل له واحدا وهكذا  
جميع الاجزاء .

قوله : ليس لهما اسماء خاصة - اى لوحدتها ولكن يستعمل المشابهة فيها .

قوله : سمي مجانسة - كالانسان و البقر والحمار فلها مجانسة اى وحدة  
فى الجنس .

قوله : سمي مماثلة - كافراد الانسان فان لهم مماثلة اى وحدة فى النوع ،  
واما الوحدة فى الفصل فلم يوضع لها اسم لان حقيقته هى حقيقة النوع ولا يبعد  
ان يستعمل فيها المماثلة .

قول المصنف : والاتحاد محال - يعنى صيرورة الشئين شيئا واحدا بحيث  
لا يزول منهما شىء ولا يزيد عليهما شىء ويكون جميع اعتبارات الاثنينية عين اعتبارات



الوحدة وهذا بديهي الاستحالة ، نعم لو زال اوزاد كما في العناصر الاربعة التي يزول عنها كمال كيفياتها ويزيد عليها نفس نباتية مثلا وتصير شجرة او تعدد الاعتبار كما في ماهية الانسان مثلا التي تكون باعتبار الوجود الذهني امورا متعددة و باعتبار الوجود الخارجى امرا واحدا امكن ذلك .

**قوله :** على ما سلف - في المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الاول .

**قوله :** لا غير - اى لامرتبة من مراتب العدد متقومة بغير الوحدة كأن يكون العشرة مثلا متقومة بخمستين او بثلاثة وسبعة مثلا .

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

**قوله :** ولا يمكن ان يكون الكل مقوما - اى كل ما تألف منه العشرة من انواع العدد التي تحتها كالاثنين والثمانية او الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة و غير ذلك لحصول العشرة بواحدة من هذه المراكبات .

**قوله :** ارسطو - قال القفطى في كتاب اخبار العلماء : ارسطوطاليس ابن نيقوماخس الفيثاغورى الجهر اشنى وتفسير ارسطوطاليس تام الفضيلة وكان ارسطوطاليس تلميذ افلاطون المتصدر بعده بعهد في 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 في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية ، ثم ذكر كتبه اجمالا ، ثم ذكر قصة في 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 بما قضى ، ثم كنا نقلها لطولها .

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

قوله : كالصمم والمنطقية - الصمم كون العدد غير واحد للجذر او واحد الكسور التسعة كالثلاثة عشر وجذر العدد ما يحصل ذلك العدد من تربيعه اى ضربه فى نفسه والكسور التسعة هى النصف والثلث والرابع 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 لا يوجد 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 كذلك المنطق كما ظهر من الامثلة .

قوله : غير متناهية - ويقال له اللاتناهى العددي واللاتناهى اللايقفى بمعنى ان العقل لا يقف عند حد لان غير المتناهى موجود بالفعل ، ومثله تجزئة 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 لما مر 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 التضاييف بالعرض التى مريياها فى المسألة التاسعة ، الثانى كون العدد واجدا لعدد مع زيادة كالعشرة الواحدة للسبعة مع زيادة هى الثلاثة والكثرة بهذا المعنى يقال لها الكثرة الاضافية وتقابل القلة مقابلة التضاييف بالذات ، وهذه الكثرة والقلة المقابلة لها التى هى كون العدد فاقد الشئ هو لعدد فوقه كالسبعة بالنسبة الى العشرة مثلا صفتان عارضتان على الكثرة بالمعنى الاول كما يقال ؛ عدد كثير وعدد قليل ، و ليست متقومة بالوحدة ، وهما امر ان اعتباريان كمعروضهما ، و يأتى ذكرهما

في المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثاني في مبحث الكم  
انشاء الله تعالى .

**قول الشارح:** يحل فيه العرض الواحد - كالاثنين او الاربعية مثلا .  
**قوله :** يكون الواحد عددا - اى متعدد اذ عرضت على كل واحد من الاجزاء  
او على احدها تلك الاثنينية او الاربعية مثلا .

**قوله :** فتخصص بالمشهورى - الباء للسببية يعنى تخصص كل وحدة وتمتاز  
عن اخرى بسبب ما تضاف اليه كما يقال : 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 غير ذاتى كما مر فى المسألة التاسعة اذ المضاف الحقيقى الذاتى ما يكون  
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 عشرة الاناسى -** اى كونهم عشرة ، والاناسى جمع الانسان كانت  
الاناسين فابدلت النون الاخيرة ياء وادغمت الياء فى الياء .

**قوله وقد يمكن 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 اذ هى حقيقة الوحدة والاولى منتزعة منها ، وعلى هذا فالباء  
متعلقة بمادة الاختصاص لاسببية .

**قوله اهر مشترك الخ -** اى امر كلى محمول على كل ما يكون مصداقا للواحد .



**قوله: فليس واحدا حقيقيا** - اى فليس الواحد باعتبار اتصافه بالوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، او المعنى : فليس مجرد الوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، بل الواحد الحقيقي هو الوحدة الحقيقية كالوجود الحقيقي الذى هو الوجود حقيقة .

**قوله : اما الذات التى الخ** - يعنى اما ذات الوحدة و حقيقتها التى ينتزع منها مفهوم الوحدة الكلية و يحمل عليها فهى احق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبان يحمل عليها ذلك المفهوم لانها واحدة بالذات وغيرها واحدها كالوجود الخاص 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** - اى الوحدة الحقيقية ممتازة عن غيرها من الموضوعات بحقيقتها و عن سائر الوحدات بالموضوعات ، و هو جملة معترضة فى الكلام .

**قوله : فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي** - يعنى فيتخصص ويتكثر مفهوم الوحدة الكلية الذى سميناه بالمشهورى فى الاحتمال الثانى بالوحدة الحقيقية ، ولا يخفى عدم ملائمة هذا المعنى لظاهر المتن ، بل هذا عكس ما فى المتن صريحا .  
**قوله : اقرب ما يمكن الخ** - الشارحون متفقون على هذا التفسير

### المقالة الحادية عشرة

#### (فى البحث فى التقابل وانوائه)

**قول الشارح : وانما يعرض للكثير** - لان التقابل يقتضى الطرفين .  
**قوله هو عدم الاجتماع الخ** - فسرہ الشارح القديم بامتناع اجتماع الشيئين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، وقد يفسر بتخالف الشيئين بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، ولا يخفى ان هذا التخالف المأخوذ فى حد التقابل غير مامر فى المسألة العاشرة من الفصل الاول اذ هو

قسم للتضاد وهذا مقسم للتقابل الذى هو مقسم للتضاد ، وهذا التخالف قسم 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 متمثلان والافتمخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير 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 مما يمكن اجتماعهما و دخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين و دخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبيض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدية الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون 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 بوحدية المحل ايضا مستدرك لان الاجتماع الممتنع لا يتصور فرضه الا فى محل واحد بل لا يتحقق اجتماع الشئين مطلقا الا فى محل واحد والمراد بالاجتماع فى الوجود هو الاشتراك فيه اطلق عليه تجوزا ومسامحة ، وكذا قيد وحدة الجهة ايضا مستدرك لان مثل الابوة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين ليس بينهما التضايف حتى يتمحل لدخوله فى الحد بالقيد لان الابوة التى فى زيد مثلاً لاتضايف البنوة التى فيه لان المتضايفين لهما معية وجودا وعدما والابوة التى فى زيد بالنسبة الى ابنه والبنوة التى فيه بالنسبة الى ابيه امستا كذلك اذ كانت فيه هذه البنوة ولم تكن فيه هذه الابوة اذ كان صبيا بل تضايف البنوة التى فى ابنه وكذا البنوة التى فى زيد لاتضايف الابوة التى فيه لذلك بل تضايف الابوة التى فى ابيه ، فالحق ان القيود الثلاثة كلها توضيحية ذكرت لتوضيح مورد امتناع الاجتماع لا يخرج بها شئ ولا يدخل بها شئ ، مع ان شأن القيد ان يخرج افراد مقابله لان يدخل شيئا ،

فالقيد المدخل موضح لا بمعنى انه مدخل ما كان خارجا بل موضح ما كان داخلا ،  
والحاصل ان التقابل هو تخالف الشئين الممتنع اجتماعهما والاجتماع الممتنع  
لا يكون الا في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، نعم لولم يؤخذ الامتناع  
في 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  
فلا يقابله .

**قوله لان مقابليهما ان لم يتقابلا الخ** - يعنى لان مقابلي السلبين الخاصين  
وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر و بياضه فظاهر ان السلبين  
لا يتقابلان لاجتماعهما في غير ذلك الموضوع كالخشب فانه ليس فيه حلاوة السكر  
ولا بياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابل الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته  
فكذلك ايضا لصدق سلبيهما وتحققهما في كل موضوع لم يكن فيه ذاك المتقابلان  
اى الحلاوة والحموضة الخاصتان كالماء .

**قوله اذ اثبت هذا فنقول الخ** - وجه الحصر في الانواع الاربعة انه لما ثبت  
ان الامر الوجودى لا بد منه في احد طرفى التقابل فاما ان يكون الطرف الاخر  
وجوديا او عدميا فان كان عدميا فلا بد ان يكون عدما الطرف المقابل حتى يتحقق نسبة  
التقابل بينهما فالطرفان اما ان يؤخذا باعتبار نسبتيهما الى موضوع واحد او لا بل  
باعتبار انفسهما والثاني هو تقابل السلب والايجاب المفرد ويقال له البسيط ايضا الذى  
يسمى بالتناقض في باب التصورات كالفرس واللافرس والاول اما ان يكون الموضوع  
مطلقا بان لا يقيد بكونه ذاتية وقابلية لذا لك الامر الوجودى او يكون مقيدا بذلك  
والاول هو تقابل السلب والايجاب المركب الذى يسمى بالتناقض في باب التصديقات  
والثاني هو تقابل العدم والملكة ، ومن هذا يظهر ان تقابل السلب والايجاب  
المركب وتقابل العدم والملكة كلاهما راجعان الى القول اى القضية الملفوظة والى  
العقد او العقل علي ما في نسخة الشوارق اى القضية المعقولة لاعتبار نسبة الطرفين فيهما



الى الموضوع كما هو صريح المصنف وما سلك فيه سائر الشراح واهل التأليف فلا وجه لاجراج الشارح العلامة رحمه الله تقابل العدم والملكة من اعتبار القول والعقد .

واما تقابل السلب والايجاب المفرد فماعدوه من انواع التقابل لانهم اعتبروا في التقابل امتناع اجتماع الطرفين وهو لا يأتي في الفرس واللافرس مثلا من دون فرضهما لموضوع واحد اذا اجتماع مفهوميهما في الذهن ليس بممتنع ، وان كان اطلاق التقابل عليه واقع في كلام الشيخ على ما نقل القوشجي .

وان كان الطرف الاخر ايضا وجوديا فانهما اما ان يكونا بحيث يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فبينهما تقابل التضايف كالعلية والمعلولية او لا فتقابل التضاد .

ان قلت : لو كان الشيئان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر لزم الدور في التصور ، قلت : ان المراد ان يؤخذ معروض كل منهما في 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 تكون من بعضه مثله والبنوة فانها كون الحيوان بحيث تكون من بعض مثله ، و كالتقدم فانه اولوية شيء من شيء في امر والتأخر فانه مرجوحية شيء من شيء في امر فقد اخذ في هذه الامثلة وكذا امثالها ذوات المتضايفين وهو ظاهر .

قوله . او بحسب الحقائق انفسها - اي 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 في المتقابلين باعتبار القول والعقد ، نعم انه يأتي مفردا كالتقابل السلب والايجاب .

قوله : الاول هو تقابل السلب والايجاب - و كذا تقابل العدم والملكة لانهما مأخوذا باعتبار خصوصية هي كون الموضوع ذاتا قابلية و شأنية لذلك الامر الوجودي المقابل للعدمي كما مر .

قوله : باعتبار شيء واحد - هو تلك القابلية والشأنية .

قوله : واعلم ان الملكة هو وجود شيء في نفسه - اي وجوده في نفسه لغيره

كوجود الكتابة لزيد و وجود الانسانية له و وجود الحيوانية للانسان لان الملكة وجود مقيد وهو وجود شيء لشيء كما بين في المسألة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل الاول .

**قوله : واعلم ان تقابل التضاد يعاكس الخ** - اذ تقابل 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 : لا الثانى** - 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 او جنسه فهو تقابل العدم والملكة الحقيقى واما المشهورى منه فما يكون بحسب نوعه او جنسه فقط هذا ما فى هذا الشرح ، و اما فى سائر الشروح فقد جعل المشهورى ما يكون بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى لان المشهور عند العامة هو هذا القسم والحقيقى اعم منه ومما يكون بحسب شخصه مطلقا او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد ، والحق معهم ، وهو رحمه الله قدسها قلمه الشريف ههنا او وقع 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 او الجنس القريب او البعيد وهذا المثل مما يكون بحسب الجنس البعيد فكيف لا يكون بالمعنى الثانى عدم الملكة فان هذا المثل من قبيل العدم والملكة بالمعنيين على ما فسرهما ، اللهم الا انهم 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 لما تحته لانه منتزع منه كالامكان بالنسبة الى الماهيات الممكنة ، بل هو كالجنس فى كونه يشترك فيه الامور المختلفة التى ينتزع هو منها وايضا ان الجنس لا يقال على ما تحته 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 لا يعقل الا بالقياس اليه .

**قوله :** كان نوعا من المضاف المشهورى - يعنى ان التضاد وكذا كل شىء اذا كان معروضا لتحقيقه الاضافة يقال له فى الاصطلاح المضاف المشهورى .

**قوله :** وهو اخص منه - اى ثبوت الضد اخص من سلب الضد الاخر لان ثبوت الضد لا يتحقق 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 لا يستلزم 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 لا يجتمع 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 شىء و ايجاب شىء آخر بل بين سلب شىء و ايجابه 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 والاخير الذى هو مقابل له تقابل السلب و الايجاب و الرافع الاول لا يرفع ذات الخير بل يرفع امرا عرضيا لازما له وهو الاشرف فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثانى يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات والمطابقة و الرافع لذات الشىء اشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافى فى تقابل السلب والايجاب اشد من التنافى فى تقابل التضاد ، ولا يخفى ان فى فرض التضاد بين الخير والشر تسامحا



لان بينهما كالعلم والجهل تقابل العدم والملكة لان الشر امر عدى كما يأتى عن قريب ، فالاولى التمثيل بالبياض والسواد وامثالهما .

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الخير خير بالحمل الذاتى وان الخير ليس بشر بالحمل العرضى ومقابل القضية الاولى ان الخير ليس بخير وهذه القضية ترفع الامر الذاتى ومقابل القضية الثانية ان الخير شر وهذه القضية ترفع الامر العرضى وما يرفع الامر الذاتى اشد فى التنافى مما يرفع الامر العرضى فيكون منافاة السلب والايجاب اشد من التضاد ، ومراده بالاعتقاد العقد الذى هو القضية .

**قوله :** كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة - هذا خلاف ما عليه الجمهور اذ قدمضى ان هذا التقابل كالسلب والايجاب يعتبر نسبة طرفيه الى الموضوع ، بل خلاف ما صرح هو نفسه رحمه الله حيث قال عن قريب : والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شئ من شأنه ان يكون له ، وهذا الشئ هو الموضوع ، نعم كما قد يقع التقابل بالسلب والايجاب بين مفردين كزيد ولازيد قد يقع التقابل بالعدم والملكة بين مفردين كالعلم والجهل .

**قوله :** فلو قلنا الاسود قابض الخ - يعنى ذات الاسود وهو الجسم فليس فى الكلام تهافت .

**قول المصنف :** بشرائط تسع وهو - فى بعض النسخ والشروح فبشرط تسع وفى البعض الاخر فيشترط تسع وهذان اصح لمكان ضمير هو ،

**قوله :** بحيث لا يمكن اجتماعهما - اى لا يكفى مطلق الاختلاف فى الجهة بل لابد من اختلاف خاص كما مثل له الشارح العلامة وذكر تفصيلا فى كتب المنطق اعلم انه ليس المراد ان القضية اذا لم تكن موجهة اى لم تكن مذكورة الجهة لم يلزم فيها اختلاف الجهة لان اختلاف الجهة فى الواقع لابد منه لتحقيق التناقض فى كل قضية كائنة ما كانت سواء ذكرت جهتها ام لم تذكر بل المراد ان ههنا شرطا عاشرا هو اختلاف الجهة ، فالتناقض فى القضية الشخصية مشروط بشرائط تسع وفى القضية المحصورة مشروط بشرائط عشر .

**قوله :** واذا قيد العدم الخ . يعنى اذا كان محمول القضية عدم ملكة كقولنا : زيد لا كاتب 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 تقابلا بينهما وهما زيد ليس بلاكاتب و زيد ليس بكاتب لان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بخلاف الموجبة فان المعدولة كالمحصلة موجبة .

**قوله :** وقد لا يستلزم الخ . يعنى وقد لا يستلزم الموضوع شيئا من الضدين فحينئذ اما ان يتصف باحدهما كالنفس اذا اتصفت بالعلم او بالجهل المركب فى عقد واحد واما ان لا يتصف فى هذه الصورة اما ان يكون خاليا من الطرفين والوسط كالنفس 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 وما يكون تحت غيره لايضاده بل يجمعه .  
ان قلت : يمكن ان يكون جنس من مقولة يضاد جنسا من مقولة اخرى ، قلت : هذا منفى بالاستقراء .

**قول الشارح :** لانهما ليسا جنسين - لانهما عنوانان ينتزعا من العقل من الامور المختلفة التى ليست مشتركة فى ذاتي ، مع ان كلا منهما مفهوم مشكك فليس بجنس لان جنس الشئ ذاتي له والذاتي لا يقع 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 الشئ 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 والقدس - اى تقابل الخير والشر من

حيث ذاتيهما تقابل الكمال والنقص اى العدم والملكة اذ النقص عدم الكمال وجود .  
قال صاحب الشوارق نقلا عن الشيخ : واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا  
عالية ولا الخير يدل على معنى متواط فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل شيء  
بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود

**قوله : ولا ينتقض بالشجاعة والتهور** - 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 النفساني وهو واحد ، ودليل هذا الحكم ايضا الاستقراء .

**قوله : قدمضى تقريرها** - فى المسألة الرابعة .

**قوله : لا المفصول الاعتبارية** - اى للفتصول التى يكون امتيازها عن  
الاجناس فى الذهن ووجودها مستقلا عن وجود الاجناس باعتبار العقل .

**قوله : ولعل غيرى يفهم منه غير ذلك** - الشارحون متفقون على ان الغرض من  
ذكرها ذلك ، 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  
للمشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث  
الاضافة يجىء مفصلا فى مباحث الاعراض .





## الفصل الثالث

### (في احكام السلة والمعلول)

قول الشارح : لانهما من لواحق الماهية - هذا على القول باصالة الماهية مع ان العلية الحققة الحقيقية ليست الا لذات الواجب الوجود الذي هو صرف حقيقة الوجود .

### المسألة الثالثة

### (في احكام العلة التامة)

قول المصنف : فالفاعل مبدء التأثير الخ - هذا احد احكام العلة التامة وهو وجوب وجود المعلول عند وجودها ، و بعبارة اخرى امتناع تخلف المعلول عن وجود علته التامة ، وهذا الحكم بديهي بعد تصور الاطراف الا انه استدل عليه تنبيهها وتذكيره .

قوله : عند وجوده بجميع جهات التأثير - وجود الفاعل مع جميع جهات التأثير هو العلة التامة ، وعبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير لان العمدة في العلة التامة هي الفاعل .

قول الشارح : لزم ترجيح احد طرفي الممكن الخ - اي ترجيح طرف العدم على طرف الوجود لا لمرجح بل مع مرجح موجب لطرف الوجود .

قوله : وهو محال - 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 وهي لم تتحقق بعد فاذا تحققت و لم يجب وجود المعلول لزم الترجيح بلا مرجح بل لزم ترجيح المرجوح لا الترجيح لان ترجيح الفاعل المرید المستجمع لجميع الشرائط

عند تحقق ارادته غير معقول لان المفعول حينئذ لامحالة موجود فاذا لم يوجد فهو ترجيح لطرف العدم بالامرجح بل مع وجود المرجح الموجب لطرف الوجود وهو محال بديهية و اتفاقا حتى عند الاشاعة القائلين بجواز الترجيح بالامرجح اذهم يقولون بجواز ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر بالامرجح لا بترجيح الممتنع على الواجب ، فالاحسن ان يقال ههنا الترجح مكان الترجيح ، واما الترجيح بالامرجح محال او ممكن فليبحثه موضع آخر .

**قول المصنف : ولا يجب مقارنة العدم -** اي ولا يجب مقارنة وجود العلة التامة لعدم المعلول عدما زمانيا غير مجامع لوجود المعلول ، واما العدم الذاتي المجامع له فوجود العلة مقارن له لانه كالامكان لا ينفك عن ذات المعلول ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفاعل مختارا او موجبا لان فرض الكلام في العلة التامة و تخلف المعلول عنها حتى يقارن هي عدمه ممتنع كما مر ، وتحقيق العلة التامة في مورد الفاعل المختار بتحقيق الارادة وعند تحقق الارادة لامعنى لتخلف المعلول

ان قلت : اذا امتنع تأخر المعلول زمانا عن العلة التامة كما مر امتنع مقارنة العلة التامة لعدم المعلول زمانا ، فلم قال المصنف : ولا يجب و عدم الوجوب هو الجواز والجواز ينافي الامتناع ، قلت : اولا ان هذا بحسب انصراف الكلام والافعدم الوجوب يشمل الامكان والامتناع ولا بأس بارادة الامتناع من عدم الوجوب ، وثانيا ان امتناع المقارنة قد فهم من الحكم السابق التزاما وليس مراد المصنف بهذا الكلام التصريح بالازم ذلك الحكم بل التصريح برده من قال من المتكلمين بوجوب مقارنة العلة التامة للعالم التي هي الواجب تعالى لعدم المعلول الذي هو العالم لما ذهبوا اليه من حدوثه .

ان قلت : ان المصنف يوافق المتكلمين في هذا المذهب على ما اشار اليه في المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول : قلت : نعم ولكن القول بحدوث العالم لا يستلزم نقض هذه القاعدة البديهية .

**قول المصنف : ولا يجوز بقاء المعلول بعده -** اي بعد انعدام الفاعل

المستجمع لجميع الشرائط ، وهذا حكم ثان للعلة التامة .

**قول الشارح : معلول لامر آخر - هو تماسك الاجزاء .**

**قوله :** فانها تعدم النخ - اى العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لانها ليست بعلة حقيقة بل هي تقرب الفاعل الى التأثير او القابل الى القبول فلذا ماعدوه 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 والثاني مثال للمعد المقرب للمقابل

**قول المصنف :** ومع وحدته يتحد المعلول - هذا حكم ثالث للفاعل التام اذا كان واحدا من جميع الجهات ، و هو القاعدة المشهورة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

قال صاحب الشوارق : ومنها (اى من احكام العلة التامة) ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فى الخارج او اعتبارية زائدة فى العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء . خلافا للمتكلمين سواء كان الفاعل موجبا او مختارا 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 اثنيْنِية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها اولا فلا يكون واحدا من جميع الجهات .

**قول الشارح :** ان كان مختارا - باختيار زائد على ذاته .

**قوله :** وان كان موجبا - او مختارا باختيار هو عين ذاته .

**قوله :** باعتبار واحد - بان يكون المتكثرات فى مرتبة واحدة ، واما كونها



فى مراتب بحسب الطول فلا استحالة فيه بالاتفاق ولا نزاع فيه اصلا ، او المعنى بحيثية واحدة ، واما مع تعدد الحثيات فى المؤثر الواحد فلا نزاع 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 الواحدان اوجز له فيلزم ان يكون البسيط المطلق مر كبا او لازمة خارجة عن ذاته فهما معلولتان له فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما وياتى ايضا هذه القسمة فيهما فلو فرضت هاتان النسبتان لازمتين معلولتين له نقل الكلام الى النسبتين الاخرين للمؤثر اليهما وهكذا 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 ويتسلسل كما مر واحديهما جزء والاخرى خارجة فيلزم التركيب لمكان الجزء والتسلسل لما فى الفرض الخامس و هذه الفروض الستة كلها مستحيلة لاستلزامها المستحيلات ولا فرض غيرها فصدور الاثنى من الواحد من جميع الجهات محال .

**قوله : لان نسبة التأثير 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 لا يتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

**قوله : وهذه جهات كثيرة** - اى ست وهى : امكانه فى ذاته ، وجوبه من علته ، ماهيته ، وجوده ، تعقل ذاته ، تعقل مبدئه .

**قوله : ولا تنظم وحدته** - لان الصادر هو الوجود فقط والماهية تابعة له بحسب التحقق مندكة فيه لانها حده والاربعة الباقية لوازم له ، بقياس وجوده الى ماهيته يتحيت بحيثية الامكان وبقياس وجوده الى مبدئه يتحيت بحيثية الوجوب و بلحاظ

تجرده عن المادة وقيامه بذاته يتحيت بحيثية تعقله لذاته و بلحاظ انه يعقل ذاته و يعقل ان ذاته ليست بذاتها بل بغيرها يعقل مبدئه .

**قوله :** ويصدر 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 الحثيات الست الى حالات ثلاث و يعبرون عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول كل حالة مبدء لواحد من تلك الثلاثة على التفصيل في كتبهم .

**قوله :** لانها امور اعتبارية - لكنها ليست اعتبارية صرفة بحيث لولم يعتبرها معتبر لم يكن لها تحقق في نفس الامر ، بل هي حثيات متحققة في ذات الصادر الاول يتكرر بتكررها يمكن ان يكون بكل حثية مبدء لصدور شيء منه ، بخلاف الواجب تعالى فانه ليس فيه هذه الحثيات .

**قوله :** مساوية لغيرها - اى مساوية لغيرها من الاعتباريات .

**قوله :** ولا تكون شروطا فيه - اى لا تكون تلك الامور في الصادر الاول حثيات حقيقية توجب فيه تكثر حقيقيا حتى يصير مبدء للكثير ، والجواب ان الحثيات حقيقية مكررة وان لم تكن اجزاء ، الا ترى ان النفس تصدر عنها افعال مختلفة من حثيات مختلفة مع انها بحقيقتها بسيطة لا تتركب فيها .

**قوله :** ان مع وحدة المعلول تفجد العلة - اى لا يصدر الواحد الا عن الواحد وهذا عكس قولنا : لا يصدر عن الواحد الا الواحد فلا يجتمع على الاثر الواحد الشخصى مؤثران مستقلان .

**قول المصنف :** وفي الوحدة النوعية لاعتكس - اعلم ان العلة لا تكون الا شخصا موجودا وكذا المعلول لان الكلى من حيث هو هو لا يصلح للعلية والمعلولية . ولكن يمكن ان يكون اشخاص مختلفة بالنوع عللا لاشخاص متفقة بالنوع لان المعلول لازم للعللة واللازم يمكن ان يكون مشتركا ، ولا يمكن ان يكون اشخاص متفقة بالنوع عللا لاشخاص مختلفة بالنوع لان العلة ملزوم للمعلول والملزوم لا يمكن ان يكون مشتركا لان المشترك يمكن انفكاكه عن الخاص وتحققه في خاص

آخر والملزوم لا يمكن انفكاكه عن اللازم وتحققه بدون .

**قوله : والنسبتان من ثواني المعقولات -** اى العلية والمعلولية من المعقولات الثانية من القسم الذى يكون الخارج ظرفا لاتصاف الموصوف به . وهذا الحكم لا يختص 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 التضاييف -** لان كلا منهما لا يعقل الا بالقياس الى الآخر فهما من مقولة الاضافة ، وهذا الحكم ايضا لا يختص بعلة ومعلول دون علة ومعلول .

**قول الشارح :** ان نسبة العلية والمعلولية - هذه الاضافة بيانية .

**قول المصنف :** وقد يجتمعان الخ - يعنى ان العلية والمعلولية حيث يكون بينهما تقابل التضاييف يمتنع اجتماعهما فى شىء واحد بالنسبة الى شىء واحد ولكن يجتمعان فى شىء واحد بالنسبة الى شيئين بان يكون علة لاحدهما ومعلولا للآخر ، وهذا الحكم ايضا لا يختص بعلة دون علة .

**قوله : ولا يتعاكسان فيهما -** يعنى لا يتعاكس العلة والمعلول فى العلية والمعلولية بان يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، وفى هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشيئين فى العلية والمعلولية ، وهو اما بالاواسطة او بواسطة ، وما فيه 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 لما قبله ، وهذا 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 لا يتعاكسان الى امرين مذكورين فى الكلام ، وان ارجع الى العلة والمعلول كما ارجعنا يشمل الكلام القسمين .

ثم ان استحالة الدور مطلقا لا يحتاج الى الاستدلال لانه يستلزم ان يكون الشىء الواحد موجودا ومعدوما معا وهذا الاستلزام ظاهر بديهي ، وهذا الحكم ايضا لا يختص



بعلة دون علة .

ثم ان ههنا قسما آخر يقال له الدور المعى وهو ان يكون شيان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر في صفة من الصفات بمعنى ان تتوقف الصفة في كل منهما على ذات الآخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالأخوة في اخوين والمعية في شيئين او من نوعين كالفوقية والتحتية في الفوق والتحت والتقدم والتأخر بحسب المكان في جسمين ، وهذا الدور جار في كل متضايين .

### المقالة الرابعة

#### (في ابطال التسلسل)

قول المصنف : ولا يتراقى معروضا ههما الخ - اى معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول ، وفي الكلام تعريف التسلسل ، وهو يتأتى فرضه في جميع العلل كما هو ظاهر المصنف بان يكون التراقي في العلة الفاعلية الى ان لا تنتهى سلسلة الفواعل الى فاعل غير مفعول ، وفي العلة الغائية الى ان لا تنتهى سلسلة الغايات الى غاية الغايات التى لم تكن ورائها غاية ، و في العلة المادية الى ان لا تنتهى اجزاء المادة الى جزء بسيط غير شامل لجزء آخر ؛ وهو في العلة الصورية بان تجتمع فى شيء 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 منهما معلولا لسابقه علة لاحقه 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 لا يوجد لذاته بل اعلمته و علمته لو كانت ممكنة فحكمها حكمه حتى ينشئ الى ماهو موجود لذاته وهو الواجب لذاته وقد فرضناها موجودة وهذا خلاف ايضا .

**قول الشارح :** وفي هذا الوجه عندى نظر - تقرير نظره ان يقال : انكم لو فرضتم وسلمتم ان كل واحد من آحاد السلسلة معلول موجود وجب بما قبله فبما مطالبكم 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 بما قبله 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 :** والمطابق بين جملة الخ - عبارة المتن توهم ان المفروض جملتان متغايرتان غير متناهيتين وليس كذلك 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 لالاخرى .

**قول الشارح :** وضعناها جملة - اى وضعناها سلسلة واحدة متتالية افرادها ، وتقرير الدليل على وجه اوفى : لو كانت هنا جملة علل ومعلولات غير متناهية من طرف متناهية من طرف آخر وفصلنا من الطرف المتناهى آحادا متناهية كعشرة منها حصلت جملتان احديهما من المعلول الاخير الى ما لايتناهى والثانية من الحادى عشر الى ما لايتناهى ثم نأخذ من مبدء الجملة الثانية اى الحادى عشر ونطبقها على الجملة الاولى بحيث يقع الحادى عشر فى عرض المعلول الاول و ظاهر ان عشرة من الثانية تقع بازا ، العشرة المفصولة من الاولى والباقية تقع بازا . مراتب الاحاد بل بازا الاحاد الموهومة فالجملة الثانية انقص من الاولى بعشرة بالبدية مع انطباق

طرفيهما المتناهيين فلا بد ان يقع التفاوت في الطرف الغير المتناهي ثم ان استمرت الجملتان الى ما لا يتناهي بان لا تنقطع الثانية عن الاولى في مرتبة من المراتب لزم تساوى الناقصة والزائدة وهو خلف مستحيل فان انقطعت عنها تناهت لا تقطعها عنها لان غير المتناهي لا ينقطع فيلزم تناهى الزائدة ايضا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه بالبديهة فيلزم من فرض عدم تناهى السلسلتين تناهيهما وما يلزم من فرض عدمه وجوده او من فرض وجوده عدمه فهو مستحيل .

ان قلت : فرض التساوى و الزيادة والنقصان فى غير المتناهي غير معقول بل فرضها يستدعى فرض التناهي وهو ينافى فرض عدم التناهي .

قلت : نعم هذا الايراد يتصور اذا فرضت الجملتان متغايرتان واما على ما فرضوا من كون احديهما جزء للآخرى كما مر بيانه فلا اذ تساوى الكل و الجزء سواء كانا متناهيين او غير متناهيين مستحيل بالبديهة فلذا عدل بعض الاكابر من المتأخرين فى تقرير الدليل من تعبير تساوى الناقصة والزائدة الى تعبير تساوى الكل و الجزء . ثم لا فرق فى جريان هذا الدليل ان يكون السلسلة المفروضة متناهية من طرف و غير متناهية من طرف آخر و غير متناهية من الطرفين اذ يمكن فرض الفصل من وسطها ثم وصل الطرفين فتصير باعتبار فصل الاحاد المتناهية جزء 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 ايضا 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 فلاشكال 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 لا يكون فيه زيادة احدى السلسلتين على الاخرى الابواحد ، وانه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما ، وان احدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والاخرى آحاد وصف المعلولية بخلاف ذلك الوجه .

**قول المصنف : ولان المؤثر فى المجموع الخ .** تقرير هذا الدليل على وجه اوفى : انه لو كانت هنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فاما ان تكون تلك الجملة واجبة الوجود وهذا باطل لان الجملة من حيث هى جملة مركبة من آحاد والمركب لا يمكن ان يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء ، وكون كل واحد منها واجب الوجود باطل ايضا لافتقاره الى سابقه ولان الواجب لا يمكن ان يكون اكثر من واحد لما يأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث انشاء الله تعالى . فذلك الجملة ممكنة لامحالة محتاجة الى العلة ، فعلتها اما نفسها او جزئها او امر خارج عنها ، و الاول محال اما ذكر فى الشرح ، و الثانى محال لما ذكر فى المتن ، والثالث يوجب انقطاع السلسلة وان يكون ما فرضناه 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 في نفسه وعلمه وكان المحتاج الى ما لا يتناهى من العلل علة تامة للمجموع الذى هو جملة غير متناهية شاملة له ولغيره وهو باطل لان المجموع له علة تامة ولا شيء من جزء المجموع بعلة له للزوم الدور .

### المسألة الخامسة

(فى تكافؤ العلية والمعلولية فى الوجود والعدم)

قول المصنف : ويتكافى النسبتان فى طرفى النقيض - هذا الكلام اشارة الى الدور المعنى بين العلية والمعلولية بمعنى ان كلا منهما دائرة مدار الاخرى فى الوجود والعدم على وجه تقدم عن قريب فان العلية اذا حصلت فى ذات فلا بد ان تحصل المعلولية فى ذات اخرى وبالعكس واذا انتقت احديهما عن معروضها فلا بد ان تنتفى الاخرى عن معروضها وبالعكس .

قول الشارح : الذى يفهم من هذا الكلام الخ - حاصل ما فهمه ان ذات العلة وذات المعلول بينهما تناسب وتكافؤ بحسب الوجود والعدم بمعنى ان العلة ان كانت امرا وجوديا فلا بد ان يكون المعلول امرا وجوديا وبالعكس وان كانت امرا عدميا فلا بد ان يكون المعلول امرا عدميا وبالعكس ، وعلى هذا التفسير فمعنى تكافؤ النسبتين هو تكافؤ الذاتين بما انهما معروضتان للوصفين ، وهذا الحكم يختص بالعلة التامة لان جزء العلة لا يجب ان يكافى المعلول لافى ذاته ولا فى وصفه .  
قوله : ان نسبة العلية - هذه الاضافة بيانية وكذا نسبة المعلولية .

### المسألة السادسة

(فى ان القابل لشيء ، يمتنع ان يكون قابلا له من جهة واحدة)

قول المصنف : والقبول والفعل الخ - هذا حكم من احكام الفاعل .  
اعلم ان المؤثر فى شيء يقال له الفاعل ويقال لذاك الشيء القابل ويقال لما عنه فيه الاثر ويقال للاثر بالقياس الى الفاعل المفعول و بالقياس الى القابل

المقبول ، فهنا اربعة عناوين يمكن ان تكون لاربعة ذوات بان يكون شئ فاعلا لشئ. وشئ قابلا لشئ ، آخر ، او تكون لثلاث ذوات بان يكون شئ واحد مفعولا لشئ. ومقبولا لشئ آخر ، وبان يكون شئ واحد فاعلا لشئ وقابلا لشئ آخر ، ولا يمكن ان تكون تلك العناوين الاربعة لذاتين بان يكون شئ واحد فاعلا لشئ وقابلا لذلك الشئ بعينه ، وبعبارة اخرى لا يمكن ان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين للذين وقعت نسبة القبول بينهما ، وذلك لان حيثية الفاعل حيثية الواجدية للآثر وحيثية القابل حيثية الفاقدية له ولا يمكن ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واجدا لشئ. 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 ما ذكره الشارح القوشجى .

**قول الشارح :** يعنى ان يكون المفعول الخ - اى ان يكون المفعول الذى تقع نسبة الفعل اليه من شئ هو بعينه المقبول الذى تقع نسبة القبول اليه من ذلك الشئ. بعينه بان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا والمفعول والمقبول شيئا واحدا كما مر بيانه .

### المقالة السابعة

#### (فى نسبة العلة الى المعلول)

**قول المصنف :** وتجب المخالفة الخ - كالتفس والحر كة الارادية كالحر كة والسخونة كالمدارى العالية والصور الحالة فى الهوى ، وهذا المطلب يتم على القول باصالة الماهية وانكار وجوب السخنة بين المصدر والصادر

**قوله :** والا فلا - يعنى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة فى حقيقته و ذاته بل فى تشخصه فلا يجب المخالفة بينهما من جهة الذات ، بل يجوز الموافقة



كاحتياج افراد النوع بعضها الى بعض فان فردا من النار محتاج الى فرد آخر منها لكن في تشخصه لافى حقيقته فان حقيقة النار معطاة للمادة من المبادئ العالية وانما الفرد من المبادئ المعدة للمادة القابلة وكذا سائر الحقائق النوعية ، وسيجيء عن قريب في كلام المصنف ان شخصا من العنصریات لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها ، ويجوز المخالفة كاحتياج الحوادث المادية الى الزمان والحركة

**قول الشارح :** ولا يكون اقوى منها - هذا حكم مستقل للمعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة غير مذکور في المتن ، بيانه : ان فردا من نوع يوجد بسبب فرد آخر من ذلك النوع لا يكون احدهما اقوى من الاخر في الاثار لوحدة حقيقتيهما فان وحدة الحقيقة تقتضى عدم التفاوت بينهما في الاثار لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد .

**قوله :** ولا مساو بها الخ - اى ولا يكون المعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة مساويا لها عند فوات شرط او حضور مانع ، وهذا دفع لدخل مقدر كان قائلًا قال : كيف حكمت بان احد الفردين اللذين احدهما علة لتشخص الاخر لا يكون اقوى من الاخر مع اننا شاهد الاختلاف الكثير بين افراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف مع ان بعضها علة معدة لبعض آخر قطعاً ، فاجاب بان هذا الاختلاف المشاهد في افراد النوع الواحد انما هو من جهة فوات شرط او حضور مانع .

**قوله :** ويساويها لامع ذالك - يعنى يساوى المعلول العلة المتحدة له في الحقيقة في الاثار مع عدم فوات شرط او حضور مانع فيهما .

**قوله :** والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة الخ - مثال للفردين المتفاوتين في الاثار فان النار الحاصلة في الجسم الفلزى الذائب اشد حرارة من النار الحاصلة في غيره ، وذلك لوجود الشرطين في محل الاولى دون محل الثانية وهما لزوجه المستلزمة لعدم انفصال العضو الحاس بسرعة وغلظته المستلزمة لبطؤ حركه العضو الحاس فيه .

### المسألة الثامنة

(في ان مصاحب العلة او المعلول لا يجب ان يكون ولة او معلولا)

**قول المصنف :** ولا يجب 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 او معلولا ان كان لازما له او كانت 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 - يعني ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما اذا كان مصاحب المعلول لازما له فالعلة حينئذ علة له ولمصاحبه الذي هو لازمه . ثم ان الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة وكذا ما مع المعلول مكان المعلول وامثلة ذلك كثيرة متداولة بينهم ، و الخواص يطلقون العلة و المعلول عليهما تجوزا وتسامحا .

### المسألة التاسعة

(في ان الشخص العنصري لا يكون ولة ذاتية للشخص العنصري آخر)

**قول المصنف :** وليس الشخص من العنصريات الخ - هذا وما بعده الى آخر المسألة الثانية عشرة من احكام الفاعل

قال صاحب الشوارق : انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكرر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يترأى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك انتهى

ثم ان المراد بالعنصري ما يتركب من العناصر الاربعة ، وقد يطلق العنصري على نفس العنصر ولكن لا يطلق العنصر على المركب ، فقول الشارح في عنوان المسألة : ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض ليس على ما ينبغي .

وهذا الحكم يعم العنصر والعنصرى ويعم ما اذا كان الشخصان من نوع واحد او من نوعين مختلفين ، والمراد بالعلة الفاعل بمعنى ان لا يكون شخص منها علة و مبدء 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 فقد دمر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا .

### المسألة العاشرة

#### (فى كيفية صدور الافعال الاختيارية من النفس الحيوانية)

قول المصنف : يفترق الى تصور جزئى - 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 لا يتعلق بالفعل الكلى من حيث هو كلى ، نعم قديتعلق به ولكن لا بد ان يتبعه الفعل الجزئى كما ان الانسان يشترق الى شرب الماء ولكنه لا بد 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 لا يستتبع الشوق الا اذا كان مع الاعتقاد بنفع فى ذلك المتصور سواء كان مطابقا للواقع ام لا كما اشار اليه الشارح العلامة بقوله : على الوجه النافع علما او ظنا ، فلذلك بعض الاكابر عد المبادئ خمسة .

قوله : ثم شوق - انما عطف بثم لان الشوق لا يحصل بمجرد ذلك التصور حتى اذا حصل اعتقاد النفع .



اعلم ان الانسان اذا تصور فعلا فاما ان يتصوره باعتبار صدوره عن نفسه او عن غيره ، وعلى كل من التقديرين فاما ان يعتقد فيه نفعاً او ضرراً ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل من النفع والضرر مشوباً بمقابلته اولاً ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل منهما يرجع الى فاعل الفعل او غيره ، وعلى كل من هذه التقادير فاما ان يكون الفاعل قادراً على اتيان الفعل في الحال او في الماضي او في المستقبل اولاً ، فالتصور في كل واحد من هذه الفروض يستتبع في نفس المتصور شيئاً من التردد او الخوف او الحزن او التحسر او الشوق الى الجلب او الى الدفع او التشهى او التنفر ، وهذه الامور قد تستتبع اموراً اخرى وقد لا تستتبع .

واعلم ان النفع والضرر المبحوث عنهما ههنا ما تراه نفس المتصور نفعاً او ضرراً سواء وافقه الواقع ام لا وسواء وافقه غيره ام لا وسواء وافقه عقله ام لا وسواء وافقه غير العقل من سائر القوى كالشهوة والغضب ام لا فهذان النفع والضررهما الخير والشر الاضافيان للذات مرتفسيرهما في المسألة السابعة من الفصل الاول .

**قوله : ثم ارادة —** اى الارادة الجازمة التى لا تنفك عن الفعل التى تسمى بالاجماع ، وسيأتى نبذة من الكلام فى الارادة فى المسألة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، وانما عطف بـ **ثم** لان الارادة الجازمة قد تتخلف عن الشوق لتردد او مانع او معارض .

**قوله : من العضلات —** 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 —** ويقال فى الاصطلاح على هذا الادراك بهذا الوجه الداعى .

**قوله : بعد التردد —** التردد قد يحصل لافى كل مورد كما هو ظاهر كلامه .  
**قول المصنف : والحركة الاختيارية الى مكان الخ —** 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 ذلك 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 لاعلى 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 و ارادات اخرى ، مثلا الجزء الثالث من التخيلات والارادات علة للجزء الثالث من الحركات وهذا الجزء من الحركة علة معدة لحصول تخيل و ارادة يتعلقان بالجزء الرابع من اجزاء الحركة ، ومراد المصنف بالجزئى الجزء .

**قول الشارح : مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة -** يعنى ان وصول المتحرك الى ذلك الجزء من المسافة يكون علة لتجدد ارادة اخرى متعلقة بجزء آخر من الحركة اذ بقيت تلك الارادة الواحدة الشاملة للارادات الجزئية المتعلقة بالحركة الشاملة للحركات الجزئية ، واما اذا انفسخت تلك الارادة فلا تتجدد ارادة جزئية اخرى .

### المسألة 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 وامامقارن ، والمقارن امامقارن للمادة في فعله فقط كالنفوس الناطقة اومقارن في فعله و ذاته معا كالصور الحالة في المواد والاعراض الحالة في الاجسام ، والمراد هنا هوالمقارن للمادة في فعله مطلقا سواء كان في ذاته مقارنا ام لا ، وهو محتاج الى المادة في الفعل والتأثير بمعنى انه لا يمكن ان يؤثر الا بالمادة فتكون المادة آلة له في فعله واسطة بينه وبين المنفعل في وصول اثره اليه ، والمادة لا تنفك عن الوضع وله معان تأتي في المسألة السابعة في آخر المقصد الثاني ، والمراد به ههنا كون الشيء الفاعل محاذيا للشيء المنفعل على قرب يصل اثره اليه ، والمعنى المذكور في الشرح لازم اعم له وهو احد معاني الوضع فاذن لا يؤثر المقارن للمادة في شيء الا بالوضع لانه لو اثر من دون الوضع لزم ان يكون مفارقا عنها في فعله وهذا خلف ظاهر

ومن هذا يظهر ان المقارن للمادة لا يؤثر في المجرد المفارق عنها لعدم هذا الوضع الخاص بينهما .

ان قلت : وعلى هذا فلا تنفعل الماديات عن المبادئ العالية وهو باطل ، قلت : قد علمت ان مناط اشتراط الوضع هو الاحتياج الى توسط المادة والمفارق في فعله لا يحتاج الى توسطها ، وكذا المادة في انفعالها لا تحتاج اليه لانها متعلقة بنفسها لا بواسطة مادة اخرى فاذن يؤثر المفارق في المقارن من دون وضع بينهما بخلاف ما اذا كان المقارن مؤثرا فانه لا بد من وضع مخصوص بينه وبين منفعله .

### المسألة الثانية عشرة

(في تنامي تأثير المقارن مدة وحدة وشدة)

قول الشارح : والقناهي عطف على الوضع - لازم هذا العطف توقف تأثير المقارن على التناهي كتوقفه على الوضع وهذا لا يستقيم لان التأثير ليس مشروطا متوقفا على التناهي لان تنامي الاثار متأخر عن التأثير والمتأخر لا يمكن ان يكون شرطا للمقدم ، نعم تنامي الاثار لازم لتأثير المقارن ، ولعل في الكلام كناية وهي



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 فلاحتياج الى هذا التوجيه لان معنى الكلام حينئذ ان اسناد كل اثر الى المقارن مشروط بان يكون بينه وبين منفعله وضع مخصوص وان يكون ذلك الاثر متناهيا ، واما لو لم يكن بينهما وضع او يكون الاثر غير متناه فلا يصح اسناده الى المقارن ، كما ان اسناد الاثر الى المجرد مشروط بعدم الوضع وعدم التناهي اى عدم الوقوف على حد ، كما يشهد بذلك قوله تعالى : فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار وهم لا يسئمون .

**قوله : مهدقاعدة - الغرض من تمهيدها ان القوى الجسمانية من حيث هي قوى لا تنصف بالتناهي وعدمه بل اتصافها باحدهما باعتبار الاثار الصادرة عنها و هي اذا صدرت من المقارن تكون متناهية بحسب المدة والعدة والشدة لما يأتى ، والمراد بالتناهي وعدمه هو اليقضى واللايقضى بمعنى ان اثر المقارن يقف فى حدى الزمان وعلى نوع من العدد وعلى حد من الشدة واما المفارق فيمكن ان يستمر اثره ولا يقف كذلك ، لانه يمكن ان توجد منه اثار غير متناهية فى الخارج بالفعل لان غير المتناهي عددا مستحيل لادلة ابطال التسلسل ومدة مستحيل لاستلزامه حضور الزمان الغير المتناهي و شدة مستحيل لاستلزامه وقوع الفعل لا فى زمان ، فظهر ان غير المتناهي لا فى زمان وفى زمان غير متناه وغير متناهي العدد كما وقع فى كلام الشارح وغيره بحسب الفرض لا الواقع ، نعم يمكن ان يكون القوة المؤثرة غير متناهية بالفعل كما فى الحق تعالى : فان القوة لله جميعا .**

**قوله : واما ما يتعلق به شيء ذو مقدار الخ - توضيحه ان ما لا يكون كما فى نفسه ولا معروضا للكم فاتصافه بالتناهي و عدمه باعتبار ما يتعلق به كاتصاف القوة الصادرة منها الفعل بهما باعتبار الفعل ، وحيث يكون اتصاف غير الكم بهما باعتبار الكم والكم اما متفصل وهو العدد او متصل غير القار وهو الزمان او متصل قار وهو خط**

اوسطح او جسم تعليمي و نفس الفعل الصادر من الفاعل لا يكون معروضا للمتمصل القار فاتصاف الفعل بالتناهي وعدمه انما هو بحسب العدد والزمان ، ثم ان فاعل الفعل الغير المتناهي متصف بالقوة الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال هو اقوى من غيره لان الغير لو كان مثله في هذه الجهة فلا يكون اقوى منه وان لم يكن مثله كان فعله متناهيافقوته متناهية ولا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي ، واما فاعل الفعل المتناهي فمنه ما هو اقوى من غيره ومنه ما هو اضعف و الاقوى بحسب العدد ما يكون عدد افعاله اكثر كراميين يختلف عدد رميهما و اثنين في عسكر يقتل كل منهما عددا مخالفا لعدد الآخر وناقلي اثقال كالاجر ينقل كل منهما عددا كذلك ، ولا بد في هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل اذا الفعلان المختلفان يمكن ان يكون احدهما اخف مؤونة فلا يدل كثرة عدده على كون فاعله اقوى من الآخر و من وحدة الالة لو كان الفعل ذا الالة اذ يمكن ان يكون اختلاف العدد مستندا الى اختلاف الالة ومن انتهاء الفاعلين عن فعلهما او وحدة زمان فعلهما بان يفعل احدهما في ساعة واحدة مثلا عددا اكثر مما يفعل الآخر في ساعة واحدة اذ صرف كون العدد اكثر لا يدل على ان فاعل الاكثر اقوى اذ من الممكن ان يكون في وسع الآخر ان يفعل ايضا الى ان يصير عدد فعله اكثر مما كان او لا اكثر ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يكون فعله غير متناهي العدد .

والاقوى بحسب الزمان على صنفين احدهما ما يعتبر فيه نقصان الزمان ويقال له الاقوى بحسب الشدة والثاني ما يعتبر فيه زيادة الزمان ويقال له الاقوى بحسب المدة ، والاقوى في الاول ما يكون زمان فعله انقص كما مشين يختلف زمان مشيهما وغازلين يغزل كل منهما منّا من القطن يختلف زمان غزلهما و كاتبين يكتب كل منهما ورقة يختلف زمان كتابتهما وقارين يقر كل منهما سورة البقرة مثلا يختلف زمان قرائتهما وصانعي لبنات يصنع احدهما الف لبنة في ساعة والآخر الف لبنة في ساعتين ، ولا بد في هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل و وحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة المسافة ان كان الفعل مما يقع في المسافة كالمشي والعدو ووحدة

شخص الفعل بان يفعل كل منهما شخصا او شخصين او اشخاصا بالسوية من ذلك الفعل ، واما اتصال زمان الفعل كما ذكر في الشرح فليس بمعتبر اذ تلك القراءة مثلا يمكن ان يقع نصفها من احدهما في عشرين دقيقة ونصفها الاخر في عشرين دقيقة يفصل بينهما بعشر دقائق مثلا و يقع من الاخر كلها في ستين دقيقة متصلة فالامرية في ان الاول اقوى بحسب الشدة من الاخر ، نعم بعض الافعال لا يقع الا في زمان متصل كالرمى الواحد الذي مثل به في الشرح ، وكان المثال اوقع في الخطاء ، و في هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله لافي زمان ، والاقوى في الثاني 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 سهمما يكون زمان كون احدهما في الهواء ازيد من الاخر او متعددا كاثنين يبتدئان في الحرب ويقتلان ويكل احدهما وينتهي عن الحرب ويبقى الاخر عليها و كاتنين يبتدئان في الكتابة ويكل احدهما قبل الاخر ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله في زمان غير متناه .

وفي الاصناف الثلاثة لابد من اتحاد الفاعلين نوعا بان كانا انسانين او حمارين او نملتين او شجرتين من صنف واحد او نارين مثلا والا لا يضبط امر القوة والضعف الا بنسب تؤخذ بينهما وهو في غاية الصعوبة ، ووجه اخذ القيود المذكورة في كل منها يظهر بيسير من التأمل .

**قوله : عمل متصل في زمان .** قد عرفت موارد وجوب اتصال الفعل والزمان وعدمه .

**قوله : اما مع وحدته .** اي وحدة شخص الفعل او اشخاصه على ما مر بيانه ، وهذه الوحدة هي الماييزة بين هذا الصنف والصنف الاخر اللذين هما بحسب المقدار دون وحدة حقيقة الفعل فانها مشتركة .

**قوله : واتصال زمانه .** قد عرفت عدم وجوب اتصال الزمان في هذا الصنف ، نعم ما لا يتناهي من هذا الصنف يعتبر فيه اتصال الزمان والا لم يكن غير متناه .



وهذا ظاهر .

**قوله : والا لكان الواقع الخ -** اى ولو وقع ما لا يتناهى شدة في زمان وكل زمان قابل للتنصيف لكان الواقع في نصف ذلك الزمان اشد مما فرض انه ما لا يتناهى في الشدة فيتناهى ما فرض 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 القسرايجاد القوة من شىء في جسم تكون تلك القوة على خلاف القوة الطبيعية التى تكون في الجسم فان الانسان مثلا اذا فعل فانما فعل بتحريك اعضائه وما هو خارج عن اعضائه من الالات وهذا التحريك انما هو قسرى في الاعضاء والالات وان كان مستندا الى الارادة ويأتى في المقصد الثانى في الفصل الخامس في مبحث الحركة ما يوضح هذا المطلوب انشاء الله تعالى .

**قوله : عن القوتين -** اى القسرية والطبيعية .

**قوله : محال لما مر -** حيث قال : فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعا لا في زمان ، وهو محال لان الصادر من الفاعل المقارن لا يتفك عن الزمان ، ولظهور استحالة لم يشتغل المصنف بابطاله و اقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة .

**قوله : جسما متناهما -** هذا القيد اشارة الى مقدمة هى وجوب تناهى الجسم المفروض لان هذا البرهان لا يتم بدون ذلك ، و لم يثبت بعد تناهى الاجسام فلا بد من ذكر هذا القيد .

**قوله : فيجب تناهى الناقص الخ -** اى تناهى التحريك الناقص في الجسم الاكبر مدة او عدة مع فرض عدم تناهيه فيلزمه تناهى التحريك الزائد في الجسم الاصغر لزيادته عليه بمقدار متناه ويلزمه تناهى القوة المحركة .

**قوله :** وههنا سؤال صعب الخ - توضيحه : ان السائل المورد الذي هو الفخر الرازي يقول : ان التفاوت بين حركة الجسم الاصغر وحركة الجسم الاكبر مسلم لقلة معاوقة الاصغر واما ان ذلك التفاوت بزيادة حركة الاصغر على حركة الاكبر مدة اعدة حتى يلزم انقطاع حركة الاكبر و نقصانها عن حركة الاصغر فتصير متناهية ويلزم من تناهيها تناهي القوة المحركة بعد ان فرضت غير متناهية فيلزم الخلف فغير مسلم لجواز ان يكون بحسب الشدة اى بحسب سرعة حركة الاصغر وبطؤ حركة الاكبر وهكذا 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 ما عليه الفلاسفة ، وهذا السؤال مع جوابه وارد على البرهان الثانى القائم على استحالة صدور ما لا يتناهى عن القوة الطبيعية فلذلك اخر سائر الشراح ايراده عن البرهانين .

**قوله :** واجاب المصنف قدس سره الخ - توضيح الجواب على وجه لا يتوجه اليه نظر الشارح العلامة رحمه الله : انا لانكر وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ ولكنه لا يضرنا وجوده ولا يتفعا عدمه بل النافع في تتميم البرهان هو التفاوت بحسب المدة او العدة وهو موجود ، بل لا يمكن وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ الا اذا كان التفاوت بحسب احديهما موجودا وذلك لان الحركتين السريعة والبطيئة ان كان زمانهما واحدا يقع التفاوت بحسب العدة لان قطعات السريعة حينئذ تكون اكثر وان اختلف زمانهما فالتفاوت بحسب المدة وهو ظاهر .

**قوله :** ولا شك في ان كون القوة الخ - هذا يناسب القوة الطبيعية لانها يكون اعظم اذا كان القابل اكبر ويكون اقل اذا كان اصغر على ما يأتى 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 او المدة التى يستدل بها على زيادة القوة المحركة انما هى بسبب الجسم الاصغر واما الجسم الاكبر فهو سبب لتقصان 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 ونقصانها انما هو من جهة كثرة المعاوقة في الكبير وقلتها في الصغير .

قلت : ان المراد بالقوة المحركة ليس ماهو في ذات القاسر بل المراد بها القوة الحادثة في الجسم بسبب القاسر فانها تحدث في الكبير اقل مما تحدث في الصغير لكثرة معاوقة الكبير وقلة معاوقة الصغير فالقوة القسرية هي هذه اذ هي التي تذهب بالجسم المنقسور الى موضع معين و ان كان احداثها من القاسر ، فالقاسر محرك بالتسبيب وتلك القوة محركة بالمباشرة .

قول المصنف : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل - تقريره : ان الجسمين اللذين احدهما اكبر من الاخر اذا تحركا بطبعهما من موضع الى موضع فلا مزية في اختلافهما وتفاوتهما من حيث الحركة فذلك التفاوت اما من القوة الفاعلة المحركة او من غيرها ، والثاني محال لانه اما من امر غريب خارج عن الجسم والمفروض عدمه واما من نفس المحل الذي هو الحقيقة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام فلزم ان تكون تلك الحقيقة المشتركة مقتضية للحركة او مانعة عنها حتى يقع التفاوت من جهتها وهذا محال لانها لو كانت مقتضية لها فاما مقتضية لها الى جانب مخصوص او الى كل الجوانب او لا الى جانب الاول يستلزم الترجيح من غير مرجح ، والثاني يستلزم ان يكون كل جسم في كل جانب ، والثالث يستلزم ان لا يكون جسم في جانب ، والكل بديهي الاستحالة مع ان ما في الوجود يشهد بخلافه ، و لو كانت مانعة عنها لكان الجسم الاكبر ابطأ حركة من الجسم الاصغر وهو ظاهر البطلان ، وايضا لو كانت مقتضية للحركة او مانعة عنها لما كانت قابلة لها لاشتراط القابل بكونه لا بشرط بالنسبة الى المقبول فالجسمان اذن من حيث



هما جسمان متساويان في 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 للملزم الاول .

فبقى ان يكون التفاوت من جهة اختلاف القوة الجسمانية الحالة في اجزاء النوع الواحد التي تسمى بالطبيعة النوعية اختلافا بحسب الزيادة والنقصان لانها اذحالة في محلها حلولا سريانيا متجزئة بتجزئته ، وااختلاف الطبايع الحالة في محالها اختلافا نوعيا كذلك ، والاختلاف الاول يقتضى اختلاف المقدار ولا يقتضى اختلاف الشكل بل يتفق منه اختلافه ، والاختلاف الثاني لا يقتضى اختلاف الشكل ايضاً و يقتضى اختلاف المقدار والحيز والاثار ، فالتفاوت اذن من جهة القوة الفاعلة لامن جهة غيرها ، فلو حركت قوة الجسم الكبير جسمها وقوة الجسم الصغير جسمها مع اتحاد المبدء حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرض غير متناه فيلزم تناهي حركات الصغير فحركات الكبير ايضاً لان التفاوت بينهما بقدر متناه ، وهذا خلف .

**قول الشارح :** اوامر طبيعي - المراد به اما لازم من لوازم الطبيعة التي هي القوة الفاعلة المحركة واما الطبيعة النوعية المركبة وكلاهما تابعان لها فليس منهما التحريك والتفاوت فيه .

**قوله :** لانها اعظم - اي لان القوة الكبرى اعظم لعظم محلها فالقوة المحركة الطبيعية على تحريك الجسم الاكبر ازيد واعظم منها على تحريك الجسم الاصغر ، وهذا ما وعد من قبل .

**قوله :** والا لكان حال الشيء الخ - اي ولولم تكن حركات القوة الكبرى اكثر لكان وجود الزيادة في الجسم الاكبر و عدمها سيين فحال الطبيعة مع تلك الزيادة كحالها لامعيا .

## المسألة الثالثة عشرة

### (فيعلة 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 جز ، مادي للركب 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 في هذا الحكم في آخر المسألة السادسة عشرة بقوله : والموضوع كالمادة .

**قول الشارح :** في وقت حصوله - اى حصول ذلك القبول

**قوله :** يعرض للمادة لذاتها - كون القبول عرضا ذاتيا للهيولى الاولى بحسب ظاهر النظر والا فعند التحقيق ليست الا قوة محضة وقبولا صرفا لافعلية لها لنفسها ابدا .

**قوله :** وتحقيق الجواب الخ - حاصل الجواب ان ما هو ذاتي لها هو اصل القبول والاستعداد وهو قوة حصول الصورة فيها ، واما الاستعدادات التى تعرض و تزول فهى كسبية تحصل للهيولى بسبب الصور المختلفة الحالة فيها ، والاستعداد الذاتى قديكون 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 للنطقية 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 ،

## في احكام العلة والمعلول

والحاصل ان ما هو ذاتي لها هو عدم ابائها عن توارد الصور وما هو عارض عليه هو قرب 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 الضعيفة اقرب منه للحرارة الشديدة ، وكذا حصول القرب بالنظر الى صورة من الصور كما مر في المثال .

### المسألة الرابعة عشرة

#### (في العلة الصورية)

**قول المصنف :** وهذا الحال صورة الخ - ان الصورة كالهيولى لها نسبتان نسبة الى المركب وباعتبار هذه النسبة تسمى صورة وجزء وعلّة 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 المبدء القياض .

**قول الشارح :** بواسطة الصورة المطلقة - لان المادة لا تستدعى 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 النوعية البسيطة ، والجسم المركب له ثلاث صور : هاتان والصورة المركبة الشجرية مثلاً كذلك .

### المسألة الخامسة عشرة

#### (في العلة الغائية)

**قول المصنف :** والغاية علة بما هيته الخ - الغاية ما لاجله يفعل الفاعل فعله ويطلق الغاية على نهاية حركة الفاعل ايضا ، وهى بصورتها الواقعة فى الخيال اى بوجودها الخيالى علة لوصف عملية الفاعل بمعنى ان الفاعل بعد حصولها فى خياله ينبعث نحو الفعل ويفعله وبهذا الاعتبار لها عملية للفعل ايضا ، وبوجودها الخارجى



معلولة مترتبة على الفعل .

**قوله :** وهي ثابتة لكل قاصد - ان الفاعل اما ان يفعل عن شعور و علم او لا والثاني هو الفاعل الطبيعي كالنار تحرق والشجر يثمر والبرد يجفف والاول هو الفاعل الارادى وهو اما بالارادة الزائدة على ذاته او لا و الاول هو الفاعل بالقصد والثاني قد عدوا له اقساماً قد ذكرت في مظانها فالقاصد هو الفاعل بالارادة الزائدة على ذاته .

**قول الشارح :** والا لكان عابثاً الخ - اى وان لم يكن الفاعل بالقصد يفعل لغرض وغاية لكن عابثاً وهذا الاستدلال فيه ما فيه اذ العبث لو لم يخل عن غاية فبطلان التالى ممنوع مع انه حينئذ يصير نقيضاً للمقدم اذ معناه حينئذ لكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، ولو خلا عنها فبطلانه عن غير الله تعالى ممنوع مع انه يصير حينئذ عین المقدم اذ معناه حينئذ لم يكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، فالحق ان يقال : لو خلا القاصد عن الغاية لما كان قاصداً اذ قصد الفعل لا يتحقق الا بعد تصور ما يترجح به الفعل وهو ليس الا الغاية .

**قوله :** يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها - اى الفاعل الشاعر يعين الغاية او لا ثم يحصلها بفعله واما الفاعل غير الشاعر فتحصل غاية فعله مترتبة عليه من دون تعيين منه بل هي معينة من عند الحكيم الحميد .

**قول المصنف :** اما القوة الحيوانية المحركة الخ - ان ههنا امورا ينبغي تقديمها لبيان ما اشار اليه المصنف رحمه الله .

الامر الاول : ان المبادئ الاربعة بل الخمسة للافعال الاختيارية ترجع الى ثلاثة ، المبدء الاول : التصور الجزئى للفعل على الوجه النافع ظناً او علماً مطابقة للواقع او غير مطابق له وهو ينقسم الى التخيل والتفكر ، والتخيل هو تصور ما يراه الفاعل خيراً بحسب شهوته او غضبه دون عقله ، والتفكر هو تصور ما يراه خيراً بحسب عقله سواء وافقه الشهوة او الغضب ام لا ، فما يتصوره الفاعل جزئياً وهو يبعثه نحو الفعل اما خيراً ولذا يذعن العقل فقط كقرب الحق ومعرفة الارتقاء الى المداير الاخروية

بسبب الطاعات والعبادات الشاقة و الجهاد في سبيله والتقوى عما ترتضيه الشهوة والغضب ، اوخير ولذيذ عند الشهوة او الغضب فقط كالوصول الى ما يرتضيه احدهما مما يراه العقل ضارا ، اوخير ولذيذ عندهما كسر والولد بسبب اللطف به والاحسان اليه من دون ان يكون ضارا في دينه او دنياه فاحدهما لا بد منه لكل فعل صادر عن الانسان ، والمبدء الثاني : القوة الشوقية و هي الشوق المنتهى الى الارادة الجازمة التي يقال لها الاجماع اذ هي الشوق اذا تأكد 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 التي فى العضلات

الامر الثاني : ان هذه المبادئ الثلاثة واجبة فى كل فعل اختياري مترتبة لاحصول للمتاخر الابلعد حصول المتقدم و الاول يسمى بالمبدء ، الا بعد والثاني بالاوسط والثالث بالاقرب بالنسبة الى حصول الفعل .

الامر الثالث : ان الغاية يمكن ان تكون واحدة و يمكن ان تكون متعددة وعند التعدد لا تكون الامترتبة كمن كانت غاية حر كته الوصول الى مكان و غرضه من الوصول لقاء صديقه فى ذلك المكان و غرضه من اللقاء اعطاء شىء له و هكذا الى ان ينتهى الى ما هو غرضه بالذات ، فاقدم الغايات و اقربها الى الفعل هو نهاية حركة العضلات ، وما يقف عنده الفاعل عن حر كته ويطمئن به هو غاية الغايات .

الامر الرابع : ان المبدء لا يكون مبدء الا بالقياس الى الغاية و كذا الغاية لا تكون غاية الا بالقياس الى المبدء ، فبينهما تضاف كما ان لكل منهما اضافة الى الفعل فالمبدء مبدء للفعل والغاية غاية له ، ولكن لا يجب ان يكون لكل من المبادئ غاية بل يمكن ان يكون للمبادئ الثلاثة غاية واحدة كما ان انسانا قائما فى موضع تصور الكون فى موضع آخر فيشتاق اليه فينتقل الى ذلك 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 اذ لحر كة العضلات غاية هى نهاية الحركة والحصول

فى ذلك الموضوع الاخر وللتخيل والقوة الشوقية معا غاية اخرى هى ازالة شجره المترتبة على ذلك الحصول .

الامر الخامس : اذا تعددت الغاية فاقدم الغايات غاية للمبدء الاقرب وهى حينئذ ليست ملحوظة بالاستقلال ، وما بعدها غاية للقوة الشوقية وللتصور معا لانهما يتعلقان بها ولكن الاخيرة التى يطمئن به الفاعل ويقف عنده غاية بالذات وما قبلها كائنا ما كان غاية بالعرض ، فلا يمكن ان يكون للتصور غاية و للقوة الشوقية غاية اخرى اذ المتصور هو المشتاق اليه لا غيره ، وقد يقال لما بعد الغاية الاولى غاية بالنسبة الى المبدء الاقرب ولكن بالعرض والمجاز .

الامر السادس : القوة الشوقية اذا تعلقت بامر منكر عند العقل تسمى شهوة اذا كان الفعل لجلب شىء ، وغضبا اذا كان لدفع شىء ، واما اذا تعلقت بامر معروف عنده سواء كان الشهوة او الغضب يرتضيه ام لا فليس لها اسم خاص بل يطلق عليها الارادة او الكراهة ، والغاية بالاعتبار الاول تسمى خيرا تخيليا حيوانيا و بالاعتبار الثانى خيرا حقيقيا انسانيا .

اذا تحققت هذه الامور فاعلم ان للافعال الارادية باعتبار المبادئ و الغايات اسماء فى الاصطلاح ، فان كان المبدء الا بعد التفكير فالفعل مطلقا يسمى خيرا سواء كانت غاية القوة الشوقية هى نهاية حركة العضلات وان كان مثاله غير مظفور به ام غيرها وان كان ظاهر الكلمات الاختصاص بالثانى لعدم الظفر بمثال الاول وسواء كان ههنا خلق ومملكة او غيرهما ام لا وسواء حصلت الغاية ام لا ، و ان كان المبدء الا بعد التخيل فاد كانت غاية القوة الشوقية هى غاية القوة المحركة فالفعل يسمى عبثا ومر مثاله فى الامر الرابع ، وان كانت غيرها فاما ان لا تحصل كمن يذهب الى مكان للقاء صديقه ولا يلاقيه او يضرب شيئا على شىء ليكسره ولا يكسره فالفعل يسمى باطلا ، واما ان تحصل الغاية فاما ان يكون التخيل لامع غيره فيسمى الفعل جزافا ، واما ان يكون مع خلق ومملكة نفسانية كاصوات الطيور ولسع الدواب الموزية و خياطة من كان حادقا كثير العمل فيها واللعب باللحية ومضغ الصبى اصبعه فيسمى



الفعل عادة ، واما ان يكون مع طبيعة كالتنفس والنوم او مع مزاج كحركة المريض او النائم فيسمى قصدا ضروريا ، وما ذكرنا من كون العبث مغايرا للجزاف مطابق لما عليه الشيخ ابن سينا ، واما المصنف فلم يفرق بينهما لمكان العطف بالواو دون او ، فتأمل .

**قوله :** وهو قد يكون غاية للشوقية - اى الوصول الى المنتهى الذى هو غاية للقوة المحركة قد يكون غاية للشوقية ، وحينئذ يكون الفعل عبثا على مسلك الشيخ ابن سينا ولم يسمه المصنف باسم ههنا ويمكن ان يكون خيرا على ما بينا .

**قوله :** فان لم تحصل الخ - تفريع على قوله : وقد لا يكون .

**قول الشارح :** بالنسبة اليها - اى بالنسبة الى القوة الشوقية ، واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة اذ لا يمكن عدم حصول غاية القوة المحركة ان وقع التحريك .

**قوله :** واما العلة الاتفاقية الخ - لبيان هذا المطلب لابد من تقديم امور : الامر الاول : ان الشئ الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد ووجوبه من علته انما هو بحصول كل ماله مدخل فى وجوده فما بقى منه شئ فى العدم امتنع ذلك الشئ فلا يوجد فى الخارج ، وهذا الامر لامجال للعاقل ان يتشكك فيه ، و خفاء بعض ماله مدخل فى وجود شئ علينا فى عالم الوجود لا يضر بهذا الاصل ، فكل ممكن موجود له علة تامة وتلك العلة ان كانت ممكنة فلا بد ان تنتهى الى الواجب بالذات لما قدمضى فى المسألة الرابعة فى ابطال التسلسل .

الامر الثانى : انه قد مر ان الفاعل اما شاعر بفعله او غير شاعر بفعله ، والشاعر به لا يكون فعله خاليا عن الغاية لانها علة لفاعليته فلو خلا عنها لم تتحقق القوة الشوقية فلا يقع منه الفعل ، وغير الشاعر به ايضا لا يكون فعله خاليا عنها لان الفعل الطبيعى يؤدى الى ما يترتب عليه وان لم يكن للطبيعة شعور به كما مر بيانه من الشارح العلامة ، والفاعل بالقسر ليس مستقلا فى فعله بل يرجع الى ارادة القاسر ان كان اراديا او الى طبع القاسر ان كان طبيعيا ، ولا ينافى هذا ما ذكر فى المسألة الثانية عشرة فى ذيل

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية ، ويأتى توضيح ذلك 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 لا يكون بينهما نسبة السببية والمسببية كقعود الانسان بالقياس الى انخساف القمر ونعيق الغراب بالقياس الى موت الانسان والعبور على جسد الميت بالقياس الى تكون الولد والعبور على شعلة النار بالقياس الى سعادة الانسان وامثال ذلك فانها لا يحكم باللزوم بينها الا اهل الجهل والتطير ، واما ان يكون بينهما تلك النسبة فحينئذ اما ان يكون تأدى السبب الى المسبب دائما بمعنى انه كلما تحقق فرد منه تحقق المسبب سواء كان بذاته او بضميمة امر خارج عن ذاته يحصل معه دائما كالنار بالقياس الى تسخين الهواء المجاور والنفس الجازمة على فعل بالقياس الى تحريك الاعضاء ، او اكثر يا كالنار بالقياس الى احراق الحطب والخارج من بيته قاصدا لموضع بالقياس الى الوصول بذلك الموضع ، او متساويا كالماء بالقياس الى الجريان والنفس بالقياس الى الافعال الارادية كالقيام والقعود والتكلم ، او اقلها 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 وعدم الموانع ، و الا فالاقل دائمي 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 ووقع حفره على موضع الكنز كان الحفر بهذه الشرائط دائما مؤديا اليه ، وهكذا المتساوى والاكثرى بطريق اولى .

اذا تقرررت هذه المقدمات فاعلم انه قديطلق الامر الاتفاقى على ما لاسبب له وقديطلق على ما لا غاية له وقديطلق على ما له نوع سبب ليس دائمي التأدية ولا اكثرىها فالاتفاق بالمعنيين الاولين باطل لان كل ممكن له سبب و كل فعل له غاية لامر 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 وذلك لان ما بالعرض لا بد 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 بلا سبب 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 ولا سبب ارادى اذ الحافر لم يكن عالما به والسبب الارادى لا بد له من تصور الفاعل للغاية ولا سبب قسرى اذ حيث لا ارادة ولا طبع فلا قسرى لان الفعل القسرى ما كان على خلاف الارادة او الطبيعة فى الفاعل ، بل بعضهم كذيمقراطيس و اتباعه على ما نقل الشيخ ابن سينا فى طبيعيات الشفاء فى الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من الفن الاول تجاوزوا عن ذلك وذهبوا الى ان كون العالم بالبحث والاتفاق و انكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغر ها واصلابتها 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 ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بسبب الاتفاق .

اقول : ان هؤلاء الانعام بل الاضلون الذين كانوا عن قديم الزمان الى الآن فى بدن الاجتماع كالقيح تارة برزوا وتارة كمنوا قد كفناهم الفطرة عن مؤونة



البرهنة والجدال ، وان كان العلماء قديما وحديثا اتوا في كتبهم بما قد قدمهم ودقهم وردهم عن حريم الانسانية واخجلهم عند الدابة والبهيمة ، ومع ذلك قد يسرقون عقول الضعفاء ويركبون على اعناق الجهلاء و يدعون حزنهم ليكونوا من اصحاب النار ، هذا وان للطاغين لشر مآب .

واما تلك الاجرام الصغار التي توهمها ذي مقر اطيس فلاحقيقة لها لان غير المتناهي ليس في الوجود و كل ما يقع في الوجود فهو متناه ، ولو كانت لكانت ممكنة محتاجة الى الواجب بالذات وكان تكون العوالم منها بتأثير من العالم القادر .

واما حل المثالين وغيرهما فان للعثور على الكنز مثلا سببا اراديا هو الحافز الا انه سبب بالعرض لا بالذات ، والقول بان الممكن لا يوجد بلا سبب لا يوجب ان يكون كل سبب بالذات بل في الوجود اسباب بالعرض لا تحصى ، نعم ما بالعرض لا يكون الا مسبوقا بما بالذات فان الحافر سبب ارادي بالذات للعثور على الماء وسبب ارادي بالعرض للعثور على الكنز كما ان الاول غاية بالذات والثاني غاية بالعرض . وفرقة اخرى على جانب التفريط انكروا السبب الاتفاقى والغاية الاتفاقية بالمعنى الصحيح الواقع ايضا ، و قالوا لا معنى للاتفاق لان السبب لو استجمع الى آخر ما اورده الشارح العلامة رحمه الله مع جوابه و اوضحناه .

**قوله : والجواب ان المؤثر الخ -** في هذا الجواب اشار الى الاقسام الخمسة : الدائمة التأدية بقسميه والاكثرى التأدية والمتساوى التأدية والاقلى التأدية . تنبيه : قد قلنا في الامر الثالث : ان نوع شئ بالقياس الى نوع شئ لان الشخص لا يأتى فيه هذه الاقسام لانه بالقياس الى غيره اما مستجمع لشرائط التأثير فيؤثر ام لا فلا ، ولعل هذا اى النظر الى شخص السبب منشأ خطأ منكرى الاتفاق بالمعنى الصحيح .

**تنبيه آخر :** قد وقع في كلام الشيخ ابن سيناء لفظ البخت مع الاتفاق ، وهو اما مرادف له او اخص منه بالتقييد بكون الفاعل الاتفاقى ذا ارادة و كون الغاية ذا خطر من سعادة او شقاوة .

## المسألة السادسة عشرة

## (فى اقسام العلة مطاقا)

**قول المصنف:** قد تكون بسيطة - العلة المادية البسيطة كالهيولى الاولى ،  
والصورى 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 ، وهذا الاستدلال فى غاية السخافة كما اشار اليه  
الشارح العلامة فى الرد عليه ، فلذا لم يذكره 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 فنختار ان المجموع علة وقوله : فعند الاجتماع ان لم يحصل  
امر لم يكن المجموع علة ممنوع اذ عند الاجتماع لا يحصل الا الاجتماع ، ولكن  
للمجموع بالبدئية تأثير لم يكن لكل جزء بحد ذاته ، كما ان عشرة رجال ينقلون  
حجرا عظيما لا ينقله كل واحد منهم بانفراده .

**قوله :** كالزاج والعفص فى الجبر - الزاج جسم معدنى ابيض بلورى ،  
والعفص بفتح الاول وسكون الثانى ثم 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 ، والجبر بكسر  
الحاء وسكون الباء جوهر اسود معروف مركب من اشياء منها الزاج والعفص يستعمله  
الكاتبون للكتابة .

**قوله :** كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة - 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 والتي هي حقيقة الانسان ، اللهم الا انه اراد منها شكل البدن الانساني فانه مركب من الاشكال المختلفة ، الا انه ليس من علل الانسان ، بل من علل البدن من حيث هو بدن كشكل الكرسي الذي هو علته الصورية من حيث هو كرسي ، 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 ، وفي التعبير تسامح .

**قوله :** كالمائية الحادثة في الهواء بالقوة - اي لمادة الهواء قوة ان تحل فيها الصورة المائية فهي تكون لمادة الهواء بالقوة .

**قوله :** والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك - يعنى الغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها بالقوة والتي يمكن جعلها بالقوة هي كل غاية قبل حصولها حين صدور الفعل فان في الافعال قوة الغايات .

**قوله :** وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك - يعنى الغاية بالفعل هي كل غاية حصل فيها وصار فعليا بتحققها ذلك الامر الذي كان بالقوة .

**قوله :** وكذلك البواقى - فالعلة المادية الكلية كمطلق الطين بالنسبة الى طين الكوز و كطين الكوز بالنسبة الى طين هذا الكوز ، والعلة الصورية الكلية كمطلق الصورة بالنسبة الى صورة الكوز و كصورة 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 - العال الذاتية هي التي يسند المعلول اليها



في الحقيقة و واقع الامر من دون عناية زائدة على نفس نسبة العلية والمعلولية كالنار بالقياس الى الاحراق والهبولى الاولى للنار والصورة النارية وتفرق الاجزاء المترتب على الاحراق الذى هو الغاية ، والنجار ونفس خشب الكرسي غير مأخوذ مع العوارض اللاحقة به ونفس صورته كذلك والجلوس عليه .

واما العلل العرضية فهى ما لا يكون كذلك ، فالفاعل بالعرض على اصناف : منها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى النوع كان يقال : الانسان يسرق والسارق بعض افراده ، او يقال : البائع يطفف والمطفف بعض افراده .

ومنها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى بعض آخر كما يقال : فتح الامير البلد والغاتح العسكر .

ومنها : ما يكون الفاعل يفعل شيئاً ويتبعه شئ 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 . وقسم يكون فعل الفاعل بالذات ازالة مانع لفعل طبيعى او ارادى تابع للازالة فيسند ذلك الفعل الى المزيل بالعرض كما اذا ازال احد سدا عن مجرى الماء فيجرب الماء فيسند اليه ويقال : هو اجرى الماء ، او اخرج دعامة عليها هدف فانه يهدم الهدف فيقال : هو هارمه ، او فتح بابا على من هو ورائه فدخل فيقال : هو ادخله ، وقسم يفعل الفاعل فعلا غير الازالة فيتبعه فعل آخر كمن يجعل النار تحت قدر فيغلى ما فى 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 ما يكون الفاعل ذا حيثيات فيفعل فعلا من حيثية ويسند الى حيثية اخرى بالعرض كإنسان بناء بنى فيقال : هذا الانسان بنى مع انه لم يبن من حيث هو انسان بل من حيث هو بناء ، او طبيب نجار صنع كرسي 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 لذلك المقارن بالعرض كحجر وقع من علو على رأس انسان فشجه فيقال : ان الحجر شج الرأس مع ان فعله بالذات هو الهبوط فقارنه شجته .

ومنها ان يقال لشيء انه فاعل مع انه لم يفعل اصلا ، الا انه اتفق في دائم الامر او اكثره او في غير دائمه واكثره ان يقارن شيئا آخر هو الفاعل في الحقيقة فيسند الفعل الى ذلك الشيء بالعرض كمرضى من سبب يقال : ان قدوم عدوى امرضنى او يصح ويقول : قدوم حبيبى اصحنى ، او نبت من الارض شيء فيقال : انبتت الارض ، او يفقد من انسان شيء او يجد شيئا او يقبل اليه شيء محمودا ومحدورا فيقول : ان ذلك اليوم او المكان المنحوس او الميمون سبب لى ذلك ، 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 ايضا على اصناف :

منها ان تؤخذ الهبولى الاولى مع الصورة الحالة فيها فيقال لمجموعهما انه مادة لصورة مضادة للصورة الحالة كما يقال : ان الماء محل للهواء مع ان الهبولى 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 بذلك بل مادتها مادة للانسان بعد خلع الصور التى قبل الصورة الانسانية .

ومنها ان يكون الشيء ذاتيات 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 لامن 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 الكرسي مع شكله ولونه مادة الكرسي

والصورة بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تطلق الصورة على العوارض كالشكل والخلقة في النبات والحيوان .  
ومنها ان يكون الشيء مجاورا للصورة بالذات ويقال لذلك الشيء الصورة كحركة الساكن في السفينة تبعا لحركتها فان الحركة صورة بالذات للسفينة المتحركة وبالعرض للجالس فيها .

ومنها ان تكون الصورة لشيء فتعد صورة لمقارنه كشكل بدن الانسان الذي هو صورة للبدن من حيث هو بدن فيعد صورة للانسان .

والغاية بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تكون الغاية المبدء الشوقى فتعد غاية للمبدء العضلى كما يقال : غاية حر كتي 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 ليشتري بها ما يحتاج اليه ليصان من الهلاك ليلتذ من لذائذ الدنيا والآخرة فان هذا الالتذاز هو غاية غاياته مثلا فهى الغاية بالذات واللاتى تتقدمها غايات بالعرض .

ومنها ان لا يكون الشيء غاية لفعل ارادى او طبيعى ولكن يتفق ان يترتب عليه كحجر يهوى من فوق فغاياته بالذات الوصول الى المركز فيحول له حائل و يقف عنده حينما ما ثم يتحرك نحو المركز وهذا الوقوف غاية لحركته بالعرض ، او انسان يذهب الى السوق ليشتري متاعا فيصادف مدينه فيأخذ منه دينه فغاياته بالذات شراء المتاع واخذ الدين غاية بالعرض ، او كفرعون اخذ موسى على نبينا وآله وعلينا من الماء ليكون له ولدا معينا فكان له عدوا وحزنا .

ومنها ما يكون لازما للغاية بالذات كالتغوط الذى هو لازم لكف الجوع الذى



هو غاية بالذات للاكل ، وكالسكون الذى هو لازم لوصول الجسم الى موضعه الطبيعى الذى هو غاية بالذات فالتغوط والسكون غایتان بالعرض .

ومنها ما يكون عارضا مع الغاية بالذات فى اكثر الامر كالجمال الذى يعرض مع الصحة التى هى غاية الرياضة ، وكالتعب الذى يعرض مع الوصول الى المقصد الذى هو غاية المشى فالجمال والتعب غایتان 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 او خاصة -** الفاعل العام هو الذى يتفعل عنه اشياء كثيرة كالهواء الذى يغير اجساما كثيرة ، والفاعل الخاص هو الذى لا يتفعل منه الا الواحد كالنفس الحيوانية التى لا تفعل بلا واسطة الا تحريك العضلات ، والمادة العامة هى التى تستعد لصور مختلفة الحقائق كالهوى الاولى وكالخشب الذى يصنع منه اشياء كثيرة كالكرسى والسريـر والباب وغيرها ، والخاصة هى التى لا تستعد للصورة واحدة كجسم الانسان بمزاجه لصورته ، والغاية العامة هى التى تكون غاية للافعال المختلفة كدفع مرض بشرب الدواء او الاحتجام او الاحتقان او الحمية او غيرها ، والخاصة هى التى لا تكون غاية للفعل واحد كوصول الجسم الى موضع لم يكن فيه فانه ليس غاية الا للحركة الالينية وكدفع العطش فانه لا يحصل الا بشرب المايـع ، واما الصورة فلا يتصور فيها العموم لان الصورة الواحدة كالصورة الانسانية مثلا لا تكون الالمادة مخصصة ، نعم لو اخذت 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 ما يقابلها 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 ما فوقها من الكلليات وهي قد تكون جزئية حقيقية وقد تكون كلية اى جزئية اضافية والعلة الخاصة تقاس الى ما يقابلها كالعامة وهذه كلية ايضا والفرق باختصاصها بمقابل واحد نوعى بخلاف العامة كما اتضح ذلك كله من الامثلة .

**قول الشارح : كالصانع فى البناء -** بتخفيف نون البناء ، والصانع فاعل عام اذ هذا العنوان لا يختص بصنعة دون صنعة بل كل شئ مصنوع يتفعل عن الصانع و ذكر البناء من باب التمثيل بواحد مما يتفعل عنه .

**قوله : والخاصة كالبانى فيه -** اى الذى يبنى البناء فانه فاعل خاص اذ البانى من حيث هو بان يختص بالبناء ولا يتفعل عنه غيره .

**قول المصنف : وقريبة او بعيدة -** العلة القريبة هى التى لا يكون بينها وبين المعلول واسطة والبعيدة ما بينها وبينه واسطة او وسائط ، 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 والبعيدة كالصورة الجسمية بالنسبة اليه ، والغاية القريبة كنهاية الحركة بالنسبة اليها والبعيدة كلقاء الحبيب المترتب على نهاية الحركة ،

**قول الشارح : كالقوة الشوقية -** بالنسبة الى الفعل ، ومبدئه القريب الفاعلى القوة المحركة العضلية .

**قول المصنف : ومشاركة او خاصة -** لافرق بين العلة العامة والخاصة و بين المشاركة والخاصة الا ان العامة والخاصة تعتبران كمتين والمشاركة والخاصة تعتبران شخصيتين كهذا النجار الذى صنع ابوابا متعددة او اشياء مختلفة كالباب والتخت والسرير ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده اناس كثيرة علما واحدا وجماعات

متعددة علومها مختلفة ، والخاص كهذا النجار الذى صنع بابا واحدا او شيئا واحدا وان كان متعددا بالشخص ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده واحد فقط او جماعة علما واحدا ، وهذا القسم من الخاص خاص باعتبار و مشترك كما لا يخفى ، 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 فلا يتصور فيها الاشتراك كالعوم .

وبهذا الفرق الذى ذكرنا اندفع ما اورده صاحب الشوارق على المصنف من عدم الفرق بين هذه الخاصة وتلك الخاصة او عدم 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 ايضا بقياس التضاف .

**قول المصنف : والعدم للحادث من المبادئ العرضية -** هذا وما بعده الى آخر الفصل فى مباحث متعلقة ببعض العلل التى وقع فيها اشتباه ، و توضيح كلام المصنف هذا : ان عدم الغير المجامع للمعلول الذى لا بد من سبقه زمانا على المعلول الحادث ليس من المبادئ الذاتية التى لها تأثير ومدخلية فى المعلول بل من المبادئ العرضية اى من الامور المقارنة للفاعل التى لا دخل لها فيه .

واعترض عليه بان عدم السابق و ان لم يكن من المبادئ الذاتية للمعلول من حيث هو موجود ، ولكنه من مبادئه الذاتية من حيث هو حادث لان الحدوث لا تحقق له من دون عدم السابق حتى انه عرف بالوجود بعد عدم ، والنزاع انما هو فى كونه مبدء ذاتيا او عرضيا للحادث .

اقول : ان البديهة تشهد بان عدم ليس مبدء ذاتيا ذا تأثير فى ذات الحادث



كما هو مراد المصنف ، نعم هو مبدء لنفس الحدوث الذى هو كيفية الوجود التى هى بعيدية 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 متضايقين ، وتفسير الحدوث بالوجود بعد العدم مسامحة بل هو كيفية الوجود كما مر فى كلام المصنف فى المسألة التاسعة و العشرين فى الفصل الاول ، مع انه ليس كل ما اخذ فى تعريف الشيء 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 سينا والظاهر فى انه مبدء ذاتى للحادث و كلام المصنف الصريح فى انه مبدء عرضى له .

**قول الشارح : عدم علته** - اى عدم علته التامة الذى يلزم 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 او عرضى

**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 بينا اولاً** - 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 .

ولا يغفل عن ان التي لا تستغنى في وجودها عن الصورة هي المادة الاولى التي ليست الا قوة محضة لافعلية لها بوجه من الوجوه وهي التي يطلق عليها المادة بالحقيقة ، واما المواد الثواني كالعناصر مثلافانها في وجود انفسها لا تحتاج الى الصور اذ لها فعلية من وجوه بل تحتاج اليها في صيرورتها اشياء آخر فان العناصر تحتاج في صيرورتها شجرة مثالا الى الصورة الشجرية حتى تتحقق لها فعلية غير ماله من الفعليات ، و مواد الصور الصناعية ايضا كذلك في احتياجها الى تلك الصور في ان تصير اشياء صناعية وفي استغنائها عنها في وجود انفسها ، ولا يخفى ان الموضوع كالمادة الثانية في ذلك فان الجسم مستغن عن البياض مثالا من حيث كونه جسما ومحتاج اليه في صيرورته ابيض ، والحاصل ان المادة الاولى محتاجة في وجودها الى الحال مطلقا ، واما المواد الثواني سواء كانت صورها طبيعية او صناعية و كذلك الموضوعات فمستغنية في وجود انفسها و مرتبة فعليتها عن الحال و محتاجة في صيرورتها اشياء اخر اليها بحسب فقدانها لفعلياتها .

فالمادة الاولى والمادة الثانية بقسميها والموضوع بعد اختلافها فيما ذكر تشترك في ان كلا منها جزء مادي للمركب من الحال والمحل فان الجسم جزء مادي وعلّة مادية للابيض المركب منه ومن البياض والبياض جزء صوري وعلّة صورية للابيض من حيث هو ابيض كما ان الهيولى الاولى جزء مادي وعلّة مادية للجسم والصورة الجسمية جزء صوري وعلّة صورية له و كذلك المادة الثانية ، فلذلك لم يعدوا الموضوع علّة خامسة لاشتراكه وشباهته مع المادة في كونه علّة مادية للمركب ، وهذا معنى قول المصنف : والموضوع كالمادة ذكره لدفع توهم اختصاص العلّة المادية بالمادة ولبيان ان الموضوع ايضا علّة مادية وان لم يكن مادة .

#### المسألة السابعة عشرة

(في بقية تلك المباحث)

قول المصنف : وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه - هذا البحث قد سبق

في المسألة الثالثة والاربعين من الفصل الاول ، وانما ذكره ههنا لوقوع الاشتباه فيه ، وقد مر ذكر الشبهة وجوابها هناك .

**قول الشارح : في ان يجعله الخ -** اي بالجعل البسيط على ما بين هناك .

**قوله : فليس السواد سوادا بالفاعل -** هذا نظير ما نقل عن الشيخ ابن سينا ، في الشوارق في الفصل الاول في آخر مسألة حاجة الممكن الى المؤثر من انه حين سئل عن هذه المسألة وهو يأتى كل المسمى اجاب ان الجاعل لم يجعل المسمى مشمسا بل جعل المسمى موجوداً ، ونظير ما نقل الشارح العلامة عن جماعة من الحكماء في اوائل المسألة الثالثة عشرة من الفصل الاول .

**قول المصنف : واسباب الماهية غير اسباب الوجود -** قال هذا لدفع ما ربما يمكن ان يتوهم ان المعلول يحتاج الى الجنس والفصل والمادة والصورة في الوجود كما يحتاج الى الفاعل والغاية فيه ، فنبه على ذلك بان المعلول في ماهيته وتقوم ذاته محتاج اليهما لافى وجوده ، واحتمل صاحب الشوارق في كلام المصنف احتما لا آخر

**قول الشارح : قد بينا ان نسبة الخ -** في المسألة الحادية و الثلاثين من الفصل الاول .

**قوله : فانه يعدم لذاته -** لان ذاته يقتضى العدم بعد الوجود اذ لو لم يعدم بعد الوجود لم يكن الحركة حركة والصوت صوتا والتالى باطل بالبديهة ، والجواب ان انعدام الصوت مثلاً بعد وجوده ليس من قبل ذاته والالم يمكن ان يوجد من الاصل بل هو لزوال بعض شرائط علته الذى هو قعر الجسم على الجسم الموجب لضغط الهواء ، وذكر المصنف هذا لدفع ما توهم من ان العدم لكونه نفياً محضاً لا يحتاج الى العلة ولدفع توهم ان الاعراض السائلة كالحركة والصوت لا تحتاج في عدمها اليها .

**قول المصنف : ومن العلل المعدة الخ -** العلة المعدة هي ما يقرب الفاعل الى الفعل كالمبادئ التصورية والتصديقية التى تهيب الى الانسان للفكر والنظر وتقربه اليهما وكحركات يد الباني وحركات ما يستعمله فى البناء التى تقربه الى صنع البيت وكحركة الحجر من الفوق الى منتصف المسافة التى تقربه الى صدور الحركة منه



فيما بعد المنتصف ، او ما يقرب القابل الى القبول سواء كان القابل مادة كحرارة الرحم التي تقرب النطفة وتهيئها لقبول صورة العلقة و هكذا الى ان تصير جنينا ، او موضوعا كحرارة الشمس التي تقرب الثمرات و تهيئها لقبول الالوان ، او بدنا كصورة الجنين التي تقربه وتهيئه لقبول النفس الفائضة من المبدء المفيض .

تنبيه - 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 هي علة بمعنى انها ليس لها تأثير في بقاء المعلول سواء بقيت بذاتها عند حصول المعلول كصورة الجنين بالنسبة الى النفس الانسانية او انعدمت كالحركة في الامثلة المذكورة بخلاف سائر العلل ، و لذلك لم يعدوها من العلل بالاستقلال و عدوا العلل اربعا ، والحاصل ان حكمها حكم الشرط لا العلة .

قوله : ومن العلل العرضية ما هو معد - قال صاحب الشوارق : يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له ، فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة و علة معدة ذاتية له .

ثم المقصد الاول بعون الله الذى لاحول

ولا قوة الا به فالحمد لله رب العالمين

والصلاة على محمد اشرف

البرية وآله الاطهار

الابرار



## المقصد الثاني

((في الجواهر والاعراض))

## الفصل الاول

( في احكام الجواهر )

### المسألة الاولى

( في قسمة الممكنات )

قول المصنف : وهو اما مفارق في ذاته الخ - هذه القسمة على مسلك الفلاسفة ، واما على ماسلك المصنف في هذا الكتاب فالقسمة ثلاثية لان المادة منفية عنده على ما يأتي في المسألة السابعة والعقل غير ثابت عنده على ما يأتي في المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله : وبين الموضوع والعرض مباينة - ان قلت : ان بعض الاعراض يكون محلا لبعض آخر على ما صرح 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 التي هي محل للسرعة والبطء ، قلت : ليس مطلق محل العرض في اصطلاحهم هو الموضوع بل محل العرض الذي يتقوم بذاته كما صرح به الشارح قبيل هذا والعرض الذي هو محل لعرض آخر ليس كذلك 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 وبعض الحال جوهر ولكن عكسهما على عكس عكسيهما فان كل جوهر محل اما للجوهر كالمادة او للعرض كالاربعة الباقية فان كلا منها لا يخلو عن عرض ما وبعض الجوهر حال .

**قول الشارح :** على خلاف بين الناس فيه - المنكر لكون المحل عرضاً توهم وجوب كون محل العرض متقوماً بنفسه ظناً منه انه والموضوع متساويان فلا يمكن ان يكون عرضاً لان العرض لا يمكن ان يتقوم بنفسه ، وهذا التوهم باطل وكون العرض محلاً للعرض آخر واقع وان لم يسم بالموضوع .

### المسألة الثانية

(فى ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما نعتيها)

**قول الشارح :** من حيث هذا المفهوم - اى لامن حيث ماصدق عليه هذا المفهوم من الكم والكيف وغيرهما فان كل واحد منها جنس لما تحته من الانواع بالاتفاق .

**قوله :** وهذا الذى ذكره المصنف الخ - بعد ان ثبت زيادة عنوان الجوهرية على الاقسام الخمسة وعنوان العرضية على الاقسام التسعة فلا احتياج الى دليل آخر على كونهما من المعقولات الثانية لان كونهما من الامور الخارجية يستلزم كونهما ذاتيتين لما تحتتهما .

**قوله :** والعرضية فى الوجود - عطف على الحاجة ، يعنى ان اشتراك الاقسام التسعة من العرض فى العرضية انما هو بحسب الوجود لان الكيف مثلاً انما يحتاج الى المحل اذا وجد فى الخارج ، واما بحسب ماهية فلا ولا اشتراك بينها بل هى متباينات بالذات ، فلذا قيل : ان العرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى الموضوع والجوهر ماهية اذا وجدت فيه كانت لافى الموضوع .



## المسألة الثالثة

## (في نفي التضاد من الجواهر)

**قول الشارح :** ويانه ان التضاد الخ - هذا على القول المشهور من اخذ التعاقب على الموضوع في تعريف التضاد ، اما لو اخذ على المحل سواء كان موضوعا او مادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادة عقيب الصورة المائية مثلا مضادة لها وكذا سائر الصور ، نعم لاتضاد بين الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة المركبة اللاتي كل منها في طول الاخرى ، ويأتي الاشارة اليه عن قريب .

**قوله :** حيث جعلوا الخ - واستدلوا بان الفناء اذا حصل انتفت الاجسام فهو ضد لها .

**قوله :** لانه اما عرض اوجوهر - اى الامر الوجودى اما عرض اوجوهر والفناء ليس بعرض ولا جوهر ، اما انه ليس بجوهر فظاهر ، واما انه ليس بعرض فلان العرض لا ينافى وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بامر وجودى والضد لا بد ان يكون امرا وجوديا فهو ليس بضد لشيء بل تقابله مع غيره تقابل السلب والايجاب .

## المسألة الرابعة

## (في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال)

**قول الشارح :** فانه لا يجوز ان يحل المثلان الخ - كالبياضين في جسم واحد وكالصورتين المركبتين كصورتى الكرسي في مادة واحدة او البسيطتين كصورتى الماء في مادة واحدة كما لا يجوز حلول الضدين في محل واحد كالبياض والسواد في جسم واحد وكالصورة النخلية والصورة العيقية في مادة واحدة و كصورة الكرسي وصورة المنشار في مادة واحدة و كما لا يجوز حلول المتضايقين في محل واحد كالأبوة والبنوة و كما لا يجوز حلول الوجود والعدم في محل واحد سلبا وايجابا كانا او عدما وملكة ، فبقى جواز حلول المختلفين في محل واحد من دون التماثل و التقابل .

**قوله: وبالعوارض** - اى العوارض اللاحقة بالحال والعوارض الحالية فى محله  
**قوله: وكلام ابى هاشم فى التأليف** - قال ابو هاشم : ان التأليف عرض واحد  
 قائم بمحال متعددة لان التأليف لا يعقل 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 ذلك  
 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 مثلاً وتوهم الوحدة نشأ من تشابه الشخصين وتماثلهما ، ويأتى  
 ذكر ذلك فى الفصل الخامس فى آخر مبحث المضاف .

**قول المصنف: واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين** - يعنى ان انقسام  
 المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل .  
 قد علمت ان المحل اما مادة او موضوع والحال اما صورة او عرض فاعلم ان  
 الانقسام اما عقلى وهو انقسام الماهية الى الجنس والفصل ، واما خارجى وهو اما  
 بحسب الحقيقة كانقسام الجسم الى المادة والصورة و اما بحسب الكم وهو اما فى  
 المتشابه الاجزاء كانقسام الجسم البسيط او السطح او الخط واما فى المختلف الاجزاء  
 كانقسام بدن الانسان الى اللحم والعظم وغيرهما .

ثم ان العرض اما من الامور الاعتبارية العقلية او من الاعراض المتأصلة  
 الخارجية ، والعرض الخارجى اما سار فى جميع اجزاء المعروض بدون الانقسام  
 بذاته كاللون الحالة السارية فى الاجسام واما مع الانقسام بذاته كالجسم التعليمى  
 السارى فى الجسم الطبيعى واما غير سار مع الانقسام كالسطح والخط او بدون  
 الانقسام كالنقطة والصورة الذهنية .

اذا تحققت هذه فاقول : ان الانقسام العقلى فى كل من الحال والمحل لا يستلزم  
 الانقسام فى الآخر كائين ما كانا لان هذا الانقسام انما هو بتحليل العقل لا يستلزم

انقسام نفس الشيء بحسب الواقع فكيف بصاحبه ، و اما الانقسام بحسب المادة والصورة فلا يعقل في الحال حتى يستلزم انقسام محله هذا الانقسام لان الحال سواء كان صورة او عرضا بسيط من هذه الجهة لا ينقسم الى المادة والصورة ، ويعقل في المحل كالجسم المركب من المادة والصورة الا انه لا يقتضيه في حاله لعدم قابليته لهذا الانقسام فبقى الانقسام بحسب الكم .

ثم ان الحال الجوهرى لا انقسام فيه بحسب الكم وكذا المحل الجوهرى ان لم يكن جسما لان هذا الانقسام من خواص الجسم ، والاعراض الاعتبارية بمعزل عن ذلك لانها لا حلول لها في الحقيقة ، والاعراض الغير السارية بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية ايضا كذلك لانها لا انقسام لها حتى تقتضيه في الغير او يكون فيها باقتضاء الغير ، فبقى فرض ذلك في الجسم و الاعراض السارية المتأصلة كالبياض والجسم التعليمي وغير السارية المتأصلة مع الانقسام كالخط .

ثم الانقسام اولا وبالذات للكم ويعرض على الجسم وما حل في الجسم من سائر الاعراض بواسطته ، والعرض الغير السارى مع الانقسام اما خط او سطح وكل منهما له الانقسام بذاته ولا شيء منهما يقتضى الانقسام في غيره لان الخط نهاية السطح والسطح نهاية الجسم التعليمي ولا شيء من نهاية الشيء يقتضى انقسام ذلك الشيء و اما العرض السارى مع الانقسام بذاته الذى هو الجسم التعليمي فيقتضى انقسام الجسم الطبيعى لسريانه فيه ، واما انقسام سائر الاعراض السارية في الجسم فالحق انه بسبب الجسم الطبيعى المنقسم بسبب الجسم التعليمي لانها عارضة على الجسم الطبيعى لاعلى التعليمي ، فالانقسام الذى يقتضى الانقسام في الغير اولا للجسم التعليمي بالذات ثم للجسم الطبيعى بالعرض ، ثم للاعراض الحالة السارية فيه انقسام بالعرض ، فظهر من ذلك ان من الحال ما يقتضى بانقسامه بالذات انقسام المحل بالعرض ومن المحل ما يقتضى بانقسامه بالعرض انقسام الحال بالعرض ، فقول المصنف :  
فغير مستلزم في الطرفين نفى الكلى لالتفى الكلى .

قول الشارح : فان الوحدة والنقطة - ان الوحدة من الامور الاعتبارية وقدمر



انها والنقطة بمعزل عن ذلك اصلا .

**قوله : والاضافات** سيأتى الخلاف فى انها من الامور الاعتبارية او المتأصلة فى الفصل الخامس فى مبحث المضاف فى المسألة الثالثة واى منهما يثبت يتبعه حكمه .

**قوله : وذهب قوم الخ -** 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 لو لم يتقسم مع انقسام المحل فان قام بواحد من الاجزاء كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان قام بكل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى حال 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 ايضا مع انه هو المطلوب وان لم يوجد شيء من ذلك الحال فى شيء من اجزاء المحل اصلا لم يكن الحال المفروض حالا فعدم انقسامه مع انقسام محله ممتنع .

**قوله : واما الحال فانه لا يقتضى الخ -** هذا حق فى غير الجسم التعليمى الذى هو منقسم بالذات وحال فى الجسم سريانا .

**قوله : فان الحرارة والحركة الخ -** 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 -** اشارة الى ما اوضحناه تفصيلا .

**قوله : لا بالحقائق -** اشارة الى الانقسام بحسب الجنس والفصل والمادة والصورة

### المسألة الخامسة

(فى استعانة انتقال الامراض)

**قول الشارح : والدليل عليه ان العرض الخ -** توضيحه : ان العرض الموجود متشخص لامحالة و تشخصه ليس معلول ماهيته والالوازمها و الا لكان نوعه منحصر فى تشخصه لما مر فى المسألة الخامسة من الفصل الثانى من المقصد الاول ، ولا معلول

امر آخر غير محله او مايحل في محله والالكان ذلك الامر الاخر اما موجداه وعرضا حالا في نفس العرض المفروض فيه الكلام او امر الاجنبيا مباينا والكل باطل اذ لو كان مشخصه هو موجداه لاكتفى في وجوده وتشخصه بموجداه المشخص له عن موضوعه وكذا لو كان مشخصه عرضا حالا فيه او امرا اجنبيا لاكتفى في وجوده بموجداه وفي تشخصه بالعرض الحال فيه او بذلك الامر الاجنبى عن موضوعه لان العرض لا يحتاج الى موضوعه في ماهيته بل في تشخصه ولو كان تشخصه بامر آخر غير الموضوع لاستغنى به عنه بالكلية ولزم قيامه بنفسه وهذا محال اذ يلزم ان لا يكون العرض عرضا اذ العرض هو المحتاج الى الموضوع ، فيبقى ان يكون تشخصه معلول محله او مايحل في محله لان التشخص بما يحل في المحل تشخص بالآخرة بالمحل ، فاذا كان كذلك فيستحيل انتقاله بشخصه عن موضوعه الى موضوع آخر اذ بصرف الانتقال عن موضوعه يزول تشخصه فلا يبقى حتى ينتقل الى موضوع آخر .

**قوله : ولا مايحل فيه .** اى ولا مايحل في العرض المفروض فيه الكلام ، ولم يذكر احتمال كون الموجد او الامر الاجنبى مشخصا لبعد الاحتمال فيهما .  
**قوله : لاكتفى بموجداه الخ .** اى لاكتفى بموجداه في وجوده و بمشخصه الذى هو العرض الحال فيه في تشخصه عن موضوعه فيستغنى بالمرّة عنه ويقوم بنفسه وهو محال .

**قوله : فيستحيل انتقاله عنه .** يستفاد من بعض الشروح ان هذه العبارة من تنمة المتن وان كانت كان اولى لان الكلام في استحالة الانتقال .

### المسألة السادسة

(في نفى الجزاء الذى لا يتجزى)

**قول الشارح :** هذه مسألة اختلف الناس فيها الخ . هذه المسألة والتي بعدها في تحقيق حقيقة الجسم الطبيعى وذكر الاقوال فيها وما اختاره المصنف . اعلم ان الجسم الطبيعى عرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة

مقاطعة على زوايا قوائم ، وهو اما مفرد وهو الذى لم يتألف من اجسام كالماء والهواء او مركب وهو الذى تألف من اجسام مختلفة كبدن الانسان او غير مختلفة كالمنى واللحم والدم والخشب والحديد ، والنزاع انما هو فى الجسم المفرد لان المركب سواء كان مزاجيا كالشجر واللحم والنفطة والحيوان والدم او امزاجيا كالدهان والبخار والمعجون والسكنجبين ذو مفصل بالفعل عند الكل لان المزاج والامتزاج انما يحصلان بتصغير اجزاء كل جزء من اجزاء المركب .

ثم ان الجسم المفرد لاشبهة فى انه قابل للانقسام والانفصال مرة بعد اخرى وهكذا ، فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل متناهية او غير متناهية وهذا هو القول بتركيب الجسم المفرد من اجزاء لا تتجزى المنشعب الى قولين وهما القول بتركيبه من اجزاء متناهية ويلزمه انقسامات متناهية والقول بتركيبه من اجزاء غير متناهية ويلزمه انقسامات غير متناهية ، وهذان القولان يفترقان بتناهى الاجزاء وعدم تناهيها ويشتركان فى ان الجزء الذى سمي عندهم بالجوهر الفرد لا يقبل القسمة بانواعها اصلا ، ويأتى بيان انواع القسمة فى آخر المسألة عند ذكر قول ديمقريطس ، وفى ان الجزء ليس بجسم وان تألف منه الجسم ، والقول الاول هو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين والقول الثانى هو مذهب قوم من القدماء والنظام المتكلم المعتزلى واتباعه ، واما ديمقريطس فهو قائل بتركيب الجسم من الاجزاء الا انه يقول ان الجزء جسم وقابل للقسمة غير الانفكاكية ويقول ان الاجزاء غير متناهية بالعدم مبثوثة فى خلا غير متناه واما اذا تألف من جملة منها جسم فهو متناهى 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 ما يتناهى وهو مذهب غم الشهريستانى صاحب كتاب الملل والنحل او الى ما لا يتناهى بمعنى انه لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده اصلا كما زعمه الشهريستانى ، لا بمعنى ان الانقسام يوجد لا يتناهى 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 : ولا وجود لوضعى الخ بابطال الجزء وابطال تركيب الجسم منه .

**تنبيه :** قد مر ان الجسم المركب امام كبر من اجسام مختلفة او من اجسام غير مختلفة 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 كما مر 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 ذلك التعريف على مذهب ذى مقراطيس لانها مؤلفة من الاجسام على مذهبه ، فلذا عدل الحكيم السبزوادى رحمه الله من تغيير المفرد الى البسيط وقال فى تعريف الجسم البسيط : هو ما لم يتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء لم يتألف من اجسام اصلا كما هو مذهب غير ذى مقراطيس او تألف من اجسام متشابهة محضا كما هو مذهبه ليدخل الماء وامثاله فى حد البسيط وتخرج من حد المركب على المذهبين ، وعلى هذا فالمركب عنده ما تألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء كان اختلاف الطبايع فى عناصر المركب فقط كالمنى وغيره او فيها 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 الشيء مشارا بالاشارة الحسية فالوضعى هو ذو الوضع بهذا المعنى وهو امام متجز كالجسم والخط والسطح واما غير متجز وغير المتجزى امام وجود

لا بالاستقلال اى موجود بوجود عرضى كالنقطة و هذا لاختلاف فيه و اما موجود بالاستقلال اى موجود جوهرى وهذا فيه خلاف ، فالحكما نفوه والمصنف تبعهم والمتكلمون اثبتوه والمصنف اقام حججا عليهم .

**قوله : ثم تحرر كالتحرر** - اى متوجهين من طرفى الخط المركب من ثلاثة اجزاء الى وسطه كلاهما من فوق الخط او من تحته لاحدهما من فوقه والاخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤ وابتداء زمان الحركة .

**قوله : وفوق احد طرفيه جزء الخ** - بان يكون خط مركب من اربعة اجزاء ويكون فوق الاول من طرف جزء وتحت الاول من طرف آخر جزء .

**قوله : وتحرر كالتحرر** الخ - اى متوجها كل منهما الى الطرف المقابل للطرف الذى هو عليه حتى يكون ما كان فوق احد الطرفين فوق الطرف الاخر وما كان تحت احد الطرفين تحت الطرف الاخر ، هذا توضيح ما هو ظاهر كلام الشارح رحمه الله ، واما ظاهر كلام المصنف فعلى ما هو مقتضى العطف : اول حركة 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 اذ فيه 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 الواقعا فى طرفى الخط الاول من تحت الخط او من فوقه وتحرك الواقعا فى طرفى الخط الثانى احدهما من فوق والاخر من تحت مع التساوى فى السرعة وابتداء زمان الحركة كان كذا وكذا .

**قوله :** فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذاة الخ - اى لا يتمان الحركة من اول الخط الى آخره الا بعد الوصول الى موضع منه يكون احدهما فوق ذلك الموضع والاخر تحته وذلك الموضع موضع المحاذاة فهو ان كان الثانى والثالث اى احد الوستين من الاجزاء الاربعة كان احدا المتحركين قد تحرك اكثر من الاخر وهذا خلف فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الوستين .

**قوله :** وذلك يقتضى انقسام الجميع - 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 (٥) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم اذا وصل بموضع المحاذاة ينقسم كل من الاربعة المتحركين والوستين بنصفين .  
**قوله :** هذه وجوه اخرى الخ - هذه الوجوه الثلاثة الزامات على القائلين بالجزء بما يلزمهم مما يشهد الحس بكذبه وبطلانه .

**قوله :** المتحركة على الاستدارة - يعنى الصفحة المدورة المتحركة من حجر او غيره على قطب كحجر الرحى وفلك الساعة وغيرهما .

**قوله :** يلزم التفكيك - اى بين اجزاء المتحرك .

**قوله :** اذا تحرك جزء - اى اذا تحرك بمقدار مسافة جزء .

**قوله :** تساوى المداران - اى المدار القريب من المنطقة والمدار القريب من القطب يتساويان فى مقدار الحركة والسرعة وهو باطل بالضرورة اذا المدار الاصغر ابطأ فى الحركة بالحس .

**قوله :** لزوم التفكيك - اى تفكيك الجزء القريب من القطب عن الجزء القريب من المنطقة بان يزول محاذاتهما وكذا الحال فى سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى مثلاً على مثال دوائر محيط بعضها ببعض متفك بعضها عن بعض ، وقد التزموا بالتفكيك وقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار الخالق لكل شىء يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطاقة اللازمة التى يقع فيها التفكيك .



**قوله : الثاني ان السرعة والبطؤ الخ** - توضيح هذا المتحرك السريع كالشمس والمتحرك البطيء بالنسبة اليه كالفرس اذا تحركا بحر كتها فلا شبهة في ان الفرس لا يزيد سيره من اول النهار الى الظهر على خمسين فرسخا واما الشمس فقد سارت في هذه المدة ربعا من دور الفلك وهذا اكثر من ذاك باضعاف مضاعفة من ضرب الوف في الوف فاذا تحرك السريع بمقدار مسافة جزء فان تحرك البطيء بمقدار مسافة جزء ايضا لزم تساويهما في مقدار الحركة والسرعة وهو محال ، وان تحرك اقل من مقدار مسافة جزء لزم انقسام تلك المسافة فلزم انقسام الجزء الذي انطبقت عليه تلك المسافة وهو المطلوب ، وان لم يتحرك اصلا لزم سكون المتحرك في تلك المسافة وهو محال ، وسائر اجزاء المسافة على هذا القياس ، وهؤلاء التزموا بسكون المتحرك وقالوا ان البطؤا انما هو بتخلل السكنات بين الحركات فان المتحرك البطيء يسكن بالنسبة ويتحرك بالنسبة ولكن الحس لا يشعر بالسكنات لقصر ازميتها وقتها .

هذا الالتزام مكابرة صريحة وحمافة قبيحة لان فضل سكنات الفرس على حركاته في تلك المدة يكون بمقدار فضل حركات الشمس على حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اكثر من حركاته باضعاف مضاعفة من ضرب الوف في الوف فتكون حركات الفرس مغمورة في سكناته كالعدم بالنسبة اليها كما ان حركات الفرس تكون كذلك بالنسبة الى حركات الشمس فينبغي ان يكون الفرس في الحس ساكنا وان كان في الواقع متحركا قليلا وسكون الفرس في الحس كما هو نتيجة التزامهم وسكونه اصلا كما هو لازم الفرض الثالث كلاهما محالان لانه متحرك بالحس ، وسيأتي في اواخر الفصل الخامس في مبحث الحركة بيان هذا المطلب في كلام المصنف .

**قوله : لزم المحال** - اي سكون المتحرك .

**قوله : ان الدائرة موجودة بالحس** - الدائرة اما سطحية وهي سطح مستو احاط به خط منحني اذا فرضت في وسط السطح نقطة قد خرجت منها خطوط مستقيمة

الى الخط المحيط كانت تلك الخطوط متساوية ويقال اذا لك الخط المحيط بمنطقة الدائرة ولتلك النقطة في وسط السطح مركز الدائرة ، واما خطية وهي كل خط مدور فرض على الدائرة السطحية حتى المنطقة بحيث كانت الخطوط الخارجة منه في 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 المركزية من اجزاء اذا تلاقت المركز بطواهر 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 كذلك وهكذا الى الدائرة المنطقية لعدم الفرق في ذلك بين الدوائر فلزم انتفاء جميعها لانطباقها وانداكها على نقطة واحدة .

**قوله : لزم الانقسام -** لكون كل جزء واقع في الدائرة ذا طرفين .  
**قوله : وان لم تكن حقيقية -** الدائرة غير الحقيقية بالمعنى الاول ما يكون منطقتها مخرسة و بالمعنى الثانى ما يكون نفسها مخرسة فلا ينطبق التعريف عليهما .

**قوله : لكن المنخفض اذا ملئ بالجزء الخ -** ذكر هذا الكلام لدفع ما التزموا به من انتفاء الدائرة اذ قالوا ان البصري خطي ، في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مخرس 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 فلا ينفعهم ذلك 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 في محل الانخفاض وبعضه في 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 لحقوق طبيعة اخرى هي التناهي فالنقطة لو كانت قائمة به بالاعتبار الاول لانقسمت بانقسامه ولكنها ليست كذلك لان الخط ينقسم بانقسامات والنقطة باقية بحالها ، بل قائمة به بالاعتبار الثاني اى قائمة بمنتهى الخط لا بنفس الخط حتى يلزم ذلك .

**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 وهوليس 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 الممتى .

**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 انتهاءه .



**قوله : من وجه آخر -** هذا الوجه هو الاول مع الاشارة الى دخل و دفعه و هو ان قائلًا لوقال : ان اتصاف الجزء بالحركة حال كونه في 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 في مجموع الجزئين بانتفاء الاتصاف بها حال كونه في كل من الجزئين .

الى هنا تمت الحجة على القائل بتركيب الجسم من الاجزاء لا تنجزى مطلقا من دون النظر الى تناهى الاجزاء وعدم تناهيها فالان يشرع في ابطال تركيب الجسم من الاجزاء لا تنهيه وهو القول الثانى من الاقوال الثلاثة في الجزء والقول الثالث هو قول دى مقراطيس ويأتى قريبا ، ولا يخفى ان هذه الحجج والالزامات غير رادة لمذهبه اذ هو لا يقول بعدم التجزى مطلقا بل قائل بالتجزى وهما وهذه تبطل عدم التجزى مطلقا وبعبارة اخرى ان هذه لا تثبت الا التجزى بحسب الوهم وهو قائل به .

**قوله : فنقول كل جسم فانه متناه فى المقدار -** لما يأتى فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

**قوله : لم يلحق السريع البطيء -** اى ابدا ولو تحرر كا ابدا الا اذا يقف البطيء ، ويستمر السريع فى الحركة فيصل اليه .

**قوله : بيان الشرطية ان البطيء اذا قطع مسافة الخ -** توضيحه ان البطيء اذا قطع مسافة من مبدء تم تحرك السريع بعد زمان من ذاك المبدء فلا شبهة فى ان بينهما فى اول الامر مسافة فاذا قطع السريع جزء من المسافة قطع البطيء ايضا جزء اذا اقل من الجزء وهكذا فتلك المسافة التى كانت بينهما فى اول الامر تكون باقية بينهما ابدا فلا يلحق السريع بالبطيء ابدا ، واما اذا كانت الاجزاء متناهية فيقف البطيء عند تناهيها ثم يلحق به السريع فلا يكون عدم اللحوق ابديا ، وبهذا البيان يظهر ان هذا الوجه من الابطال يختص بمذهب من يقول بعدم تناهى الاجزاء فلا وجه لما اورد الشارح القوشجى على المصنف من ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا .

اقول : في هذا الوجه نظر اذ لا يلزم من ذلك عدم لحوق السريع بالبطيء اذ لا ينكر على القول بالجزء ان السريع اذا قطع جزء من المسافة قطع البطيء ايضا جزء منها ، ولكن السريع يقطع جزء في زمان اقصر من زمان يقطع فيه البطيء جزء فاذا قطع البطيء الف جزء مثلا في ساعة قطع السريع الفى جزء في ساعة اذا كانت سرعته ضعف سرعة البطيء مثلا فحينئذ يصل السريع اليه بعد ساعة من اول حركته فيما اذا كان السريع تحرك بعد حركه البطيء بساعة .

**قوله : لانه لا يمكن قطعها الخ** - الاولى في تقريرها ان يقال : ان المتحرك على مسافة انما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة في المكان لما يأتى عن قريب فلو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فالى متى سار عليها لم يصل الى منتهائها لعدم تناهيها فلا يمكنه ان يقطع مسافة من المسافات في زمان متناه .

ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ان ذاك يحتاج الى فرض المتحركين السريع والبطيء بخلاف هذا ، وان التالى الفاسد في ذاك عدم لحوق السريع بالبطيء ابدا وفي هذا عدم قطع المسافة في 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 الثاني ولا لقول الشارح القوشجى تبعه صاحب المواقف : الاولى ان يجعل هذا وذاك وجها واحدا .

اقول : ان بطلان عدم تجزئة الجسم وان وصل في الصغر الى ما وصل بالمعنى الذى ذهب اليه الفريقان الاولان بديهي 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 والانزاع فيه .

**قول المصنف : والقسمة بانواعها الخ** - اعلم ان قسمة الشيء المتكتم اما ان توجب انفصالا فيه او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المتقسمة الى القطع الذى

هو الانفصال بآلة نفاذة في محل الانفصال كما في اللحم بتنفيذ السكين فيه و الى الخرق الذي هو الانفصال بسبب جرّ طرفي الجسم باليد او غيرها كما في القميص اذا جرّ بقوة من طرفيه ويقال له القدر والفتق ايضا والى الكسر الذي هو انفصال الجسم اليابس بتصادم جسم آخر وهو ينقسم الى القسم والقسم ، والثانية التي لا توجب انفصالا فيه تنقسم الى القسمه العارضية والقسمه الفرضية والاولى هي انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين متقررين فيه كالجسم المملون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم الى الاحمر والاصفر او غير متقررين فيه بل بالقياس الى غيره كالجسم الذي وقع الضوء على بعضه واحاذى بعضه جسما آخر وماسه فانه ينقسم الى المضيء والمظلم والى المحاذي وغير المحاذي و الى المماس وغير المماس والعارض ليس له قرار فيه وقد يعبر عن وجود العارضين المختلفين باى من الوجهين بالسبب الحامل على الانقسام اى الباعث عليه بخلاف القسمه الفرضية فانها ليس فيها سبب حامل عليه بل الوهم او العقل يفرض للشيء المتكتم طرفين ويقسمه باعتبارهما والقسمه الفرضية تنقسم الى الوهمية والعقلية و الوهمية هي انقسام المتكتم بسبب فرض الحد فيه كفرض النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وفرض الان في الزمان وفرض الحد في الحركة والعقلية هي هذه بعد عجز الوهم عن فرض الحد والانقسام في الشيء المتكتم لغاية صغره وقلته وليس المراد بهذه العقلية تلك التي تكون باعتبار اجزاء الماهية وانما سميت هذه بالعقلية لان العقل يحكم بانقسام المتكتم حكما ساريا في جميع افراده من الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والمدرك بالوهم وغير المدرك به ، هذا ، واني في بعض هذه لم اقتف القوم في اصطلاحهم وانما اردت بيان حقائق الاقسام ، وان كان القوم ايضا خالف بعضهم بعضا في الاصطلاح .

ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يبطل بكلامه هذا مذهب ذي مقرطيس فاشار في رده الى قاعدة حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فان الانقسام بانواعه من الانفكاكي وغيره كما يجوز في الجسم الكبير يجوز في الجزء الصغير ايضا ولو وصل في الصغر الى حد لا يدركه الوهم لان طبيعة الجسم في صغيره وكبيره واحدة



فالقسمة بانواعها تحدث اثنيثية اى تجعل الجزء الواحد جزئين اثنين يساوى طباع كل واحد من هذين الجزئين طباع ذلك الجزء الواحد الذى هو مجموع هذين الجزئين فكما كان الانقسام جائزا بين ذلك الجزء الواحد و بين صاحبه الذى كان معه قبل الانقسام جسما اكبر كان جائزا فى نفس ذلك الجزء الواحد لان الطبيعة فى جميع الاجزاء واحدة فلامعنى لانقسام ما هو ضعف الجزء و عدم انقسام الجزء فالانقسام الوهمى ملزوم للانقسام الانفكاكى و كون الملزوم من دون اللازم محال .

**قوله : وامتناع الانفكاك لعارض الخ -** دفع لدخل هو ان قائلا لوقال : ان ذى مقراطيس قائل بامتناع انقسام الجزء انقسام انفكاكيا لتحقيق مانع فيه عنه و ذلك 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 <sup>الملك</sup> من الصورة المخالفة لهذه الصور على ما عليه الفلاسفة لا يقتضى الامتناع الذاتى الذى هو ظاهر كلامه .

ان قلت : ان ظاهر كلامه على ما نقل عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الجزء لا يتجزى لصغره وصلابته لذاته ، قلت : ان القوم فهموا من كلامه ان الصغر والصلابة لازمان لا ينفكان عن الجزء ، فيرد عليه ان لازم الطبيعة لا يعقل 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 صريحاً لانه بطل بابطال الجزء اذ مذهبه ان الجسم البسيط مع انه متصل واحد يتجزى حتى يصل الى جزء غير منقسم اصلاً لاهما ولا غيره فاذا ثبت بطلان الجزء هكذا ثبت بطلان مذهبه ، ولكن يمكن حيل 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 قديستعمل جمعاً للطبع وقديستعمل بمعنى الطبيعة وهنا على الثانى استعملت ، و فرق 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 : ذو مقراطيس 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 لا يتجزأ وله فى ذلك تأليف نقلها المترجمون الى السريانية ثم الى العربية ورسائل حسنة مهبذة وكان فى زمن سقراط وكان نسبه روميا اغريقيا كذا ذكر ابن جلدل .

اقول : ان ذى فى صدر اسم هذا الرجل ليس من اسماء الستة ليعرب باعرا بها كما يظهر من القفطى اذهولفظ يونانى .

**قوله : العوارض الاضافية او الحقيقية -** الاولى هى العوارض غير المتقررة فى الموضوع بل بالقياس والاضافة الى الغير ، والثانية هى المتقررة فيه من دون مدخلة الغير كما مرت 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 : لما تقدم فى ابطال مذهب ذى مقراطيس -** هذا اشارة الى ما قلنا من امكان حمل كلام المصنف على ابطال مذهب الشهرستانى ايضا .

### المسألة السابعة

**(فى نفى الهولى بمعنى غير الجسم)**

**قول المصنف : ولا يقتضى ذلك الخ -** لا ريب فى ان فى الاجسام اصلا جوهرى ثابتا باقيا فى جميع حالاتها من التغيرات الجوهرية والعرضية قابلا لطريان الاتصال والانفصال ولتوارد الصور النوعية البسيطة والمركبة وقد سمي ذلك بالهولى

والمادة الاولى ومادة المواد ، وانما اختلفوا في ان ذلك ماهو فذهب القائلون بالجزء بطوائفهم الثلاث الى ان ذلك هي الاجزاء تجتمع منها جملة فتتكون جسما ، وهذا المطلب باطل لبطلان اصله ، ولانه لو كان كذلك لما حلت الصور المختلفة النوعية فيها ولكانت الاجسام كلها حقيقة واحدة لان حصول صورة دون صورة في المادة انما هو بحصول مزاج خاص واستعداد خاص فيها يستدعيان تلك الصورة النوعية الخاصة وحصول المزاج والاستعداد كذلك انما هو بتكاسر الاجزاء وتفاعلها على وجه خاص والتكاسر والتفاعل انما يحصلان بعد انحلال الاجزاء فلو لا الانحلال لكنت الاجزاء باقية بحالها على هيئة الاجتماع فلما موجب لحلول الصور المختلفة في المادة الواحدة ، ولان الجزء من حيث هو جزء لا محالة يكون له تعيين وهو اما تعيين مائي او ارضي او ناري او هوائي او غيرها مما لا ندرى اسمه لو امكن والمادة لا بد ان لا يكون لها بنفسها تعيين لتجتمع مع كل من التعينات المختلفة اذ لا يجتمع تعيين مع تعيين آخر كما ان الماء مثلا من حيث هو ماء لا يمكن ان يقبل تعيين الهواء فالقابل لتعيين الهواء هو المادة التي حلت فيها الصورة المتعينة المائية .

وذهب افلاطون واتباعه وجماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي وشيخ الاشراق والمصنف الى ان مادة المواد هي 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 الفارابي والشيخ ابن سينا و كثير من حكماء الاسلام الى ان مادة المواد هي جوهر هو محل للحقيقة الجسمية المطلقة والجسم هو مجموع المحل والحال ، والشارح العلامة ذكره هنا برهانا لهم والمصنف رد مذهبهم بلزوم التسلسل او وجود ما لا يتناهى .

**قول الشارح :** ان الجسم البسيط لاجزائه - يعني ان الجسم المطلق ليس مركبا من محل هو الهيولى وحال هو الصورة الجسمية كما ذهب اليه الشيخ وغيره بل هي حقيقة واحدة بسيطة هي محل لسائر الصور كما عليه المصنف وغيره .



**قوله : ابا البركات البغدادي** - قال القفطي في اخبار العلماء : هبة الله بن ملكا ابا البركات اليهودي في اكثر عمره المهتدى في آخر امره اوجد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الاوائل من يهود بغداد قريب العهد من زماننا كان في وسط المائة السادسة وكان موفق المعالجة لطيف الاشارة وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه الدعبر اخلاء من النوع والرياضي واتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهي فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان ولما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاء من مدينة السلام و توجه نحوه ولاطفه الى ان برء فاعطاه العطايا الجمدة من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجميل والغنى وسمع ان ابن افلح قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودي حماقته اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيدو الكلب اعلى منه منزلة كانه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لايجل بالنعمة التي انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا وانهن لايدخلن معه في الاسلام وانه متى مات لايرثنه فتضرع الى خليفة وقته في الانعام عليهن بما لا يخلفه وان كن على دينهن فوقع له بذلك ولما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءاً متوفراً قال لي بعض اهل الفضل ان اوجد الزمان ابا البركات هذا كان جالسا في مجلسه للاقراء وعليه ثوب اطلس مثنى احمر اللون من خلع السلجوقي اذ دخل عليه رجل من اوساط اهل بغداد وشكا اليه سعالا اذركه وقد طالت مدته ولم ينجع فيه دواء فامر به بالقعود فقال له اذا سعلت و قطعت شيئا فلا تنفله حتى اقول لك ما تصنع فقع ساعة وقطع فاستدعا اليه وارسل يده في كم ذلك الثوب الاطلس وقال له اتفل فيه فتوقف خشية على موضع يده من الثوب فانهثره فتفل وضم اوجد الزمان يده على ما فيها 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  
 في داره شجرة نارنج حاملة ففعل الرجل المأمور ذلك فلما احضر النارنجة قال  
 للرجل الشاكي كل هذه فقال له ايها الحكيم متى كلفته مت فقال ان اردت العافية  
 فقد وصفتها لك فشرع الرجل واكل منها الى ان استنفدها فقال له امض وانظر  
 ما يكون في ليلتك فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متألم فقال ماجرى  
 لك قال مانمت لكثرة ما نالني من السعال فقال لاحد الجماعة احضر لي نارنجة من  
 تلك الشجرة فاحضره اياها فقال للشاكي كلها ايضا فقال اذا اكلتها ما يبقى في  
 الموت شك فقال كلها فهي الدواء فاكل الرجل ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء  
 فسأله عن حاله فقال بت خير مبيت ولم اسعل فقال له برئت والله الحمد واياك واكل  
 النارنج بعدها ان تأكل بعدها نارنجة اخرى يحصل لك ما لا يرجي لك برئه وامره  
 بما يستعمل في المستقبل فلما قام من عنده سئله الجماعة عن السبب فقال اخذت ثقلته  
 في الثوب الاطلس الاحمر واحميتها في كفي ساعة ونظرت فيها هل بقي بعد ما تشر به  
 الثوب مما تفل كالقشور والنخالة فلم اجده ولو وجدته دلني على ان السعال قد قرح  
 اما في الرئة او في الصدر وكلاهما صعب فلما لم اجد شيئا من ذلك علمت انه بلغم  
 لزج زجاجي وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس فاردت جلأته من هناك وامرته  
 بتناول النارنجة فلما عاد الي ووجد شدة علمت انها قد جلت وقطعت ما هناك ولم تستنفده  
 فامرت بتناول الاخرى فجلت ما بقي فنهيت عنه استعمال الاخرى لئلا يقرح الموضع  
 بكثرة الجلاء فيقع فيما احترزنا منه فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته اللطيفة  
 وكان اطباء في وقته يسألونه عن مسائل من الامراض فيجيب عنها بخطه فيسطرون  
 ذلك عنه الى ان صار مؤلفا يتناقلونه بينهم وذكر ابن الزاغوني ان اسلام ابي البركات  
 كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبال وولي محمود ولاية العراق  
 وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبب معظما واتفق ان  
 مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا فلما عين ابو البركات ذلك الجزع من محمود

خاف على نفسه من القتل اذ هو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه .  
**قوله :** ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه - اى ويستحيل 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 ذلك 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 القواسم الا الطبيعية .  
**قوله :** وهو الاستقامة - لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فاذا رجع على الاستقامة لكان على اقصر الخطوط واقرّب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لان مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها .  
**قوله :** ان تركيب من جوهرين - كالدخان المركب من الاجزاء الارضية و النارية .

**قوله :** ان تماويا - اى فى قوة الميل والجذب الى مكانهما الطبيعى .  
**قوله :** بينهما - اى فى منتصف مكاني الجوهرين .  
**قوله :** و الاتفرقا - اى وان لم يقف فى الوسط فلا بد من الافتراق بينهما اذ لا يمكن ان يكونا مجتمعين فى غير الوسط لتساوى قوتيهما فى الميل فلو اتفق وجود المركب منهما فى غير الوسط فلا بد من الانتقال الى الوسط او الافتراق .  
**قوله :** وان تركيب 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 تركيب من اربعة - كالنبات والحيوان وغيرهما .

قوله : حصل فى الوسط - ان لم تحل فيه صورة سوى هيئة الاجتماع وحصوله

فى الوسط لما ذكر فى المركب من جوهرين .

قوله : او ما اتفق وجوده فيه - ان حلت فيه صورة معدنية او نباتية او حيوانية ،

ويقال لهذا المركب التام ولغيره الناقص ، وهذه الصور الثلاث لاتحل الا فيماركب

من العناصر الاربعة بعد التفاعل وحصول المزاج ، وحاصل الكلام ان المركب

مطلقا لو كان فيه جزء غالب فى الميل والجذب فمكانه مكان ذلك الجزء والافمكانه

فى الوسط بحسب التناسب ان كان ثنائيا او ثلاثيا اورباعيا لم تحل فيه صورة من تلك

الصور او فيما وقع واتفق وجوده ان حلت فيه ، هذا كله فى المكان الطبيعى و اما

القسرى فلا يابط له بل هو تابع للقوة القاسرة فانه يمكن ان يقع كل من الاجسام

البسيطة فى مكان الاخر بالقسر وكذا المركبات .

قوله : ولا استمرار للمعتدل - اى لبقاء للمركب من العناصر بالتساوى ،

وكذا الحال فى المركبات الناقصة مطلقا ، وفيه كلام يأتى فى آخر الفصل الثانى عند

قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة .

قوله : على ما يأتى - 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 ما يستقر عليه اوفيه الجسم

واطلاق المتمكن على الجسم الكائن فى المكان باعتبار استقراره و تمكنه عليه ، و

اما فى اصطلاح اهل المعقول فالاقوال المشهورة منهم ثلاثة : الاول ما ذهب اليه

ارسطاطاليس والمشاؤون وابونصر الفارابى والشيخ ابن سينا وهو السطح الباطن من

الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء والسطح الباطن من الفلك المماس للسطح المحدب من الفلك الذى تحته وكسطح 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 ذلك 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 كذا لك واليه ذهب المتكلمون ، وقول بانه امر موجود فيه واليه ذهب افلاطون والاشراقيون واختاره المصنف .

**قول الشارح : افلاطون** - قال ابن النديم فى الفهرست من كتاب فلوطرخس : افلاطون بن ارسطن ، ومعناه الفسيح ، وذكروا ان اياه يقال له اسطون ، وانه كان من اشراف اليونانيين ، وكان فى قديم امره يميل الى الشعر ، فاحذ منه بحظ عظيم ، ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ، ثم انتقل الى قول فيثاغورس فى الاشياء المعقولة ، وعاش فيما يقال احدى وثمانين سنة ، وعنه اخذ ارسطاليس ، وخلفه بعد موته ، وقال اسحاق : انه اخذ عن بقراط ، وتوفى افلاطون فى السنة التى ولد فيها الاسكندر ، وهى السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس ، و خلفه ارسطاليس ، وكان الملك فى ذلك الوقت بمقدونية فيلبس ابوالاسكندر ، من خط اسحق : عاش افلاطون ثمانين سنة . ما الفه من الكتب على ما ذكرنا من رتبته : كتاب السياسة فسرّه حنين بن اسحق ، كتاب النواميس نقله حنين ونقله يحيى بن عدى . قال ثاون : وفلاطن يجعل كتبه اقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له ، فمن ذلك : قول سماه تاجيس 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 ارطخشاست المعروف

بالطويل اليد . قال محمد بن اسحق : هذا الملك من الفرس ، ولامعاملة 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 !نهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة و ما بين اطرافه الداخلة هو البعد الممتد فى داخله لالسطح الباطن اذ هو عين الاطراف لاما بينها ، وللازم 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 او بين سطح و سطح آخر او بين بعد سار فى جسم و بعد سار فى جسم آخر لا بين خط و سطح او سطح و بعد سار ، وللازم هذا ان يكبر كل من المكان والمتمكن بكبر الاخر ويصغر بصغره وان يستحيل حصول جسمين معا فيما يشغله احدهما ، وهذان اللانزمان اعم لان القول بالسطح ملزومهما ايضا .

الثالثة انهم يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلى من المتمكن ولاشبهة فى ان الخلو والامتلاء انما يصح ان يقالا للفضاء لا لاطراف الفضاء ، و لازم هذا امكان حركة المتمكن حركة اينية فى امكنة متعددة فيما اذا كانت الجسم المحيط به مايعا ، وهذا اللازم ايضا اعم لان الجسم المتحرك كما يتبدل عليه بعد بعد كذا لك يتبدل عليه سطح بعد سطح .

الرابعة انهم يقولون ان هذا الجسم هنا وذاك الجسم هناك ، ولاشبهة فى ان هذه الاشارة انما هى الى المكان وصحة هذه الاشارة لاتتوقف على ان يحيط جسم بالجسم المشار الى مكانه ، وللازم هذا ان يكون لكل جسم مكان بخلاف القول بالسطح



فانه يستلزم ان لا يكون للجسم المحيط بجميع الاجسام مكان لانه ليس وراءه جسم  
لوجوب تناهي الاجسام ، هذا . وبهذا النحو الذي قررت عليه الامارات يظهر ان  
لا شيء منها ينطبق على القول بالسطح كما توهم ، ومنشأ التوهم اخذ اللازم مكان الملزوم  
فيما كان له لازم اعم .

**قوله : انه ما يمكن المتمكن فيه ويستقر عليه** - هذا اشارة الى الامارة

الاولى .

**قوله : ويساويه** - هذا اشارة الى الامارة الثانية .

**قوله : وما يوصف بالخلو والامتلاء** - اشارة الى الامارة الثالثة ، ولم يذكر

الرابعة لكفاية الثلاث في المقصود ، ويحتمل بعيدا ان يكون قوله : ويستقر عليه  
اشارة الى الامارة الرابعة .

**قول المصنف : واعلم ان البعد منه ملاق الخ** - حاصله ان البعد الذي هو

الكمية السارية في الجسم التي يعبر عنها بالجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي  
ملاق ومقارن للمادة ، واما البعد الذي هو المكان هو جوهر مجرد مفارق عن المادة  
يحل فيه الجسم ويتحد في الوضع والاشارة مع البعد العرضي الحال في الجسم ،  
وهذا الجوهر شيء 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 واما  
تداخل البعد المجرد والمادى فليس بممتنع .

**قول الشارح : فلو تشكك العقل** - يعنى لو تشكك انسان في ان هذا البعد

الذي بين اطراف الحاوى هل هو واحد او متعدد لزم السفسطة لان البديهة تشهد  
بانه واحد .

**قوله : الملازمة لسطحها** - 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 ، ولا شبهة في ان محل كون

الجسم ليس الا لفضاء والبعد الذي شغله وملاء ذلك الجسم ، وان ارادوا تعيين ما هو عند العرف فانهم يطلقون المكان على اعم من ذلك كله اذ يقولون : الماء في الكوز ، زيد في الدار ، زيد على السطح ، السمك في البحر ، السبع في رأس الجبل ، الشمس في المشرق ، اوتحت الارض ، القمر في المغرب اوفوق الرأس ، الاصبع في الخاتم ، اليد في الكم ، القدر على الاثافي وغير ذلك ويريدون المكان بمدخول الجار في جميع هذه الامثلة من دون التفات الى تلك الامارات و تلك الخصومات والمشاجرات ، وان ارادوا الاصطلاح فلكل قوم ان يصطلحوا بينهم على ما يرونه صالحا لمقصدهم ولامشاحة في الاصطلاح ، ولكن المتكلمين على مزلق في هذا الامر لان مذهبهم عدم المكان في الخارج ووجوده فيه مبرهن بل بديهي ، و اثبات وجود جوهر مجرد يحل فيه الجسم من الاشراقين 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 كما عليه قوم من الاقدمين ، وفي قبالتهم قوم آخرون منهم على ان المكان هو الصورة الجسمية .

### المسألة العاشرة

#### (في امتناع الخلا)

**قول الشارح:** اختلف الناس النخ - قال الشارح القوشجي : القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف ، والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا .

**قوله :** واستدل عليه بان الخلا النخ - توضيحه انا نفرض جسما متحركا بقوة معينة في فرسخ من الخلا في ساعة ثم نفرض ان ذلك الجسم بعينه مع تلك القوة بعينها يتحرك في فرسخ من الملا من هواء او ماء او غيرهما ولامحالة يقطع ذلك الفرسخ في زمان اكثر من ساعة واحدة لان الملا معاقق مانع عن سرعته التي كانت

له في الفرض الاول وليكن هذا الزمان ساعتين ثم نفرض انه بعينه بتلك القوة بعينها يتحرك في فرسخ من ملا ارق قواما من الملا الاول بنسبة النصف وحيث يكون رقعة القوام على نسبة النصف يكون نسبة الزمان ايضا على نسبة النصف لان قصر زمان الحركة وطوله منوطان برقة قوام ما يتحرك فيه وغلظه مع وحدة المتحرك والقوة فكلمما كان القوام ارق كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وكلمما كان اغلظ كانت الحركة ابطأ والزمان اطول ان كانت المسافة في الحالين واحدة كما هو مفروض المثال ، وعلى هذا فزمان حركة ذلك الجسم في القوام الارقي يكون نصف زمان حركته في القوام الاغلظ اذ نسبة القوام على النصف ونسبة المعاوقة تابعة لنسبة القوام ونسبة الزمان تابعة لنسبة المعاوقة ونصف ذلك الزمان هو ساعة واحدة فيلزم ان يكون زمان حركته في الخلا مساويا لزمان حركته في الملا الارقي وهو باطل بالضرورة للزوم تساوي وجود الملا الارقي وعدمه .

وبهذا البرهان يثبت امتناع الحركة في الخلا ويلزمه امتناع المكان الخالي عن الشاغل اذ قد مر في المسألة السابقة ان لازم الامارة الثالثة للمكان امكان حركة الجسم فيه فمال يمكن فيه الحركة فهو لم يمكن ان يكون المكان فمافرضناه مكانا خاليا ليس بمكان اصلا وهذا خلف لزم من فرض الخلا لان فرضه يستلزم ان يكون المكان لامكانا ، ومن هذا ظهر ان الخلا الذي استدل على امتناعه هو خلا المكان وهو في داخل العالم الجسماني لا خلا اللامكان وهو الخلا المطلق الذي يتصور فيما وراء عالم الاجسام اذ هناك ليس ملا من الجسم فيكون لامحالة خلا ، واما قولهم ان ما وراء العالم الجسماني لا ملا ولا خلا فالمراد به ان هناك ليس جسم ليتحقق مكان حتى يكون خاليا او ممثليا فهناك لا جسم فلا مكان فلا ملا مكاني ولا خلا مكاني .

### المسألة الحادية عشرة

#### (في البحث من الجهة)

قول المصنف : وليست منقسمة - يعني ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد



المشار به خطأ لان نهاية الخط نقطة وهى لا تنقسم اصلا ، واما ان كان الامتداد المشار به سطحاً فكان نهايته خطأ وهو لا ينقسم باعتبار هذا الامتداد واما باعتبار امتداد نفسه فمتقسم ، وكذا ان كان الامتداد المشار به جسماً فانه ينتهى الى السطح و هو غير متقسم من طرف الاشارة واما من الطرفين الاخرين فمتقسم ، وبعبارة اخصر ان الجهة طرف والطرف لا يعقل انقسامه من حيث هو طرف ، واما من حيث نفسه فيمكن انقسامه لو كان خطأ او سطحاً .

**قوله : للحصول فيها -** جواب دخل مقدر هو انا لانسلم ان يكون كل ما قصد بالحر كة موجودا حتى تكون الحر كة للحصول فيها لان البياض الذى يتحرك الجسم اليه من السواد او بالعكس مثلاً معدوم ، وتقريب الجواب : ان كل ما تكون الحر كة للحصول فيه كالجهة فهو موجود ، واما حر كة الجسم الى البياض ليست للحصول فيه بل لتحصيله .



## الفصل الثاني

### (في احكام الاجسام)

**قول الشارح :** لما فرغ من البحث الخ - ان المصنف ذكر في الفصل الاول اقسام الجوهر واحكامه من حيث هو جوهر من دون النظر الى نوع خاص منه وذكر احكام العرض كذلك وذكر حقيقة الجسم المطلق وبعض احكامه كالمكان وغيره من دون النظر الى نوع خاص منه ايضاً ، وسيأتي ذكر بقية احكام مطلق الجسم في الفصل الثالث ، وفي هذا الفصل ذكر انواع الجسم واحكامها ، وفي الفصل الرابع ذكر الجواهر المجردة من العقل والنفس و احكامها وذكر القوى البدنية من النباتية والحيوانية ، وفي الفصل الخامس ذكر اقسام العرض واحكامها وبتمام هذا الفصل يتم المقصد الثاني .

### المسألة الاولى

#### (في البحث من الاجسام الفلكية)

**قول الشارح :** اما الكلية - المراد بالفلك الكلى الفلك الشامل لافلاك اخر صغيرة لالكلى المذكور في المنطق ، ، والفلك في اللغة يأتي مصدراً بمعنى الدوران ويأتي اسماً جامداً بمعنى الجسم المستدير يدور اولاً يدور ، وفي الاصطلاح جسم سماوى مستدير متحرك على الاستدارة له سطحان خارجي محدب و داخلي مقعر محيط بجسم آخر فلما 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 متحركاً ، مثلاً رأوا للقمر فى خلال مدة حركات مختلفة فاثبتوا لفلكه الكلى اجزاء هى افلاك جزئية واسندوا كل حركة الى فلك جزئى بالمناسبة ، وتقصيل ذلك كله مسطور فى كتب الهيئة ، وانما اثبتوا لكل حركة متحركاً لان الجسم الواحد لا يمكن ان يتحرك حركتين مستقلتين مختلفتين من حيث الجهة الا ان يتخلل بينهما سكوت وقد ثبت 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 :** فلكاممثلاً - سمي 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 وايّاً منهما كان الواقع كان صحيحاً 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 المر كز يصير المجموع ثلاثة اجزاء : الفلك الخارج المر كز الذى يسمى ايضاً بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، والجزء المحيط به الذى يسمى بالمتمم الحاوى ، والجزء المحاط له الذى يسمى بالمتمم المحوى ، والممثل يطلق على مجموع المتممين وقد يطلق على مجموع الثلاثة وقد يطلق على المتمم الحاوى فقط الا فى القمر فان ممثله جسم متوازى السطحين محيط بالمائل ولا يسمى متمماً المائل مثلاً .

**قوله :** يتماس محدهما ومقرهما الخ - يعنى ليس الخارج المر كز 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 مقعراهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى حضيضا ، وكذا الخارج المر كز في 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 المر كز والمتممان وفلك التدوير الذي هو في ثخن الخارج المر كز لامثل الخارج المر كز فيما بين المتممين بل في جانب منه بحيث يماس بنقطتين متقابلتين من سطحه المحذب سطحى الخارج المر كز وهو محل الكوكب وهو فيه ، وفلك المشتري 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 مر كزه ايضاً كنفس الممثل مشتمل على خارج مر كز آخر يسمى الاول بالمدير لادارته الثانى والثانى 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 في غير عطارد كليهما فلكا واحدا وفيه الخارج المر كز اثنان والاجزاء الثلاثة الباقية غير التدوير فلك واحد فينقص من الاثنين والثلاثين ثمانية اجزاء : جزءان من عطارد و ستة اجزاء من سائر الستة فيبقى اربعة وعشرون .

وبوجه آخر : الافلاك الكلية تسعة و الخارجة المرا كز ثمانية والتدوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل ، فللقمر اربعة افلاك : الممثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على الخارج المر كز والخارج المر كز الحامل للتدوير والتدوير ، والشارح القوشجى اشتبه وعد له خمسة افلاك : التدوير والخارج المر كز والمائل والممثل والفلك الكلى و غفل ان الفلك الكلى ليس الا تلك

الاربعة لان اجزائه خمسة والمتممان من الفلك المائل لا يعد ان فلكين بل واحدا ،  
ثم اعترض على المصنف بان الافلاك خمسة و عشرون لاربعة وعشرون ، وهذا  
منه عجيب .

**قوله : وتشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة -** و على  
الشمس والقمر ، وانما قيل لماعداهما متحيرة لتحيرها في سيرها اذ قد ترى تجرى  
على مسيرها وقد ترى واقفة وقد ترى ترجع في مسيرها الى الوراء ، والحالة الاولى  
تسمى بالاستقامة والثانية بالاقامة والثالثة بالرجوع ، وقد ذكر في الهیئة سر ذلك .

**قوله : وقول بعضهم ان ابعاد الخ -** اى قول بعضهم : ان بعدا لسطح المحذب  
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 المحذب و سطح 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 ومحذبه مماس لمقعر عطارد اذ مراده بكل سافل كل فلك كلى سافل ،  
مع ان الممثل المسمى بجوزهر القمر لوعده فلكا مستقلا لثم هذا الكلام ، وهذا من  
الشارح العلامة عجيب .

**قول المصنف : والكل بسائط -** اى كل الافلاك باجزائها وكواكبها بسائط  
بمعنى عدم تركبها من الاجسام المختلفة الطبايع .

**قواه : کیفیات الفعلية والانفعالية -** هذه کیفیات الاربع كل منها منشأ  
للفعل والانفعال كما يأتى بيانه في المسألة الثالثة الا ان الفعل في الحرارة والبرودة  
اظهر فسميت كل منهما بالفعلية والانفعال في الرطوبة واليبوسة اظهر فسميت كل  
منهما بالانفعالية .

**قول الشارح : وما ينسب اليهما -** سيأتى بيان ما ينسب الى هذه کیفیات في  
المسألة الخامسة من مبحث کیف في الفصل الخامس .

**قوله : ان الهواء العالى ابرد الخ -** مع انه لو كانت في السماويات حرارة

لزم ان يكون العالى من الهواء احر<sup>١</sup> لقربه منها .

**قوله : ولان الرطوبة اذامنت الخ** - اى الرطوبة بمعنى الرقة و اللطافة اذامنت عن كمال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذى هو حار و رقيق تقتضى امرين متنافيين لان منع احد الامرين للآخر ليس الاللتنافى بينهما .

**قوله : وهو منقوض بالقمر** - لان له لونا وماله لون ليس بشفاف .

### المسألة الثانية

#### (فى البحث من العناصر البسيطة)

**قول المصنف : كرة النار الخ** - اصطلاحوا 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 وكذا الرطوبة واليبوسة ، واما الازدواج الثانى فممكـن بل يظهر من كلام الشارح العلامة آنفا وجوبه بحسب الاستقرار .

**قوله : الموضوع للحرارة واليبوسة الخ** - اعلم ان ههنا اشكالاوهو ان الرطوبة ان كانت بمعنى الرقة واللطافة فالنار ايضا 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 درجة 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 وقعوا على خط واحد طولى ، و اما متفقان فى الطول وهو اذا وقعوا على خط واحد عرضى ، و اما مختلفان فيهما و هو اذا لم يقعوا على خط مشترك لافى الطول ولا فى العرض ، و اما اتفقا فيهما فى الطول والعرض معا فغير معقول الا بالمساحة لانه يقتضى اتحادهما ، فالبلد المخالف للآخر فى الطول هو ما وقع على خط عرضى غير ما وقع عليه الآخر سواء كان عرضهما واحدا او مختلفا ، ولازم الاختلاف فى الطول ان يكون احدهما اقرب الى المغرب من الآخر و الآخر اقرب الى المشرق منه وان تطلع الشمس والقمر وسائر الكواكب للاقرب الى المشرق قبل ان يطلعن للابعد اليه اذا كانت الارض كرية محدودة لان حدة 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 كذلك 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 مثلاً فى المشرق و القمر فى المغرب او بالعكس او يكون احدهما فوق الرأس والآخر تحت القدم ولا يكون بينهما بعد بحسب الشمال والجنوب .

اذا تبين هذا فالارض اذا لم تكن كرية محدودة بل كانت مسطحة مستوية لكان الخسوف المرئى فى بلد فى وقت معين مرئيا فى جميع البلاد المخالفة له فى الطول فى ذلك الوقت اذا كانت فى السطح الذى يكون ذلك البلد فيه لاستواء سطح الارض

والتالى باطل بالحس والتجربة .

ولا يخفى ان هذا الدليل ينفى كون الارض ذات سطوح متعددة ، ولا يثبت كونها كرية ، اذ لو ادعى احد انها بيضية فله ان يقيم هذا الدليل .

**قوله : والسائر على خط الخ -** هذا دليل ثان على كرية الارض و يرد عليه ما يرد 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 وذلك لان الضلع الثالث من المثلث القائم الزاوية اطول من كل واحد من الضلعين المكتنفين بالزاوية القائمة كما بين في محله .

**قوله : من مزوجات الكيفيات الخ -** اى من الازدواجات الثنائية التى لا اقل منها ولا اكثر لمامر ان العنصر اما حار ويابس او حار و رطب او بارد و يابس او بارد 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 -** كالملاح والزاج وهذه الامثلة للانقلاب الى الملاصق واما الانقلاب الى غير الملاصق بواسطة او واسطتين يعلم بالقياس عليه .

**قوله : هي الفلك الاثير -** الاثير فى اللغة المؤثر والمختار على صيغة المفعول ، وفى الاصطلاح هو الجسم الفلكى ، ويطلق على كرة النار ايضا 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 واما كن للروحانيين والمقربين ، عاشقون لجمال الحق الاول ، دائرون على الدوام حبا وولها ، 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 الآخر فعبروا عن هذا الالتصاق بان كل جزء مفروض من مقعر الفلك مكان لجزء مفروض من محدب الكرة بمعنى ان مكان هذا الجزء لا يتبدل لعدم الزلق وهذا لا يستدعي اختلاف اجزاء الفلك في شيء اصلا . فحال كرة النار بالنسبة الى فلك القمر كحال الكوكب بالنسبة الى فلك التدوير على قول من لا يرى للكوكب حركة بنفسه ، فلا يتوجه ما اورده اخيرا بقوله : مع ان الفلك بسيط لاجزائه له ولو فرض الخ ، لان هذه التجزية في سطحه المقعر بحسب الفرض ولا تنافي بساطته ولا تستلزم اختلاف الاجزاء في شيء .

**قوله : كالمكان في السفينة** - وجه الشبه ان الحامل والمحمول في المثال والممثل له في حكم شيء واحد .

**قوله : لان الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة الخ** - هذا الاشكال غير وارد لان الحركات المختلفة لعلها تكون لنفس الشهب لاتبعها لكرة النار لانها على ما قالوا اذخنة متراكمة تتصاعد وتصل الى كره النار وتحترق بها ومن الممكن ان يتوجه احتراق كل منها الى جهة .

**قوله : والا لازم حركة كرة الهواء الخ** - هذا النقض غير متوجه اذ من الممكن ان يكون في غير كرة النار مانع او فيها شرط لم يكن في غيرها .

**قوله : المجاور للارض الخ** - اى الطبقة الاولى هي الهواء المجاور للارض .  
**قوله : المتسخن لمجاورة الارض** - لان الارض تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لها يصير متسخنا لذلك .

**قوله : المتشعشع بشعاع النير** - اى المتنور بشعاع الشمس المنعكس لان الشعاع اذا نفذ لم ينعكس بوضوئه الى كثيف لم يؤثر حرارته ولا ضياءه .

**قوله : وهى بخارية حارة** - اى الطبقة الاولى سميت بالبخارية الحارة .

**قوله : بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا** - هكذا في النسخ وهو غلط من القلم ، والصحيح التراب المتناثر اى التراب الذى ينقل 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 لاثباتية .

قوله : متعادلة - اى فى الكمية والمقدار .

قوله : والا لاستحالة الاضعف - اى يضمحل و ينتفى لصغره و قلته ، وهذا حكم لابه علم ولاظن .

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 و اضعف ولزم استحالة وعدم عنصره .

قوله : فان كانت بسيطة فالمطلوب الخ - اى فان كانت الارض غير ممترجة بغيرها من المركبات الفاسدة كاصول الاشجار وغيرها فهو المطلوب وان كانت ممترجة فلا بد ان تكون شفافة لغلبة الاجزاء الارضية كثيرا و ليست بشفافة لانها مرئية ، و اجيب بان الرؤية لاتنافى الشفوف لان الزجاجة مرئية شفافة .

قوله : ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر - يعنى نقضوا قول خصمهم : ان الارض بسيطة و كل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط و ليس بشفاف لكونه ملونا : و اجيب بان اللون لا ينافى شفوفا كما الماء والزجاجة .

### المسألة الثالثة

#### (فى البحث عن المركبات)

قول الشارح : و بدء من ذلك بالبحث عن بسائطها - حيث قال : فهذه الاربعة اسطقساتها ، والمركبات تتكون منها .

قوله : هى اجزاء العالم - اى اجزاء العالم الكائن الفاسد وهو مادون القمر من الاجسام والاعراض .

**قوله : من المعادن والنباتات -** وغيرها من الحيوانات والمر كبات الناقصة المسماة بكائنات الجو<sup>١</sup> من الابخرة و الادخنة والسحاب والرعد و البرق و الصاعقة والهالة وقوس فزح وغيرها ، وفي الحديث : لاتقولوا قوس قزح فان قزح (على وزان عمر) اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله .

**قوله : تسمى اسطقسات -** وتسمى عناصر من حيث ان المر كب ينحل اليها ، واصول الكون والفساد من حيث ان كلا منها ينقلب الى الاخر .

**قوله : انكساغورس -** قال القفطي في اخبار العلماء : انكساغورس اليوناني حكيم مشهور مذكور كان قبل ارسطوطاليس و عاصره و هو من مشاهير الفلاسفة ومذكورهم وله مقالات منقولة في مدارس التعليم .

وقال الحكيم السبزواري رحمه الله في تعليقه على الاسفار : نقل عن انكساغورس ان اصل العالم الذي ابدعه المبدء الاول هو الخليط .

**قول المصنف : وتفعل الكيفية في المادة الخ -** اعلم ان كلامنا هذه العناصر الاربعة له مادة وصورة وكيفية ولا ريب انه عند التر كيب يفعل في الباقية و يفعل عنها ولا يمكن ان يكون فاعلا من حيث هو منفعل لما مر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول من امتناع اتحاد الفاعل والقابل ، فالاحتمالات المتصورة على ما هم عليه من ان الفاعل احدى الثلاث اى المادة والصورة والكيفية و كذا المنفعل ستة من كون كل واحدة منها فاعلة و احدى الباقيتين منفعلة ، واما كون المادة فاعلة فغير ممكن لانها ليس لها فعلية ليكون لها شأن التأثير فهي المنفعلة لامحالة لان لها شأنًا في المقام فالفاعل اما الصورة او الكيفية و كونه الصورة ينتقض بما اورده الشارح العلامة فالفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة .

**قوله : متشابهة في الكل متوسطة -** معنى التشابه ان الكيفية الحاصلة من تفاعل الاربعة في كل جزء من اجزاء المركب تساوى الحاصلة في سائر الاجزاء في الحقيقة النوعية والاختلاف انما هو من حيث المحل حتى ان الجزء الناري الذي كان قبل التر كيب في غاية الحرارة كالجزء المائي في الحرارة والبرودة واليبوسة

والرطوبة ، ومعنى التوسط ان كل جزء منها متوسط في 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 في الآخر - اى فعل كل من الحار الذى هو النار والهواء والبارد الذى هو الماء والارض في الآخر وفعل كل من الرطب الذى هو الهواء والماء واليابس الذى هو النار والارض في الآخر ، فلا يتوهم ان مراده ان الفعل والانفعال انما هما بين اثنين اثنين لان كلا من العناصر الاربعة يفعل في الباقية وينفعل عنها اذ لولا ذلك لما حصلت الكيفية المتشابهة ، و في بعض النسخ : وفعل كل منها في الآخر لكنه لا يناسب قوله : اذا اجتمعا .

**قوله .** ويلزم من الاول الخ - لو فرضنا الفاعل والمنفعل في كل من العناصر الاربعة شيئاً واحداً .

**قوله :** وفيه نظر لان المادة الخ - توضيحه ان مادة الماء الحار المنفعله لا تنفعل ولا تستحيل ولا تنكسر في ذاتها لان المادة لا تتغير ولا تستحيل عن كونها مادة اذ هي باقية بحالها اولاً وآخراً بل انما تنفعل في الكيفية الفاعلة التي هي الحرارة الفاعلة في مادة الماء البارد مثلاً بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة الى الضعف و تنكسر سورتها وحدتها وكذا الحال في مادة الماء البارد ، فاذا كان الامر كذلك فالفاعل والمنفعل في الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة اذ هما تكسر كل منهما الاخرى وتنكسر منها ، فاذا هما اذا تفاعلتا في آن واحد يلزم ان يكون الشئ الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة بالنسبة الى شئ واحد لان كلاهما غالباً ومغلوباً بالنسبة الى الاخرى وهو محال لان الغالبية تستلزم شدة الحرارة والمغلووية تستلزم ضعفها وكون الحرارة الواحدة في زمان واحد شديدة وضعيفة اجتماع المنقيضين لان الشدة حيثية الوجود والضعف حيثية العدم ، و اذا فعلت احدهما قبل الاخرى ثم فعلت الاخرى يصير الغالبة مغلوبة والمغلوبة غالباً وهو محال ايضاً لانه يستلزم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير سبب .



**فائدة وزيادة توضيح وتحقيق:** - ان الانفعال قد يستعمل بمعنى قبول الاثر كما يقال انفعَلَ منه اى قبل منه الاثر ويقال له التأثر وفي قبالة الفعل والتأثير بمعنى صدور الاثر من الفاعل وايصاله الى القابل ، ولا شبهة ان الانفعال بهذا المعنى غير الفعل اذهما معنيان متقابلان متضائفان احدهما عنوان ينتزع من الفاعل والآخر من القابل ، وقد يستعمل بمعنى انكسار سورة الشئ، في صفة واستحالته من مرتبة قوية لتلك الصفة الى مرتبة ضعيفة لها وهذا المعنى لا يضافه الفعل بل للشئ المنفعل بهذا المعنى اضافة الى ضده المقاوم الذى تنكسر سورته بسببه وبالعكس كالماء الحار والماء البارد اذا اختلطا وهى اضافة التماسك وبهذا المعنى استعمله الشارح العلامة فى اعتراضه على المصنف ، وقد يستعمل بمعنى الاثر الذى يقال له الفعل بالقياس الى الفاعل والانفعال بالقياس الى المنفعل كما يقال له المفعول والمقبول بالاعتبارين فان الاثر له اضافتان الى الطرفين ، والنزاع فى ان الفعل والانفعال واحدا واثنا نشأ من الخلط بين المعنى الاول والثالث والا فلفظي .

اذ عرفت هذا فالمادة انما تنفعل بالمعنى الاول فى نفسها لا فى غيرها بمعنى انها تقبل الكيفيتين المتضادتين .

ان قلت : قبولها لما يستلزم اجتماع الضدين ، قلت : انهما بعد التماسك لا يتقيان متضادتين بل تنقلبان الى كيفية واحدة متوسطة .

وبالمعنى الثانى تنفعل فى الكيفية بالتفسير الذى قدمناه من ان المفعول اى المستحيل فى الحقيقة هو الكيفية التى تفعل فى الكيفية المقابلة اى تنكسر سورتها وتحيلها من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة وتنكسر منها وكذا الكيفية المقابلة ، فاذا كانت كل منهما كاسرة للآخرى ومنكسرة منها توجه ايراد اجتماع الغالبية والمغلوبة او صيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا ،

وهذا الايراد لا يتوجه على القول بكون الفاعل هو الصورة لان الصورة حينئذ تفعل فعلين اعطاء اثرها للمادة وكسر الصورة فان الصورة النارية مثلا تجعل اثرها فى المادة وتنكسر سورة برودة الماء ولكن تأثيرها الاول عام لسائر العناصر وتأثيرها

الثاني يختص بما يضافها في الكيفية ، وهكذا سائر العناصر .

فالحق كما يأتى التصريح به في كلام الشارح في المسألة الخامسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس ان الفاعل هو الصورة وهي كما تؤثر في مادة نفسها تؤثر في 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 ، ولا يمكن ان تكون الكيفية كاسرة السورة لمامر ، بل الكسر يقع بالكيفية لامن نفسها بل مما هو فاعل الكيفية وهو الصورة ، فالكيفية آلة ، والصورة معطية الكيفية للمادة وكاسرة سورة الكيفية المضادة لكيفيتها ، والمادة منفعة في نفسها اى قابلة للكيفية من الصورة ومنفعة في كيفيتها اى تستحيل كيفيتها من مرتبة قوية الى مرتبة ضعيفة ، والكيفية مفعولة ومقبولة وآلة لكسر السورة ، والصورة كالمادة من حيث هي 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 لا يستلزم وجود صورة تقتضى الحرارة بل يستلزم وجود الحرارة باى محل قامت سواء كان مادة صورتها او مادة غير صورتها والصورة المائية المكيفة مادتها بالحرارة بالعرض كافية للفعل والتأثير لان الاعطاء كما يمكن من الواحد بالاستقلال يمكن من الواحد تبعا وبالعرض .

**قوله : عارض ينتهى بها** - اى عارض ينقل حرارة النار من حدها الى حد اضعف هو حدها حين كونها جزءاً من المر كب .

**قوله : وابطله الشيخ الخ** - 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 ذلك لا يستفيض صورة مركبة حتى يصير لهما او غيره لان ذلك يتوقف على حصول مزاج مستعد لها وحصول المزاج انما هو بتركيب العناصر .

**قوله : ولان الكاسر باق مع الانكسار -** اذ لو لم يبق توجه اشكال اجتماع الغالبية والمغلوبة اوضيرة الغالب مغلوبا والمغلوب غالباً .

**قوله : فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا -** يعنى فان شرطوا التركيب لبطلان نارية الجزء الناري وتكونها صورة اخرى كان ذلك نقضا عليهم فيما ذهبوا اليه من امكان صيرورة النار البسيطة لجماد وان لم يشرطوا لزمنهم 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 حجماً او وزناً ، ام اختلافها فيه كذاك ، ام تساوى الاجزاء المتصغرة من كل عنصر حجماً او وزناً ، ام اختلافها كذاك ، ام بالاختلاط من بعض هذه الصور التسعة مع بعض الذى ينقسم الى صور ؟ .

ظاهر الشارح العلامة هو الاول حيث قال فيما يأتى : الامزجة تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها الا ان ظاهره حيث قال لان البسائط اما ان تتساوى فيه (اى فى المركب) وهو المعتدل هو كون المناط تساوى العناصر فى المقدار باحد القسمين او تساوى الاجزاء المتصغرة فيه باحد القسمين ، اللهم الا ان يقال : ان المناط هو مجموع كمال تصغر الاجزاء وتساوى الاجزاء المتصغرة حجماً فتأمل ، مع انه لا يأتى عن الامكان ان يقال : ان مناط الاعتدال كمال التوسط فى الكيفيات المتضادة فالوسط الحقيقى هو المعتدل 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 كما يأتى الا يما الى فى كلام الشارح وغيره الا ان هذا الاعتدال والاختلاف بحسب القرب منه والبعد منه لا يتم الا باعتدال فى اجزاء الاسطقسات واختلاف فيها .

**قول المصنف : بحسب الشخص -** اى شخص المركب ومزاجه .

**قوله : مزاج ذو عرض له طرفا افراط و تفریط -** اعلم ان الانواع الاولية



للمركبات التامة هي المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة و تحت كل منها انواع كثيرة فان المعدن ينقسم الى الجامد والمائع المنقسم الى اللاصق كالنقط وغير اللاصق كالزئبق والجامد 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 والى تحتها وتحت ماتحتها مختلفة اختلافا لا يكون بسبب الهولى ولا بسبب الجسمية المشتركة لان كلا منهما حقيقة واحدة فى الجميع ولا بسبب المبدء الفياض ولا بسبب العناصر لان الاختلاف بها لا يزيد على اربعة فهو اذن بسبب التركيب وما يعرض بعده من المزاج فان الامزجة تختلف باختلاف التراكيب التى تختلف باختلاف الكيفيات التى تختلف باختلاف مقادير اجزاء الاسطقات ، ولما كان انقسام الاسطقات غير متناه بمعنى انه لا يقف على حد كان التركيب غير متناه والمزاج الذى يبنى على التركيب غير متناه فكلما خرج مزاج الى الوجود امكن مزاج آخر غير ما خرج اليه فلذلك لم يكن اثنان ولومن 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 اخس ، فلنوع المعدن طرف تفريط لوتنازل فى المزاج عنه وبعد من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالعنصر كالطين الاصفر مثلا وطرف افراط لوتصاعده فيه عنه وقرب من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالنبات كالمزجانات مثلا ، ولنوع النبات طرف تفريط لوتنازل عنه للحق بالمعدن كذات اشواك تنبت فى قفار البر وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالحيوان

كالنخل فان له بعض خواص الحيوان كما ذكر في مظاهره ، ولنوع الحيوان طرف تفریط لوتنازل عنه للحق بالنبات كالخراطين وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالمجردات كالازكيا من نوع الانسان ، هذا في الانواع الاولى و كذا انواع الانواع فان العقيق مثلاً له طرفان وشجر التفاح مثلاً له طرفان والبقرمث مثلاً له طرفان يكون الخارج من احد الطرفين داخلاً في 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 لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضاً على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضاً آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها ، وقدمت الاشارة الى هذا في المسألة الثامنة من الفصل الاول عند قول الشارح : ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

والجواب ان الاعتدال ليس بتساوي العناصر حتى يلزم ذلك مع ان اجتماع الاجزاء وبقاء المر كبل ليس بقسر بعضها بعضاً بل يقسرها الصورة المتعلقة به على الاجتماع .

**قوله :** او يغلب احدهما الخ - الغالب اما واحد من الاربعة هو احد الفعلين او احد الانفعاليين مع اعتدال الآخرين ، وهذا اربعة اقسام لان الغالب اما الحار على البارد او البارد على الحار مع اعتدال الآخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس او اليابس على الرطب مع اعتدال الآخرين الفعليين ، واما اثنان هما احد الفعلين و احد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا ايضاً اربعة اقسام لان الغالب في الفعليين اما الحار واما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين اما الرطب واما اليابس .

وقال الشارح القديم والشارح القوشجي في وجه الاقسام التسعة : لان مقادير

الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل و الا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط و اما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين فلا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة انتهى .

وفيه ان هذا التعبير في هذا التقسيم خطأ لان الخارج عن الاعتدال في كيفية مفردة ممتنع اذ لو كان خارجا عن الاعتدال في الحرارة مثلا لكان بالضرورة خارجا عنه في البرودة ايضا لكن في احديهما الى الزيادة وفي الاخرى الى النقصان ، وقولهما : ولا يمكن في المتضادين خطأ فرع الخطأ الاول اذ كما قلنا يكون الخروج في المتضادين واقعا في احدهما الى الزيادة وفي الاخر الى النقصان ، نعم خروجهما معا الى الزيادة او الى النقصان ممتنع ، فالحق التعبير بالغالب كما في كلام الشارح العلامة رحمه الله تعالى ، ولكنهما ارادا من كلامهما ما بيناه طبقا لكلام الشارح الا انهما اخطئا في التعبير ، ولا يخفى ان في كلام الشارح رحمه الله و كلامهما اشارة الى ما مر من ان الاعتدال والخروج عنه هو باعتبار الكيفيات .





## الفصل الثالث

(فى بقية احكام الاجسام)

### المسألة الاولى

(فى وجوب تناهى الاجسام)

**قول الشارح :** هذا هو الدليل الثانى - سعى هذا بالبرهان السلمى لشبهة ضلعي الزاوية والابعاد المفروضة بينهما بالسلم ، و على هذا المطلب براهين آخر مسماة بالبرهان الترسى وبرهان المسامطة وبرهان الموازاة ذكرت فى مضافها .

### المسألة الثانية

(فى ان الاجسام متناهية)

**قول الشارح :** و ذهب النظام - قال ابن النديم فى الفهرست : ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام ويكنى ابا اسحاق كان متكلماً شاعراً اديباً وكان يتعنف ابا نواس وله فيه عدة مقطعات و اياه عنى ابو نواس بقوله :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة      حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

لا تحظر العقوان كنت امرءاً حرجاً      فان حطر كه بالدين ازراء

وقال صاحب روضات الجنات : الاديب الكامل المتكلم العلم ابو اسحق ابراهيم بن سيار البصرى المعروف بالنظام صاحب المعرفة بالكلام هو الامام المتكلم الرئيس المعتزلى المشهور استاذ الجاحظ المعتزلى ومن المنسوب اليه القول بالطفرة فى تركيب الجسم من الاجزاء التى لا تتجرى ومنع امكان وقوع اجماع الطائفة على امر عادة فضلا عن حجيتها تبعاً لبعض الخوارج وذكر بعض العلماء انه طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة .

وقال المحدث القمي رحمه الله في سفينة البحار : النظام كشداد هو ابو اسحق ابراهيم بن سيار بن هاني البصري ابن اخت ابي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و كان النظام استاذ الجاحظ واحمد بن الخالط قالت المعتزلة انما سمي بذلك لحسن كلامه نظما ونثرا وقال غيرهم انما سمي بذلك لانه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ويبيعها ذكر ترجمته الصفدي في كتاب الوافي بالوفيات ونقلها منه صاحب العبقات وذكر عنه انه قال نص النبي ﷺ على ان الامام علي وعينه وعرفت الصحابة ذلك ولكنه كتبه عمر لاجل ابي بكر رضي الله عنهما وقال ان ع ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وقال الاجماع ليس بحجة في الشرع وكذلك القياس ليس بحجة وانما الحجة قول الامام المعصوم عليه السلام الخ .

اقول : ان النظام هذا كان في زمن هارون الرشيد العباسي و هو غير النظام النيسابوري حسين بن محمد بن الحسين العارف المفسر صاحب التفسير الكبير المعروف بتفسير النيسابوري الذي كان في المائة التاسعة .

قوله : ويراد بهما الانسان والفرس - فالمحدد حقيقة هو الانسان والفرس وان عبر عنهما بلفظ واحد هو الحيوان ، والاولى ان يمثل بان الحيوان اما ناطق واما غير ناطق .

#### المسألة الرابعة

(في ان الاجسام يجوز خلوها من الطعوم والروائح والالوان)

قول الشارح : بقياس اللون على الكون - يعني ان الاشعري قاس وقال كما لا يجوز خلو الجسم عن الكون اي الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق لا يجوز خلوها عن اللون فالمقيس اللون ، والمقيس عليه الكون ، والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منهما والجامع بينهما الذي هو علة الحكم عرضية كل من الكون واللون ، فرد عليه اولا بان القياس لا يفيد اليقين فلا يليق بالمباحث العقلية ، وثانيا بان هذا القياس خال عن الجامع اذ الكون هو مقولة الين

واللون من مقولة الكيف ومطلق العرضية لا يصلح للعلية والجامعة لانه امر انتزاعي لا يثبت حكماً واقعياً هو اتصاف الجسم بكل منهما ، و ثالثاً بان الفرق حاصل بين المقيس و المقيس عليه فان الكون معلول لنفس الحقيقة الجسمية فلا يعقل خلو متحيز عنه بخلاف اللون فانه معلول لعوارض اخر كالتكاثف و غيره ربما لا توجد في الجسم ،

**قوله : وبما قبل الاتصاف على ما بعده -** يعنى انه قياس ايضاً وقال كما لا يجوز خلو الجسم بعد اتصافه بلون معين عن اللون فلوزال عنه لونه عرض له لون مكانه لا يجوز خلوه عنه قبل الاتصاف به ، فالمقيس الجسم قبل الاتصاف باللون ، والمقيس عليه الجسم بعد الاتصاف به ، والحكم وجوب اتصاف الجسم باللون ، والجامع الذى هو علة الحكم هو الجسمية المطلقة ، فرد عليه اولاً بما رد عليه اولاً فى القياس السابق ، وثانياً ان مطلق الجسمية لم يثبت عليه لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلون معين حتى يجرى فى المقيس بل الثابت خلافه ، وثالثاً ان الحكم وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون فى المقيس عليه و هو الجسم بعد الاتصاف باللون ممنوع اذ يمكن عروض التخلخل فى الجسم الملون فيزول لونه ، ورابعاً بان الفرق على تقدير تسليم الحكم فى المقيس عليه بينه وبين المقيس حاصل وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف فى المقيس عليه لان الخلو عن اللون المعين متوقف على طريان الضد فلو طرأ فالجسم متصف بالطارى ولولم يطرء فهو متصف بذلك اللون المعين بخلاف قبل الاتصاف فان الخلو لا يتوقف على طريان الضد اذ الخلو حاصل من دون الطريان .

**اقول : وخامساً** بان هذا القائس كان مجنوناً 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 فلا بد ان يتكلم فى الطعوم والروائح والاضواء .



## المسألة السادسة

(في ان الاجسام حادثة)

**قول الشارح :** وعليها مبنى القواعد الاسلامية - من اثبات الصانع المختار والمعجزات التي وقعت في السماويات وتطبيق ما هو ظاهر الكتاب من فناء السماوات يوم القيامة على القاعدة العقلية وغير ذلك .

**قول المصنف:** على ما مر - في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول وهي مسألة ابطال التسلسل .

**قوله :** ويوصف كل حادث الخ - هذا ليس الا الوجه الثالث الذي ذكره في تلك المسألة اى مسألة ابطال التسلسل .

**قوله :** والضرورة قضت الخ - هذه كبرى القياس الذي 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 فلا بد ان يكون المنتهى الى القديم التام قديما وهو المطلوب .

**قوله :** ان العالم محدث لما تقدم - في صدر المسألة والعالم عند المصنف واضرا به هو الاجسام والاعراض الحادثة فيها والنفوس الحادثة المتعلقة بها واما الهىولى فثبت عنده عدمها واما العقل فلم يثبت عنده وجوده .

**قوله :** بين نفى الالهكان والامكان المنفى - قد سبق معنى هذا الكلام في المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قوله :** وقد سلف تحقيقه - في المسألة السادسة و الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول وفي المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الثانى .

**قوله :** والجواب ما تقدم - في المسألة الرابعة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

## الفصل الرابع

### (في الجواهر المجردة)

#### المسألة الاولى

#### (في العقول المجردة الكلية)

قول الشارح : باعتبار كثرة جهاته - قد سبق ذكر هذه الجهات في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : فان المختار تعدد آثاره وافعاله - لان المختار هو ما يفعل بالقصد و الارادة الزائدة على ذاته فهي اما متعددة بنفسها او يتعدد تعلقها فائاً ما كانت فآثاره متعددة .

قوله : وسيأتي الدليل على انه مختار - في المسألة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث .

قوله : ثم نقول لانسلم الخ - من هنا اعتراضات من الشارح ليست في المتن .

قوله : بل الايون عنه معدومة - اى الامكنة التى هي غير امكنة الافلاك .

قوله : خروج الاوضاع كمال مفقوده - فيكون مطلوبه كمالاً محسوساً لامراً معقولاً .

قوله : وحدوث الاستكمال - ليكون المستكمل ايضاً حادثاً .

قوله : وقد بينا وجوب انقطاعه - في صدر المسألة .

قوله : ولكن الخلا ممتنع لذاته - فيكون انتفائه واجباً لاممكناً

قوله : لانسلم كون الامتناع ذاتياً - بل امتناعه بسبب وجود الجسم كما اشرنا اليه في المسألة العاشرة من الفصل الاول .

## المسألة الثانية

## (في النفس الناطقة)

قول المصنف : كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة - هذا التعريف شامل للنفوس الحيوانية والناطقة ، وقوله : كمال شامل لكل كمال مجرد او ماديا اولا او ثانيا ، و كمال كل شىء هو ما يكون به ذلك الشىء بالفعل وهو اما ان يتحصل به نوعه وحقيقته وهو الكمال الاول ، والكمال الثانى هو ما يتوقف على الاول من الصفات والقوى ، وبقيده الى خرج صور البسائط وصور المعدنيات وصور المركبات الناقصة فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انه لا يصدر عنها افعال بالالات ، وبقيده ذى حياة خرجت النفس النباتية ، والمراد به كون الجسم الطبيعي الآلى بحيث يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ، وكثير منهم اخذوا هذا التعريف للنفوس الثلاث وذكروا لدخول النفس النباتية توجبها كالشارح القوشجى ، هذا ما عليه المتقدمون ، واما المتأخرون فاسقطوا قيد ذى حياة بالقوة وفسروا الالات بالقوى ليعم التعريف جميع النفوس ، راجع شرح المنظومة ، وقوله : بالقوة متعلق بالصدور المقدر اى ذى حياة يصدر عنه الفعل بالقوة اى لادائما بل قد يصدر وقد لا يصدر ، 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 اذ هي خرجت بقيده الى ، والمصنف اورد هذا التعريف العام ثم شرع فى احكام النفس الناطقة لانها اهم فى المقصد الالاهى ولان النفس الناطقة واجدة لما غيرها من القوى والافعال وستذكر فى آخر الفصل ، ولذلك خصص الشارح ايضا التعريف بالنفس الناطقة .

تنبيه : قال بعض الاكابر : الاولى ان يقرء آلى فى التعريف بالرفع ليكون معنا لكمال لا بالجر ليكون معنا 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 ولاجوهر ، والمأخوذ فى التعريف مايقابل الصناعى .

**قول الشارح :** واذا اخذ بمعنى الجنس - 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 - يعنى لوكانت النفس هى المزاج كما حكى عن جالينوس لزم توقف الشئ على نفسه اذ النفس اما شرط للمزاج او مشروط بالمزاج فلو كانا شيئا واحدا لزم توقف الشئ على نفسه الذى يعبر عنه بالدور النفسى اى الدور فى نفس الشئ وهو محال لاستلزامه كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى وقت واحد .

واما ان المزاج شرط او مشروط 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 ما نظر فيه الشارح العلامة رحمه الله تعالى .

**قول الشارح :** ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال الخ - يعنى ان احساس الامور الجزئية انما هو بواسطة انفعال المزاج ومثل باللمس لانه اظهر فى ذلك فان الانسان اذا قارن جلده جسما باردا او حارا مثلا فلامحالة يتأثر العضو و ينقل من البرودة او الحرارة و هذا التأثير ليس الا بطلان كيفية العضو التى هى مزاجه وحصول كيفية اخرى من ذلك الجسم وحينئذ فالادراك حاصل بالضرورة و

مزاج العضو باطل لما قلنا فاذا كان الادراك حاصلًا فالمدرك حاصل أيضًا بالبديهة والمدرك هو النفس ليس غير لان الهيولى والجسمية المطلقة واجزاء العناصر ليس لها شأن الادراك ولا الكيفية العارضة لان المدرك منفعل والشيء لا يتفعل عن نفسه والمزاج قد يبطل فالمدرك ليس الا النفس فهو غير المزاج اذ هو موجود حين عروض الكيفية العارضة والمزاج معدوم والموجود غير المعدوم .

اقول : ولقائل ان يقول : ان مزاج العضو لا يبطل بالكلية بل ينكسر ويستحيل من حد الى حد ثم يرجع الى حده الاول اذ بطلانه كذلك يوجب صيرورة العضو فالجا .

### المسألة الخامسة

#### (في تجرد النفس)

**قول الشارح :** كبنى نوبخت - قال الشيخ الجليل البحاثه عماد على التبريزى المشتهر بالمدرس فى ربحانة الادب ما هذا 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 او بنى نوبخت او النوبختيين كانوا شيعيين علما ، ولهم تأليف 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 عماد وحسن بن موسى وغيرهما ، ثم ذكر ان نوبخت المذكور كان مجبوسا 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 عماد الحسن ابن موسى بن اخت ابى سهل بن نوبخت متكلم فىلسوف كان يجتمع اليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل ابى عثمان الدمشقى واسحق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة

تدعيه والشيعة تدعيه ولكنه الى حيز الشيعة ماهو لان آل نوبخت معروفون بولاية على وولده عليه السلام في الظاهر فلذلك ذكرناه في هذا الموضع و كان جماعة للكتب قد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنقات وتآليف في الكلام والفلسفة وغيرهما ولمن الكتب كتاب الاراء والديانات ولم يتمه ، كتاب الرد على اصحاب التناسخ ، كتاب التوحيد وحدث العلل ، كتاب نقض كتاب ابي عيسى في الغريب المشرقي ، كتاب اختصار اختصار الكون والفساد لارسطاليس ، كتاب الاحتجاج لعمر بن عباد و نصره مذهبه ، كتاب الامامة ولم يتمه .

**قوله : والمنفيد -** قال صاحب روضات الجنات : الشيخ المتقدم الوحيد والحبر المتبحر الفريد ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربي العكبرى البغدادى الملقب بالشيخ المنفيد كان من اجل مشايخ الشيعة ورئيسهم واستادهم و كل من تأخر عنه استفاد منه و فضله اشهر من ان يوصف في الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم انتهت رئاسة الامامية اليه في وقته وكان حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب له قريب من مأتى مصنف كبار وصغار كما عن خلاصة العلامة مأخوذة عن رجال النجاشي الذي هومن جملة رجال مجلسه البهي ومن الاصل المذكور ايضا بعد تعداد احد و ثلاثين رجلا من آباء الكبراء الصدور وايصال سلسلة نسبه المزبور الى اول من تكلم بالعربية وهو يعرب بن قحطان المشهور وصفه ثم نقل عن الاصل المذكور كتبه و مصنقاته الى ان قال مات رحمه الله ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة واربع مائة وصلى عليه سيدنا المرتضى رحمه الله بميدان الاشنان و ضاق على الناس مع كبره ودفن في داره سنين ثم نقل الى مقابر قريش بالقرب من جانب درجلى سيدنا وامامنا ابي جعفر الجواد عليه السلام الى جانب قبر شيخنا الصدوق ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، ثم ذكر سائر اوصافه واحواله رضوان الله عليه بطوله ، ولا حاجة الى ذكره لانه رحمه الله اشهر عند اهل العلم من ان يذكر .

**قوله : والغزالي -** قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو حامد محمد بن محمد



بن محمد احمد الغزالي الملقب حجة الاسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عمره مثله اشتغل في مبدء امره بطوس على احمد الرازكاني ثم قدم نيسابور واختلف الى دروس امام الحرمين ابي المعالي الجويني وجد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة وصار من الاعيان المشار اليهم في زمن استاذة وصنف في ذلك الوقت وكان استاذة يتجبح به ولم يزل ملازما له الى ان توفي الجويني في التاريخ المذكور في ترجمته فخرج من نيسابور الى العسكر ولقي الوزير نظام الملك فاكرمه ، الى ان قال : وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون ، وعد كتبه نحو سبعة عشر كتابا ، الى ان قال : ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية فاجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة المشتغلين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة اهل القلوب والعودة للتدريس الى ان انتقل الى ربه وكانت ولادته سنة خمسين واربعمئة وقيل سنة احدى وخمسين و توفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمئة بالطابران رحمه الله تعالى و دفن بظاهر الطابران وهي قسبة طوس .

اقول : ذكر المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله تعالى في مقدمة كتاب المحجة البيضاء ان الغزالي هذا استبصر في اواخر عمره و تاب ورجع الى المذهب الحق .

وذكر ابن خلكان في ترجمة اخيه ابي الفتوح احمد بن محمد الغزالي : الطوسي بضم الطاء المهملة و سكون الواو و بالسين المهملة نسبة الى طوس و هي ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين تسمى احدهما طابران بفتح الطاء المهملة وبعدا لالف باء موحدة ثم راء مفتوحة وبعء الالف الثانية نون و الاخرى نوقان بفتح النون و سكون الواو وفتح القاف و بعء الالف نون و لهما ما يزيد على الف قرية والغزالي بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاء المعجمة وبعء الالف لام هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوازم و جرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى و الى العطار

العطاري 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 - لانها كليات .

قوله : ههنا معلومات غير منقسمة - 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 - فى المسألة السادسة من الفصل الاول .

قوله : واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس - حاصلها قياس من

الشكل الثانى هو ان النفس الناطقة غير منقسمة للمقدمات الثلاث ولا شىء من الماديات بغير منقسم للمقدمة الرابعة فالتقسيم الناطقة ليست بمادية فهى مجردة لعدم الوساطة .

قوله وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عدم المساواة الخ - يعنى نمنع اذا كان كل جزء من العلم علما وكان علما بكل ذلك المعلوم ان يكون مساويا لكل العلم الا فى تعلقه بكل المعلوم كما ان كل العلم متعلق بكل المعلوم ، واما فى ماعدا التعلق فتمنع لزوم مساواة جزء العلم لكله و مساواة جزء الشىء لكليه فى التعلق بشىء ليست باطلة .

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 تعلقات الاعداد الغير المتناهية - وتقوى على

تعقل الكليات والتصديق بالواقعات ايضا والموجود الحال فى المادة لا يقع منه هذه التعلقات 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 لا تكون من شأن الماديات قطعا ، فلا وجه لنظر الشارح العلامة .

**قوله : وقد بينا ان القوة الخ - فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .**

**قوله : وقبول ما لا يتناهى فى الجسمانيات ممكن - كهيولى الاجسام فان لها قبولا لا يقف على حد فتأمل .**

**قوله : لو حلت جسما - حتى تكون جسمانية .**

**قوله : ما يعقل محلا - اى ما يفرض انه محل للنفس بفرض العقل .**

### المسألة السادسة

#### (فى ان النفس البشرية متعددة 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 وما يتبعه من الفكر والنظر والتصديق واستنباط الاراء ، وهذا الحد انما هو حد للنفس بماهى نفس اعنى بماهى متعلقة بالبدن ومدارة له و مستعملة للقوى و الاعضاء لصدور تلك الافعال فالنفس اسم لذلك 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 لو سئل بما هو عن كل فرد فرد منها باعتبار هذا التعلق لكان الجواب ذلك الحد المذكور من دون زيادة ونقصان ، ولا احتمال 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 في الجوّ بالجنّاح وهذا لا ينافي اختلاف ما صدق عليه هذا الحد في الحقيقة ولا يستلزمه كان اولم يكن ، فما اورده الشارح العلامة غير وارد اصلا .

**قول الشارح :** والزمناء الدور الخ - هذا الزام بما ليس بلازم لان استفادة وحدتها في الماهية ليس من الدخول في 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 في نفس الامر .

**قوله :** والاقرب في الجواب الخ - اقول : ان الجوابين في المآل واحد و الاول ادقّ فتأمل .

### المسألة السابعة

#### (في ان النفس البشرية حادثّة)

**قول الشارح :** اختلف الناس في ذلك الخ - قال الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيته على الاسفار في الفصل الثاني من الباب السابع من سفر النفس : وجه الضبط في استيفاء الاقوال في الحدوث والقدم المنقسم انه اما ان يقال بحدوث النفس او بقدمها 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 وهو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الاله كما نقل الشيخ في الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك واما ان يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي فاما ان يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية واما ان يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني اما ان يقول بقدمها بما هي نفوس جزئية واما ان يقول بقدمها بما هي عقل كلي وهذا الاخر هو قول الفيلسوف الاعظم افلاطون الالهى .

**قوله :** وتقرير هذه الحجة ان النفوس الخ - هذه الحجة تنفى ما عدا القول بحدوث النفس مع حدوث البدن و القول بحدوثها بحدوثه الذي 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 في جميع افراد الانسان ، والحاصل ان النفس الانسانية لو كانت واحدة في جميع الافراد لزم ان تتصف في زمان واحد بالعلم ومقابله والارادة ومقابله والجبن ومقابله والسخاوة ومقابله والرحم ومقابله والعداوة ومقابله وهكذا اذ نرى بالحس والوجدان ان افراد الانسان متصفون بهذه المتضادات بعضهم ببعضها في زمان واحد والتالى باطل بالضرورة

**قوله :** والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت الخ - توضيحه ان النفس الانسانية المتكثرة فيما لا يزال اما ان كانت متكثرة في الازل وهذا خلاف المفروض لان المفروض انها واحدة في الازل واما ان تكثرت بعد ان كانت واحدة في الازل وهذا محال اذ لا يمكن الا بان يبطل وينعدم النفس الاولى الواحدة و تحدث نفوس اخر كثيرة وهذا محال لما عرفت في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول من ان القديم لا يجوز عليه العدم ، مع ان هذا قول بحدوث هذه النفوس التي يكون النزاع فيها .

ان قلت : ان تكثر الواحد لا يستلزم انعدامه كما في الحقيقة النوعية المتكثرة بالافراد وكما في المادة المتكثرة بالصور ، قلت ان الواحد ان كان له وجود لنفسه وبالإصالة في الخارج ينعدم بزوال وحدته لان الوحدة الحقيقية تلازم الوجود الحقيقي بل هو عينها ، ومماثلت به من الحقيقة النوعية والمادة لا وجود له بالإصالة و لنفسه في الخارج

**قوله :** اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام - اى قبل انقسام النفس الواحدة ، ومعنى الكلام ان كون الكثرة موجودة للنفس حين كونها واحدة .

**قوله :** حدثنا 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 لا يزال 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 لا يجوز عدمه معدوما ، والتعبير بالضدين فى هذا الفرض تسامح .

**قوله :** **لان القول بالوحدة الخ** - اشارة الى الفرض الاول .

**قوله :** **والقول بالكثرة فيما لا يزال 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 ولاموضوع لانها ليست بعرض ولامادة للنفس الا البدن والبدن حادث لانه من المركبات العنصرية وهى -حادثه بالاتفاق والبرهان فلا يكون 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 لا تكون متكثرة الا بالابدان المتكثرة لان اختلاف العوارض الذى هو سبب لتكثر الافراد لا يمكن الا بالموضوع وموضوع العوارض المختلفة للنفس البشرية انما هو البدن ووجود البدن فى الازل ممتنع لانه من المركبات العنصرية التى يحتاج وجودها الى الحركة والزمان وما يوجد فى الزمان فهو حادث .

**قوله :** **لان نسبة العارض الى المثلين واحدة** - اى نسبة كل عارض الى



فردين من النفس واحدة فلا تترجىح 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 ذلك ينافى تجردها الذى اثبت فى المسألة الخامسة .

**قوله : و الا لزم التناسخ** - اى ولو كان قبل البدن الذى تعلقت به نفس بدن كانت تلك النفس متعلقة به وهكذا الى الازل لزم التناسخ وهو محال لما يأتى قريبا .

### المسألة الثامنة

**(فى ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس)**

**قول المصنف :** وهى مع البدن على التساوى - اى لا يتعلق ببدن واحد الانفس واحدة ولا تتعلق 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 ببدين او اكثر على وجهين : اما على الاجتماع بان تدبر تلك النفس الواحدة فى بدين معا وهذا باطل ايضا ضرورة ، و ذكر لزوم كون معلوم احدهما معلوما للآخر ولزوم كون كليهما سخيىن او بخيلىن او شجاعين او جبانين مثلا وكذا باقى الصفات مع ان الامر ليس كذلك او اجتماع المتضادات فى الشئ الواحد لو كان احدهما سخيا والآخر بخيلا او احدهما شجاعا والآخر 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 الموضوع بقوله : والابطل ما اصلناه من التعادل .

### المسألة التاسعة

(في أن النفس لا تقنى بفناء البدن ولا بعده أبدا)

**قول المصنف :** ولا تقنى بفنائه - ان كثيرا من القوم جعلوا الكلام في موضعين : الاول انها لا تقنى بفناء البدن و الثاني انها لا تقنى مطلقا ، والكلام في الموضوع الثاني يغنى عن الكلام في الموضوع الاول فلذا اتى الشارح بدليلين على انها لا تقنى مطلقا .

**قول الشارح :** اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا - هذا الاختلاف على المبني فان من الاوائل من قال بمغايرة النفس للبدن فهو على انها لا تقنى ، ومنهم من قال انها هو او امر حال فيه فهو لامحالة على انها تقنى بفناء البدن بل لامعنى لفناء النفس عنده الافناء البدن .

**قوله :** اما اصحابنا - يعنى المتكلمين فى قبال الفلاسفة ، وقد نقل الاجماع من المتكلمين على بقاء النفس بعد البدن .

**قوله :** على ما ياتى - فى المسألة الرابعة من المقصد السادس انشاء الله تعالى .

**قوله :** اما 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 ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، وقوله تعالى : الله يتوفى الانفس حين موتها ، وقوله تعالى : ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون ، وغيرها على كثرتها

و كقول النبى ﷺ : خلقتم للبقاء لا للفناء ، و قوله : خلقتم للابد و انما تنقلون من دار الى دار ، وقوله : الارض لاتأكل محل الايمان ، وامثال هذه الاخبار التى تدل مطابقة او التزاما على بقاء النفوس البشرية كثيرة بحيث تجاوزت عن حد التواتر ويحصل اليقين للمسلم الناظر فيها قطعاً .

**قوله :** فاستدلوا بانها لو عدت لكان امكان الخ - هذا بيان لكبرى قياس هو ان النفس مجردة لما مر فى المسألة الخامسة و كل مجرد يمتنع عليه العدم ، و توضيح ذلك يستدعى رسم امور :

الاول انك قد علمت الفرق بين الامكان الذاتى و الامكان الاستعدادى و انه غير الاستعداد فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

الثانى ان فساد الموجود امر متجدد حادث فى الزمان و كل متجدد حادث كذلك كونا كان او فسادا مسبوق بحامل استعداد لذلك الكون او الفساد ، اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فلان المتجدد لو لم يكن مسبوقا بحامل استعداد ولم يكن امكانه مقيدا به لما كان متجددا بل كان دائما اذ لا وجه لتجدد الممكن الاتقيد امكانه بشيء سابق عليه .

الثالث لو عرض الفساد على المجرد لكان فسادا فله حامل استعداد و حامل استعداد الفساد اما ذاته و اما غيره ، الاول محال لان حامل استعداد الشيء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا فالشيء لو كان هو بنفسه حامل فسادا لما بقى حين عروض الفساد عليه فلا يكون حامل فسادا فبقى ان يكون غيره ، فذلك الغير اما امر اجنبى عنه و اما تابع من توابعه فعلا او لازما او عارضا و اما فاعل له و اما موضوع له و اما مادة له لا طريق الا الى الاخير فيكون للمجرد لو عرض عليه الفساد مادة و كل ماله مادة فهو مادي فلزم ان يكون المجرد ماديا مر كبا و هذا خلف .

**قوله :** لان القابل يجب وجوده مع المقبول - سواء كان المقبول كون شيء او فسادا ، و هذا اشارة الى ما قلنا من ان حامل استعداد الشيء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لما كان قابلا لكون ذلك الشيء او فسادا مع انه قابل له .

**قوله :** ولا يمكن وجود النفس مع العدم - اى مع عروض العدم و الفساد عليها فلا تكون حاملة استعداد فسادا كما بينا .



**قوله : على ان تلك المادة الخ -** توضيحه ان النفس لو كانت لها مادة فاما ان يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة اولاً ، الاول يستلزم المطلوب اذ نقول ان النفس هي تلك المادة اذ لا نعني بالنفس الا جوهرها مجردا يستحيل عليه الفساد ويكون محلاً للصور المجردة ، والثاني يستلزم ان تكون لتلك المادة مادة اخرى فننتقل الكلام الى تلك المادة الاخرى فاما ان يستحيل عليها الفساد اولاً وهكذا فاما ان ينقطع الكلام الى مادة يستحيل عليها الفساد اولاً ينقطع فان انقطع فتلك المادة هي النفس فان لم ينقطع لزم التسلسل اى وجود مواد غير متناهية .

**قوله : لانها مبنية على ثبوت الامكان الخ -** هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور فى هذه الحجة هو استعداد الفساد والاستعداد 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 آنفاً ، نعم لو استشكل بان مبنى هذه الحجة ان كل حادث مسبق بالمادة وقدمر ابطال ذلك من المصنف فى المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول لكن له وجه .

**قوله : لكن ذلك ينتقض الخ -** هذا النقض غير وارد على مبنى الحكماء لانهم قائلون بان الجواهر البسيطة المجردة يمتنع عليها الفساد والعدم ، فلذلك قالت كما اشار اليه صاحب الاسفار ان هذه الحجة لا تختص بالنفس بل تعم كل جوهر بسيط مجرد .

**قوله : لكن لم لا يجوز القول بكون النفس -** هذا الاشكال اورده الفخر الرازى فى شرحه على الاشارات للشيخ ابن سينا فى اوائل النمط السابع عند قول الشيخ : ولانه اصل فكن يكون مر كبا الخ ، واجاب المصنف عنه فى شرحه على الاشارات بان النفس لو كانت لها هيولى وصورة فهيولها اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لاوضع له ، والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر (من ان كل مجرد عاقل فان المراد بالقائم بانفراده هو ما لا يحل فى الموضوع

اوالمادة وهو المجرد ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي في آخر المسألة الثانية والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس) وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها هذا خلف ، وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما امر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم (اي عدم كون النفس ذات فعل بانفرادها ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي عن قريب في المسألة الحادية عشرة) وان لم يكن للبدن تأثير في 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 او تقوم بالصورة الحالة فيها والاول باطل لما مر والثاني يثبت المطلوب اذ مطلوبنا في هذا المقام ان النفس لا تقنى بفناء البدن سواء كانت لها هيولى وصورة ام لم تكونا لها بل كانت هي بسيطة فان كونها مركبة منهما لا يضر بمطلوبنا هنا اذ على فرض ثبوت الهيولى والصورة لها ليستاهما من سنخ الهيولى والصورة الجسمائيتين

ثم قال المصنف بعد هذا الجواب : ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الامستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية .

قوله : ثم ينتقض ذالك بامكان الحدوث الخ - هذا الايراد ايضا للمفخر الرازي في شرح الاشارات ، وتوضيح الايراد على ما ذكر المصنف في شرح الاشارات ان الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذالك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجمله يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط

واجاب عنه بما حاصله ان الشيء كما لا يكون محلا لامكان حدوث ذاته ولا امكان فساد ذاته لا يكون محلا لامكان حدوث ما هو مبين القوام له ولا محلا لامكان فساد هذا ظاهر بديهى اذ لو جاز ان يكون الشيء محلا لمباينه 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 فساد كالاعراض الحالة فى الموضوعات والصور الحالة فى المواد فان البياض مثلا يتقوم بالجسم والصورة المائية مثلا تتقوم بالمادة الجسمية بحيث اذا فسد الجسم فسد البياض والصورة المائية وان كان تحصل الجسم نوعا مخصوصا اى الابيض او الماء انما هو بالبياض والصورة المائية .

و النفس البشرية ليست متعلقة القوام بالبدن فلا يكون البدن محلا لامكان حدوثها ولا لامكان فسادها .

بيان ذلك ان البدن فى تكامله فى الرحم يبلغ حدا يحصل له استعداد فيضان الصورة الانسانية التى يتقوم بها و يتحصل بها نوعا معيناً هو الانسان فالبدن يصير انسانا بحلول تلك الصورة فيه فهو محل لامكان حدوثها الا ان تلك الصورة لا تحدث 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 و حدوث 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 لا يستلزم عدمه .

واما كون البدن المستعد شرطاً لحدوث النفس فهو حق الا انه ليس كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً



في حدوثه .

ثم قال : فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدء تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلة بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا .

### المسألة الحادية عشرة

#### (في كيفية تعقل النفس و ادراكها)

**قول الشارح :** اعلم ان التعقل الخ - الادراك ينقسم الى التعقل و هو ادراك الكليات والمجردات ، والى التوهم وهو ادراك المعاني 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 ، والى التخيل وهو ايراد المتخيلة الصور الجزئية فى الحس المشترك بعد ان وقعت فى الخزانة 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 والخزانة 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 في التأثير بل المتأثر بانطباع الصور والمعاني الجزئية هو النفس كما تتأثر من الصور الكلية بنفسها ، كما ان الاتالات الخارجية لا سهم لها في التأثير وانما هو من الفاعل ، وهذا باطل لما يأتي من امتياز المحل المنطبع فيه الصورة الجزئية المتمايز احد جانبيها عن الاخر .

الثاني ان يكون الانطباع في القوى اولا ومنها في النفس ثانيا بان تكون النفس ايضا مدركة في طول القوى فيكون هنا ادراكا ومدركا كالقدر الذي يتأثر من النار المجاورة له اولا ثم يتأثر الماء الذي فيه بواسطته وهذا باطل ايضا لان الوجد ان يشهد بوحدة الادراك والمدرك .

الثالث ان يكون تأثر القوى عين تأثر النفس لان ذلك القوى و انطوائها من حيث الانية في النفس فان النفس في وحدتها عقل باعتبار العقل و وهم باعتبار التوهم و خيال باعتبار التخيل وهكذا احساس وشهوة وغضب الى آخر شؤونها فلذا يسند الانسان جميع افعاله وانفعالاته الى شيء واحد و شخص فارد هو المعبر عنه بلفظ انا ، وهذا هو المذهب الحق الذي عليه المحققون .

هذه احتمالات في كون القوى واسطة ، و قيل باستقلال كل قوة في ادراك ما هو مختص بها من دون مداخله النفس كما انها في العقل مستقلة من دون مداخله القوى وهذا مذهب سخيف لاننا نجد فينا حاكما بين المدركات المختلفة من الموهوم والمحسوس بانواعه والمتخيل وغيرها كما يحكم بان المحبة كائنة في هذا الانسان وان هذا الذي تخيلته قد ابصرته قبل عشر سنوات وغير ذلك والحاكم لا بد ان يحضره الطرفان حتى يحكم بينهما والحضور يستلزم ادراكهما .

وهنا احتمال آخر ذكره بعض و هو ان كلا من النفس والقوى في عرض الاخرى مدركة بالاستقلال وهذا باطل ايضا لما مر في الاحتمال الثاني .  
قوله : هي محال الادراكات - يعني ان المدركات منطبعة في تلك القوى

التي تكون منطبعة في اجزاء الدماغ .

قوله : وقد سلف تحقيق ذلك - في المسألة الخامسة عند بيان الوجه الخامس .

قوله : ثم اختصاص كل واحدة منهما الخ - توضيحه انه ليس كل مختلفين

بالوضع موجودا في الخارج كالعينين في وجه الادمي ، بل يمكن لنا ان نخترع بقوتنا المتخيلة شكلا لم ندركه اصلا كمرجع يكون في جانبه مر بعان اصغر منه كل منهما كالآخر في كل شيء الا في الوضع والمحل او عينين في وجه آدمي احدهما في جبهته والاخرى في ذقنه والتفاوت بين العينين ليس الا في الوضع والمحل وهذا الاختلاف في المحل ليس بحسب الخارج اذ المفروض انهما غير مدد كتين وغير مأخوذتين من الخارج فتعين كون الاختلاف في الوضع والمحل بحسب اختلاف محل القوة الاخذة ، فلو كانت النفس بتجردها مدركة لهما لم يكن محل احدهما غير محل الاخرى ولم تتمايزا لانها مجردة لا يعقل فيها اختلاف وضع ومحل فتبين ان ههنا قوى غير النفس مادية تدرك الجزئيات .

### المسألة الثانية عشرة

#### (في القوى النباتية)

قول الشارح : سيأتي بيانه - عن قريب في آخر هذه المسألة .

قوله : اخص من الاولى - اى بحسب المتصف بهذه القوى لامن حيث صدق

بعضها على بعض .

قوله : اما للجزئي وهو الاحساس - ان الاحساس قد يطلق على ما يقابل

التعقل مطلقا كما ههنا وهذا اما بالتجاوز او بالاشتراك ، ونظير هذا الاطلاق يأتي

في كلام المصنف في الفصل الخامس في مبحث اللذة والالام .

قوله : يتوقف فعله على اربع قوى - و يقال لهذه الاربعة خواصم الغاذية .

قوله : قد تضاعف الخ - اعلم ان لكل عضو من اعضاء البدن هذه الاربعة

اذ كل عضو يجذب اليه شيئا من مادة الغذاء مناسبا له كافيا لبقائه وشؤونته ويمسك



المجذوب ويهضمه اى يجعله مشابها لاجزائه ويدفع مايفضل من ذلك ، ولكن بعضا من الاعضاء يفعل هذه الاعمال لنفسه ولغيره لابعنى انه يعمل عمل الغير بل هو مثلا يجذب اولا ويمسكه حتى يجذب منه سائر الاعضاء غير مايجذب لنفسه بل الجذبان فى الواقع مختلفان كما لا يخفى 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 ويمكن 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 كرى بالوحدة 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 لا يخلو من اللمس مادام حيا بخلاف الاربعة الباقية فان الحيوان يمكن ان يصير فاقد لاحدها او اكثر ، اوان اللمس عام لجميع الحيوانات صغيرة و كبيرة ولا يمضى 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 لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها 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 و اراد 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 اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة تخالط الهواء وينقل الهواء تلك الاجزاء الى الخيشوم ويتأثر قوة الشم من تلك الاجزاء .

الثالث ان الهواء المتوسط لا يتكيف و لا يخالطه الاجزاء بل قوة الشم يتأثر من الجسم ذى الرائحة رأساً ولكن الهواء يمكن الجسم من التأثير فى الشامة .  
اقول : الحس والتجربة يشهدان بان الجسم المتوسط بين ذى الرائحة وقوة الشم يتكيف بكيفيته و يخالطه 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 ولا على صلابة العصب بل متوسط بينهما .

**قوله : المصنف رحمه الله به الخ** - كلام المصنف ظاهر فى القول بتكيف الهواء ظهوراً تاماً وان كان الامر ان 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 وذلك العصب متصل الى اعصاب الدماغ ، والصماخ عظم شبيهة البوق طرفه

الاوسع الى الخارج وفي طوله فرجة والتواء .

**قول الشارح : ذهب قوم الى ان السمع الخ -** لاشبهة ان السمع انما يتعلق بالصوت وسيأتي بيان حقيقة الصوت في الفصل الخامس في مبحث المسموعات انشاء الله تعالى ، واختلف في ان هذا التعلق لوصول الصوت بسبب الهواء الى السامعة او لتعلقها به مع كونه بعيدا عنها ، وذكرت للمذهب الاول امارات :

الاولى ادراك الجهة التي يتكون فيها الصوت و ادراك قربها و بعدها ولولا وصول الصوت من تلك الجهة الى السامعة لما دركت الجهة وقربها و بعدها ، و صاحب الشوارق ذكر هذه الامارة للمذهب الثاني ، و الحق ان المذهبين مشتركان فيها .

الثانية تأخر السماع عن الابصار كما جرب 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 فلو كان 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 تصوت فيها بصوت عال سمعه ذلك الآخر دون غيره من الحاضرين فلو لم يكن لوصول الهواء المنضغط دخل في السماع لكان الباكون سامعين لذلك الصوت ايضا .

الرابعة ان الصوت يميل مع الريح لان الصوت يسمعه الانسان الذي يكون في جهة تهب الريح اليها دون من هو في الجهة المقابلة لها وما ذلك الا لان الهواء يوصل الصوت اليه ولا يوصله اليه .

**قوله : وفيه نظر لان الصوت الخ -** الجواب ان الجدار يتكيف بالصوت كالهواء ولا يلزم نفوذ الهواء فيه مع انه ممكن ، واشكال الحروف والكلمات ليست كالاشكل المرئية حتى يمتنع بقائها عند تغير الجسم المتكيف بها ، و اطلاق الشكل عليها على سبيل التجوز .



**قول المصنف :** وهي قوة مودعة الى قوله بذلك - ليس في سائر الشروح ، والشارح العلامة لم يأت به في الشرح ايضاً ، فكانه زيادة من النسخ ، ويمكن ان يكون هو الشرح من الشارح سقط اقول من القلم وخط النسخ فوّهه بالقلم .

**قوله :** بعد تلاقيهما بذلك - اي بعد تلاقي العصبين بتلك القوة المودعة في الملتقى الذي تلك القوة فيه اكثر ويسمى ذلك الملتقى بمجمع النورين ، والتقاءهما على سبيل التقاطع بحيث يبتدى احدهما من جانب الدماغ الايمن وينتهي الى الحدقة اليسرى ويبتدى الاخرى من جانب الدماغ الايسر وينتهي الى الحدقة اليمنى .

**قوله :** وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة - عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة ، وراجع الى خروج الشعاع عند الرياضيين وعند المصنف في 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 في قوله : بخروج الشعاع ، واما في الله تعالى فراجع الى صفة زائدة على الذات مغايرة للعلم عند الاشاعة و الى العلم بالمبصرات عند غيرهم .

**قول الشارح :** وزهبت الاشاعة الخ - يعنى وزهبت الاشاعة تبعاً للرياضيين الى ان الابصار فينا معنى زائد على تأثر الحدقة هو خروج الشعاع وغيره ، ولا يبعد ان يكون في الشرح سقط كثير .

**قوله :** شرائط الادراك - اي شرائط الادراك بالبصر الذي هو الابصار .

**قوله :** اوفي حكم المقابل - كوجه الانسان الذي يراه في المرأة .

**قوله :** لوقوع التفاوت الخ - فيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب ابصار بعض الاجزاء الذي يقع عليه عمود المثلث دون باقي الاجزاء الذي يقع عليه ضلعا المثلث ، والحاصل ان الشارح العلامة وافق الاشاعة في ان السبب في رؤية الكبير صغيراً عن بعد هو رؤية بعض الاجزاء دون بعض الا ان الاشاعة يقولون ان جميع اجزاء المرئى متساوية في الشرائط والشارح يقول امس كذلك بل يتفاوت الاجزاء بحسب القرب والبعد من الحدقة فيكون القريب مرئياً دون البعيد ، وهذا

خطاً ظاهر ، وليس هو سبباً لذلك ، 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 :** ضلعاً مثلث - اى مثلث مسطح ان كان المرئى خطاً و اما ان كان سطحاً فكان الشعاع الخارج من الحدقة على شكل مخروط قاعدته اقصر من اطرافه .

**قوله :** لانه يوتر الحادة - يعنى يصير وتراً لكل من الزاويتين الحادتين اللتين يكتنف بكل منهما احدا الضلعين ونصف القاعدة ، و وتر المثلث كل ضلع منه باعتبار وقوعه فى مقابل زاوية من زواياه الثلاث ، و وتر الزاوية الحادة اقصر من وتر الزاوية القائمة وهو اقصر من وتر الزاوية المنفرجة فى مثلث واحد تقوم احدى زواياه تارة وتنفرج اخرى .

**قوله :** يوتر ان القائمة - يعنى هما يوتران زاويتين قائمتين احدهما فى جانب من الخط العمود والاخرى فى جانب آخر منه .

**قوله :** يختلف 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 مجتمعمة ثم تمتد 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 مخروطاً ، وهذه الثلاثة مذاهب الرياضيين .

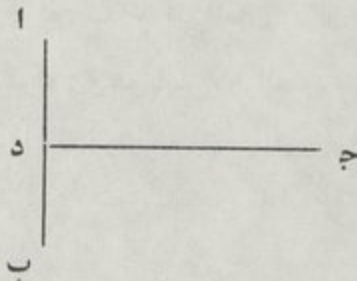
الرابع مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئى في العين وتأديها الى مجمع النورين عند مقابلته لها .

الخامس مذهب طائفة من الفلاسفة وهو ان الجسم الشفاف الواقع بين العين والمرئى يتكيف بالشعاع الكائن في العين ويصير بذلك 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 فلا شعاع ولا انطباع عنده .

السابع مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الذى تقبله الحكيم السبزواري بقبول حسن وهو ان الابصار بانشاء النفس صورة مماثلة لصورة المرئى في عالم مثالها ومرتبة خيالها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الانطباع ان وقوع الصورة وانطباعها في الحاسة بتأثير النفس في مذهبه كما ان التخيل هو وقوع الصورة في الحس المشترك بفعل المتخيلة وايرادها اياها فيه وفي مذهب الانطباع بتأثير المبصر الخارجى .

**قوله : انعكس عنه الى كل ما نسبته الخ -** يعنى انعكس الشعاع من المرئى الصيقل الى كل جسم نسبته اليه في الوضع والمحاذاة كنسبة العين اليه في ذلك فاذا وضعت المرآة في 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 في جانبى الخط يكتنف على احدهما هذا الخط وخط



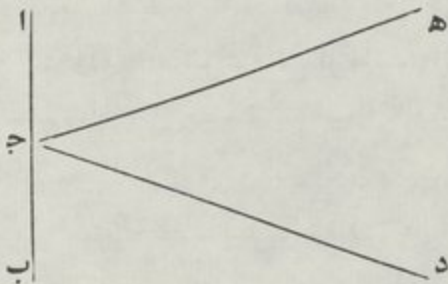
آخر واقع على نصف السطح من المرئى الصيقل ويكتنف على الاخرى هذا الخط وخط آخر واقع على نفسه الآخر ولم تحدث زاوية اخرى للانطباق وليتصور ذلك من هذا الشكل وليكن خط ( ا - ب )

ما وقع على سطح المرآة وخط ( ج - د ) ما خرج من العين وانعكس على نفسه .



والمدرّك 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 احدهما 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 مظهره تسميان بزاويتي الشعاع والانعكاس وزاوية اخرى يكتنف عليها الخطان الخارج و المنعكس وهذه يمكن ان تكون حادة او قائمة او منفرجة ومجموع الثلاث يساوى القائمتين ، والمدرّك يبصر حينئذ ما ينتهى اليه الخط المنعكس وهو قديكون شيئا من وجهه وقد يكون شيئا آخر خارجا من وجهه .



و ليتصور ذلك من هذا الشكل وليكن خط ( ا - ب ) ما وقع على سطح المرآة وخط ( د - ج ) ما خرج من العين الى المرآة وخط ( ج - هـ ) ما انعكس من المرآة الى ذلك الشئ .

**قوله : شعاع الى العين** - لوحذف لفظة الى العين لكان اولى .

**قوله : وهو باطل لان الصورة الخ** - يعنى لو انطبعت صورة الجسم المرئى فى المرآة ثم من المرآة فى العين لزم ان لا يتغير وضعه بتغير وضع الرائي الناظر فى المرآة ولا يتحرك بتحركه اذا كانت المرآة ثابتة ولكننا نرى اذا كانت المرآة ثابتة ونظرنا الى جسم فى المرآة ثم تحركنا يتحرك المرئى فى المرآة بتحركنا وليس ذلك الا لتحرك الخط المنعكس التابع للخط الخارج التابع لنا فى الحركة .

**قوله :** بواسطة الروح المصبوب - هذا هو المسمى بالروح البخارى الذى فى غاية اللطافة والرقّة .

**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 ذلك 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 :** النى 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 وعننى ان الحس المشترك ليس واحدا حقيقيا بل له جهتان و حيثيتان باحدهما يقبل و بالآخرى 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 فلاستعادة انما هو عمل الوهم كما ان القوة العاقلة تدرك الكليات وتستعيدها من خزينتها عند الحاجة اليها لكن الاستعادة

باستعانة الحافظة اذ لو لم يستثبت المعاني لم يقدر الوهم على الاستعادة فالتذكر هو ادراك الوهم المعنى المحفوظ في الخزينة و استحضاره بعد ادراكه الاول فالوهم هو المدرك و تلك القوة هي الحافظة فليس التذكر عملا غير الحفظ والادراك ثانيا كما توهم من ذهب الى تغاير الحافظة والمذكرة وجعل القوى ستا .

قوله : باعبار استعمال الحسن لها - في بعض النسخ باعتبار استعمال الوهم لها وهذا هو الصحيح .





## الفصل الخامس

(فى مباحث الاهر اض التسعة)

الاول منها الكم

المسألة 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 لا يقبل ما يقابل ذاته اذ القبول يعتبر فيه بقاء القابل والافتراق لو عرض على المتصل فى ذاته لم تبق ذاته .

قوله : على ما سلف البحث فيه - فى المسألة السابعة من الفصل الاول .  
قوله : امكن وجود العاد - العاد فى اصطلاح اهل الحساب هو العدد الذى يفنى عددا اكثر باسقاطه عنه مرات ولا يبقى من الاكثر شيء كالاثنين الذى يفنى العشرة مثلا اذا اسقط عنه خمس مرات وكذا 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 : او عارضها كاسواد الحال فى المطايع - ان هذا المثل غير لائق

بالمقام لان السواد وامثاله ليست من الكيفيات العارضة على الكميات مع ان حلول السواد في السطح غير معقول لان السطح كما انه نهاية الجسم باعتبار مقداره نهاية اللون الحال في الجسم ايضا ونهاية اللون لا يمكن ان يتكيف باللون كما ان نهاية الجسم لا يمكن ان يكون جسما ، نعم ان العامة يقولون ان هذا السطح اسود ولكنه تسامح في امر السطح لا يدرونه هم والخاصة يعلمونه ، فالمثال الحق للعارض على الكميات هو الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والخلقة والزوجة والفردية على ما يأتى في المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

**قوله : او ما يجامعه في المحل -** كالسواد الحال في الجسم المجامع للجسم التعليمي الحال فيه ، وقدمر ما يناسب هذا في المسألة الرابعة من الفصل الاول .

**قوله : او ما يتعلق بما يعرض له الخ -** قدمر لهذا تفصيل في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

والحاصل ان الكم بالعرض اما معروض الكم بالذات او عارضه او مجامعه في المحل او ما يتعلق بمعروضه او عارضه او مجامعه .

#### المسألة الرابعة

(في احكام الكم)

**قول المصنف : ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما -** اى ويعرض الكم المنفصل الذاتى للكم المتصل بقسميه الذاتى والعرضى ، وكان ينبغى ان يجعل قوله . وهو ذاتى وعرضى في هذه المسألة لامن المسألة السابقة .

اعلم ان الكم المنفصل اى العدد كالاضافة يعرض لجميع الاشياء حتى الواجب تعالى باعتبار انه موجود في الموجودات كما قال تعالى : ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الخ وحتى انه يعرض لنفسه فيقال عشرة آلاف مثلا فان الالف اعداد عرضت لها عشرة .

**قول الشارح : وايضا الزمان متصل بذاته الخ -** هذا مثال لعروض الكم

المنفصل للكم المتصل العرضي فان الزمان له اعتباران فانه من حيث هو هو كم متصل ذاتي ومن حيث انه عارض على الحركة العارضة على المسافة كم متصل عرضي اذ المسافة التي هي السطح باعتبار وقوع الحركة عليها كم متصل ذاتي 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 يناقئ ما مر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول من قوله : ان العدد انما يتقوم بالوحدات لاغير .

**قوله :** فحصول التقويم والقابلية الخ - اى حصول التقويم في انواع الكم المنفصل وحصول القابلية في انواع الكم المتصل يقتضى انتفاء التضاد بين الانواع من كل منهما ، وكذا حصول قابلية الكم المتصل للكم المنفصل كما مر يقتضى انتفاء التضاد بين المتصل والمنفصل .

**قوله :** موضوع قريب مشترك - اى لا يمكن 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 ولاشبهة ان الثلاثة والاربعة والخمسة وكذا سائر مراتب الاعداد عارضة على الجسم كل في عرض الاخر فللاعداد موضوع بعيد مشترك هو الجسم مثلا .

**قوله :** وكذا المتصل فان الجسم الخ - اى لا يمكن عروض الخط على ما يعرض عليه السطح وكذا عروض السطح على ما يعرض عليه الجسم التعليمي كل ذلك بلا واسطة ، واما عروض المتصل والمنفصل عليه موضوع واحد دفعة او على سبيل التعاقب بان يعرض المنفصل بحسب القسمة الوهمية على المتصل فممكن



ولكن هذا لا يوجب التضاد بينهما لان المتضادين كما يمتنع حلولهما في محل واحد معا يمتنع عروض احدهما على الآخر .

**قول المصنف :** ويوصف بالزيادة الخ - قال صاحب الشوارق والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الآخر والضعف عبارة عن قربيه 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 في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر .

**قول الشارح :** والفرق بين الشدة الخ - توضيحه ان الكثرة والقلّة تتحققان بالنسبة الى العدد اى يوصف العدد بهما فيقال هذا العدد كثير وذلك العدد قليل ، والزيادة والنقصان يتحققان بالنسبة الى الكم المتصل فيقال مثلا هذا الخط زائد وذلك الخط ناقص ، وكل نوع من انواع الكم المتصل يعتبر الزيادة والنقصان بين افراده لا بالنسبة الى نوع آخر فلا يقال هذا الخط زائد على ذلك السطح وهكذا السطح والجسم ، بل يقال هذا الخط زائد على ذلك الخط وهذا السطح زائد على ذلك السطح وهذا المقدار من الجسم زائد على ذلك المقدار من الجسم وهذا الزمان زائد على ذلك الزمان ، وكذا من جانب النقصان ، ففي ذلك كله يكون حقيقة الزائد والناقص واحدة خطأ او سطحا او جسما ، وكذا القليل والكثير في 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 في غير العدد اذ قدمر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني 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 الضيف منها حقيقة اخرى و بيان ذلك يأتى فى المسألة السادسة من مبحث الكيف .

**قول المصنف :** **وانواع المتصل القار الخ -** اعلم ان الجسم التعليمى الذى هو الطول والعرض والعمق والسطح الذى هو الطول والعرض فقط والخط الذى هو الطول فقط موجودة فى الخارج و كل موجود بلحاظ انه موجود له اعتبار بشرط الشئ ، مع ان الامور المادية مشروطة بالمادة ايضا فى الخارج فلها فى الوجود الخارجى من الاعتبارات الثلاثة اعتبار بشرط الشئ فقط ، واما فى العقل و بحسب مفاهيمها الكلية فلها الاعتبارات الثلاثة كسائر الطبائع 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 يبتدئون بها فى تعليم الفلسفة رياضة لاذهان المبتدئين و تقويما لافكارهم فان للرياضيات هذا الشأن والتأثير ، ولذلك اطباء النفوس يأمررون 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 مبنية على بديهيات توافق عليها العقل والوهم ، وعلى هذا فعلى المحصلين ان لا يتجاوزوا الى غيرها من العلوم مالم يمارسوا مسائلها كما ان عليهم ان لا يتجاوزوا الى سائر العلوم مالم يزكوا نفوسهم من مساوى الاخلاق بتعلم علمها ، و كلا 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 لادونها لان السطح والخط حيث انهما لا يتحققان

الا عند نهاية الجسم والسطح في الخارج وفي الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لا عنهما اذ التقيد بعدم شيء ينافي وجوده نعم يمكن قطع النظر عن الجسم والسطح كما امر بيانه فالخط و السطح اما ان يتخيلا بشرط الشيء الذي هو غير منفك عنهما و اما ان يتخيلا لا بشرط شيء بان لا يلتفت الى ذلك الشيء ولا يمكن اخذهما بشرط لا عن محلها ، واما الجسم التعليمي فيتمخيل بكل من الاعتبارات الثلاثة ، و اما النقطة فهي كالخط والسطح في عدم امكان تخيلها بشرط لا الا انها ليست تعليمية .

**قول الشارح :** كون الجسم تعليميا الخ - في هذا الكلام مسامحة اذ ليست مفارقة الجسم التعليمي للسطح والخط باعتبار كونها تعليمية بل بذلك الاعتبار الاخر **قوله :** لافتقاره الى برهان - اى التناهي عارض من عوارض الجسم لان ثبوته للجسم يفتقر الى البرهان كما مضى في المسألة الاولى من الفصل الثالث .

**قوله :** ولان السطحين اذا التقيا الخ - توضيحه ان التقاء السطحين عند تلاقي 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 والثاني يلزمه انقسام السطح في جهة ثالثة غير جهة الطول و العرض ايضا و هذا خلاف لان ما فرضناه سطحا ليس بسطح بل جسم لان المتقسم في الجهات الثلاث هو الجسم فاذا كان الفرضان محالان فوجود السطح محال ، و كذا الكلام في التقاء الخطيين 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 ، وفي بعض النسخ وهو الجهة اى عدم احد ابعاد الجسم هو الجهة وهذا اصح .

**قوله :** ان اتصلا - بان يكون الجسمان ما يعين فيعدم السطحان بامتزاجهما .



قوله : وان العدم المطلق الخ - يعنى ان المجردات حيث انها ليس فيها الكمية التى هى مناط الاتصاف بالنهاى واللاتهاى تتصف بعدم التهاى عدما مطلقا لا باعتبار الملكة فهى غير متصفة بالنهاى ولا باللاتهاى الذى يقتضى شأنية المتصف به للاتصاف بالنهاى كالجدار الذى لا يتصف بالعلم ولا باللاعلم الذى هو الجهل ، وتقدير العبارة ان عدم التهاى عدما مطلقا يصدق على المجرد الذى سلب عنه التهاى الذى لا يصدق باعتباره ان ذلك المجرد متناه ، هذا فى الكم المتصل ، واما المنفصل فيتصف المجردات به كما يقال : العقول العشرة فتتصف بالنهاى العددى .



## الثاني من الاعراض التسعة الكيف

### المسألة الثالثة

#### (في انقسام الكيفيات المعسوسة 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 .

### المسألة الرابعة

#### (في منازرة الكيفيات المعسوسة الاشكال والمزاج)

قول الشارح : والملاقى لذلك التقطيع الخ - اى الاجزاء المدورة التى  
تلاقى ذلك التقطيع و تملأه هى الاجزاء الحلوة ، وفى بعض النسخ المتلقى ،  
والاصح المتلقى بالفاء كما فى بعض الشروح .

قول المصنف : والمزاج لعمومها - يعنى ان الكيفيات المعسوسة مغيرة  
للمزاج لانها اعم منه اذهى توجد فيما لا يوجد المزاج كالبساط 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 المعسوسة ليسا من الملموسات اذ اللون مبصر والطعم مذوق وكذا غيرهما  
هما 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 ولا تكون 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 ايضا .

### المسألة الخامسة

#### (فى البحث عن الملموسات)

**قول الشارح : اظهر عند الطبيعة -** يعنى ان الكيفيات الملموسة اظهر من سائر الكيفيات المحسوسة عند طبيعة الاحساس فالدرك اذا خلى وطبعه ولم يكن فى قصده ادراك محسوس خاص اذا لاصق جسما يظهر له اولا كيفيته الملموسة ثم سائر الكيفيات فلذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات كما سميت الكيفيات الاربع الملموسة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اوائل الملموسات اذ هي تدرك اولا عند اللمس ثم تدرك سائر الكيفيات الملموسة بواسطتها .

**قوله : لعمومها بالنسبة الخ -** يعنى لا يخلو حيوان كائنا ما كان من حاسة اللمس بخلاف سائر الحواس كما لا يخلو جسم بسيط كان او مركبا من الكيفية الملموسة بخلاف سائر الكيفيات ، والسر فى ذلك ان الحيوان لا يتم 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 ومتفعل بمادته من كل صورة من صور العناصر الباقية اذ لولا ذلك لما حصل التشابه فى المزاج ، وان كان المراد به كسر السورة فكل من الحرارة والبرودة تنكسر سورتها بالآخرى وكذا الرطوبة واليبوسة ، وقدمضى



بيان ذلك مشروحا في تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثاني .

**قوله : كاللطافة والكشافة الخ -** كل اثنين من هذه الثمانية على الترتيب متضادان ، وعد منها ايضا اللين والصلابة ، الخشونة و الملاسة ، الغلظ والرقّة .

**قوله : بينهما مائة التباعد -** اذا كانت كل منهما في عنصرها الخاص بها .

**قوله : تطلق على معان -** وقد عدوا لها معنى رابعا هو الحرارة الحاصلة من الحركة .

اقول : كون كل من هذه الحرارةات الاربع حقيقة مخالفة للباقية ينافي تمثيلهم بها للمعلول الواحد النوعي بالنسبة الى العلل المختلفة كما مرفى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول عند قول المصنف ، وفي الوحدة النوعية لالعكس .

**قوله : و الجمهور يطلقون -** اى جمهور الناس .

**قول المصنف : و هما مغايرتان للين والصلابة -** انما قال ذلك دفعا لتوهم انهاهما ، والفرق بين الرطوبة واللين انها لا بد فيها من السيالان والميعان دونه ، وبين الصلابة واليبوسة ان الاولى لا بد فيها من عدم الانغمار دون الثانية ، و النسبة بين كل اثنين عموم مطلق فكل ما كان رطبا فهو لين دون العكس وكل ما هو صلب فهو يابس دون العكس فالهواء رطب و لين والشمعة التى تسخن قليلا لينة غير رطبة والحديد صلب و يابس وتلك الشمعة يابسة غير صلبة هذا ، و اما اللين على ما فسرّه 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 اذ لا يمكن ان يكون الجسم صلبا غير يابس .

**قول الشارح : لما كان الثقل والخفة الخ -** يعنى لم يكن المصنف رحمه الله بصدد ذكر غير الاوائل من الملموسات ولكن لما كانت الخفة اثر الحرارة والثقل اثر البرودة بحث عنهما .

**قوله : و اعلم ان كل واحد منهما الخ -** الثقل اما مطلق واما مضاف وكذا

الخفة كما فى عبارة المتن ، والثقل المطلق هو الارض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء ، و عبر عنهما الشارح بالحقيقي ، والاضافى ، والاضافة اما ان تلاحظ باعتبار الحركة واما ان تلاحظ باعتبار المتحرك .

بيانه ان الثقل 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 المحذب اكثر من المسافة بينه وبين المركز هذا تفسير الثقل المضاف باعتبار الحركة ، واما تفسيره باعتبار المتحرك فهو ما يكون الثقل المطلق سابقا له فى الحركة الى المركز بحيث يصل هو الى نفس المركز ويقف هو ، ودونه ، واما الخفيف المضاف بالاعتبارين فهو يفسر كما يفسر الثقل المضاف الا ان يبدل المحيط فى كل مورد فى العبارة بالمركز و يبدل المركز بالمحيط ، وهذا 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 مستو مارا بتلك النقطة كان النصفان متساويين فى الوزن سواء كانا متساويين فى المقدار ام لا ، 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 قطعاً .

قوله : وقد يعرض له ان يتحرك الخ - اى قد يعرض للهواء الذى هو الخفيف

المضاف ان يتحرك عن المحيط الى المركز وذلك اذا يقسره قاسر ويدخله في مكان النار ، او ان يتحرك عن اعالي كرتة الى اسافلها وهذا اظهر .

**قوله : فهو عند المحيط الخ** - اي 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 يتحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقا ولا فيكون مضافا والثقيل ما يتحرك نحو المركز كذلك

**قول المصنف : والميل الطبيعي الخ** - سيأتى انشاء الله تعالى في مبحث الحركة بيان هذه الاقسام .

**قول الشارح : الموانع الخارجية والداخلية** - الموانع الخارجية هي القوام الذي يتحرك الجسم فيه ويعبر عنه بالمعاق الخارجية فكلما كان اغلظ كان اكثر منعا للمتحرك وكانت الحركة ابطأ وكلما كان ارق كان اقل منعا له وكانت الحركة اسرع ، والموانع الداخلية هي الطبيعة ويعبر عنه بالمعاق الداخلية وهي تمنع القوة القسرية الحاصلة في المقسور وتدافعها حتى تضمحل ويرجع الجسم الى حر كته الطبيعية او السكون فكلما كانت الطبيعة اكثر كان منعها للقوة القسرية اكثر وكلما كانت اقل كان لها اقل ، وسيأتى بيانها عن قريب

**قوله : و هو ميله العرضي** - اي خرق الهواء بسبب الحجر هو الميل العرضي له ، وفيه تجوز لان الخرق متفرع على الميل لاهو نفس الميل اذ هو كيفية في الجسم والخرق انفعال في القوام الذي تقع فيه الحركة يتبعه تغير الوضع .

**قوله : بل يكون الجسم ابد الخ** - اي الجسم المتحرك بالقوة القاسرة ، ولكن يمكن ان يكون الجسم على صرافة الميل الطبيعي حينما يتحرك بطبعه ولا قاسر ، ولا يمكن ان يكون على صرافة الميل القسري لان القسر لا يتحقق من دون الطبيعة فمتى تحقق فالميل الطبيعي موجود ولو ضعيفا لوجود الطبيعة لما يأتى عن قريب .

**قوله : هذا اشارة الى الدليل الخ** - وبعبارة اخرى اشارة الى الدليل على



انه لحر كة قسرية حيث لاميل طبيعى .

**قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة الخ -** يعنى ان المتحرك بالحر كة 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 ، ويجب هنا فرض وحدة القوة القاسرة والمقسور والمسافة والقوام الذى يتحرك فيه الجسم المقسور ، و نتيجة ما هنا وما هنالك وجوب المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية وجوب المعاوق الخارجى والداخلى معا فى الحركة القسرية ، واما الحركة الارادية من حيث المعاوق فحكمها حكم القسرية لان المتحرك حقيقة هو البدن وهو مقسور النفس فى حر كته

**قول المصنف : و عند آخرين هو جنس الخ -** اعلم ان الميل كالحركة التى هى معلولة ينقسم الى الذاتى والعرضى ، والميل العرضى كميل جالس السفينة التابع لميلها كحر كته ، والميل الذاتى عند الحكماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر ، ثم الميل الطبيعى ينقسم الى اقسام باختلاف الطبائع 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 لا تقتضى اختلاف الميول فى الحقيقة والنوع لان اختلاف حقائق العلل لا يستلزم اختلاف حقائق المعلولات فاختلف الطبائع والنفوس لا يدل على اختلاف الميول وكذا اختلاف الميول لو ثبت لا يدل على اختلاف الحر كات بحسب الحقيقة والنوع فمناطق اختلاف الحر كات غير اختلاف الميول و مناطق اختلاف الميول غير اختلاف الطبائع والنفوس كما ان تماثل الحر كات لا يدل على تماثل الميول وتماثل

الميل لا يدل على تماثل الطبايع والنفوس فاستدلال المتكلمين بتماثل الحركات من حيث الجهة على تماثل الميل خطأ لأن حركة الهواء نحو العلو و حركة الحجر نحوه قسرا وإن كانتا متماثلتين من حيث الجهة إلا أن الضرورة تشهد بأن الميلين مختلفان ، وإما المتكلمون فيتنوع الميل عندهم الى ستة انواع بحسب الجهات الست فالميل الى العلو مثلاً عندهم نوع وإلى السفلى نوع آخر .

**قول النارح : لان تماوى المعلول يستلزم تماوى العلة -** يعنى لان وحدة الحركة التى هى معلول للميل بالنوع يستلزم وحدة العلة التى هى الميل بالنوع فالميل الذى يقتضى الحركة الى جهة العلو مثلاً حقيقة واحدة فى جميع الافراد .  
اقول : هذا مردود بوجهين : الاول ان وحدة المعلول بالنوع لا يستلزم وحدة العلة بالنوع بل الامر على عكس ذلك لما ذكر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، الثانى ان وحدة الحركة من حيث الجهة لا يستلزم وحدتها من حيث الحقيقة اذ تختلف من حيث الطبيعة و الارادة والقسر مع وحدة الجهة .

**قوله : واختلف ابو علي وابو هاشم الخ -** تحقيق الحق ان اجتماع الميلين الذاتيين سواء كانا طبيعيين او قسريين او اراديين او مختلفين فى جسم واحد الى جهتين مختلفتين بحيث يظهر اثرهما ويتحقق حر كتهما الى تينك الجهتين ممتنع بالضرورة لامتناع الحركتين الذاتيتين لجسم واحد الى جهتين مختلفتين بالضرورة ، واما اجتماع الميل الذاتى والميل العرضى كما فى السائر فى السفينة الى جهة غير الجهة التى تسير اليها السفينة ، او اجتماع الذاتيين الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى من فوق الى سفلى بقوة ، والانسان المندفع الى جهة يريد السير اليها ، والانسان الساقط من ارتفاع يريد السقوط منه الى سفلى او اجتماع الميلين الذاتيين الى جهتين بحيث لم يظهر اثر احدهما لكونه مغلوباً للآخر و يظهر اثر الآخر لكونه غالباً كما فى الحجر الصاعد قسرا ، والانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة اخرى ، والانسان الساقط من شاطئ يريد عدم السقوط منه بل وقع السقوط لزلقه وغفلته ، اوام يظهر اثر منهما لكونهما متساويين فى القوة كما فى الحلقة

التي يتجاذبها اثنان بحيث تبقى الحلقة في ايديهما ساكنة فان فيها ميلين قسريين الى جهتين مختلفتين وميل طبيعي الى جهة السفلى ، و الانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة أخرى يكون قوته مساوية لقوة الدافع فغير ممتمنع كما يشهد به الامثلة .

**قوله : من اجناس الاعتماد -** يعنى من انواعه التي تحت جنس واحد .

**قوله : وقال ابو علي ان الثقل راجع الخ -** يعنى ان الثقل عنده هو تزايد اجزاء الجسم بسبب شدة انضمامها فالجسمان اذا تساويا في المقدار وكان اجزاء احدهما ازيد من اجزاء الآخر فالازيد اجزاء اثقل من الآخر .

**قوله : لان تزايد الاجزاء الخفيفة الخ -** هذا نقض على ابي علي ، بيانه ان زيادة اجزاء احد الجسمين على اجزاء الآخر واقع في الجسمين الخفيفين كالهوائين كما ينفخ في احد الزقين المتساويين اكثر مما نفخ في الآخر ولا يصح ان يقال ان الهوائين ثقيلان فضلا ان يكون احدهما اثقل من الآخر .

**قوله : في كلية الحكمين -** اى في ان كل عرض مفتقر الى محل وان كل عرض يمتنع حلوله في محالين والطاعن في كليمه الحكم الثانی ابو هاشم وبعض الاوائل وقدمر ذكر مقالتهما في المسألة الرابعة من الفصل الاول ، واما الطاعن في كلية الحكم الاول فلم اظفر به الى الان .

**قوله : بان صفة ذاته الخ -** حتى عرفوه بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه ، وحاصل الاستدلال انه لو لم يكن له محل لم يكن له وجود لان مدافعة المحل من ذاتياته فلوانتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

**قوله : يستلزم الاشتراك في الذات -** فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعاً .

**قوله : وان كان تولدهما الخ -** اى وان كان تولد الاكوان و الاعتماد في غير محل الاعتماد يحتاج الى التماس كما اذا اوجد جسم في جسم اعتمادا او حركة او سكونا او اجتماعا مع جسم ثالث او افتراقا عن جسم ثالث فانها لا يمكن الابتسام



الجسم الاول للجسم الثاني .

**قوله : حال حر كته - وكذا حال سائر الاكوان .**

**قوله : وفي غير محل القدرة الخ -** مراده بغير محل القدرة حجران مثلاً يتصادمان و يتكون الصوت من تصادمهما من غير دخالة ذى ارادة ، و مراده بمحل القدرة كفان من انسان مثلاً يضرب احدهما على الاخرى و يتكون الصوت من ضربها عليها .

**قوله : والتفريق يولد الالم -** اذا كان التفريق فى جسم حلت فيه الحياة .

### المسألة السادسة

(فى البحث عن المبصرات)

**قول الشارح : وفي الضوء النور الخارق والظلمة -** النور الخارق هو نور الشمس الخارق النافذ فى جميع ماتحتها الواصل الى الارض ، وعد الظلمة احد طرفى النور غير صحيح لان المراد بالطرفين هما الطرفان الداخان فى حقيقة النور، والظلمة خارجة عنها ، فالصحيح ان يقال النور الضعيف القريب من الظلمة الصرفة .  
**قوله : وهذا تنبيه على الخ -** يعنى قول المصنف : طرفاه تنبيه على ان اصول الالوان هى البياض والسواد والبواقى تابعة لهما حاصلة منهما خلافاً لقوم ذهبوا الى ان اصول الالوان خمسة وتحصل البواقى بالتركيب من بعضها او جميعها .

**قوله : كما فى الغبرة -** لاشبهة ان لون الغبرة يحصل من اختلاط الجسم الاسود مع الجسم الابيض وذلك لا يستلزم اجتماع البياض والسواد فى محل واحد لانه محال بالبدئية ، 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 ذلك فى بعض تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى ، او بتصغير اجزاء كل من الملونين وبقاء كل من اللونين على حاله و عدم ادراك البصر بياض الجزء الابيض لصغره وسواد الجزء الاسود لذلك ايضاً ، بل يدرك للمجموع لو نامتوسط بين السواد والبياض .

**قوله : لانتفاء 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 ما فوقها ، 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 ، ولذلك لم يأت الشارح العلامة بماتى غيره من الدليل فتأمل .

**قوله : وقد يناب 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 آتقا : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

**قوله : يحدث عند المقابلة -** اى يحدث فى المستضى عند مقابله للمضى .  
**قول المصنف : وهو ذاتى وعرضى -** الضوء الذاتى هو ما يكون من نفس الجسم النير كضوء الشمس وضوء النار وهذا يسمى ضوءاً و ضياءً ، والضوء العرضى

ما يحصل للجسم من غيره كالضوء الحاصل في القمر والارض والهواء من الشمس وهذا يسمى نورا كما في قوله تعالى : وجعل الشمس ضياءً والقمر نورا .

**قوله : واول وثان -** هذان قسمان للضوء العرضي فانه اما اول وهو الذي يحصل للجسم من غيره بلا واسطة كالمثلة التي مضت ، واما ثان وهو الذي يحصل للجسم بواسطة غيره كنور القمر الواقع على الارض في الليل وكنور 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 بلا واسطة ، وليس المراد بالواسطة الجسم المتوسط بين المضيء والمستضيء بحسب المكان بل الواسطة في الاضاءة .

**قول الشارح : وفي هذا نظر -** هذا النظر مدفوع بتشريح الدليل وهو ان الظلمة لو كانت كيفية وجودية لكانت كيفية وجودية مبصرة اذ لا يتصور ان تكون كيفية نفسانية او استعدادية او مختصة بالكميات او كيفية محسوسة ملموسة او مذوقة او مسموعة او مشمومة ، ولو كانت كيفية وجودية مبصرة لحصل الفرق بين فتح العين وغمضها في الظلمة المحضة والملازمة ظاهرة والتالي باطل بالوجدان فليست كيفية وجودية مبصرة ولا غير مبصرة .

### المسألة السابعة

#### (في البحث عن المسموعات)

**قول المصنف : وهي الاصوات الحاصلة الخ -** يمكن ان يقال : ان الصوت كيفية تحصل من الجسم بسبب الضغط الوارد عليه ، وليس لتموج الهواء دخل فيه ، والصوت الحاصل في الهواء ايضا لوقوع الضغط عليه ، فلو كان الصوت حاصلا من تموج الهواء لما كان لهذا الاختلاف الكثير في الاصوات سبب بل كان الاختلاف واحدا هو الاختلاف بالشدة والضعف فكلما كان التموج اشد كان الصوت اشد وكلما كان اضعف كان اضعف ، ولكن ليس كذلك لان الاصوات مختلفة باختلاف



كثيرا بحسب الاختلافات الحاصلة في الاجسام من الصغر والكبر واللين والصلابة والميعان واليبوسة والبله والجفاف والخفة والثقل والتكاثف والتخلخل والبساطة والتركيب وغيرها مما لانحصيه ، فنأمل في محال الاصوات المختلفة ، ومن ذلك لايجب قيام الصوت بالهواء او بالجسم المايع كما هو ظاهر كلمات القوم ، بل يقوم بكل جسم كان ، وبذلك يندفع كثير اشكال في السمع والمسموع ، والشاهد على ما قلنا انك قد تسمع صوتا شديدا اضعيفا وليس هناك تموج معلول لقرع او قلع بعنف ومقاومة كالصوت المسموع من المزمار المنفوخ فيه والصوت المسموع من الزق المنفوخ فيه الذي تقع فيه ثقبه وتخرج منه الريح ، وليس لصرف التموج على للصوت كما هو ظاهر لمن يحرك يده في الهواء ، فالصوت في المثاليين معلول للهواء الخارج بضغط من الزق والمزمار ، ويؤيد المطلب بانه يحس ان انسانا لو دخل جوف صندوق من نحاس اوصفر او حديد ضخيم الجدارو كان ثابتا في الارض جدا بحيث لا يتحرك اصلا ولم يكن له ثقبه وفرجة الى الخارج حتى من بابه وبقي فيه حيا زمانا وضرب آخر مدقة عليه من الخارج لسمع صوتا وليس بين صماخه ومحل القرع جسم مايع متموج يحمل الصوت فحامل الصوت جدار الصندوق .

**قول الشارح : جوهر ينقطع بالحركة -** اي جسم ينفصل عن الجسم المتحرك بالشرائط التي تجب في تكون الصوت ، كما قيل في الرائحة من انها اجزاء متحللة منفصلة من الجسم ذي الرائحة على ما مر في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع .

**قول المصنف : في الخارج -** متعلق بالحاصلة اي ومن الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ خلافا لقوم ذهبوا الى انها ما يحصل عند الصماخ .

**قول الشارح : خلافا للكرامية -** قال الشيخ فخر الدين الطريحي رحمه الله في مجمع البحرين : كرام بفتح الكاف والتشديد والد ابى عبد الله محمد بن عبد الله بن المشبه الذي 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 وتصديق او ارادة او كراهة او ارادة اختبار او هزل او غير ذلك يتبعه الكلام ويقال لذلك الشئ ، مدلول الكلام كما يحصل فى نفس السامع شئ بذلك الكلام ، فالاشاعرة القائلون بالكلام النفسى ان اصطلاحا وعلى وضع الكلام النفسى لتلك الامور التى هى ما يقع 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 ذلك كلاما نفسيا ، وان ارادوا ان فى النفس شيئا غير تلك الامور هو الكلام النفسى كما هو ظاهر بعضهم فهو خرس 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 : وهما غير لتخيل الحروف** - تخيل الحروف قديكون تابعا لها كتحيل السامع لها ، وقد يكون من دون التبعية بل يكون تخيلها نفس وجودها كتحيل الواضع لها ارتجالا ، وقد يكون متبوعا لها كتحيل المتكلم بها فان المتكلم يتخيل الحروف اولا ثم يلفظها ، فالاستدلال على المغايرة بكون التخيل تابعا للحروف ومختلفا باختلافها لا يفيد شيئا ، مع ان تخيل الحروف تابعا كان او متبوعا اولا تابعا ولا متبوعا ليس الا تصورهما .

**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 مغايراً لها -** لاشبهة ان الطلب النفسى الحقيقى عين الارادة النفسية الحقيقية اذ كل ما تعلقت به الارادة النفسية من الامور المباشرة او غير المباشرة فهو مطلوب محبوب للنفس من تلك الحيثية التى تعلقت بها الارادة ، فاستدلال الاشاعرة بان الأمر اختبارا او تهديدا طالب غير مرید اذ ليس له حقيقة ارادة لما امر به مردود بانهم ان ارادوا بها ارادة ما امر به فليس فى نفسه طلب له ايضا بالوجودان وطلبه ليس الا بحسب ظاهر اللفظ الذى سماه بعض طلبا انشائيا ، وان ارادوا بها ارادة الاختبار او التهديد فانه مرید له فى نفسه يقينا كما انه فى نفسه طالب له ايضا ، و اما ما امر به فهو طالب ومرید 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 ام لا وهذا نزاع لفظى انتهى ، اذ النزاع حقيقة فى ثبوت معنى آخر و عدمه ولو ثبت فالمعتزلة لا يسمونه الا كلاما نفسيا فتقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب هو مامر اولاً موافقا للشارح القديم .

### المسألة العاشرة

#### (فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية)

**قول المصنف : والاستعدادات الخ -** المراد بهذا الاستعداد هو الكيفية الحاصلة فى الجسم التى تهيؤه لقبول اثر ما او امتناعه ، وهذا القبول اما بسهولة وسرعة واما بصعوبة وبطؤ ، فان الدهن مثلاً سهل وسريع فى قبول ما يرد عليه من آثار الاجسام والبدن الممرض سريع وسهل فى قبول ما يرد عليه من الامراض وبعض



الاجسام سهل وسريع في قبول الروائح والطعوم من ذوات الطعوم والروائح تجاوزه وبعض الابدان كبदन الحية سهل وسريع في قبول البرودة ، و اما الحديد والبدن المصحاح وبعض الاجسام وبعض الابدان كبदन الكلب على خلاف ذلك لها صعوبة وبطؤ في قبول تلك الامور ، وهذه الاستعدادات وامثالها في الاجسام مختلفة المراتب وطرfa المراتب استعداد شديد للانفعال بحيث لا يكون للجسم المستعد مقاومة اصلا بالنسبة الى المؤثر وهذا يسمى باللاقوة واستعداد شديد للانفعال بحيث يكون له مقاومة تامة بالنسبة اليه وهذا يسمى بالقوة ، والمراد بطرفي النقيض هما الاستعدادان الشديدان في الغاية وبين الطرفين مراتب متوسطة لا تحصى ، وبعض هذه الاستعدادات له لفظ موضوع كاللين والصلابة وبعضها ليس له ذلك .

اقول : نظير هذه الاستعدادات في الاجسام موجود في النفوس ولا بأس بتسميته كيفية استعدادية نفسية كما ان بعض النفوس سريعة وسهلة في قبول العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة وبعضها صعبة وبطيئة فيه وكذا في قبول العقائد الحق والاخلاق الفاضلة يوجد القسمان ، وكذا بعض النفوس تتأثر بسرعة من الملمات وتتوجع وتفرع وبعضها على عكس ذلك ، وكذا بعضها تختجل وتستحي شديداً او غير شديد من القبائح وبعضها ليست كذلك ، وبعضها تأخذها الرحمة بادنئ شئ وبعضها صاحبة قساوة كالحجارة او اشد قسوة لا تتأثر من شئ ، وامثال ذلك من قبول العلوم والمعارف وغيرها ، وكل ذلك استعدادات نفسية نحو الانفعال الشديد والانفعال وما بينهما .

**قول الشارح :** وهي ما يرجح به القابل الخ - يعنى ما يستعد به القابل لقبول الاثر ، وقبوله اما في جانب الراجحية بان يكون سهلا سريعا او في جانب المرجوحية بان يكون صعبا بطيئا ،

**قوله :** اعني الوجود والعدم - يعنى وجود الانفعال وعدم الانفعال ، وقدمر ان طرفي الاستعدادات الموجبة للقبولات المختلفة استعداد يوجب الانفعال التام بحيث لا يوجد لها مقاومة اصلا واستعداد يوجب الانفعال بحيث يوجد هنا مقاومة تامة .

**قوله : وذلك لان الرجحان الخ -** يعنى ان الاستعداد لايزال يتزايد الى احد الطرفين حتى ينتهى الى الاستعداد الذى يوجب الانفعال التام او الى الاستعداد الذى يوجب اللانفعال ، وتسمية الاستعداد بالرجحان لان به ان يترجح الانفعالات بعضها على بعض الى ان ينتهى الى الانفعال التام كما صرح فى قوله . هى ما يرجح به القابل ، والحاصل ان الاستعدادات لها طرفان هما ايضا استعدادان لكن احدهما استعداد للانفعال التام والاخر استعداد للانفعال ، فالوجود والعدم فى الطرفين يضافان الى الانفعال لالى الاستعداد .

**قوله : المتوسط بين طرفي الوجود والعدم الخ -** هذه العبارة توهم ان الوجود والعدم يضافان الى الرجحان المراد به الاستعداد و لكن لا بد من صرفها الى ما قلنا لان اللانفعال الملازم للمقاومة التامة لا يتصور من دون استعداد يقتضى ذلك .

**قوله : نحو الفعل -** اى نحو اللانفعال الملازم للمقاومة و مراده بالفعل هو المقاومة .

### المسألة الثانية عشرة

#### (فى البحث عن العلم بقول مطابق)

**قول الشارح : وهو العلم خاصة -** العلم التصديقى له معنى خاص و هو المذكور هنا ويخص باسم اليقين وقد عد له مراتب ثلاث : علم اليقين ، عين اليقين ، حق اليقين ، وما يقابله لا يسمى الجهل بقول مطلق اذ التقليد ليس بجهل ، وقد يطلق 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 او كان ولم تترجح الى احد الطرفين .

والحاصل ان لوح النفس اما ان لا يكون فيه صورة واما ان يكون ، و الثانى هو التصور بقول مطلق ، وهو اما بالاحصول النسبة او مع حصولها ، والثانى اما ان

لا يكون رجحان في احد الطرفين وهو الشك ، واما ان يكون ، والثاني اما ان لا يصل الى حد الجزم وهو الظن في جانب الراجح والوهم في جانب المرجوح ، واما ان يصل اليه ، والثاني اما بلامطابقة للواقع وهو الجهل المركب ، او مع المطابقة له ، والثاني اما ان يحصل بالبرهان وهو التقليد ، واما مع البرهان وهو العلم الخاص المسمى باليقين .

**قوله : فان الكيفيات الوجدانية الخ** — هذا مردود بان الكيفيات الوجدانية ظاهرة بمصاديقها وافرادها لا بمفاهيمها وماهياتها ، وذلك لا يفيد الاحاطة بماهياتها بل الامتياز عما عداها كما ان انسانا لو عرف زيدا وميزه عن عمرو وعن شخص حجر او شجر لا يفيد ذلك الا الامتياز لا العلم بحقيقته وماهيته ، و لو كان كون الشيء وجدانيا مفيدا للعلم بماهيته وهو جبا لصيرورته بديهي عند النفس لما اختلف العقلاء في ماهيات كثير من الوجدانيات والعلم منها .

**قواه : ولان غير العلم الخ** — هذا ايضا مردود بان غير العلم يعلم بصورة شخصية من العام وهي لا يعلم بغير العلم حتى يلزم الدور بل المعلوم بغير العلم هو كلى العلم وماهيته كما ذكر في اول المبحث ان العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن .

**قوله : وكلاهما غير مانعين** — هذا حق لواخذ التعريفان للعلم بالمعنى الاخص واما لواخذا للعلم بالمعنى اعم فلا بل يكونان غير جامعين ، اللهم الا ان يراد اعم الخارج منه الظن .

### المسألة الثالثة عشرة

**(في ان العلم هو الصورة العاصلة في الذهن ذات الاضافة لا غيرها)**

**قول الشارح : على ما تقدم** — في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول عند قول المصنف : والاتحاد محال .

**قوله : جعل العلم امرا وراء الصورة** — اى جعله صفة ذات الاضافة غير الصورة



فحينئذ يتمم وحدة العلم وتعدد المعلوم ، واما على مذهب من جعله نفس الاضافة فتعدد المعلوم يقتضى تعدد العلم ايضا لان تعدد احد طرفي 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 الشئ سيوجد الخ** - حاصله ان العلم بان الشئ سيوجد مشروط بعدم ذلك الشئ فى الحال وان العلم بانه موجود مشروط بوجوده فى الحال . الشرطان متخالفان وكذا المشروطان فالعلم الاول ليس عين العلم الثانى .

**قوله : وسيأتى 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 الشئ نفسه: احدهما باعتبار الحلول وهو كيف يتصور حلول صورة الشئ 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 المتمثلتين ، والجواب عنه ان العالم بذاته علمه حضوري 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 الشئ ونفسه ، والجواب عنه ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقيق الاضافة وهي متحققة لان الشئ من حيث هو عاقل مغاير لنفسه من حيث هو معقول .

اعلم ان الاشكال الثاني 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 لمامر ان الوارد عليهم اشكالان .

**قوله : ولان العاقل هو الشخص الخ -** هذا الجواب ردى على كل مذهب على ما يأتى بيانه .

**قوله : و هذان ردیان -** اى المذكوران 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 التغير الاعتبارى لدار ، اما توقف المغيرة على التعقل فلان التعقل لو لم يكن فلا عاقل ولا معقول حتى تحصل المغيرة ، واما توقف التعقل على المغيرة فلان التعقل هو نفس الاضافة اوصورة ذات الاضافة والاضافة لا تحصل الا بعد حصول المتضائقين و هما لا يحصلان فيما نحن فيه الا بعد المغيرة .

**اقول :** هذا الاشكال مدفوع بان علم الشئ بنفسه وتعقله لها هو حضور الشئ لنفسه وهو لا يتوقف على المغيرة ولا حاجة اليها فى تعقل الشئ . لنفسه و ان كانت المغيرة فى غير العلم الحضورى بين العاقل والمعتول متوقفة على التعقل ، نعم لو التزم الذاهبون الى ان العلم هو نفس الاضافة حتى فى علم الشئ بنفسه فما هذا الاشكال عنهم بمنصرف .

**قوله : يكون عالما بجزئه الخ -** لان الماهية الكلية الانسانية مثالا هي 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 وكل 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 الشئ بنفسه ، والممكن ما لا يمتنع انفكاكه عنه .

قول المصنف : وهو تابع الخ - اشارة الى نزاع بين المعتزلة والاشاعرة ذكره القوشجى وصاحب الشوارق .

قول الشارح : حكم باصالة المعلوم فى هيئة التطابق - يعنى فى صفة التطابق وماهيته وطبيعته .

بيان ذلك ان الاضافات المتشابهة الاطراف كالمساواة والمطابقة والمحاذاة والموازاة وغيرها وان صح بحسب التعبير واللفظ اخذ كل من طرفيها اصلا والاخر فرعاً فيقال مثلاً هذا مساو لذاك وذاك مسا لهذا وهذا مطابق لذاك وذلك مطابق لهذا ، ولكن بعضها يقتضى بحسب الطبيعة ومادة الكلمة اصلا ليس فرعاً وفرعاً ليس اصلاً كالمطابقة فان طبيعتها تقتضى شيئاً هو الاصل يطابقه غيره هو الفرع وكالموازاة بخلاف المؤاخاة والموازاة والمحاذاة مثلاً ، وحيث كانت المطابقة ثابتة بين العلم والمعلوم فاحدهما اصل والاخر فرع ويمتنع ان يكون العلم اصلاً لان الاصل لا يزول بزوال الفرع دون العكس والعلم ليس كذلك اذ العلم الحقيقى يزول ذاته بزوال المعلوم واما ذات المعلوم فتأبته وان زال العلم .

قوله : وان ماعليه العلم فرع على ماعليه المعلوم - لا يخفى ان الشارح العلامة رحمه الله جعل الاصل فى هذه العبارة وعبارته التى تأتى عن قريب ماعليه المعلوم والفرع ماعليه العلم وجعل الاصل فى عبارته السابقة آنفاً واللاحقة عن



قريب ايضا نفس المعلوم والفرع نفس العلم فكان مراده بما عليه المعلوم هو حاله المقتضى لكونه اصلا وهو ثباته وعدم تغيره بزوال العلم و مراده بما عليه العلم هو حاله المقتضى لمقابل ذلك ، واطلاق الاصل على نفس المعلوم وحاله هذا صحيح وكذا العلم .

**قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ -** توضيحه ان العلم اذا كان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لان العلم الفعلى علة للمعلوم ولا شبهة في اصاله العلة بالنسبة الى المعلوم فلو كان المعلوم ايضا اصلا لدار .  
**قوله : وتقرير الجواب عن هذا ان نقول الخ -** لادخل لهذا في الجواب بل يقرر الاشكال ، والجواب ما يأتى الاشارة اليه في كلامه عن قريب .

**قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ -** هذا هو الجواب وتوضيحه ان العلم الفعلى ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له في الخارج بمعنى ان هذا العلم يصير سببا لارادة الفاعل ايجاد المعلوم في الخارج .  
**قوله : لا بالوضع -** اى التقدم بالرتبة .  
**قوله : بالذات -** اى التقدم بالطبع .

**قوله : يمتنع الحكم الخ -** لان التقدم بالطبع يستلزم التقدم بالزمان او اطعية به ، والتقدم بالعلية يستلزم المعية بالزمان ، والتقدم بالزمان ظاهر في المنافاة فتقدم المتبوع باحد هذه التقديمات ينافى الحكم بتأخره .

**قوله : والجواب عنه ما تقدم ايضا -** اى كون المعلوم متبوعا بالمعنى الذى قررناه لا يوجب تقدمه على العلم باحد انواع التقدم .

### المسألة الخامسة عشرة

(فى توقف العلم على الاستعداد)

**قول المصنف : ولا بد فيه من الاستعداد الخ -** اعلم ان علومنا الحاصلة فى النفس لا بد فى فيضانها من الفاعل من استعداد النفس لها اذ هى فى اول خلقها

خالية عنها فلولا الاستعداد لما حصلت لها ابداء ، والذي يعدها للعلوم الضرورية هو احساس المحسوسات بالحواس فان النفس بعد ادراك الجزئيات تحصل لها بسبب التجريد كلييات يتركب بعضها مع بعض فتحصل لها ضروريات تصورية وتصديقية ، والذي يعدها للعلوم النظرية هو هذه الضروريات ، والنظريات لها مراتب بعضها يتقدم على بعض ، ويمتنع ان يكون النفس هي الفاعل المفيض لهذه العلوم لاستحالة كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لما عرف في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، فاختلفوا في الفاعل المفيض ، فالحكماء ذهبوا الى انه العقل الفعال كما انه المفيض بمدد الحق تعالى لسائر الافاضات على عالم الكائنات ، والاشاعرة ذهبوا على مبناهم الى انه الله تعالى فان عادته جرت باعطاء العلم عقيب المقدمات ، واما المعتزلة فذهبوا الى ان المقدمات مولدة للنتائج ، هذا في النظريات ، واما الضروريات فقال الشارح العلامة رحمه الله ان فاعلها هو الله تعالى بمعنى ان النفس اذا خلقها الله تعالى بحواسها وقواها فلا تحتاج في حصول تلك الضروريات بعد الاحساس والادراك والالتفات الى المدركات الى شيء آخر .

**قول الشارح : والا لم ينفك منه -** اي ان الفاعل لو اخرج المقبول من القوة الى الفعل لكان واجدا للمقبول وكان المقبول غير منفك عنه فلا يعقل قبوله له اذا قابل لا بد ان يكون خاليا من المقبول .

**قول الشارح : بين كلييات تلك المحسوسات -** متعلق بالتصديقات اي التصديقات بالنسب الواقعة بين الكليات سلبا او ايجابا .

**قوله : فانها مستفادة من النفس -** اشارة الى مذهب المعتزلة يعنى مستفادة من القياسات التي يركبها النفس بالقوة المتفكرة ، واما نفس النفس فليست فاعلة لها لما مر من انها قابلة .

**قوله : او من الله تعالى -** اشارة الى مذهب الاشاعرة .

**قوله : الى المقدمات الضرورية -** الضروريات اما ذاتية اولية وهي التي مر الكلام فيها ، واما عرضية ثانوية وهي النظريات التي صارت معلومة للنفس بسبب

البرهان والقياس ، وكلتا الطائفتين تصير مقدمة للنظريات الغير الحاصلة .

### المسألة التاسعة عشرة

#### (فى كيفية العلم بذى السبب)

**قول المصنف :** وذو السبب انما يعلم به كليا - هذا الكلام ينحل الى قضيتين والحصر راجع الى كل منهما الاولى ان الممكن المعين لا يعلم وجوده او عدمه الا بوجود سببه او عدمه ما لم يعلم باحساس او الهام او اخبار صادق او غير ذلك ، وقيد التعيين لتصحيح الحصر اذ الممكن يعلم وجوده او عدمه بوجود سببه او عدمه لكن العلم بالسبب لا يستلزم العلم بالسبب المعين بل بسبب ما واما العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب المعين ، والقضية الثانية ان ما يعلم بسببه لا يعلم الا على الوجه الكلى هكذا فسر الشارحون ، ولكن ظاهر عبارة المصنف لا يحتمل الا القضية الثانية ، والحصر راجع الى قوله : كليا لان الحمل عليهما وارجاع الحصر اليهما يحتاج الى كثير تقدير والاصل خلافه ، نعم ينحل الى قضيتين اذا رجع الحصر الى الثانية فقط بان يقال ذو السبب يعلم بسببه وما علم بسببه لا يعلم الا كليا ، وهذا اشارة الى ما عليه الحكماء من ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لان علمه بها انما هو من طريق اسبابها وعلمها لا باحساس او حدس او اخبار او الهام اليه لانه تعالى منزّه عن ذلك كله ، وتوهم بعض انهم نقوا علمه تعالى بالجزئيات رأسا وهو خطأ فى فهم مرادهم ، وتفصيل الكلام فى مظانه .

**قول الشارح :** لانه بدون السبب ممكن الخ - تعليل للقضية الاولى ، والعجب من الشارح العلامة رحمه الله اذ لم يأت بالقيود التى يصحح بها الحصر فى القضية الاولى كما اتى بها غيره .

**قوله :** لان كونه صادرا الخ - توضيحه ان الالف اذا علم انه يصدر منه الباء حصل العلم بالباء الكلى لان نفس تصوره لا يمنع الشركة وحصل ايضا العلم بانه صادر منه وتقييد الباء بهذا القيد لا يقتضى الجزئية بل يقتضى الكلى المركب وهو



الباء الصادر من الالف .

**قوله : وصفاته الكلية - عطف على كسوفها اي وعقلت صفاته الكلية من جهة اسبابها .**

**قوله : نوعا مجموعا في شخصه - اي نوعا حاصلًا مجتمعا مع نوع غيره في شخص الكسوف مثلا .**

**قوله : كان العلم به كليًا - اي كان العلم به على الوجه الكلي لان العلم نفسه كلي .**

بيان ذلك ان الشخص الموجود مجمع للكليات الذاتية والعرضية مع الشخص والوحدة ، فتارة يتعلق به الاحساس فيدرك عرض من اعراضه او يدرك كلي من كلياته بتجريده عما احتف به او يحكم بوجوده باحساس وامثاله ويستدل عليه باثر من آثاره او يستدل على حيثية من حيثياته باثر مناسب لتلك الحيثية ، وكل من هذه الادراكات ناقص بالنسبة الى ذلك الموجود يغيب كل عن الاخر فانك اذا احسست بياض الجسم مثلا لا يمكنك في هذا المقام ان تتعقل طبيعة البياض ولا طبيعة الجسم واذا تعقلت ذلك لا يمكنك في مقام التعقل ان تحكم بوجوده في الخارج و متعلقات وجوده ، ومع ذلك لا يمكنك ان تدرك هذه الامور بالكنه ولان توقن بها كما توقن بذاتك ، وايضا لست تدرك الشخص بحقيقته اي لاتدرك حقيقة الوجود بل مفهومه المحمول عليه وعلى غيره ، هذا حال علمنا وادراكنا للاشياء .

واما الذي يدرك الاشياء بالاحاطة بعلمها المتصلة اليه فهو يدرك كل موجود بحقيقته ويدرك كل كلي حاصل فيه بحقيقته وذاته لا يغيب عنه حيثية من حيثياته بل كلها بحقائقها حاضرة عنده حاصلة لديه ، وكذا حال ما هو علة له او معلول له فيعلم الروابط الحاصلة بين العلل والمعلولات ولا يعزب عن عمله مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ، وهذا اشرف انحاء الادراك واعلاها وهو اللائق بالذى تنزه عن مجانسه المخلوقات ، وهذا هو العلم بالجزئي على الوجه الكلي فهو العلم بحقيقة كل كلي في ضمن الجزئي بسبب العلم

بعلتها ، وهذا العلم لا ينفك عن العلم بارتباط كل حقيقة مع مامعها فيحصل العلم بالحقائق المجتمعة التي حصل منها شخص جزئى فيعلم الجزئى على ذلك النحو الاشراف .

ان قلت : مع ذلك كله انه ليس علما بالجزئى بل هو علم بالكمليات 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 ذلك 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 التكليف الشرعية عليه وهى مسماة بالعقل ، و اختلفوا فى ماهيته فقالت المعتزلة هو ما يدرك به حسن الحسن وقبح القبح ، وقال ابو الحسن الاشعري 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 التفسير بل عدوا للنفس الناطقة باعتبار كل من العلم و العمل مراتب اربع سمو كل مرتبة عقلا وسيأتى عن قريب بيانه .

واما المصنف ففسر العقل بانه غريزة الخ ، والغريزة فى اصل اللغة بمعنى الثابتة فى الارض يقال غرزت الشئ اى اثبتته 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 بالملزمين مع انهم عاقلون ، فهذا القيد يخص الملزومية لانفس العقل ، فالعقل غريزة ملزومة للعلم بالضروريات لا مطلقا بل عند سلامة الالات فيمكن ان يكون الانسان عاقلا كهؤلاء المذكورين ولا يكون 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 الآخر - يعنى لامتناع انفكاك العقل الذى هو تلك الغريزة الملزومة عن العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات فهما متلازمان ولا بأس بان يفسر احدهما بالآخر ، واما هذا العلم والعلم بالضروريات الذى اخذ في 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 لا يصحح ان يفسر احدهما بالآخر لان الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لا يلزم 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 ولا وقوف لاستكمالها فيهما بل كلما اعتلت الى مرتبة فلها ان ترتقى منها الى مرتبة اخرى و قلما تصل نفس الى اقصى مراتب الكمال فيهما بل لا يمكن للنفس فى هذه النشأة الدائرة 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 لاحصاء مراتب التفصيلية .

ومراتب العقل العلمى اربع :

الاولى مرتبة العقل الهولائى وهى مرتبة الاستعداد المحض لحصول العلوم الضرورية شيئا فشيئا ، سميت به تشبيها لها بالهولاءى الاولى التى هى قوة محضة و



خالية في حد ذاتها عن جميع الفعليات ، والاستعداد في هذه المرتبة يسمى استعدادا بعيدا .

الثانية مرتبة العقل بالملكة و هي مرتبة حصول بعض الضروريات او كلها على اختلاف الاستعدادات ، ولا يخفى ان النظريات متوقفة على الضروريات لكن لا كلها على كلها بل في الاكثر تحصل ضروريات وبسببها تحصل نظريات ثم تحصل بعد ذلك ضروريات اخرى ، نعم ان الضروري لا يتوقف على النظرى بل الامر بالعكس ، وسميت به لان النفس خرجت من عدم العلم الى ملكته او خرجت من عدم الانتقال الى النظريات الى ملكته او حصلت لها في هذه المرتبة كيفية نفسانية راسخة هي العلوم الضرورية والكيفية النفسانية الراسخة تسمى ملكة كما مر في المسألة الحادية عشرة ، والنفس في هذه المرتبة اي في ان ترتب الضروريات وتستنتج منها النظريات مختلفة وهذا الاختلاف لا يختص بترتيب الضروريات و استنتاج النظريات بل يأتي في ترتيب النظريات المعلومة لاستنتاج النظريات المجهولة ايضا وبالجمله هذا الاختلاف هو في استنتاج المجهولات من المعلومات ، فنفس لا تقدر على الاستنتاج اصلا وصاحبها البليد الملحق بالحمار ، و نفس لا تعجز عن استنتاج ولا تغفل عن استنتاج ولا تخطئ في استنتاج وسريعة كمال السرعة في كل استنتاج وصاحبها العالم الرباني الالهي صاحب القوة القدسية الملكوتية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار ، وبينهما النفوس المختلفة اختلافا كثيرا ، وللنفس في هذه المرتبة الثانية فعلية واستعداد ، فعلية العلوم الضرورية واستعداد ادراك النظريات ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا متوسطا .

المرتبة الثالثة مرتبة حصول النظريات ، وللنفس في هذه المرتبة شأنان شأن الحضور وشأن الاستحضار ، والاول هو ان تكون النظريات الحاصلة حاضرة عند النفس تشاهدها كمشاهدة البصر المبصر ، والنفس في هذه المرتبة بهذا الاعتبار تسمى عقلا مستفادا اذ هي استفادت هذه المرتبة وهذا المقام العقلي من العقل الفعال والثاني ان تكون النظريات الحاصلة المكتسبة غائبة عن النفس ولكنها تقتدر على

استحضرها 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 لا يمكن استحضرها بعد غيبتها ، واما بقاءاً فمتقدم بمعنى ان اقتدار الاستحضار باق و حضور النظريات ينتفى بغيبتها فلذا عدّ بعضهم العقل بالفعل في المرتبة الثالثة والعقل المستفاد في المرتبة الرابعة وبعضهم على العكس ، و الاولى ان يقال كلاهما شأنان للنفس في مرتبة ثالثة وللنفس في 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 في 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 تحليلية العبد ظواهر افعاله بفضائل الاداب و حسنات العادات باتباع الشرايع النبوية وتطبيق ماصدر منه لما ورد عن اصحاب الشرايع من الاوامر والنواهي ، والمتكفل لبيان ذلك هو علم الفقه .

الثانية تخليته عن رذائل الحالات والملكات النفسانية وقطع العلائق الحسية ونقض الآثار المادية عن الجوهر الملكوتي .

الثالثة تحليلته بفضائلها و التخلص باخلاق المحسنين و نفسيات المخلصين ، والمتكفل لبيان هاتين هو علم الاخلاق .

الرابعة اتصاله بعالم الملكوت والاستغراق في لجة الجبروت حتى يكون الله هو سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصره ويده التى يبطش بها ولا يشاء الا ان يشاء الله ويخاطب بمارميت اذرميت ولكن الله رمى ، وهذا لا يتيسر الا لخلص 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 تطبيقاً صحيحاً بمقدمات صحيحة ، وقوة الترجيح بين الحسنتين أو السيئتين عند الدوران والاختار باحسنهما والترك لاسوءهما ، وقوة التدبير في مقدمات الأفعال بحيث توصله إلى المطلوب على أقرب الطرق ، والناس في هذه الأربع مختلفون وبعضهم فاقد لبعضها أو كلها .

قوله : وأما العملي فيطلق على القوة الخ - إشارة إلى القوة الأولى .

قوله : وعلى المقدمات التي الخ - إشارة إلى القوة الثانية .

قوله : وعلى فعل الأمور الخ - إشارة إلى المرتبة الأولى من العقل العملي ، والكامل ما ذكرنا .

### المسألة الحادية والعشرون

#### (في الاعتقاد والظن وفيرهما)

قول المصنف : والاعتقاد يقال لأحد قسميه - أي قسمي العلم الذين هما التصور والتصديق الجازم المطابق للثابت كما مر انقسام العلم إليهما في المسألة الثانية عشرة وهذا أحد الاصطلاحين في الاعتقاد ، و الاصطلاح الآخر هو مطلق التصديق الشامل لهذا المعنى والجهل المركب والتقليد والظن فهو كالعلم التصديقي الذي قد مر في تلك المسألة أن فيه اصطلاحين ، ويمكن حمل كلامه على الاعتقاد بالمعنى الأعم وأرجاع الضمير إلى العلم المنقسم إلى التصور والتصديق المطلق لأن المبحوث عنه هنا هو الاعتقاد بالمعنى الأعم لمكان قوله : ويقع فيه التضاد ، ولا ينافي هذا انقسامه إلى التصور والتصديق الجازم للثابت المطابق في تلك المسألة .

قول الشارح : أبو الهذيل العلاف - قال أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الأسفرايني الأشعري الشافعي المفسر المتكلم في كتابه (التبصير في الدين) في الملل والنحل في الباب الخامس : الفرقة الثالثة منهم (أي من المعتزلة) الهذلية ، وهم أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف وكان من موالي عبد القيس ، وله فضائح كثيرة فيما أحدثه من البدع حتى كفر بتلك البدع جميع الأمة ، وكفر



ايضاً سائر المعتزلة ، وصنف المراد من المعتزلة كتاباً في تكفير ابي الهذيل ، و  
كذا الجبائي ، وذكرنا في تصنيفيهما ان قوله يؤدي الى قول الدهرية انتهى ، ثم  
ذكر بعض آرائه وبدعه .

وقال الشيخ محمد الكوثري في ذيل هذا الكتاب : قال المسعودي : توفي العلاف  
سنة (٢٢٧) ، و يحاول ابو الحسين الخياط تبرئته من كثير مما يرميه به الراوندي  
في (فضيحة المعتزلة) ، ويقول ابو الحسين الملقب : و ابو الهذيل هذا لم يدرك اهل  
الجدل مثله .

**قوله : ولا ينتفيان بالضد الواحد - مع انهما ينتفيان بالضد الواحد .**

**قول المصنف : فيتعاكسان في العموم والخصوص -** يمكن ان يكون مراده  
ان العلم المطلق و الاعتقاد بالمعنى الاعم الذي هو العلم التصديقي بالمعنى الاعم  
يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص كما هو الشأن في كل عام مع خاصه ،  
وقدمضي نظير ذلك بين المحل والموضوع وبين الحال والعرض في المسألة الاولى  
من الفصل الاول ، او يكون مراده ان الاعتقاد بالمعنى الاعم والعلم التصديقي بالمعنى  
الاخص يتعاكسان في العموم والخصوص وجوداً وعدماً كذلك .

**قول الشارح : والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم -** اي اعم من العلم  
التصديقي بالمعنى الاخص وفي هذا اشكال يأتي عن قريب .

**قوله : لواخذ العلم التصديقي الخ -** اما لواخذ باعتبار المعنى الاخص  
الذي هو اليقين فقط فليس الاعتقاد احد قسمي العلم لانه ليس بالتصور ولا بالتصديق  
الجازم الثابت الذين هما قسما العلم المطلق .

**قوله : من العلم بهذا الاعتبار -** اي باعتبار المعنى الاعم ، بل هو مساو له ، وعلى  
اي حال فاحد الاشكالين ثابت على هذا التفسير لكلام المصنف لان العلم لواخذ  
باعتبار المعنى الاخص فالاعتقاد ليس احد القسمين و لواخذ باعتبار المعنى الاعم  
فليس الاعتقاد اعم من العلم ولا من احد قسميه بل مساو للعلم التصديقي ، وهذا

انما نشأ من هذا التفسير ، واما لو فسر كلام المصنف كما فسرناه باحد التفسيرين فلا اشكال .

**قوله : باعتبار اصطلاحين -** اشارة الى توجيهه في المقام وهو ان يقال على ما قال الشارح القديم وتبعه صاحب الشوارق والقوشجى : ان الاعتقاد باحد الاصطلاحين وهو اعتبار معناه الاخص من العلم المطلق اذ هو شامل له وللتصور ، وبالاصلح الاخر اعم من العلم اذ هو شامل له ولالظن والجهل المركب والتقليد .

اقول : فيه اولا ان الاصطلاحين يأتیان في العلم التصديقي ايضا كما اشار اليه الشارح العلامة ، وثانيا ان نسبة الاعمى و الاخصية في كلام المصنف نسبة واحدة بين شيئين وهذا التوجيه يستلزم ان يكون الاعتقاد اخص من مطلق العلم واعم من العلم التصديقي بالمعنى الاخص فلا يصدق التعاكس ، وهذا هو الاشكال الموعود ، وثالثا يلزم استعمال لفظ الاعتقاد في كلام المصنف اولا بالمعنى الاخص على ما فسروه وفي قوله : ويتعاكسان بالمعنى اعم ولادلالة على هذا الافتراق .

**قوله : او ما يؤدى معناه -** اى معنى اعتبار الاصطلاحين ، لم يخطر بالبال توجيه يؤدى معنى هذا التوجيه ولم يذكره الشارحون

**قول المصنف : ويتع فيه التضاد بخلاف العلم -** يعنى يقع في الاعتقاد بالمعنى اعم التضاد بين اقسامه فان الجهل المركب ضد للميقين اذا اعتبر في القضية الواحدة اذ هما تصديقان يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة ويمكن عروضا عليهما 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 التصديقي الاخص الذى هو الاعتقاد الاخص ايضا ، اما التصور فظاهر ، و اما العلم التصديقي الاخص فلانه يعتبر فيه المطابقة للواقع فلا يعقل التضاد بين افراده ، واما نفى التضاد بين التصور والتصديق فظاهر .

**قول الشارح : لكن وجه التضاد الخ -** 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 ، وهما ستخلقان بعد البعث ، وابوعلى قائل بان الاعتقادين المتعلقين بالاوليين غير متضادين بل المتضادان ماتعلقا بالآخرين ، وابوهاشم قائل بعكس ذلك .

اقول : هذا النزاع لاطائل تحته ولاينبغي ذكره لان الكلام ليس فى النسبة بين القضيتين بل فى النسبة بين الاعتقادين المتعلقين بهما ، وهما سواء تعلقا بالاوليين او الآخرين متضادان .

**قوله : واختاره البلخى** - 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 اشيائه انتهى ، ثم ذكر تلك الاشياء .

قال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل الكتاب : ابو القاسم الكعبى البلخى هو مؤلف كتاب المقالات المشهور اخذ الاعتزال عن ابي الحسين الخياط ، و كان الجبائى يفضلته على شيخه توفى سنة (٣١٩) .

**قوله : لتجدده بعد ان لم يكن** - اى لحدوثه بعد عدمه فلو كان امرا عدميا لم يتصور حدوثه بعد عدمه لان العدمى ليس له وجود حتى يكون له الحدث ، والجواب ان هذا صحيح فى العدم المطلق واما عدم الملكة فله وجود وحدث تبعالها فعدم الملكة يحدث بعد زوال الملكة ، والشك هو التردد اى عدم الجزم باحد طرفى النسبة الحكمية على التساوى .

**قوله : لعدم اتحاد المتعلق الخ** - 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



مما يتعلق بنسب القضايا بل الشرط في تضادها لو فرض كغيرها هو اتحاد المحل و هو النفس فيما نحن فيه ، الا ترى ان الاعتقادين المتضادين يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة في 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 المتعلقة باحد الطرفين والاعتقاد الراجح ينافى ان يكون على حد الجزم والالم يكن راجحا بل جازما فهو لا يكون الاظنا ، واما فى الثانى صفة لاحد الطرفين ويمكن ان يكون رجحان احد الطرفين فى الغاية فالاعتقاد المتعلقة 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 فسرہ الشارح العلامة بالشك ، وقيد المحض تأكيد وتوضيح اذ ليس للشك قسمان محض وغير محض ، اللهم الا ان الشك قد يطلق على عدم الجزم الشامل للظن و قيد المحض لخروجه .

### المسألة الثانية والعشرون

#### (فى النظر واحكامه)

**قول الشارح : وقد لا يكون كذا لك -** بل يراد لاستحضار ما هو حاصل فى الخزانة .

**قول المصنف : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده -** اى مع فساد احدهما جزئى النظر قد يحصل الجهل المركب الذى هو ضد العلم الخاص كما قد يحصل العلم . بيان ذلك انه ليس كل نظر فاسد يحصل منه العلم والالم يبق فرق بينه وبين الصحيح ، ولانه يحصل الجهل من كل نظر فاسد ولانه لاشىء منه حصل منه شىء اذ قد يحصل منه العلم كقولنا : العالم اثر القديم الموجب و كل اثر القديم الموجب

وكل اثر القديم الموجب حادث فان المقدمتين كاذبتان مع ان النتيجة وهي العالم حادث صادقة ، واما حصول الجهل من الفاسد فكقولنا : العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر فان من اعتقدهاتين المقدمتين مع ان الصغرى كاذبة اعتقد النتيجة وهي 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 لصادقة ولا كاذبة لان معنى فساد الصورة انها ليست من الضروب التي يلزمها النتيجة ، نعم قد يحصل النتيجة الصادقة في بعض المواد اتفاقا كقولنا : لاشيء من الحجر بانسان وكل انسان بقر فلا شيء من الحجر ببقر لانه ليس بحسب اللزوم ، واما اذا كان الفساد من جهة المادة فقط لزمّت النتيجة اما صادقة واما كاذبة على ما فصل الشارح العلامة اذ النتيجة لا تنفك عن القياس الصحيح الصورة ولا دخل لصحة المادة في اللزوم ، نعم ليس اللزوم لاحدهما معينة بل اما كاذبة واما صادقة ، ولا يخفى ان هذا لزوم من حيث الصورة بمعنى ان الناظر اذ اركب قياسا صحيح الصورة واعتقد صدق المقدمات الكاذبة لزمه الاعتقاد بصدق النتيجة الحاصلة وتلك النتيجة قد يتفق كونها صادقة في الواقع وقد يتفق كونها كاذبة فيه فلا يتوهم ان المراد باللزوم ان الكاذب يستلزم الصادق اذ هو ممتنع بالضرورة او يستلزم الكاذب اذ هو يناهى التخلف في بعض الموارد بحصول النتيجة الصادقة .

**قول الشارح : لم يحصل العلم -** اى حصولا بحسب اللزوم والا نقدر مثال حصول النتيجة الصادقة من القياس الفاسد المادة فقط .

**قوله : في كل واحد -** اى في كل واحد من الاشكال الاربعة سواء كانت الصغرى في الاشكال الثلاثة الباقية كاذبة او صادقة .

**قوله : والاجاز الخ -** اى وان لم تكن الصغرى في الشكل الاول صادقة بل كانت هي والكبرى معا كاذبتين او كانت هي فقط كاذبة او لم تكن الكبرى في 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 او الكذب ، و اما الاشكال الباقية فكل منها ان كانت كبراه  
كاذبة فالنتيجة كاذبة سواء كانت صغراه كاذبة ام لا وان لم تكن كبراه كاذبة بل  
كانت صغراه كاذبة فقط جاز الوجهان .

**قوله : ما يقال من ان النظر الفاسد الخ -** ان كان مراد هذا القائل ان لاشيء  
من النظر الفاسد يحصل منه الجهل لاحد فهو باطل لما مر من ان المعتقد بصدق  
المقدمات الكاذبة مع صحة صورة القياس يحصل له الجهل في 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 في استدلاله ، و على هذا فالنزاع  
لفظي اذ المثبت يثبت حصول الجهل جزئيا والنافي ينفي الاستلزام والحصول الكلي

**قوله : و ليس كذا لك -** منع من الشارح للملازمة بان نظر المحق في  
شبهة المبطل لا يستلزم افادة الجهل اذا فادته مشروطة باعتقاد حقيقة المقدمات والمحق  
لا يعتقد بها .

اقول . هذا الاستدلال تام في 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 لا يستلزم العلم والا لكان المبطل اذا نظر في دليل المحق افاده العلم ولكنه  
لا يفيد له لانه معتقد ببطلان الدليل .

**قوله : فان شرط اعتقاد الخ -** يعنى فان اجاب الخصم عن المعارضة بان شرط  
افادة الصحيح للعلم هو اعتقاد حقيقة المقدمات و المبطل لا يعتقد بها ردونا ذلك  
عليه وقلنا ان شرط افادة الفاسد للجهل ايضا هو اعتقاد حقيقة المقدمات الكاذبة .

والحاصل من هذا البحث ان النظر الفاسد بحسب المادة لا يستلزم شيئا  
كما فاسد بحسب الصورة وان كان قد يحصل الكذب و قد يحصل الصادق ولكن هذا



الحصول ليس بالاستلزام ، الا ان صحة الصورة واعتقاد الناظر بصدق المواد الكاذبة يوجب ان 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 تيمه آخر .

**قوله : اختلف الناس هنا الخ -** قدمر فى المسألة الخامسة عشرة ما يناسب ماهنا ، وقول الحكماء هو ان المقدمات معدة ومفيض العلم هو الجوهر القدسى المسمى بالعقل الفعال بمدد الحق تعالى

**قوله : والحق ان النظر الصحيح يجب الخ -** صريح فى رد الاشاعة القائلين بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمات ، ولكن ليس له ظهور فى احد القولين الآخرين اذ وجوب حصول العلم بالنتيجة هو مذهب 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 واللقاء فعالان بالمباشرة والهدم والاحراق فعالان بالتوليد ، وكذا ما نحن فيه على مذهب المعتزلة فان ترتيب المقدمات من الناظر يوجب حصول النتيجة من دون مدخلة شىء آخر فيه .

**قوله : لتعذر العلم باظهر الاشياء الخ -** هذا ما استدل به الملاحدة على الاحتياج الى المعلم فى المعارف الالهية ، 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 لا تحصل له فكيف يستغنى عنه فى العلوم العويصة التى هى ابعاد العلوم عن الحواس والمطلوب فيها اليقين . اجيب بان هذه الفحوى القياسية لا تفيد الا ان حصول المعارف الالهية بدون المعلم صعب عسر واما امتناعه وتعذره على ما هو مدعاكم فممنوع ، ويحتمل ان يكون المراد باظهر الاشياء واقربها هوية الانسان التى يعبر عنها بانا فان النظر لم يفد اليقين بانها هذا الهيكل المحسوس واجزاء لطيفة سارية فيه وجزء لا يتجزى

فى القلب او جوهر مجرد حادث بحدوث البدن او مخلوق قبله او غير ذلك فاذا كان هذا حال المعرفة باقرب الاشياء من الانسان فكيف حال المعرفة بابعدهما، وجوابه هو ذلك الجواب .

واستدلوا ايضا بان كثرة الاختلاف بين العقلاء فى المعارف الالهية تدل على عدم استقلال العقل فيها فالمعلم محتاج اليه فيها ، والجواب ان الاختلاف انما واقع 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 لازم التسلسل او اشتراط الخ -** يعنى ان القياس لواحتاج الى الجزء الصورى فاما ان يحتاج الى الجزء الصورى الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل اذ ذلك الجزء الصورى الخارج يكون ايضا فى ضمن قياس محتاج الى جزء صورى آخر وهكذا واما ان يحتاج الى الجزء الصورى فى نفس هذا القياس فهو احتياج الشئ الى نفسه واشتراطه بها ، والجواب ان احد المحالين يلزم ان اوجبتنا احتياج كل جزء من الصورى والمادى الى الجزء الصورى وليس كذلك بل يحتاج المجموع الى الجزء الصورى احتياج الكل الى الجزء ويحتاج 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 ، وحيثية انها معلومة ومتعلق بنسبتها الجزم ايجابا اوسلبا ، فهي بالحيثية الاولى يشترط حضورها في الذهن وبالثانية يشترط عدمها فيه ، وتفسير الشارح الغاية اولا بالعلم المطلوب وثانيا بالمطلوب ايماء الى هاتين الحثيتين ، وجملة هذه الشرائط كون المطلوب بالحيثية الاولى حاضرا في الذهن اذ الغائب عن الذهن او المجزوم به او بمقابله لا يطلب بالنظر .

**قول الشارح : ان شرط النظر - سواء كان صحيحا او فاسدا .**

**قوله : في طرفه -** اي في ضد الجهل المركب الذي هو العلم المطابق للواقع .

**قوله : والواقع مقابلها -** اي الواقع بسبب النظر مقابل الفائدة العاجلة الدنيوية اذ الانسان بسبب النظر ومعرفة الله وما يتعلق به يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التي لولا المعرفة لتمتع بها .

**قوله : وحصولها ممكن بدون النظر -** بان يثيب الله عباده في الآخرة ابتداء من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات .

اقول : هذا خلاف الحكمة كما بين تفصيلا في محله فلا يقع من الحكيم ، نعم ان الله تعالى فضلا وزيادة كثيرة على اجور العباد التي جعل لهم جزاءا لاعمالهم .

**قوله : ولا يمكن تركه من سمعية محضة -** ليس المراد به انه لا يمكن ان يتشكل قياس من المقدمتين السمعتين بل المراد ان المقدمات السمعية في المعارف الدينية لا بد ان تنتهي الى المقدمات العقلية لان المقدمات السمعية المحضة تنوقف على معرفة صدق الرسول وكون الرسول صادقا فيما اخبروا استفيد من السمع لدار بل لا بد من ان يستفاد من العقل وكذا معرفة الله وتوحيده .

**قوله : وكما يتساوى طرفاه الخ -** اي كل ما لا سبيل للعقل الى الجزم باحد طرفيه ككثير من مباحث المعاد واكثر الاحكام الفرعية .

**قوله : اذا تعارض دليلان الخ -** توضيحه ان التعارض اما بين عقليين او نقليين او مختلفين وعلى اي من التقديرات اما ان يكون لاحد المتعارضين معتضدا مما ليس



بنظيره اولا وفي جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض في الواقع او في  
الاخذ ، ثم ان علاج تعارض العقليين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل  
والاخر دليل ناقص البيان غير وافي بالمطلوب فعلى المستدل ان قدّر ان يستوفي البيان  
حتى تنحل الشبهة ويستقل الدليل بالدلالة ، واما في صورة اعتضاد احدهما بالنقل  
فان كان النقل مفيدا للقطع فيؤخذ به ويحكم بصحة ما يعتضد به ويلقى ما يعارضه  
والا فلا والعلاج ماضى ، واما علاج تعارض النقلين من دون اعتضاد احدهما  
بالعقلى فمذكور في 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 في الاعتقادات .

**قوله : اما مع تعارض النقليين -** اى في صورة اعتضاد احدهما بالعقلى  
ليرجع الى تعارض العقلى والنقلى لان الكلام فيه .

**قوله : لان العقلى اصل للنقلى الخ -** ان قلت كون العقلى اصلا للنقلى  
لا يوجب 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 مذكور 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 القرية الخ -** اعلم ان القياس الاقترانى

له صورة وهي الهيئة الحاصلة من انضمام مقدماته التي هي قضايا ، و مادة هي نفس تلك القضايا ، ثم ان لكل قضية صورة هي الهيئة الحاصلة من انضمام المحمول الى الموضوع ومادة هي نفس الموضوع والمحمول ، فللقياس صورة قريبة هي هيئة نفس القياس وبعيدة هي هيئة كل قضية قضية ، وهو باعتبار الصورة القريبة ينقسم الى الاشكال الاربعة المشهورة وباعتبار الصورة البعيدة ينقسم الى قياس حملي و هو القياس المركب من الحملات الصرفة وقياس شرطي وهو القياس الذي فيه قضية شرطية سواء كان جميع المقدمات شرطية كامثلة الشارح العلامة او بعضها شرطيا وبعضها حمليا كما يقال : كل نحوى عالم وكلما كان الشيء عالما فهو ليس بحمار فكل نحوى فهو ليس بحمار ، فكل قضية في القياس من حيث صورتها صورة بعيدة له ومن حيث هي جزء ومادة له .

**قوله : والبعيدة اثنان - اى و باعتبار الصورة البعيدة اثنان هما الحملى والشرطى .**

**قول الشارح : احدهما بحسب مادته اعنى مقدماته - اى بحسب نفس كل قضية مأخوذة في القياس التي هي من حيث هي هي مادة له ومن حيث صورتها صورة بعيدة له ، ولكن غرض المصنف هنا تعلق بالحيثية الثانية ، فكان ينبغي ان يقول : احدهما بحسب الصورة البعيدة وهي هيئة كل قضية قضية و الثانى بحسب الصورة القريبة وهي الهيئة العارضة لمجموع المقدمات .**

**قوله : فله اعتباران ايضا الخ - قد علمت ان كل قضية مأخوذة في القياس لها صورة ومادة ومادتها نفس الموضوع والمحمول ، فهذان الاعتباران صورة القضية التي هي صورة بعيدة للقياس ومادة القضية التي هي الموضوع والمحمول ، الا ان المصنف لم يتعلق غرضه بالاعتبار الثانى اى اعتبار مادة القضية اصلا ، ولذلك لم يشرحه الشارح ايضا بل ذكره تكميلا للافادة .**

**قول المصنف وباعتبار المادة القريبة الخ - قد توهم ان مادة القياس القريبة هي القضايا المأخوذة فيه ومادته البعيدة هي مواد القضايا وهذا جهل و خطأ ، بل**

الحق ما ذكره الشارح العلامة وغيره ، وحاصل الكلام ان مادة القياس البعيدة هي كل قضية قضية مأخوذة فيه ومادته القريبة هي مجموع القضايا المأخوذة فيه مع قطع النظر عن صورة القياس ، وصورته البعيدة هي صورة كل قضية قضية مأخوذة فيه وصورته القريبة هي صورة مجموع المقدمات المأخوذة فيه التي يقال لها الشكل **قوله : وفيه ضعفه** - اى وفي المنفصل الحقيقي ضعف ما للمنفصل الغير الحقيقي 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 والتمثيل اليقيني 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 الشيء مفارقا للمادة ولواحقها .

**قول الشارح : بعدما تقدم** - اى ما تقدم فى المسألة الخامسة فى الفصل الرابع من الادلة القائمة على ان النفس العاقلة جوهر مجرد ، وتلك 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 كذلك ازم احد المحالات ، بيان الملازمة ان الصورة المعقولة اما حالة فيه اولا والثانى باطل لانه خلاف الفرض لان العاقل لا يكون عاقلا الا ان يحل فيه الصورة المعقولة ، و على الاول اما ان تكون حالة فى احد جزئيه اى فى جزء غير منقسم منه وهذا مع انه خلاف الفرض اذ المفروض كون العاقل الذى هو محل الصورة ماديا منقسما يفيد المطلوب لان ذلك الجزء هو العاقل وهو المحل للصورة المعقولة دون سائر الاجزاء المفروضة واذ فرضناه غير منقسم لكان مجردا اذ المادى الغير المنقسم الذى امكن كونه محلا هو الجوهر الفرد فقط وقد ابطالنا وجوده ، واما ان تكون حالة



فى جزئيه اواكثر لو كانت الاجزاء المفروضة اكثر فحينئذ اما ان يكون الحال فى احد الجزئين اوالاجزاء غير الحال فى الجزء الآخر فيلزم من ذلك انقسام الصورة المعقولة اذ الحال واحد لاثان وفرض التغير هكذا فى الواحد لا يمكن الا بانقسامه ، واما ان يكون الحال فى احد الجزئين او الاجزاء عين الحال فى الجزء الآخر فيلزم من ذلك تعدد الواحد وهو محال اذ المفروض ان الحال واحد وفرض كون الواحد فى الجزئين ينافى وحدته اذ تعدد 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 او الى اجزاء مختلفة فى الحقيقة والاول يستلزم وجود المقدار للصورة المعقولة المجردة وهو محال اذ المقدار ينافى التجرد ، والثانى يستلزم مع ذلك كون اجزاء الصورة المعقولة غير متناهية لان المحل لكونه ماديا ذا امتداد جسمانى يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال فيه ايضا حيث يكون بالحلول السرياني 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 : اذ الحال اما انه يحل بتمامه الخ - بيان للملازمة .**

**قوله : او فى احد جزئيه -** اى فى جزء غير منقسم منه ، وهذا التفسير وان كان خلاف الظاهر الا انه لا بد 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 -** اى ان كان الحال فى احد الجزئين عين الحال فى الجزء الآخر .

**قوله : واذا ثبت ذلك فالجزءان الخ -** 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 اي يصح ان يقارن مجرد مجردا في العقل اذ كل معقول مجرد ، فاذا ثبت صحة هذه المقارنة اي امكانها فنقول : امكان هذه المقارنة لا يتوقف على وجودها اذ امكان الشيء متقدم على وجوده ، وكذا المقارنة المطلقة لا تتوقف على هذه المقارنة المقيدة اذ المطلق متقدم على المقيد و ذلك مما لا امرية فيه ، فثبت حينئذ ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممكن من دون ان يتوقف على ثبوت مجرد مع مجرد في العقل اي مقارنتهما فيه او على امكانها اذ لو لم يكن المطلق ممكنا لم يكن المقيد ممكنا فلم يكن مقارنة المجرد للمجرد في 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 في الخارج مجرد وقارنه مجرد آخر لكن عاقلاله اذ المانع من التعقل هو المادية وهي في المقام منتفية و شرطه حلول احد المجردين في الاخر وهو المفروض في المقام لان المقارنة اما بحلول احد المقارنين في الاخر او بحلولهما في ثالث والثاني منتف فيما نحن فيه اذ المفروض ان المجرد الاول موجود في الخارج قائم بذاته فمقارنته للمجرد الاخر انما هو بحلول الاخر فيه ، فثبت ان كل مجرد موجود في الخارج قائم بذاته اذ اقارنه مجرد آخر فهو عاقل له كالنفس الانسانية ، هذا غاية التوضيح لهذا الاستدلال على ماسلكه الشارح العلامة ، و سائر الشراح سلكوا مسلكا بزيادة مقدمات على هذه المقدمات ينتج ان كل مجرد موجود في الخارج قائم بذاته عاقل لذاته دائما .

**قوله :** وهذا الدليل عندى في غاية الضعف الخ - توضيح المناقشة ان توقف امكان الشيء على وجوده محال بالضرورة من دون شبهة من احد ، ولكن ليس مانحن فيه من ذلك اذ مانحن فيه انما هو توقف امكان مقارنة المعقول للمعقول على وجود مقارنة المعقول للعاقل والمقارنة الاولى غير المقارنة الثانية فليس امكان الشيء

متوقفا على وجوده بل على وجود شيء آخر .

اقول : هذا عجيب منه كل العجب لانه رحمه الله عبر عن الترديد في بيان الاستدلال بقوله : هذه الصحة اى صحة مقارنة معقول مع غيره اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل اولا ، ثم اتى بهذه المناقشة على هذا التعبير ، مع انه ليس بصحيح ، بل التعبير الصحيح ان يقال : هذه الصحة اما ان تتوقف على مقارنة معقول مع غيره فى العقل ام لا ، والمراد بالغير هو معقول آخر لا العاقل كما هو صريح فى الكبرى اعنى قوله : وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، اذ لو كان المراد بالغير هو العاقل كما هو منشأ وهمه رحمه الله لصار معنى الكبرى : وكلما صح ان يكون فى العاقل وحده صح ان يكون فى العاقل مع العاقل وهذا ظاهر الفساد لاتحاد المقدم والتالى وعدم فائدته فى الاستدلال ، والحاصل ان هذه المناقشة نشأت من قوله : اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل ، وهو ناقص لبيان المطلب ، والتام ان يقال : اما ان تتوقف على مقارنة مجرد لمجرد فى العقل ، او ما يؤدى معناه .

### المسألة الثالثة والعشرون

#### (فى احكام القدرة)

قول الشارح : ان الجسم من حيث هو غير مؤثر - اعلم ان التأثير قديطلق ويراد به كون الشيء ذا اثر ، وقديطلق ويراد به كون الشيء محدثا فى غيره اثرا وليس المراد ههنا المعنى الاول لان الاجسام من حيث هى اجسام ذات آثار واحدة هى المكان والشكل والجهة كما مر تفصيله فى الفصل الاول ، فالمنفى هنا هو التأثير بالمعنى الثانى .

قوله : والا لتساوت الاجسام فى ذلك - اى لو كان الجسم من حيث هو هو محدثا فى غيره اثرا لكانت الاجسام كلها متساوية مشتركة فى ذلك الاثر والتالى باطل بالوجدان والبرهان ، اما الوجدان فانالم نجد للاجسام السماوية و الارضية



اثرا واحدا في غيرها ، واما البرهان فان تأثيرها في المفارقات ممتنع ، وفي الطبايع الحالة فيها ممتنع لان الجسم من حيث هو هو قابل لتلك الطبايع و القابل للمشيء لا يكون فاعلا له ، وفي النفوس المتعلقة بها ايضا ممتنع لذلك ان كانت النفس نباتية او حيوانية ، واما النفوس الانسانية فلو كانت متأثرة من الجسم من حيث هو هو لكننا شاعرين بذلك التأثير دائما ، وتأثير الاجسام من حيث هي اجسام بعضها في بعض ايضا ممتنع لان ذلك البعض الذي فيه التأثير اما ان يكون خاليا من ذلك الاثر وهذا خلاف اذ المفروض ان كل جسم له ذلك الاثر واما ان لا يكون خاليا منه والتاثير حينئذ ممتنع اذ المتأثر باثر لا بد ان يكون خاليا من ذلك الاثر ، فالجسم من حيث هو هو غير مؤثر في غيره ، وانما الاجسام يؤثر بعضها في بعضها تأثيرا مختلفا باعتبار الصور والاعراض اللاحقة بها .

ثم التأثير في الغير له مبدء في المؤثر يسمى ذلك المبدء بالصفة المؤثرة و القوة ، وهي باعتبار مقارنة الشعور وعدمها وباعتبار وحدة الاثر او تعدده نوعا تنقسم الى اربعة اقسام ، احدها يسمى بالقدرة وهي القوة التي تكون مبدءا لافعال متعددة نوعا مقارنة للشعور كما في الشرح .

**قوله :** اما ان يتشابه به التأثير او يختلف - اي اما ان يتحد الاثر نوعا او يتعدد نوعا ، والاول صادر من القوة الفلكية والقوة الطبيعية ، والثاني صادر من القوة الحيوانية والقوة النباتية .

**قوله :** وتسمى النفس النباتية - لوجه للعدول من القوة الى النفس ، وان كانت النفس النباتية والقوة النباتية واحدة والتغاير بينهما بالاعتبار .

**قوله :** اما نسبتة الى الفاعل فجاز ان تكون معللة - اي اما امكان الفعل الذي ليس بحسب ذاته مجعولا ومعللا بل واجب فجاز ان يكون بالنسبة الى الفاعل معللا لان في الامكان بحسب الذات ينظر الى الذات من حيث هي هي ، واما فيما نحن فيه فينظر الى ذات الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ، فاذا اجتمعت في الفاعل شرائط بحيث يتساوى الصدور واللاصدور ولم يتوقف احدهما الا على اختيار القادر

يحكم بإمكانه بالنسبة إليه ، فامكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل مشروط بشرائط لا يكفي فيه نفس ذات الفعل .

**قول المصنف : وتعلقها بالطرفين - اى الفعل والترك .**

اعلم ان قدرة الحيوان حين فعل هي قدرته بعينها حين فعل آخر وكذا قدرته حين الفعل هي قدرته بعينها حين الترك ، وذلك لان القدرة لاتتعلق اولا باشخاص الافعال والترك بل تتعلق اولا بالكلى ثم بالاشخاص .

بيان ذلك ان الحيوان القادر على تحريك الاجسام من اعضائه او غيرها اذا حرك يده ثم ترك واشتغل بتحريك حجر مثلا برجله ثم ترك و اشتغل بتحريك جفنيه ثم ترك واشتغل بالفكر لم يشك عاقل في ان قدرته في جميع هذه الحالات واحدة وهي القدرة على التحريك وانما يختلف التحريك بسبب اضافته الى اشياء مختلفة ، وهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف القدرة بل تختلف اضافتها الى اشخاص المقدورات ، فالقدرة دائما تتعلق اولا بالفعل الكلى لا بالترك الكلى لان الحيوان مادام حيا لا يخلو عن فعل مافي النوم كان ام في اليقظة ، ولذلك عرفها المصنف في النمط السابع من شرح الاشارات عند تقسيم الصفات ( بانها هيئة مالمذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل) ولم يذكر الترك ، وفي تنكير فعل اشارة الى ان تعلق القدرة ليس بفعل خاص ، ثم تتعلق ثانيا بالفعل الجزئي اى الكلى المقيد بسبب تعلقه واصافته الى شيء من الاشياء ، ثم تتعلق ثالثا بالترك لان الترك يعتبر بعد تعلقها بفعل خاص بان يعتبر تعلقها بترك سائر الافعال او بترك فعل خاص آخر ضد ذلك الخاص المشتغل به حين الاشتغال به .

اذا علمت هذا فقول الاشعري : ان القدرة تتعلق بطرف واحد خطأ لان مراده من التعلق بطرف واحد ليس ما حققناه ، 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 هي لاتتعلق

بالفعل حين الترك ولا بالترك حين الفعل فهو باطل بالضرورة اذ يصير الفعل حينئذ ممتنعاً او واجباً فلا يكون القدرة قدرة ، وان اراد ان القدرة من حيث هي متعلقة و مضافة الى فعل لاتتعلق بتركه ولا بفعل آخر فهو حق الا ان القدرة لافى اللغة ولا فى العرف ولا فى الشرع ولا بين اصحاب العلوم ليست اسما لتلك الصفة بهذا القيد اى التعلق والاضافة الى فعل خاص او ترك خاص .

**قول الشارح : وهو ان العرض لا يبقى -** اى لا يبقى زمانين بل يتجدد آنفاً ، 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 ، وثانياً لو سلمنا هذا الاصل لم نسلم الملازمة لان اللازم على ذلك كون القدرة السابقة على الفعل معدومة حين الفعل ولا يلزم منه صدور الفعل من دون القدرة لان القدرة المتجددة حاصلة حين الفعل .

**قوله : لزوم تكليف ما لا يطاق -** وهو قبيح ، ان قلت : ان ذلك يلزم لو كانت 'القدرة' منتفية اصلاً ، واما كون الكافر قادراً على الايمان حال الايمان ينفى كون ذلك تكليفاً بما لا يطاق اذ المقرر فى محله انه ليس يجب ان يكون المكلف قادراً على المكلف به حين الخطاب والتكليف بل قدرته على الفعل حين الفعل كافية فى حسن الخطاب والتكليف ، قلت : ان القدرة ليست شرطاً لصحة الخطاب و توجيه التكليف نحو المكلف لان التكليف حين العجز عن المكلف به صحيح اذا حصلت القدرة عليه حيناً ما كما ذكرت ، الا ان القدرة شرط لتنجز هذا التكليف عليه لن يتنجز ما لم 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 ابداً ، فالاولى فى تقرير الاستدلال ان يقال : لو لم تكن القدرة قبل الايمان لم يكن للكافر ملزم عليه .

**قوله : وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة -** لان القدرة شرط صدور الفعل و شرط الصدور لا يمكن ان يكون مع الصادر زماناً الا ان يكون جزءاً اخيراً من العلة



التامة والقدرة ليست جزءاً أخيراً منها لأن الشوق الأكيد متأخر عنها فالقدرة لا يمكن أن تكون مع الصادر ، فإذا كانت القدرة شرطاً للفعل الصادر فلا بد أن تكون قبله ، وتنعكس هذه القضية عكس النقيض إلى أن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لم تكن شرطاً له ، وإذا جعل هذا العكس صغرى وضم إليه قولنا وإذا لم تكن شرطاً له فهو يستغنى عنها انتجا فلو لم تكن قبل الفعل فهو يستغنى عنها والتالي باطل بالضرورة والاتفاق ، وبهذا التحقيق اندفع ما أورده الشارح القديم على هذا الدليل و تبعه القوشجي وصاحب الشوارق وتسلموه ، ولا جدوى لذكره ، والطالب يراجع .

**قوله : الثالث لو لم تكن القدرة الخ -** اجيب عن هذا بأن الكلام في القدرة الممكنة الحادثة لما سوى الله تعالى ، وقدرة الواجب خارجة عن محل النزاع .  
**قوله : فيلزم حصول الضدين معا -** لأن القدرة إذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ، ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين أي الفعل والترك .

**قوله : أو ايجاب احدهما الخ -** أي ايجاب الضدين فيتقدم احدهما على الآخر مع فرض مقارنتهما التي تلزم من فرض مقارنة القدرة للفعل لأنها تتعلق بهما وهذا خلف ، وإنما تعرض الشارح العلامة لهذا الاحتمال في الدليل الثاني وجعل الدليل الثالث من تمتد ليُدفع عن المصنف اشكال الخروج عن محل النزاع الوارد على الدليل الثالث ،

**قوله : وهو مما قد اختلف فيه -** اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم في أن قدرة العبد مؤثرة في الفعل أو كاسبة له ، فالاشاعرة إلى أنها كاسبة وغيرهم إلى أنها مؤثرة ، ومعنى التأثير هو أن العبد يوجد الفعل بقدرة إعطاء الله تعالى ومعنى الكسب هو أن الله تعالى يخلق فعل العبد مقارناً لقدرة العبد ، فالعبد محل للفعل الذي خلقه الله تعالى فيه من دون أن يكون له فيه تأثير ، كما أن الشمس تحدث الحرارة في الماء من دون تأثير منه ، وقالوا لقدرة العبد قدرة كاسبة لأن القدرة موجودة في العبد حين الفعل ولكنها لا تؤثر في الفعل بل التأثير لقدرة الحق تعالى ، فقدرته الله

تعالى عند الاشاعة دائما مؤثرة سواء كانت لفعله او لفعل العبد وقدرة العبد دائما كاسبة بالمعنى الذى ذكر ، والاشعري اخذ هذا الاصطلاح من كتاب الله العزيز تعالى حيث عبر عن فعل العبد فى آيات كثيرة بالكسب كما فى قوله تعالى : لهما كسبت ، واخترع هذا القول لدفع الشناعات اللازمة عليه من القول بالجبر لكنه فرار من المطر الى الميزاب ، والان لاتعرض لنا لبيان فساد هذا القول وشناعته بل عدم معقوليته .

اذا علمت هذا فالاشعري يقول ان اجتماع القادرين بقدرتين مؤثرتين على وقوع فعل واحد شخصى ممتنع لان القدرة المؤثرة ليست عنده الا واحدة ، وغيره يقول ذلك ايضا لما ذكره الشارح العلامة ، وكذا اجتماع القادرين عليه بقدرتين كاسبتين ايضا ممتنع عنده لان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بفعل يحدث فى محلها فلا يتعلق قدرة زيد بفعل شخصى حدث فى عمرو ، واما اجتماع القادرين بقدرتين احديهما مؤثرة والاخرى كاسبة على فعل شخصى فجائز عند الاشعري ،

**قوله : والدليل عليه انه الخ -** توضيحه ان الفعل الواحد الشخصى لو فرض وقوعه بقادرين فاما ان لا يحتاج اليهما وهو خلاف الفرض ، او يحتاج الى واحد منهما فقط وهو المطلوب ، او يحتاج 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 لا رجحان 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 : ولا استبعاد فى تماثلها -** اى فى تماثل افراد القدرة لشخص واحد اول شخصين 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) الذي هو القدرة يستلزم اتحاد المتعلق (بفتح اللام) الذي هو المقدور لان حكم المتماثلين في الجواز والامتناع واحد فاذا جاز تعلق احدي القدرتين المفروض تماثلهما بمقدور جاز تعلق الاخرى به فاذا جاز تعلقهما به جاز اجتماع القادرين المتصفين بهما عليه ولكنه ممتنع فتعلق القدرتين بهممتنع وامتناع ذلك 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 لا يلزم الخ -** حاصله ان عدم اولوية كون العجز معنى ثبوتيا في الظاهر اوفى الواقع لا يستلزم كونه ثبوتيا كما هو مدعاهم ، بل اولويته يستلزم ذلك وهي غير معلومة بل معلومة العدم .

**قول المصنف : ويغايير الخلق الخ -** اعلم ان الشارح العلامة جعل الخلق مرفوعاً ليكون فاعلا ليغايير وجعل مفعوله القدرة المحذوفة وجعل الفعل منصوبا معطوفا على القدرة المحذوفة كما يظهر من عبارته وتبعه غيره من الشراح ، وانما حملوا الكلام على ذلك مع انه خلاف الظاهر لان القوم انما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناءً على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال ، هكذا في الشوارق نقلا عن حواشي السيد الشريف الجرجاني على الشرح القديم ، فلوترك كلام المصنف على ظاهره لكان هو متعرضا لمغايرة القدرة للمخلق والفعل وهذا التعرض لا وجه له اذ لم يتوهم احد اتحادهما حتى ينبه على تغاييرهما ، فعدلوا عن ظاهر الكلام الى ما شرحوا ليكون الكلام دالا على ان الخلق يغايير الفعل كما انه يغايير القدرة .

**قول الشارح : والخلق ملكة نفسانية الخ -** هذه الملكة تحصل من كثرة ممارسة الفعل كملكة الخياطة للخياط فانه لكثرة ممارسته لها يحصل له ان يخييط الثوب ولا يفتكر ولا يتروى في حركات يده ولا تحريكات 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 او بالاكتساب .

**قوله : والخلق ليس كذاك -** لان القدرة لها نسبة السببية الى فعل وترك ذلك الفعل بعينه ، واما الخلق فله نسبة المسببية الى الفعل فقط .

**قوله : لانه قد يكون تكليفا -** بخلاف الخلق وكذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلا يتعلق بها التكليف ، نعم قديومر بها وينهى عنها اما باعتبار افعال توجب حصولها او زوالها واما باعتبار آثارها و تبعاتها .

### المسألة الرابعة والعشرون

#### (في الالم واللذة)

**قول المصنف : و منها الالم واللذة الخ -** عرف الشيخ في اوائل النمط الثامن من الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذاك ، وعرف الالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر من حيث هو كذاك ، وتعريف الشارح العلامة هنا اجمال لهذا التفصيل لان ملائم كل شيء هو وصول ما هو عنده كمال و خير و منافره هو وصول ما هو عنده آفة و شر ، ولكن المصنف رحمه الله اتى في شرح الاشارات بتفسير لكلام الشيخ حاول فوائد لا ينبغي الاعراض عنها ، قال : واما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز (بعلاقة العموم والخصوص فان الادراك اعم من النيل فمرجع الكلام الى ان اللذة هي الادراك النيلى لامطلق الادراك) و انما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم اعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك

اللذيد فقط بل هي ادراك حصول اللذيد للملتذ و وصوله اليه ( والفرق بين ادراك الشيء وادراك حصول الشيء هو ان الثاني ادراك المدرك للشيء مع علمه بانه حاصل له حقيقة واعتبارا ، فان هذا العلم قد ينفك عن ادراك الشيء كما ان انسانا ادرك انه انا 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 لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك و هو يعتقد فيلذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لافي نفس الامر و الكمال و الخير ههنا اعني المقيسين الى الغيرهما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال و باعتبار كونه مؤثرا (على صيغة المفعول من الايثار) خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و اخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا بالذالك المعنى (لان الكمال الحاصل من حيث هو كمال لا يلتذ به بل يشترط بان يكون مؤثرا ومختارا للشخص) وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قديكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاز به يختص بالجهة التي هو معها كمال و خير ( كما ان المطالعة مثلا من حيث هي متعبة المنفس وشاقة عليها لا يلتذ بها و من حيث انها سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف يلتذ بها) فهذه ماهية اللذة و يقابلها ماهية الالم (تقابل التضاد) كما ذكره وهو اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملاثم و لا لم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضوع ، انتهى كلام المصنف في شرح الاشارات .

اقول : ان اللذة والالم ينقسمان الى الحسى والتخيلي و التوهمي و التعقلي بحسب اقسام المدركات كاتقسام الادراك الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ، وانما التعقل والتوهم والتخيل والاحساس البصرى بمثل الاشياء و صورها ، ولاشبهة ان الانسان يلتذ ويتألم بالصور التخيلية والتعقلية والمعاني التوهمية ، وادراك الانسان

للصورة الحاصلة في النفس ادراك حضوري لحضور المدرك عند المدرك ، و ادراكه للشيء الخارجى ذى الصورة ادراك حصولي لحصول صورته للمدرك ، والانسان حقيقة لا يلتذ ولا يتألم فى هذه الادراكات بالشيء الخارجى بخلاف الادراك الحسى غير البصرى اذ ليس بين الشيء الخارجى وبين الانسان ارتباط يوجب الالتذاذ والتألم به الا باعتبار الصور الحاصلة ، بل يلتذ ويتألم بما حصل فى نفسه من الصور ، وقديحصل اللذة والالم بالوجدانيات كادراك الجوع والعطش وادراك النفس نفسها وما يتعلق بها من صفاتها وقواها وآلاتها وافعالها ، ولاهل الشهود لذات وآلام غير هذه المذكورات كما شهد الكتاب المجيد بذلك لابراهيم على نبينا وآله عليه السلام فى قوله: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين .

اذا علمت هذا فمرجع هذه الجملة من كلام المصنف فى شرح الاشارات . واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد بل انما تتم بحصول ذاته الى ما قلنا من الالتذاذ حقيقة انما هو بما يناله المدرك لا بالامور الخارجية سواء كان صورا فى النفس من المعقولات والموهومات والتمخيلات والمبصرات او كيفيات من المحسوسات او الوجدانيات او المشهودات لاهل الشهود ، والحاصل ان اللذة لا تتم الا بحضور ما يعتقده المدرك خيرا عنده مع علمه والتفاته بحضوره ، و كذا الالم .

ثم ان الخير والشر المذكورين فى التعريف هما الاضافيان كما مررت الاشارة اليه هنا فى الكلام المنقول من المصنف ، ومر ايضا ذكرهما فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قوله : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية -** هكذا فى هذا الشرح و فى الشرح القديم ، وفى شرح القوشجى : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية ، ثم قال القوشجى : والموجود فى بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ، و فى الشوارق مثل ما ههنا ، ثم قال : كذا وقعت هذه العبارة فى نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لما زعمه نجد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هى العود الى الحالة



الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذاك عنده هو الالم اوسببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هي 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 ذاك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى

اقول : يظهر ايضا من قول الشارح العلامة في 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 القوشجي وصاحب الشوارق اخذا الحالة الغير الطبيعية كامثال الم الجوع ودغدغة المنى وهذا يلزم الم الشوق الذي وقع في كلام الشارح العلامة لان تلك الحالات تستتبع شوقا الى ما يدفعها من الاكل والجماع

**قول الشارح :** ولهذا تلتد بصورة الخ - حاصل مدعى ابن زكريا هو ما في السنة اهل الزهد من ان اللذات الدنيوية ليست الادفع الالم ، و نحن ندعى ان اللذات ليست منحصرة في ذاك بل تحصل من دون ان يسبقها الم وشوق وحالة غير طبيعية كما يلتد الانسان بصورة يشاهدها من غير سابقة ابصار ليكون له شوق و كما يلتد بشراب حلو من دون ان يكون له الم العطش و كما يلتد بمصادفة مال او لقاء حبيب او وصول مقام من دون ان يكون له تعب الطلب والم الشوق ، وامثال ذلك على كثرتها .

**قول المصنف :** وقد يستند الالم الى التفرق - اعلم ان الاقوال في السبب الذاتي للالم الحسى ثلاثة : الاول قول ابن سينا وهو ان كلامن تفرق اجزاء العضو وسوء المزاج المختلف سبب ذاتي له وهذا ظاهر المصنف هنا ، الثاني قول جالينوس و هو ان السبب الذاتي له هو تفرق اجزاء العضو فقط ، الثالث قول الفخر الرازي

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 - هذا احد استدلالات الفخر على ان تفرق الاجزاء ليس سببا ذاتيا للالام الحسى .

**قوله :** وفيه نظر لان التفرق الخ - 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 لانتكاس جسم آخر عليه من حيث اتصافه بالسكون الذى هو عدم الحركة ، و فيما نحن فيه يمكن ان يكون سبب الالام اجزاء العضو من حيث اتصافه بالتفرق ، فالسبب الذاتى فى الحقيقة هو التفرق الا انه لا يتم تأثيره الا بالموضوع الذى هو قائم به .

**قوله :** على ان التفرق انما كان الخ - هذا لا يصلح للرد على الفخر لانه قد تسلم ان التفرق علة بالعرض اى علة معدة والعلة بالذات هو سوء المزاج المختلف .

**قوله :** سوء المزاج المختلف الخ - المزاج المختلف هو كيفية مخالفة لكيفية العضو ترد على العضو بسبب من الاسباب و تخرج مزاج العضو عن اعتداله ولا يزالان يتدافعان حتى يزول احدهما ويبقى الآخر فمادام التدافع باقيا يحس العضو بالالام ، ويقال للمزاج الوارد المختلف لمخالفته مع مزاج العضو ، واذا زال احدهما زال التدافع فزال الالام سواء كان الزائل مزاج العضو الاصلى او المزاج الوارد الا انه فى صورة بقاء المزاج الوارد وزوال المزاج الاصلى يحصل للعضو نقص كاللحوة 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 - المراد من الحسى هنا ماعدا العقلى

**قوله : وهو اقوى -** قال ابن سينا في الاشارات في اول النمط الثامن : انه قد سبق الى الاوهام العامة ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية و ان ماعداها لذات ضعيفة و كلها خيالات غير حقيقية و قد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذماتصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امور تجري مجراها و انتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما و لو في امر خسيس كالشطرنج و النرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفة و الرياضة مع صحة جسمه في صحة حشمة فينفض اليدهنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذ لا محالة هناك من المطعوم و المنكوح و اذا عرض للكرام من الناس الالتماذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتماذ بمشتهى حيواني متنافس فيه و آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به و كذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين و ربما اقتحم الواحد على عدددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد الموت كان ذلك يصل اليه و هو ميت فقد بان ان اللذات الباطنية مستعلية على اللذات الحسية و ليس ذلك في العاقل فقط بل و في العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه و ربما حمله اليه و الراصة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها و ربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية .

اقول : ان المنكرين للذات العقلية انما ينكرونها لانهم لم يذوقوها لانعامهم في الامور المادية و اترافهم في اللذات الحسية و غفلتهم عما يليق بالنفس الانسانية فان الناس اعداء لما جهلوا و مكذبون لما لم يحيطوا به علما .



## المسألة الخامسة والعشرون

### (في الإرادة والكراهة)

**قول المصنف :** ومنها الإرادة والكراهة الخ - اعلم انه لاشبهة في ان الفعل الصادر منا بقدرتنا انما يصدر بالإرادة ، وانه لاشبهة في ان اهل العلم مع كثير اختلافهم في الإرادة لم يصطلح كل قوم منهم فيها على معنى بل ارادوا تعيين ما هو الإرادة في الواقع وعند الفاعلين القادرين ، وانه لاشبهة في ان المرجح لطرف وجود الفعل هو الإرادة .

اذا علمت هذا فاقول : ان الفعل لا يصدر منا الا ان يتقدمه امور : الاول تصور الفعل جزئيا على ماضى بيانه في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وتوقف وقوع الفعل منا على هذا التصور من البديهيات ، ولا احد ذهب الى ان الإرادة هي هذا التصور .

الثاني اعتقاد النفع في ذلك الفعل اعتقادا ظنيا او علميا مطابقا للواقع او غير مطابق له لنفسه كان ذلك النفع او لغيره الذي يجب وصول النفع اليه كولده و صديقه ، وذهب كثير من المعتزلة الى ان الإرادة هي هذا الاعتقاد ، والمصنف ذهب ههنا الى هذا المذهب ، ويسمى هذا الاعتقاد بالداعي ، وربما يعد هذا و الذي قبله معا مبدءاً واحدا من مبادئ الافعال الاختيارية فيقال : اول المبادئ تصور الفعل على الوجه النافع ظنا او علما مطابقا للواقع او غير مطابق له ، و الاولى عدهما اثنين لانفكا كهما ضرورة ، والدليل على توقف الفعل عليه ان الفاعل القادر يستوى اليه طرفا الفعل بمعنى انه لا يقتضى بذاته و بقدرته وجوده ولا عده بل هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر فلا بد لاحدهما من مرجح وليس المرجح لطرف الوجود الا اعتقاد النفع كما انه لطرف العدم ليس الا اعتقاد الضر ، و الكراهة عند هذه الطائفة هي اعتقاد الضر كذلك .

ان قلت : كيف يتوقف الفعل على هذا الاعتقاد وان كثيرا من الناس يتعاطون

اموراً يعلمون بضررها او يظنونها كبعض من يشرب الخمر وكالمقامر فى ابتداء امره  
 وكبعض المرضى يأكل ما يعلم 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 العقلية ، وان كان المراد عقليا فلا اسم خاص له ، والدليل  
 على توقف الفعل على هذا الميل ان الانسان مفطور بالميل والشوق الى ما يرى 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 لا اعتقاد  
 النفع فقط ، و الكراهة عندهم انتقاض يعقب اعتقاد الضر ، و قالوا اعتراضا على  
 الطائفة الاولى ان اعتقاد النفع ليس ارادة لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه  
 ولا يريد به الم يحدث هذا الميل ، وهم اجابوا عن هذا الاعتراض بانالم نجعل الارادة  
 مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من  
 تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء  
 قدرة تامة اما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب  
 لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلا شوق له .

اقول : يظهر من هذا الجواب ان الطائفة الاولى ينكرون حصول الميل عقيب  
 اعتقاد النفع فى كل مورد ويرون ان الفعل النافع يقع عقيب الاعتقاد من دون  
 حصول ذلك الميل لمن لم يكن له مانع ومعارض عن ايجاد الفعل ، وهذا خطأ لان  
 هذا الميل يحصل له معتقد النفع فى الفعل كائننا من كان لما مر .

وما قيل من ان الارادة قد تتحقق بدون هذا الميل كما ان الانسان قد يريد  
 تناول ما لا يشتهي كشرب الدواء مدفوع بان الميل العقلى فى هذا المثال موجود فان  
 اعتقاد النفع كما انه قد يكون عقليا وقد يكون تخيليا على سبيل منع الخلو كذلك

الميل التابع للارزم له ، فالحق مع الطائفة الثانية الا ان نفس هذا الميل والشوق مالم يتأكد ولم يبلغ درجة الكمال برفع الموانع والمعارض لم يتحقق الارادة . واعتضت الاشاعة 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 ، وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها القادر احدا الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من دون توقف على شيء آخر ، كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد و ان يسلك احدهما دون الآخر 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 في جميع الامور فلا بد ان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح هو اعتقاد النفع او الميل للارزم له لانه ترك الآخر مع اعتقاد ذلك النفع والميل فيه ايضا فلو كانت الارادة هذا الاعتقاد او النفع للارزم له لما تركه ، وكذلك 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 في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنقرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد المثلين امكن حصول مثلها للآخر ، ولا يجوز ان يقال ان المرجح هو تعينه وتشخصه الذي لا يمكن ان يشاركه غيره لان التعين ليس داخلا في متعلق غرض الفاعل ، فثبت بما ذكر ان الفعل لا يتوقف على اعتقاد النفع والميل التابع له فالارادة غير ذلك بها يختار الفاعل القادر احد المتساويين على الآخر فعلين كانا او تركين او مختلفين .

اقول : ان الارادة عندهم صفة مخصصة لاحد الطرفين ، وحيث ان الارادة عندهم هي تلك الصفة المخصصة تحصل بعد العلم بالشئ وتعلق تارة بالفعل واخرى بالترك فلا معنى للكر اهة عندهم في مقابل الارادة بل الكراهة عندهم تقابل المحبة والرضا .



واما الجواب عن شبهتهم فان استواء الاثنين في جميع الامور مستحيل اذ لاقل من التفاوت بينهما في المكان والجهة والقرب من الفاعل او القرب من يمينه التي يفعل بها غالبا ، هكذا قيل ، والاحسن في الجواب ان يقال : ان اعتقاد النفع والميل مرجح لجانب الوجود على عدم فيما له نفع واليه ميل ، لانه مرجح لفرد على آخر اذا فراد الحقيقة المطلوبة متساوية في ذلك ، كل منها يصير بدلا عن الباقية ، لادخل لتعين الفرد وتشخصه في المطلوبة كما اشير اليه في كلامهم آنفا ، فلا احتياج الى مرجح لاحدهما على غيره سواء كانت كلها متفقة في جميع الامور ام كانت مختلفة .

الرابع التفات واقبال نحو الفعل ليرتكبه يعقب ذلك الميل والشوق ويقال له الشوق الاكيد والاجماع ، وهذا يفارق الميل في ان الميل حاصل ولو كان في البين مانع عن ايجاد الفعل او معارض اوجه ضارة في الفعل تعارض الجهة النافعة فيه فيحصل للفاعل تردد وتأمل ، ولكن الاجماع لا يحصل الا اذا كان جميع هذه منفية ، والحكماء ذهبوا الى ان الارادة هي هذا الشوق الاكيد المسمى بالاجماع ، والمصنف مشى في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ممشى الحكماء ، فالكراهة على مذهبهم هي الاجماع على الترك والانتقاض الاكيد عن الفعل . فاذا كملت هذه الامور الاربعة يحصل بقوة مستودعة منبثة في العضلات حركات فيها هي خامس المبادئ لتحقيق الفعل فيتحقق .

**قول الشارح : علم الحي او اعتقاده او ظنه -** اي 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 لمفارقة اياها في بعض الموارد كالمثال المذكور فليست هي الارادة ، وهذا رد لهؤلاء الاخرين القائلين بان الارادة ميل يعقب هذا العلم .

اعلم ان الشهوة قد يراد بها الميل المتعقب لاعتقاد النفع مطلقا سواء كان عقليا او غير عقلي ، وقد يراد بها نوع من هذا المطلق وهو الميل نحو جلب النافع الغير

العقل على مامر عن قريب ، وقديراد بها القوة الشهوية المحركة الباعثة للنفس على افعال بهيمية من الاكل والشرب والنكاح وغيرها ، وقديراد بها اشتهاؤ النفس وميل الطبع الى شىء من دون النفات الى نفعه للبدن او الروح اوضره بهما كميل الطبع الى الطعام عند الجوع وميله الى الوقاع عند امتلاء وعاء المنى وغير ذلك . اذ علمت هذا فمراد الشارح بالشهوة ان كان المعنى الاول كما انه مراد القائلين بان الارادة هي الميل فلا يفارق العلم بالنفع هذه الشهوة كما مر بيانه ، وان كان مراده احد المعاني الثلاثة الباقية فيفارقها الا انهم لم يقولوا ان الارادة هي احدها ، نعم قد قلنا : ان المعنى الاول ما لم 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 الشىء وال ضد - 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 انشاء الله تعالى .

**قوله :** و ذهب قوم الخ - هم ابو الحسن الاشعري و جماعة من اتباعه ، قالوا : ان ارادة الشىء نفس كراهة تركه لان ارادة الشىء لو لم تكن نفس كراهة ضده فاما ان تكون مثلاً لها او ضداً لها او مخالفة لها لان النسبة بين الشيئين المتغايرين احد الثلاثة لا غير ، لاسبيل الى الاول والثاني اذ لو كانا مثلين او ضدين لم تجتمعا ، ولا الى الثالث لان المخالف للشىء يجامعه ويجامع ضده كالحلاوة المخالفة للبياض المجامعة له وللسواد و ارادة الفعل لا يجامع كراهة الترك وضد كراهته لان ضد كراهة الترك هو ارادة الترك فيلزم اجتماع ارادة الفعل و ارادة الترك وهو محال وكذا ارادة الترك لا يجامع كراهة الفعل وضد كراهته لان ضد كراهة الفعل هو ارادة الفعل فيلزم اجتماع ارادة الترك و ارادة الفعل وهو محال ، واذ ليس بينهما احدى النسب الثلاث فهما امر واحد ، والجواب ان الصغرى ممنوعة فيما اذا كان احد المتخالفين لازماً

للاخر كالامكان المخالف للالزام للانسان مثلاً فانه لا يجمع الامكان وضده اذ لو جامع ضده لم يكن الامكان لازماً له ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، بل اشد اذ اللزوم من الطرفين فهما متلازمان متخالفتان .

اعلم ان الاشعري انما ذهب الى ما ذهب لانه لا معنى للكراهة عنده بالمعنى المقابل للارادة كما مر ذكره فارادة الفعل عنده ليست الا الارادة الترك وليست عنده الا الارادة الفعل

قوله : من باب اخذ ما بالعرض الخ - اى اخذ لازم الشيء مكان نفسه .

قوله : لازم للعلم قطعاً - اى لازم لتصور الفعل جزئياً الذى قد مر فى المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول انه اول المبادئ لصعود الفعل .

قول المصنف : ويتغاير اعتبارهما 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 بالمفسدة الواقعة فى الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة او باعتبار صدوره عن غيره فيقال لهما بالاعتبار الاول الارادة والكراهة التكوينيّتان وبالاختبار الثانى التشريعيّتان .

ثم كما ان الاعتقاد الاول يبعث المعتقد على ان يوجد الفعل فى الخارج او يعدمه بتركه او يبقيه على عدمه لو لم يكن مشتغلاً به كذلك الاعتقاد الثانى يبعثه على ان يطلب ايجاد الفعل من ذلك الغير او اعدامه او بقاءه على عدمه بانشاء الطلب بهذا الانشاء يقال له الامر او الناهى .

فهنا ارادة او كراهة ، طلب ايجاد او طلب اعدام ، امرا ونهى ، فهل هى اى الارادة وطلب الايجاد والامر او الكراهة و طلب الاعدام والنهى امور متحدة بالحقيقة والاعتبار مصداقا ومفهوما بحسب اللغة والعرف العام والخاص او امور مختلفة فى كل ذلك اوفى بعضها فلا اقوام فيه خلافاً ليس هنا مجال ذكره .

قول الشارح : فهى عبارة عن صفة - اى اعتقاد بالنفع على مذهب المصنف



واضرابه اوغير ذلك على مذهب غيره على ما مر تفصيله .

**قوله : تنقضي تخصيصه بالايجاد الخ** - اى توجب المراد بالاتخلف وتأخير زمانا ، وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين ارادة الفاعل القديم تعالى و بين ارادة العبد فى ذلك ، لكن البحث فى ارادة العبد ، بل مطلق الحيوان .

قال صاحب الشوارق : ان ارادة الفاعل القديم اذا تعلق بفعل من افعال نفسه فهى موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلق بفعل من افعال غيره فهى موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم و ارادة الفاعل الحادث اعنى العبد اذا تعلق بفعل من افعال نفسه و كانت الارادة قصدا الى الفعل لاعزما عليه و المراد من القصد ما تجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل فهى موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة و جماعة من المعتزلة كالجبايين و جماعة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما و اما 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 ، و حيث ان الاشاعرة فسروا الارادة بصفة مخصصة لاحد الطرفين و ان المعتزلة فسروها بالعلم بما فى الفعل من المصلحة والنفع او الميل 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 لا يمكن ان تتعلق به فعلى الاول فهى غير موجبة قطعاً 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 و اما المعتزلة فطائفة منهم كالجبايين 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 اذا المفروض ان الفاعل شرع في الفعل حين الالتفات فلو صرفه صارف فعن ادامة الفعل لاعن اصله ، واما الحكماء فبمرتاج عن هذا النزاع لانهم فسروا الارادة بالشوق الاكيد المسمى بالاجماع البالغ حدا لا يصرفه صارف اختيارا فلو صرفه فعلى الجبر والمنع قهرا فهي عندهم موجبة دائما ، وهذا قريب من مذهب الطائفة الاخيرة من المعتزلة .

والحاصل ان ارادة الله موجبة لفعل نفسه اجماعا ولفعل غيره غير موجبة عند غير الاشاعرة لوقوع العصيان من العباد بالنسبة الى امر الله تعالى و نهيه و اما عند الاشاعرة فموجبة لان العبد ليس فاعلا حقيقة بل الفاعل لفعل العبد هو الله تعالى ففي الحقيقة لم تتعلق ارادة الله بفعل غيره بل بفعل نفسه الواقع في العبد ، واما ارادة العبد فغير موجبة اذا تعلق بفعل غيره اجماعا و اذا تعلق بفعل نفسه فعلى الاختلاف الذي ذكرنا .

اذ علمت هذا فتغير اعتبارهما في كلام المصنف اما ان يراد به تغير اعتبار المصلحة او المفسدة بان تكونا تارة في الفعل باعتبار صدوره من المعتقد بهما و اخرى باعتبار صدوره من غيره على ما بينا ، واما ان يراد به تغير اعتبار الايجاب للمراد وعدم الايجاب له بان تكون الارادة موجبة باعتبار تعلقها بالفعل الصادر من نفس صاحب الارادة ولا تكون موجبة باعتبار تعلقها بفعل غيره على ما في الشرح ، وعلى هذا فظاهر المصنف والشارح رحمهما الله ههنا ان الارادة والكراهة موجبتان اذا تعلقتا بفعل صاحب الارادة سواء كان الفاعل هو الله او العبد و غير موجبتين اذا تعلقتا بفعل غيره كذا لك .

**قول المصنف :** وقد تعلقان بذاتيهما - اى تتعلق الارادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة في علمه بالمصلحة في شيء و بالكراهة كما يعلم بالمصلحة في علمه بالمفسدة في شيء ، وتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمفسدة في شيء و بالارادة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمصلحة في شيء .

**قول الشارح :** لكن الارادة المتعلقة بالارادة الخ - 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 مع لان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة المتعلقة بشيء متعلقة بذلك الشيء لان متعلق المتعلق متعلق ، والجواب ان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة ليست هي 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 اومع تعدده فلا يثبت مطلوبك ،

**قوله :** واما الشهوة والنفرة الخ - هما بالمعنى الرابع من المعانى الاربعة التى مر ذكرها فى ذيل قول الشارح : وهو يفارق الشهوة .

**قوله :** لان الشهوة والنفرة انما تعلقتان بالمدرک - هذه صغرى لقياس كبراه ولا شيء من الشهوة والنفرة بمدرک لانهما من الوجدانيات فلا شيء منهما يتعلق بنفسه ، والحقانه لا احتياج فى ذلك 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 - فاذا اختل المزاج وخرج من الاعتدال النوعى انجرالى زوال الحياة ، وقدمضى معنى المزاج ومعنى نوعيته فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

**قوله :** فلا بد من البنية - اى من البدن المتألف من العناصر ليتمكن تحقق المزاج الذى هو شرط فى الحياة .

**قوله :** وتفتقر الى الروح - 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 وكثير من المعتزلة بناءً على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وعدم سريان الروح فى العضو مربوط ربطاً شديداً يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس و مساعدة التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحياة واما الاشاعة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحياة فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى ولا شك فى امكان ذلك امكاناً ذاتياً واما الوقوع فكلاهما من طريق خرق العادة انتهى .

**قول الشارح : لان الخلق هو التقدير -** كما فى قوله تعالى : نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين .

### المسألة السادسة والعشرون

#### (فى باقى الكيفيات النفسانية)

**قول الشارح :** وهنا اشكال فان المتضادين الخ- حاصل الاشكال ان المتضادين يجب اندراجهما تحت جنس واحد لما مضى فى آخر الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : و مشروط فى الانواع باتحاد الجنس والصحة والمرض ليسا مندرجين تحت جنس واحد فليس متضادين فكيف يمكن ان يكون كل منهما كيفية نفسانية اذ الكيفية النفسانية امر وجودى و اذ هما ليسا متضادين ولا متضائفين قطعاً فليس بوجوديين فليس كل منهما من الكيفيات النفسانية .

**اقول :** الصحة المبحوث عنها هنا هى الصحة فى الحيوان المقابلة للمرض ، وبعضهم عنون الكلام بحيث يشمل ما فى النبات ايضا ، وقد كثر الكلام حولها وحول مقابلتها من اعلام الحكماء والاطباء مع انها امران وجدانيان يدر كهما الموجود الحاس بالوجدان ، وجعلهما من الكيفيات النفسانية باعتبار انهما لا يعرضان الا حين تعلق النفس بالبدن والا فموضوعهما البدن لا النفس ، ولكن النفس تتألم و تغتم بعروض المرض على الاعضاء وتفرح وتبتهج اذا التفتت الى سلامتها لانها الاصل فى

ذلك كله ، نعم للنفس فضائل ورذائل يقال لها سليمة ومريضة باعتبارهما وموضع البحث عنهما علم الاخلاق وما نحن فيه هو المبحوث عنه في الطب .

قوله : فالصحة ان دخلت في الحال او الملكة الخ - الحال و الملكة كلاهما من حقيقة واحدة هي الكيفية النفسانية والفرق بينهما بالرسوخ و عدمه كما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والترديد من الشارح لوقوعه في كلام الشيخ في القانون حيث عرفها بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة بخلاف تعريف الشفاء كما ذكره الشارح العلامة هنا ففيه لم يذكر الحال .

قال صاحب الشوارق : وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على انها تكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال و الملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه ، ثم قال والمرض قد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة انتهى .

وحاصل كلام الشارح ان الصحة والمرض لو كانا متضادين لكانا داخلين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية المنقسمة الى الحال و الملكة كما وقع في كلام الشيخ ولكن ليس الامر كذلك لان المرض اما عدمي ليس داخلا تحت مقولة و اما وجودي وهو اما من الكيفيات المحسوسة الفعلية او من مقولة ان ينفع او من مقولة الكم او الوضع او من الكيفيات المختصة بالكميات .

قوله : سوء المزاج - قد علمت في المسألة الرابعة والعشرين انه امامتفق واما مختلف .

قوله : فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الخ - الترديد ليس للشك بل للتخيير لان سوء المزاج سواء كان مختلفا او متفقا انما يحصل بعروض كيفية مضادة لمزاج العضو فلا محالة ينفع العضو بها فلك الخيار في ان تطلق سوء المزاج على نفس تلك الكيفية العارضة على العضو او على ذلك الانفعال الحاصل له ، ولا يخفى

ان الكيفية العارضة على العضو المضادة لمزاجه لا تنحصر في الحرارة .  
**قوله :** عبارة عن مقدار - كنورم العضو وانتفاخ البيضتين وكبر الرأس و  
 كبر البطن بسبب الاستسقاء او غيره وغير ذلك .  
**قوله :** او عدد - كعدد في العضو وكثايل تظهر غالبا على ظهر اليد والقدم  
 وكشعرات تنبت في باطن الجفن تؤذي العين .  
**قوله :** او وضع - كالحول وسقوط المعدة والتواء المعى .  
**قوله :** او شكل - كلقروح الواقعة على الجلد او في باطن البدن .  
**قوله :** او انسداد مجرى - كحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الاين  
 او الانفعال .

**قوله :** وتفرق الاتصال عديمي - قدمر من الشارح العلامة في المسألة الرابعة  
 والعشرين ان تفرق الاتصال ليس عدما محضا مع ان الافتراق قد عد نوعا من  
 الانواع الاربعة للاين كما يأتي .

والجواب على ما قيل ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب و  
 تفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم  
 باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق  
 الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات .

**قوله :** والسبب المعد في الفرح الخ - اعلم ان الانسان اذا عرض لنفسه هذه  
 الكيفيات وامثالها كالشوق والسرور والرضا والجزع والفرح والصبر والحسد والجبن  
 والغيرة والعجلة بسبب تخيل امر محمود او مذموم بحسب اعتقاده يحصل لروحه  
 البخارى الذى محله القلب تغير في الكم والكيف وهذا التغير معد له لفعل يقتضيه  
 تلك الكيفية العارضة لنفسه .

**قوله :** والفاعل تخيل الكمال - اى الذى ينبعث بسبب هذه الكيفيات نحو  
 فعل من الافعال قد تخيل كمالا او نقصا اى نافع ام محمودا او ضارا مذموما لنفسه بحسب  
 اعتقاده لان هذه الكيفيات لا تعرض الا اذا تخيل الانسان شيئا من ذلك ، فان



الانسان مثلاً اذا تخيل اضرار عدوه به يعرض الغضب لنفسه فينبعث نحو فعل يتحقق به الانتقام .

### المسألة السابعة والعشرون

#### (فى الكيفيات المختصة بالكميات)

**قول المصنف :** كالاستقامة والاستدارة الخ - الاستقامة كيفية للخط ، والاستدارة والانحناء كيفيتان للخط والسطح ، والتقير والتقريب اى التحديق كيفيتان للسطح ، والشكل والخلقة كيفيتان للسطح والجسم التعليمى .

**قول الشارح :** وغيرهما - كالصمم والانطاق .

**قوله :** ارشميدس - كان من الحكماء الرياضيين و كان متأخراً عن اقليدس قال ابن النديم فى الفهرست : خبرنى الثقة ان الروم احرقت من كتب ارشميدس خمسة عشر حملاً ، ولذلك خبر يطول شرحه ، الا ان الموجود من كتبه : كتاب الكرة و الاسطوانة مقالتان ، كتاب تربيع الدائرة مقالة ، كتاب تسبيع الدائرة مقالة ، كتاب الدوائر المماسية 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 وعلينا ، وهو على ما نقل ابن النديم فى المقالة السابعة من فهرسته انه كانت الحكمة فى القديم ممنوعاً منها الامن كان من اهلها ومن علم انه يتقبلها طبعاً ، و كانت الفلاسفة تنظر فى مواليد من يريد الحكمة والفلسفة ، فان علمت منها ان صاحب المولد فى مولده حصول ذلك له استخدموه وناولوه الحكمة ، والا فلا ، و كانت الفلسفة ظاهرة فى اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام ، فلما تنصرت الروم منعوا منها ، و احرقوا بعضها و خزنوا البعض ، ومنع الناس من الكلام فى شيء من الفلسفة اذ كانت بضد الشرايع النبوية ، ثم ان الروم ارتدت

عائدة الى مذاهب الفلاسفة .

**قوله : واما الدائرة وهي سطح الخ** - قدم في المسألة السادسة من الفصل الاول ان الدائرة اما خطية و اما سطحية و كلام المصنف هنا يحتملها ، وقدم في تلك المسألة اختلاف القائلين بالجزء الذي لا يتجزى وغيرهم في وجودها .

**قوله : الذي 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 الآخر ونحرك الخط دورا حتى يرجع الى مكانه الاول فبعد تمام هذا الدور يحصل لنا دائرة سطحية حقيقية اذ لو وقع الخط في اثناء التدوير على جزء من اجزاء الامكنة التي يدور عليها وكان الخط غير منطبق على ذلك الجزء لارتفاعة او انخفاضه ولزم خروج الخط من الاستقامة ازلنا المرتفع و ملانا المنخفض سواء كان اقل من الجزء او اكثر منه او مساويا له ، وكذا يحصل لنا دائرة خطية حقيقية اذ كما ان نفس الخط يحدث دائرة سطحية يحدث طرفه المتحرك دائرة خطية .

**قوله : اذ المستقيم يستحيل الخ** - اي الخط المستقيم لا يمكن ان يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن في توارد المتضادين .

**قوله : وضد الواحد واحد لا غير** - لما مر في آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني 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 القوشجي بان تعريف المصنف غير جامع لعدم شموله الشكل المسطح ، واعتذر صاحب الشوارق بان قيد بالجسم ليس من تنمة التعريف بل اورده لتمثيل اي بالجسم مثلا .

**اقول : يمكن** ان يكون عدم ذكر بالسطح للاكتفاء باحد المتقابلين عن الآخر لالتفات الذهن اليه عند ذكره كما في قوله تعالى : سراويل تقيكم الحر . **قول الشارح : ذكر القدماء الخ** - الفرق بين قولهم وقول المحققين انهم

ظنوا ان الشكل هو نفس الخط او الخطوط المحيطة ونفس السطح او السطوح المحيطة  
فيكون الشكل من مقولة الكم ، و اما التحقيق فاثبت انه هيئة الاحاطة فيكون  
من الكيفيات العارضة على الكم .

قوله : بسبب احاطة الحد - الاحاطة هذا في كلام الشارح بمعنى المصدر وما  
في كلام المصنف بمعنى اسم المصدر .





## (الثالث من الاعراض التسعة المضاف)

قول الشارح : وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات - جعل الشارح العلامة المقولات العشر على قسمين : النسبية وغير النسبية ، والثاني قدمضى بحته واحكامه من اول المقصد الثاني الى هنا ، والاول يبحث عنه من هنا الى آخر المقصد ، وانما جعله في مسائل متوالية مع انه سبع من المقولات لقلّة مباحثها و اشتراكها في كونها امورا نسبية ، ولا يخفى ان الاولى منها اى المضاف نفس النسبة والاضافة والبواقي كل منها باعتبار نسبة لا تنفك عنه .

ان قلت : لو اقتضى عروض النسبة على الشيء عدّه من الامور النسبية فليعدّ الجوهر والكم والكيف ايضا منها لعروضها عليها كما يأتى في كلام المصنف : انها تعرض للموجودات اجمع ، قلت : ان الفارق ان هذه السبع تكون النسبة جزء مفهوما بخلاف الجوهر و الكم والكيف و ان كان كل منها معروضا للاضافة بحسب الوجود .

ثم ان الفرق بين النسبة و الاضافة هو العموم و الخصوص فان الاضافة هي النسبة المتكررة بمعنى انها اذا عقلت فانما عقلت مع نسبة اخرى تقابلها وبالعكس . بيان ذلك ان شيئا و شيئا آخر اذا كان بينهما علاقة فاذا عقلا باعتبار تلك العلاقة يقال لهما المنتسبان وتلك العلاقة النسبة كالامكان بين الماهية و الوجود والانصاف بين الجسم والشكل واللزوم بين النار والحرارة مثلا ، فاذا كان احدهما اصلا في تلك العلاقة والاخر تابعا يقال له المنسوب اليه وللآخر المنسوب ينسب هذا الى ذاك لا بالعكس كما يقال : رأس الانسان ولا يقال انسان الرأس ، ويقال جناح الطائر ولا يقال طائر الجناح ، و يقال شكل الجسم ولا يقال جسم الشكل ، و يقال وجود الماهية ولا يقال ماهية الوجود ، و يقال حرارة النار ولا يقال نار الحرارة ، وفي هذا القسم لا تكون 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 متلازمان يقال لكل منهما الاضافة ، و كل منهما نسبة بين الطرفين الا ان الاصل فى العلية ذات العلة و الاصل فى المعلولية ذات المعلول وكذا غير ذلك 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 ذلك ذيل قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس .

ثم ان من الاضافات ما لا يكون فيه اصل وتابع بل كل من الطرفين فى عرض الاخر كالاخوة والمعية والتقابل والمحاذاة والموازة 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 ، وقدمت 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 .

### المسألة الاولى

#### (فى اقسام المضاف)

قول الخارج : المضاف قد يقال الخ - حاصله ان ههنا وصف هو الابوة مثلا ، وموصوف هو ذات الاب ، و مجموع الوصف و الموصوف ، و يقال للوصف المضاف

الحقيقي ، ولكل من الموصوف والمجموع منهما المضاف المشهورى ، ولكن اطلاق المضاف على ذات الموصوف انما هو باعتبار الوصف لامن حيث هي هي ، ثم ان الموصوف بالاضافة قد يكون عارضا على شىء آخر كالوحدة العارضة على شىء الموصوفة بالعلية للكثرة والثكرة العارضة على شىء الموصوفة بالمعلولية للوحدة وكالقلة والكثرة العارضتين على عشرين عارضين على شيئين والقرب والبعد العارضين على زمانين عارضين على شيئين و امثالها ، فكما يقال لمعروض الاضافة مضاف مشهورى يقال لمعروض معروضه بواسطة او وسائط ايضا مضاف مشهورى .

### المسألة الثانية

#### (فى خواص المضاف)

**قول المصنف :** ويجب فيه الانعكاس - هذا احدى الخواص الثلاث للمضاف وهى وجوب الانعكاس .

اعلم ان الانعكاس اما فى القضية وهو ما ذكر فى المنطق واما فى المفرد و هو كون الشيئين بحيث يصح ان يضاف كل منهما الى الآخر اما بلا واسطة حرف او بواسطة ، وجوبا او تخييرا ، يكون فى الجانبين حرف واحد او فى احد الجانبين حرف مغاير لما فى الجانب الآخر ، كقولنا : الاب اب الابن والابن ابن الاب ، العبد عبد المولى والمولى مولى العبد او عبد للمولى ومولى للعبد ، المار مار بالمرور والمرور مرور بالمار ، العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ، فاذا اضيف احد الشيئين الى الآخر ولم يصف الآخر 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 ، عبد زيد ، 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 لا تختص بالمضاف المشهورى بل تأتى فى المضاف الحقيقى ايضا (وفاقا للشارح العلامة والشارح القديم وخلافا للشارح القوشجى حيث قال : واما المضاف الحقيقى فلانسبة فيه حتى يتصور فيه الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ، وصاحب الشوارق حيث قال : وهذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى فقول المصنف و يجب فيه اى فى المضاف المشهورى اوفى المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه فى المشهورى) لان الانعكاس فى المضاف المشهورى انما هو باعتبار المضاف الحقيقى فكما يصح ان يقال : الاب اب لابن يصح ان يقال الابوة ابوة للبنوة لانرى بينهما فرقا الا ان الاب ينسب الى الابن بالاضافة العارضة عليه و الابوة تنسب الى البنوة بنفسها مع ان ما ذهب اليه مخالف لظاهر المصنف لان الضمير فى قوله : ويجب فيه الانعكاس و التكافؤ يرجع الى المضاف فى صدر كلامه لان التكافؤ يكون فيه لافى المشهورى فقط بالقطع والاتفاق فوحدة السياق تقتضى ان يكون الانعكاس فيه ايضا .

**قوله : و التكافؤ -** يعنى ان المضافين سواء كانا حقيقيين او مشهورين يكونان معا فى الوجود والعدم فلا يعقل ان يكون الاب موجودا من دون الابن او الابوة موجودة من دون البنوة سواء كان الوجود بحسب الخارج او بحسب الذهن فان المتقدم بالزمان المضاف الى المتأخر بالزمان قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون المتأخر موجودا الان والمتقدم قدفى قبل زمان طويل كالاناسى الموجودين فى هذا الزمان بالنسبة الى الاناسى الموجودين فى زمان نوح على نبينا وآله عليه السلام و ان العالم المضاف الى المعلوم قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون العالم موجودا والمعلوم لم يوجد وسيوجد بعد زمان طويل كالعالم بالخسوف الذى يقع بعد شهور او كالعالم باعادة الاموات يوم الحشر بعد دهور كما يمكن ان يكون المتضائقان كلاهما معدومين فى الحال ، ولكن لا بد ان يجتمعا فى الذهن حتى يتضائفا ، بل المتضائقان الموجودان فى الحال سواء كانا حقيقيين او مشهورين من حيث هما متضائقان انما هما موجودان بحسب الذهن لان الاضافة

كما يأتي في المسألة الآتية امر اعتبارى ذهنى غير ثابت فى الاعيان و المركب من الامر الذهنى والخارجى او المقيد بالامر الذهنى غير ثابت فى الخارج ايضا ، نعم ذات المعروف من حيث هى فى الخارج وليس كلامنا فيه .

**قوله :** بالفعل او بالقوة - اما التكافؤ بالفعل فككون الشخصين يكون احدهما مقلدا والآخر مقلدا ، واما التكافؤ بالقوة فككون الشخصين اجتمع شرائط التقليد بينهما ولكن لما يقع .

**قول الشارح :** هاتان خاصتان مطلقتان الخ - اى وجوب الانعكاس و وجوب التكافؤ خاصتان مطلقتان للمضاف مطلقا سواء كان مشهوريا او حقيقيا بخلاف الخاصة الثالثة اى العروض للموجودات اجمع فان الوجود والوحدة والتميز كل منها عارض للموجودات اجمع ، والمراد بالخاصة المطلقة هى الخاصة الحقيقية وقدم ذكرها و ذكر الخاصة الاضافية فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

**قوله :** من حيث كان مضافا اليه - قيد الحيثية لخراج ما اذا كان كل من الشيئين مضافا الى الآخر لامن حيث كان الآخر مضافا اليه كما يقال : زيد عبد عمرو وعمرو مولى زيد فان العبد مضاف الى عمرو ولكن عمرو ليس مضافا الى العبد من حيث هو عمرو ومن حيث ذاك عبد بل من حيث هو مولى 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 ، فاذا كان التضايف هكذا فلا يقال ان فيه الانعكاس بخلاف ما اذا كان العبد و المولى يضاف كل منهما الى الآخر .

**قوله :** و المتقدم مصاحب المتأخر ذهنا - اشارة الى ما ذكرنا فى ذيل قول المصنف : و التكافؤ ، جواباً لما يقال من ان التكافؤ قد يتخلف فى بعض الموارد بحسب الخارج .

**تفصيله -** لفظ المضاف اما مصدر ميمى فاطلاقه على المضاف المشهورى باعتبار

الوصف ، واما اسم مفعول فاطلاقه على المضاف الحقيقي 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 الاعميان)

**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 لا يكفى فى وجود الوصف فى الخارج مالم يكن العروض فى الخارج ، وقدر 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 لا يحتاج الى اعتبار عقلى لان تلك الموضوعات مناشى انتزاع تلك الاضافات فى نفس الامر ، و اما العروض فيحتاج اليه لان العارض لا بد ان يكون موجودا بجهاله فى ظرف العروض .

**قول الشارح :** واجاب الشيخ ابو على الخ - حاصل كلام الشيخ فى رد هذا الاستدلال ان كل شيء فى الخارج مضاف الى ما يضافه بالاضافة و اما الاضافة فبنفسها مضاف الى اى شيء تضاف فلا تحتاج 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 ام لا ، فباليقين انها تحصل ، فان قلتم ان العارضية و المعروضية ايضا عارضتان حالتان فى العارض و المعروض



في الخارج فيرجع الكلام ويتسلسل ، وان قلتم لافى الخارج فقد نقضتم كلامكم .

**قوله : حد المضاف المطلق** - المضاف المطلق هو ما له نسبة الى شيء و بالعكس بان يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر سواء كان له ماهية اخرى غير ماهية الاضافة ام لا فان الاب بما هو اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره وان كان له من حيث ذاته ماهية غير ماهية الاضافة ، فالمضاف المطلق مقسم للمضاف الحقيقي والمشهورى .

**قوله : لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة** - اى بصفة انها تعقل بالقياس الى غيرها كالأب والابن والمتقدم والمتأخر والعلّة والمعلول بل كل موجود فى الخارج بهذه الصفة ، ولكن ذلك لا يستلزم ان يكون الاضافة وصفا خارجيا لما قلنا من ان الاتصاف فى الخارج لا يستلزم كون الوصف فى الخارج كما ان الممكن موجود فى الخارج وليس الامكان وصفا خارجيا .

**قوله : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته الخ** - هذه العبارة نقلت ههنا عن الاهيات الشفاء ناقصة ، وعبارته الصحيحة : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع فهو من حيث انه فى هذا الموضوع مهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وجود الابوة فى الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ماهو مضاف اليه بلاضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته انتهى .

فى هذا الكلام اشار الشيخ الى ما ذكرنا من ان الاضافة اذا كانت حالة فى الخارج يحصل لها اضافة العارضية .

و حاصل كلامه ان الابوة لها حيثيتان : حيثية هى و حيثية انها عارضة على الموضوع ، وبالحيثية الاولى تضاف الى البنوة بنفسها وبالحيثية الثانية تضاف الى الموضوع المعروض باضافة العارضية ، فالابوة العارضة على الموضوع معروضة للعارضية فهنا اضافتان : نفس الابوة وعارضيتها ، ولكن كل واحدة منهما مضافة

الى ما يقابلها لذاتها لا اضافة 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 لا باضافة اخرى وكذا كون الابوة ونفسها اضافة بنفسها لا باضافة اخرى .

**قوله : وامتازت عنها بخصوصية - تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة**

**قوله : فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية - اى صيرورة الوجود وصفا لتلك**  
الخصوصية ، او يكون 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 فلا بد 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 لمحل موجود قبله وهذا الاتصاف اما ذاك فيلزم تقدم الشئ على

نفسه او غيره فيلزم التسلسل في الانصافات .

**قوله :** فلما بينا من امتناع الخ - في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

**قوله :** واما ثانيا فلان تلك الخ - هذا الوجه مع الوجه الثالث واحد التعبير مختلف ، وحاصل الكلام ان كل عدد له اضافات الى ما فوقه من مراتب الاعداد غير المتناهية فلو لم تكن هذه الاضافات ذهنية بل ثابتة في الخارج لزم وجود ما لا يتناهي في الخارج بحسب الاضافات وبحسب مراتب الاعداد المضاف اليها .

لا يقال : ان الاعداد متناهية في الخارج لامحالة فالاضافات ايضا متناهية بتناهيها ، لانا نقول . نعم كلما يقع العدد في الخارج يقع متناهيها و لكن الاضافات لا يمكن ان تقف على حد لان الاثنين مثلا له اضافة الى الف الف مليون مثلا سواء وقعت في الخارج ام لا فاذا كانت الاضافات هكذا وكانت موجودة في الخارج لزم وجودها في الخارج غير واقفة على حد و يستلزم وجود الاعداد في الخارج غير واقفة على حد ايضا وهو محال .

قال الشارح القوشجي : واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض .

اقول : اى فرد من الاضافة فرض في الخارج يأتى فيه الوجه الاول والثاني اى التسلسل وتقدم الوجود .

### المسألة الرابعة

**(في ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى)**

**قول المصنف :** ويختص كل مضاف مشهورى الخ - اما في الاضافات المختلفة الاطراف فظاهر وبالاتفاق ، واما في المتشابهة الاطراف فلان الاخوة مثلا تنزع من الاخوين بعد وجودهما وتحمل على كل منهما بعد الانتزاع فلو كانت



الاخوة عرضا واحدا قائما بالطرفين لما يمكن 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 امر كبمشير 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 لا يبالي المحب بشيء فى طريق وصوله الى محبوبه .

**قوله : وفى المعشوق هيئة -** اى حسن او جمال او كمال ، والعشق الحقيقى الذى ليس فوقه عشق ولا شيء هو العشق بمن هو منبع الكمال كله و عين الكمال و هو الحق تعالى الذى قال فيه اكمل الممكنات : لائثنى ثناءً عليك انت كما ائثيت على نفسك .

### المسألة الخامسة

#### (فى الرابع من الاوضاع التسعة وهو الاين)

**قول الشارح : وهو نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه -** اعلم انك اذا قلت :

الجسم متمكن اوفى المكان فهنا جسم له وجود ومكان له وجود ونسبة بين الجسم والمكان كسائر النسب بين القضايا ، وان شئت فعبّر 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 ذاك الوجود للغير الذى مر بيانه فى المسألة الثانية والعشرين والمسألة الثانية والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلذلك المتكلمون يسمون الاين بالكون لان الاين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن اوفى المكان ، ومعلوم ان هذا الكون غير الموضوع وغير المحمول وغير وجود الموضوع وغير وجود المحمول ، لكن التغاير بينه وبين الاخير بالاعتبار كما مر

بيانه في تلك المسألة ،

ثم ان المتكلمين يعترفون بوجود الالين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فتدبر .

**قول المصنف : وانواعه اربعة - وجه الحصر في الاربعة ان يقال : ان حصول الجسم في المكان اما ان يقاس الى حصول جسم آخر اولا ، وعلى الاول اما ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق اولا وهو الاجتماع ، وعلى الثاني اما ان يكون حصول الجسم في المكان بان يكون في مكان واحد في زمان ما وهو السكون اولا وهو الحركة ، ولا يخفى ان الحركة المذكورة في هذا التقسيم كما في تعريف المتكلمين على ما يأتي هي الحركة الالينية وذلك لان المتكلمين لم يثبتوا الحركة في غير مقولة الالين على ما نقل ، ولكن المصنف كغيره تبعاً للحكماء جعل بحث الحركة في المقولات الاربعة اذ لمحل انسب لبحثها غير هذا المبحث و ان انعقد لبحث الالين واحكامه .**

**قوله : فالحركة كمال اول الخ - اعلم ان كمال الشيء هو ما يكون له من الفعليات سواء حصل بعد ما كان له بالقوة والامكان ام كان له بالوجوب لذاته الا ان القوم خصوا الكمال في مبحث الطبيعيات بما كان للشيء بالقوة ثم حصل له بالفعل كحصول العلم للانسان بعد مالم يكن عالماً و الا فالكمال هو حصول شيء لشيء مطلقاً ، ولا شبهة ان الحركة هي حصول اين او وضع او كيف او كم للجسم بعد مالم يكن له فهي لامحالة كمال له .**

ثم ان الحركة في اي من المقولات الاربعة فرضت لها مبدء ومنتهى وللجسم حال حصوله في المبدء امكانان وقوتان : امكان توجهه الى المنتهى وامكان حصوله في المنتهى وكل منهما اي التوجه الذي هو الحركة والحصول في المنتهى كمال للجسم والاول متقدم على الثاني والثاني متفرع على الاول ، و لكن حين حصول الكمال الاول يكون الجسم بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى الكمال الثاني ، فالحركة كمال اول لشيء 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 الثاني 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 الثاني هو حر كته ، والحاصل ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث هو متحرك لم يصل بعد الى المنتهى .

### قول الشارح : والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني - اى ان

الجسم في حال حصوله في المكان المنتقل عنه اى المبدء يكون شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله في المكان الثاني اى المنتهى كما انه شيء بالقوة بالنسبة الى الحركة ايضا اذ حال كونه في المبدء لم يتحقق بعد حر كته ، او المعنى ان الجسم في حال الحركة يكون بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله في المكان الثاني اى المنتهى .

### قوله : لان الحركة تفارق سائر الكمالات الخ - هذا الكلام بظاهره لامحصل

له لان التفريق بين الحركة وغيرها بان غيرها اذا حصل خرج ذوالكمال من القوة الى الفعل دون الحركة ليس بصحيح ، بل الحركة ايضا اذا حصلت خرج ذوالحركة من القوة الى الفعل ، وكون المتحرك بالقوة ليس باعتبار الحركة بل باعتبار حصوله في المكان الثاني اى منتهى الحركة ، نعم ان الجسم حين كونه في مبدء الحركة يكون بالقوة باعتبار الحركة وباعتبار حصوله في المنتهى ، واما اذا حصلت له الحركة فليس بالقوة الا بالاعتبار الثاني ، فبيان الحيثية هو مامر عن قريب ، نعم ان الجسم في اثناء الحركة يكون بالقوة بالنسبة الى الحركة الباقية الى المنتهى فتدبر .

### قوله : فهي الحصول في المكان الثاني لاغير - اعلم ان للحركة مبدءاً

ومنتهى بينهما حدود يقع المتحرك في كل واحد من تلك الحدود و يتركه حتى يقع في المنتهى فيقف . ولا شبهة انه لاوقوف له في شيء من تلك الحدود ولا حركة له فيه اذ لو وقف في الحد لم يكن متحركاً ولو تحرك فيه لم يكن الحد حداً لان الحد



لا ينقسم فالجسم له حصول في كل حد من الحدود المتوسطة لا وقوف له فيه ولا حركة،  
 واما في المبدء والمنتهى فهو ساكن والالام يكن المبدء مبدءاً ولا المنتهى منتهى بل  
 حد من الحدود الوسطية ، فالجسم ليس في المبدء ولا في المنتهى ولا في واحد من  
 تلك الحدود المتوسطة متحركاً ، بل تحرّكه انما هو بالقياس الى ما بين المبدء  
 والمنتهى من دون نسبه الى الحدود ، فمراد الشارح بالمكان الاول هو المبدء و  
 بالمكان الثاني المسافة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انه ليس بين المبدء وتلك المسافة  
 واسطة ، فالحركة هي الحصول في المكان الثاني اى المسافة لا غيرها من المبدء  
 والمنتهى وكل واحد من الحدود المتوسطة .

**قول المصنف: ووجودها ضرورى** - لما فرغ المصنف عن بيان مفهوم الحركة  
 بخاصة من خواصها وهى كونها كمالاً للجسم بذلك التقيد صرح بان وجودها ضرورى  
 لاحتياج الى الاستدلال .

اعلم ان الجسم المتبدل عليه الاحياز المتعددة مثاله حالة هى التبدل والتغير  
 بحسب المكان ولا شبهة ان هذه الحالة امر حاصل ثابت للجسم فى الخارج مادام  
 متوسطا بين المبدء والمنتهى وهذه الحالة تسمى بالحركة الوسطية 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 ، وقدم ان الجسم له حصول فى كل واحد من تلك الحدود المتوسطة  
 لاسكون له فيه ولا حركة ، 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 نسبه الى الحدود المتوسطة فهو موجود فى  
 الخارج وان اعتبرت فمعدوم فيه موجود فى الخيال ، وقس على ذلك الحركة فى  
 سائر المقولات .

**قول الشارح :** احدها ان الحركة لو كانت موجودة الخ - و الجواب انها بمعنى القطع منقسمة في الخيال لافى الخارج اذ ليست بهذا المعنى موجودة فيه ، واما بمعنى التوسط فهي منقسمة بحسب المسافة .

**قوله :** الثاني ان الحركة ليست الخ - و الجواب ان المراد بالمكان الثاني ان كان المسافة بين المبدء والمنتهى فالحركة ما انتهت بل موجودة باقية الى المنتهى وان كان المراد به الحد الثاني فالحق معكم ولكننا نقول ان حصول الجسم في الحد حركة .

**قوله :** الثالث ان الحركة ليست واحدة الخ - والجواب ان الحركة بمعنى التوسط واحدة موجودة في الخارج قابلة للانقسام ، وبمعنى القطع واحدة موجودة في الخيال قابلة للانقسام ، واما حصول الجسم في 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 لا يكون المبدء والمنتهى واحداً متحداً

**قوله :** اعرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال - فان المبدء في هذه الحركة نقطة في طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة في طرف الشمال والتقطعتان ليس بينهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما بسبب ان احدهما عارضة حالة في محل والاخرى عارضة حالة في محل آخر .

**قوله :** اعنى ذا المبدء و ذا المنتهى - اى الحركة فانها ذات مبدء ومنتهى

**قوله :** وفيه ما فيه - اذاختلف الوصفين بالاعتبار لا يستلزم اختلاف محلها فهما في محل واحد ولا يعقل تضادهما .

**قول المصنف :** فان بسائط الجواهر توجد دفعة - ولو وجدت تدرجاً حتى تصدق الحركة في الجوهر فاما ان يكون الجوهر الذى فرضت حركته باقياً بجوهريته ونوعيته في حال الحركة والتدرج اولاً والاول يستلزم ان يكون الحركة

والتغير في عارض من عوارضه لافي جوهريته والثاني يستلزم ان يكون التغير كونا وفسادا لحرارة فالجوهر البسيط يفسد دفعة ويوجد دفعة لاتدرجا .

**قوله :** ومركباتها تعدم بعدم اجزائها - معناه انه ان وقعت الحركة في الجوهر المركب فلا بد ان ينتقل من نوع الى نوع آخر وذلك لا يمكن الا بانعدام ذلك الجوهر وحصول جوهر آخر وانعدامه يتحقق بانعدام واحد من اجزائه البسيطة ولكن قد عرفت ان انعدام البسيط كوجوده دفعي لاتدرجي فانتقال الجوهر المركب من نوع الى نوع آخر دفعي لاتدرجي فلا حركة في الجوهر

**قول الشارح :** اذا المتحرك باق الخ - قدمر هذا الاستدلال في المسألة السادسة

من الفصل الاول من المقصد الاول .

**قوله :** لان الانتقال من التبريد الخ - توضيحه ان معنى الحركة في المقولة هو انتقال الجسم من فرد من تلك المقولة الى فرد آخر منها والتسخين هو توجه الجسم نحو السخونة والتبريد هو توجه الجسم نحو البرودة ، فالتبريد ان لم يكمل فالجسم بعد متوجه الى البرودة فلامعنى لانتقاله الى التسخين لان ذلك يستلزم ان يكون الجسم متوجها الى السخونة والبرودة معا و هو محال و ان كمل التبريد فلامعنى ايضا لذلك بل الانتقال انما هو من البرودة الى التسخين لان بعد كمال التبريد قد انقطع التبريد وحصل البرودة التي هي اثر الفاعل فلو فرض انتقال للجسم فهو انما من البرودة لامن التبريد فالحركة في الانفعال اى انتقال الجسم من فرد منه كالتبريد الى فرد آخر منه كالتسخين محال ، وكذا حال الفعل في هذا المثال اى التسخين والتبريد .

**قوله :** التخلخل و التكاثف - يطلق التخلخل والتكاثف على معان ثلاثة :

الاول رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف المحسوس ، والثاني الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما في القطن المنفوش الذي يداخل الهواء اجزائه عند النفش والاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عن خلالها جسم غريب كما في القطن الملفوف الذي 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 -** 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 ذلك الهواء قبل المص متكاثف و بعد المص متخلخل .

**قوله : بناءً على ان المقدار امر زائد الخ -** 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 ذلك انما يكون اذا كان الجسم مركبا من الهبولى والصورة لان الهبولى قابل محض يتوارد عليه المقادير المختلفة لانه لا يقتضى بنفسه مقدارا معينا و يقبل كل مقدار يرد عليه بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا فانه يختص حينئذ كل جسم بمقدار لا ينتقل 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 هوليس قائلا بتركيب الجسم من الهبولى والصورة و اشار الى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف بوقوعه كما فى القارورة المكبوبة والانية المتصدعة .

**قوله : ان القارورة اذا كت على الماء الخ -** اى ان القارورة بشرط ان يكون رأسها ضيقا جدا اذا مصت مصا شديدا بحيث يخرج منه بعض الهواء الذى فيه و شدّ رأسها بالاصبع لئلا يدخل فيها هواء آخر من الخارج و كتبت على الماء دخل فيها الماء بخلاف ما اذا لم تمصّ فان الماء لا يدخلها ، وحينئذ فنقول دخول الماء لا يتصور الا بوجهين : احدهما ان القارورة اذا مصت و خرج منها الهواء بقى مكان الهواء الخارج

خاليا فدخل فيها الماء عند الكب 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 اذ ليس هذا سردخول الماء فى سورة المص وعدم دخوله فى صورة عدم المص اذ لو 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 بالمص .

قوله : مع ان الخلا والملا الخ - اى مع ان امتناع الخلا و امكان الملا يأتیان بالسوية فى صورة المص وصورة عدم المص ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذه الجملة فى بيان المطلب .

قوله : وليس ذالك بمداخلة اجزاء النار الخ - وللاخراج اجزاء الماء من الانية فبقى ان يكون لزيادة مقدار ما هو 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 النمو ليست مطلق الزيادة بل الزيادة بهذا النحو الخاص ، وقد مر هذا فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع .

قوله : احدث المنافذ فى الاصل - اى فى الاجزاء الاصلية من البدن .

قوله : ابنى نصر الفارابى - قال القفطى فى اخبار العلماء : محمد بن محمد بن طرخان ابونصر الفارابى الفيلسوف من الفاراب احدى مدن الترك فى ماوراءالنهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرء بها العلم الحكيمى

على يوحنا بن جيلاد المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر واستفاد منه وبرر في ذلك على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وأفاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب في اغراض افلاطون و ارسطوطاليس يشهد له البراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطاع فيه على اسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيء شيء ثم بدء بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ثم بدء بوصف اغراضه في تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعات لجميع العلوم الامنه ثم له بعد هذا في العلم الالهي والعلم المدني كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس في المبادئ الستة الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ماهي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة واحتياج المدنية الى السير الملكية والنواميس النبوية ، وكان ابو نصر الفارابي معاصراً لابي بشر



متى بن يونس الا انه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد و غيرها من اقطار المسلمين بالشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابي بشر ببغداد في خلافة الرازي ، وقدم ابو نصر الفارابي على سيف الدولة ابي الحسن علي بن ابي الهيثم عبد الله بن حمدان الى حلب واقام في كتفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف الدولة و اكرمه و عرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم و رحل في صحبته الى دمشق فادر كه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، ثم ذكر اسماء مصنفاته وهي تسعة وستون مصنفًا .

**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 لا ينافي وحدة الحركة شخصًا سواء كان تعدده بحسب العرض ام بحسب الطول ، اما بحسب العرض فكما ان عشرة رجال يتقلون حجرا او يد يرون دولابا وتسخن النار والشمس معا ما أوتنمو شجرة بنفوذ الاجزاء الارضية والمائية معا فيها ، واما بحسب الطول فكما يفرض كل محرك في هذه الامثلة عقيب الآخر بحيث يقع الفعل من اللاحق بدون انقطاع فعل السابق، وحيث ان التحريكات متصلة فالحركات متصلة فهي واحدة ، و اما لزوم وحدة كل من الخمسة الباقية في وحدة الحركة فلما ذكره الشارح رحمه الله .

**قول النارح: الثاني وحدة الزمان الخ -** اي وحدة الزمان كوحدة الموضوع لادمنها في وحدة الحركة اذ لو كانت الحركة الواحدة في زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانتضاء الزمان الاول في الزمان الثاني واعادة المعدوم ممتنعة لما مر في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول

**قوله : الثالث وحدة المتوالة الخ -** حاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لا تنكفي في وحدة الحركة بل لابد فيها من وحدة المقولة التي فيها الحركة لان الجسم الواحد في الزمان الواحد يمكن ان يتحرك بحر كتين مختلفتين بحسب المقولة ، واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحر كتين المختلفتين بحسب المقولة

واحدة بحسب الشخص فظاهر لا يحتاج 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 اذ يمكن ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد يتحرك فى المقولة الواحدة مع وحدة المبدء وتعدد المنتهى او وحدة 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 الآخر غير كافية فى وحدة الحركة كما فى ذلك المثال فان تلك الحركة ليست واحدة بل هى اثنان احدهما من مركز الارض الى النقطة الاولى والثانية من النقطة الاولى الى النقطة الثانية اذ لا يمكن الحركة الواحدة الى جهتين مختلفتين ، مع ان النقطة الاولى مبدء باعتبار الحركة الثانية ومنتهى باعتبار الحركة الاولى فوحدة تلك الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ولا وحدة المنتهى .

اقول : ان زمان الحر كثنين ليس واحدا فى هذا المثال اذ لابد من تداخل زمان بينهما يكون الجسم فى ذلك الزمان ساكنا اذ انقطاع حركة انما يكون فى آن وشروع حركة اخرى انما يكون فى آن ولولم يكن بين الاثنين زمان فاصل لزم تنالى الاثنين وهو محال لاستحالة تركيب الزمان من الانات لما مر فى استحالة تركيب الجسم والمسافة والحركة والزمان من الاجزاء التى لاتتجزى فى المسألة السادسة من الفصل الاول ، ويأتى زيادة توضيح لهذا المطلب قريبا ذيل قول المصنف : ولا اتصال

لذوات الزوايا الخ .

**قول المصنف :** واختلاف المتقابلين الخ - اشارة الى مناط اختلاف الحر كات نوعا واتحادها نوعا ، فمناط الاختلاف نوعا هو اختلاف واحد من هذه الثلاثة بمعنى ان الحر كتين اذا تخالفتا في المبدء او في المنتهى اوفى المقولة تخالفتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في سائر الامور الخمسة ام لا ، واما اذا توافقتا في هذه الثلاثة جميعا توافقتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في الثلاثة الاخر ام لا .

**قول الشارح :** وايضا الصاعدة ضد الهابطة - اى الحركة من السفلى الى العلو مخالفة بحسب الحقيقة للحركة من العلو الى السفلى لاختلاف مبدئيهما و منتهايهما ، 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 مقتضى للتضاد بين الحر كات ، وتضاد المبدء والمنتهى في الحركة الكيفية يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن الحرارة الى البرودة و بالعكس بخلاف الحركة في 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 لعرض الكبر والصغر والوضعان لعرض التقدم والتأخر والمكانان لعرض القرب والبعد من مركز العالم او محيطه .

**قول الشارح :** وهى الداخلة تحت جنس واحد - لان المقولات لاتضاد بينها اذ تجتمع في موضوع واحد وكذا الحركة في المقولات فالتضاد انما هو بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد كما بين في 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 الحر كتين اذ يمكن ان يتضاد المتحركان مع تماثل الحر كتين لامكان صعود الحجر قسرا و صعود النار طبعا فان الحر كتين متماثلتان وان يتضاد الحر كتان مع تماثل المتحركين لامكان صعود حجر قسرا وهبوط حجر آخر طبعا فان الحر كتين متضادتان ، بل مع وحدة المتحرك شخصا كما ان يصعد حجر قسرا ويهبط هو بعينه طبعا .

**قوله : ولا تضاد المحرك الخ** - اى لا يستلزم تضاد الحر كمين تضاد المحركين كرجلين يصعد احدهما عن السلم و يهبط الاخر عنه فان الحر كتين متضادتان والمحرك فيهما الارادة ، ولا تضاد المحركين يستلزم تضاد الحر كتين كما يصعد نار بالطبع وحجر بالقسر .

**قوله : ولا الزمان لعدم تضاده** - يعنى لا يمكن التضاد بين الزمانين حتى يقتضى التضاد بين الحر كتين .

**قوله : ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما** - اى و لا تضاد المقولتين يقتضى تضاد الحر كتين لان المقولات لا تضاد بينها اصلا ، ولانه يمكن ان يكون المسافة التى يتحرك فيها الحجر فى الصعود والهبوط واحدة فالحر كتان 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 ذلك فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

**قول المصنف : ولا مدخل للمقابلين 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 تنقسم ان يكون انقسامها بسبب الغير الذى تتعلق بالحركة به ولكن المتقابلين والفاعل

لادخل لها في انقسام الحركة اذ لا هي تنطبق على واحد منها ولا واحد منها ينطبق عليها : فانقسامها انما يكون بسبب الزمان العارض المنطبق عليها او المقولة التي هي فيها و تنطبق عليها سواء كانت مسافة او غيرها او المتحرك الذي هو موضوع لها فتأمل .

**قول الشارح : الاول ان هذه الكيفية الخ -** حاصل هذا الاستدلال هو ان هذه الكيفية تقبل الشدة والضعف بالقياس الى غيرها ولا شيء من الفصول بقابل لهما فلا شيء من هذه الكيفية بفصل لشيء فلا تختلف ماهية الحركة بهما اذا اختلفت الماهية انما هو بالفصول .

**قوله : الثاني ان انقسم الجنس الخ -** توضيحه ان الحركة الصاعدة نوع والحركة الهابطة نوع آخر لما مرقربا فالصعود والهبوط فصلان تنقسم الحركة بهما الى نوعين وتختلف ماهيتها بهما فاذن لا يمكن ان يكون السرعة والبطء فصلين تختلف ماهية الحركة بهما الى نوعين لان فصل الشيء لا يمكن ان يكون ازيد من واحد في مرتبة واحدة

**قوله : وهاتان قسمتان الخ -** الشيء اما ان ينقسم انقسامات عرضا كما يقال : الجسم اما سماوي واما عنصري وهو اما متحرك واما ساكن وهو اما بسيط واما مركب ويقال لها الانقسامات غير المترتبة ، واما طولا كما يقال : الجسم اما نام واما غير نام والنامي اما متحرك بالارادة او غير متحرك بالارادة والمتحرك بالارادة اما ناطق او غير ناطق ويقال لها الانقسامات المترتبة ، وفي القسم الاول تعرض الانقسامات جميعا على ذلك الشيء اولا من دون ترتيب بينها ، وفي القسم الثاني لاتعرض القسمة اللاحقة عليه الا بواسطة القسمة السابقة ، وحاصل المراد ان الانقسامات في القسم الاول لا يمكن ان تكون بالفصول الا واحدا منها ، وفي القسم الثاني يمكن ان يكون جميعها بالفصول .

**قوله : وقد تبين ان الجنس الخ -** في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول .

**قول المصنف :** الممانعة الخارجية والداخلية - قد مر بيانها في المسألة الخامسة من مبحث الكيف .

**قول الشارح :** لما تقدم في الخ - في 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 في ملتقى الخطين فينفصل الحركة على الخط الثانى عن الحركة على الخط الاول بتخلل ذلك 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 هورجوع 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 منحرف ثم وقع على خط مستقيم او على خط منحرف 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 لافى زمان اذ لو كان فى زمان لم يكن مافرضناه منتهى بمنتهى اذبقى 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 ذلك المنتهى ضرورة توجهه الى جهة اخرى لتحقيق الحركة الثانية ولهذه المفارقة ايضا علة هي ميل الجسم الى تلك الجهة الاخرى اذ لولا هذا الميل لما تحققت الحركة الى تلك الجهة وهذه المفارقة وكذا علتها انما تقع في آن ايضا اذ لو كانت في زمان لكان الجسم متحركا لامفارقا لان المراد بالمفارقة هوال مفارقة لاالمفارقة التدريجية المتصفة بالقرب والبعد عن مبدئها التي لا تحصل الا بالحركة ، فللجسم عند المنتهى في مفروض الكلام ميلان : ميل الوصول به وميل المفارقة عنه ويستحيل اجتماع الميلين في آن واحد لتضادهما فهما في آنين ويستحيل تتالي الانين فلا بد ان يكون بينهما زمان يكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا اذ لو كان متحركا فاما ان يكون قبل الوصول واما ان يكون بعد المفارقة وهذا خلف اذ المفروض انه في المنتهى ، فالجسم بين الحركتين ساكن زمانا والحركتان منفصلتان لا اتصال بينهما ، واما استحالة تتالي الانين فلان الان نهاية الزمان ولا وجود للنهائيتين الا بالفصل بينهما اذ لولا الفصل لايقل النهاية الافتراضا ولا يفرض الا واحدا مشتركا .

واعترض على هذا الاستدلال بانه لا يستحيل اجتماع الميلين في آن واحد كما ان الجسم يصل بكل حد من الحدود الوسطية ويفارق عنه في آن واحد اذ لو كان وصوله ومفارقه في آنين لزم سكونه في الحد لما ذكرتم وهو محال لاستحالة تخلل السكنات في اثناء الحركة ، والجواب ان الفرق بينهما موجود وهوان 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 في آنين بخلاف ما نحن فيه فان ميل الجسم الى المنتهى الى جهة وميله عن المنتهى الى جهة اخرى هما متضادان لا يجتمعان في آن واحد فتدبر فان للاقوام في هذا المطلب كلمات ومشاجرات .

**قول المصنف :** والسكون حفظ النسب - السكون كالحركة يقع في المقولات الاربع ، واختلف في السكون الايني ماهو ؟ .

لاشبهة في ان للجسم اذا لم يتحرك ثلاثة امور متلازمة : الاول كونه واستقراره في مكان غير متبدل عليه ، الثاني 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 .

ولا يخفى ان نظير المعنى الاول والثالث يأتي في السكون الوضعي والكيفي والكمي بان يقال مثلاً : السكون الكيفي كون الجسم واستقراره في كيف غير متبدل عليه ، او عدم الحركة عنه كيفاً مع شأنيته لها ، وكذا في الكم والوضع ، والمصنف حيث ذهب الى المعنى الثاني قال : وفي غير الاين حفظ النوع اذ لا يأتي المعنى الثاني في غير السكون الايني اذ نسب الجسم مع سائر الاجسام انما تعتبر بحسب المكان .

ان قلت : وبحسب الوضع ايضاً ، قلت : لا اذ المراد بهذه النسب هو نسب القرب والبعد فاذا كان الجسم محفوظاً باقياً على ابعاد ثابتة معينة مع سائر الاجسام الثابتة فهو ساكن ايئاً والا فهو متحرك ايئاً سواء تغير وضعه في مكانه ام لا .

ثم ان عدم الحركة في غير هذه المقولات عدم مطلق اذ ليس فيه شأنية الحركة .  
**قول الشارح :** حصول الجسم في حيز الخ - هذا عبارة اخرى عن المعنى الاول .

**قول المصنف :** يقابل الحركتين - اختلف في ان ما يقابل الحركة الاينية هو السكون في المبدء او المنتهى او كلاهما ، فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التي كانت اليه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المنتهى بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت منه ، واذا قيل بالثاني فالحركة اللاحقة بهذا المنتهى التي كانت منه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المبدء بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت اليه ، واذا قيل بالثالث فالحركتان ايها

الى المبدء وما من المبدء وكذا ما الى المنتهى وما من المنتهى تقابلان السكون،  
وحاصل القول الثالث ان الجسم اذا كان ساكنا في 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 لا واسطة 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 :** الثاني ان السكون ضد الخ - هذا الوجه غير محتمل في كلام المصنف

لان البحث في السكون الايني

**قوله :** انما يتم ببقاء الجسم في 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 خطأ لان السكون في  
المكان سكون اينى يقابل الحركة الاينية ، وما يقابل الحركة الوضعية المستديرة  
هو السكون الوضعي .

**قول المصنف :** وفي غير الاين حفظ النوع - هذا صحيح في الحركة الكيفية  
لان كل مرتبة من مراتب الكيفيات القابلة للشدة والضعف حقيقة ونوع غير مرتبة  
اخرى منها كما ذكرنا في المسألة الرابعة من مبحث الكم و المسألة السادسة من  
مبحث الكيف فاذا كان الجسم ساكنا في الكيف فانما هو ساكن في فرد هو نوع  
مغاير لفرد آخر منه نوعا ، واما في الكم والوضع فليس كذلك لان سكون الجسم  
في كل منهما انما هو استقراره في فرد منهما ، فالحق ان يقال . وفي غير الاين  
حفظ الفرد ، ولذلك قال الشارح القوشجي : واعترض عليه بان الحركة في المقولات  
الثلاث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا



ولاسكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة انتهى ، وسكت صاحب الشوارق عن الجواب ، ولكن عرفت انه في مقولة الكيف صحيح .

**قول الشارح :** ولا تعلق له بمآمنه وما اليه - اى ليس للسكون مبدء ومنتهى بل انما هما للحركة .

**قول المصنف :** ومن الكون طبيعي وقسري وارادى - اعلم ان القوة التى هي مبدء للحركة هي القوة الطبيعية او القوة الارادية ، واما القوة القسرية فهي تابعة لاحدهما كما ان انسانا رمى حجرا او حجرا وقع على حجر فحرّكه فان القوة القسرية حدثت في الاول من الارادة و في الثانى من الطبيعة ، و كما هي تابعة لاحدهما انما تحدث في محل احدهما فيقع بينهما التدافع والتمانع حتى تنتفى القوة القسرية ، اما حدوثها في محل القوة الطبيعية فكالمنالين المذكورين و اما حدوثها في محل القوة الارادية فكما ان انسانا دفع انسانا الى جهة او حجرا وقع على انسان فدفعه الى جهة ، ثم ان حدوثها في محل القوة الارادية انما هو اذا كان ذو القوة الارادية متعلقا بالمادة حتى يكون القسر بالنسبة الى المادة لان المفارق ذاتا لكونه شاعرا عاقلا يقبل ما يرد اليه بالاختيار لو كان فيه قبول و استعداد له و لانه لا يقع فيه الحركة حتى يكون بالقسر او لا بالقسر فالقسر انما هو بالنسبة الى موضوع الحركة وهو لا يكون الا الجسم فالجسم له حركتان طبيعية وقسرية ، واما الحركة الارادية فهي انما باعتبار القوة المحركة لا باعتبار نفس الحركة فان حركة بدن الحيوان بارادته قسرية للبدن من حيث هو بدن وجسم اى موضوع للحركة كما ان سقوط الحيوان من شاطئ حركة طبيعية لبدنه ، والحاصل ان القوة المحركة اما طبيعية واما ارادية ، واما القسرية فهي تابعة لاحدهما تحدث في الجسم بسبب الارادة او الطبيعة ، واما الحركة فباعتبار محلها اما طبيعية واما قسرية ، واما الارادية فهي باعتبار المحرك ، واما الميل الذى هو مبدء قريب للحركة فكالحركة وقدمضى بحثه في المسألة الخامسة من مبحث الكيف ، واما السكون فقسه على الحركة في

ذلك كله ، ومراد المصنف بالكون ههنا جنس تلك الاربعة المذكورة في صدر مبحث الاين ، وانما خصه الشارح كغيره بالحر كة والسكون لان الاجتماع والافتراق يرجعان اليهما ، ومعنى الكلام ان الكون امامستند الى الطبيعة اوالى الارادة اوالى القوة القسرية المستندة الى احدهما .

**قول الشارح : مستفادة من الخارج -** اشارة الى استناد القوة القسرية الى احدى القوتين .

**قول المصنف : عند مقارنة امر غير طبيعي -** اى مقارنة الطبيعة لامر غير طبيعي ، وذلك الامر في الحركة الاينية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، وفي الكيفية خروجه عن كيفه الطبيعي ، وفي الكمية خروجه عن مقداره الطبيعي ، وفي الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعي ، وفي الثلاثة الاولى يرجع الجسم الى مكانه الطبيعي وكيفه الطبيعي ومقداره الطبيعي بالحركة الاينية والكيفية والكمية كما مثل به الشارح ، واما الخارج عن وضعه الطبيعي فيرجع اليه بالحركة الاينية لاالوضعية فلذا ترك الشارح مثاله .

**قول الشارح : يفتقر في الرداليه الى الانتقال -** اى يفتقر الجسم في رجوعه الى الامر الطبيعي الذي هو حصوله في مكانه الطبيعي او وضعه الطبيعي او كنهه الطبيعي او كيفه الطبيعي الى الحركة .

**قول المصنف : لثرد الجسم اليه فيقف -** اى انما يحصل الحركة الطبيعية عند تلك المقارنة لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي فيقف الجسم عند حصول الغاية التي هي ذلك الامر الطبيعي الذي 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 اذا المهروب عنه جميع الطرق غير الطبيعية فيختص الهارب بان يتحرك في الطريق الطبيعي ، فالحق ان الغاية بالذات هي حصول الحالة الطبيعية والهرب عن الحالات

غير الطبيعية غاية بالعرض .

**قوله: تطلب بالحرركة عين ماهر بت عنه -** وتهرب بالحرركة عن عين ما طلبته فلا يكون الحرركة الدورية طبيعية فهي اما ارادية كحرركة الافلاك عند الفلاسفة او قسرية كحرركة الدولاب ، واسناد الطلب والهرب الى الحرركة تجوز فان الطالب والهاب هو المتحرك .

**قوله : فلا يقال ان الطبيعة في منتصف الخ-** اي فلا يقال ان المتحرك بالحرركة المستقيمة ايضا يطلب ما يهرب عنه ويهرب عما يطلبه لانه يطلب كل حد من الحدود الوسطية في المسافة ويهرب عنه فهي ايضا لا تكون طبيعية ، لانا قلنا ان علة الحرركة الى نقطة غير علة الحرركة عن تلك النقطة وبعبارة اخرى ان علة الطلب لحد غير علة الهرب عنه فالطبيعة من حيث هي لا تطلب ذلك الحد ولا تهرب عنه بل هي من حيث هي تطلب الوصول بمكانها الطبيعي ولا تهرب عنه ، بخلاف الحرركة الدورية فان فيها علة الطلب لنقطة عين علة الهرب عنها فلا تطلب نقطة في دور واحد الا وتهرب عنها فلو كانت 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 الحرركة فيما لم يكن المفيد للقوة ملازما للمتحرك ، ولا شبهة في ان المقسور يضعف قوته شيئا فشيئا حتى تنففى و تستقر الطبيعة على حالها ، ولا شبهة في ان في المقسور كالمتحرك بالطبع والارادة ميلا يحس به الانسان اذا عارضه بشيء من بدنه ، ولكن الشبهة في ان تلك القوة المحركة للمقسور بالمباشرة هل هي عين هذا الميل ام غيره فظاهر المصنف الاول و صريح الشارح الثاني ، والحق مع المصنف لان البديهة تشهد بان القاسر لا يحدث في المقسور قوتين بل بقوته يحدث فيه ميلا يتحرك به المقسور ، فقوة القاسر بمنزلة الطبيعة تحدث ميلا في المقسور فيتحرك الا انها خارجة عن المتحرك والطبيعة داخلة فيه ، ومراد المصنف بالقوة المستفادة هو الميل لاشيء آخر ، كما هو صريح كلام الشيخ



ابن سينا على ما نقل عنه صاحب الشوارق حيث قال : لكننا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك و الميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعى بالقسر او القسرى بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التى تقبل شدة ونقصا فمرة تكون اشد ومرة تكون انقص ما لا يشك فى وجوده فى الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسرا 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 ، ولا قسر حقيقة فى هذا القسم لان القاسر لا يحدث فى المقسور قوة قسرية مستقلة ، بل المقسور يصير جزءا من القاسر يتحرك بحركته تبعاً وبالعرض **قوله :** قابلة للضعف بسبب الاءور الخ - اى تلك القوة فى المقسور تضعف شيئا فشيئا بسبب المعاق والخارجى و الطبيعة التى هى معاققة من الداخل معا ، وقد مضى بيان هذا المطلب فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ذيل قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاققة .

**قوله :** وعندى هنا شكل فان الواحد الخ - توضيح الاشكال ان القوة المستفادة التى كانت اول حدوثها قوية واحدة بالشخص والواحد بالشخص الذى كان قويا ينعدم عند عروض الضعف اذ لو لم ينعدم لزم ان يكون القوى ضعيفا وهو محال ولوا نعدم لزم انعدام الحركة من اول الامر لانعدام علتها فلا بد ان نلتزم بان ههنا شيئا يتجدد شخصا بعد شخص كل شخص اضعف مما قبله وهو الميل وله علة ثابتة الى نهاية الحركة هى تلك القوة المستفادة ، والجواب ان القوى ينعدم عند عروض الضعف من حيث وصف القوة لامن حيث ذاته لانه لاشيء من القوة والضعف بجزء ولا لازم لشيء حتى يستلزم زواله زوال الكل او الملزوم بل عرض يطرء ويزول ، مع ان تلك القوة المستفادة لو كانت باقية بحالها من اول الحركة الى آخرها فلا موجب لتضعف الميل شيئا فشيئا ، ولو قال : الموجب له مدافعة الطبيعة قلنا : فلتكن هى موجبة لتضعف تلك القوة من دون احتياج الى اثبات امر آخر مسمى بالميل .

**قوله :** ويتجدد الميول ما لم يحصل الخ - اشارة الى سبب انتفاء تلك القوة المستفادة التي تحدث الميول المتجددة على مذهب الشارح ، اى يتجدد الميول لشخص بعد شخص مادام لم يحصل للهواء تلبد اى تراكم وتصلب اى غلظة وتكاثف يمنع ذلك التلبد والتصلب عن نفوذ الجسم وحر كته فينتفى الميل فتنفى تلك القوة بالكلية ، وفيه ان الجسم يخرق الهواء لانه يدفعه ليتراكم ، والسبب لضعف القوة اى الميل وانتفاءها مدافعة الطبيعة لها ومغلوبيتها شيئاً فشيئاً .

**قول المصنف :** وطبيعي السكون الخ - لم يتعرض لقسرى السكون لعدم البحث والخلاف فيه ، ولا لارادى الحركة والسكون اذ بحث الارادة فى مبحث الكيف وبحث الفعل الارادى ومبادئه 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 ابو على وابوهاشم ما يناسب هذا المطلب  
**قول الشارح :** فى محل متحرك بالعرض - اى فى محل متحرك تكون حر كته بالنسبة الى النملة بالعرض .

**قوله :** ان المعنى الذى جعل علة - هذا المعنى هو الكائنية فان قوما من المعتزلة علموا الكون فى المكان بها .

### المسألة السادسة

(فى الخامس من الافراض التسعة وهى المتى)

**قول المصنف :** الخاءس المتى - ذكر فى سائر الشروح متى بلا الف ولام والصحيح مع الالف واللام كالابن فى جميع الشروح لانه لم يستعمل فى الكلام ههنا ظرفاً ، بل اسم للمقولة .

**قوله :** وهو النسبة الى الزمان الخ - اعلم ان الحوادث الواقعة فى الزمان على ثلاثة اقسام : الاول ما يحصل فى الان دون الزمان كحصول المتحرك فى كل حد

من الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، الثانى ما يحصل فى الزمان تدريجا بحيث لا يمكن ان يبقى شئ منه فى امتداد الزمان كالحركة والتكلم ، الثالث ما يحصل 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 :** قدينا 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 ، وللمجسم المحاط على الاطلاق كالارض الى الامور المحيطة به ، ولما بينهما الى الامور المحيطة والمحاطة معا .

**قوله :** لكان الانتكاس قياما - وليس كذلك 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 رجله اشد انتصابا من المتكى على العصا ، وان الذى يضع رأسه على الارض ورجلاه فى الهواء اشد انتكاسا من الذى يغوص فى الماء من رأسه .

#### المسألة الثامنة

(فى السابع من الاعراض التسعة وهو الملك)

**قول المصنف :** السابع الملك الخ - ويقال له الجدة وله ايضا ، اعلم ان التملك هو واجدية شئ لشيء حقيقة او اعتبارا وهذه الواجدية نسبة بين الشيئين فإضافة



النسبة الى التملك فى كلام المصنف بيانىة ، وهذا المعنى مغاير للمعنى الذى نقله الشارح عن الشيخ ابي على بن سيناء لاسيما بالنظر الى متفاهم العرف فان المتبادر من التملك عندهم هو تلك الواجدية بحيث يكون الواحد ذا شعور يتمكن من التصرف فيما هو واجد له ، وانى لم اجد فى كتب القوم معنى مصطلحا للتملك حتى نتكلم عليه .

### المسألة التاسعة

(فى الثامن والتاسع من الاوراق التسعة وهما ان يفعل وان يفعل)

قول الشارح : فى مقولة الفعل والانفعال - ذكرهما معا لانهما متلازمان متضايقان لا يتحقق احدهما من دون الآخر .

قوله : وهما عبارتان عن تأثير الشيء - اعلم ان التأثير هو اليجاد وهو اما لافى زمان واما فى زمان ، وما فى الزمان اما دفعى واما تدريجى وكذا التأثير ، والفعل عند القوم عبارة عن اليجاد واعطاء الاثر تدريجا وشيئا شيئا والانفعال عبارة عن قبول الاثر كذا لك كحال النار والماء فى التسخين والتسخن ، فلذا قالوا : فى تفسير ان يفعل هو تأثير الشيء فى غيره على اتصال غير قار وان ينقل هو تأثير الشيء عن غيره على اتصال غير قار ، فمادام الشيء يؤثر ولم يستقر الاثر على حد يطلق على التأثير ان يفعل وعلى التأثير ان ينقل لان هيئة المضارع تدل على حال الصدور والقبول ، واذا استقر الاثر وتم الصدور والقبول يطلق عليهما الفعل والانفعال ، ثم الاثر الحاصل مطلقا سواء كان حين الحصول او حين الاستقرار نسبة الى المؤثر فبهذا الاعتبار يقال له الفعل ونسبة الى المتأثر فبهذا الاعتبار يقال له الانفعال ، وقد مر فى ذيل قول الشارح : وفيه نظر لان المادة الخ فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى ما يناسب ما هنا .

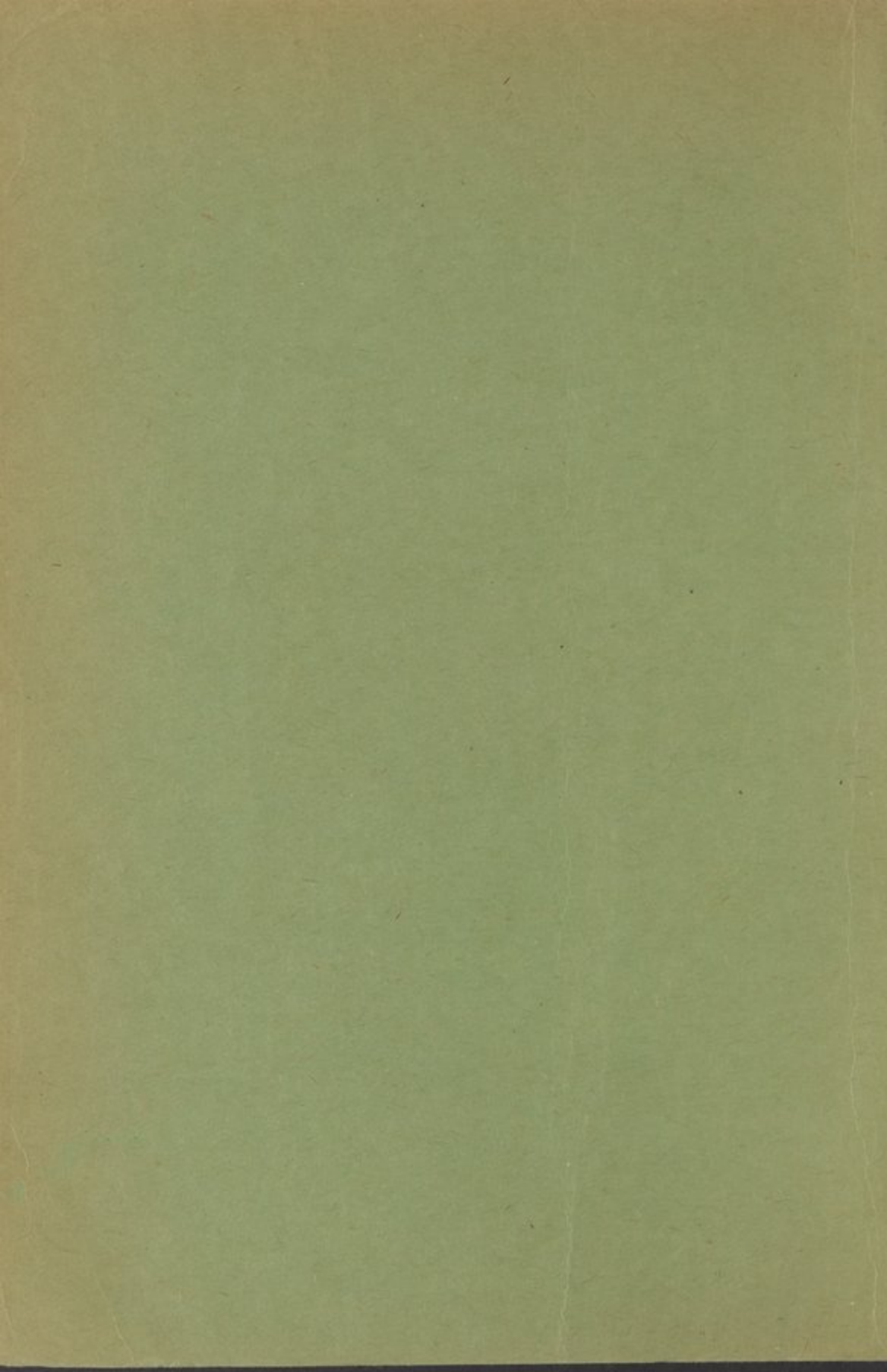
بعون الله وفضله ورحمته تم الجزء الاول فى الامور العامة والطبيعية و باذنه وتوفيقه يتلوه الجزء الثانى انشاء الله فى اللاهيات ووقع الفراغ من التأليف يوم الجمعة رابع رجب المرجب سنة ١٣٨٠ الهجرية القمرية والحمد لله اولاً و آخر ا و ظاهر او باطنا وصلى الله على محمد و اهل بيته الاطهار الابرار .

| الصفحة | السطر | خطاء        | صواب           |
|--------|-------|-------------|----------------|
| ٦٥     | ١٢    | لو كانوا    | لو كان         |
| ٧٨     | ٨     | التقدير     | التقدير        |
| ٩٦     | ١٣    | ذهنية       | 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 آخر      |
| ٢٢٤    | ١٤    | ثم المقصد   | ثم المقصد      |
| ٢٢٣    | ٩     | اسماء الستة | الاسماء الستة  |
| ٢٥٢    | ١     | الا لفضاء   | الا الفضاء     |
| ٢٦١    | ١١    | لما مر      | لما مر من      |
| ٢٧٢    | ١٨    | لا نتجرى    | لا نتجرى       |
| ٢٨٩    | ٥     | الاستداز    | 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 الالتذاد | من ان الالتذاد |
| ٣٦٧    | ٧     | حشمة        | حشمة           |
| ٣٨٥    | ٤     | والثكرة     | والكثرة        |
| ٣٩٥    | ٧     | الحصرل      | الحصول         |

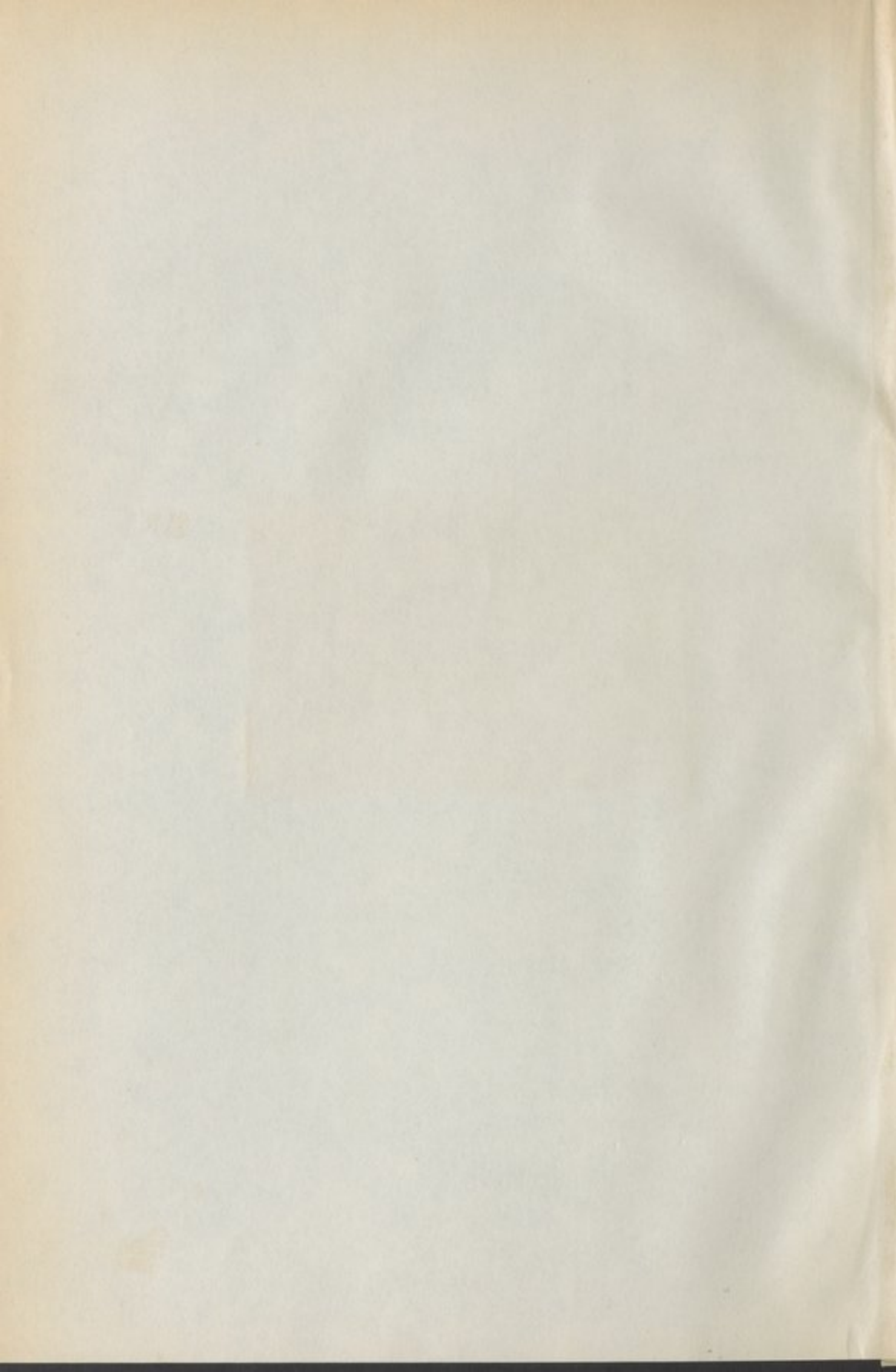
















LIBRARY  
OF  
PRINCETON UNIVERSITY



32101 080196379