





تفكير

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قال المحاكات بل يكفي في اثباته
اما مجرد ملاحظة تصوراته وانظره
السابق) اقول لا يذهب على
من تباع فصول الكتاب ان كثيرا
في الاحكام المصدرية بالنسبة يستنبط
من النظر في الفصل السابق على
طريق الفكر والاكتساب من خلال
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل
السابق لاهل سبيل الاكتساب
فالفرق بين البعض الاول وبين
المصدر بلقظ الاشارة اما بسهولة
الاكتساب فيها وعدمها في الاشارة
واما بان مقدماته حصلت في الفصل
السابق عليه بخلاف الاشارة ثم
للمصدر بالنسبة كما جاز اثباته وبيانه
بصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون
بالتمثيل المزيل للفا من نفس الحكم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم
النطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآتيه في سخط
التقرير خري بنا الآن ان نفيض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله
مفيض الكمالات انه ولي الخيرات قوله (هذه اشارات) انك قد صرقت
فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتبني حكم
لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته
وانظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى
سهولة الحصول بحيث يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا اقرر ان كل
انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان
تفصل من النضمام المتقدمين ان زيد حيوان فهو الفرع فيكون نسبة
الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل
نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان رأبهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اخص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل
كالاصول للجمل والجزء كالفرع فمتدا اتقان الاصول يكون الجمل معلومة يادى

اليدى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون يذكر المقدمات التمهيدية كما قالوا في الجزئيات
المنستعطة من القواعد التطبيقية البدئية وبمدا ما علمت حقيقة الحل فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال المحاكات
والاصل مقدمة كلية يصلح آه) اقول الفرع خصايف للاصل فليعلم اخذ المصنف في تعريف المتناهي الاشياء

تصديرا لأن للشيء الجزئي كالتصديق في القول والعرف بالضرورة متقدمة على العرف في التقابل اللهم إلا أن يقصد بالفرع
غير المعنى الأصلي كالتصديق كالتصديق بالضرورة لكان أحسن لأن كون الشيء متقدمة عما يحصل بعد جهة
جزأ العينة والمراد بالصغرى ﴿ ٣ ﴾ والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزءا للتيسر لتناول

الاصحوال والقوانين المنطقية
التي تكون جزئية لها. كما صولها
بديهية كقولهم كل موجودين
كائنين من الشكل الاول يتبع موجبة
كلمة فان جميع جزئيات هذا الاصل
تكون بديهية مستغنية عن القوانين
للمنطقية ولهذا كان العلوم الهندسة
المتقدمة كالهندسة والحساب التي تكون
بديهيها وانتم على الهيئة الجزئية
البديهية الانتاج لا تحتاج الى القواعد
الكليسة البديهية هي منها زيادة
احتياج لكن قد ينسب عليها بهذا
الاصول للاصولية والقضية الكلية
التي ليست لها جزئية حتى تحتاج
الى استنباطها منها اصلا بالطريق
التشبيه لاسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات
السد بيهية ثم اتاد بعض المنطقين
لتوجيه تقييد الصغرى بكونها
سهلة الحصول بان هذا للقياس
التشخيص وانما لاخراج كون القضية
الكليسة اصلا وقانونا بالقياس الى
قضية جزئية مستنبطة منها
ومن صغرى لا يكون سهل الحصول
فانها لاسمى اصلا وقانونا بالنسبة
اليها وانه يظهر لمن تبسج مواد
الاستعمات ان المساعدة هي المقدمة
الكليسة التي يسهل تعرف احوال
الجزئيات منها فلا يقال كون الشيء
والاثبات لا يجهلان ولا يرتفعان قاعدة
بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية

تنبيه فخص التبيهات بالجل قوله (وانا اعيد وصيتي) فيه نشة اوجه
الاول انه كان بعض ملامر من المشايخ الكبار القس منه وضع هذه الكتاب
وقد كان الشيخ بوصيه قبل تأليفه مرار ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب
ان يضمن به ويحفظ الا من اهله ومستديه فالآن ذكر تلك الوصية وقال
انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف غلابد ان يصوره ترتيب كتابه
على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتأخرة في ذهنه نزل ههنا ذكرها
بعزلة الاقادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستعمال اي ساعد
وصيتي وهي ان يضمن بهذا الكتاب وحيث لا حاجة الى عذر قوله
(ان هذين التوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضمن
بفن الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محموده اراد الشارح ان يعذر
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مسامحت فن الحكمة لانها يتعارض فيها
الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجوده
غريضة فن لم يرق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لاجدى له الا زيادة
غباوة فلا بد ان يضمن عليه لانه حيث يكون ايقاع شيء في غير موقمه وعلى
هذا يكون الضنة محموده فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المنطقية
بالمسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع
ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس
لانها تدرك الجزئيات باكة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن انها بالاحس
والوهم ومدركاتها اكثر فكم كثيرا ما تحكم على المعقولات الجردة باحكام
المسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالعارضنة بين الوهم والعقل هي انجذاب
النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله (والنظر
فيهما يحتاج الى مزيج يد العقل) والعقل هو تلك النفس تدرك بها الجردات
والذهن قوة النفس مهية نحو الاكتساب والفكر حركة لا تنسب الى الجبدي
لترجع عنها الى المطالب والنظر هو متحد بق العقل نحو المعقول
وانما يخص الجريد العقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بين وبين
المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يتمكن العقل الجردات وخص
الذهن بالتجريد لا يخلو بل يمكن للذهن تجريد حتى يميز بين الجبدي للمطالب وغيره
ليمكن مدها نحو الاكتساب والفكر بالتصفيه لان الحركة لو كانت مشسوبة
بالثواب لا يثبت لها هي اليه والنظر بالنسبة فبقى لان الصغرى اذا كان

فما بين انتهى واقول كلام الحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث ظلم مشلا اذ لا يقرر ان كل
انسان حيوان وكل حيوان منقسم سهل الحصول آه والناقشة في ان عمل الحيوان على زيد لا يحتاج الى استنباط اصلا
لانه من حيث هو لا يحتاج الى مزيد على هذا الوجه انه يلزم خروج بعض مسائله التي هي عن كون قانونا

مع انهم باسمهم اشتدوا في رسم النطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل كذا لما اشتهر بينهم ان معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون احدانا ما منحصر بل متصدر فان قلت لعل هذا القائل يلزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس

على سبيل التدة في كان اقرب انما قال في التدة في و تقرب في البسقي
 ظاهر قوله (والجواهر بطاق على الوجود لافي الموضوع) المصدر
 نوهان غير مشتق كالضرب و مشتق من الاشياء الجاهدة كالصخر من الحجر
 والجوهر من الجواهر ولا يدان يكون منه اشتد على ، في ذلك الاسم
 الجاهدة فلهذا بين ، في الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقبل معنى الصيرورة
 اما ان يتبر في مفهوم الجوهر اولا فان لم يتبر يجوز ان يكون ماخوذا
 من الجوهر ، في الكين لافي موضوع وان ادتبر لا يجوز ان يكون ماخوذا
 من الجوهر ، في الحقيقة لان لا جسم ايت بما لا يكون - فابق فتصير
 - فائق والجواب انه لانك ان معنى الجوهر صيرورة الشيء جوهر الكين
 الجواهر ارا - مذبحه الكين لافي موضوع لا يكر ان او هذا جوهر على انه
 - حقيقة في معناه ادنى الصيرورة والوهم صيرورة الشيء جوهر ايهما لم يكن
 وهو محتمل ولا على انه محتمل كانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام
 لار هذا التماس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه
 مركب من المادة واصورة وتعوز الامل ، لم يكن مقصودا فيه غير
 ما نفع واما ان اخذ الجوهر ، في الحقيقة فلا يخاف ايا ان يكون هذا الجوهر
 على الحقيقة ادنى الصيرورة وهو غير جار لان صيرورة الشيء - حقيقة بعدما
 لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة
 وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعني
 تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا
 يعلم تعريف ما قبل من ان الوجة في هذا المقام ان الجسم الذي يثبت المتكلم
 وهو الطويل المريض العميق في الحقيقة عرض من المصنف والجسم
 الجوهري معرفة فارادان يثبت كون الاجسام جواهر قوله (واهم)
 بان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم
 ليس بمركب من الاجزاء التي لا تجزى ثم في انه مركب من مادة والصورة
 ثم يشرح في بيان احوالهما وفي اثنائها يبين تنهاى الابعاد الطبيعية
 والبحث عن الاجزاء التي لا تجزى وعن تنهاى الابعاد طبيعي وبالبحث الالهي
 المادة والصورة وحوالهما آهي فقد خلطه مباحث الطبيعي بالمباحث الالهي
 واما خلط ذلك لان العلم الاول حين شرح في التعليم بدأ بالطبيعية لان قاعدة
 التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي

الى جزئيات مستنبطة من صغريات
 سهولة الطمول كما في قواهم الكلي
 مثلا جنس الخمسة والمقول على
 كثيرين مختلفين في الطقاي في جواب
 ماهو فصل للجنس لان ما ذكرت
 من التصور والتقدير انما هو في الماهيات
 الحقيقية دون الاحتمالات ادكل
 ما اعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها
 اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر
 خارجا عنها كان عرضيا على ماهو
 المشهور بينهم فانت هذا القائل ذهب
 الى ان المراد بالمول على كثيرين
 في تعريفات الكلبيات الخمسة
 ما يكون مقولا لها بما يجب نفس
 الا امر حتى لا يلزم كون الانسلا
 جنسا بالقياس الى الفرس والحمار
 وايضا واكتفى في القول على كثيرين على
 ماهو مجرد فرض العقل ادخل العرض
 العام في الجنس والخاصة في الفصل
 في الماهيات الحقيقية لان العقل مشتبه
 فيها بين الجنس والعرض العام
 وكذا بين الخاصة والفصل يجوز
 حمل الاول على كثيرين مختلفين
 في جواب ماهو وحمل الثاني على
 كثيرين في جواب اي شيء هو
 في جوهره والقول بان اطلاق القانون
 على مثل هذه القاعدة له على سبيل
 التظليل والتوسيع بما لا وقع له والجواب
 ان صديق الجلس على مفهوم الكلي
 مثلا ليس بمجرد عرض العقل بل

بحسب نفس الامر فلو حمل القول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ماهو مقول بحسب اقرب
 نفس الامر كان مفهوم الكلي داخلا فيه ولم يلزم محذور فليأمل ويرد على ما ذكره من المثال انه سهولان القاعدة
 بالنسبة الى غير القاعدة اي الفرج لا بد ان يكون مجموعها هو محمول في القاعدة وكذا لا بد ان يكون موضوعها

اهم من موضوعه وثبوته بما لم يفتق في كون الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث متساوية
لثابتين واطه من طغيان العلم (قال المحاكات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان
التفاصيل مستفادة من الجمل ﴿ ٥ ﴾ على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب ولا شك ان الاستفادة منه اجلى

واظهر بالقياس الى الاستفادة ناسب
التبهيات للجمل او يقل لما كان
العلوم الاجالية اظهر واسعول
واقص بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واعز واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالنظريات كما ان الاجالية اشبه
بالبدهييات ناسب التبهيات للجمل
هذا واما ما ذكره صاحب المحاكات
فيرد عليه ان هذا انما يصح لو كان
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكام المصدر بالثبوت وهذه
مجملات لها ولا يخفى على المتبحر انه
ليس كذلك واطه مرادة لما كان
الجمل مستفادة من التفاصيل
كأن الفروع مستفادة من الاصول
ناسب التبيه الجمل وتوجه عليه
انه حينئذ لا شك انه كما يستفاد الجمل
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجمل في كثير من المواد فينبغي لوجه
لاختصاص الجمل بالتبئية بل لو قال
وتبهييات على تفاصيل لكان مثل
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التبيه بالجمل
لابالاصول لوجه اختيار الجمل على
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشريف قدس سره وجه
آخر وهو انه لما كان معظم الفرض
من الاصول فروعها ومن الجمل
تفاصيلها ولما كان التفريع

اقرب البناء جرى الشيخ على وتبرزه تعاليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحفة في ماهيته المؤلفة
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسببى بيانها
في علم آخر يكون ذلك دغدغة لتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي
لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يدخل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى
واما تناسه في الابداع فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما سيجي له هذا الورود في اثبات الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابداع الووقوف على مبادئها والمحسوسات
على الاطلاق مبادى ومن جهة وقوعها في التغيير يادة في المبادئ فالمبادئ اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد فيها العدم وثبت اعنى به العدم
المطلق بل عدم شئ مما من شأنه ذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبيعيات السفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغيير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل واللام يمكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة
والمرض واللام يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حبيبة
استعداد الحركة والسكون هي الجود من الموضوع لاحتية الحركة والسكون
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادر ذات في العلم الطبيعي فمسائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادر ذات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مشكلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلبه اعراض
ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل

محوجا الى نظر زائد ونجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات
الاصول والتبهييات للجمل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
والتبهييات للجمل باعتبار الفرض المقصود منها الاشارة على بل عليه ما دفع ما ورد عليه بعض المحققين من ان هذا

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتهيات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه يقتضى
مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتهيات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهيل
عليك تعريفها وتفصيلها لان كون التفاصيل اسهل من التفريع ﴿ ٦ ﴾ لان في اشتراكهما في مطلق

السهولة اذ لا شك انه بعد تحصيل
الاصول كان استخراج الفروع
اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكات
لما كان التفاصيل كالاصول) اورد
عليه المحقق الشريف قدس سره
قوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ
في صدر الكتاب سهل عليك
تفريعها وتفصيلها للدلالة على انه
للتفاصيل مستفاد من الجمل كالفروع
من الاصول واجاب عنه بعض
المحققين بان ما ذكره في المحاكات
لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ
لان الجمل ما خوذت من التفاصيل ابتداء
ثم للتفاصيل تستفاد منها دواما
واستحضارا كما ان من اراد ضبط
امور يستفصلها اولاً ثم يضبطها
بجمل لا يحتاج في التفصيل في ثانياً
الحل الى استقصاء جديد اقوال المتبادر
من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء
وتفصيلها واحداً منها مفردة متميزة
خصوصاً اذا جعل قريناً وعديلاً للتفريع
المراد منه تحصيل الفرع واستخراجه
جدواً لا دواماً ولعله قدس سره
حيث قال مستفاداً من الجمل كالفروع
من الاصول اوجب الى ذلك والاوفيه
بين قال المحاكات فيه ثلثه اوجه اقول
ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو
انه للمذكر في اول كتابه ما يدل على
ان تحصيله سهل بالنسبة الي من اخذ
الطماننة بيده وكذا ذكره انه

العلمي اثبات الاغراض الذاتية واثبات الاغراض الذاتية يتوقف
على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة
من المسائل توقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي
لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة
ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل
العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب
ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على
سائر احوالها فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجود الاتم الاكل
كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف
على معرفة النسب التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل
لللهي فلانها احوال لا تخضع الى المادة في الوجود فان البحث هناك
اماعن وجود المادة والصورة او عن تلازمها وتشخصهما ولكل ذلك
غنى عن المادة الرابع ان في الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل
الطبيعي امان في الجزء فلان عدم التركب من الاجزاء التي لا تجزى
من اغراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة
للجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عند هم متصل
واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم لجزء لا تجزى
فيكون هذا بمخاض عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي
الابعاد فلان الابعاد المتناهية اغراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك
ظاهر لا قال غاية ما في هذا البيان ان التجزئة والتساخي من عوارض
الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة
الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة
الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة هي اكل خروج
من القوة الى الفعل في مادة قبح الطبيعي اتمسك في احوال تعرض
الاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضوح ذلك استقرأوك
المباحث الطبيعية بمحاجنا والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى
او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهية
في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه ولاتناهيه في العظم والتناهي
واللاتناهي اء بعرضان للجسم عن جهة السادة اما النهاية فظاهرة

يستبصر بها من تيسره ولا يفتخ بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ
الطماننة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلالها فينبغي ان يضمن بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانياً بما علم التزاما
فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اهد وصيتي واكرر التماسي هو اني

اوصى مرة بعد اخرى والنفس كره بمشاوولي ويقرّب عنه بحسب المعنى قولك لتبنيك وسعديك البيا بعد الباب واسعاد ابعد
اسعاد وثابيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ مأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الذي يابعد وقد جرت العادة
بتأخيرها وضبطها في التصنيف ﴿ ٧ ﴾ فيكون مضافا لعهد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

(قال المحاكات فان قلت الوهم
انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات)
لا يخفى عليك ان استفاد من كلام
الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن
متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة
لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم
انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية
فتبين ان يمكن مدركها العقل لكنه
لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل
العقل مدرك لما عداها اذا العقل مدرك
للجزئيات المجردة والكليات وذلك
لان الدلائل المذكورة لان العقل
لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها
انما يدل على انه لا يمكن له ادراك
الجزئيات المحسوسة او المنطقة بها
ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات
المجردة لكننا اذا راجعنا وجدنا اننا
لم نجد ان شيئا من الجزئيات
المجردة مكان مدركا لها على
الوجه الجزئي فاما انما يدرك انفسنا
بالعلم الحضورى وليس الكلام فيه
وندرك نفوس غيرنا وساير المجرّدات
الاخر بالوجود الكلية فصرح في الكلام
الاول والثاني بما لا مجال للتزاح فيه
وحصل مقصود. ثم لا يخفى ان بناء
كلام صاحب المحاكات على ان المراد
بالعقل القوة التخيرية التي للنفس
لا النفس وعلى ان الوهم وليس
القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

مما يجي واما للانتهاية فلانه ليس تقدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية
عما من شأنه ان يكون متاهيا فان قلت لو كان كذلك لكان العلم الطيب
ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال
لا يرضى الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا
الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض اوجهة
التشكيل اوعيد ذلك بخلاف الطب وعلوم الهيئة وغيرهما فانها تنظر
الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على
جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه
العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة
قولك (الجسم يقال بالاشترك على الطبيعى) الجسم مقول بالاشترك
على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه
بعدها كيف ما كان وهو الطول وبعدها آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو
العرض وبعدها ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض
ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة
والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك
الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه
ابعاد معينة محدودة الى قابات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار
تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فرمى بتزول وتبدل وتبقى الجسمية
الطبيعية بيمينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض
ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة واطراف الامكان
لان مناسط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجردا ممكن الفرض وان لم
يفرض فيه اصلا فتقوله يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة
مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف
لكونهما من العرضيات المضافة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشافعي
استعملها في مواضع عديدة الامتراك اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر
كالمثل يشتمل ساير الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة
كالفصل يفرج باقى الجواهر وقولنا قد الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضنة بخصوصها والافسد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على
المقولات بان لها حيزا وجهات الى غير ذلك (قل المحاكات والالتم صيرورة الشيء جوهرها ببعد ما لم يكن
وهو مع القول يمكن منع استهلاله والسند ما ذكره بعضهم من ان المصور السطحية للجواهر كانت كيفا في العقل

وإذا جدت في الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلا باحقيقة بل الصيرورة الحقيقية ان يصير زيدا مثلا عمرا بان كان هناك شيء يكون زيدا وعمرا لابان ذات صورة الزيدية وحصلت صورة العمريه مثلا على ما صرح به الشارح في شرح كلام الشيخ في التمهيد السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لاشك انه بطلق في العرف

ان يفرض فيه بهدان متقاطعان لالثثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجواهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا ولمالم يتبين بهدان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشتمل المتصل والمفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبار ان ثلثة في جهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونفى بها الخطوط المتوهمه لالامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي تغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتبدل مع بقاء الجسم الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة وتوضيحه انه حشوما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة كانت بالسطح ولاشك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية فائمة بالجسم الطبيعي متاهية بالسطوح حتى ان الموجود فيهما يتبين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا من يذ على هذا التصور للجسم التعليمي قوله (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام اتمارد لو كان هذا التعريف حد للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

او اللفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال في التعارف المشهورة صار الماء هوا بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجازع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون اطلاق التجوهر المأخوذ في مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقي للفظ التجوهر هو المعنى المجازي للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشيء جوهرًا بهدالم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لا متناع لخلو الجسم عن الجوهر ذهنًا وعينًا سواء كان الجوهر جنسًا له او لازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح في التجريد من ان الجوهرية من نوانى للمعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينًا وان حل المعقول الثاني على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق في كتاب التجريد المعقول الثاني على ما هو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثاني العارض

الذي لا يحاذى به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾ بهذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجملة ولا يقتضى تقديم المحصول على المجهول اليه تقدما زمانيا بل يكفي فيه التقدم بالذات لانهم قالوا يهتق الجملة في القديما بالزمان وايضا قد يقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون مجهولة للجواهر بخلاف الذات

الذات حتى جعل بعضهم الجمولية معرفة للعوارض وعدمها معرفة للذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطوق الشفاء ان كل واحد من الرجودين يلحق بالمادية خواص وعوارض تكون للمادية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الاخر ﴿ ٩ ﴾ وربما كانت له اوزان تلزم من حيث الماهية اكن المادية تكون متفردة

اولا ثم لزمها شيء هذا كلامه وهو صريح في ان اوزان الماهية مستندة الى الماهية ومتأخرة عن وجودها المطابق فتحقق الصدور والجعل بين الماهية وبينها (قال المحاكات الان صيرورة الشيء حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا ما الحقيقة هي الماهية الموجودة فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة ثم نصر حقيقة واستدبه عليه ان الحقيقة الواقعة في تفسير لفظ الجوهر تدل على المدوم والموجود تشاؤله ايها واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجي والمدوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت بمعنى الماهية الموجودة في الخارج فلم تدل والمدوم الخارجي وحمل الموجود الواقع في تدبير الحقيقة على الموجود المطلق فامد لم ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم بحسب الحقيقة واما المدومات فلما لم يكن لها المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن على وجودها في اثبات العلم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفصل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او حسما تمليفا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية الركبة منهما اعتبارية لاحقيقة ولو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في علم يزعم ان الجسمية المحققة انما هي قمتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل انقوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا بتحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للباثثة على التزل وتقرر جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع والموجود لاني موضوع ضابط على واجب الوجود فوكل جسد الكائن واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية المدوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطئة على الماهية المحذورة والقابلية ليست محمودة على الجوهر بالمواطئة فهي لا يكون فضلا بل الفصل هو المابل للابعد وهو شيء ما من شأنه قبول ابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يخصص بطان الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخرى منها انه لو كان الجوهر جسدا لكان لاواع لتي تحته مشاركة فيه وتمتازة بعقول فتلك الفصول ان كانت اعراض لم تقم الجهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخرى يلزم التسلسل وجوابي اننا نسلم احتياج الفصول الى فصول اخرى وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليهم على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها اننا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته على ذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

انه هي حدود بحسب شرح ﴿ ٢ ﴾ الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بينها حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لا ينبغي على الناظر فهمها صريحة في ان المراد من الوجود المتأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الموجود الخارجي فاندفع ما ورد في بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير

الجوهر للمدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الأفيه كيف والمدوم المطلق لافاته له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل مقول في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ذاته وكانه اراد ان الحقيقة تنسول المدوم الخارجي تناول الجوهر له مقصود المترض من ان الحقيقة ﴿ ١٠ ﴾ هي الالهية الموجودة مطلقا

الجوهر بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك اذ غسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فطاهر واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهر تركيب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنس لها بساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم حنية الجوهر لاجزاء الهيئات ان لا يكون جنسها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل الابعاد لو كان فصلا لكان مدته اعنى قابلية الابعاد جزءا للجسم وليس كذلك بل هي عرضي كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ من قول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة والضحك المأخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعنى الذات التي من شأنها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مدته وهو الجوهر الذي من شأنه النطق لا يقال اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم او بولاه واياما كان فهو ليس بفصله قطعا اما لذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه واما الهول فلانها ليست محمولة على الجسم اثنى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذع لان مفهومه ساخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المحمود او افراده فهي ليست بفصول بل كانت قوله اي شيء من شانه قبول الابعاد الثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض فلا يكون مبدأ الفصل قوله (ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا) طابتن ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم اهي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة ولا يد هناك من حجر ومحل النزاع مرة معاوم في علم النطق ان حجر ومحل النزاع

فلا رد ما اورده عليه انتهى وذلك لما عرفت ان الرجوع للمأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي لا المطلق ثم اوسلم المراد هو الوجود المطلق فنقول بصيرورة الشيء موجودا مطلقا محال على رأي هذا المحقق لانه صرح بارجع لشيء شبه يقتضي ان يكون للمجهول تحقق قبل وجود تحقق المجهول اليه ويمكن ان يقال جعل الشيء موجودا مطلقا متأخر بالذات عن جعل الشيء اي الجعل المتعلق بنفس الشيء وهذا التقدم يعني لتقدم المجهول على المجهول اليه لان عملية ذات المجهول يكون متقدما حينئذ على المجهول اليه وان لم يمكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من ان عملية الذات متقدم على الرجوع طرد يمكن ان يقال ايضا ان بصيرورة الشيء موجودا مطلقا وان كان محالا على رأي هذا المحقق لكن المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الموجود المطلق بل الماهية لوجوده بالوجود المطلق فاللازم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب ولا محذور فيه بل هو ضروري هذا بذكر قدس سره بعده وايضا مرد ان بصيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن كصيرورة سنانا او جسمها محال لان

وم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به محل فنشاه عراض اشبه العارضين ﴿ باسرين ﴾ دعاه ان لفظ الجوهر المشتق منه الجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم لاجب الحيات ان بصيرورة الشيء انما محال كان خروجه من البحث ويقرب منه ما اشار اليه

المحقق المذكور بأنه لم يتم به أصل الأدعي وهو أن الجوهر ليس مشتقاً من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة أفما ذكره على هذا التوجيه لا ينبغي كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا القول وعلى هذا يمكن أن يقال على صاحب المحاكات في دعوى امتناع صبرورة ﴿ ١١ ﴾ الشيء حقيقة بالمعنى المراد أي صبرورة الشيء فرداً لمفهوم

لفظ الحقيقة وماهية أن كون الإنسان مثلاً ماهية من الماهيات أمر عرضي له وجميع العرضيات مجعولة بحمل الجاهل فصح أنه صار ذاتاً وماهية على أن الماهية والحقيقة من المقولات الثابتة وكانت منفكة عن الشيء في الوجود الخارجي فإذا كان الشيء الموجود في الخارج صار موجوداً في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتاً فيه صدق أنه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكات أو على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم.) أقول لا ينبغي أن التوجيه الذي ذكره للكلام منقول عن الإمام بعيد عن اللفظ وبحاج إلى تكلف لا ينبغي على الناظر (قال المحاكات ومن هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام) قال المحقق الشريف قهس سره لأنه الجسم التعليمي وقد أورده المتكلم في تعريف الجسم الجوهرني فترا أي من ذلك بحسب نعيم المصلي أن المتكلمين يزعمون أنه عرض فاراد آيات جوهرية وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على أنه رسم للجسم الطبيعي فن ابن إيهام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف أقول صكون هذا التعريف مما ذكره الحكماء أيضاً لا ينافي إيهام العرضية وكذا كونه رسماً لأن رسم الجوهر لا يبدان يكون محمولاً عليه

بامر ين أحدهما بإيضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر إلى الإيضاح والآخر بتقرير الأقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً بين للطبيعي والتعليمي والنزاع لواقع بحسب التركيب من الأجزاء والمادة والصوره ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث لما كان الجسم متواطياً على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعاً في المركب بل في المفرد حرره بذلك فزال الإبهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اهني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شوع في تحرير الأقوال حتى يقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الأربعة كلام لأن ههنا ستة أقسام إذا الجسم إما أن يكون فيه أجزاء بالفعل أو بالقوة فالمراد لم يكن له أجزاء بالفعل أصلاً فاما أن يكون الأجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية فالأول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وإن كان فيه أجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الأجزاء متممة الانقسام أو ممكنة الانقسام فإن كانت متممة الانقسام فلا يخلوا ما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين أو لا يكون متناهية وهو مذهب النظم وإن كانت الأجزاء ممكنة الانقسام لا يخلوا ما أن يكون تلك الأجزاء اجساماً صغراً وهو مذهب ذي المقراطيس أو لا يكون اجساماً صغراً وهو مذهب بعضهم فإن من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالخبر في هذه المذاهب الأربعة فاسد لأن ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه إما أن يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل أو لا يكون بعضها حاصلاً بالفعل ويكون بعضها حاصلاً بالفعل ويمكن الأدعي عن هذا المقام بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طابقتان طابفة وهم الأشاعرة القائلون بان المركب من الجوهر بن جسم وطابفة أخرى بزعم أن المركب من الجوهر الفرد لا يكون جسماً إلا إذا كان طويلاً صاعياً فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ثم يتركب الخطوط فتكون سطحاً ثم يتركب للسطوح فيكون جسماً فهذه ليس قولاً سادساً إذ لا يقول أحد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر وأما مذهب ذي المقراطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حذر

مواطئة وحقيقة العرض لا يكون محملاً على الجوهر ومواطئة الإبتداء بل فهذا يكفي للإيهام المذكور ثم لو قال هذا القائل لانه الجسم التعليمي وقد أورده الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فترا أي من ذلك أنه عرض فاراداً زالة هذا الوبوم آيات جوهرية لكان أظهر وأصوب (قال المحاكات فوجب على الشيخ إثباتهما وبين أحوالهما) اظها ان آيات وجودهما

واحوالهما من تامة اثبات وجود الجسم ومن قبيل البراهين التصديقية (قال المسامكات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل آه) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا ﴿ ١٣ ﴾ بذت للموضوع هو خصوصية

الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تدبير كون القيد داخلا ولا كون الجمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المسامكات اما انها مصائدات فيه فان اثبات موضوع العلم اه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصائدات في العلم الطبيعي والاوان اشمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي واشتلت اشمل منهما من جهة شموله لمبحث التلازم والشخص دون الاولين هذا ورد على الاول اما اناسلم ان العلم بوجود اشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت المبت له فكذا اثبات اشئ للشيء فرع لاثبات اشئ في نفسه قلب اما المقدمة الاولى فمنوع والاشكل الامر في حل الوجود المطابق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالايمان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت اشئ للشيء لا يتفك عن ثبوت اشئ في نفسه وعند هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني واوسلم فلاناسلم انما اذا كان ثبوت اشئ للشيء في عامل ثبوت اشئ ومتأخر عنه كان اثبات اشئ للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه وايضا لو كان

عمل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كالفعل الايام في المنطق والمباحث المشرقية اكان مذهبه فيه مذهبها خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو ما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذمير الطيب واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم اطالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يفتنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تنهاى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الخس فلماذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الخس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الخس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سواء لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب براجح ولانه ما استند الظن الى نفسه وامان قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يتناقض مع جوابه ان الظن بطابق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم ذلك في المنطق الثاني ان هو لا يقوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينقسم عنها الجسم وهي المقاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اثبات الشيء للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشيء

من هذا القبيل فلزم توقف الشيء على نفسه والافلازم التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع في الخارج وحينئذ نقول

اهل الاحوال المثبتة في العلم انما ثبتت فيه للموضوع في الذهن بان يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم لو قيل مانحن فيه ليس من هذا التيبيل لكان صوابا ويمكن دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن في العلم الذي كان الموضوع

كان الموضوع مرضوحا باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق الشريف فان قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والايلازم الدور والتسلسل وكذا قول من الوجه الثاني فان الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة الخارجية بناء على كونه مشتركا بينها اقول ما ذكره من السؤال الذي مرجه التخصيص في المقدمات اليقينية العقلية بما ذكره الامام وقد عرفت فساد فان مثل هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات الخطائية دون البرهانية واما ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لان صاحب المحاكات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلق في العلم وادعي انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على كون الوجود داخل في تلك الاعراض فلا يراد بكون الوجود مستثنى من الحكم بان اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه لم يدفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على انه يتم جميع الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدول وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الازمانية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدول في اول الامر لوجهين اما اولها لانه على خذلان مذهبهم وحقارة مطالبهم حتى اتهم انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتماد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكامل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقشا ر بما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك اهل طريق الجدول ووضع مقدمات يساعدون عليها واستخرج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء في سلف اذا حاولوا تهديد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لا يراثة الخيال ثم الخطابة حتى يجدي الطن بالمطاب ثم الجدول للاقتناع والالزام. عند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا الى المناهج الحق اعني ابراهيمين اقاطعة ولم يكن للشعر والخطابة دخل في امثل هذا المطلوب بداء الشيخ بساوك طريق الجدول ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاشنان احدهما ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهرا للزوم واما الذي لا يلزم فلاخيران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منها تقرير المذهبهم والباقية تهيدا للنقض فلن قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالواقف مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول يختص التقرير دون النقض والواقف بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الامراض والوضع مطلوب الجدول اما بطلان او اثباتنا والجدول اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات وعتاد السائل على ما يسلمه وكان مادة قدماء الجدولين ان اخذوا

ان يجعل وجهها على حدة على هذا المطلوب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والامم بجزان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشركتها في امر مرضي هو الوجود

الطلق او الخارجى وحتئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقود مخصوصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
ثلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كقبيد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يخص
الواجب ولا يخفى ان هذا لكلام حقه قدس سره يهدم ❀ ١٤ ❀ ما اجاب به عن السؤال

مقدمات من حفظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستتجوا منها ما ينافى
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا، وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه
القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة
في الثلثة الا انه جعل فيما سيجي اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه
منافاة وقابذة دخول فدنى قوله وقد يتقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء
الصلة لا تنحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع
بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بافظ قد على ذلك والفرق بين الكسر
والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آفة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه
والقطع يحتاج الى آفة نفاذة ماصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم
والفرض انها يوردان الى الافتراق في الخرج دون الوهم والفرض والفرق
بينهما ان الوهم يقف في القسمة والافرض العقلى لا يقف اما ان الوهم
يقف فيها فلوجهين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن
الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على
ادراك الامور الغير المتناهية لم سيقر من ان القوى الجسمانية لا تقوى
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهى متناهية
وحيث يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف
فلانه يتعلق بالكليات المستقلة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوفه في القسمة ولقائل ان يقول السؤال
في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
بالحسوسات كعداوة زيد وصدقة عمرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست
من المعاني المتعلقة بالحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون
الوهم قاسم لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس
يقاسم بل اقسام المنصرف هو القوة التخيلية و يمكن الجواب عنها
بان الوهم هو الحائكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان
القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني
والصور والناسم والمركب والمفصل بواسطة بل الحقيق يقضى
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في الحسوسات
بعمل الاول الوهم فيه مدخل ولما لم يكن اغير الوهم من القوى الحسية دخل
في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

المذكور اذ بعد التخصيص يخص
الوجود بالوضع الذى يبحث
عن اعراضه الذاتية في العلم المعروف
وان كان في نفسه محل نظر اذ التخصيص
في الوجود ان كان يكونه وجود
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
يكونه مبداء للممكنات لم يكن الدليل
المذكور لاثبات الواجب مفيد له
(قال المح فلانها احوال لا يحتاج
الى المادة آه) قبل كلامهم في تقسيم
الحكمة الى اقسامها يدلى على ان
هذا التقسيم على ملاحظة حال
الموضوع انه معتقر الى المادة في
الوجود والتعلق واثاني فقط او غير
معتقر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها
حال المحمول انه معتقر الى المادة
ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن
عن الهيولى والصورة تحت عن
امور لا يفتر نفس تلك الامور الى
المادة لان المادة لا يفتر الى قسمها
وكذا الصورة لا يفتر الى الهيولى
في العقل وهو ظاهر ولا في الوجود
لان الامر بالعكس واقول مرادهم
بكونه الموضوع مما لا يفتر او يفتر
هو الموضوع من حيث هو
موضوع لذاته وسيجي ما يزيدك
يسأل والوجه الذى ذكره مردود
بان مباحث الهيولى والصورة
يمكن ارجاعها الى مباحث الجسم
الطبيعى وهو معتقر الى المادة

في الوجود والتعلق فلم يثبت بما ذكره كون تلك المباحث من الآلهى مطلقا قال الشيخ ❀ والاعمال ❀
في الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الآلهى وبعضها امور مادية كالحرارة والسكون
الاول ولكن ليس المبحوث عنه في هذا التلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذت هذا المقسم

مع الاقسام الأخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها ماهو من جهة. معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو مقصد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير مقصد وبالمادة وكان لا يخرجها تعلق ما يبحث ١٥ * عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المعتسر في الانفجار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وما ذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المتبر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول فتأمل (قال المحاكات فلان عدم التركب من اجزاء لا تجزى من اعراض الجسم الطبيعي) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملئكة لم يكن عارضا لاستحالة تركبه من اجزاء لا تجزى عند علم فلا يكون ذلك من شأنه واما ان مامن شأنه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه في اعدام الملئكات فالصواب ان يقال ان في الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكات فصريح عند قوله احد هما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصفر فلو قال قدس سره فالاول يدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكات ولان تجزئية الاجزاء) قال المحقق الشريف قدس سره اراد تجزئية الاجزاء انفصال بعضها عن بعضها وعدم تجزئتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفصلة بعد اتصافها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال طرعا الا بالقوة وان اراد بالجزء امكانها فهي عارضة بلجميع الاجسام الموجودة من حيث

والاعمال الحسية فهو الوهم وقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الشايات ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة بنا فيه. قول الشيخ فيما يأتي لاسيما الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما اما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقصده لصفه مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقصده الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قاررا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لانسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية فلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولانسلم امتناع طر بان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في الفوس لمطبعة الملكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللفظ باحاطة ما لا ينهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو متنوع اذ دلالة عليه قطعه وايضا ان ار يدب عدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اراد به انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يلتزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المماثلة وغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يندفع السؤال على ان الحق عديم الفرق بينهما كما اشطر اليه الشارح قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان جزءا من اجزاء لا تجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تلف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتلف بالضرورة واشان الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسيط بحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

هي اجسام اقول بناء كلامه على حل تجزيه الاجزاء على تجزيه الجسم الى الاجزاء لا على تجزيه الاجزاء في انفسها الى
 الاجزاء ولا يتحقق ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
 بان المراد تجزيه الاجزاء انقسامها بلغة الى اجزائها او بعدم تجزئتها عدم انقسامها كذلك

مع ان من شأنها ذلك وكلاهما من
 عوارض الاجزاء التي هي اجسام
 طبيعية لا ناذ قسما الجسم بنصفين
 مثلثا قسما كل نصف منه الى نصفين
 وامسكتان القسمين فالصفا قد يتجزى
 الى نصفين الذن هي ربع الجسم وكل
 من الربعين لم يتجزى مع انه من
 شأنهما ذلك وانصافا والربعين
 اجسام طبيعية فصح ان تجزيه
 الاجزاء او عدم تجزئتها عارضة
 للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول
 ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الاراد
 من كلام صاحب المحاكات وذلك
 لان تجزيه الاجزاء وعدم تجزئتها
 بهذا المعنى وان كان عارضا للجمع
 الاجزاء الموحدة بالفعل لكن هذا
 لا يكفي في صدق القضية الكلية
 بل لا بد من العروض لجميع الاجسام
 الطبيعية بان يقال كل جسم فجزائه
 اما كذا واما كذا ولا يتحقق انه لا يصدق
 على الجسم الذي لم يكن الاجزاء
 بالفعل ان اجزائه مقسم بالفعل او غير
 منقسم لكن من شأنه الانقسام
 اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقيق
 الاجزاء وايضا التجزئ وعده
 من احوال الاجزاء لا الجسم الذي
 له اجزاء فالتجزئ وعده لا يشمل
 جميع الاجسام التي لها اجزاء وان
 شمل اجزئها كالم تناول الاجسام التي
 ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا
 من على ما هو المشهور في تحرير

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبها عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث
 لولا اوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون بلاقيا بالاسر
 او بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول حجب الوسط
 الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف
 الجسم منها الا ان اجزاء الجسم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجد ازدياد الحجم
 ولا يتحقق البأيف واليه انبار بقوله وهو مناقض للحكم الثاني الثالث انها
 لا قبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام والبس اشار بقوله
 ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كما أتى وان لم يلاقها بالاسر يبطل الحكم
 الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال لان احد
 الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه
 فيتجزى الوسط فقهرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب
 الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين
 لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول
 والثاني متعينان يساعدان الجسم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم
 للتجزئ وعده هذا تم النقض ثم انه حث لم يقع بهذا القدر لما بين امر
 الحكيم ليس هو الا لازم بل تحقيق الحق في نفس الامر وربما بطل شيء
 بطريق الا لازم ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يترجح بعد الا لازم
 الى ساو ك طريق البرهان فارجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه
 ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة
 بالاسر اما بان لا يكون ملاقاتا اصلا او يكون ملاقاتا بالاسر فاطال النقيض
 لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء
 ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر
 موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر
 حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظارا احدها اننا لانسلم ان اول الملاقاة
 بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن
 التماس وانما يلزم لوقلتنا بوجود تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز
 ان يكون بعض الاجزاء متاخلا وبعضها غير متداخل يتالف الجسم
 من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين
 عن التماس لانهم قالوا الوسط في ترتيب حجب الطرفين عن التماس

﴿ لانهم ﴾

المشكلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزئ فحلوا الموضوع كل جسم ومادكره
 صاحب المحاكات وتبعه المحققان من جعل التجزيه صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى
 الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقة للتجزئ لان ثبوت التجزيه للجسم انه هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ليس له اجزاء لا يصدق ان لجزائه اما كذا او اما كذا واما معمله على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان المسئلة ان كل جزء اما تجزى اولان العرض الذاتي المطلوب اجبته الجسم الطبيعي هو اما كان التجزى وعروضه للاجسام من حيث هي اجسام اى ﴿ ١٧ ﴾ عرضه لجسم الاجسام بمجرد نوره لانه عرض ذاتي شامل لافرا

الموضوع على الاطلاق وذكر عدم التجزئية معه على سبيل الاستطراد كذا عدم التناهي فانه لا يعرض لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان اربداته حينئذ عارض لجميع الاجسام ولا يختص بالاجزاء على ما يشمر به كلام المحاكات فناقضة تندفع بتحرير الكلام ولا يتوجه على المقصود بل الطاهر في المقصود ذلك لان قولنا كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزى معناه ان كل جسم فاجزائه قابل للقسمه اى غير النهاية وعند هذا يظهر ان حمل التجزئية على ما ذكره المحقق هو والصواب لانه المقصود كون تلك الاجزاء قابلة للانقسام الى الاجزاء لانها قابلة للافصال الواقع وانكسك بعضها عن بعض ثم تختار المراد التجزئية بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع مقابله لان كل جسم فاما اجزائه موجودة منقسمه الى اجزاء كذلك او غير منقسمه الى اجزاء موجودة بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما ان اجزائه اما منك لبعضها عن بعض او متصل واحد فلا يلقى بان يكون توجيه هذه المسئلة ونقول حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام انها يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء ولا شك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يمكن

لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التمس والترتيب ان يؤلف الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يتخلو اما ان يكون بينهما ملاقة او لا فان لم يكن ملاقة فلا تألف وان كان ملاقة فاما ان يلقى جميع الاجزاء المتداخلة جوع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولا ولاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقة بالاسر لانسلم انه يقتضى التجزئية فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم تغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى وايضاً الجهتان والطرفان ان كانا متلاقين لم يكن الوسط حاجباً وان كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها القصد بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحادها والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لانه طرفين احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله (فيبقى غير ما فيه) الطرف لوداخل الوسط لكان للطرف حال حال المماسية وحال النفوذ وهو يلاق شيئاً من الوسط في حال المماسية وشيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان الغاية بين الشئين من الجانبين فقال الشئ الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقى من الوسط حال المماسية واليه اشار بقوله فيبقى غير ما فيه وبالعكس و اشار اليه بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة المماسية والنفوذ وتام المداخلة وهو يلاق شيئاً من الوسط حال المماسية وشيئا اخر حال النفوذ وشيئا اخر حال تمام المداخلة فاللاقى من الوسط

بصدق الحكم الالجابي عليها كما يكتفى ﴿ ٣ ﴾ بصدق الحكم بالحار والبارد عليها اذا كان بعضه حاراً وبعضه بارداً ولو سلم فتقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه موجودة بقوة لا ينقسم الى اجزاء لموجودة ومن شأنه ان ينقسم اجزائه بقوة ومثل هذا لا يقتضى الوجود الجسم (قال المحاكات والتناهي واللاتناهي انما يعرضان

لجسم من جهة آء) واعترض عليه الصفيق الشريف بقا قدس سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
 عما من شأنه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يتمتع عروضا للجسم على مذهبهم فكيف
 يكون اللاتناهي فيما اخذوا على انه عدم ملكة عارضه واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال
 التناهي واللاتناهي في العظم
 كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة
 مما سيحكي فانه اشارة الى برهان
 تناهي الابعاد وليس فيما سيحكي بيان
 تنهاهي الجسم في الانقسام
 وسكانه ترك بيان التناهي
 في الانقسام واللاتناهي فيه لانه
 قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
 الذي لا يجزى من مسائل الطبيعى
 اقول فيه بحث اما اول فلان كلام
 السيد المحقق قدس سره هو ان
 صاحب المحاكات جعل الدعوى
 ان التناهي واللاتناهي في الانقسام
 والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم
 مما يعرض الجسم بسبب المادة وما
 جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية
 فظاهر مما سيحكي آء انما يستلزم كون
 التناهي واللاتناهي في العظم يعرض
 الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان
 التناهي واللاتناهي في الانقسام
 والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله
 مقصود المحاكات بيان حال التناهي
 واللاتناهي في العظم آء عين الاعتراف
 لمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام
 السائل في آن ما من كون نفي التركيب
 من اجزائه لا يجزى وتنهاهي الابعاد
 من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى
 لا يكفي في ضكون البحث عنهما
 من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاق منه حال المماسه وهو معنى قوله فيلحق غير ما لقيه
 والملاق من الوسط حال النفوذ دون الملاق حال تمام المداخلة وهو المراد
 من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء لتوهم ويلزم منه انقسام الوسط
 بثلاثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك
 لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفي فيه ان يقول الطرف يلحق
 حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسه واما ان هذا القدر من
 الوسط غير ما لقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو
 لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان
 انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد
 ان يتغذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط
 فلان الطرف يلحق حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسه
 ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسه شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما
 انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لاقى الوسط حال المماسه
 غير ما لقيه حال المداخلة فان الطرف انما يلحق الوسط حال المماسه بشيء
 وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف بقوله (ثم
 طعن فيه بان هذا البيان افناعي) الافناعى هو الدليل المركب
 من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها
 من اول وآخر ووسط على ما يشاهد ها جمع الناس فجعل النفوذ وهو
 حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن
 ربما يمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون
 له ثلاث الحالات الثلاثة او نقول من المظنونات ان الجزء هنا تلك الحالات
 وليس كذلك وما للجزء الاحلان حال المماسه وحال المداخلة وانما يكون له
 ثلث حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
 تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى
 لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطى لا يتركب من المقدمات
 المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
 اقتناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه
 انما يتم اذا كلف الحركة احوال ثلث وانما ثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت
 قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعنى الجزء المفروض
 قابلة للقسمة وانما قبل القسمة لو اتقى الجوهر انه قد يلبه يتوقف على

من بيان كون البحث عنهما من جهة التفسير اى من جهة المادة وهو في صدر اشبهت ذلك
 فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
 الذى لا يجزى من مسائل الطبيعى وهو من مسائل المحقق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصله فيتمنى المادة

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهو ذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث اما اولها فلما ستعرف في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضاؤها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي في الانقسام الفعلي والوهمي والقرضي وهذا الامر الاعم يمكن

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شأنه ان يكون متصفا بهما فان الانصاف بالاعم لا يقتضي الانصاف به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حيث لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كالإيراد بالسكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعي عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما ذبح في الطبيعي عن سكون الجسم في غير الطبيعي وهو عدم الحركة الاينية فقط وكذلك سكون السكونين بين كما حركتين مستقيمين وهو عدم الحركة الاينية لإجهد الحركة مطلقا بل الكلية اقول اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي ما ذكره شارح واعترض عليه صاحب المحاكات بايمه انما يستلزم وجود الهيولى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزئ المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفا على نفسه وانه مصدره على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق انصاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان الفرد حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من هداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ لمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تجزئ فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا تجزئ في جزء من المسافة لا تجزئ فهي دفعية آتية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آتى دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل وهي لا تجزئ كما ان اجزاء لا تجزئ فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الامبدئية وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثابتة ان الحركة في جزء لا تجزئ فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلية جزء في جزء الا بحركة واحدة لا تجزئ واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واجدة قابلة للانقسام وهما اشكالان الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة نلت حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسية وحال للنفوذ وحال تمام المداخلية وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسية والوسط وهو حال المداخلية والاخر وهو حال تمام المداخلية فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال للثلاث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وحيث لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذ في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي في الواقع وان دفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا يمنع في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهيولى في الخارج وهذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فيجوابه ان التعبير في المصنف والملكية ان يكون العدمي هذا الذي هو الخودي على ما صرح حواشي قلنا اخذ التناهي

اهم من الاقسام الثلاثة كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذي يجمع الوجود في الجملة فليس صدق للعام حقيقة لافرد مائة او منع فنقول هذا العدم اس مقابلا للعام لا اجتماعه معه والعدم والملكية داخل في المتقابلين وماتله من انه يمشون عن السكون الا في العلم الطبيعي ﴿ ٢٠ ﴾ لا ينافي كون السكون المعتبر

في موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شأنه الحركة في الجملة لا في قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قل المحاكات فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة فلا يرضى التحسين فيه بحث لا ذلك يقتضى ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وانس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جمعها اجزاء للفتى والتحقيق كما حققه الشيخ في الشفاء ان العلم السافل اما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصص موضوع السافل بمنوع لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الحركة المتحركة فان موضوع الالهي عرضي للعرضي فدانضم اليه الحركة التي هي عرضي لها لفصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطبي فان موضوع الطبيعي واركان ذاتيا لموضوع الطبي لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعي بخصيصة الصحة والمرضى وهي عرضي بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد منه ان لا يخص الابل او ج لانه يجب ان يخص بالنوع وان

في جزءها هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني هي انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومنتهى وانما يكون الحركة مبدا ومنتهى اذ كانت قبله للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزئيات حاتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسية وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسية الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فهو يقتضى ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى متقسمة وهو باطل الثالث لان سلم ان اثبات الاحوال الثلث الحركة مما يمتد اذ كانت الحركة متصلة واحدة لا بدله من بيان والجواب انه لو كان الحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالتوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الرابع من الاقتساع يطابق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المقنع في بادي النظر والسؤال انما يريد ان يفسر الاقتساع بما ذكر واهل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقتساعا استعماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره نام دون تفسير الامام وهو اولي وبالقبول اخرى قوله (اي المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الخ) المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

خص بالعرض ايضا ان بدن الانسان خص بالتنوع الذي هو فصله الا انه خص بامر اخر عرض هو الطبيعة المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدم تهيد مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض القريبة للعرض وهي العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث في العلم الطبيعي

عن قبول الحرق الذي يعرض للجسم الطبيعي لامر اخص وهو المنصرى وعن عدم قبوله عما من شأنه القبول
 العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسماً فلكياً بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لا بد ان يرجع
 الى محمول العلم فتقوله كل جسم عنصرى يقبل الحرق وكل جسم فلكى لا يقبل في قوة قولهم

كل جسم اما قابل واما غير قابل مع
 ان من شأنه القبول فهكذا القدر
 المشترك الذي هو محمول العلم يعرض
 الجسم الطبيعي للامر اخص
 اذا جمهد هذا فالمراد ان الطبيعي
 لا ينظر الا الى جهة المادة اي في محمول
 العلم الا في محمول المسئلة واحوال النبات
 اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال
 الحيوان والمعادن واحوال غيرها
 لم يكن في اثبات هذا القدر المشترك
 احتياج الى ملاحظة خصوص
 المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة
 في اثبات خصوصيات تلك الاحوال
 وليس الكلام فيها فان قلت فعلى
 هذا عاد المحذور وهو لزوم كون
 الطب والهيئة جزءاً للطبيعي لان
 الاحوال العارضة لبدن الانسان
 مع مقابلاتها من الاحوال العارضة
 لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر
 فيها الى خصوص المادة قلت لو نظر
 في علم الطب الى بدن الانسان من
 حيث انه جسم طبيعي ويبحث عن
 احواله العارضة له ان من حيث انه
 جسم طبيعي ويكون المقصود من
 اثبات الاحوال الخاصة له اثبات
 الاحوال التي كانت قدرا مشتركا
 بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعي
 باق يبحث عن الاحوال السابقة
 المخصوصة في ذلك العلم ويكون
 الغرض العلم متطفاً بالبحث عنها

بكلية مشغول بالطرف ويلزم امر ان احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط
 وهو مناقض للحكم الرابع وثانيها عدم ازدياد الحجم وهو مناقض
 للحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شئ منها واقعا
 لم يكن الملاقة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول
 بالمدخلة يناقض الاحكام الثلاثة امانه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره
 اولاً من انه يستلزم تجزئية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين
 فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الادل
 ان الدلالة على استحالة التداخل قدمت عند قوله دون اللفاء المتوهم
 للمدخلة فافادة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لامثال ذلك
 وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال
 فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها
 ان قوله بل ببق فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتتمام
 الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو
 دليل آخر على استحالة التداخل او جواب لسؤال مقدر عسى ان يورد
 ويقال لانسلم ان المدخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان واحوال
 وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل بل لا يجوز
 ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب
 بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم
 متألفا منها وانه محال ثم لما بطل المدخلة رجع الى اثبات المطاوب فقال
 بل ببق فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجه حسن قوله (ونلتخص
 هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار
 امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقة امان يكون
 متممة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون واقعة
 فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبهض فهذه اقسام اربعة وطريق
 القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملاقة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
 المطلوب بقياسين اقتراي واهتمتاني فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء
 يلزم احيد الامور الثلاثة الاول وكلتا تحقق لحدتها تحقق احد الامور
 الثواني ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني ولكنه
 منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريها ان يقال
 ان الحركة موجودة في الحبال فيوحده الجزء الذي لا يتجزى اما الاول

ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعي وانما يكون علم الطب علماً منفرداً وكان من جزئيات الطبيعي
 اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان
 من حيث انه بدن الانسان لا يشترط به كلامهم لقولهم وعلمهم ان دفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلاثة

بأن المراد من الافتقار الى المادة في العقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشتمل به الكلام فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصري والفلسفي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد الافتقار ٢٣ الى المادة في الجملة فيدخل

الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها من اسباط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يفتر نطقها الى تفعل المادة التي هي جزئها وذلك بان تختار الثاني وان لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالحمول المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعة مطلقة فامل ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يفتر الى المادة في الوجود العقلي وافتر الىها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هي من مبدعات التأخرين وبناء القصة على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة هو عدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكات ونقلناه عن الشافعي والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبل ليست موجودتين فلولا وجود في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلوكانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فابها يقطع من المسافة لا يكون منقسما واللكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيماليس زمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبل غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فليس لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال ان الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلانكون الحركة موجودة فيهما لاننا نقول الاستفسار ما يدفان عنيتم انها غير موجودين في الآن فليس لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها غير موجودين في حد انفسهما فمنوع لا يقال مطلق الوجود منقسم في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كالم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والاي يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غيره او يكون الشئ ظرفا لنفسه ان اتحد واذالم يوجد في شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكل اذا انحصرت في جزئيات واتت تلك الجزئيات باسمها اتت ذلك الكل قطعا لاننا نقول للزمانى لولم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس زمانى بل موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا امام وجوده في تبريز اذ في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حده ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلولا يمكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلية

من حيث المادة ولا يتوقف عليها في العقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة وهذا

كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان النار مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية مقبولة الى مسائل طبيعية في هيئتها اخرى وهو انهم قالوا استدارت الارض انما اثبت

بالبرهان الذي كان من الطبيعي، وإن أثبت بالبرهان الاتي كان من الطبيعي وأهل الوجه في ذلك ان في الاول بلا حطة
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة
البسيطة فهنا يلاحظه جانب ٢٣ المادة مطاقا ومخصوصا، وكونها محل الصورة البسيطة بخلاف

ما في الهيئة فأمل (قال المحاميات
وصورتها هي الاتصال الصحيح لغرض
العاد مطلقه) قال المحقق الشريف
قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها
ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما
بعد اقول مراده قدس سره ان هذا
التعريف للجسم انما هو تعريف في
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق
عليها لكن قد جعل اول تعريفنا
للجسم الطبيعي مسامحة وانما بنوا
الكلام في اول الامر على المسامحة
ولم يعرفوا الجسم الطبيعي بما هو
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا
الجوهر والجوهر المحل له اذا خصم
لا يساعدنا علمه لانه يستحيل ان يكون
التحيز بالذات حال في امر آخر كما
سيجيء وايضا لو عرف الجسم
هكذا كان اثبات التركيب للجسم ليس
مطلوبا يعني هذا العلم بعده فنوا اول
الامر الكلام على المسامحة وما هو
اظهاره مع قطع النظر عن الهبولي
فمرفوه بما هو تعريف جزئه اعتمادا
على ما سيظهر بمدايات الهبولي
وبيان احوالها واحوال الصورة
الجسمية اذ يظهر في ان ما عرق به
ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع
النظر عن جزءه اخر وظهر ايضا انه
او جعل تعريفه للجزء في الواقع ومحسب
نفس الامر اي بان يكون هناك

وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال طيد لانه ان عني بذلك ان الحركة
الماضية ما كان حاضرا في الحال وانقرض والمستقبل ما سيحضر في الحال
ويتجدد فمضوع وان عني به ان الحركة الماضية ما يوجد في الزمان الماضي
والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مستلزم لكن لا يلزم منه انه
لولا يمكن الحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلية
وفي هذا الجواب ضعف لانهم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهي غير قارة الذات فان انقسمت
لا يوجد بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت
ماهي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت ماهي بمعنى التوسط
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة
على المسافة وهو ممنوع قوله (وهم واشاره ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه
تركب الجسم من اجزاء لا تجزى غير متاهية وقد ثبت من بطلانه
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يبر عنه
بالتبني وجوابه ان النظر السابق وان كفي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ
لم يكتف به فكله لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلذا عجز عنه
بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يترفون بتركب الجسم من اجزاء
لا تجزى بل يحياونه صريحا لكن لما رهم ذلك من حيث لا يدرون
حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الازام قال الشيخ في اشفاء
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متاهية للجسم فقد اوقعهم الى هذا
القول امتناع تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى وذلك لانهم لما احاطوا
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متاهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الاعلى الاقسام
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متاهية
وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء
اذعنوا بها وحكموا بان الجسم يقسم الى انقسامات لا يتناهى لكسهم
للم يفرقوا بين القوة وافضل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى
من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متاه
في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهى الجسم في قبول الانقسام
كالشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه في بادى النظر اذ لا يمكن ان يكونه قبالا لا يتناه
كونه ملزوما للجسم العلوي وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قل في اوائل بحث الهبولي وكونه شيئا من شأنه ان يكون

ذاجسم تعلیمی اوضیر جوہریتہ وهو فصلہ الذی یفصل بہ جوہریتہ والتمیز عن الفصل للجسم تارة بتقابل الابعاد وتارة بما من شأنہ ان یکون ذاجسم تعلیمی اشعار مندرجۃ اللہ تعالیٰ بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ما عبر عنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذاجسم تعلیمی انما ثبت ﴿ ٢٤ ﴾ بالذات للصورة الجسمیة

لان الجسم التعلیمی عارض لها بالذات وبما قررنا اندفع ايراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمیة فكيف یصدق اثبات الاحكام الآتیة له من كونه مرکبا من الهیول والصورة الجسمیة وايضا المقصود تعريف ما هو موضوع العلم لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالتقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعلیمی وهو ليس بجوهر فالجوهر للقابل بالذات للابعاد لا یصدق علی شیء وان كان هو القابل فی الجملة یصدق التعريف علی كل واحد من الجسم والصورة والهیولی (قال المحاكات ویراد عبارة الامكان لان مناط الجسمیة ليس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمیة بان لا یعرض فیها الابعاد بالفعل) ارادانه لو اکتفی بفرض الابعاد لتبادر الی الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذی علم یفرض فی الابعاد اصلا لانه یخرج ما لم یفرض فی الابعاد وقتما لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكلینان المطلقتان لا الداعتان وان تحقق المساوات لم یخرج من افراد المعرف شیء وكيف والمطابقة دأمة الصدق

حتى انه لم یعد من مذاهب المسئلة ثم انهم لماده والی وجود كثرة فی الجسم ولا شك ان الكثرة انما تألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ینقسم ویكون الجسم مشتملا علی اشياء لا ینقسم بالفعل فان قلت هب ان الاحاد من حيث انها احاد لا ینقسم الا انه لا یستلزم انها لا ینقسم بالفعل اصلا بل واز انها لا ینقسم من حيث انها احاد وتقسم بالذات كالمشترک فابها لا ینقسم من حيث انها واحدة وتقسم بالفعل فنقول متى وحدت الكثرة وجد ما هو واحد فی نفسه ضرورة انه لا معنی للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها یکون فی نفسه شيئا واحدا فهو لا ینقسم بالفعل والابکال کثرا فی نفسه لا واحدا واما القیاس الذی وضعه الشارح ففیہ مساهلة لعدم الحد الاوسط فیہ ویمكن تقريره من وجهین احدهما ان كل ما یشتمل علیه الجسم من الاحاد فهو غیر منقسم بالفعل وكل ما هو غیر منقسم لا یکن ان یقبل القسمة فكل ما یشتمل علیه الجسم لا یقبل القسمة وهو الجزء الذی لا یتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل علی اشياء غیر منقسمة وكل مشتمل علی اشياء غیر منقسمة فهو مشتمل علی اشياء متممة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل علی اشياء متممة الانقسام وهي الاحزاء التي لا تجزى قوله (وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متوافقا من اجزاء غیر متناهية بالفعل لزم ان لا یقطع المسافة المحدودة الا فی زمان غیر متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف علی قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا یكون الا بحركة غیر متناهية فی زمان غیر متناه واجاب عنه الفريق الثاني بانا لانفسنا ان قطع المسافة موقوف علی قطع اجزائها الغير المتناهية وانما یكون كذلك لو لم یکن المتحرك طفرة من جزء الی جزء وترك الاوساط ولا حاجة لهم الی التزام الطفرة لان الزمان والمرکة عندهم كالجسم مشتملان علی اجزاء غیر متناهية وان كانا محدودین فلا یلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة فی ازمئة غیر متناهية بل للآزم قطع مسافة غیر متناهية الاجزاء بحركة غیر متناهية الاجزاء فی زمان غیر متناهية الاجزاء وهم یعترفون به وايضا لهم ان یکتفوا بتجويز التداخل فی ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها فی بعض لم يتوقف قطع المسافة علی قطع الاجزاء الغير المتناهية

على ما قالوا نعم لو شرط فی التعريف الرسمي ان یکون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ولما ﴿ ٢٥ ﴾ للمصورة لكن لا من حيث انه لم یکن جامعاً بل من حيث اشتماله علی العرض المفارق والیه اشار بقوله اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة هذا ولم یعرض صاحب المحاكات للوجه لعدم الاکتفاه بالامكان فقیس لانه لا يتناول

الافلاك بناء على امتناع الحرق فيها وإجيب بان امتناع الحرق فيها نظراً الى صورتها النوعية لا الى قوتها ورتبنا
 هبول الفلك بمنع عن قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية يمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظراً
 الى الذات واقول قد صرفت ﴿ ٢٥ ﴾ انفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان

الابعاد اما يفرض اولاً وبالذات
 فيها والهبول والصورة النوعية
 خارجة عنها ولو سلم ان المعرف هو
 الجسم فقول المعرف هو الجسم
 المطلق المركب من الهبول
 والصورة الجسمية فالصورة النوعية
 خارجة عنه واما الهبول فلا نسلم
 انها تمنع عن القبول لذاتها واقول
 الوجه في ذلك انه لو اريد بالامكان
 الامكان الذاتي لتناول الافلاك على
 ما تحققت لكن لو اريد الامكان في نفس
 الامر وهو ما لم يلزم من فرض
 وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك
 فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع
 افراد المحدود على جميع محامل لفظ
 الامكان قال قدس سره ما ذكره
 الامام انهم فسروا هذا الامكان
 بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
 الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبها
 كافي الافلاك او جوازها كافي العناصر
 وما لا يكون شيئاً منها حاصلاً كالكرة
 المعتمنة فلا طائل تحته لان الامكان
 داخل على الفرض فتفسيره
 بالامكان العام بوجوب شموله لوجود
 الفرض واجبا وضرورياً ولعدمه
 مع امكانه وذلك كما ترى فاصد قوله
 وايضا التفرقة بين الكرة المعتمنة
 والعناصر مع ان الارض كرة معتمنة
 ايضاً تحكيمها باطل ثم قال وايضاً ليس
 في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تواف الجسم من اجزاء لا يتهيء كان الجسم
 غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازداد الحجم احابوا عنه بتجويز
 المداخلة حتى لا يكون التاليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً
 من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرشي اذا تحرك جزءاً واحداً امتنع
 ان يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر والالكان الطوق الصغير
 مثلاً او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزءه فيجزى الجزء الذي لا يتجزى
 فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغـير يتحرك جزءاً الا ان يسكن
 ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء احرام بعد ذلك ينتهض للحركة ثانياً
 فقاوا بـ كون البطيء في بعض ازمته حركة السريع ولزمهم من ذلك
 تفكك اجزاء الرشي واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب
 بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام
 مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والثاني باطل
 بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف
 في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها
 وانما يبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الايضاف غير
 متناهية والانصاف يقبر المتناهية لا يقطع الا بحركات غير متناهية
 فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحة بينة المقدمات اخذوا
 يضربون لذلك مثلين فمن حال حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما
 سريع الحركة جدا والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء
 اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تنتهي وعندى خصوصية
 البطيء ملاقاة لان الواقف ايضاً يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة
 مقابلة لسريع وحينئذ تضرب المثل بهدم لحقوق المتحرك في الغاية الى الساكن
 اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطارح
 النظر ذرة يسير عليها بطل وهي لا تنفرغ من قطعها البتة لانها مركبة
 مما لا يذاهي فالشئ الاول للقدماء والثاني المتأخرين وعلى هذا فبطل
 تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجوا الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك
 الجسم حذاً من المسافة ويحصل في حذ آحر من غير ملاقاة الوسيط ومحاذاته
 فاورد الاولون لذلك مثلاً وهو ان الدائرة العظيمة من الرشي والصغيرة
 القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويتين حتى

فضلاهن كونها واجبة واما تقاطع محاورها على ﴿ ٢٦ ﴾ زوايا مادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون
 المحاور خطوطاً موجودة في الخارج وليست بمواد هنية على ما سيجي في كلام الشيخ تلك الخطوط لم تقاطع في الافلاك بل
 في المراكز وهي خارجة عن الخطوط بمعنى انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فخطوط التقاطع في حذ في جرم

الفلك فتأمل قوله قدس سره وأما قاطع مخلوذة آه كلام على سبيل الاستظهار والتلزل (قال المحاكيات وليس المراد
 بالابعاد الثلاثة) قال بعض المحققين لا يخفى ان جعل الابعاد الثلاثة في التعريفين بعيدا وما تمسك به من ان التركيب
 يدل على ان الجسم التعليقي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ﴿ ٢٦ ﴾ مدخول بانه يمكن ان يكون

المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلاثة
 بالفرضية أي ماله تلك الابعاد الفرضية
 بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لاسيما
 في مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه
 الابعاد الثلاثة فيكون الحاصل ان قبول
 الابعاد المفروضة للجسم التعليقي اولا
 وبالذات وللطبيعي تائبا وبالعرض
 اقول فيه بحث اذا المتبادر من قولهم
 ماله الابعاد الثلاثة ماله الابعاد الموجودة
 لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد
 اعم من الموجودة والفرضية فلا شك
 ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد
 فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة
 والمفروضة مطلقا في شيء من الاوقات
 (قال المحاكيات فيكون له امتدادات
 ثلثة) قد اعترض عليه بعض المحققين
 بانه لا يتفرع على ما سبقه ان الجسم
 التعليقي نفس الامتداد واجاب بان
 المراد بالامتداد في التفرع عليه
 الامر المتحد وفي التفرع نفسا واقول
 يمكن ان يخاب ايضا بان الجسم التعليقي
 ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار
 كونه امتدادات ثلثة فيصدق على
 نفس الامتداد انه ذو اعتبارات ثلثة
 او يقال ان المراد ان لكل واحد من
 الامتدادات هذا ثم اقول لو كان الجسم
 التعليقي هو امتداد واحد في حد ذاته وانما
 يصير امتدادات باعتبار ثلثة
 فاذا لم يثبت لم يكن له امتدادات مع
 ان مقتضى التركيب ان الجسم ماله

ان العظيمة اذا قطعت جزءا بقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان
 مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحي
 متصل بهضه لبعض قتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة
 يتحرك ويكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعدا اكثر من بعد
 الصغيرة فلما انتهى والى هذا المقام تصدى الآخرون الالزام بما الرهوم
 وكانوا يستنتجون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون
 حتى حكموا بان الرحي يتفلا تاجزائها عند الحركة ويسكن احدها ويتحرك
 آخره لسكنوا كل بطي في اثناء حركة ليكن للسريع لحوقه وبالجملة
 وقع احدهما في شناعة الطرفة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير
 افيدوا حسن قوله (هذه مواخذه لفظية) لقائل ان يقول هذا
 الكلام غير مستقيم لان الامام انما يهد تلك المقدمات لبيان مراد
 كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم
 المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة يوجد ولو كان المتناهي في العدد
 لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية
 وبانتهاي المتناهي في العدد وليس في هذا مواخذه على الشيخ فتقول
 بل مواخذه عليه وتقرير المواخذه ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية
 او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة
 ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المتفصل
 فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم الا ان يحمل
 الكثرة على الاضافية فيثبت بدفع المواخذه هذا ما ذكره في شرحه
 اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستراب في ان المراد من الكثرة الكثرة
 التي تألف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي
 موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه يعتبر حجما من اجزاء
 متناهية هي ثمانية اجزاء حتى يكون حجما في كل جهة فقال كل كثرة
 يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
 والمتناهي موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهي فلان الاقل
 ما يتصل منها الجسم هي ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود
 فيه واعلم ان المقدمة الثالثة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد
 والمتناهي مستدركة في الاستدلال لانه بدونها قوله (تقريره كل

الامتدادات بالفعل على ما عرفت آفا فتأمل (قال المحاكيات وانما لم يعرف الجسم الطبيعي ﴿ عدد ﴾

بالاجساد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي بالابعاد العينية بهذا المعنى لكونها
 مقارفة لا المطلق منها واجاب عنه بعض المحققين بان مراد اصحاب المحاكيات انه لم يعرف الجسم بالابعاد الثلاثة

بهذا المعنى لأنه هو الاستدلال للذهاب في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي فهو ضرب الجسم الطبيعي اذ يتيق الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم به الاستدلال للذهاب في الجهات الثلاث ليرد عليه ما اورده اقول وربما يؤيده قول صاحب

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد بهذا المعنى فكذا لم يكن كونه ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم الطبيعي بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم التعليمي الذي هو غيره وليس المقصود انهم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه ما ذكره قدس سره قلت بعد الانعاض من عدم ملائمة كلام المحاكمات على هذا التوجيه لما سبق منه وما لحقه حيث قال وعرف الجسم التعليمي بها لانه انما عرفه بما له الابعاد لا بنفس الابعاد وما ذكره من بقاء الجسمية الطبيعية وزوال الاخرى التعليمية انما تدل على المغايرة المبينة والمغايرة لا ينافي صحة التعريف خصوصا اذا كان رسما اقول لو حل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة فيديها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس الابعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لا يحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل (قال المحاكمات اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حيا للجسم) قال المحقق الشريف وقد اعترف به الامام حيث

عدد متناه من الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والام لا يمكن التاليف مفيدا للمدار وللنظام ان يمنع بطلان التالي تميزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التاليف لا يكون حينئذ مفيدا للمقدار الفضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلان سلم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازيداد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا وان اريد به الجزئية فاللازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التاليف عند الطام ليس يفيد ازيداد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطال التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لم يزد حجم الجسم لانه لا يكون بعض التاليف مفيدا لزيداد الجسم لكن لا يباطل ولا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على ما مر وانما قال بل عسى اعدد لانها يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار لانها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد ما اى ليس يفيد التاليف زيادة للمقدار ايضا لان الاجزاء حينئذ يحدد في الوضع لانحادها في الخيرة فلامتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولا في لوازمها لان التساوي في المزموم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لم كانت متداخلة ومتعددة في الوضع فلا شيء يعرض عارضا او احدها الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون بينهما نسبة الى الجزء الواحد فلامتياز بينهما اصلا فلا تعدد واهترض عليه الشارح باننا انسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم تميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لآخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين او لا يرى ان قطرا في الدائرة اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعها قطر اخر حدث نقطتان اخرى وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متعددة في الوضع بمنزلة كل منها من الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر لا يقال لانسلم ان ههنا نقطة متعددة بل الانصاف كلها

قال انه رسم للجسم الطبيعي لاحد لا ينافي ما ذكرنا ان قول الجوهر على ما تحته قول من اللوازم فكلامه في ابطال حديثه اقول لا ينبغي ان يرضى عن اعتراض صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على ما قلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور يحد من تعريف الجوهر بل على انه زعم لاحد بل في حقه انه زعم لاحد لكن قوله لا يحد من تعريف به

الامام ان اولاداه اعترف الامام بانهم من عده فلا ياتي في صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعرفة
 بعد لارسم وان ارادته اعترف بكونه رسما عند المعرفة فالقول لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم
 ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على ﴿ ٢٨ ﴾ انه في صدد اثبات انه ليس

حدا او قدر غوه جدا حيث قال وقد
 زيف حده لانه يمكن ان يكون يسميه
 بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل
 التزل على ما اشار اليه صاحب
 المحاكمات حيث قال واما اشاره فقد
 تعهدى للباحثة على التزل (قال
 المحاكمات فيكون بينه وبين الجوهر
 عموم وخصوص آء) اقول قد عرفت
 ان المراد بقابل الابعاد معنى لا يصدق
 على الجسم التعليمي اى فصل الصورة
 الجسمية اى كونه ذا جسم تعليمي على
 ما قلناه عن الشارح فيندفع ما ذكره
 ثم ما ذكره الشارح في المطلق من
 ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع
 المشاركات الوجودية وان جزمه
 عن جميع المشاركات الجنسية
 كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا
 يتحققه في بعض الملائكة يتناقى هذا
 الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت
 عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة
 بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالماهيات
 الاعتبارية فتأمل قال الشارح الى قابلية
 اخرى ضرورة ان قيل العرض
 فرج يحصل الموضوع وقد فرض
 ان الفصل هو القابلية او يقال
 القابلية حادثة لزاوالها بوجود
 المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد
 لا الامكان الذاتي فيتسلسل لكن الظاهر
 على سبيل التعاقب وفهم منه الامكان
 العام على ما ذكره سيد المحققين في حاشيته

يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر
 الخطوط واختلافات الاضفات مع وحدة الشيء يمكن لا نناقول هذا الكلام
 على سبيل المنع فان ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا لتفويض وايضا
 لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يتخلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض
 مع وحدة الشيء بالذات فبالاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل
 لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج
 وحينئذ يندفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل
 شئ يعرض احدا الاجزاء في الخارج فهو عارض الاخر فكل جهة
 لاحدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه
 لا نناقول لان لم ان لاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع اتحدت بحسب
 العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متحدة في العوارض
 الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع
 العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية وغير الوضعية والى هذا اشار
 بقوله والحق في ذلك الى آخرة او اذ قد بطل ان الحجم العدد المتناهي لا يكون
 از يد من حجم الواحد ظاهر ان يكون الحجم يزاد بحسب ازدياد الاجزاء
 ولا شك انه يمكن ان يضم الاجزاء بعضها الى بعض في جمع الجهات
 فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما
 في الجهات الثلاث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الاعلى ماله
 الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينها راجع
 الى الكثرة ولفظ البين يقتضى التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان يقال
 وامكنت الاضفات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات فان التقدير
 ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد وقل ما فيه ان يحصل حجم
 في جهة فاد اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
 ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون
 جسم فهذا المحمل واركان صحها الا انه يخرج الى تقدير لفظية غيرها
 ويستحق على استدراك اذ حصول الامتدادات اشك لا يتوقف على انضمام
 الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من
 المتكلمين واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسره بصفة والكلام عن شوبى
 التقدير والاستدراك وعلل الامام فهم من الاضافة النسبية حتى يكون

وحيث ان التسلسل ظاهر الازموم ويكون مجتمعة لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه التعليلية وينتهي
 بحسب الاعتبار والاطهر ان يقال في نقي فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم القياس الى الابعاد فيكون مرتباً
 (على المحاكمات بان قال الجوهر هو الموضوع لا في الموضوع) لا يفتى ان الوجود لا في موضوع جسيم الامام في هذا

الكلام تعريفًا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقًا لما هو المشهور والتعريف لا يكون إلا بالواجب المساوية ولما كان الوجود لاقى موضوع بظهوره بنحوه بغيره مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف أنه ماهية إذا وجدت كانت لاقى موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ ولتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج

الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهر أن ما أورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله هذا الاستدلال أو تم ادل على أن الملزوم أيضًا ليس بجنس لأنه أيضًا صادق على الواجب لصدق لازمه المساوي عليه كلام حتى ولا يرد عليه منع كونه لازماً مساوياً مستنداً بأن الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لاقى موضوع ولا يدخل فيه الواجب لأشعار العبارة بمغايرة الوجود إذ لا شك أن هذا لازم مساو للجوهر لأنه تعريفه فإذا سلم كونه صادقاً على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه بعد فالصواب أن يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذي نقلناه وهو ولذي ذكر قدس سره بقوله فالصواب أن يمنع صدق الوجود لاقى موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من أن وجوده عين ماهية أقول وإيضاً يمكن منع كونه لو كان جنساً للجسم لكان جنساً لجميع ما تحته حتى يلزم تركب الواجب تعالى شأنه ثم قال قدس سره الشريف نعم أو بين إبطال جنسيته بأشتماله على مفهوم عدم اعني لاقى موضوع لكان الجواب ما أشار إليه أقول وكذا لو بين إبطال جنسيته بأشتماله على الوجود بناء على أنه زائد على

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتاهي الاجزاء والجسم الغير المتاهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل التنسبين والجسم المتاهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فأما ان راد بها الجسم المتاهي الاجزاء او راد الكثرة المتاهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتاهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتاهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول التنسبين وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتاهي الاجزاء يمكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستفهم من غير اضمار واستدراك ادلى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متاهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتاهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يمنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا شيء من الجسم يتألف من الاجزاء الغير المتاهية لا يقال هذا الجسم صناعى والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يتناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متاهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متاهية في صائر الجهات فيكون الجسم المتاهي الاجزاء موجودا في الطبيعية قوله (والاظهر ما ذكرنا) لوجهين احدهما ان كان في قوله وكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجر الفاء فيه وثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم زكرة وهو غير حائر وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتاهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتاهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتاهي الاجزاء نسبة متاه الى متاه فهذه الشرطية ان كانت اتصافية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها غاية ما في البت ان المشاهدة ذات على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متاه الى متاه واما ان ذلك لازم من التعدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متاه الى غير متاه لانه اذا كان حجم الكثرة المتاهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقياس الى الموضوع والثابت للشيء بالقياس الى الامر الخسارج لا يكون ذاتيا للشيء (قال المحاكمات منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الاتواع التي تحته مشاركة فيه آن) أقول لا يخفى على من له عين تأمل ان الوجه الثاني الذي نقلناه صاحب الحيوان لو ثبت ليدل على ان لا يكون شيء ما جنسا

لأنه (قال المحاكات لكونهما عددين وخارجين) إما صفة الاستثناء لكونه عدم الحليمة وإما صفة الطية فلكونها
إضافة اعتبارية وكونها خارجين إما مبنى على هذا وعلى انهما ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا
اخترتق الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكات لكان ﴿ ٣٠ ﴾ مبدوءا منى قابلة الابعاد جزأ

الجسم) هذا الكلام منه اما بناء على
ان مفهوم المشتق مشتمل على مفهوم
الابيداء او على ان الفصل لا بد
ان يكون مأخوذا في المركبات
الخارجية من الصورة واراد بالذات
في قوله لان الفصل هو المأخوذ
من الذات ما ليس يخرج هذا والجواب
عنه على ما ذكره به من المحققين
موافقا لما حقه صاحب المواقف
ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم
مجهول وهم صبروا عنه بلازمه الظاهر
الذي هو قابل الابعاد واهذا قال
وهو شئ ما من شأنه قبول الاعداد
فما هو جزء الجوه ليس هذا المفهوم
بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق
بعبارة اقول وما اورد به بقوله لا يقال
يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس
هو الصورة ولا مبدء الاستتاق
لانهما مبنيان للجسم فكيف
يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
المفهوم ومعرضه وتندفع عنه
ما اجاب عنه به اولا وثانيا اما الاول
فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة
لتعريف ليس هو هذا المفهوم
بل ما ظهر عنه به ولا يحصل المطاوع
بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس
فصلا واما الثاني فلان الذات التي
من شأنها قبول الابعاد لا يخصم
في ذات الجسم وهي سواه بل المراد
ما هو مبدء هذا المفهوم ونشأؤه

متناه الى غير متناه والا قرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله
كان نسبة حجم رابطة فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم
فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث
يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك
التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم
الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة
في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جمع الجهات ليحصل الجسم فانه يمكن
ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم ففوق الحجم الواحد كان
الحجم يزداد ازيد من الاجزاء فيكون الذي اجزاء متناهية نسبة حجمة
الى حجم الجسم الغير لمتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناهى لكنه نسبة
متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي اية احد المقدارين من الاخر واذ قلنا
اي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه اور بهه اوضحير ذلك فانما يصح
اذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذ انضم اليه امثاله يصير مثالا
للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب
حسما ما لم يكن جسما فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر
لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازيد
الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة
الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
قطعا ولعل الفائدة تمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لتقيض
التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه
اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازيد
التالي والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى
الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو تقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان
هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبق الاشارة اليه قوله
(ليس اذا اوجب النظر) اراد التنبه على ان الجسم متصل في نفسه
لانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

وهو الامر الذي يحصل الجسم نوما ولا يخفى ان ما ذكره يجري بعينه في الناطق بل قال الذات
التي من شأنها النطق اما ذات زيدا وامامته آه وكذا يندفع ما اورد به بقوله الثاني ان اراد آيا اختيارا ما صدق عليه
هذا المفهوم هو الفصل ليكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراد بل ما هو المحصول بطبيعة الجسم كذا يندفع

ماوردوه بقوله الثالث بان ليس المراد ان مفهوم شيء ما من شانه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شانه الاطلاق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو التفرير اللائق ﴿ ٣١ ﴾ بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره في شرح

المواقف بمد تحقيق ان المراد بالقابل ما صدق عليه اي الخصوصية المجهولة على ما بيناه بقى ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصيل هل يكون ذلك التعريف جدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم الى الحدود والحقيقة ياد في عندي وايضا انه لا يوصل الى كنه المحدود ولم يحصل في الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة سوارضه فكيف يكون حدا فتأمل قال الشارح او غير مختلفة كالسرير اقول لا يخفى ان المراد بانقر مختلفا ما لا يتكون فيه اجسام مختلفة الحقايق اصلا حتى يتخصص بالسياط كما ان الاول يختص بالركبات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يراد بالمختلف وبغير المختلف ما هو بحسب الحس وفي يادى النظر وحينئذ يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة لاحسا او غير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام ان ينصف الجسم وربعه مثلا جسم ان موجود جزء بالفصل فيه عنده ففرض مفرد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا يفصل على ما نقله الشيخ بخلاف ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فتقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا يفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما لا يفصل لكان حتما مركبا لا مفردا وهذا خالف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تجزئ متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه او حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزأه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا تجزئ وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصل فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المنصل ثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبرنا اشارة الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تجزئ ثبت انه لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منهما قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركيب الجسم من اجزاء

لنتاولها فتأمل (قال المحاكات وفي حصر المذاهب في اربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة في التمرح بالمذاهب حتى يصح الحصر في الاربعة بمد التخصي والافتقد بتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون التأليف من الخطوط فقط من غير تركيب تلك الخطوط من الجوهر المفردة او من السطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

أومنها مع الجزء او من الجزء مع الخط او من الجزء مع السطح (قال المحاكات اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير و اعراض) اقول بهذا الكلام مشربان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسم بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته

انما هو الكم المتصل وانت خبير بانه يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعي من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس يديهما ولهذا ذكر في المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمي من الحكماء قال بان اتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط من غير اتاليف من الاجزاء الغير المنقسمة (قال المحاكات وهو مذهب ذيقرطيس) اقول فان قيل هذا لا يتحصرن في مذهب ذيقرطيس لجوازن لا يكون تلك الاجزاء اجساما صفارا بل كبارا قابلا للقسمة الانفاكية قلت طهر ان الالتيام والتأليف انما يحصل بتماس الاجزاء وعند غير ذيقرطيس تماس الاحزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقي في الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا في الماء والهوا واطاهر واما في النار والارض فيمكن التماس في مقام واقع التقصن وحيث لا يكون بعض الانقسامات حاصله بالفعل فتأمل (قال المحاكات واعلم ان معنى قول جمهور

غير متشابهة ممنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متشابهة فلا يمنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلا يمكن انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بنام لان تركب الجسم من اجزاء متشابهة انما لم يمنع لو كانت تلك الاجزاء قاطلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا يتفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما بطل الموحيبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدي مقدمته وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متشابهة وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متشابهة ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متشابهة لا يشتمل على اجزاء متشابهة فتكون بعض الجسم عديم لمفاصل وقية نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئين لا يتجانسا لا يتفصل الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهوانه لولم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لاننا نقول لانسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فار من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحيث لا يتم التوجيه فار قلت قوله ولذلك جعل الازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان انقضيه الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الانتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الاجرتيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالتان فلا انتاج لاننا نقول الانتاج من الموجبتين المدولتين اللتين في قوتها ولهذا اعتبر

الحكما) قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي فلا فان العقل اذا فرض الجسم نصفاً ونصفه نصفاً الى غير النهاية على الوجود الكلي كما يفعل لهذا الجسم نصف وكذا اجمع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فقد فرض الجسم جمع انصافه ان غير النهاية دفعة بل انما فرض ان لكل

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفمقبول اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مرتبة غير متناهية فذ
فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفمقبول ذلك طاهر فان افرض العقل يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم
يجز عن ذلك لكونها ﴿ ٣٣ ﴾ قوة جسمانية لا يدرك الكليات وكونها لا تقدر على استحضار الصغير

جدا وعل الباحث على هذا التفسير
دفع لما تراى وروده على مذهب
الحكماء وذلك موقوف على تمهيد
مقدمة وهى انه لافرق بين الجزء
التحليلي والجزء التركيبي في مقدار
ما يترك منه او ما ينحل اليه فاننا نعلم
قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعتان
كان المنحل الى ذراع وذراع زراعتان
بل نعلم قطعا ان المقدار واجزائه
لا ينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها
كان الحاصل من اجتماعها ذلك
المقدار لا يزيد ولا ينقص وانكار
هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد
هذا فنقول انهم اطلوا مذهب
النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء
التركيبة لاتناهي مقدار الجسم
ووسطه انه لافرق بين التحليلي
والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم
ابضا ما الزموا عليه فاجاب عنه
بما ذكره من ان معنى قولهم هذا
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن
انقسامه لانه منقسم الى امور غير
متناهية ولا يخفى توجه ماوردناه
عليه فاننا اذا فرضنا انصافا مرتبة
الى غير النهاية فقم قسمناه بالقسمة
الفرضية الى اقسام غير متناهية
وذلك بين لاسرة فيه اقول فيه نظر
لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية
موقوف على ملاحظة العقل وتصوره
مكمل واحدهن الاقسام والقسم

النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يستل
على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لاننا نقول
اذالم يستل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يستل على اجزاء
اصلا او يستل على اجزاء قبل التجزئة واما ان كان بعض الاجسام
متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال
الاجسام المفردة وهى بعض الاجسام وذلك يكفه بحسب غرضه ههنا
فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهولى في الاجسام واثبت اتصال
بعض الاجسام ثبت الهولى في بعض الاجسام وحيث ثبت الهولى
في جميع الاجسام على ما سبرد عليك جميع ذلك شئنا فشيئا فليس غرضه
هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر
الامام عليه ساؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بتركب من اجزاء
لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم
ليس يتالف من اجزاء غير متناهية طهر امتناع حصول جميع تلك
الانقسامات بالفعل وحيث لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واما ما كان
يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان
انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء
لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير
المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال
اوجب امكان وجود جسم واجاب اولابانه يجوز ان يكون المراد لا يمكن
العام وهو لا ينافى الوجوب وثانيا بان المتع حصول جميع الانقسامات
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا يمنع
فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون اللهم الامناع خارجي وشئ من هذين الجوانب لا يصلح
ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصح
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضاه على الامكان مع ان اللازم

بصوره متغايرة تمايزة لانه في القسمة ﴿ ٥ ﴾ الوهمية لا بد من تصوره المقسم والاقسام بصور جزئية متميزة
وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من خيران تجز المقسم
والاقسام عنده ويتصور بصور عقلية تفصيلية من ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

بكتفي قيها تصور الفعل الاجسام على الوجه الكلي ليس معناه ان الفعل يتصور بجميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يميز الاقسام في نظره بل مثله انه يكتفي فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز صورته الاخر ويؤيد ما قلنا ما قلنا وان القسمة المرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شيء دون شيء

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة باتواعها تحدث اثنية في المقسوم ولا شك ان الاثنية لا تتصور في القسمة المرضية الا تصور لكل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلي اذا تم هذا ونقول التسميات الغير المتناهية من العقل توقع على ملاحظة الامور الغير المتناهية في التسم والاقسام بصور تفصيلية متميزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم قال هذا المحقق وعندى ان وجه التفصي عن ذلك امر آخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم اسببة الاجزاء الى الاجزاء فلهذا اللاتناهي واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متباينة كالتصنيف والتصنيف والصف والصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المترابطة والحاصل ان لاتناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص

وجود جسم عديم المفاصل فالظاهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذا الامكان في مقابلته الوجوب قوله (ان امتنع الفك بسبب) هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بوجهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا يفصل بالانفكاك الا انه يفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم يفصل باحد الوجوه القسمة الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واهل ان اختلاف الفرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصل وهي اما يقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذاهب بالتمام وارد حل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقى باحد طرفيه غير ما يلاقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلاريد ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جرتين متميزتين في نفس الامر لا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه فصار مائين في الحرح ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان حسمما واحدا وقع على شيء منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد حسمما واحدا او بان حسمما ان تحرك في مسافة اتسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم تبض لأكاه او تسخن لأكاه فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض

وجا حل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم واد فرضنا خروج جميع تلك الاقسام ﴿ زال ﴾

الى الفعل مع استحداثه لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلهذا بالزمن ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغا فلا يمكن ان يفرض في الجسم من اشياءه

الأقدر متناه وبذلك يظهر المدفوع هذه الشبهة أقول لو فرض تحقق جميع التسميات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذه المحقق فيحتمل أن يحصل انقسام متساوية إذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا كان بعض ﴿ ٣٥ ﴾ التسميات بالقوة هذا خافيا وإذا كان كذلك فيتحقق في الجسم انقسام غير

متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افادة ما لجم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا يكون تلك الاجزاء اقسامًا عقلية مرضية عند الحكماء لكنهما اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اصرقت هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويطهر لك ما ذكرناه اذا نصفت ذراعًا ثم نصفت كل نصفه ثم نصفت جميع الانصاف التي هي ارباع للكل وهكذا في جميع مراتب كانت الاجزاء المتضمنة بعضها الى بعض متساوية فتشدد ثم أقول القول بان المنقسم الى المقادير المتناهية غير المتناهية مقدار جميعها متناه بما ذكره الإمام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد قد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يتمتع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والازم ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضا وكيف يتصور ان يكون للمقادير المترتبة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقضة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقضة اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون مترتبة لا محالة أقول هذا غير متوجه عليه لأن

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاغراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم واغراض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تامة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب اغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره في قاطب غورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وور بما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل المواد ومحل اليافض واما الاعراض الغير السارية كالمساة والمحاذاة فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المسوس غير غير المسوس والمحاذاة غير غير المحاذية فلما وارت هذا الاختلاف انفضا لا خارجا بل يمكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي عمراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او بواسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض واذا ثبت ان الجسم لا يتالف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية والاول باطل والاثنتان القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه يلاق منه غير ما يلاق ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا لانقسامات الغير المتناهية المفككة فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لوزعم

الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الاقسام الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهت القسمة الى تلك الحد لا يمكن القسمة بعد وعلى الثاني يلزم امكان وجود التسميات الغير المتناهية وهو ملزم لا يمكن وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

جار في جميع ما هو غير متناه بمعنى لا يقف كخدورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها يمكن نختار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار انها

﴿ ٣٦ ﴾

القسمه اذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمه بعده لكن لا بان يجتمع معه قلت نختار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمه الى حد لا يمكن تحقق قسمه بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمع معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عند بعد احتياض هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بإمكان نفسه وبعدم امكان ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا ينبغي ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه ممتعة في فرصتها وهذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه نعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه ونظر ذلك ما يقال نعرض شيئا كان وجوده وجوده مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا الحق قد يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا احده جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بينه وبين كنه ذلك النسبة داخله بانقسام

﴿ بانقسام ﴾

في المجموع لفرضه بحيث لا يشهد منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذا النسبة خارجه عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

يحيث لا يشند منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار التفضين وذلك لان كونه بحيث لا يشند منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانت قلت جميع المفهومات التي كانت * ٣٧ *

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وطهران نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن احتجائه مع اعتبار نسبه الى شيء فتأمل (قال المحاكيات وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراداه) اقول لعل التكلفة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شاعته وسخافته وانه مما لا يليق ان يتعلق به اعتقاده وتصديق فوق الظن لوتعلق به التصديق (قال المحاكيات فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هاربون من القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لم يهتم ذلك من حيث لا يشعرون بحكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليس جوا بهاريني مما يلزمهم في مذهبهم بل يتلقونه بالقبول وربما يصوحون به اقوال العرفي بين اقط الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكيات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حمل الشيء

بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال او كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتقاً على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلاً لاجزائه اصلاً ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول بماعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوماً لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال بماعلمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهاً على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم بماعلمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الاتصال انه لما كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وازمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير انتهائية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدر فهي آتية وهو آت لا يتطابق على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلاً عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكما اليه اشارة بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعاً انقسم الى جزئين لا يجتمعان معاً الا في العقل اذ هما موجودان معاً فيه بل في الخارج بمعنى

على نفسه ويكون غير متعدي (قال المحاكيات واما الذي لا يلزم فالخير ان) ولهذا فصلهما عن الاواين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلاً فيكون الحكم الثالث ايضاً لازماً لانها لا يتجزى في الجملة نعم من ان يكون من جميع الوجوه

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمنافضة هذان الحكيمان بقول قوله مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا اى لا كسر ولا فطام ولا وهم او فرضا بدل على ان الحكم الثالث ايضا تفريدهم بل الظاهر ان الحكم الاول * ٢٨ * لتقرير المذهب كالتوطئة

للحكم الثالث وان مدحهم انما يتقرر او ينتهض فيه وسيجيى ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لسدوهم لان تركيب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس للطرفين حتى يحصل الجسم وسيجيى ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فبين كلامه منافات) اقول في دفع المناهة اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لاسبابها ولا منافاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا فيها في الجملة واراد بها ثمة ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة التي يكون باختلاف العرضين داخله في القسمة الوهمية الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين واواريد بوجوه القسمة اسبابها فربما يمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب الاسباب الحقيقية واراد ثمة بها ما يتناول الباعث فلا منافاة (قال المحاكمات فبينه بلفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلثة فبمقتضى هذا الوجه بهم ان الجسم الذى لا يقبل الانقسام

ان الجزئين لو وُجدا في الخارج لا يكونان معالين يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شئ منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قابل الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الاستداد حصول هذا الامتداد عند الدهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر اجزا في الخارج فوجب البحث عن احواله والتسوية على اياته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان طهر ان انقاسا مهم الى الماضى والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك والحد المشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها فالحد المشترك بين الحظيين مثلا لو كان نوعا من الحظ لكان اذا انصف حظا كان الحد المشترك بين النصفين حظا ثالثا فيكون التصنيف ثلثيا ويزداد ما اراد ان يقال لان سلم ان الحال حد مشترك بين لماضى والمستقبل ما من الجائز ان يتوسط مقدارين مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لا بالقول الشئ اذا كان غير قابل الذات لا يكون اجزا في مجتمعة في الوجود بل كالفرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المقدم والمتاخر والماضى والمستقبل وعند هذا طهر فسد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهبولى) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك لهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية شئ اخر يقلها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء كالفلاطون وبشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشئ اخر قابل لها هو الهبولى فآخرا ما يجعل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهبولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من الفصل اثبات الهبولى فالقدار هو الكمية لثمة والكمية المنصلة اصطلاحا والتخني مقول بالاشترك على معنيين على حشوما بين السطوح وعلى الامر الذى يقابله برفقة القوام اى غلظ القوام

والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة وفي قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذا القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثانى اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التبيه على ان الاشياء الصلبة والليننة ينقسم بحسب الوهم ايضا فبني

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها لا تغزى على ما هو الظاهر من التنبية على ان الجسم الصاب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهية جارية فيهما فظاهر لاحاجة الى الاشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فائدتها في جانب الجسم المدنى لا يقبل الانسكاف فعلى ما عرفت آتفا

ولا يبعد ان تكون التحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصاب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كغيرها سابعاً واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهية تظاهر اذا الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلاً وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكيات فهو المدرك للمعالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكر قدس سره من ان القاسم لا بد ان يكون مدركاً لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو التخيلة والمدرك هو الواهية وذلك لان القاسم هو الواهية ايصال الكن بأداة التخيلة وسبقه الشارح عن الامام (قال المحاكيات وانما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من اراد فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما اولاً وذكر الفائدة في اراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجح السخنة التي يشعر بعدم الفرق والظاهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم محمولا على طاهره والقسمة الوهية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفاً على سبيل التفسير بيانا للمقصود ونودفها

وفي السخنة الاخرى وعلى حشوما بين السطوح اذا كان صعب الاتصال وهو حفظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالنحين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشوما بين السطوح لاذوحشوا وانما ذوالحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يصير يكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشوهما المصدر لا غير المصدر وهو التحال والتوسط بين السطوح واما التحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حله ايضا على اطلاق القوام لادلى اللفظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعين غير اضفي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهية لاحدهما وبداية الاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انفساهما يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو وحد مشترك بين قسميه وذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الحد يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه ولتصل بهذا المعنى يطابق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من الكم المتصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطابق المتصل عليها لانها مألوفة للجسم التعليمي المتصل فسمت به تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطابق هايتها الاتصال لانه لما طاق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطاق الاتصال على الجسم التعليمي فاطاق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حيثذو ضفي وهو امر ان تحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وهما معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به بالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بمعدده مكررا مستدركا وهو جنس الجسم التعليمي والمتصل فصله يفصله عن العدد والخص فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لنورهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكيات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على السخنة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح السخنة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا السبب (قال المحاكيات لا فبينة الشيء يتوقف على ادراكه بالفضل) اقول يمكن ان يقال المراد بتسمية ما يفرض

ان يقسمه وحينئذ يتدفع السؤال واما ما ذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول به وعليه ما اورد على قول الشارح ما يقسمه او كما انه قسمه الشيء يقضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمه الشيء يقضى ادراك ما يراد قسمته واما التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكمات فبعد ﴿ ٤٠ ﴾ من اللفظ وانما يكون ظاهرا

لوقال الشارح لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى التوجيه ان يكون هو منسوبا الى الأقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما درض مقسمها اذا لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم وقف قبل هذا لتقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه منقسمها او كما ان التقسيم يقضى ادراك المقسم يقضى ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذا ليراد في اعرف واللفظ باحاطة لا يتدفع) اجاب عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للعالم يصح جعله صفة للقدرة فلا يعد ان يكون مرادها باحاطة ما لا يتدفع هي لاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات وايضا ان المراد بعدم قوة الوهم آه) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكل لا يدرك الامور الغير المتناهية لاسيما الوجه الكلوي ولا على الوجه الجزئي لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية على الوجه الكلوي بصورة واحدة فتقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل او تقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك وقسمه قسمه لاني حد البرهان الدال

التعليمي وكانه قال قد علمت ان الجسم حسما تعليميا فاقام حده مقامه وكان سببلا بقول المتصل اعم من التخمين وقد تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فبالله اخبره عن التخمين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره اعني القابلين بالجزء وكان التخمين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مفدارا تخمينيا متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذاكمية وتجانسة فهذه كمية متصلة تخنية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخنية هي الجسم التعليمي لمكن لا يكفي ذلك في علمنا ان الجسم حسما تعليميا واما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه مالم يعرف مغايرته اياه لم يمكن بانه له والارز ان ثبت الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قيل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اعم الكمية المتصلة التخنية اعراض فن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا فكتنا فدعلمنا فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا زائدا لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتق على استدراك غير تام لانه الكمية المتصلة التخنية على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضا فائبات المغايرة بعرضتها مصادرة على المطلوب بل الواجهة في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذاك جسم تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ومن المعلوم بالبداهة المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لاننا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطاوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الوار في قوله "وكونه شيئا من شأنه لاعمى له حينئذ" قالوا يجب ان يكون بالفناء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فضلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للاعداد والآن هو ذاك الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزئنا ان هناك امر باقيا وامرا متخلعا هو الجسم التعليمي فكان علمنا بانصال الجسم كاهبا في علمنا

على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظرا ما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور ﴿ بان ﴾

الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفته لانه لا يقضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متماز عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا تنفد وقسمة

الوهم قد توقف وهذا إنما يظهر مما كان في التسميات متعاقبة لانها وقعت وقسمت واما في الوجوه الثاني فلان النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة العكزة التي يكون التحليل والتفضيل بها تايده للبدن في الخراب والفساد ثم تدفق قسمة ﴿ ٤١ ﴾ الفعل ايضا (قال المحققان ارادوا بتدرج هذا الالتزام الى ساووك

طريق البرهان) قول ما ثبت البرهان هو ان حجت الوسط الطرفين عن الملافة مستلزم الملافة لا بالاسر وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات المطلوب وهو اني ترك الجسم من الاجزاء التي لا يتقسم. صلا ما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول بترك الجسم من الاجزاء الغير المتقسمة اصلا مستلزما تحت الوسط الطرفين عن التماس وظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم تديهم على ما مر وظهر من جعل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتقيم تقرير مذهبهم على ما شرنا اليه وذكر (قال . لمحاكمات وفي دليل للتقض انطسار احدها بالانتم آه) قول ظاهر ان المراد ان الملافة بالاسريين الاجزاء يستلزم عن تالف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء لمنداخله جسما او جزء مقدار بالجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم . الاجزاء المنداخله ليست كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يدخل الطرف الوسط ويريد متزارهما معا على مقدار واحد منهما قلت لا يتخلوا اما ان يتحد مكانهما اولا فعلى الاول لا يتصور الازداد في المقدار والجسم ضرورة ان المقدار العظيم والصغير لا يتحدان مكلما وعلى الثاني كان طهرا جدهما غير منطبق على طاهر الآخر والا كان مكانهما واحدا وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق

بان الجسم جسما تعاليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا يدخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لا ما قول كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتهما اعني الجسم التعاليمي وذلك يتوقف على ان الجسم جسما تعاليميا قوله (وانه قد يمرض له انفصال وانفكاك) قال الامام لقطة قد يفيد جزئية الحكم وانما ورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يمرض له الانفصال كالادلاك وفيه نظرا لـ قدليس يفي . الا ببعض الاوقات لا ببعض الحكم ففي الكلام ليس الا ان الجسم يمرض له الاغصالي في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يمرض له الانفصال واعترض الشارح ان الادلاك ايضا يمرض لها الانفصال واقفه الوهمي ولاجل ذلك تناولها هذا البرهان كما يعنى بيانه وهو ليس واردا لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الادلاك ايضا وادراك بس يقل الانفصال الا انك انما لم قال انه اصواب انه اما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يمرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شي من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا لم يحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالهمل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل بواحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بغيرها بل يطل ويحدث هويتان اخرتان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بدينه الا ان في اثبات هذا اشكالان الاول ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تتعلم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون وما يؤدي هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون مجهزة بذاتها والتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته . كل في نفسه مكبرة ووجه لبعضى عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصالا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد اندم ذلك الجسم المتصل بالرة وحدث متصلان

ظهور احدهما على ظهر الاخر لزم ﴿ ٤٢ ﴾ فراغ طاهر احدهما عن الملافة الاخر قطعا فيفسم احدهما لا قبل ان ينفصل على ظهور تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقفا في القرب وحينئذ يصح تلحق الجسم بالجزء الذي هو الاول باطلال سنده المساوي ولا تعرض في اللفظ الثاني (قال

المستلزمات وتلكها التخص بالمتصل المشركين) أقول الأول أن الاتصال بهذا الجسد لنا للانطلاق للخارجة على ذلك
 النفس لان هذا العمل يتوجه على جواب النظر الثاني حيث يلزم فيه ان الشيء اذا كان له طرفان بشخص واحد وجهوه
 الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه ﴿ ٤٢ ﴾ القوي أنه أقول فيه

نظر لان هذا يخالف بل يتصل عنهم
 في الكتب المشهورة الكلامية
 من ان المكان عند المتكلمين عبارة
 عن البعد الموهوم حتى انهم حصرها
 للذهب في المكان في السطح والبعد
 الموجود والبعد الموهوم وتنسبوا
 الاول الى المشائين والثاني الى
 الاشرافين والثالث الى المتكلمين
 قال الشارح واما عند الشيخ وجهود
 الحكماء فهما واحد برده عليه ما قال
 به بعض المحققين من انه خلاف ما صرح
 الشيخ في الشفاء فانه صرح هناك
 بان الخبر اعم من المكان ووضع الترتيب
 كما في المحدد اللهم الا ان يقال اراد
 بكونهما واحدا انهما يصح ان
 عندهم على شيء واحد في الجملة وهو
 السطح بخلاف المتكلمين فانهم
 لا يصدقان شهنهم على شيء واحد
 اصلا على مقتضى مانظله قال الشارح
 والمراد بيان مغايرة الملاقى في الخيالات
 في الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط
 بضمين أقول هذا بناء على انه يقره
 خبر مالم يقه بالنصب وان قره بالرفع
 على انه فاعل يلقى كان المعنى فلقى
 من الطرف مثال التعود خبر مالم منه
 حال التماس قبل التعود واللازم
 على التفسير الاول انقسام الطرف
 للداخل بضمين وعلى التفسير الثاني
 يلزم انقسامه بثلاثة أقسام ولو جعل
 التقدر على التفسير الثاني موهوما

آخر ان او انما بالكلية وحدث متصلا ان او انما بالكلية
 وحدث متصل واحد عن لاشي فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين اتصال
 الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انضمامهما واتصالهما فاذن واجب
 ان يكون هناك امر موجود باق في الخالدين وذلك الامر ليس هو تلك
 الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانضمامهما بالضرورة فتعين
 ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي والهويتان
 الاتصاليتين فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون التمييز بذاته قائما
 بغيره لا يقال هذا مشترك الا لزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه
 لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسدين اتصاليين فلا يخلو اما ان يكون
 مادة هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد
 بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجمتين وانه محال بالضرورة
 وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك
 الجسم المتصل فكون مشتقا على اجزاء بالفصل وقد فرغنا متصلا
 في نفسه هذا خاف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين
 فانهدمت مادة الجسم المتصل لانضمام اتصاله وهو انضمام الجسم
 بالكلية لاننا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه
 ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد
 متعدد عند الاتصاليين واذا ثبت هذا التصور فنقول لانتم ان المادتين
 لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتقا على
 اجزاء بالفصل وانما يلزم او كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
 كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
 وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كما اذا قلنا بان الجسم غير مشتق على اجزاء
 بالفعل اما اذا قلنا باشتهاء على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء
 وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الذي ثبت في الخالدين هو الاجزاء فلا يثبت
 هناك هيولا ولا صورة فقد ظهر ان مداره البرهان على هذا الاصل
 وتقريره حسب ما ذكره من الجسم المتصل في نفسه قد يعرض له الانفصال
 فيكون يمكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون
 للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
 لاستحالة اتصاف الشيء به فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

على مالم يقه ويحصل دون القاء المتوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فلقى بالطرف
 حال تمام المداخلة فيهما لقيه حال التماس قبل التعود وغير القيد الذي يقه حال التعود بقوله دون القاء المتوهم لقيه
 المداخلة تسليم الكلام من ان يجعل التماس معنى الملاقى كما لا يخفى عليه انه على وجه التفسير الثاني على ما مر في الايام

وقال بعض المتأخرين ان قبول قوله والتصل الذي يقيد بديلا اخر على انقسام الوسط والشئ والتصل الذي فيه سال المسائل ﴿ ٤٤ ﴾ من القدر اللاتي في حال تمام للاخلاق اقول هذا بناء على ما يجوز من ان

هذا انما اقيم لا بطلان الداخل الذي بعد الياسة لا لا بطلان التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره والا فدهوى الاقضية كان في قوة دهوى الانقسام الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه) اعترض المحقق الشريف قدس سره بان وجود الاجزاء بالنسل في المسافة لا يوجب وجودها بالفعل في الحركة لجواز انطباق المتصل في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره اقول في الجواب عنه انه قد تقرر في موضعه ان الوحدة الشخصية للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لا محالة واجاب عنه بعض المحققين ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى لا اعتقادهم ان الشئ لا ينقسم الى ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة عند المتكلمين باسمهم ولذلك لمساعد النظام الحكماء في انقسام الجسم الى ما لا ينهى دفع في اثبات الجزء ولما خالفهم الشهرستاني في تلك المقدمة لم يقل تركيب الجسم منها اذا تم ذلك فتقول يمكن حل كلام المحاكات على ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركيب الجسم من اجزائه

يقول الاتصال والاتصال وهو الهول قوله (وقلم ان للتصل بذاته غير المقابل للاتصال والاصصال) اراد بالتصل بذاته بالصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرّفته في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بطلانه فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شئ آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق هو على الصورة الجسمية اذا ملطوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لان ذلك الشئ غير مقدارها فالكلام ليس الا في ايجاب المغايرة بين الهول وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهول والصورة وفيه منع لجواز ان يكون لمغايرتان مطلويتين بل للدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهول لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي وانما قال قبول لا يكون هو به من الموصوف بالامرين جميعا لان المقابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع المقول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذا في قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام السارحين صريح في ان المقبول هو الاتصال ويانهما لا يثبت المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقول هو الاتصال فينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مضمولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيبتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي لوجهين اما اول فلاته مشاك للصورة الجسمية مساو لها في جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهي هي مكان الصورة الجسمية يتوارد على الهول وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عني بالتصل بذاته للصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حل صورته عليه ويوق بلاعنى واتت خبير بانه انما كان المقبول هو التصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والتصل

لا يتجزى لانهم على اصولهم تركيب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء وقول لا يخفى على ذلك لمساعد النظام الى قولنا انما من المتفصلة اذ كان النظام وقع في اثبات الجزء من حيث لا يشتر به فكذا الشهرستاني وقاله الشهرستاني في قوله ان الجسم من اجزائه فكذا النظام كما قال في قوله (قال المحاكات ان الحركة في اجزائه لا يتجزى)

أقول لا يخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيمكن في المقصود ولا حاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط واو كان لها تلك الحالات كانت قائمة الانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ اشارح الاتصال مع الانقسام لا ركن الحالات الثالث **٤٤** للحركة موقوفا على

اتصال الحركة لا يظهر الا بالمقدمة الاولى على ما يظهر عند حل الاشكال الثالث (قال في محاسن وحوايه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة) قال بعض المحققين بين فان قيل المصادرة لا تدفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقى حال المماسه غير القدر الملاقى حال النفوذ لو كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون للجزء حال المماسه من غير مداخله وهو مظاهر فاذا جوز المداخله بالحركة لزعم الفرق بين القدر الملاقى في الحال الاولى وبين القدر الملاقى في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام وليكنهم لا يثبتون الاحوال الثلاثة للحركة في الجزء الذي لا تجرى اصلا بل هم قائلون بانه امر وقعي لا يتجزى اصلا فاثبات تجزى باثبات الاحوال اثبتة يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لو جوز مجوزاه ان الملازمة التي يتضمنها هذه العبارة ثمة لجوز ان يكون المداخله لا بطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء في اول الملاقاة متداخلة كما ان الاطراف المتداخلة واجب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء متناهية بالمثل لها ترتيب ووسط وطرفان

بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امر ان احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فاذن القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لانا ذابنا ان الجسم يعرض له الانفصال وانقبل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وقوله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا ذابنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لاستدعي الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا ثبتا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ذاتي يستدعي لا محالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شيء اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا الملاقاة نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ مغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محض بل عدم ملكة وانعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانقسام ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فإدبنا ان احديهما ادخال ما لا يفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال ان البيان لهذا الفصل غير متوجهين على انه ما ثبت به الهيولى ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة

الانفكاك

ولذلك قال مداخله الوسط واقول القسم لثاني الذي صرح بدفعه هو الملاقاة بالاسر مطلقا لا المداخله الحادثة بمداخلة لا بالاسر لان الاقسام المختلفة هي عدم الملاقاة اما بالاسر او بالاسر فلو حصل الملاقاة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر في عدم الملاقاة والملاقات لجواز ان يكون الملاقاة بالاسر غير حادثة

وإذا كانت القسم الثاني الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موثوقا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بنقي
 الملاقاة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم يرجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضه المشتل
 على القسمين المتروكين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر مطلقا والمبطل

على هذا التقدير هو الاخص منه
 اعني تلك الملاقاة بشرط الحدوث
 وايضا اذ لم يقع التداخل اول
 المهلاقات ظهر لزوم الاتقسام
 حال كونها بمثابة في اول الملاقاة ولا
 حاجة الى ابطال التداخل بعده
 انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام
 الثلاثة المحتملة على معدن كون الوسط
 حاجبا للطرفين عن التماس بناء على
 ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان
 ترك الجسيم من اجزاء لا يتجزى
 لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط
 يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثاني
 هو الملاقاة بالاسر على التقدير
 المذكور كما هو المتبادر على هذا
 التقدير لا يخل الملاقات بالاسر
 الغير الحادثة فيندفع الابرار الاول
 لكن يتوجه حيث ان المقصود
 لو كان ابطال الملاقات بالاسر
 الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان
 ثانيا الا ان الثاني هو الملاقات بالاسر حين
 حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو
 زمان تماس الوسط للطرفين والمنق
 هو الملاقاة بالاسر الحادثة بعد
 التماس ولزم ان المقصود ابطال
 القسم الثاني مطلقا اعلى التقدير
 المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ
 لا يبطال اذ اخل دليلين احدهما
 لا يبطال التداخل الحادث والثاني
 لا يبطال القسم الآخر الا ان باثني

الانفكاك والتوصيل هناك ما ذكرنا ان وجوه الانفصالات نشئة الفسك
 واختلاف العرضين والوهم والفرص فالانفصال الانفكاك كما لما ذكرنا رافعا
 لاتصال الجسم في الخرج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له
 واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج
 فلا يستدعي شيئا آخر في الخرج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال
 الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاك كما لم يثبت بعد واما اختلاف العرضين
 فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخرج فهو يثبت الهوي والاولا العائدة
 الثانية انه لو امتدل بنفس الانفصال على وجود الهوي فربما يسبق
 الى الوهم ان وجود الهوي مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان
 الانفصال فانه لما وجب وجود الهوي ثبت وجود الهوي قبل الانفصال
 ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك
 بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهوي موجودة حالة
 عدم الانفصال فنظ على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
 بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
 وما ذكره الشارح ان لا يعطى الانفكاك الاول فالاول باق كما كان واعلم
 ان قوله فاذا قوة هذا القبول مشتمل على ذلك مقدمات احديهما ان قوة
 قبول الانفصال غير وجود الانفصال ونانيتها ان قوة قبول الانفصال
 غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى
 وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل
 لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها والعجب من الشارح حين انها بانها
 في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال وايضا
 قوله وتلك القوة لغيرها المتصل بذاته معن عن قوله وان ثبت تعلم ان المتصل
 بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال
 المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي
 وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال
 فان الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول
 بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا
 الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال
 والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال ما ذن

يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب
 عن اصل الابرار بعد مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متميزة بالذات شاذة
 بجزء من المكان خابرة للجزء الذي تشتمله الجزء الاخر لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخلها

من المهيبة ولا شغل الجزء من المكان لانها يتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها فاضط من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر الملاقى في حال التماس غير القدر الملاقى في حال التفسؤة لازم من حركة الجزء المماس ومداخلته وتفؤة في الاخر للازم للابلافة

﴿ ٤٦ ﴾

ما مره في الامور

يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته وكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخرتان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى يمكن ان يفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقداره له قوة قبول الانفصال واليه اشر بقوله وتلك القوة لقب ما هو المصل بذته فانه اذا استحال ان يكون محمل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لقبه لا محالة وهو الهولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الحرجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مستقلا على الهولى وارلم يفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لانهم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط اوفيه وراء تلك الهوية الاتصالية شىء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبق بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شىء ماخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

المهيبة بالذات فلا مصادرة) قال المحاكات واعلم ان اتصال الحركة لا دخله في بيان المصادرة) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الانفصال فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة واراد انه لا دخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اصلها فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اى غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرره عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون آه وكون الحركة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة لمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

﴿ ولا ﴾

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى (قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى قوله والمصواب) اقول كلام الشارح المحقق بحيث قال اى المتداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للتوسط اعمصر يح في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع النظر الاول ولم يرد بمنافضة المتداخلة الاحكام

الثالثة ما هو شأن الجذلي من اتصال للداخل بمقدحات مسلمة لخصم بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف المفروض
 وماصل كسلامة انه لو تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى كان هناك لامحالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم
 اتقسام اجزائه وهذا **٤٧** جزء ان للمقدم المفروض معتبران في مفهومه وكون الوسط حاجبا

ولا منفصلا ولما يمكن في ذاته منفصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه
 الابعاد الثلاثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقدمان ان الجسم في نفسه
 متصل قابل للانفصال اي بالجواز بمعنى انه يفرض له الانفصال واما تحرير
 الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان
 الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن
 بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا
 عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين
 نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان
 عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو
 متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون
 اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال
 امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه
 متعددا واه باطل ولا ينتقض الوجهان باهبولي لان الهبولي ليس لها
 في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والاتقسام الذي يفرض لهما ما يستفيد
 من الصورة الجسميه فيكون للاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسميه
 لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقواكم للجسم مع
 قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل
 على الاجزاء او لا في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء او لا يشتمل ذلك
 بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلانتم انتم اولم يشتمل على الاجزاء
 في نفس الامر بلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد
 النظر عن المعارض موجبا لفرضه وليس كذلك فجاز ان مجرد النظر
 عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلانتم انتم
 لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال احتماعها وانما يكون كذلك
 لو كانت الاجزاء متحققه في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه
 الاخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل
 الاخر مقوما فان من الجواز ان لا يكون بين من المتقابلين مقوما كالسواد
 والبياض والوحدة والكتة وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم
 ان الصورة صفة لوجود الهبولي فان تفسير الهبولي وكرهات وضع
 والوحدة والتعدد وغيرها من المعارض لا يفرض الهبول بالذات بل صفة

للطرفين عن التماس وهذا لازم بين
 للمقدم المفروض اذا تألف الجسم
 من الاجزاء المقدارية المتباينة اوضح
 والاشارة لا يتصور بدون ذلك
 فنقول حيث ادوات تألف الجسم من تلك
 الاجزاء فلا يتخلوا ما ان لا يتلاقى اصلا
 او يتلاقى بالاسر او يتلاقى بالاسر
 وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم
 بطلان واحد من الثلثة المفروضة
 هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام
 جدلي يتهدى على ذلك ما ذكره
 من الخبص وقول الشارح وحيث
 تناقض الحكم اثبات اي حين
 عدم امكان الملاقات بالاسر وبطلانه
 وهو قسم الثاني من الاقسام الثلثة
 المذكورة سابقا الذي كان الشيخ
 في صدها بطلانه فابطله بوجهين
 حتى يلزم الملاقات بالاسر وهو
 القسم الثالث من الاقسام الثلثة
 المذكورة وهو يناقض الحكم الثالث
 الذي هو عدم اتقسام تلك الاجزاء
 سان وتفسير للمقصود من قول
 الشيخ بل بقي فراع وهو رجوع
 الى اثبات المطلوب وهو القسم
 الثالث بعد اثبات القسمين الاول
 والثاني وقوله والحاصل اي حاصل
 الدليل المذكور لا يبطال التداخل
 في الفصل السابق وهذا لا يتناقض
 كون هذا الفصل مشتملا على
 الرجوع الى الدعوى بعد تمام الدليل

وعلى ما ذكرنا يتدفع الطر الثاني ولثالث ايضا (قال لمحاكمات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارها متناع الملاقاة
 ام) لقول يمكن ان يراد بالامتناع ما يتناول الامتناع باغير فساوي المدم فحيث قال وطريق
 التمسك الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولا يجب حينئذ تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير تلاقحها عدم تألف الجسم منها لامتناعه على ما ذكره بعض الصنفين اذا امتناع المذكور فيه ايضا كان تاما كالاول (قال المحاكيات فيكون متقسمة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا قول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لا تجزى ٤٨ ✽ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا تجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقسوة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهل المتكلمين ولا يكون المعارضة معارضه للحجة الثافية لمذهبهم قلبا لتلك الحجة كما نعت مذهبهم نعت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا تدان يتماس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حائما للطرفين عن التلاقي في الوهم ولا يحصل اتداد وبهم منه وبهذا صحت المعارفة وطهرانها لا تدل على خصوصية احدهما من المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة من التمسك لا يترك في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة ما لشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة على ما تقر في موضعه وهي تقدير ان كون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا يدان يكون الحركة من اول مسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بان ذات هذا خلف فلا بد ان يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متخييرا اذا هو بتسمية محله وكون الهيولى مشارا اليها متخييرة انما هو بتسمية حالها فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالمعرض لا بالذات بل بجماع الاصل والافتصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يحتمل مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال انتقيا ويحدث صورتان اخريان وحسيتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين جسامين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها متضمنا لانعدامها محوها الى مادة امكن تعدد المادة بعد وحدتها متضمنا لانعدامها محوها الى مادة اخرى وهم جرا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها متضمنا لانفائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يتعد بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض وقد مررت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متخييرة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلا يهاها اوكالات متخييرة فاما ان يكون متخييرا بالاستقلال او على سبيل تبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لا بها ايضا متخييرة بالاستقلال ويكون حلول الجسمية فيها جمعا بين الاثنين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من لعكس وايضا ان امتنعت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يتخج الى محل كانت الجسمية حيث غنيت عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متخييرة نبتا تخير الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فيجوز كون الجسم حالا في اللون والطعم او غيرهما وان كان صواها في الخير تبنا حصول الجسم وبه واذ كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحر لا بالاستقلال ولان اتت مع ان الجسمية

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا تجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة ✽ مخصصة ✽ بالشخص يقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل مثل مرجحة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الموضوع ليس كما يفأمل (قال المحاكات في الجواب ضعف لانهم بانهم ضرورة) اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر
ايضا انها الحركة هذا معنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركيبها
من الاجزاء التي لا ينجزي ﴿ ٤٩ ﴾ تركيب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا

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

مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حاة في الهوى لانهم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها الاختصاص له بالحيز والجهة والافليجن ان يقال الاجسام باسرها حاة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجزاب الانا سلم ان الهوى لو كانت متحركة بالاستقلال لكات الجسمية مفلا لها فان الاتحاد في بعض الاوزم لا يوجب الاتحاد في الماهية فالوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لانهم لو كانت متحركة بالتبعية كانت صفة الجسمية بل هي موصوفة بها وحيزها بشرط حلولها والمنعان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر السارح على المنع الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهوى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله (وهم وتبنيه ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهوى انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاسي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاس كالنفاك وحامل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور الخارجية دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبري قطاها واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا مالم يتووع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

وهما باطلان على ما قرره مشروحاتين ﴿ ٧ ﴾ ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها في الماضي على ما مر وسروجا ولا يذهب عليك ان تقريراً

المعارضنة اذ يبلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ تبين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا للاسحابة الى هذا وقد استدل به من المحققين على ان الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود ﴿ ٥٠ ﴾ في الحاضر فلا يخلو اما

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بينهما هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ومنقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد فاما متفرقة اما خطأ وسطحا هذا ما ذكره في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان لتوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون مابه اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد مابه الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا ومابه الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان مابه الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بمابه الاختلاف كالتقدير لا يتقدر في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لانها تساوى وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة واما ما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتخصيصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتخصصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التخصصات لاننا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها فلما لم يكن للهذبة دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا ليس الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تخصصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يراد وجوده مقارنة لصفة الماضي فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا لانقضائه او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما فلا يكون مصفا بالوجود في آن ما لا يكون موجودا في الماضي بهلما المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف الماضي وهو متصف في الان بالماضي لزم ان يكون موجودا في الان وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الاوقات وهو محال وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامر من المعنى والاستقبال وجودها لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الا ان وليس هو موجود الان ومستقبل الان وليس موجود الان فقط هرائه لا وجود لها في الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر اما اولاً فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثه في الخيال على سبيل التدرج والتعاقب لان حدوثها من الوصف الماضي والارام

ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا لانقضائه ولا يكون حدوثها مقارنا فصلها ﴿ ﴾ لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانياً فباطل بان يقال الاوصاف الثلاثة من الماضي والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها الاشياء في طرف الزمان فما كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا بحيلة فان قاتلها

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المند في الخيال انما هو في آن وحدث المجموع في الان الاخير فليس حدوث
المجموع امر تدريجيا منطبقا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود واذكل منها موجود
في زمان وليس المجموع موجودا ﴿ ٥١ ﴾ . في المجموع وكون كونه المجموع موجودا في مجموع الزمان

او حادثا في مجموع الانات لازما
من وجود كل في زمان او حدوث كل
في آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء
المجموع لامطلقا قلت هذا الكلام
لا يخلو من وجه لكن هذا القائل
قد جزم في تعليقاته على جريان برهان
التطبيق في صورة التعاقب زعم انه
انه اذا كان كل واحد موجودا
في زمان فالمجموع موجود في مجموع
الزمان وحينئذ يصح التطبيق
لا يقال وجود المجموع لو كان قائما
هو في مجموع الزمان وجزئه وليس
موجودا فيه لان جزء الامر التدريجي
يكفي كونه موجودا في جزء ذلك
الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال
بعض المحققين في هذا الاشارة الى وجه
اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق
لا يكفي في نفي هذا الوهم بل لابد فيه
من نظرا اخر يظهر انه مستلزم للتركيب
من الاجزاء التي لا تجزى فان ما ثبت
صريح في الجزء فالمثبت بالدليل ان
مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواضع
لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه
عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
من حيث انه يمكن في كل الصور او في
اكثرها ايضا استئناف وجه لا محالة
فلا يثبت وابطا ذلك بظاهره بتاني
مفغره من ان ما يكفي النظر السابق في
دفعه بعد عنه بالتهيه اذ النظر السابق كاف
فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلمه اذا علمنا ان الجسمانية
طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت
طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقائق فامكن افتراقها
في الازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة الشخصيات
هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح به الشيخ على زوال
الوهم بان تذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبق مع
ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب
وسطه طرفه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول الانفصال ولو في الوهم
فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه
حينئذ ليست الالكون الجسمانية هوية اتصالية مع امكان عروض
الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة
في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما واولا
فليس لشي من هذين التذكيرين في تنبيهه هذا العين ولا اثر فهو شرح
لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء
اخر قد صرفه واماناتيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبق مع الانفصال
الوهمي انه لا يبق معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبق
معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب
والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم سلناه لكن الاحتياج
الى المادة لما كان معنى الجسمانية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة
نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد بينا
ان الطبيعة يكون باي الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق
من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط
لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما بهمة غير محصلة وهي
الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة
على الجسمانيات ولا شيء من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها
على ما يضاف اليها محصلا ايها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت
لانتم انها يفصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون محصلا بما ينضم اليها
من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

حل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وجهه على التحقيق
يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به هو ان ما يكفي النظر السابق
في دفعه بمبرعته بالنسبة ومن المعلوم ان النظر السابق يكفي لدفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

الطوبى في الفصل نم انه لا يكتفى النظر السابق في استلزام مذهبه القول بالجزء الذي لا يجرى وهذا ليس مطلوباً في الفصل فاعقد الفصل لا بطلاله يكتفى فيه النظر السابق فان قات مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فإبطال ما هو مذهب يتوقف على هذا. ﴿ ٥٢ ﴾ البرهان فلا يكتفى النظر السابق

فتقول الذي ابطال هو هذا الازم وهو القول عنه ويكتفى فيه الفصل السابق كيف واو كان كذلك لزم على الشيخ التصبر في الاستدلال (قال المحاكات فتقول هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بعض المحققين فيه بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت عندهم ممنوع بل العلم يتعرض له لان دليل نقي التركيب من الجزء الذي لا يجرى يتفه اذ لا بد لذلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضحي في الوهم وان يكون الوسط حاجباً للطرفين عن التلاقي في الوهم واما انه لم يمد من مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهباً بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نقي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم يتنجح الى افراده بالذکر فالاولى في الجواب ان يقال نقي الجزء يستلزم اللاتساي في الانقسام اذ على تقدير التناهي يلزم المقاعد التي يلزم الجزء كما شرح آخفا (قال المحاكات حتى وجد الكثرة وجدها هو واحد في نفسه) قال بعض المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتماله على الواحد الاضافي قال الكثرة من افراد الحيوان لا بد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان

انما يحصل ويتقرر بصورة ملكية او عنصرية فتقول اما ان الجسمية متحصلة بنفسها فقد ينشأ واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج وجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متفرقة في ذاتها متميزة في الخرج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلة الا اذا كان فلما او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان اسائل ان يقول الكلام قدم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول مع ان الطابع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فينشأ مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانها يقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لان اتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلانها لا يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والايخص كان للاعم اولا وبالذات وللايخص ثانيا وبالعرض كالتحيز اذا ثبت الجسم وللانسان فالقنضي للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب لاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لانسلم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا لانعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلاثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمنا لكن لانسلم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولاها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولاها

الحيوان الواحد كثيرا في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ﴿ في المادة ﴾ ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو منه اشتماله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثيرة بمجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ما ذكره انما توجه لو كان المراد بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يدخل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة * ٥٣ * وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري

لاننا نقول لاشك انه يشتمل على جزءه فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والانتقل الكلام الى جزءه جزءه وهكذا فيلزم التسلسل المحل ونضمه الى الكبرى حتى ينتج ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هو لزوم التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكات حيث بينه بانه لا معنى للكثرة الا بمجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغيره ملائم اذا الظاهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هي المؤلف من الواحد اقتضى تحقق الكثرة تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه بالغناية بان يقال معناه انه لا يعقل ولا ينصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجي في كلام الشيخ في النمط الثالث ما يدل على ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن ان يقال كل كثره انما يتألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما يتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما يتألف من وحدات الافراد وهكذا فكثره الاجزاء انما يتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض الاجزاء خصوصية بصيربها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل واحد واحد جزء اولي للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردها فاما مل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو اننا اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح لا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

في المادة بل صحة لجواز ان لا يحمل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه متعوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعتها الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا ما لم نعلم وبهذا خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاها شيئا في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكالا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع بمنازعة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكلليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجمل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متمثلة مختلفة في اللوازم قوله (وهم وتنبه اولئك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسم من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذيقرطيس فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صفار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فيعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على ان التراب المصنوع من اذاتر فيظهر اجزاء صفار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزئي المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

أصلاً فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان عرضاً فان كان قائماً بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهرًا
منقسمًا الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ما ذهب اليه النظام وان كان منقسمًا بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول * ٥٤ * ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلًا واحدًا فان
العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو
الموجود الواحد حيثئذ (قال المحاكات
ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح
المقاصد الامور التي يوجد شيئًا فشيئًا
من بداية الى نهاية فامتاع كونه شيئًا
متناهي العدد معلوم بالضرورة
والقول به خروج عن طريق الحق
وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء
الزمان متعاقبة في الحدوث ونعم قطعًا
انه اذا حدث من مبدا معين آثم آن
فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك
الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك
مستورى وانكاره مكابرة فاحشة
فلعل النظام هرب من تلك المكابرة
الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على
المنصف ان التزام الطفرة الخس
من هذا وان كان هذا فاحش ايضا
على ما نقنناه (قال المحاكات واما
القياس الذي وضعه الشارح) ففيه
مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن
ان يجاب بان مثل هذا القياس لما
يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه تمامه
بل ببعضه مثل قولنا زيدان عمرو وعمرو
كاتب بانقياس الى قولنا زيدان كاتب
صحيحان قياسا مضمرا معتبرا صحيح
الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة
مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما
ان ما يكون الوسط بتمامه مكررا بديهي
الانتاج فكذا مثل هذا يظهر
بالرجوع الى الوجدان هذا تلخيص
ما افاده بعض المحققين موافقا لما

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعية وان كان
لغيرها يمكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجيه في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان
الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني
على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحيثئذ يكون كلاما الزاميا خارجا
عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي
الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام يمكن
الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لوصح هذا فهو كلام غير
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية
وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية
كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم
ربما امتنع انفكاكها المانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية
في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما ام كذلك امتنع
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن
ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح
على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد
وليت شعري اذ ابني الكلام على تشابه طبابع الاجزاء فكيف جعل قوله
هذا جوابا لسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك
عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها
متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن
انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد ما لو كان بناء الكلام
على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة
الوهمية ليس معناه الابان كل جسم فرض من شأنه ان يتميزه عند الوهم
جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح
لامن الاحكام الكاذبة الوهمية ولا يخفى في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن
ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا
الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال
الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل
على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

ذكره العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظاره ولا تعجب * في الجسمية *
نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ما هو المشهور كما فعله صاحب المحاكات قد بر قال وايضا لهم ان يكتبوا
يجوز التدخيل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

الاتقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسمها اليها بالفعل
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متميزة في الوجود
الا انه غير متميزة في الوضع ﴿ ٥٥ ﴾ فالاولى ان يقال انما دفع النظام في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول لقبول الجسم للاتقسامات
الغير المتناهية الى اجزاء متميزة في
الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة
ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية
بان يقلل اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء
المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة
قال الشارح فيحيث ينبغي ان يحسن
الكثرة على الاضافة قال بعض
المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافة
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة
الى الواحد كيف والواحد نصف كثير
الاثنين فالاثنتان ضعفه والضعف
بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر
من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا
واقول الكثرة والقلة الاضافة
قد صرحوا بانها من خواص الكم
المنفصل فلم يتحقق في الواحد وما
استدل به بان الواحد نصف الاثنين
فالاثنتان ضعفه والضعف كثير
بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافة
في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل
ما نصف شيء ان يكون قليلا اضافيا
بالتقاسم اليه وان كان قليلا حقيقيا
فأمل (قال المحاكات واعلم ان المقدمة
القابلة بان كل كثره متناهية لا يوجد
فيها الواحد والمتاهي مستدركة
في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال
هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة
المتناهية لا يوجد فيها الواحد

في الجسمية على ما مر واثن سئلنا فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد
الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم
اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان
اخرى ثم اذا انفصلتا زلتا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح
الاتصال على نصف الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على
الجسمين وامتنع على نصف الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة
المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا
والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتساول الجزئي الحقيقي
اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول
في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية الامر او الشيء كان
القسمة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتخلف والتكاثف بطلقان
في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم
جسم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه
فاراد بيان امكان الحقيقةين وذلك انه ثبت ان الجسم هبولى والهبولى
لامقدارها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز
ان يكون الهبولى في وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر
اولا يرى انه اذا اخص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها
وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله (هذه مسألة تنهى الابعاد)
وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خجسة الاول ان تنهى الابعاد
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لماتين من ان العلم الطبيعي باحث
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد
عارض بعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم
الطبيعي والثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا
الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه
من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انه يبحثون
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

والمتهامى او خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فائدته اثبات الجسم المتناهى الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهى
الاجزاء وبالاستقلال ايضا لوسلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا
الجسم في ضمن الغير المتناهى الاجزاء على ان اشتمال متناهى الاجزاء على الواحد بما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس له جسم ازيد من حجم الواحد اذا معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فتأمل قال بعض المحققين
 ذكر المتناهي لاليان كلمة الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضى اشتغالها على الواحد والمتناهي
 ولا مدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية اشارة الى دفع ﴿ ٥٦ ﴾ وهم بما يعرض لبعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية لا يجب اشتغالها على الواحد اقول
 لو خص الكثرة بالغير المتناهي بقيت الكبرى على ككليتها وعرض
 المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا التعميم بل يكفي التخصيص بغير
 المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي
 فبعد عن الصواب او مقصود المعترض انه لم يخص الحكم بغير
 المتناهي لانه لم لم يخص بالمتناهي وحين تخصيص الحكم بغير المتناهي
 لا مجال لذلك الوهم وهو ظاهر والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي
 زيادة وقعت من الناسخ ف يرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكات ونحرير
 المنع ان يقال ان ار يد بقولهم) آه اقول تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير
 المتناهية التي يتألف منها الجسم اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان
 حجمها ازيد من حجم الواحد ولا يشتمل على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم
 ان لا يكون التأليف مفيدا لزيادة الحجم اصلا والاول بوجوب المطلوب
 على ما سبق قرر وايضا نقول ان نظم اختيار كون الجسم مشتملا على اجزاء
 غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية
 فظهر ان هذا القسمية قسمة الاجزاء مقدرية متباينة في الوضع فلا بد له

وتحدد لها لا يتصور ان الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولي وسيتكلم بهدق احكام الهيولي والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولي واجاب بانه لم تبين تركيب الجسم من الهيولي والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه منشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تنهاى الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على الهيولي فقد تبين ان الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولي بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولي بهذه العبارة فقد بين من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوايا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوايا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا كاد صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولي فكيف اراد ان يدين به ذلك وقال لي اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل اولم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متاهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لا تقطاعه وانفعال والانفعال انما يكون من قبل المادة والجب العجب ان المقدمات التي رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي في بيان ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال الكلام بالكلية والوجه المعبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهر ان برهان التطبيق يجري اراد ﴿ في نفسه اذ يلزم زيادة غير المتناهي المسبق النظم على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية غير متناهية بحسب المقدار مبني على هذا فتأمل واما الجواب الثاني ذكره فنظور فيه ان الدليل الاول الذي ذكره الشيخ

لا بطلان التداخل التام بل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقاة على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره
 وأشار إليه صاحب المحاكمات حيث قال أوجواب سؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون
 للطرف حالان واحوال وانما ﴿ ٥٧ ﴾ يكون كذلك لولم يكون الاجزاء مخلوقة على التداخلة انتهى وعلم

منه ان الدليل المذكور لا يدل على
 امتناع التداخل الحادث واما الدليل
 الثاني فانما يدل على بطلان التداخل
 فيما يتحقق فيه الوسط والطرف
 وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلاثة
 متداخلة ملتصقة لم يكن من اجزاء
 الجسم اولم يكن من اجزائه المقدارية
 فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ
 وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فاقبل
 ويمكن توجيه كلامه بما حققناه
 فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر قال الشارح
 وفي التحقيق لا يفيدها ايضا اقول
 يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء
 المتألفة حين التداخل لا تخلو اما
 ان يهدم ويحدث جزء واحد فيلزم
 هدم تحقق التأليف والتداخل لان
 التأليف فرع وجود للتألف منه
 والتداخل فرع وجود للتداخلين
 او لا يهدم فان اتحد الجزان حقيقة
 بان يكون هناك جزء واحد كان
 هذا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل
 على ما سيجي وهل هذا الا مثل
 ان يكون هناك شخص واحد كان
 زيد او عمرا معا وان كان الجزان
 موجودين ولم يتحدوا كانا اثنين (قال
 المحسبات ان قطرا من السدائرة
 اذا قاطع قطرا آخر يحدث نقطة
 التقاطع يشتمر به حين تقاطع
 القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين
 تقاطع القطر الاخر بهما حدثت

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركته من المادة كالتأهي والتشكل
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتجزئ
 ولكن ما لم يتضح ان التأهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يبين
 ان عروضة للمشاركة فلماذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان
 كلامه اولافي اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداد التصديق
 بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول
 ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كاستيارد عليك شيئا فشيئا
قوله (وهذه المسئلة اعنى تناهي الابعاد مبنية) على اربع مقدمات
 الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان
 ان قال قدم ان امكن و هو الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنها كما امتدان
 يزداد البعد بينهما فلوا امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير
 النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصر بن وانه محال
 واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا انسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين
 غير متناه فغاية ما في السبب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
 على بعد تحته متناه الابعاد المتناهى والزيادة على المتناهي بقدر متناه لا بد
 ان يكون متناهيها وهذا كما عدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل
 مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على
 مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وراشته هي احد بيان ان لا بد
 من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين
 وليصل بينهما بخط يكون ورا زاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين
 في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة
 بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد
 فهي موجودة فيما فوقة فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير
 متناهية بافعل مساوية فيكون ذلك البعد يزداد على البعد الاول
 بما لانه نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود
 بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

نقطتان اخريان وليس بشيئ اذ حين ﴿ ٨ ﴾ تقاطع القطرين حدثت اربع نقطة الانقسام كل من الخطين
 يقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف اتصاف الدوائر يجتمع منه المركز قالو
 الشارح فان ذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز هذا التجوز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرتفع التعدد بحسب الوضع محذور اعلى ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل كلام الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب ٥٨ * الوضع بان يكون تلك الاعداد

تمايزة وضما لقيم كلامه ولم يرد عليه شيء
 لا ما اوردنا ولا ما اورده الشارح
 من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد
 التي يعود اليها الضمير في قوله منها
 اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير
 فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية
 منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
 فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك
 الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقل
 ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
 وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك
 الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
 ضمير منها في الاول عايد الى الاحاد
 المدلول عليها بقوله فان الواحد
 والمتاهي موجودان فيهما ويحتمل
 قول الشارح تقريره كل عدد متناه
 من الكثرة على انه بيان لما صل المعنى
 (قال المحقق ككلمات او حصول
 الامتدادات الثلث لا يتوقف على
 انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
 اربعة اشياء) آه اقول هذا انما هو قول
 جمهور المتكلمين واما النظام القائل
 بان كل جسم لا بد ان يكون اجزائه
 غير متناهية فكيف يقول بهذا
 المحقق وان اريد انه يلزم عليه ان
 ذلك المؤلف جسم فقهه بما يلزم
 عليه ذلك لو اكتفى في تحقق الجسم
 بتحقيق الامتدادات الثلث مطلقا
 سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم
 ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما

لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان ثبت بعد مشتمل
 على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
 متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية
 كلما يزداد يزيد المنذر فلما زدادات الى ذير النهاية يكون مقدار البعد غير
 متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الحذف سواء تساوت الزيادات
 او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ
 بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين
 الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية الة طم ثم فرضنا
 بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكما ابتدا
 الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية ويكون البعد
 يزداد الى ذير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على
 البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
 الزيادات كلما يزيد يزيد البعد تلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية
 لكن عدد الزيادات غير متناه بالاهل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات
 الغير المنتهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
 يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون
 زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
 البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهية الى
 المتناهية وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
 على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
 اما اذا كانت متناقصة بما يلزم الحذف لان النسبة لا يكون محفوظة حيث
 ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى او ابتدا الخطان
 الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر ذير المتناهية بين
 حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض
 اللاتناهي الابعاد مع فرض السابقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة
 اللاتناهي في الجائز استحالة السابقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا
 كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان السابقين المذكورين
 ظاهر فان اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ويخرج
 الخطوط الى غير النهاية فيقسم ستة اقسام فكل خطين منها

٥٩ *

لو اشترط كون تلك الابعاد ولا بد ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم فلا ثم على هذا المذهب وهو
 الاكتفاء بتحقيق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزائه ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به فقيام ذكره ارتكاب
 استندارك ايضا هذا اقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لا يحتاج في حصول الجسم الى تحصيل الكثرات

اولا باعتبار التأليف هن اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف هن تلك الكثرات بل يكفى تأليف واحد بين تلك الاجزاء
في الجهات الثلث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار تحصل الجسم لاحاجة اليها قال
الشارح وكان للشارح ﴿ ٥٩ ﴾ الفاضل الاولى تقديم هذا التوجيه وبيان فساد ثم الاضراب عنه الى

ما ذكره اول التوجيه كلامه لان الثاني
اكثر فسادا واعلى ما يشهده كلام
المحاكمات قال الشارح بل قصد
يبين ان شيئا من الاجسام المتناهية
المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصلا
اقول في هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلي اشد عنادا الايجاب
الكلي الذي هو دعوى الخصم
وانهها انه يلزم منه ما هو مذهب
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دليل نفي التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
نأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن
اثبت ما هو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما استدله على النظام لا يقال
انه وان كان جاريا في نفي التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ
لم يجزه فيه لانا نقول هذا الدليل
على ما سيذكره الشارح انما اقام
الشيخ على نفي دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا تجزى متعاقبة فهو انما اجزاء
في رفع الايجاب الكلي فبالنظر الى
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجراءه
في السبب الكلي ونالها ما يظهر
فقد رتب المقدمات وتحصيل الجسم
المتصل قال الشارح لكنهما كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها اثلثة قائمة واذا عرضنا ابعدا بينهما
في اى موضع كان حدث زاويتان متساويتين لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من زاويتي ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد
ظهر ان كل انفراج بين الخطين اعما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون
متناهي فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره ما لا يتناهي
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد
ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما قوله (والثانية يجوز ان وجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي وعلى سبيل الناقص
او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل الناقص لا يقبله لاننا نريد ان نقول
الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطأ
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي ونزيد
على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف ونزيد
على البعد الثاني فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التصيف الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على سبيل التساوي فهو بغيره لما لطلب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود في التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فما كان حال الزايد معلوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفحل محال ولو فرض خروج

اقول في تقريره ايمان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب
اسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المتناهي الى المتناهي فاذا استثنى نقيض التالي ينبغي
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الجسم الى الجسم فنسبة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه
 كلام الشيخ يحتاج الى عناية بظهور التأمل فتأمل (قال المحاكات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) آه اقول الاظهر
 ان يقال مقصود ان يحصل جسم فبني ان يحصل مقدا على اعتبار ﴿ ٦٠ ﴾ النسبة وفي توجيه الشارح

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
 غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا
 كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصورا
 بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
 لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود
 بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لم يتبين
 من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق
 النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية
 وعظم النسبة وان افاد المطلوب ايضا لانه لما حصل المطلوب بمجرد
 المثل ظاهرا لم يحتاج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت
 فالامام زعم انها قضية موضوعية اية زيادات امكنت ومجملها فيمكن
 ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد
 يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والاف يكون
 امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة
 من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها
 قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع
 مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد
 بيانها نعم لا يبقى اقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال
 والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفها
 على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل
 مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض
 فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في
 بعد فلان اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع
 تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان
 كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات
 الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على
 جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير
 الامام يكون قوله لانه حشوا زيدا لامعلل لللام ولان فائدة ويمكن ان
 يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان

يصير الكلام فهو كذا دون توجيه الامام
 (قال المحاكات فلا يحتاج الى
 ما يحصل الجسم ولا الى ما يتوقف
 عليه يحصل الجسم) من كون حجم
 الاثنين ازيد من حجم الواحد اذ الكل
 واحد حجم غير منقسم كما هو مذهبهم
 وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة
 النسبة متعوض بالنسبة بين الاعداد
 الان يختص بالنسبة بين المصادر
 وحينئذ يتوجه حديث الاعداد
 سند المقصود واما ان النسب لا بد ان
 يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير
 مهلا للنسب اليه فالمراد الانضمام
 اليه بنفسه او الى الاخر المادية حتى
 يصح التسبب بين الاعداد على تقدير
 اشتمالها على الجزء الصورى وحينئذ
 لا يكون مركبة من اعداد دونها
 وعلى تقدير عدم اشتمالها عليه وحينئذ
 لا فرق بين تقومها باعداد دونها
 وبين تقومها بنفس الواحدات
 بتلك العدة هذا واما قوله فلعل الغائبة
 اتمام الحجته كما ذكر ظاهره اشارة
 الى ما قرره في توجيه كلام للشيخ فان
 المتصلة انما تصير زومية اذا جعل
 التالى تحقيق الجسم لا كونه تناهى
 العدد وفيه انه لو حذف الجسم
 والتقى بالجسم وجعل التالى تحقيقه
 يحصل المقصود والاظهر ان يقال
 على مذهب المتكلمين وان صح نسبة
 الخط الى السطح والسطح الى الجسم

لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان ﴿ وحاصل ﴾
 النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدة الابعاد الى الطريق الاخر للمناقشة
 على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقشة قال الشارح انه لم يقل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا لما توجه لوجه قول الشيخ الى ما لا يفصل على معنى ما لا ينقسم بوجه
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسر اولاهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي لا تجزى اما لوجه على
معنى ما لا يفصل بالفعل * ٦١ * الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا يفصل او الظاهر منه سلب فعلية
الانقسام لا سلب امكانه وقابليته
وبدل عليه قول الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده
مقاصلا اذ من اظهر ان المراد سلب
الفصلية بالفعل عن الجسم المفروض
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار
حاصل كلام الشيخ حيث ان الجسم
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية
واما اشتغاله على مفاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل
غير قابلة للانقسام اصلا فلما من
ابطال مذهب جهور المتكلمين
من انه متمتع واما اذا كانت قابلة للانقسام
فلا تمان وان كان جائزا لكنه غير واجب
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس
منفصلا بالفعل والارز التسلسل
وبلزم كون البعد المشتمل على الجميع
غير متناهي القدر والامر الدائر بين
المتنع والممكن كان جائزا او واجبا
ولا تمتعا وهذا بناء على ان الشيخ
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذي
ذكره المحاكات بقوله فان قلت الثابت
بانظر السابق ان الجسم ليس له
مفصل بالفعل الى ما لا يفصل آه
(قال المحاكات فما وجه
المدول الى نفي الكل عن نفي كل آه
قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات
الغير المتناهية في بعد الا انه زاد تقسيم الاول منها مستدرك اذ يكفي
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوجه بعد آخر
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لم يوجد بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام
محال آخر وحينئذ لا يتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه
لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد
لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد اخر
فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما غير
متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين
حاصرين واليه اشار بقوله قتيبن انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين ونحوه المنع ان يقل لانم انه اذا كان كل واحد من الزيادات
في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على
كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن كل الزيادات
في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فتقول
لانتم انه اذ لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم
السالبة الجزئية لا يقال اذ لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق
السالبة الجزئية لانا نقول لانتم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع
وابتائه لكل واحد فان كل واحد من الانساق يشتمل على هذا الرقيب
ويسمى هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعقل كون
جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل عاله
بكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس هوور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فمعنى
الكلام يثبت ان لا شيء من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسامه طبقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها والمقال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كاتوهم المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فيحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشي ﴿ ٦٢ ﴾ من الانقسامات بحاصل

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فيلزم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان لمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلان لم يسلّم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلا يمكن انى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله والافى يكون امكان وقوع الابداء وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابداء فان بينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذا ذكره اشارخ لانطبق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابداء هكذا لو لم يكن الابداء متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهي خارجا من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابداء بقدر واحد وجاز ان يكون الابداء المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابداء الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهي وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وينعكس بعكس

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذى جعله الشيخ عنوانا لهذا قل الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده بمفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعا للايجابى الكلى الذى في قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية او غير متناهية اولا وذكر الشارح هناك وابعها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت واما الجسم المؤلف فسبحي القول فيه ارساه الله

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشارة لما اراد في هذا الفصل ابطال الراى ﴿ التقيض ﴾

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد ابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلي لكنه انما ظاهرا الدليل صريح على رفع الایجاب الكلي واللازم منه صريح بحاليس
 الالجزئية لا السلبية فلماذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ في دفع اعتراض صاحب المحاكات بالارتكاب ما يخالف
 التوجيه الذي ذكره في قول ﴿ ٦٣ ﴾ الشيخ ليس يجب ان يكون وظهور ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه
 فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت
 ان بعض الاحسام مطلقا غير منقسم
 بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره
 لانه يفتني على ان يكون مراد الشيخ
 من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت
 انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد
 ما ذكره صاحب المحاكات لتوجيه
 جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه
 مبني ايضا على الزعم المذكور وقال
 الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل
 اشائي هو ان الاجسام المتشابهة
 الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان
 دلائل نفي الجزئية الذي لا يتجزى
 بنى تركيب الجسم مطلقا منها فان
 المحالات المذكورة في الفصل الاول
 لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء
 ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه
 نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب
 انما يلزم في الاجسام المتشابهة
 الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت
 السلبية فان ما علم ثبوت في الفصل
 الاول اولي مما علم في الفصل الثاني
 لانه قد فرغ عليه في الفصل الثالث
 فهو بالوضع والتسليم فيه اولي مما علم
 فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له
 بل نقوله تركيب الجسم الغير المتشابه
 من الاجزاء الغير المتشابهة يستلزم
 تركيب الجسم المتناهي منها وبطلان
 الإلزام يستلزم بطلان الملزوم

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

ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضوع انتهى اقول الشيخ قد اورد
 القضية الاولى مهمله والشارح في صدد النكته في ذلك مع ان الظاهر هو ارادها كلية لانها الايق بالمقامات
 البرهانية وما يدل على المهمله يدل على الكلية ولا يكتفي لذلك ان الفصل المتصدد لا يبطل تركيب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركيب الجسم الغير المتناهي منها او كون ما ذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال
 مذاهب آخر يجري فيه لا يقدح في صحة التكنة المذكورة. واما قوله بل نقول تركيب الجسم الغير المتناهي آه فنقول
 ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي ﴿ ٦٤ ﴾ الاجزاء والافلا يحصل

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

الاجزاء الغير المتناهي من امرين
 متساويين متناهيين مع ان نصف
 الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان
 متناهيان من جانب كان متناهيان بالضرورة
 فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل
 التصنيف وليس له نصف اذا كان
 متناهيان من جانب وان اثبت بان العلة
 مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة
 الى حد فعلى تقدير التسليم كانت
 اتفاقية لازوية لان التالي لا يلزم
 من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة
 الى غير النهاية على ان لزومه منه
 ايضا محل نظر وتأمل (قال المحاكات
 واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح)
 قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح
 انه لم يثبت ان كل جسم غير مشتق
 على الاجزاء التي لا يجزى الغير
 المتناهية بل انما يثبت ان الجسم المتناهي
 كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض
 الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي
 على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا
 من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا
 والنظر الذي اورد غير وارد لما
 سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام
 غير مشتق على الاجزاء الغير المتجزية
 المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
 متصل واحد لان كل جسم متناه
 اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا
 او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل
 بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء

اصلا اقول هذا القائل ذهل عن ان اشرح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها
 مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستغلا في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن
 ما ذكره في جواب النظر صعبا افلا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقبار غير مشتق على

الاجزاء التي لا تجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانهم ثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفعها للايجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

متناه آه على انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لا تجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل الضوان جسم مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم يفتح بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصلا والقضية الثانية لما كانت حاملة من رفع الايجاب الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحجج واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

تقول بازا. هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مساعنا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامته وهو باطل بيان الملازمة ان المسامته كانت وما بقيت فلا بد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامته فالمسامته مع النقطة التي فوقها بعد المسامته معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامته وكل سمت مسامته فينبه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً فالمسامته ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامته بها فافرضناه آخر نقطة المسامته لا يكون آخر نقطة المسامته وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامته فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان هذا ذكرتم في بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامته او آخر نقطة المسامته لان مسامته القطر انما يكون بزاوية وحركة متعسفين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامته او آخرها لم يكن اولا ولا آخرها الثانى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامته تحدث في المركز زاوية وليفرض ان المسامته بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر متناهما الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامته ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بانقرة لا بالفعل والشعبة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وب نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذي ذكره الشيخ لا بطلان هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه واقامته في السلب الكلي وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونه احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا يقال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحيث لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لانقول ارتدادا الى الشكل الاول لا يكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحيث نقول لامدخل جزئيتها في جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان

فاجواب من الاول ان ازوم نقبض التالي لا يطل الملائمة فان لا يتناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازية الى المسامنة فاما ان يوجد اول نقطة المسامنة في الحد الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بن بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير لهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد المسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متساويين احدهما زايد على الاخر بزراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص واثنى بالتالي وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولافان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوي الجزء الكلي والافالتفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متساويان على تقديره كونهما غير متساويين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متساويين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متساويين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين ويبين تناهيهما بالتطبيق قوله (اشارة ففديان لك ان الامتداد الجسماني) تقريره على محاذات الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدود واما ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد ود فكالثلث فقد احاط به ضلعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لهظة ما لم يتبين فجنسه غير متبين ونحقيق الماهية كما يتم بذكر الجنس والفصل

لا شك ان جزئية المقدمات صان سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثانيا ايضا سبب لهما فاذا اجتمعا يمكن الاستناد الى ابهما ريد وذلك كما استند صاحب المحاكات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالشكل الاخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لا يدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لا يمكن اشتراح فيه (قال المحاكات لانا نقول لانم انه او كارك كل جسم مشتملا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حلبة شبيهة بالنفصلة فلا تجاء ايضا لهما والمعنى حيث انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملائمة سنية وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى مبهمة وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي يتنا (قال المحاكات لا يقال لنتيجة انما هي قول بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقضة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء وايضا

لا يتجزى متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة انما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتمال المذكور

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأنه الجسم ذلك الاشتغال فخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصفه بسلب الاشتغال على الاجزاء الغير المجزئة المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذا الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم ﴿ ٦٧ ﴾ لا على البعض اقول السرفى انتاج الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر يلتقيان

في الاوسط الذي هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض طال يستعمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية واما حمل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح (قال المحاكات فان اخل في الوهم والفرض) قد اشار في شرح المقاصد الى الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين حيث قال الشارح حمل الانفصال مقسم الوجوه الثلاثة للقسم التي احدها الافتراق وجعل ما باختلاف الفرضين انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد بالانفصال في الخارج الامتياز بوصفه خارجي لاحدوث قسمين في الخارج فصنار حاصل كلام الشارح الانفصال اما بالقك والقطع اولا والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية او بمحض الوهم والفرض وحيث ان يؤول الى التقسيم الذي صوبه صاحب المحاكات يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم لولم يقيد باختلاف العرضين باختلاف العرضين القارين اما اذا قيد به كما في اكثر نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا منه مبنى على ما سيقرره من ان الفرق بين الاعراض القارة وغير القارة ضعيف بحكم العقل بساده وانت خير بان دعوى به عدم الفرق اولى بان يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان هذا البيان الذي ذكره في الملاحظات

وايضا ما احاط به حد واحدا وحدود فديصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق ككان من الكيفيات المختصة بالكيميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد او حدود وتعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للاجسام فانها هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه قبالضرورة يكون مشكلا وفي قوله (فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التاهي) اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التاهي اذا الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود متأخر لاحتمال عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الانهائية الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للجسم وما يكتفه مدخل فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولو احققها لكان الشكل لازماله وحيث ان يكون لزوم الشكل اما بنفس الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوخط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والا اول باطل لانه لو كان مقتضى للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الشكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوي في العلة وجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد الحال الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان يمكن الزوال استحتم ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما بنفس الجسمية او غيرها فان كان لغبرها فاما ان يكون لازما لها اولا والشكل باطل ثم ان الحال الذي تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية واسباب يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما فلن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية في وجود الحال فنقول الحال انما يلزم او كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

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

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكات لانقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) قول انت خير بان اختلاف الحثية التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحثية التقيدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمعلبية مقدم ﴿ ٦٨ ﴾ على عروض العرض

اقتضته بواسطة شي آخر فلا يلزم منه المحال واثن سلته لكن الكلام في الشكل المعين كما يجي وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان ازوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاو اما نفس الجسمية او غيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حثية اخرى فان الحثيات لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالقرار المطابق ما قدمناه قوله (هذا اول الاقسام) قديين ان لزوم الشكل اما نفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول لقسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي مفردة عن المادة وما يكتف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيهها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالكثافة فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشي من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة يقتضي الكثافة وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه لا يقال المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفعل والوصل والتخلخل والكثافة والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان

المحال فلو كان الحثية التي بها يصلح المحل للجعلية هي قيام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث اتسامه الى هذا يتصف محل لاحدهما ومن حيث اتسامه الى النصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض اركات بحسب الخارج كان المحلان متميزين في الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم في الخارج الانفصال الخارجي وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز في الخارج موجبا لتميز العرض في الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتميز الخارجي قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التي يتصف بها الاشياء في الذهن فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف المحل به في الخارج فختار الشق الثاني ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس في الخارج ايضا وان اردت كون النصف به موجودا في الخارج فختار الشق الاول ثم زرد في قولك كان المحلان متميزين في الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين في الخارج موجودين متميزين لتمييز كل منهما عن الاخر بصفة الانفصال فلان لزم وهو ان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد اتصالي

هو وجود الكل سلته لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول ويؤيده ما قال بعضهم من ان ﴿ والاولى ﴾ الشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سببا لتميز الشخص الخارجي وتبنيه ثم قال لا يقال اذا انجزت الجزء والكل في الوجود كما قررته فليكن جسدا احدهما على الاخر بل جل

كل منهما على الكل صادقاً اذ معنى الجملة هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لاننا نقول معنى مطلق الجملة هو الاتحاد بوجودها حتى اتحاد العارض بالمعروض واتحاد المعروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد ﴿ ٦٩ ﴾ وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد ولكنه المعارف خصه ببعض

وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والظن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود في هذه الصور فلذلك لم بتعارف الجملة فيها اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وتقرر في المشهور في تعريف الجملة وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفاً لمطلق الجملة الشامل للمعارف وغيره والا لم يكن جامعاً وهو ظاهر مفتعين ان يكون تعريفاً للحمل المتعارف والسائل بين اراده على هذا التعريف المشهور على ما قبل اذ معنى الجملة هو الاتحاد في الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفي في الجملة المتعارف بل لابد من امر آخر اعتراف بتسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر واقول في الجواب عنده ان الجزئية الغرضي من المتصل الواحد اعتبارين احدهما اعتبار كونه جزءاً متمسكاً عن الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجوداً في الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون شجولاً على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فردة ثم اجاب عن الشؤل الاول بان الحمل من جملة ما يتوقف عليه تشخيص الجلال لاعلا فاعلية لتشخيصه فلو

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وحينئذ تبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل وانكثاف واختلاف الاشكال على الشئمة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الاتفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المفصلة من شأنها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسمها واحداً كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الاتفعال وهو ان في الجسم فعلاً واتفعلاً ولا يجوز ان يكون امر واحد منفصلاً وفاعلاً في الجسم امر ان يفصل ياحدهما ويحصل بالآخر والاعراض الاتفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل ويفعل واحداً من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السهليات ويفعل عن العلويات بحسب انطباق الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتنوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير واختلفت المقادير اما بانفصال او بالاتفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كما فرقت بين البسيط والركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يميل الاعلى ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلقاً

صكان تميز الحمل اضغف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكات واما الاعراض الغير السارية كالمهاسة والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد به غير السارية في سطح الجسم ففيه ان الهياكل والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات

والأولى أن تحمل القارة على غير الإضافية على ما استفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهبية او الواقفة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقعة او مضافين كما خلاف المحاذتين او موازتين او مماستين تحدث في المفسوم اثنية قال الشارح وتبين الرابع الذي هو ﴿ ٧٠ ﴾ مذهب الجمهور اقول

الثابت في السابق صرح بما على ما مر هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية يدل على نفي تركيب شيء من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له نحن) هذا صريح في ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا في دفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا في نفس المقدار وايضا الاشك في ان نحن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة في الحالين واحدة فلا ردمع الاصفرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكات وهذا اعيايم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة الوهبية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذا كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهول وبديله عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي وبديله

المشكلة فلان لم يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لاننا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد ان بين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم الا لازم الثالث تشابه الشكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الشكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قبيل من الامتداد مساوي اكبر منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بنفي لازمهما وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في جواب القرض من المادة بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهها على ترتيبها في نفس الامر ودفعها لتوهم من عسى بان يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جمع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان يشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقديرا بذراع وبعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تفسرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزم

عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك تشابه هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقاءه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما في جميع الاجسام فلا يبعد ايهام صحته في بعض الاجسام الرطبة وهذا يكتفي في الاستبدال اذا المقصود اثبات الجسم

التعلي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يبدل على وجود الجسم التعلي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وزواله حينئذ ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم

اتصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من الين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الاراد على اثبات الجسم التعلي بالتخلل والتكاتف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفرد ذلك لان ازدياد الجسم اتسا هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثاني فتمين الاول (قال المحاكات في كل جهة ينتهي بعرض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح و اذا انتهى في جهتين يعرض الخط كما ان النقطة كالنحوط المستدير ولا يبعد ان يقل الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح او بالذات وانما ينتهي بالخط او النقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذا انتهى في جهتين معا كما اشكل الابلنجي والبيضي ولا ينتهي الا بالنقطة فاذعهم بعض المحققين من ان انتهائه السطح الى الخط لازم كانه الجسم الى السطح فسد (قال المحاكات وفيه منع لان انقسام المحل بوجوب انقسام الخال لو كان من الاعراض السارية) اقول

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوامز الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغيرها من وجه آخر على الملاحظة وههنا بحث وهو ان اللازم مذكوره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدثها حتى يلزم ان لا يوجد الاجسام واحد بالشخص دلي مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرات مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشركة المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل الشارح) قال الامام لوازم الشكل لا متداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان مقتضى المقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في المقادير واعتراض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للتع موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مدخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام في بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعتراض بان ان ارد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي اشكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان ارد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بامرهما مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

لمتقرر انما ان الجسم التعلي لما امتد في الجهات الثلاث فاذا ارتفع منها جهة تبق امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعلي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية بالضرورة يكون السطح الباقي بمد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما قبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

في انقسام الخط الى غيراته هامة وكان في قول الشارح التي بها ينتهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فتأمل (قال المحاكات
واقصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا امر فتهين ان يكون ﴿ ٧٢ ﴾ على نحو قولها

شكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقيد وهو الازام الاول ولا كلام فيه والجواب اننا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع مطلب فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف الشكل اولاً فان لم يعطى اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع عن حصول شكل الكرة المركب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنة لجميع العوارض المادية كاليساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشترك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشترآكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اوردته على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشترك جميع الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لاراء لازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال براسه وثانيتها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فالوكان المقنض للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عاينه بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كاللبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض او الوهم فحصول شكل الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشاكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءه متصلا به وعدم حصول

الاجسام في الجهات الثلث فتتحقق هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل (قال المحاكات واما الم يصرح باللازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم) يرد عليه قدس سره ان عدم العلم بوجودها كما يقتضى ان لا يصرح باستسلام احوالها من حال الجسم يقتضى ايضا ان لا يجعل معلوم الاحوال من حاله بطريق الاولى اقول يمكن ان يقال مراد الشارح انه لما لم يكف السابق في استسلام حال المقادير بل لابد من الدليل على وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم يصرح بالاستسلام ولا ينبغي له بيان ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على وجودها من الموضوع اللائق به بل اكتفى بان تعريضه والابناء اليه ليم تحققة ونصريحه في الموضوع اللابق به واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما في الجملة ولو في الخيال كافي في الاستسلام المذكور ولا حاجة الي البرهان على وجودهما في الخارج في هذا الاستسلام لان تقسيم الحركة بمعنى القطع والزمان الذي ينطبق عليها الى الاجزاء من ابيّن الاشياء ولا حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود الحركة الوسيطة والزمان بمعنى الآن السائلة فلهذا صرح بالاستسلام

ههنا وبما قررنا يندفع ما اوردته بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بهد العلم ذلك ﴿ ﴾ باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان ان لم يثبت بهد فلا تتم لشكته في تخصيص احدهما بالاسلوب ورون الاخر قاله الشارح فاذا لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان السابق المذكور

لا يدل الاعلى ان الحركة والزمان لا بدان لا ينتهي القسم فيهما لان الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لا بد من حوافتهما في هذا المعنى وامانه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا كذلك فغير لازم الانطوائى ﴿ ٧٣٠ ﴾ فلا يتفرع قوله فاذن بالاعلى ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام متناهية واللازم الانتهاء في القسمة واما عدم تركيبهما من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما انه قد مر الاشارة الى ان ازدياد اللحم بسبب ازدياد الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون اللحم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما انه اذا تحقق في احد المتطبقين اجزاء لا يتجزى بالفعل فلا شك انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل اللحم فيتحقق فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر ايضا اجزاء متناهية وان كانت بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم تركيب الجسم الطبيعي من اجزاء لا يتجزى بالفعل يدل على تحقق الاجزاء الغير المتقسمة اصلا فيه اذا كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا قالوا لا يمكن قسمة نقطتين في خط الا وبينهما قدر من الخط وكذا لا يمكن قسمة خطين في السطح الا ويتوهم بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة والزمان (قال المحاسبات والكمية المتصلة اصطلاحا) قيد المحقق الشريف قدس سره المتصل بالفارذات احترازا عن الزمان وهذا

ذلك الشكل الجزئية بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعا فيجوز الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا وانقسام الكلية والجزئية من عوارض المنة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه او ما بقوله توهم الامتداد بمقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية متفلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما عترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجوز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل آء لما بطل القسم الاول وهو ان يكون لزوم لذات الجسمية شرح في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاصل فلو كان لزوم الشكل الامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غيره محردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعدد ما لا يتصور الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشيعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعدده لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسميا واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفصال (واعلم انه لزم المحال في القسم الاول بلزم من جهة الفاعل)

مبنى على ظاهر لفظ الشرح حيث ﴿ ١٠ ﴾ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللفظي وانه مجاز للمعنى الاصطلاحى (قال المحاسبات على شومايين السطوح) قال قدس سره قبل يتنقض تمسك الكرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ما تقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتماهي سيطله ومادة النقص لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشوا بين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ اي كون الجسم التعليمي

ذاتن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذاتن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بانحن هو العمق فلا دور والفرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشو بما ذكرنا بل جل على الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال المحاكات والمتصل ذوالاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه انما كان تحليل المتصل الى ذي الاتصال غيره ظورا اليه والمعنى الاشتقاقى غير ملحوظ حيثذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقديما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ما تقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتعبية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فيسمى الجسم به لان الجسم ذوالصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقاقى ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دهوى

واقابل معا فان زوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاصلا الاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة والاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقص المذكور في الفصل الآتى لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل اعما يلزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التسمية على هذه الدققة واما عن الثاني فبين للنقص على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كنى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا ولم يتخيم

﴿ ٧٤ ﴾ الى

المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المتركب يصدق عليه المقدار اذا المعنى

الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق التمسك بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا فانه لا يصدق عليه انه ذواجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فاذا ذكره بعض المحققين من ان ما أهما واحداً لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلاً واحداً اولاً يمكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ مقدار نخنا متصلاً * ٧٥ * انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحيث لا يلزم التكرار في ذكر

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار كقديم الخين على المتصل على انه يتوجه على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم في التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم في التعريف والا عرفية ههنا انما هو من حيث التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصور يقدم في باب التعريف كذلك في مقام الاستدلال يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق (قال المحاكات لاننا نقول للمتصل الاول في جميع الاعراض فالحكم بالاشترك المذكور بحاله لم يتغير) فعلم ان الاشتراك في امر داخل فهما وداخل في المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول وبالتصلين لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من غافل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار لبعضه جزءاً من الحيوان وبعض الآخر منه جزءاً للنبات مثلاً كان الشخص الاول بعينه باقياً وما بقية على ذلك ان الشخص الاول المتصل لا يشك في ان له شخصاً واحداً انه متازع عن جميع ما يغايره وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر بشخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنامي الابعاد ولزوم الشكل والى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهوى اتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفصال من غير الهوى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفصال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمدخلة الهوى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فاذا ذكره لا يدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بل بمدخلة الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمدخلة الهوى قوله (اولئك تقول هذا نقض اجمالى توجيهه) ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وورد عليكم في اشياء اخرى فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والالكان الفلك مركبا فلو كان التساوى في المقتضى يوجب التساوى في المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوى الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخرى تنبيه على ان النقص لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كانه وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزءه متأخرا عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزئة انما تفرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكيك لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدباً الى الافتراق وهو أفك اولاً فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والافعال فرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم منه لا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا افترضته طبيعة لم تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته فانه لما حكم

الشخص الواحد كان مشتركاً بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كما يوجد الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحيث نقول لو كان النصف الموجود فيه بالفعل منه هو الذي كان متصلاً واحداً بالكل وشخصاً بشخصه فلا يتخلوا ما ان لا يبقى تشخصه

الذي كان معين الاتصال فيلزم الاعداد بالمرء وان يفي زعم اجتماع الشخصيتين في ذلك النصف احدهما مشترك
بينه وبين النصف الاخر وبين الكل والاخر لما عتاز منها واجتماع الشخصيتين بالذات في شيء واحد خلاف
البدئية وان كان يجوز اجتماع الشخصين بالذات والشخصين بالعرض ﴿ ٧٦ ﴾ كما قالوا في الهجول انها

متخصصة بدانها ولم ينعدم ذلك
الشخص حين الانفصال وانما انعدم
الشخص الاتصال الذي كان لها
من قبل الصورة الجسمية بالعرض على
ان الشخص المشترك غير مقبول لان
الشخص مقتضاه التوحد وعدم
الشركة وايضا قد تقرر ان ضم
الكل الى الكل لا يغير الشخص
والجزئية فيلزم ان لا يكون الكل
المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه
لا يميزه عن جزئه الحادث لا شراكه
بينها وليس المشترك طبيعة الصورة
الجسمية لا شراكها بين افرادها
وعدم اختصاصها بالتصل الاول
والتصلين الحادثين ولا الصورة
النوعية لذلك بعينه فحق ان يكون
الاشترك في انه داخل مختص بالتصل
الاول وهذين التصلين وهو الهجول
فان قلت ليس المشترك الامامية
الهجول وهي مشتركة بين سائر افراد
هذا النوع كصورة الجسمية
التوعية قلت بل شخص الهجول
ايضا مشترك لان الانفصال لا يفي
شخصية الهجول على ما سيجي فان
قلت قد تقرر عندهم ان هجول العناصر
شخص واحد ولا يكون الاشتراك
فيها اشتراكا في امر مختص بالتصل
الاول وبالتصلين قلت الهجول
فيها وان كان شخصا واحدا لكن
قد تخصصت بالاعراض المتساقبة

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ايها في الشكل او رد النقص عليه
بالاجزاء المفروضة من الفلك فتقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي
لا يميز شيء من شيء في الوهم المراد ههنا فانا بيننا ان الفرض نفي الكلية
والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزءه في الخارج كان مساويا مشاركا
لكاه في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزءه في الخارج فلان لم انه لا يكون
مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر قوله (فتقول لك حاصل الجواب
ان الاتراك يختلف باختلاف الفاصل كذلك يختلف بحسب اختلاف
القابل وفضل الشكل في جزء الفلك وكاه وان كان واحدا الا ان مادي
الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقضى
للكل فانه لا اختلاف فيه لافي الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتقريره
الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قابلا وفاصلا اما القابل
فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب الجزئية لان حصول
الكلية والجزئية بحسب الجزئية والقابل للجزئية ليس الامتداد
واما الفاصل فهو ان الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار
والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوي جزء الفلك
وكاه في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد
المفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع
ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك
الجزئية مثل المثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثالها
في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فتقول هذا السؤال
ليس بوارد لانه على بسند المنع صلي ان المراد من الكلام منع المادة
من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة
ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت
الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فتقول النقص كما يرد بشكل
الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله
كذلك فارد ان يبينه على التساوي في فاصل المقدار ايضا لا يوجب
التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قابل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

عليها فالخصه عن الاولى الموجودة في التصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿ تساوي ﴾

في التصلين ومشاركة بينه وبين بينهما ومخصصة للتصلين بالتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت
يصل الاتصال لما زال شخصية الصورة زالى الخصية المبنية الموجودة في ذلك الشخص وهذا بخلاف الهجول

ان لم يتقدم شخصيتها بالانفصال فلم يتقدم الحصة المعنية فيه فأمل فان قلت لم لا يجوز ان يتقسم شخص المتصل
 الاول الى شخص المتصل الاول الى شخصين هذين المتصلين ولم يتقدم بل بالانفصال وحده محال يكون قولك يحدث
 بعد الاتصال شخصان ﴿ ٧٧ ﴾ لم يكونا موجودين قبله والام يكون متصلا ما فرشتاه متصلا منظور

فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين
 موجودتين الاتصال دون وصف
 الاثنية قلت حينئذ نقل الكلام الى
 هذين الشخصين ونقول لو كانا
 موجودين في المتصل الاول بصفة
 الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل
 اذ وجود الاجزاء بالفعل يناقى الوحدة
 الاتصال وان كانا موجودين فيه
 بصفة الكثرة لم يكونا متصلا ما فرشتاه
 متصلا على ان في كلام الفارابي ان
 وجود الشيء وتخصسه ووحده
 كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة
 وبقاء الوجود الشخص (قاله
 المحاكات كما يقول به العظيم افلاطون
 اقول المستفاد منه ان افلاطون
 ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا
 في القدرح في دليل اثبات الهيولى
 منع المقدمة القابلة ان يعد طرفان
 الانفصال لا يتقدم الجسم بالمره بل لا بد
 من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم
 من كلام الشارح على ما سيجي منع
 المقدمة القابلة ان يعد طرفان
 الانفصال لا يبقى تلك الهوية
 الاتصالية حيث قال واعلم ان الهم
 في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون
 الاتصال والانفصال عرضين
 متعاقبين على شيء واحد موضوع
 لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام
 لمشكلين نقول هذا التوجيه مع اشتماله
 على المصادر اذ يكون الجسم التعلمي

تساوى جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويها
 فيها فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار
 والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويها في الشكل فنقول المادة
 وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكين لكنها مانعة عن وجوب التساوي
 ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلما لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا
 القدر كاف في دفع التقص واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل
 للفلك لاهن هيولاه لاستماع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها
 الحسية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت
 تلك الحسية النوعية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد
 الشكل والمقدار الى الصورة من النوعية ما اخذها فلما وجب لهيولى الفلك
 بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب
 ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له
 بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد
 بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتي منهما على اختلاف
 تفسيرى الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل
 فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض
 بعد ذلك جزء الكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول
 صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
 والنسخة الثانية ان يحدف صورة الكل ثانيا ويضم هو في لا يكون حتى
 يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض
 جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل
 على المراد واطهر وير بما يقال كان للشارح نسخة مقرؤة على الشيخ وامل
 ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء
 في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض ومانع وسبب
 اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما
 المانع فهو حصول الجزئية بعد حصول الكل واما للسبب فهو مقارنة المادة
 فلعارض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزئية حادنا
 بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل
 بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل للطبيعي التمايزت بعد مقارنته للطبيعي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على
 ما حله صاحب المحاكات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعلمي وما صلح ان الجسم التعلمي ليس جوهرها بل عرضا
 ويكون هذا دليل واحد على مغايرة الجسم التعلمي للطبيعي ويكون قوله وكونه شيا من شيا الى آخره وبالآخر وتقريره

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجهوهيته التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايراً للنوع والوجه الأول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدأ الفصل لا يكون خارجاً عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة ﴿ ٧٨ ﴾ يكفي لصحیح قول الشيخ ان

الجسم مقداراً تختصاً متصلاً كما انه صح قولنا لبيت جدار نعيم في الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلاً في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلاً في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبيح النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فأمل (قال المحاكات المأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهر قال بعض المحققين ان تعلم ان الفعول للصناعة العلوم من هذا القبيل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمحرك بالارادة للحيوان فليكون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو جعل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ما هو من آثار الحقيقي الفصل لا يلزم ان يكون مغايراً للنوع (قال المحاكات وابتداء فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ما هو من آثار الحقيقي في الجواب عنه وهو ان القابل للابعد وذو الجسم التعليمي مقصدان بالمال اذ القابل للابعد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات ذلك واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكات علمنا ثبوت الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحد ذكره صاحب المحاكات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكات وهذا ايضا بناء على ان قد تفيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية او ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وحينئذ يكون

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس متأخر الجزء دخلاً في المنع وجعل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقضى لتشكك الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد عارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة التجزئية بها يكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً مالا للكل كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل تصریح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والالكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته ففسرنا لشارح اوفق الكلام الشيخ ان السؤال وارد عليه قوله (واما المقدار او انفراد فقديان) ان اخلافاً في الكل والجزء مقداراً وشكلاً انما عارض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتقبة في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم تصور فيها الكليّة والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة الويسية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الحسية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تنبع ذلك مخالفة الجزء ايا، فظهر الفرق وقال للامام معني الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكه وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد جعل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية اذ فاعلة فيبقى قوله من غيرهما بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

﴿ ايراد ﴾

قد لا فائدة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الاثني اذ كما يقول الجسم قد يكون مر كبا وقد يكون
 بسيطا والوجود قد يحمل وقد يحمل رابطة والقدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة
 ويؤيده ما قالوا ان قد يكون ﴿ ٧٩ ﴾ وقد لا يكون سور الجزئية في الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

الاضاع واعلم ان الشارح جعل
 الكلام في قوة حكيم واليه اشار بان
 الانفصال اعم وحاصل ارادة ان
 فائدة قد لا يكون في الحكم الاول
 في دفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل
 الامام جعل العطف متقدما على
 اسناد قد يعرض وتعلق كلمة قدمها
 فيثبذ بكفي جزئية مجموع الحكمين
 ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال
 المحاكات و خلاصة ما ذكره الشيخ
 في هذا المقام كما كان حديث قوة
 الانفصال للتبية على الفائدة على
 ما ذهب اليه الشارح لالتيم الدليل
 على ما ذهب اليه الامام لم يعرض
 في بيان خلاصة الدليل له اقول
 في تقرير برهان اثبات الهجولى على
 وجه بند فع به الشكوك والا وهام
 ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء
 والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى
 حامين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال
 شخصان من الماهل يكونا موجودين حين
 الاتصال والالم يكن ما فرضناه متصلا
 متصلا ههنا خلف وذلك لان المراد
 بالمتصل ما لجزئه بالفعل ومن المعلوم
 بالديهة ان نسبة هذين المتصلين الى
 المتصل الواحد الذي كان قبل
 الانفصال ليس مثل بينهما الى سائر
 اجزاء الاجسام الموافقة لها بالنوع
 بل الديهة يحكم بان هذين المتصلين
 لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس

اراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حل غيرها على الصورة
 الفاعلية والا مكان والقوة على المادة القابلة فشرحه اطبق على المتن
 قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد
 او اقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم
 واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى ففقد بالفلك لان مقتضى شكله
 هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع
 ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربع غير شكل الككل
 فالمقتضى واحد مع اختلاف الانا فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل
 في الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الككل والجزء
 لو كان بحسب اختلاف ماديتها كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف
 مواد اخرى وهم جرا لكن الامام اطرب فيه وقال القول بان الاختلاف
 بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة بجزء الصورة الفلكية
 اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان
 الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد
 فلم تكن احتمدى صورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزءا اولى
 من المكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان
 كل الصورة اولى بالكلية من جزئها التقدمة وان كانا شيئا واحدا في محل واحد
 فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
 كلها سابقا على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة
 اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية
 المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الشاى كانت المادة مخالفة
 لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن
 الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشىء في المادة فلا يلزم
 من عدم حاول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب
 ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي
 انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة
 الزمانى وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف
 بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في المساديات لافى المادة قوله
 (نبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

بمجرد الاتفاق في النوع المشركين جميع امراد النوع وليس ذلك مجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان
 بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شىء في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امر خارجا
 طارضا له ما بل يعلم بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

المسكين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال واصله اراد بذوات الاجزاء المحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة للاشخاص المدودة والالم يكن متصلا ولا ماهية التوعية والالم يكن نسبة المتصل ٨٠ * الاول الى المتصلين اول

من نسبة الى سائر الافراد وانت بماقررنا علمت خال الجميع (قال المهاكات فقول لانم ان المادتين لوصكيات موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد توضيحه ان يقال ان للهوى تشخصا بالذوات يمتاز به عن ماعداها الان الهوى في العناصر شخص واحد عندهم بدائل الانقلاب لكنها مخصصة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فادة هذا الجسم مضارة لمادة ذلك باعتبار الشخص الذي كان بالعرض هذا الشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك الشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والشخص الذي كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما الشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريان الانفصال والاتصال وهو الشخص الهوى المنصرى الذي به يمتاز الهوى المنصرى عن الهوى انقلب فيكون الهوى المنصرى نوعها منحصر في شخص واما باعتبار الشخص الذي كان لها بالذات فادة هذا عين مادة ذلك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف لونها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الراضية تشخص

ان الصورة ذات وضع بالذات والهوى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متغيرة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهوى واما الهوى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحبة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة ولاجل ان ملا حظة التصورات كافية في التصديق بالاطلو بين سى الفصل بالتبنيـه والشيخ لم يبه على المطلوب الاول بل يبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهوى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هوى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطوعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلاً فلا يكون مشار اليها بالذات هذا خلف فاللازمة بين وضع الهوى وجسميتها ينهيا بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فاذها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية الرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في ادى النظر الاياها و يتبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهوى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشترك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقواة وهي هيئة مطولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيرهم فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اى مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انهم اجزاء مغايرة واكمل واحد منها نحو بقين * انفكك * يمتاز به عن الاجزاء الاخرى وهو الذي كان له من قبل اللون المخصوص المتاز فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مقار للجزء الاخر منه باعتبار النسبة الذي كان له من قبل العرض الخال وعين له باعتبار التشخص الذاتي من قال ان

مادنهذان كان غير مادة ذلك آه ان اراد العينية باعتبار الشخص الذي فخصار الاول فيلزم ان يكون شئ واحد بالشخص
 موجودين في جزئين موصوفين بمسبين وهذا محال فلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من المثلين واما ان يكون
 بعضه وحصة منه في محل وموصوفا **﴿ ٨١ ﴾** بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

اذكك لهولى عن الصورة ان الهوى لو انعكست عن الصورة كانت
 اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان اطلاقا اورد هذا الفصل
 لبيان بطلان القسم الاول لان المحال المذكور في هذا الفصل هو ان وضع
 الهوى من قبل افتراض الصورة الجسمية والقول بان الهوى الموجهة
 ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهوى انما هو من الصورة لان الهوى
 لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهوى المجردة عن الصورة
 لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون
 جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى
 اشارة الى مقطعا ينتهى امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة
 فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان
 مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا
 وهو محال ولما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير
 منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع
 الاشارة فثبت ان الهوى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم
 في جهة اخرى فهي نقطة والافان قسمت في جهتين فهي السطح
 والافخط او نقول اذا كانت الهوى غير منقسمة فلما ان يكون غير منقسمة
 في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط
 او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شئ من هذه النقطة
 والخط والسطح بالهوى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح
 ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان يمتد في جميعها
 وقدامها مغاير لاوراثها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة
 التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل
 لا بد ان يكون جوهرها والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاعلا بين السطح
 والخط وبين النقطة وهو ظاهر واقتال ان قول المراد بذات الوضع
 في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز
 ان يكون الهوى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها
 ولا من الصورة له من شئ آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق
 فالدليل لم يدل على بطلانها لاننا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع
 الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك او كانت ذات وضع فلا ذات

في اجزاء المتصل المثلون بالوان مختلفة
 على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار
 الشخص بالعرض فامر لا على ما
 قال المحاسنات فان قلت
 ما تقولون في الهوى نحن نقول
 بعينية في الصورة الجسمية
 وما تقولون في الصورة الجسمية
 نقول في الجسم التعليمي فنقول به
 الانفصال انما نعتمد الجسم التعليمي
 دون الصورة الجسمية بان يكون
 للصورة شخص بالذات لا يزول به
 الانفصال ولها شخص بالعرض
 لعدم قلت من المعلوم بالضرورة ان لما
 الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا
 الجزء منه مغاير للجزء الاخر بالشخص
 الذاتي دون العرض لا يشك عاقل
 في ان هذا المتغير بالذات المحسوس
 به ذلك المتغير بالذات وهذا بخلاف
 الهوى لانها ليست محسوسة ولا
 متغير بالذات واعاهاه ثابت وجودها
 بالدليل والدليل لوقم لدل على وجود
 موجود كان جميع صفات الصور الجسمية
 له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم
 وجودها بالضرورة فقالها من القارة
 بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاسنات
 وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ
 القوة وحذف المقدمات المستدركة
 واطلاق المتصل على الصورة
 الجسمية باعتبار انه ملزوم للجسم
 التعليمي على ما مر مع حل الانفصال
 على الصورة الجسمية على ما قبل عليه

كلاما شارح حيث قال واوقبل **﴿ ١١ ﴾** الاتصال لكن الشئ فابلانفصله لا يخلو عن جزاة لان الاتصال
 الماخوذ في المتصل حينئذ كان يعنى الجسم التعليمي فلا يلزم آخر الكلام والاطهر ان يخلو الاتصال على الجسم التعليمي
 حتى يلازم حل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير المتصل والاتصالان جميعا

على ما هو الظاهر من كلام الشيخ وبتوجيه ما يورد في بعض النسخ من لفظة الجمع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح (قال المحاكات بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا) وحينئذ لا بد من جعل الاتصال بالذات على ما تناول الصورة والجسم التعليمي ايضا على ما سيجيء والفرف بين العروض ﴿ ٨٢ ﴾ والقبول بناء على ان

فان جميع الاعراض الجسمانية لسارية في الهبولي الجسمنة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبمباراة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا بدل الاعلى ان الهبولي المجردة لا وضع لها في حيد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهبولي المجردة وضع اصيلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع قطعا نظوا ان يكون ذات وضع باخبر ويمكن ان يجاب عنها بان الهبولي لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهبولي وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حد ذاته لم يكن للهبولي ذات وضع اصلا وحينئذ ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة او غيرهما في جسمية فلا يكون الهبولي مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كاديل على ان الهبولي المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطوع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهبولي ذات وضع وغير منقسمة فلما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهبولي المجردة شيئا عنها واما على ما وجهناه بلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسمة فاما يتبين منه لو انتمكست الموجه الكلية كنفها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزها كإفعله الشارح فذلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهبولي المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهبولي لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهبولي المقارنة من جهة الصورة فان من الجواز ان يكون وضع الهبولي صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التصير صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاجراق صفة ذاتية للعار مع ان حصولها من الثامر موقوف على عماسة الخشب وعلى استعداده للاجراق وعلى ارتفاع المنع قوله (يريد بيان امتناع حلول الصورة) اراد ان يبين اشاع حلول الصورة في الهبولي المجردة

العروض في اللقمة بمعنى الطربان والاحوال الطارية لا يجب اجماعه مع المحل (قال المحاكات فيها منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو الملايم الجواب الذي ذكره) يقول ان هذا الجواب لا يصح من جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الاتصاليين لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واحكام الملكات لابلها من محل فن قيل المباشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وبما قررنا ندفع ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصح توجيهها الكلام للشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كما ان احكام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحاكات وانت خبير بانها كما يتم لو كان القبول هو الاتصال يثبت) اقول الظاهر

ان هذا القبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح عنها ﴿ عنها ﴾ فيقول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فالنصل بذاته هو القبول ايضا ولو سلم ان القبول هو الانفصال فقط فنقول ان القبول من الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عدم الانفصال يكون القبول هو للصورتين

الطائفتان (على المحلثات وعلى هذا لا يني لقوله فالن من قول الشارح المشق جعل قول الشيخ قالن متفرقا على قوله
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالنقل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة
قبل الانفصال اي حال الاتصال ﴿ ٨٣ ﴾ وقد يعم عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثها

وانما فسرها كذلك اذ لا فائدة في ذكر
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود
الاتصال بحسب المفهوم والذات
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
من محل موجود حين الاتصال فيلزم
وجود الهوى حين الاتصال وقوله
ايضاً ثم جعل قوله وتلك القوة اغيرها
هو ذات المتصل بذاته مطروفا على
قوله قوة هذا القبول غير وجود
المتبول بالنقل فيجب عليه قوله فاذا
يكون متفرقا على قوله وانت ته لم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة
هذا القبول غير وجود المتبول وقوله
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته آه متفرقا على مجموع قوله وانه
قد يعرض له انفصال وقوله وانت
تعلم آه على سبيل الف على الترتيب
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر
في ذكره من تلخيص الدليل فوجع
قوله ان الجسم لا يتخلو عن انفصال
ما في ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم
مقداراً تخيلاً متصلاً ووضع قوله وانه
قابل للانفصال حاله كونه متصلاً
موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ
ويهم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال يبعد بل يعرض اولاً والموضع
موضع قول الشيخ فاذا نزلت هذه

منها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسماً يتمتع ان يصير جسماً
سعى الفصل بالثبوت وبه يقين القسم الثاني من البرهان على امتناع
انفكاك الهوى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
ان يكون الهوى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
الصورة بالهوى المجردة لجواز ان يكون للهوى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت
في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية اي لا تانجب عنه
بوجهين الاول ان الهوى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هوى بل من المغايرات
وتسميتها بالهوى مجاز وان قبلت الصورة فطوق الصورة يمكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه همال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
لفصال لا يقال المتمتع باغير ممكن ان يستلزم تمتعاً بالذات كما ان عدم العقل
يستلزم عدم الواجب وهو ممنوع لذاته لانا نقول المتمتع باغير انما يستلزم
تمتعاً بالذات من حيث انه ممنوع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممنوع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالاً والا لم يكن
ممكناً بالذات وههنا كذلك لار الهوى المجردة اذا نظرنا اليها في حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة ايها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هوى الاجسام فانما لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئاً غير الجسمية
هو الهوى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسماً فينا انها يستحيل ان توجد
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على
هوى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ
في الشفاء اليه حيث بحث من تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه
هل يوجد هوى بدون صورة فنك بحث آخر لا يهتفهم فهاهم بصدده
وتقرر البرهان ههنا هو ان الهوى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فاذا تلحقها الصورة فلا يتخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو
محال لان لمركب من الهوى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

القبول غير وجود المتبول متفرقا عليه وهو قوله عفوته قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المتفرقا
نفيها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم يعرض للمعنى من قوله وتعلم ان المتصل
القابل للاتصال والانفصال هو قوله ونفس الاتصال يستقبله الانفصال آه فخرج عليه ما وضع موضع قوله في

غير ماهو ذات المتصل آدوه وقوله فاذن للجسم آدوه وقوله فاذن ثبتهما على انهما - وفي على قوله قوة هذا القبول
 غير وجود القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا الكلام الشيخ موافقاً لما خطه الشارح يندفع ما اوردده صاحب
 المحكمات بتوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن مع - وكذا ما اوردده بقوله ﴿ ٨٤ ﴾ على ان الكلام ليس

في اثبات قوة الانفصال بل في
 المغايرة بين قوة الانفصال والصورة
 الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
 وايضا قوله وتلك القوة لغير ماهو
 المتصل بذاته فمن عن قوله وتلك
 تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
 والانفصال لان الثاني دليل الاول
 ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يدل
 اشار الشيخ الى تقريرين له دليل اثبات
 الهبولي قدم احدهما عند قوله
 وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل
 للاتصال والانفصال قبولاً يكون
 هو بعبارة الموصوف بالامرئين وتقريره
 ظاهر على ماهو المشهور واليه اشر
 صاحب المحكمات وتأتيها من قوله فاذن
 الى آخر الفصل وقد فرغ بعض مقدمان
 التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير
 الاول وهو قوله وانه قد يعرض له
 الانفصال وتأخيره عن قوله وانت تعلم ان
 التمييز عن العروض بالقبول انما وقع فيه
 ومعنى المغايرة كما قررره الشارح وفائدة مغايرة
 القوة للماهية والصورة انه حينئذ يثبت
 الاحتياج الى الهبولي اذ لولا هذا
 لجاز ان يكون تلك القوة غير الجسمية
 لكنها للصورتها اولهيتها فالظاهر
 ان يقصر المتصل بذاته بما يتناول
 الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار
 اليه صاحب المحكمات ويجعل الصورة
 تفسير للماهية ويكون المراد منها
 الجسم التعليمي لان كون تلك القوة
 غير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا او هناك واما اربص - يرد ذات وضع
 فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلاق
 بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع
 اما ان لا يكون اولي بها وهو محل والازم ترجيح بلا مرجح او يكون اولي
 بها حينئذ اما ان يكون الاووية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد
 لحوقها وهما ايضا محالان وانما كل منهما نظير في الوجود والشيخ
 اورددهما وقرق بينهما وبين نظيريهما قوله (فليس يمكن ان يقل)
 ان ذلك لان الصورة لحقها هنالك المقصود من هذا الكلام امران احدهما
 بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية - وصول الهبولي في موضع
 معين حاصلة قبل لحوق الصورة ولا خراباد نظيره والفرق بينهما
 اما بيان الاول فهو ان الهبولي قبل لحوق الجسمية لا يتعلق بها بذلك الحيز
 المميز اصلاً فصوره في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهبولي كانت في ذلك
 الحيز اذ الهبولي لم تكن هنالك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا
 ان الهبولي لا تحصل بها في ذلك الحيز لاجل انها ما كانت في ذلك الحيز
 لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مصافاً فلم لا يجوز ان يحصل
 الهبولي في ذلك الحيز المميز بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب
 انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقل في بيان امتناع ان الهبولي قبل
 حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها
 الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولي بها
 واما الثاني فهو ان يحصل للهبولي صورة بعد ما كانت مصورة بصورة
 فهي نظيرة الهبولي المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع
 معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق
 الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الله
 وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المادية في ذلك
 المكان المميز لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه
 واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذ كان بالقصر في مكان الماء ففسد
 الى الماء فهو في ذلك المكان المميز لانه كان قد عرض له الحصول
 فيه بالقصر فحصل الهبولي في المشالين في موضع معين انما هو
 لاولوية لها بذلك الموضوع سابقة على حدوث الصورة واما الهبولي

قول الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يدع وبه وهم الى ان قوة الانفصال
 قائمة بالشكل والقريضة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلمة غير مصافاً الى الصورة كما اورددها مصافاً الى الهيئة لكن
 على هذا ينبغي ايراد المقام موضع الاول عند قوله وتلك القوة لغير ماهو والمتصل بذاته كما قلنا والامر فيه من قال الشارح

فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا يذهب عليك ان في توجية الامام كان اللازم ان يقول
الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اي كيفية ذات اضافة ودلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول
وجود قوة الاتصال ٨٥ متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثاني ان قوة الانفصال متساوية

بجميع الاوقات والاحوال اي كانت
قبل الانفصال وبعده واما مغايرة
قوة الانفصال فلا فائدة له في المقصود
اصلا ويمكن ان يقال على توجيه
الشارح كان المراد بالمغايرة في الاول
ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض
الاجسام كنفسه وفي الثاني ان قوة
الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات
والاحوال كنفسه والمقصود
المغايرة لان حيث الذات والمفهوم
بل من حيث الاحوال واما في توجيه
الامام فلما كان القياس الذي رتبته
مبنى افسس المغايرة فلا يجرى ذلك
التوجيه فيه نعم يمكن تفسيروا المق
بمثل ذلك بان يكون المراد المغاير
من حيث الشبوت قال الشارح
والانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شأنه ان يتصل على ما قال اشار
الى انه مماشاة للامام والزامه بما اعترف
نفسه به والافالح ان الانفصال
بمعنى وجود الاتصال على ما مر في
المحاكم اذ دفع المناقاة بين كلامي
الشارح قال بعض المحققين في استدعاء
اهدام الملكات مطلقا محلا تابيا بحث
فان عدم الحوادث سببا لوجودها
من شأنه ولا يستدعي وجود الحوادث
والجواب ان محله الشايت هو المادة
فانها ضيقة سلب وجود تلك
الحوادث عنها فانها واصف وانصاف
للمادة فقدمها بالحقيقة عدم انصاف

فما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله
(و ليس يمكن ايضا) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احد هما
بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول او اوية الموضوع بهد لطرق
الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية
نسبتها الى ساير المواضع والاضباع على السوية كما ان الهوى نسبتها
ايضا على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل
هب ان الصورة الجسمية لانهن للهوى مرضعا لكن لا يجوز ان يقارنها
صورة نوعية في تلك الحال تميز انها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع
والاوضاع الجزئية كواضع اجزاء الاض له واوضاعها فان كل جزء
منها انما هو في موضع معين جزئي على وضع جزئي فان الصورة النوعية
وان عينت موضعا كايضا الا ان الهوى الجسمية يكون نسبتها
الى اجزاء ذلك الموضوع بالسوية فيسهل حصولها في بعضها فلهذا
قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وهم مسائل
وهو ان يقال لمجاز ان يقارن الهوى صورة نوعية تخصصها باحد
الامكنة الكائنة فلم لا يجوز ان يقارنهما صورة اخرى او حالة من الاحوال
تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما التفسير فهو المثال الاول
من المثاليين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء
في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق
من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون
الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهوى المجردة فانه لا وضع
لها في السابق وفي قوله فقصد الموضوع الطبيعي للماء مساهلة لان القصد
يستلزم الشعور اللهم الا اذا ثبت الشعور للذباب (وقوله انما يقصد)
اي جزء اتفق لفظه انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين
لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحصل الاصلى الفرق
بين التفسيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهر من الفرض
المذكور تركه فان من الظاهر ان الهوى اذا فرضت مجردة عن الوضع
والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والظاهر على السوية فلا يحصل
في موضع معين فتارة قال لو فرضنا هوى غير ذات وضع ثم لحقتها
الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

المادة بهاتان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا ينبغي
لا يدفع المناقشة لئلا يمكن ان يقال بعدم الحوادث بمعنى سلب الوجود عن الحوادث عدم ملكة لا يستدعي وجود
الموصوف به وان استدعي وجود ذاته ولا شك ان عدم انصاف المادة به معنى وعدم الحوادث معنى آخر والموصوف

بِأَوَّلِ هُوَ الْمَادَّةُ وَالْمَوْصُوفُ بِالثَّانِي هُوَ الْحَادِثُ أَقُولُ الْجَوَابُ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْمَلَكَةِ يَسْتَدْعِي مَحَلًّا ثَابِتًا فِي الْجَمْعِ
ضَرُورِيًّا أَذَلِّيسَ مِنْ شَأْنِهِ الْعَدُومِ الصَّرْفِ شَيْءٌ ثَبُوتِيٌّ وَلَا يَكُونُ فِيهِ اسْتِعْدَادُهُ بِالضَّرُورَةِ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا ائْتِيَ فِي مَفْهُومِهِ
أَنْ مِنْ شَأْنِ الْمَحَلِّ الْإِتِّصَافُ بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْوَجُودِيِّ فِي الْخَارِجِ ﴿ ٨٦ ﴾ يَسْتَدْعِي مَحَلًّا مَوْجُودًا

مُخْتَصِصًا لِكِفَيْهِ مَحَلٌّ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْهَيُولَى الْمَجْرَدَةَ إِلَى جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ عَلَى
السُّوْبَةِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ هُنَاكَ أَوْلَوِيَّةٌ قَبْلَ لِحُوقِ الصُّورَةِ أَوْ بَعْدَهُ
كَأَنَّ نَظْرَتَهُمَا لَا تَهْمَا مَجْرَدَةٌ بِحَسَبِ الْفَرَضِ قَوْلُهُ (وَاعْلَمْ أَنَّ فَايِدَةَ
إِيرَادِ النَّظِيرِينَ) كَانَ سَبَابِلًا يَقُولُ الْمَعْلَلُ إِذَا قَسَمَ كَلَامَهُ فِي الدَّلِيلِ
إِلَى أَقْسَامٍ هِيَ مَحَالَّةٌ عِنْدَهُ فَلَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ الْإِيْيَانُ اسْتِحَالَتِهَا وَأَمَّا إِيرَادُ
نَظَائِرِهَا وَالْفَرْقُ فَكَيْفَ يَتَوَجَّهُ مَعَ أَنْ ثَبُوتُ مَدْعَاةٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ أَحَابُ
بِأَنَّ فَايِدَةَ إِيرَادِ النَّظِيرِينَ سَدَّ بَابَ الْمَعَارِضَةِ فَكَلَامُ الشَّيْخِ هَهُنَا بِالْحَقِيقَةِ
جَوَابٌ لِلْمَعَارِضَةِ الْمَقْدَرَةِ فَأَنَّهُ لِمَا قِيلَ الْهَيُولَى الْمَجْرَدَةَ لَوَلِّحَهَا الصُّورَةَ
لَمْ يَكُنْ يَدْرِي مَنْ أَنْ يَحْصُلَ فِي مَوْضِعٍ مَعْنِيٍّ مَعَ أَنْ نَسَبَتِهَا إِلَى جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ
عَلَى السُّوَابِ وَهُوَ مَحَالٌّ أَمْكِنُ أَنْ يَمْعَارِضُ بِأَنَّ الْجِزَةَ الْهَوَاتِيَّ إِذَا فُسِدَ إِلَى الْمَاءِ
حَاصِلٌ فِي بَعْضِ الْإِمْكِنَةِ الْهَوَاتِيَّةِ فِي الْمَثَلِ الْأَوَّلِ أَوْ فِي بَعْضِ الْإِمْكِنَةِ
الْمَائِيَّةِ فِي الْمَثَلِ الثَّانِيٍّ مَعَ أَنْ نَسَبَتِهَا إِلَى جَمِيعِهَا عَلَى السُّوْبَةِ فَأَجَابَ بِأَنَّ
أَنَّ يَحْصُلَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ الْمَعْنِيَّ لِأَنَّهُ كَانَ هُنَاكَ وَهُوَ الْمَوْضِعُ السَّابِقُ
ثُمَّ لَوْ صَوَّرَ نَائِبًا بِأَنَّ ذَلِكَ الْجِزَةَ إِذَا فُسِدَ إِلَى الْمَاءِ يَنْتَقِلُ إِلَى بَعْضِ الْإِمْكِنَةِ
الْمَائِيَّةِ مَعَ تَسَاوِيٍّ نِسْبَةِ الْيَهَاوَانَةِ مَا كَانَ هُنَاكَ أَجَابَ بِأَنَّه وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَانَ
ثَمَّةً وَهُنَاكَ أَقْرَبُ الْمَوَاضِعِ إِلَيْهِ فَلِهَذَا حَصَلَ فِيهِ وَهُوَ أَيْضًا مَوْضِعُ
سَابِقٍ وَالْهَيُولَى الْمَجْرَدَةَ عَنْ سَابِرِ الْأَرْضِ فَقَدْ انْسَدَّتْ أَبْوَابُ الْمَعَارِضَةِ
كُلِّهَا وَلَطَّلَ اسْمُ الْمَعَارِضَةِ أَيْسَ بِمَجِيدٍ وَأَمَّا لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ النَّقْضِ
وَالْمَعَارِضَةِ لِأَنَّ كِلَيْتَهُمَا مَانِعٌ عَنْ تَرْتِيبِ الْمَدَاوِلِ عَلَى الدَّلِيلِ وَالْإِكْفِ
تَوْجِهَ عَلَى طَرِيقِ الْمَعَارِضَةِ وَكَيْفَ يَذَكُرُ الْفَرْقَ فِي جَوَابِهَا قَوْلُهُ
(وَقَدْ بَلَّوْحُ مِنْ كَلَامِ الْفَاضِلِ الشَّارِحِ) الْأَمَامُ أَوْرَدَ النَّقْضَ بِأَنَّ الْجِسْمَ
الْمَعْنِيَّ نَسَبَتِهِ إِلَى جَمِيعِ الصُّورِ التَّوْحِيدِيَّةِ وَاحِدَةً لِحُجُوزِ تَصَوُّرِهِ بِأَنَّهَا
صُورَةٌ كَانَتْ مَعَ أَنْ أَحَدِيَّ الصُّورِ حَاصِلَةٌ لَهُ دَائِمًا فَلَمْ يَلْحُظْ أَنْ يَكُونَ
الْهَيُولَى نَسَبَتِهَا إِلَى جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ بِالسُّوْبَةِ مَعَ أَنَّهُ يَحْصُلُ فِي أَحَدِهَا
أَجَابَ بِأَنَّهَا لَا تَسْلُمُ أَرْنَسِبَةُ الْجِسْمِ الْمَعْنِيَّ إِلَى جَمِيعِ الصُّورِ التَّوْحِيدِيَّةِ
وَاحِدَةً بَلْ أَعْمًا يَحْصُلُ لَهُ صُورَةٌ تَوْْحِيدِيَّةٌ إِذَا كَانَتْ أَوَّلَى بِهِ وَهَذِهِ الْأَوْلَوِيَّةُ
أَعْمًا حَصَلَتْ بِحَسَبِ صُورَةٍ أُخْرَى سَبَاقَةً وَهَلْ جَرَا وَهَذَا نَقْضٌ أُخْرَى
أَيْسَ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا أَنْ قَوْلُهُ وَقَدْ بَلَّوْحُ مِنْ كَلَامِ الْأَمَامِ أَنَّهُ أَوَّلُ
الْإِشْكَالِينَ فِيهِ مَا فِيهِ لِأَنَّهُ لَمْ يَهَيُولَ هَذَا النَّقْضُ الْأَمَامِيَّ نَفْسَهُ مِنْ فَرْقِ تَعَاقُ

فِي الْخَارِجِ كَمَا فِيهَا نَحْنُ فِيهِ إِذَا لَشَكَّ
أَنَّ الْإِتِّصَالَ مِنَ الْمَوَاضِعِ الْخَارِجَةِ
الَّتِي يَتَصَفَّى بِهَا الْجِسْمُ فِي الْخَارِجِ
فَإِذَا كَانَ هُنَاكَ عَدَمُ الْإِتِّصَالِ
عَنْ مَحَلِّ كَانَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَفْصَلَ
فِي الْخَارِجِ فَلَا يَدْرِي مِنْ وَجُودِ ذَلِكَ
الْمَحَلِّ فِي الْخَارِجِ وَإِذَا ائْتِيَ كَوْنُ
الْمَحَلِّ مِنْ شَأْنِهِ الْإِتِّصَافُ بِذَلِكَ
الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِ يَسْتَدْعِي مَحَلًّا ثَابِتًا
فِي الذَّهْنِ كَمَا فِي عَدَمِ الْحَوَادِثِ
أَوِ الْمَاهِيَاتِ أَعْمًا يَتَصَفَّى بِالْوَجُودِ مُطْلَقًا
فِي الذَّهْنِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ الشَّارِحُ
فِي تَجْرِيدِهِ حَيْثُ قَالَ زِيَادَتُهُ عَلَيْهَا فِي
التَّصَوُّرِ (قَالَ الْمُحَاكِمَاتُ فَإِنْ يَكُونُ
قُوَّةُ قَوْلِ الْإِتِّصَالِ أَيْ مَحَلِّ قُوَّةُ
الْإِتِّصَالِ آيَةً عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ
الْمُحَقِّقِينَ بِأَنَّ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ يَكُونُ
هَذِهِ الْمَقْدَمَةُ مُنْفِيَّةً عَنْ قَوْلِهِ وَتِلْكَ
القُوَّةُ لِقَبْرِمَا هُوَ ذَاتُ التَّصَلِّ بِذَاتِهِ
الَّذِي عِنْدَ الْإِتِّصَالِ يَتَعَدَمُ وَبِوَحْدِ
غَيْرِهِ بَلْ هُمَا مَعْنَدَانِ حَقِيقَةٌ فَكُلُّ مَنَّهُمَا
مَعْنَى عَنِ الْأَجْزَاءِ وَلَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ
مَنْ أَنْ إِيرَادُ الْغَايَةِ مَكَانَ الْوَاوِظِ
إِذَا لَانْحَادَ بِأَنَّ التَّفْرِيعَ قَالَ الشَّارِحُ
التَّصَلُّ بِذَاتِهِ مَا دَلِمُ مَوْجُودِ الذَّاتِ
فَهُوَ دُونَ اتِّصَالِ وَاحِدٍ مَعَيْنٍ ثُمَّ إِذَا
طَرَفَ الْإِتِّصَالُ زَالَ ذَلِكَ الْإِتِّصَالُ
الْوَاحِدِ الْمَعْنِيَّ فَإِنْتَعَدَمَ ذَلِكَ الْمَتَّصِلُ
أَقُولُ لَا يَنْدَبُ عَلَى النَّظَرِ أَنَّ هَذَا
الْمَسْكَالَةَ مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصُّورَةَ

الشَّخْصِيَّةُ يَلْزَمُهَا الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ الْمَعْنِيَّ الشَّخْصِيَّ وَهَذَا مُتَّفَقٌ لِمَا مَرَّ مِنْهُ فِي آيَاتِ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ ﴿ بِالْكِتَابِ ﴾
الْمَعْنَى الشَّخْصِيَّ مِنْ أَنَّهُ يَتَبَدَّلُ اشْتِغَالَهُ عِنْدَ تَوَارِدِ الْأَشْكَالِ وَشَخْصِيَّةُ الْجِسْمِ بِأَقْبَةِ بِمَالِهَا تَأْمَلُ وَيُمْكِنُ دَفْعُهُ بِإِغْنَاءِ
وَهُوَ إِنْ الْمَرَادُ بِالْإِتِّصَالِ الْوَاحِدِ لَيْسَ هُوَ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ الشَّخْصِيَّ بَلْ مَا كَانَ لِأَزْمَا وَوَحْدَتِهِ الشَّخْصِيَّةِ الَّذِي يَتَعَدَمُ

بالانفصال لا يزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكعبة بعدم اذا حملت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها لقابل للانفصال بهذا الجمل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثالث فتدبر (قال المحاكات وهذا السؤال بين البطار) لا لما يثبت ان الجسم متصل **٨٧** في نفسه فيبحث لانه ان اراد يكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال

المعين ذاتي له اولازله غير هتفك عنه ففيه انه لم يبين بتمام اصلا وان اراد ان الاتصال المطلق ذاتي له اولازمه ممنوع لكنه لم يندم الانفصال بطريان اذ بعد طريانه كان هذا اتصالا وان اراد ان الاتصال بعرض حقيقة وليس هناك واسطة العروض ففيه ان هذا لا يقضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض كثيرا ما يزل من العروضات الحقيقية كالحركة للسقينة وذلك ظاهر جدا والحق ان يقال عند الاتصال كان مشخصا باحدا وبعد طريان الانفصال زال وحدته الشخصية وصار شخصين واذا كان هناك اتصالا فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال والانفصال باقية معهما ويمكن حل كلامه على ما ذكرنا ولا يلائم لفظ الهوية (قال المحاكات وفي الجوابين نظر) لنظر منع المقدمة المشتركة بين الجوابين وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذلك لا يفرض الابعاد الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد المتصل او في اجزائه الموجودة فيه بالفعل اذوا اختص بالاول يخرج الجسم المركب عن تعريفه واجاب عن النظر المحقق اشريف قدس سره بقوله لعل مراد الفارح ان ما لا يكون

باكتساب ثم قال وافيل ان يقول لم لا يجوز ان تتكون الهوى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لها بعد الجسم في حيز معين كما جاز ان يصور بصور متعاقبة مقتضية لنفسها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة ولا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد عينته الامام فليس يمنع ان يقال ان تلك الصفات لا يخص الهوى بوضع الا انها بعد الوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة ثم استعدادها للوضع المعين بحيث لا يخص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق التفص الاجمالي امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق انقض التفص لي لم يدفع اصلا **قوله** (ويحتمر ان يكون الوجه في ذكر الحرس) هو ان اثبت بالبرهان ان لاشي من الهوى المجردة بقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لاشي من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس التقيض الى ان كل هوى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة ينتج كل هوى الاجسام ليست مجردة بالضرورة وبلزمه لاشي من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشي من الهوى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها ينتجان السالبة المطلوبة **كان اخصر واحسن قوله** (وهي التي يختلف بها الاجسام اوعا) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحقة بقى فانذلم بالضرورة ان خفيفة الماء مقارة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجمعية فيكون اختلافها انما هو بامور وراه الجمعية وهي الصورة النوعية وهي مبادئ الامار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام ويتوحد بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قدلان الهوى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون

متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكونه في ذاته امتداد اصلا اذوا كانه في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداد مفصل فيكون منفصلا في ذاته اولاف يكون متصلا في ذاته واذا لم يكن امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لفرض الابعاد في جسم فهو كذلك ويحتمر بسطر النظر ويرد عليه ما اورد بعض المحققين من حصول الابعاد

في ذاته ان يكون في ذاته منصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصة الاتصال والانفصال عارضاه خارجا عنه كما ان اصل قوة لتعلق حاسن الانسان في ذاته وخصوصة الكمال والنقصان عارضان خارجان عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم اقول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

وقت فافاد بقدر جزئية الحكم بعلم ان الهوى لا يقارن كل الصور بان امتنع انقبكا كلها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهوى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لاجزئية افراد متعلق المحمول قوله (وكيف ولا بد من ان يكون اطلع صورة) قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهوى ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آناها فبدأ الانار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهوى لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعني ان يكون امر آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الاثار التي في الاجسام مبدأ فساوجه تخصيص تلك الانار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها فقول لما كان المدعى ان الهوى لا يتخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا يتخلو عن الانار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا يتخلو عنها فصح انه لا يتخلو عن مباديها بخلاف الانار الاخر مثل احراق النار وتربيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهوى لا يتخلو عن صورة وليس الاجسام لا يتخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهوى والصورة النوعية كما بين الهوى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان انما وتقريرها ان يقال الاجسام تختلف بالانار فتلك الانار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان تكون لها مبادي فباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهوى او امور اخر والاوان باطلان لما ذكرنا فهي امور مقابلة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المة رق نستند الى جميع الاجسام على السوية ولا يتخلف اثاره في الاجسام واما ان تكون مقارنتها وهي اما ان تكون متعلقة بالهوى او لا يكون والثاني بط لان تلك الانار انفعالية والافعال لا يكون الا في الهوى فتعني ان يكون متعلقة بالهوى فاما ان تكون اضرارا او صور او الاول باطل لان تنوع الاجسام ونحوها يتوقف على ما اذا اجسام انما يتخلف بحسب آناها المخصوصة بنوع ونوع تلك الامور مبادي تلك الانار فالاجسام انما تنوعت ونحوها باعتبار تلك المبادي فهي متنوعة للاجسام ونحوها من المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاضرار فاذا هي حواهر وهي الصور النوعية لا يقال لان نسبة

في بيان الصغرى من ان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته منصلا ولا منفصلا ان اردتم به ان موضوع الاتصال الواحد والانهائين يجب ان لا يكون في ذاته متصلا بالانفصال الواحد ولا متصلا بالانفصالين هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين مسلم لكن لان سلم ان ما هو كذلك لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لجواز ان يكون مستلزما للاتصال المطلق اعم من ان يكون واحدا او متعددا وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه بل تقول الجسم في جميع الاحوال متصل تارة بالاتصال واحد وتارة بالاتصالات متعددة وهو باق في الحالين وان اردتم ان موضوع الاتصال المطلق والانفصال المقابل له اعني ارتفاع الاتصال اعم من الواحد والمتعدد ويجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا مفصلا فلا نسلم ان الجسم يطرء عليه الانفصال بهذا المعنى حتى يثبت امر قابل للاتصال والانفصال بهذا المعنى فان الجسم متصل بالاتصال دائما واحدا او متعددا ولا يزول عنه الاتصال المطلق حتى يصير بحيث لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم ان الاتصال المطلق ذاتي فهو مسلم ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد

بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو مجموع بل تقول الجسم مستلزم لمطلق ﴿ المفارق ﴾ الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطابق للانفصال بل صار متصلا بالاتصالين بهدما كان متصلا بالاتصال الواحد وهو بلقيت الحائرين اقول هذا الكلام منه يرجع الى النظر الذي اشار اليه مما يجب ان يلاحظ ان المراد

من الشقين المراد دفيهما هو الاول في كل من الجوابين والمنع الذي اوردته على هذا الشق هو المنع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مثبتى على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذا جسم تعليمي وكونه ﴿ ٨٩ ﴾ ذا جسم تعليمي فصل للجسم الطبيعي ومرجه مرجع القابل

للابعاد الثلاثة وقد مر القول في كونه ذاتيا منفصلا واقشول في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهى انه لا يجوز ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحده الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضرورى ولان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا يعدم بطرمان الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم يتصف بهذا الاتصال لذاتها لم يتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا باتصالين اذ لو كان منصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا لال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت منصفا حقيقة بالاتصال والاتصالين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتها الشخصية فزال وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا ينفك عن الوجود الشخصي واذا لم يتصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة من علمه يمكن في حد ذاته بحيث يفرض

المفارق الى ساير الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال آتات بخلافه بل منهم من استند الاثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادئ في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آتات مختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهى لآثارها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما يصدر من الاجسام فين ان الاحراق ليس الامن النار وانترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الالهولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الاثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا يتخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالاكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عايتها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فلنا بعد التزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لان سلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لانه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان في الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقي مع الاتصال والانفصال والثاني ان ذلك الشيء محل الجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلاثة كالهولى وذلك ﴿ ١٢ ﴾ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا التجزى بالذات الحال للمكان لذاته لا محالة يفرض فيه الابعاد لذاته وهو الذى افاده المحقق في جواب السؤال الذى اوردته هو قريب مما ذكره صاحب المحاكات من عند نفسه الا انه مشتمل على زيادة فائده وهى بيان انها لا يمكن جميعا اذ يتبين

في كون الشيء جسمًا كونه بحيث يفرض فيه الابداد في حد ذاته لا بالعرض والالكان الهبولي جسمًا واماما ذكره بقوله
واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقومًا لهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا
كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال ﴿ ٩٠ ﴾ المطلق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
انصافه بالاتصال المطابق ذاتي له
وهو لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
اتصافه بالاتصال المطابق لذاته
كان اتصافه بالفرد الموجود منه
وهو اتصال الواحد ايضا لذاته
لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى
ان اتصافه به ليس بالعرض حتى
يكون رصناله محل متعاقفه على
ما هو شأن الاتصال بالعرض واذا
كان اتصاف هذا الجسم بهذا
الاتصال الواحد مثلاً حقيقة
لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته
الاشخصية كما عرفت وان عرفت
هذا لا يذهب عليك انه يمكن حل
كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة
تتبع للعواب الاول وعلى انه جواب
آخرو يمكن حله ايضا على مجرد انه لتتميم
المقام وان الاتصال ليس عرضيا
للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان
ذاتيا فتأمل واعلم مراد المحقق
الشريف قدس سره في توجيه الشرح
لدفن النظر ما قررناه الا انه لم يبالغ
في توضيح المقام وتحقيق المرام كما
هو دأبه قدس سره الشريف (قال
المحاكمات لان الهبولي ليس لها وجود
في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان
الاراد بسبب الوجود في نفسها
عن الهبولي ان يكون وجودها
بالعرض على ما يدل عليه قوله

صورة وكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها
ان في الجسم وراء الجسمية والهبولي شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم
وثانيها انه حال في الهبولي وثالثها انه مقوم للعقل لكن ظهر من دليل
اثبات الهبولي المة مان لا ولان اثباتها فواضح واما حلول الجسمية
فيها فلما تبين من انها هي المصلة والمنفعة لولا معنى المحلول الا الاختصاص
التاعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام
الثالث في صورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس
مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف
فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير
حاجة الى زيادة مقدمة قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان
خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية
في الاجسام وتقريره ان الاجسام يختلف باستحقاق المكان او الوضع
اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما تغير الفلك المحيط او وضع خاص
كالقمر المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزايد
عليها وهو الصورة النوعية ولما ثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين
في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها
في الاين فقد امتد الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد
لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا
واحد بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها
واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه
ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون مقتضى للكيف
صورة نوعية والمقتضى الاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ومقتضى
الاينيات من حيثية مناسبة للاين ومقتضى ساير الاثار بجهة مناسبة
لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان اللائق بمبدأ في الاجسام واما ان ذلك
المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد
لعدم احتياجهم الى الزايد قوله (وبحقيق كونها مقارة لتلك

فضلا عن لاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا يكون الهبولي موجودا حقيقة ﴿ الاعراض ﴾
على ما هو شأن الاتصال بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه
ان التنصن لا يتوقف على ان يكون وجود الهبولي وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثابتا وبالعرض (قال المحاكات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهوى
فالتجزي للهوى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهوى ان تكون
هذه الصفات مراضة * ٩١ * للصورة اولا وبالذات وللهوى ثابتا وبالعرض اقول هذا الابرار

ظاهر الورد على ما قرره صاحب
لمحاكات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح
مراده ان الدليل الدال على اثبات
الهوى فهو على تقدير تمامه انما
يقيد بالحكم بوجود موجود ليس
تجزئه ووحده وتعدد واتصاله
وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة
الى المحل الذي هو الهوى انما يلزم
من جهة انها متصفة بتلك الصفات
بالذات فلو كانت الهوى
متصفة بالذات فكانت كالصورة يحتاج
الى مادة اخرى فالبرهان انما يجربنا الى
موجود لا يوصف بها بالذات بل
بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التجزئ
الواحد المتصل بالذات لا يبقى بطريان
الانفصال الشخصية مع ان التفريق
ليس اعداما بلرة فلا بد من امر ليس
له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون
قول الشراح بعلم حاية لاستقبالية
اتصالية على ما فهمه صاحب
المحاكات (قال المحاكات فاللوازم
الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا) ورد
ايضا ان اجتماع المثبتين المستحيل هو
حلولهما في ثلث لا حلول احد هما
في الاخر وايضا عدم كون احدهما
بالحالية والاخرى بالتحلية اولى غير مسلم
اذ اهل الاولوية مستندة الى العوارض
وكذا لا يلزم من عدم احتياج
الهوى الى محل غنا الحسية عن المحل
مطلقا لجواز عروض الاحتياج

الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير
وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة ويوضح
ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام والقبيل ان يقول
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مسادلهما هي الصورة النوعية ومن البين
الواضح المغايرة بين الاثار والمبادئ فأي حاجة الى تحقق هذه المغايرة
وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين لصور والاعراض مطلقا
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هي
الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مبادئها في الاجسام هي
صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضى لها
باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بلافا انار فالسبب المقتضى
للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال السخن
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة للذات لما عدت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالداء اذا صار هواء
لعارض فمعد زوال ذلك العارض لا يود طبيهة الماء قوله
(والماض الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف
في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان
اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب
ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد
على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام
العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصري مادتها
انما تصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فوادها مختلفة اذ انهم
هذا التصور فلقابل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصر يات
بحسب اختلاف استمدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول
الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فيجب بحسب اختلاف موادها
فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز
ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستمدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف
الكيفيات في العنصر يات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يشابه في اللوازم المستندة الى الهمية النوعية المشتركة فيها لا في جميع
العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جلتها فنامل (قال المحاكات لكن لانسلم انها لو كانت متجزئة
بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خاط بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القياس عند المتكلمين

المفسر بما تتبعه في التجز هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ما ذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ما ذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية في التحيز بطريق الحلول في التبرير تب عليه قوله فاذا كانت

﴿ ٩٢ ﴾

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الاكيفية الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله مامر من مغايرة الاعراض لمبادئها اي في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لماتين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادئ تنوع الاجسام وتتنوع بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهي يمتنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر فلا مضابفة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثاني وهو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادئ فباقى الكلام مستدرك فنقول يقين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا يرتب في ان تعدد الطريق ادخل في اثبات المطلوب عندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام اثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادئ لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الاثار

وليس كل جسم فيما حسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الحرق عن الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصه صلابتها لانهما مادة وهم آخر وسيجي ذكره وحده لانا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكمين وتو الهبول بنا على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي للقدح في اثبات الهبول في الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ما قرره الشارح من اثبات الهبول بالانفصال الوهمي وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب كذلك لا حاجة الى تقرير ذكر الوهم الثاني والجواب عنه لانه لا توجه له اصلا (قال المحاكيات فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية) اي لا الجسمية المتحصلة بماه الاختلاف من الشخص بان يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها في الخارج من دون ان يكون متحصلة بها ينضم فيها من الشخص (قال المحاكيات اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه) كان العرض من التردد

المذكور واثبات ان الحق هو الشئ الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة لاختلاف الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يحصل متحصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يحصل متحصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مهتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف الطبيعة لنوعية

بموجب اختلاف الشخصيات لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكات وهذه الجسمية
انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فابعرض هذه الجسمية
وهذه الجسمية انما هي ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة امان جهة الطبيعة

او هذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية
مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة
(قال المحاكات اما اولافلانه ليس
شيء من هذين التذكريين آه) قال بعض
المحققين فيه نظر لان ما ذكره الشيخ
في التنبيه محمل التذكريين فان محصله
انا عرفنا بملاحظة بعض احوال
طبيعة الامتداد اعني قبولها
الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد
طريانه احتاجها الى المحل وهي
طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها
في الاحتياج والاستثناء وذلك بهينه
بافصله الشارح كما لا يخفى اقول ما ذكره
بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعة
واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام
الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت
قول الشيخ واذا عرفت به بعض
احوالها آه اشارة الى ما ذكره الشارح
من التذكريين قلت هذا الكلام انما
يشار به الى تذكر المقدمتين
المذكورتين لكن في بعض الاجسام
ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخيرتين
والشارح اخذها كلتين فصح ان
كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان
دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين
احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ
ما قرره في المحاكات وهو صريح
ما ذكره في الشفاء مداره على مقدمتين
احديهما ان الجسمية طبيعة نورية
وثانيهما ان كل طبيعة نورية

لاختلفه المبادئ لكن اختلاف المبادئ لمباد اخر فان البحث لم يقع
في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ
استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر
بحسب اختلاف القابل نعم او وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام
يختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة
او قبلها بهسر او لا يقبلها اصلاً فاختصاص اقسام الاجسام بهذه
الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة وللفاعل المبين بل لاجل
الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات
تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات
لصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصورة اخرى
ولامدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطوق على المتن
فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات حيث قال امام صورة
توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب
تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زايد
على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم انه لا بد من اثبات
ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن
القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك
الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة
لجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدأ اللزوم يمتنع ان يكون ممكن
الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حالها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً والاول باطل لان الجسمية
ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية
مشتركة فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امراً مشتركاً
فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية
ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصور الفلكية بسببه وان كان لازماً عاد
التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء
اما ان يكون جسماً او جسمانياً او لاجسماً او لاجسمانياً والاولان باطلان
بالنفسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم او جسماني لكن
اما الجسمية او الحال فيها اولها اولها والحال والمحل وكذا الثالث

لا يختلف مقتضاها وظهر ان ما ذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور
في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نورية او جنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضي قبول الانفصال
ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضي انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا

غير ما ذكره الشيخ في الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تصف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ
 يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكيات واما ثانيا فلانه ان عنى قوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم
 يحلل الامتداد الى جزئين وينتزع ذببت الجزئين منه لان الوهم ❀ ٩٤ ❀ تختص له اجزاء كما في التوهمات

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لزوم
 للفلك اول من ان يفيد غيره وايضا لوجاز ان يكون لزوم الصورة المفارق
 فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام
 الثلثة من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن
 لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير
 موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فاهذا التقسيم
 ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق
 بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالتسايل اما ان يسلم جميع مقدمات
 الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون
 الا منع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو
 النقص التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقص
 الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي
 مادعاء المعلل اولم يورد فان لم يورد دليلا على نفي مادعاء المعلل حصل
 الالتزام وان اورد دليلا على نفي مادعاء فهو معارضة ثم النقص
 والمعارضة كما يأتين في الدليل بآتيان ايضا في مقدمات الدليل وحيث
 يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على
 سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان
 احدا الانواع الثلاثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظني
 الدلالة حتى يجوز ان نحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة
 وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم
 وهذا ليس بشئ لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات
 دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالتنقض وترتيب المنوع
 ان تقدم النقص على المباقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير
 فنقول ذلك الاعتراض نقص اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات
 الصورة في الفلك ليس يتم لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال
 من المحلات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة
 من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقص الاجمالي الى الامتناع بمقدمة
 لاعلى التعيين واما العناصر فهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول
 الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما
 يتحقق بسبب اشتماله على الهبول
 اذ لو لم يشتمل عليها لمكان الانفصال
 الوهمي توهم او مستحيل لكونه على
 تقدير الوقوع مستلزما لانعدام
 الشئ بالرة فكان من الاوهام
 الاختراعية واما اذا كان مشتلا على
 الهبول كان انفصاله ممكنا بالنظر الى
 الامتداد والهبول وان كان متمنا
 بالغير نظر الى الصورة النوعية فيكون
 توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته
 وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة
 والمجردات بل سيذكر الشيخ انه اولم
 يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له
 كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم
 وجود الهبول في الخارج لكن
 لا ينطبق ذلك على ما ذكره الشيخ
 ويبيح في كلام الشارح مناقضة في ذكر
 ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك
 فيما سبق من كلام الشيخ اقول
 هذا قريب مما سيجي في المحاكيات
 ولا ينبغي عليك انه حمل القسمة الوهمية
 في كلام القوم على فرض الوهم
 الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه
 بفرض شئ بدون شئ وزعم ان الفرق
 بين القسمة الوهمية في اجزاء المتصل
 وبينها في النقطة مثلا ان المفروض
 وهو الانفكاك في الاول ممكن ذاتي
 دون الثاني والافلا فرق ويمكن ان يقل
 بعد جعل الفرض ههنا بمعنى التجويز

لا التقدير امل الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء في المتصل تجويزا من محال وفي النقطة تجويزا محال ❀ ان ❀
 بانوصفية كقيل في الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية وفي بعض الحواشي لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة
 وهمية لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانه نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهبية مهيبة

بالتوابع مع الامر الخارجى ولا فرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والا فلا مطابقتها اذ المعنى من المطابقة ذلك حيث كان الذهني ذامادة كان الخارجى كذلك الثانى اننا نعلم بالضرورة ان الجسم فى الخارج بحيث لو حصل فى الذهن كان للقوة الوهية قسمة امتداده ﴿ ٩٥ ﴾ بالفضل الى قسمين اذ لو لم يكن فى الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة

كما لا يتأتى فى المجرديات لانها ليست فى ذاتها الخارجية تلك الخبيثة واذا كان كذلك نفي الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا فى بعض الفلك وآخر ساريا فى بعضه الآخر وذلك ضرورى فيقع القسمة فى الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظرا ما فى الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها فى الخارج ايضا بقاء على المطابقة التى ذكرها بل المراد ان القسمة الوهية وهى فرض شئ دون شئ لا يورث الاثنية بحسب نفس الامر اصلا لاقى الخارج ولا فى الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهية تحليل الفصل لصورة الذهنية الى صورتين ويفصلها اليها وحيث نقول لو لم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم اعدامها بالمرءة واذا اشتملت عليها لم يشتمل الجسم الخارجى عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفى لعدم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فاو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثانى ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هى بالصورة النوعية فهى ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتعبة ايها وحيث سقطت القسمة المذكورة لا يتأتى عنها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بل لزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأتى تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لاشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معاضة فى مقدمات النقص والام يتوجه اصلا وفيه نظر لاننا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا يثبت فى ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما فى الباب ان يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهى يمنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والامتاع الانفكاك عن الشئ لازمه وايضا مقدمة النقص ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة فى الفلك فهو لا يتأتى لزوم الصورة على ذلك التقدير لجوز لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لولم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا يتأتى للملازمة بين لزوم الصورة ووجودها فى الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة فى الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والسؤال ان اردان على قوله استناد الصورة الى المادة فغير معقول كما لا يخفى فتهذه ظهران كلام الشارح فى هذا المقام خارج عن التوجيه والحق فى الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم مما يستند الى ذات الانتم كما يستند الى ذات اللزوم والى غيرهما وحيثئذ يختار من القسمة ان اللزوم لا يكون حالا فى الجسمية ولا محللا لها ولا جسميا ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

انعدامها بالمرءة وجود المحل الذى هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرءة اشتمل نفس الصورة على امر باق فى الحالين لم يشتمل على الجسم اشتمل الاعراض القائمة كالسطح والخط واللون والفضاء على جزء باق فى الحالين بل يكفى هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهى الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

من ورد القسمة على الصورة الذهبية للسطح اشتغالها على المادة وزم اشتغال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصاليين وحدوثهما على ما مر في كلام الشارح وقوة الحادث انما يقسم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيمنحن فيه هي ﴿ ٩٦ ﴾ الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر ان كلاً من هذين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الغلك كان هذا للزوم اما للجسمية اولمحل فيها اولمحل او غيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوزوده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صوراً اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صوراً لجواز ان يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة والشارح لم يوردها لانه في الدليل اثبت كونها صوراً ثم قال وانما الى الآن ما رايت احداً منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهولي في الوجود والمراد بالصورة هنا ما هو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم النقص بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حاملة في الجسم او في الهولي فشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاول لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلماً ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذا ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهولي وسأيتى بيان انها مقومة للهولي من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهولي بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها هنا قوله (ليس يكفي وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حمله على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فالويل يمكن في الشخص امر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو الشخص والتمتع وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت

الجسم في الخارج يمكن له الانفصال في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له ولو صح ما ذكره لزم اشتغال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات ففي الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يجتمع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض لا يوجب القسمة الخارجية (قال المحاكات فاشتمل الكلام على استدراك عظيم) لان ما ذكره الشارح في التذكرين يكفي لاثبات الهولي بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لضعاف ذكر الوهم اشياء بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه بجواب آخر قال الشارح والامادة لانها مقولة على الامتدادات الفلسفية والعنصرية اقول اللازم من كون الشيء مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزئه آخر مسمى بالصورة لان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لسادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم

الى ما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها للفلسفية والعنصرية وعلى غيرها كافراد ﴿ ٩٧ ﴾ المركب اذا لا يكون للصورة الجسمية فرداً في فلسفة ولا عنصرية قلت حل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

اوضحهما فينبغي ان يحصل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البساطط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لايشترط شي يحصل على المجموع كان الجسم المأخوذ كذلك يحمل ﴿ ٩٧ ﴾ على الشيء المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الشاشة والوجه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لااي من حيث انها جزء كان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شي لكن صاحب المحاكات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسرته هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذته على الوجه الاول فالاراد وارد على توجيهه فأمل قال الشارح انما يصبر نوعا باتصاف آما قول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة النسوبة الى النوع بان يمكن فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانا منها من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان التوجبة بعرض الماهية لا بشرط شي لا بشرط العموم كمروض العموم نعم الذات فخير مقتضية اعروضها بلا شرط والالزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واطبطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فقدر (قال المحاكات وانما يقتضى شيئا اذا حصل ان يفصل) هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر الشخص اولى في الخارج الامر واحدا الذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد لكل النوع مع الجنس فان في النوع امر ازيدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين لطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهيته اولا يكرن فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضه واما ان لا يكون فان كفي كالمفعل كان ايضا نوعه محصورا في شخصه فانهم بقواون العقول انواع متباينة منحصرة في شخص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة في شخصه كالفلك فانه مادة واحدة لا يفصل او يتعدد القابل فتعدد العينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة فهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه محصورا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فقول كلام الشارح نه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل و ثبت انها غير منفكة عن التامهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فارا ان بين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخر وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهجولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشترك الهجولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الشكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالقدار فحاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتملا على ثلثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهجولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة الا انها المالم يتبين بعد ذلك انها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه في سابق وقد نظر فان اثابت بالههنا ليس الا ان الصورة محتاجة

صريح في ان المراد بعرض يحصل ﴿ ١٣ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضى بشرط تحصله بتفصيل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والارود عليه ان يحصلها انما يتوقف على فصلها

فلا يلزم بدم الاقتضاء بدون الفصل المعنى وبما قد مرنا يظهر انه دفاع ما ذكره بقوله ليس بشئ لاننا نعلم الشق الاول والمتع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لانها متلقيا فلا ابراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير متصدا مع النوع لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب ﴿ ٩٨ ﴾ المحاكمات ذهب الى ان

الاجزاء المحمولة بصورة لا مورد متحدة في الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا وما ذكرناه صرح به الشارح في دفع الشك الذي اوردته الامام على ما ذكره في آخر الشرح ونبه صاحب المحاكمات قدبر وكذا ادفع ما ذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجود اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بما ذكره الوجوب بل يجوز نعم برد ان يقال كان الماهية الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يحصل بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة الشخصيات والجواب ما اشار اليه في المحاكمات من اننا نعلم بديهية ان ليس للهدية مدخل في الاقتضاء فلا يصح الاستدلال بالشخص فتأمل (قال المحاكمات وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجهما) لو اثبت نوعيتهما بما اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا فبين ان يكون نوعا كان اصوب او توجيه كلام الشيخ بما ذكره توجه عليه حاصر من استدراكه بيان النوعية (قال المحاكمات لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كل اشكال منه) فبدلتكاف

الى الهيولى في تناهيها ونشكها فن ابن يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شئ لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لا تكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الاعلى انها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي في تعيين الصورة ومن الجائز انها يكفي في تعيين الصورة ولا يكفي في تعيين الشكل والمقمار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفهم عن البحثين بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الاحتياجها في كونهها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وبما تقف فيما سيأتي على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففساد لان عظم الشكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتهاء المنزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة الشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر واحد البحث الثالث في الطل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للإحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وقرر بجوابه عن السؤال الاول اننا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان لهما لزم امتواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل المقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني باننا لانسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة قوله فيما نقل الشارح لينا سباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اى الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للإملاء الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد جعل الجمل الاخرى على الطل الفاعلية لتشخص

لا يخفى كيف واشكاله المنع مما هو باعتبار اشكاله التقضى عند لا باعتبار الشمول وعدم الشمول ﴿ في الصورة ﴾ واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى في بعض الاجسام وهذا من اراد الشيخ ان يثبت عند اشتغال بمقبولية الجسم وميلفته (قال المحاكمات وتقرر بالجواب ان امكانه

بالقسمة الوهمية ملزوم لإمكان القسمة الانشكافية هذا يدل ظاهرا على ان اثبات الهبول إنما هو بالقسمة الانشكافية
اذ لو اثبت الهبول بالقسمة الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلقوييلن لزوم القسمة
الانشكافية القسمة الوهمية ﴿ ٩٩ ﴾ بعد ذكر ان القسمة الوهمية بوجوب وجود الهبول وانها حاصلة

لجميع الاجسام (قال المحاكيات وامانه
لا اهتراق بينهما في امكان الاتصال
فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر
ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهبول
كما يمكن بطريقتين الاتصال على
الاتصال يمكن بطريقتين الاتصال
على الاتصال اذ نقول لا بد لذلك
الاتصال الظاهري او لقوته من محل
موجود قبل الاتصال مقارن له
وليس هو الاتصال فلا بد من امر
اخر وهو الهبول (قال الشارح ثم
ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين آه) في بعض الحواشي فيه
نظر لانه مما كان يلزم لو كان
الاتصال مقتضى طبائع تلك الاجزاء
وهو ممنوع اقول المراد بقبول الاتصال
امكانه ولا شك ان الاتصال يمكن
نظرا الى طبائع تلك الاجزاء والالكان
ممتعا ذاتيا فيقع وسجى ان امكان
الاتصال يكفي لاثبات الهبول
(قال المحاكيات والاولى ان يقال ان
تلك الاجسام متعددة في الجسمية)
حاصل المقام ان الشارح حول اتحاد
طبائع الاجزاء في كلام الشيخ على
الاتحاد في الطبيعة التوحية التي هي
الصورة التوحية لها وجعل اشراك
الاجسام فيها موجبا للاشتراك
في تحكيم الاتصال فيلزم اثبات
الهبول في الكل وجعل بناء الدليل
على تسليمهم واعتراضهم بقساوي

الصورة فان المادة علة قابلة ولا يجمع العلة القابلة من العلة الفاعلة قولا
فسر المعينات بالمتخصصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة
الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كية مخصوصة وكيفية مخصوصة
وشكل مخصوص فهذه الاهر اض الخارجية المكتشفة بها هي المتخصصات
كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج
الا اذا حصل له التقطاع من البحر وكية وهيئة مخصوصتان وفسر
الاحوال المنفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يتدر وجودها فان عمل
الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشمل على امور لا يوجد
الامر واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد
مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل
الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسم الخارجية وفيه
نظر لان القوى السماوية تأثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان شخص
الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا
القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة
فهي لا يجمع تشخيص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا
القواسم الخارجية كما في فصل بعق المنصر منه فان التصرف على الفصل
بما يمد حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا
بالشخصات وليس من الملل المذكورة هنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا
بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الملل الفاعلية
معدات للصور الشخصية فان الملل المعدة في جانب العلة الفاعلية
والفاعلية يقتضى تشخيص الصورة والمقدار في القابل بمعدات وهن الثاني
بانه وان لم يذكر الشخصيات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما
لم يذكره فهو بلا على ما سبق والحاق المتعلم الرضى به فحاصل كلامه ان
الهبول غير كافية في تشخيص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات
ومعينات لكن الشيخ وحذف العلة بانها يتحدد بها ما يجيب عن القدر
والشكل ولا شك ان الشخصيات لا يتحدد القدر والشكل فان اشئ لا يتحدد
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في ثنائيتها وتشكلها
ومقدارها تحتاج الى الهبول وهي لا تكفي في هذه الموارد بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة التوحية وتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتران على الجدل وان عبارة
الشيخ خارج عن طبيعة الاعتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجنسية دون التوحية
والاشراك في الطبيعة الجنسية قد يشهد بما ذكره من ان الاحتياج بالخلاقيات وقسطه في ما قبل في المحاكيات

والامام حل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجمعية وبجمل مجرد الاشراك فيها وجبسا للاشتراك في جواز الانفصال وتوجه المحركات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان تماما في اواقع لاعلى الخصم خفت وكان يلايم اجراء كلام الشيخ وتمير للشيخ عن الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدققة وربما يخرج في الخاطر ان العينات تصحيف المعينات من الامة فان المعدات معينة للفاعل على الاقضية قوله (كول سابق دلة معدة لاحق سر عظيم) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سند الصنع الا انه لما جعلها السروج عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفا عليه فهو لا يتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فتقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزاؤها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزاؤها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزاؤها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لاسبيل الى الثاني لما استعرفه فتبين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد لامة منى الاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعث لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو الامة والقرب والبعث بحسب اختلاف استعداداتها فان ثبت ان كل حادث سابق معد لاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه الاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدله والافند انتفاء السابق لم يوجد الاحق قطعا فتقول للمعد عدمان عدم سابق ازل وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق والعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فنهان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث متوقفا بحادث آخر فلا زمان الاو يوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقتضى هذا السر ليس هو استعداد كل سابق بل مسبوقة كل حادث باخر فالصواب ان جعلت بالسر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سر مديدة لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الواحد لما كان ملايها لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قدر (قال المحاكات وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يوثق - مذكون طبيعة الامتداد متشابهة في الفلك العنصر بل اكتفى بالاشراك في مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشراك الجمع في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر وبكفي له هذا لترجيح حله على حل الشارح (قال المحاكات واعلم ان امكان القسمة الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهبول في الخارج واعتراض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن متميزان منفصلان في الوهم لان يكون له جزآن كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات في الوجود عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اى مع اشتباهه على الصورة التوجيهية يتقبل

الانفصل الوهمي دون الاشكالي واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية

ليست من الفروض والاهوام الكاذبة باختراصة كفرض انقسام المجرادات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج شيء يصح لتفصيله على الوجه الذي لا يكون له اجزائه ولا يكون الشيء

كذلك أي قابلا للتحويل بأحد الوجهين إلا إذا كان في شيء يمكن بالنظر إليه هذا الانقسام وإن امتنع لغيره إذ لو لم يكن هنالك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه من المفروض والاهتمام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة

لأن قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتغاله على الامتداد الذي يمكن طريان الانقسام عليه بالنظر إلى ذاته وإن كان ممتمعا بالغير اعني الصورة الوهمية ولو لم يشغل على الامتداد ولم يصح الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة فيه من قبل المفروض والاهتمام الكاذبة التي لاحقيقة لها كفرض القسمة للجردات وكذا لو لم يكن مشتملا على الهيولى أو كان فرض الانقسام فيه فرض أو مستحيل لادائه إلى انعدام شيء بالمرءة وهو محال أقول قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس بأن يعيده ويزيده بياناً فنقول الفرق بين القسمة في الاجسام وبين القسمة في الجردات ظاهر لا شك فيه لكن نقول ليس الفرق إلا أن الجسم فرض فيه شيء دون شيء أي بلا حظ العقل مستقلاً فيه شين ~~ص~~ كليا أو معونة الوهم جزئياً بخلاف الجرد وذلك لأن فرض شيء دون شيء انما يتصور في المقادير وماله المقدار وأما إن هناك إمكان قسمة خارجية فذلك غير مستلزم غاية الأمر إن هناك إمكاناً عقلياً بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون الجرد ففرض القسمة الخارجية في الأول فرض أمر ممتنع وفي الثاني فرض ممتنع كما قالوا في الفرق بين الجزئي والمكليات الفرضية وما ذكره

فهو لازم من القاعدة لأن الحوادث الغير المتناهية إذا كانت متسابقة لم يوجد إلا في اذمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا إلى بداية وأما أنه لانهاية لها فقير لازم من القاعدة وإنما يلزم منها أن بعد كل حادث حادثاً لا إلى نهاية كما يلزم أن قبل كل حادث حادثاً لا إلى بداية لكنه مبرهن عليه فإن ارتفاع الحوادث لا يكون إلا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز أن يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فإن ارتفاع ذلك الوجود أيضاً لا يكون إلا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمتات إلى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات إلى غير النهاية وهو التسلسل المحال فتبين أن لا يكون ارتفاع الحادث إلا بارتفاع عدم وليس عدماً لاحقاً لامتناع العود فهو عدم أبدي فلا بد أن يكون عدماً سابقاً أزلياً وارتفاع عدم الأزلي لا يكون إلا بوجود حادث آخر فاذن لا بد أن يكون بعد كل حادث حادث آخر لا إلى نهاية فقد استغفنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الأول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الإمام وأما مقاله الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الأسرار أن الحركة السمرمدية واسطة بين عالم الثابتات وبين المتغيرات لأنه لما ثبت أن حدوث الحوادث لا يكون إلا بحسب الاستعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون إلا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا إلى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث إلى الحركة السمرمدية حتى أولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الأشياء أزلية أبدية لأن المبدأ الأول لما كان دائماً الوجود كان معلوله أيضاً دائماً وكذا معلول معلوله إلى غير النهاية ولا موجود من الموجودات إلا وهو معلول المبدأ الأول بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الأشياء موجودة دائماً فلما انتهت سلسلة الثابتات إلى الحركة السمرمدية ابتداء عالم الحدوث فإن لها جهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة إلى علة دائمة الوجود ومن حيث تجدها يصير سبباً للحوادث لانها لما تجددت تبدلت أوضاع الجسم التحرك بها وبحسب تبدل الأوضاع يختلف استعدادات القوايل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين الثابتين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث

قدس سره بقوله الأثرى تنظر ذكره نفوته للنع الذي أورده وليس تقضاً أقول ويمكن أن يدخل في الثابتات الهيولى بأننا قضية شرطية صادقة هي أنه لو قيل الجسم الانقسام لا يكون ذلك اعدامه ~~ص~~ كليا سواء كان ذلك المستلزم ممكناً وممتنعاً غير مستحيل بل أمر آخر غير الصورة بل حال الانقسام لا يصدق له على تقدير

الاتصاف بغيره فالمراد بالمراد فمأمل ثم ههنا نظر دقيق اوردته جماعة من الازكياء وهوان الواقع بين المتفرقين انما هو الاتصال الفطري لا الاتصال الطاري والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطري واللازم من التشابه امكان الاتصال الفطري بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطري بين **﴿ ١٠٢ ﴾** الجزئين الفرضيين بالنظر

ولم ترق سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله (واعلم ان الهيولى مفترقة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار في الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفترقة في الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لالهيولى تجرد عن الصورة ام مستدرك لانه لو حذف من البين لثم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كنى قسمة هليتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو اننا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل فمن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فرمما يجوز العقل ان تكون قايمة بذاتها فانه لا معنى لها الا امتداد سار في سائر الجهات والامتداد السارى في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قايماً بغيره نعم لما احتاجت هوارضه من امكان الانفصال وزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم به الشئ وبين ما يلزمه فقد بان ان قوله الهيولى مفترقة مقدمة في الطريق الخاص ولاجل انه يشير الى اتمام اثباته اقتصر هنا عليها ثم اورد الطريق العام والغاى في قوله فلما ليس للسبب بل مجرد التعقيب وهو معنى على التلازم فقال الامام تلازمها يتقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لاعة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم ثبوت الهيولى انما يستلزم له الانفصاف الذى هو الانفصال الطارى والاتصال الذى بطراً او امكانهما (قال المحاكمات وامكان الانفصال الخارجى يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسمة الخارجية امكان اتقسام الجسم في الخارج بلا تغير في حاله بان يكون حلقى شئ بمد ما لم يكن بل مجرد امكان ورود القسمة عليه وحينئذ يتسع دائرة منع امكان القسمة الخارجية قال الشارح وورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين وذلك هو قوله في شرحه يلزم من ذلك جواز تماس ذلك القمر بقمر محدد فلك العطارى وبالعكس وهو يقتضى الخرق وفي موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة مغايرة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لا يطبع الاتصال والانفصال فلا يتم مادى عتيموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفي موضع آخر لا يتم ان المتتدين من الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة تم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول في الجواب عن الاول ان التماس الذى ذكرته لاجاز

نظرا الى ذات الجسمية وانما امتنع فاعلم الى الصورة النوعية وهن الثاني ان ما ذكرته صرّافى بالمادة وان اردت بالمالى فخص كل شخص فظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفى لادوية الثالث من اختلاف اللوازم في الافلاك من جهات انما لو ازم للصور النهائية لها وهى **﴿ ١٠٣ ﴾** لو كانت لوازم لاهية الاحتمال لاختلافها

فأمل (قال المحاكات وكان الظاهر آمن مسائل ما بعد الطبيعة لان يبحث عن الوجود) وذكر سيد المحققين ان كلامه بوجه ان الوجود محمول في هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا شئ من **﴿ ١٠٣ ﴾** الموجودات والمبهور عن في العلم الالهي هو احوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بان شيئا موجودا بديهى والحقيقى ان التحديد لا يتصور عرضة للموجود الا بعد صيرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض الذاتية للجسم ومن الاعراض القبرية بالقياس الى الوجود فالبحث عنه من العلم الطبيعى اقول هذا التوهم مبني على ان مدخول عن في الاكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول عن الموضوعات ليرد على الحق الذي ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات وجود الهيات المخصوصة كالعقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لان كون الموجود المطلق ههنا مثلا لا يتصور عرضة له الا بعد صيرورته جوهر مجردا مثلا والحل انه كما يرجع قولهم العقل موجود الى قولهم الموجود عقل بشاء على ان الموجود موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع الى قولنا الموجود اما عقل او نفس او هيولى آه فالمحمول في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك المخصوصيات وهو عرض ذاتي الموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه مسائل الطبيعى بما ذكره صاحب المحاسن من انهم يبحثون

او اللة الفاعلية فان اراد اللة التامة فالصورة ان كانت محتجا اليها تنحصر في انها علة تامة او جزئية لان ما يحتاج اليه الشئ مما يجس ما يحتاج اليه الشئ او بعضه فلان الثالث لهما وان كان المراد الفاعلة فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها الا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الابتناء وهي ان يقال المراد اللة التامة ويجزء اللة ما لا يكون واسطة او آلة فكأنه قال الصورة اما علة تامة او لافان لم يكن علة تامة فاما ان تكون واسطة او آلة اولاتكون وان لم تكن فهي جزء اللة وعلى هذا او قدم قسم الآلة والواسطة على جزء اللة لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في امثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقي اقساما ثلاثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفترقة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففساد لان القضية المذكورة است مورد التقسيم على ما ظهر والمجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذا احتمال له فاقى حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشئتين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولى علة واحدة موجبة بحيث يقضى تلك اللة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سياتى في المتضامتين واللة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلو لا ايجاب اللة على احد الوجهين امكن افراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض وجود احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انقضاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لافائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للآخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شئان احدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فاللزم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستناد ههنا الى الصلة مطلقا لا يكتفي في التلازم بينهما والالكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود

عن الاجسام ان بعضها مجرد وبعضها محدد وتحدد ههنا لا يتصور ان الاق الجسم وفي المادة وبما فرنا وحققت ان تدفع النظر الى لوردة حيث قلده لان البحث في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود شئ انتهى اذ كان وجود الجسد وجودا حقيقيا فيكون وجود الهيولى والهيولى ما عرفت كالاشياء وهو محمول عليها

أفلاطون على أن الأبعاد لا تتطابق المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاة مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الأول أن المشهور عن أفلاطون أن المكان بعد مجرد موجود وهذا يناقض ذلك والثاني أن أفلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن

﴿ ١٠٤ ﴾ اشكال الثاني بان افلاطون

واستقدهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والالكانت المملولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود صفة موجبة لها لان الالاعنى بالعلة الموجبة الاما يمنع تحذف المطول عنها والمعلولات القديمة يتمتع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة لموجبة تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح افتراء احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في التلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر نجسة امور الاول ان يكونا معلول علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة الثالث ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر حيث قد فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن صلة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم اتلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلول علة ناشئة بالضرورة فنقول مسلم ان المتلازمين يكونان حينئذ معلول علة ناشئة لكن الكلام في ان التلازم يقتضى ذلك وكون كليهما معلول علة ناشئة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم وان سلنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سألنا في سؤال اخر لما اعتبر العلة الموجبة فمعلولاتها بكرنان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة فكلما تحققت العلة تحققت المعلول الاخر فكلما تحققت كل واحد من المعلولين تحققت المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئ لا يكون صدورهما

واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة بانظر الى الصورة التوضيحية التي هي عرض عندهم كما صرح به السهروردي وبانظر الى المفاسد الفرضية التي تعرضها عند بعض من تابعه في نفي الهجول الاول دون السهروردي فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا التقليل انما ينتهي على الوجه الاول اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد الجرد الموجود عند افلاطون انما هو بعد واحد مكان كرة العالم ولا يتصل ولا يتصل بالممكنة الداخلة له وليس تعدد ما الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متاهيا يقتضى كونه مشكلا لكن تشكله مقتضى طبيعة التي اخضرت فيه وهذا بخلاف الشكل العارض للابعد الفرضية وذلك لاختلاف تشكيلاتها والحاصل ان الدليل الذي سيجي على ان الشكل مع المادة لا يجري في الشكل العارض للبعد الجرد اذا الدليل المذكور او اجري فيه لا يقدح باختبار ان الشكل فيه يلزمه لو ان فرد بنفسه عن نفسه قوله تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التاهي والتشكل فلنا لا يلزم مثل ذلك في البعد الجرد الا اذا كان له افراد متعددة بالذات متشكلة بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك

﴿ من جهة ﴾

ابعد مقادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هم الامور انما تعرض له بالذات انما هو عظم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد صير قابل للانفصال اذ دفع ما ربما يتوهم في دليل اثبات الهجول ان مقتضى الجرد لما صلت انه لا يقبل الانفصال الحان

بالذات (قال المحسبات فكيف ازاد ان بين آه) ذكر بعض المحققين انه لا يخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وآه بين من المواضع التي ذكرها صاحب المحسبات لكن كان مطمح النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهبول في جمع الاجسام وزم من بانه * ﴿ ١٠٥ ﴾ عدم انفكك الصورة من الهبول فلعلة ازاد ان ثبت ذلك بدليل

آخر ينساق اليه الذهن كثيرا للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان ذلك من بعد ان لا يكون قد بين من قبل ولم يدع الامام احتياجه الى البيان وما ذكره من عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشئ اذ ربما ذكره ليكون في قوة دليلين (قال المحسبات والعجب العجبان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات لان كون الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل اثبات الهبول اقول ولا يخفى ما فيه فان المقدمات التي رتبها الشيخ والامام حيث قال الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة تستلزم وتثبت عدم انفكك الجسمية عن المادة صريحا لان الجسم مشتمل على المادة (قال المحسبات والوجه المتسبر لمعار النظر الصحيح) يعترض عليه بعض المحققين بوجهين اما الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتعريف يعرض الجسم من قبل الصورة ولم يجعل كون التامهي والتشكل بمشاركته الهبول مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكك الصورة عن الهبول واما الثاني فبان مادعا من انه ما لا يتضح ان التامهي

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم للملة الا من جهة مصدرية والملة لا تستلزم المعلول الاخر الا من جهة اخرى فلا يكرر الوسط ثم قال لا يثبت التلازم بين الصورة والهبول فاما ان يكون احديهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهبول لكن الشيخ حذ في قسم الهبول لان التلازم يقتضى العلة لموجبة والهبول تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة اما ولا لان الهبول قاطبة وللقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغادا من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل في الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرد واما ما اخبر فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بجموع الامر بين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فاقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فيق ان يكون الملة هي الصورة ويحى فيه الاقسام الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للاخرى فاما ان يكونا معا ولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولين علة تقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليد اشار بقوله او يكون لا الهبول تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهبول وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في لتضايقين وبنه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهم يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب الخرج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولين علة رابطة فلك العلة اما ان تقيم كلامها مع الاخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهبول علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يتمتع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشئين علة للاخر ولا مستندي الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لخوازان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلة وحينئذ يتمتع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا ينقسم عليا الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالف لست فاعلة وايضا

والتشكل يعرض للاجسام ﴿ ١٤ ﴾ لم يبين هروءه بالمشاركة ان اراد توقف البيان على عروءه بل جمع الاجسام فمنوع وان اراد عروءه الجسم في الجملة فهو بدلهي غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد في هذا المطلب اقول لعل عروءه انه ما لا يتضح ان التامهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يبين ان عروءه

جميع الاجسام بمشاركه الهوى وحينئذ نحتاج الشق الاول والمنع ظاهر للسقوط (قال المحاكات والشوق المع المذكور غير ساقط) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة عقل عنها صاحب المحاكات فرغم ان المنع غير ساقط وهي ان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون ﴿ ١٠٦ ﴾ هناك بعد يوجد فيه زيادات

لم يفحص القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدثهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الابدان لم يلزم ان يكون الهوى فاعلة حتى تقدر ان تكون علة موجبة وثانيتها في قسمة علية الصورة الى اقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مبانة لواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير علية اما ان لا تحتاج الهوى الى شئ غيرهما وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة لولا تكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة اولاهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة لاولية فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لا يخلو في العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذا الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهوى احتمال من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لا متاع تخلف الهوى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهوى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهوى لكن علية للهوى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهوى بل شئ آخر يقم به الهوى وهو الشريك والاكثار الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافي وتلكها في اقسام القسم الثاني وهو ان لا يكون احديهما ساد للآخرى حصره الشيخ فيما كان بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما ساد للآخر لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في القسمين واحالهما جيمافخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلول علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتصانقان وان كان بحسب الوجود وحسب ان يكون احدهما ساد للآخر والا يلزم ان يكونا معلول بسبب بقية كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما مع لان ولما كان

غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس يلزم مما ذكره من المقدمة ان يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققه فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد في بعد فوفا لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لانها لو تحققت في بعد لزم تحققها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سبق قول السارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر هيد صكره صاحب المحاكات بان ذلك في كل مجموع متناه مسل واما في الغير المتناهي فغير مسل وسبجي مع ما عليه (قال المحاكات ويمكن ان يتحقق كلام الشيخ آه) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من الوجوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة بعد آخر على بعد كل بعد على البعد

الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه الى البعد الاصل الى عدد البعد الذي

هو من البعد الاخر اليه بحيث وذلك بطور ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل منها زائد على آخرها تلك النسبة ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى لا يكون ذلك البعد غير متناهية ويلزم ان يكون

البرهنة على وجوب اجتماع تلك الخصال لغيرها في هذا واجد وقياس الغير المتناهي على التناهي غير مقبول
المتناهي أقول ويمكن اجراءه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر
تزايد الامتداد بل ان اللازم هو ١٠٧ ان الامتداد في كل حركون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض الا ما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن كل منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد في الاوساط فيكون متشابها فالظاهر انه مكافئ لان الامتداد لا ينك عن الانفراج في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي وان التناهي مساو له فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان للشيء كالاتحادين لازمان كعدم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينك احد هما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متاهيا على ما ذكرت فلا يقدح في المقصود لان لزوم احد القيضيين يمنع لزوم الآخر اذا كان اللزوم شيئا مستقبلا على ما سيجي في المحاكات عند حل اعتراض يرد على دليل المسئلة ولا يذهب عليك ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكات وتبيين وجوه

من الظاهر اليقيني ان تعلق الهوى والصورة ليس بحسب التضايق لان تعلق كل منهما ليس مع تعلق الآخرتين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما معاملة للآخر فلماذا اقتصر عليه الشيخ هذا والمطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهوى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فينبه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما معاملة موجبة للآخر وكذا كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهوى وهي ملزومة للصورة النوعية فينبه ما تلازم وليس احدهما معاملة موجبة للآخرى فنقول انما لم تكن احديهما دالة موجبة للآخرى لو اعتبر في الالة الموجبة كونها معاملة فاعلية وليس كذلك فلما كانت معلة للآخرى وملازمة لها كانت معلة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهوى مقفرة الى الصورة المقارنة لاني مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة افاعل الهوى ولا يدخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مقفرة الى الالة) تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهوى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهوى الى الصورة فان التلازمين لا يجب ان يفترقا احدهما الى الآخر كما في التضايقين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار لم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فتعلق قوله بل يكونان متضايقين ليس كاذرا الامام فان الذي ذكره كالتضايقين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنين ان لاحد المتضايقين تأثيرا في الآخر فقبل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة منساقضة ونقض بالتضايقين لكن المناقضة مندفعة بما سبق من ان التلازمين لا بد ان يكون احدهما معاملة للآخر او يكونا معلولي معلة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلم يبق من الاعتراض الا التمسك فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيحي والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهوى يتمتع بوجوده بالفعل

الثالثة فان الامتداد لا ينك عن العدد اصلا الى آخره (قال المحاكات لكن خروج جميع الاقسام الى الفصل محال ولو فرض (آ) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفصل مسئلة ولم يدع احد خلافه بل طالبه الشارح لكن هذا غير متبع بحسب الفرض ولما لم يفرض خروج جميع الاقسام الى الفصل كان البعد المشتمل على تلك الاقسام الغير المتناهية

غير متناه فممنوع وما ذكره في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب الزيادة الاجزاء ان ارادته يزداد كلما يزداد اجزاؤه فسلم لكن لا يجديهم وان اراد ان نسبة ازيداه نسبة ازيداه عدد الاجزاء فمنوع في صورة النزاع اذا النزاع انما هو في صورتى التساوى والنزاع اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل ويزود وقدم

ما بين في هذا البحث فتأمل جدا وانزد بياننا فقول النصف الثاني قابل للقسم الغير المتناهية لا يعنى انه ينقسم الى اجزاء عدد ها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان او صغيرا بل يعنى ان القسمة لا تنتهى الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسمة وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في الزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في الزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار الزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون الزيد عليه غير متناه ولا يتوجه التفض والحاصل اننا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف الايزيد على نصف الخط المفروض ولا ممنوع غاية الامر ان حصولها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا تقادير متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم اليك ما وضع اول النصف الباقى وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى التساوية بتلك العدة مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير متساوية فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها قابل الانقسام وكان

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا ان يكون الهجولى اقدم ذاتا ومن الصورة بمنع ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتلازما للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامر ين فرقى قوله (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعلم من الالة والشارح جعلها ما بينتها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان اراد كلمة العناد بين الاعم والايخص مستهجن فكما ان الالة مبيانية للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مبيانية للالة قوله (او يكون لا الهجولى تجرد عن الصورة) الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهجولى محتاجة الى الصون او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعتراض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر اوبه فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما للاحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة احد الملازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضا يلزم المسافة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين يتا في التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان باه السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الاستغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باه السببية والا فلا بد من تصويره والكفى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تنيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر متافية له اذ معناه ان الارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاول لافي الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير الاولى متناهية والقول بان امكان الرد الى التساوية مسلم في المتناقضية للمتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الى اولى متساوية لا بتلك العدة بل لعينية متناهية لا يتخلو عن مكاررة فتأمل جدا (قال المحققون ونقل الشيخان معناه كل واحد

من الزيادة) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادة
فعل ان المراد من الاول ﴿ ١٠٩ ﴾ اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام

الشارح بان المراد ان كل واحدة من
الزيادات تشتمل على جميعها بعد
واحد وتؤيده ايضا قول الشيخ على
جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه
جميع ما ذكره صاحب المحاكات
بقوله وهذه هي القضية التي دل
عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك
لان هذه القضية لمعناها ان كل
واحدة في بعد يشتمل على تلك الواحدة
وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله
نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك
التفسير (قال المحاكات ولان فائدة)
اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها
مع ما بهدتها في قوة المفرد فيكون
الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة
الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث
جمع بين اللام والقائه وكل منهما
دال على التعليل فيستغنى بالاول عن
الثاني والجواب ان التعليل باللام
اقاه معنى الزوم والشرطية تجاه
بالقاء في جوابه (قال المحاكات ويمكن
ان يقال الوارد في اية زيادات تصحيف
آه) اقول كلام الامام حيث قال
ومنى صدق على كل واحد انها
حاصلة في غيره صدق على المجموع
انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة
التي وصل اليه كان موضع الواو
القائه وهي في جواب اللام او حمل
عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه
الشرطية اما تستفاد من كلام

الاول بل بالمعنى الثاني ولاختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك
واما قوله بل الاظهر ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين
ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما
ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما
الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا اهم مما يدل عليه كلام الشيخ
فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهه وفيه
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتقرير الشك الاول
لل امام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولى علة
ثالثة وانما يلزم لو لم يحز وجود واجبين واما الوجود جاز ان لا يكونا معلولين
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة وقد اشار الى
جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهولى
والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر
ايضا يمكن فاذا ارتقينا في العلة فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا
معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا
ايعاء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى ظنه الجمهور
من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة
ثالثة وقد مررت اشارة الى الفساد من ان ذلك يناق التلازم وفيه ماسر
واما الشك الثانى فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما
عن الآخر فهو يناق مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون
محدودا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم واما يلزم
حذفه لو كان المورد محتمله لكنه غير محتمل له لان الاستثناء من الجانبين
يناقى تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع
الآخر الا الاستثناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام يقول
انه مهمل والصواب في الجواب ان الثقل الهولى الى الصورة ليس مورد
القسمة كما بيناه ولان سلماء لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان
(قوله) اشارة واما الصور التي تغارق الهولى (لو كانت الصورة علة
مطلقة للهولى وجب انعدام الهولى ضد انعدامها لكن الهولى مسترة
الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وثانيها
من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله اية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها
لا ياحمل صاحب المحاكات كلام الشارح عليه (قال المحاكات الحق في هذا القيام ان يوجد الكلام من الاجتهاد

لكننا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادات الخ () قبل لما نع ان يطلع امكان ذلك بتأويلي عليهم
سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن قسمة البعد الى غير النهاية والتعلل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمية
وقديين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يفتنى حاق في هذا المنع من المكابرة ﴿ ١١٠ ﴾ هذا ثم انه كتب قصص

سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة
فانها تصم مع المزيد عليه بمعنى البعد
الاصل ويصير منه بعدا واحدا
وكذا كل مجموع الزادات فانها
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد
مشغل صلي جميع الزادات الغير
المتناهية لان مؤدى صيرورة كل زيادة
وكل مجموع زادات مع الاصل
بعدا واحدا هو ان عدد الزادات
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد
كالمشيرة والمائة والالف وغيرها
فان تلك الزادات الموصوفة بتلك
المرتبة من العدد يكون مع الاصل
بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد
الابعاد واجتماع الزادات
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا
بحسب عدد الزادات في مراتب
الاعداد فاذا صار عدد الزادات المتناهي
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع
البعد المفروض اصلا بعدا واحدا
فاذا كان عدد الزادات غير متناهية
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى
عدد الزادات المنخفضة في بعد مساو
لعدد الزادات التي فرض كل
واحد منها في بعد فاذا كان الثاني
غير متناه كان الاول ايضا كذلك
بالضرورة لانه يلزم على هذا التوجه
ان يكون قوله والا فيكون مستدركا

لا تكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة يا نعدام جزئها - فا لجواب
ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا
لاسيب الى الثاني فتبين الاول وكل موجود مشخص فيكون شريكة
العلة مشخصة فنقول انها وان كانت مشخصة لكن لا يدخل للتخصيص
في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي فان
قبل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج
ماهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية
المطلقة والشخص فبممكن ان يقال بعلة الماهية المطلقة وعدم علية
المشخصة بل ليس لنا الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان
كلت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلة الصورة المطلقة انه
لا للهوى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة
العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهوى لا يحتاج
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام الهوى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس
في الخارج الا هذه وتلك لامر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة
واما ان الصورة ليست آتة مطلقة فقيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى
للاكلة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة
المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفرادهما متوسطة بين الفاعل والهوى حتى
يستخلف الفاعل الهوى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التعص
عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والتفعل
من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والاف التحققي يستدعي انها آلة
يعنى التوسط بين الفاعل والهوى في الجملة قوله (وههنا سر آخر) البرهان
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهوى والصورة بغيره وجود
الهوى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهوى يتمتع انعكاسها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها لها الى الصورة
المعينة اولى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يتمتع احتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهوى فتعين احتياجها

كافي توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذ انما ملت فيه حتى المتأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما ﴿ الى ﴾
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدركاات كثيرة ايضا فالاول
ان يحصل اول الكلام دليل برأسه ويوجه على ظاهره كما هو ظاهره ويحصل قوله الا يكون آية اشارية الى الهوى آخر على

وجوز البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من جهة ما سبق وبين هذا الآخر بطريق النسبة على جد ولا يستلزم استدراكا اطلاقا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقانة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور ﴿ ١١١ ﴾ فيه سوى ظاهر العبارة واعتبار النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا

احسن التوجيهات الاربعة اقول لما شتمل توجيه صاحب المحاكات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذبتني ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد آء على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعذار تكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيهه الامام والشارح وكذا قوله واية زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكان هذا منه قدس سره ترميم وتعمير توجيه صاحب المحاكات الا انه اختار رأي الشارح في جعل قول الشيخ واية زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آء وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله واية زيادات جوابا لها بالانضمام التخصيف في العبارة لما فيه من التصسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة الاستفادة من اللام والقائه حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادة الغير المتناهية مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكات

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للهوى لان الهوى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخصي يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يقبض عنه وجود الهوى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشارة فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهوى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محس عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة في لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمات اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آء مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمي تفصيله في اول الفصل قوله (الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديهما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة ماع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتأخر اي ماع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها للشيخ في موضعين الموضوع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالفارقة والعاودية فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها وتكون معها واما ان كان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضوع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمعوى قال لو كان الحاوي علة للمعوى كان متقدما بالذات على المعوى والمعوى مع عدم الحلاء والتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الحلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء يمكن انذاته فيكون عدم الحلاء ممكن نالذاته هذا خلف وسنبين لك في ذلك

بل اشتمل طريق النسبة ثم لورده على توجيهه وترميمه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والافكون الى آخر العايل فوجه ثانيا بانها اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية في الزيادة الاربعة توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكات والتوجيه الذي ذكره لولا توجيه

لزم فيه الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ما ذكره صاحب المحاكات على توجيه الشارح برده على توجيهه حيث قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخله في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد في كتب حاشية لعدم ورودها ﴿ ١١٢ ﴾ حيث يمكن ان يقال

قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكأنه قال لولم يوجد البعد المشتمل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اشارة الى تناهي عددا زيادات فكأنه قال لما تناهى عددا لابعاد فلا يكون هناك الابعاد متناهية مشتملة على زيادات غير متناهية وقوله فيصير البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد فكأنه قال لما تناهى عدد الابعاد والزيادات صار البعد بين الامتدادين في تزايد المقدار الى حد لا يتجاوزه في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى لا يقال لاحاجة الى بيان تناهي الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو المطلوب لانا نقول لم يحصل الشيخ التالي وجود اعظم الابعاد بل يكون البعد محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه فلا بد من بيان تناهي الزيادات وان كان لزيادة التوضيح (قال المحاكات واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين) قال بعض المحققين المطالب الهندسية كثيرا ما تبني على الفروض والشيخ قد بنى البرهان على فرض الخط الاخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات واليه

الموضع ان هذا العقل غير مطابق لما في الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو عملة المحوى وماع المتقدم متقدم فليزمن ان يكون الحاوي متقدما على المحوى فيعمود المحذور احاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحاولي ليس علته للمحوى فلا يلزم تقدمه كخرج من ذلك ان ماع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وماع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود اوفى التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الحسمية والتناهي والتشاكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مقارنا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم عدم عين الوجود وان فرضناه مقارنا له فلا يقل من ان يكون لازماله واما الاتفي في فكما اذ صدر معلولان عن علته واحدة من غير تعاقب لاحدهما بالآخر حيث قال ماع المتأخر متأخرا من ثاب او متقدما عليه كان الاخر كذلك لا محالة وحيث قال ماع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون الاخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء المتقادم والتأخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فلما ان يكون متقدما عليه لو متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيبي كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التقدم والتأخر لكن لامطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الاخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الاخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علته للاخر لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موحودا احدهما علته للاخر فتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيها ماعلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علته متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتدادا غير متناهين ومن الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾

هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الاخر يمكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هي ان الشيخ بنى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما تبني دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا النع عن تلك المواضع فإن

مراده ان الخلف لم يلزم من تقيض المذمى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه فربما يكون ضيق الاستحالة هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض في المذمى فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع تقيض المذمى يستلزم الخلف ﴿ ١١٣ ﴾ وظهور الخلف ولزومه من تقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد

افرض المذكور واعتبارها ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى اقول قد سخح لي وجه لم اراه في كلام القوم يدل على امتناع اللانهاية مطلقا فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهريا لما ثبت من امتناع الجزء وما في حكمه فحين ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح غير متناه في جهة اطول وحينئذ لا شك في انه يمكن فرض خط آخر مواز له ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما الى الآخر مع عدم حركة مبدئيهما عن موضعهيها اللذين كانا حين الموازة هناك او تحريك كل منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقاة بحيث لا يزول عنهما الاستقامة ولا يمكن التماس بالنقسم منهما او من احدهما ولا غير المنقسم منهما الواقع في الوسط ايضا لمنافاة كل واحد منهما لاستقامة الخطين على ما هو المفروض فتعين ان يكون الملاقاة والتماس بنقطة موجودة في طرف أحد الخطين او كليهما فيلزم التناهي ونقول ايضا لا بد بعد الاقتران من اول نقطة يتقاطعان بها وكل ما فرض اول التقاطع كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من بهان المساحة ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا لو احدهما المسافة الغير المتناهية

والثاخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في النية الا حال احدهما مع الاخر او وجه الاشكال ان المعين في العلية ان كانا عاقلين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا لعلته واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون اسندهما الى عاقلين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا واحد هما علة للاخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء العلة الى واجب الوجود واما العلية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما ما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرنا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالقد متان في التقدم والتأخر والمعية الزمانية يقينتان وان كانت بحسب العلية فامع التقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع عاقلين على معلول واحد وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب ان ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلة وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر واحتياج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمتقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهما باي معنى وتصور التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرنا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعه من ائمة الكتاب ورد عليه شيئا من احدهما التقيض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والاخر الاستدراك القائلهم قالوا الجسمية للملم تكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو املع الجهة او متأخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان

في زمان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ (قال المحسبات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني) اقول اذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا شك في انه يحيط به حدان من جهة التناهي فيهما ومن العلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاساطة غير تامة فلولا يمكن هذه الهيئة داخلية

في الشكل فدخلها في أي مقولة كان مشكلا والقول بانها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاطاحة بالتامة تحكم محض وتعسف بحث فاقوع في بعض عباراتهم من تقييد الاطاحة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على ابياتهم امتناع ﴿ ١١٤ ﴾ اللاتماهي مطلقا بدلائل

اخر كالمسامنة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشيخ لم يخرج ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل ففيما ذكره الشيخ كفاية ههنا اي في مقام بيان استلزام الامتداد للشكل والتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطاوع وان لم يطلق عليها لفظ اشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهيولى كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجبي فتدبر (قال المحاكات وعن الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامنة بالنقطة الموهومة المحضنة والاخرية الجحينة مما لا اعتبار له بخلاف المسامنة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه نقل سيد المحققين في شرح الواقف هذا الجواب جوهر المعنى الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرنا ثم انه قد نقل

المراد معنى المعية معهما ماد الاستفسار والتعوض في المعية والتقدم والتأخر قوله (الثالثه انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والشكل) لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والشكل اما مع الجسمية او قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست صفة لهم بما فهمنا غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست صفة مطلقة سواء كانت جسمية او توهية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون صفة للتماهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست صفة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل والتماهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والشكل وان لم يتعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والحاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن التسهيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الابن والوضع وان كانا عرضيين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من يحمله يقول لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج وعن البين عند العقل ان تشخص العارض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود العروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العارض وايضا التماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما لا يحتاجان بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودتان فان كانت مطلقة استعمالا ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والا فندم الشخص زوالها بل الحق ان الشخص هو المبدأ

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون له زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامنة الحادثة مسبوقه بمسامنة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامنة في الوجود ان تقول لامسامنة في حال الموازنة بل لا يبي من حدوثها

من حركة واحدة في زمان فأذا وجدت كانت المسامحة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الاثبات المفروضة فيه غير متناهية أي لا يتقف عند حد فكنا المسامحة التوهمة ههنا وكل واحد منها إنما هو مع نقطة أخرى فلا تبين نقطة أول يقف الوهم ﴿ ١١٥ ﴾ عندها وهل هذا الاصل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

توجد فيه وحيث فلا بد ان تبين لها ولما سافهنا جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامحة آتية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بأخرى في الوهم لاننا نقول مسامحة الخط للنقطة آتية واما المسامحة المذكورة اعني مسامحة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامحة الا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى الى غير النهاية فلا تبين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى والالزم وجود مسامحة غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فذاك المسامحة انما هي باول النقطة ولك ان تحمل ذلك السمع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة بأخرى ان اريد بها مسامحة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطائل وان اريد بها مسامحة آتية فهو ممنوع

الفاعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بما تغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية وانا اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكذلك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحيث يدفع الشبهات بقي في البحث نظران احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنهما لاحالة فدعوي تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه فيجح في نظر الناظر ومستدرك في صناعة البرهان وحيث سقطت المقدمة الثانية القائلة بان مامع الآخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مخبئ بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المناخرين خصوصا هذا البحث بالصورة الجسمية قوله (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة الماهية فعني الكلام ان الصورة لو كانت عللة مطلقة للهولى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض المكتتفة فان قلت سبق العلة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لازم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل سبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهولى وتأخر علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيبين ان ماهية الصورة شريكة لعللة الهولى في الضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل الشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهولى فبها ههنا بهذا

مستدل على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود الصورة وجود الهولى فمناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود متناهي لوجود الهولى اي الوجود الموصوف بالفايزة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والافصل وجودها سابق على ذلك وانت خير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لا دخل له

لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدرجي ليس له جزء اول آتى كالحركة على ان في استحالة حدوث المسامحة الغير المتناهية في الزمان التناهي بمشهور اعلى ما قالوا في الكرة المتحركة على السطح المستوي فتقدير جدا تبين اقول هذا الكلام من اول الجاهلية الى قوله فلتبجارتبه قدس سره في شرح الواقف يسوي زيادة

اغلفة فلن قلت والاصواب ما ذكره هناك واما ما نقل عنه ههنا في دفة فاقول فيه نظر اما اولاً فلانه بعد وقوع المفروض في الخارج يكون التقاط المفروض في الخط الغير المتساوي هو موجودة بالفعل في الخارج ويكون كل مسامحة مسامحة الخط للنقطة وقد رآها آتية واما ثانياً ﴿ ١١٦ ﴾ فلان حدوث المسامحات للمغير

المتناهية في زمان متناه ضروري البطلان وما ذكره من حديث مسامحة الكرة المدرجة على السطح المستوي فليس المسامحة ههنا بالنقاط الغير المتناهية في الحقيقة لان تلك النقاط غير موجودة فيها وما يوجد فيها بالفرض ليس الا عدد المتناهي والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف عند حد لان هناك نقاط غير متناهية بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض في الخارج فلان سلم انه يكون التقاط الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض وقوع الجميع لم يكن غير متناه والامكان المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه لا بد ان يساوي المقدار المفروض اولاً نعم يمكن ان يقال لعل المحال المذكور نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض فانه محال جازان يستلزم محالا آخر ضلي ماهو المشهور ولو قال مسامحة الخط المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي من الخط المفروض انه غير متناه في زمان متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه وبين المسامحة والمحاذاة مما لم يتوجه عليه ما ذكره من الجواب ولا ما ذكرناه آنفاً فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست منه قد سره لانهما لم يوجد

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهوى لكانت سابقة عليها بوجودها وعلتها والام يكن وجود الهوى عن وجود الصورة فقول حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلاً يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهوى اصلاً لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والملل واللامتنع ان يكون عن الصورة وجود الهوى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للمساهية ونعني بكونه معلول الود جوان العلة من حيث كونهما موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول للماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه متمتع بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت وجود المعلول ولاشك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالها من احوالها مقتضيات الماهية لا تكون الا احوالها واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون احوالها الثانية ان المعلول قسمان مباين للعللة ومقارن لها والمعلول المقارن للشيء لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشيء والاسبقه في الوجود وقد قارنه في الوجود هذا خلف بل معلولاً للماهية وحينئذ ار كانت علة له مطمعة كان المعلول من احوالها وحوالها كالفردية للشئ فان ماهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جازا لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد محمد المقدمتين تقرير الجواب اننا لانسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان العلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود والهوى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل للماهية وان لم تكن معلولة للماهية مطلقاً لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما نسخ الخط في توجيه هذا المقام ولتبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا على الامام حيث قال الهوى وان لم تكن معلولة للماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود

في اكثر النسخ قال الشارح ايكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكليات فقول في لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته ماذا وليس كذلك بل الحق انهما معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وعرفه به

أقليدس وثانيهما منسارفي أهل الحكمة الطبيعية وأبسن هذا خلافاً منسوباً فتدبر قال لمحاكمت (وفيه نظر) أقول وبوجه آخر أو كان الجسمية لزوماً من تشابه جميع الأجسام قال المحاكات (الذي يقتضيه نفس الجسمية آة) أقول فيه بحث ﴿ ١١٧ ﴾ لان الحال في الجسمية إذا كان لازماً لها يكون

الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على أنهم استندوا القوازم الى ذوات المزمومات وحينئذ نقول لو اقتضى الجسمية هذا الحال فإن لم يكن طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخاو اما ان تقتضيها الجسمية مقارنة او صف الابهام الجنسي او على صفة التعيين وعلى الثاني فاما على صفة التعيين النوعية بسبب الفصول المتعددة او على تعيين واحد منها والاول محال والالزم وجود المبهم في الخارج وكذلك الثاني والالزم صدور الأفاعيل المختلفة بالنوع من مصدر هو واحد نوعي وهو خلاف اصولهم فتعين الثالث حينئذ اذا اقتضى ذلك الالزم شيئاً هو الشكل كان مقتضى طبيعة نوعية فينبغي عدم الاختلاف فيه فتأمل لا يقال مجموع الجسمية وذلك الالزم يجوز ان يكون مختلفاً بالنوع ويصدر عنه لاشكال المختلفة بالنوع لانا نقول صدور الافاعيل المختلفة نوعاً من الكثير بالنوع انما يكون من جهة اكل نوع يصدر عنه نوع من الفعل وايضا الاختلاف في الشكل اكثر من الاختلاف الذي في الجسمية وذلك لازم قال المحاكات (فلئن قلت اذا كان الحال لازماً الخ) أقول فيه بحث لانه من كون الجسمية مقتضية لكل بواسطة كانت تلك

فقال كيف يقول الشيخ الهبولي معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولة الهبولي لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة علة للهبولي لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز ان يقتضى الحلول فيها انم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا ان الهبولي معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ) اما اولاً فلان كلامه ليس في تمشية العلية بل في نفيها واما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخط في البحث واما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تخصص الحل تابع لتخصص محل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهبولي استحال ان يقتضى الحلول فيها والالكان تخصصها متقدماً على تخصص الهبولي وتأخر اعته بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهبولي لكانت سابقة بوجودها وعلاها على الهبولي ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهبولي محال لانها لو كانت علة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة للهبولي على الهبولي وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنفة للصورة فتقدم على الهبولي بما يقارنهما ثم استشر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزوم ان تكون الهبولي معلولة لماهية الصورة لان الهبولي معلولة للصورة عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجوز ان تكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهبولي واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون واحدة بالشخص اجاب بان الهبولي ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعله ماهية الصورة شريكة اوجز لها واليه اشار بقوله وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اي الهبولي ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقاً ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

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

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون مقتضى تلك الوسطة ولهاها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه
 افعاله قال المحاكيات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل
 على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال ﴿ ١١٨ ﴾ السدى يدل على وجود المادة

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج
 دليل في دليل على المدعى قل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على تقيض
 المدعى في دليبه وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتها توجبه الاحوال في قوله
 ليس من احواله المملولة لانهايته فقد كفي بان يقال ليس معاولا لماهيته وبنى الامام
 جميع كلام الشيخ على تقدير حلية الصورة والشارح قوله على انها مملولة
 من جنس ما لا يبين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله
 بحسب نفس الامر واما نحن فقد وضحنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر
 ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فاذا ذكرناه اسدوا ووضح قوله
 (اولئك تقول اذا كانت الهيولى) تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة
 لا يستوى لها وجود الابداتاهى والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى
 فلم اريكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة
 للهيولى فقد طرد اللة معاولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام
 بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها
 الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان اللة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
 والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
 احتياجا لها الى الهيولى في وجودها فر بما يكون الاحتياج في صفتها
 فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها مملولة للصورة ثم قال للامام ندع
 في السؤال عبارة العلة وتقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتم
 بان الصورة لا يستوى لها الوجود الابد الهيولى فيكون الصورة محتاجة الى
 الهيولى ثم قلتم للصورة شريكة اللة فيكون الهيولى محتاجا ومحتاجا اليها
 متأخرة ومقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى
 في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالأخر عن الهيولى
 الصورة المشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قوله
 (واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة) محصل كلامه
 ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
 وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت
 الهيولى فعقب البسطل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
 سيد كر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقديما ما فيجب ان يطلب كيف هو
 ولو كان بين ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطلوب بالاولى ان يقال المطاوب

هو الانفصال الطارى على الاتصال
 لا الانفصال الخلقى فار قلت اذا جاز
 الانفصال بين الاجسام المتعددة
 جاز بين اجزاء الجسم الواحد
 للاتحاد في الماهية فنقول لعل
 الانفصال الطارى ممتنع بالنظر
 الى ذات الجسم ويمكن ان يقال
 استشر الشارح بهذا فقال وبالجملة
 سبب انفعالات المادة يجعل الانفصال
 من اقسام الانفصال والانفصال
 من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر
 لان الفارقات بفعل بعضها عن
 بعض فكيف يتخص الانفصال
 بالمادة والقول بان الانفصال من جهة
 قبول المقدار والشكل بخصوصه
 يقتضى المادة غير مة ول الى ان يقوم
 عليه البرهان قال المحاكيات (وربما
 يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام
 مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح
 واما ما اورده عليه فاقول مدفوع
 عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب
 في الفصل بيان كون الشكل
 من الاعراض التابعة للمادة على
 ما استقر عليه رأى صاحب المحاكيات
 واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
 الجسدية للهيولى وانها لا تجرد
 عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ
 لا مجال لقوله وذلك لاننا في توقف
 تغايرها من جهة اخرى على المادة
 وهو ظاهر واما ما اورده من البحث

خاتمة لفظية تدفع بالناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ﴿ ههنا ﴾

على ما اعترف به هو الاضداد او هي اليد الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شي واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال
 المحاكيات (فتقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا ينافي بوجود الاختلاف

في الشكل بنفسه فهنا اختلافاً واحداً من الآخر لأن يكون الاختلاف واحداً فامل مثل المحاكات (لان ما فرض ما انما اطلاق يعطى اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضى شكلاً معيناً اذا كانت مجردة عن المادة والمادة ١١٩ اذا اقررت بهما يختلف عن ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها عن مقتضى ذاتها

كافي المركبات المتشكلة بأشكال مختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق فيما لم يتحقق فيه ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة في الاجسام التي فرض انها متشكلة بذلك لشكل ويمكن الجواب بان القسم الثاني ما يكون الامر الخارجى مدخل في لزوم الشكل بلا مبدأ حلة الهيولى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملاً على تكلف في لفظ الفاصل لكن يدفع به الاراد فيحمل عليه قال المحاكات (فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجب هذا في جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكات بان الشكل من العوارض الخارجة فكيف يجعل للجزء الوهمى فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضى في المتصل بشكل الكل كان الكاوية والحزبية ايضا مانعة قال المحاكات (وهو وارد على الاول

ههنا تقسم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك شيئاً آخر في العلية فذكرت في ما تقدمت عليه من الامتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فاول انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة اشئ ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت للصورة لسبقت بعبارة ان وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضنة والقابل لا يكون معطياً للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل تعطى الوجود وهو المبدأ المفارق على ما سيجي غايته ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فتدفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلاننا فضاء بين الكلايين واما لشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل لها انعدمت المادة لا امتناع خلوها عن الصورة فمقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعتراض الانام بان قوله مقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيم له لان ابدال اعراض الجسم من الابن والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال ابن معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لا امتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيم للكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والالكان تلك الاعراض صوراً مقبوبة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

ايضا اقول وبتدفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على الشرع بل لزوم احد الامرين) هذا بظاهره لا يلائم كلام الشارح في حل المتى حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف الا بالامتناع المتوالي الفصل لاصياله كما يقتضيه الجواب ثم لا بد ان يكون جمل كل واحد

من الفعل والافعال لازما مستقلا ان الفعل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفعال في الجسم الواحد في صورة التخلل والتكاتف وفي الشئ التي تبديل اشكائه ضروري الا ان الشيخ اشار الى الزام المحال في جميع الاجسام المتعددة والواحد من غير مقابلة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر ﴿ ١٢٠ ﴾ المشترك وانت خير بانه يمكن

حل كلام الشيخ على ما ذكرنا، من تعدد اللوازم قال الشارح ويثبت منه احتياج الصورة الجمعية في وجودها وتخصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اى وجودها متشخصة وتخصها تفسيره وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة لعل وجود الهوى على ما سيجي هذا ان حل الوجود على الشخص وان حل على معناه يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع متقدم بالوجود على الهوى اى الصورة لا بشرط شئ اذ لا ينسب في ذلك ان الصورة الشخصية اخرة بالوجود عن الهوى مع ان وجود اشوعى والشخصى واحد في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة صارت موجودة بهذا الوجود فوجدت الهوى ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط شئ على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ مع تصريحه في مواضع بانحادها جملها ووجودها فلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وحينئذ لا يهمل في ان يكون هذا التقسم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال اوضح بجمع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولا يحصل ابدالها اذ لم يدم الجسم والمادة فمقبب ابدالها مقيم للمادة بلاك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورها وتقرير جواب الشارح ان لا ينسب ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انه لا تقية في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم لكانت صورها قلنا لانسب وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صررة والشبهة من ايها العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر بقيم جوهرها وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله من حيث هو ان ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انه يدم الجسم انه يدمها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم محتاج في تشخصه الى الابن من حيث هو اى ما لا من حيث هو اى معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم شئ منها انعدم الشخص فلك العوارض هي السمات بالمشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه نيه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن ان ما اتما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا يدخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلوقيل تشخص العرض بتوقف على تشخص المعارض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعارض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعنى لا يلزم مما ذكره ان مقبب البديل لا يكون مقيما بالبديل بل اللازم ان مقبب البديل مقيم للمادة بالبديل في تشخصها فان مقبب الابن مقيم للجسم المشخص بالابن وان لم يتنجس الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينسب اقامة الصورة

هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف للمادة في النوع آه) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصى وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجمعية هذا لشكل الشخصى لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

ولا يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف الشخصيات كما ان مقتضى الطبيعة الجسمية يختلف باختلاف الفصول الموسومة فان قلت يجوز ان تقتضيه الصورة الشخصية ولا يتخلف الشكل الشخصي عنها قلت شخصاً الصورة انما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ اذ عندهم ان التشكل من العوارض الشخصية هذا

والتحقيق انما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفصلاً عن الهوى وكان مشكلاً بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام مشكلاً بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيها كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة في اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكات (كفي ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطلاق في امثال هذا مع انه يسره الاختصار في الكلام ان الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد اخرى اثبات المطلوب قال المحاكات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا ضار فيه واذا كان مقصوده الابرار على الشيخ باشمال كلامه على اللغو والاستدراك فالجواب انا مختار ان المراد ذلك والغاثة في هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدققة التي ذكرها آنفاً فتذكر قال المحاكات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول الفرض المذكور في السؤال يقتضي

للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها فكلام الامام لانه لو كان كل دل مقيماً في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فتكون ههنا اذ لا معنى للصورة الاحال بغير وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم في شخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمه بالغير واما انها صورة وهو مادة فاعلم ان في هذا المقام لوم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لهله الهوى وقد ذكر في دليبه اقساماً ابطال بعضها وتبقى ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك في اخلاجه بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما ايقام به الاخر) لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الاخر والتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الاخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير في الاخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التريديدات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما لهلة للآخر فقد تعلق بقى الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجسائين وقيامه مع الآخر الاستغناء من الجسائين فان اردت بالتعلق الاحتياج فهو تريديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك فيصح في الاستدلال وان كان عدمه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

سوى الكلام ان يكون بمعنى ﴿ ١٢٦ ﴾ الفرض المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الفرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاله في الشكل وكان يحصل السؤال ان لو قدرنا للفلك جزءاً في الخارج كالتصنيف الشمالي مثلاً لم يكن متشكلاً

بشكل الكل البنية والالهي يمكن كل الفلك مستديرا بل مقول لو قدر للفلك جزء في الخارج اي جزءه كان لم يكن متشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لان سوق الكلام في الشسكل الشخصي والازم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمجلين ﴿ ١٣٣ ﴾ وما ذكرناه وان اندفع به اليراد

عن الشيخ لكن لم يندفع به اليراد عن الشارح لتصر يحه بان المراد بالعرض ما هو من اقسام القسمة القسم للقسمة الخارجية (قال المحاكيات فان قلت لو كانت المادة مائة من تساوى شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل المعين المقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وحيث لا مجال لتوهم التساوى بين شكل الكل والجزء هذا واما ما ذكره من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف قال المحاكيات (وقه نظر لان المانع ليس الجزئية حتى اولم يحدث الجزء بعد الكل الخ) اقول كون الجزء على مقدار حاصله لعله بالفعل غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار والاتساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط فامل قال الشارح (والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها) اقول اختلاف المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استناده الى ذات المادة لا ستوائها في الكل والجزء كما انه لتساوى ذات الصورة

بالاخر وراز قسم ثالث وهو ان يتلق احداهما بالآخر فقط ثم اورد الامام معنا ونقضا بالمتضامين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء قسما من غيره ليس الاصححة وجوده بل يكون الغير وهو غير صحيح فان الالة تغيبه عن المعلوم مع امتناعها فكما علمنا من التقصير بان المتضامين معلولا لالة واحدة رابطة بينهما اما المتضامين فان الحقيقين فلا نهما معلولا لالة واحدة كالنولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الاخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوطة واما المتضامين المشهوران فلانهما معلولا لالة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لآله بل يعضه الى الاخر لآله بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر والى جزءه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحيث لم لا يجوز ان يكون الهوى والصورة معلولى لآله ثالثا يقيم كلا منهما مع الاخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخر فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضامين بالآخر ان اذا احتياج كل منهما الى الاخر فلم لا يجوز ان يكون الهوى والصورة معلولين لآله يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الاخر بل الا لازم ليس الاتعلق كل واحد منهما بالآخر فحيث يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهوى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان المنع لا ينحصر في المتضامين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحديهما على الاخرى فلو استلزم الاستثناء صحة للانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما صلة للآخر والى ما يكونان معلولى لآله يقيم كلا منهما بالآخر واه فالتلازم بين المتضامين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانها حاله بضميمة فاجاب بان اللمبة التي بين المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازم

في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف في السادة الماهو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف الاعراض القائمة بهما من غير حاجتنا الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستند الى المادة لان قبولها يستلزم الاعراض

والانفعال من لواحق المادة فتأمل وإيضاح صورة كان الجزم والكل حادثا يلزم الاحتياج إلى المادة لما تقر بأن كل حادث
 فله مادة فينبغي حمل كلام الشارح على أن المادة بتكرير بذاتها أي للمادة أخرى وسيجيء تصريحه بذلك في الإلهيات
 وحينئذ لا ينفق تكررها بالأعراض ﴿ ٦٢٣ ﴾ صرح بذلك في الجريد وفوق هذا الكلام وهو أن المادة تكثرها

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها
 وفي الضمير لا يتكرر بذاتها بل
 إنما يتكرر بالأعراض من قبل الصور
 المتكررة بالأعراض القائمة بموادها
 وتلك المواد تكثرها إنما هو بالأعراض
 تكثرها تحقيقا لا شخصيا من جهة
 الأعراض وسيجيء تفصيله
 في الإلهيات قال الشارح وتبين
 منه أنها هي التي يفيد تشخص
 الهولي (أقول لوتين منه ذلك
 لا يحتاج إلى ما ذكر في بطلان
 القسم الثاني من المقدمات إذ لا يتحقق
 الوجود بدون التشخص فهذا
 الطريق أخصروا خف ثم أقول
 لا يقال قد سبق منه أن الهولي
 مما يحتاج إليه الصورة في تشخصه
 فلو كانت الصورة تفيد تشخص
 الهولي لزم الدور لأنقول تشخص
 كل منهما بذات الآخر على ما سيأتي
 ولادور لا يقال قد تقرر عندهم
 أن ضم الكلي إلى الكلي لا يفيد
 الشخصية لانا نقول مرادهم
 أن بمجرد الضم لا يحصل تشخص
 حاصل منهما ولا ينافي ذلك أن يفيد
 أمر كلي تشخص نفسه أو تشخص
 كلي آخر ولهذا قالوا بالماهية
 قد تكون صفة للتشخص فيكون النوع
 منحصرا في الفرق وذلك مبني على أن
 مرادهم من الصفة المرجح والمخصص
 لا الصفة الفاعلية حتى يكون فاعل

في الوجود والتضايقات من سلاز ما في التعقل والهولي والصورة ليستا
 متضايقتين وإنما عرض لهما التضايقات كما يقال الهولي قابلة والصورة مقبولة
 فإن قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة التقص في التلازم
 بين الماهيتين فلا ينبغي تعضا فتقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج
 فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على أن من التقوض البيتين
 المتجسبين لا يقوم أحدهما إلا مع قيام الآخر وهو التلازم بين الوجودين
 وحاصل هذا البرهان على طوله أن الهولي والصورة لما تلازمتا فاما
 أن يستغنى كل منهما عن الأخرى فلا تلامز واما أن يحتاج أحدهما إلى
 الأخرى وحينئذ إما أن تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال أو من
 جانب الهولي فالصورة إما أن يكون صفة مطلقة وهو أيضا محال أو جزء
 الصفة وهو المطلوب وهذا منقوض بالأعراض اللازمة للهولي كالشكل
 والمقدار والابن فان الهولي والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة
 الشكل فيلزم احتياج الهولي إلى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
 وهذا هو التقص الذي أوردته الإمام على فصل تعقيب البدل ومعارض
 بأن الصورة حالة في الهولي ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
 إلى المحل فكيف يكون جزءا من صفة ويمكن دفع هذه المعارضة بأن الاحتياج
 في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب إلى
 عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن
 معينة للهولي لم يكن صورة ولا محلها هولي قوله (يجب أن يطاب كيف
 هو) كيفية تقدم الصورة أنها وحدها ليست صفة للهولي بل هو مع شيء آخر
 وإما أن عليتها وتقدمها من حيث هي هي لأن حيث هي صورة معينة فهو
 بحث عن التقدم لأن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله
 (إشارة إما يمكن أن يكون ذلك أحدا لا قسام) أعلم أنه لما ثبت أن بين الهولي
 والصورة تلازما وظهر أنه لا يجوز أن يحتاج كل منهما إلى الآخر ولا يجوز
 أن لا يحتاج شيء منهما إلى الآخر فبين أن يكون أحدهما محتاجا إليه وظهر
 أنه يمتنع أن يحتاج الصورة إلى الهولي فلم يبق إلا أن الصورة صفة لوجود
 الهولي فلا يخلو أن تكون صفة مستقلة أو لا تكون بل جزء صفة والأول باطل
 فقد صح أن الصورة جزء صفة للهولي إنما هو جد عن الصورة وعن شيء
 آخر إذا اجتمعا ثم وجود الهولي ثم أن ذلك الشيء صفة أصلا لوجهين

الواحد بالشخص أمر استحسب أو يمكن الجواب عن أصل الاعتراض بأن المراد من الاحتياج فيما سبق ليس
 معنى التوقف المعنوي على الشيء وذلك لأن الاحتياج الصورة إلى الهولي في التشخص من جهة أن
 الصورة تشخصه بمواد من مثل التامه والتشخص للتوقف على الهولي وسيجيء أن إطلاق التشخص

ذكي تلك العوارض باعتبار انها الوازم للشئ لان انما هادمية بالذات بل الاصل بالعكس (فكل الحركات فلا يكون اشاراً اليها بالذات قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشاراً اليه بالذات لان الاشارة الى الشئ بالذات بل انه من افرح بكونه تهيئاً بالذات والعرض ليس تهيئاً بالذات واقول فيه بحيث اما اولاً ﴿ ١٢٤ ﴾ فلما اوقى بحيث الحاول ان الاشارة

اذا كان احتداد اخطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى فلك بالامتداد اليها بالذات والى الحظ والسطح والجسم بالتبع واما ثانياً بلان التهيئ وهلا المكان انما هو من جهة الجسم والمقدارية فالتهيئ بالذات والذات للمكان انما هو الجسم التعاملي الذي هو عرض والجواب عن الاول ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض دون الثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه وما ذكرنا في بحث الحاول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الحظ بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالذات والى الحظ مقصوده بالتبع ولا منافاة بين ان يكون الشئ مقصوداً بالذات وبين ان يكون متأخر بالذات عن الشئ المقصود بالتبع بحسب الوجود والحقق وعن الثاني ان المقدار اي الجسم التعاملي انما يكون واسطة في ثبوت التهيئ للجسم الطبيعي الذي هو جوهر قائم بذاته بدون العرض كما ان التاهي واسطه في ثبوت التشكل للجسم دون العروض فتأمل قال الحاشيات (وان يقال بتقييده بحال فرض اشارة بمتد اليه) اقول يمكن ان يقال هذه الكلية المخصصة قد استفادها من التجربة التي كانت عكسا للكلية المذكورة بما في حثاية فليكن تلك الكلية مستدركة فتأمل قال الحاشيات

اخذها انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهوي والثنائي انه يفيد اصل وجود الهوي من حيث كونها بالقوة فلن قلت كون الهوي بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فانه ناسر ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعده ما هو واسباب من المبداء فاستناد وجود الهوي بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهوي ما به الشئ بالقوة والشئ ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهوي واهي بالفضل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهوي من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في الجسم والصورة لا تفيد الاخراج وجود الهوي المستفاد من السبب الاصل بالفعل في الجسم لاقى معنى الوجود وفي قوله وهو كما ذكرناه موجودات مفارقة تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الآليات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهوي وان يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جسماً او جسمانياً اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة حلة لها مع غيرها فيجب ان ينتهي الى المفارقة فذلك والاعاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة حلة تامة للهوي وهو محال وذلك المبداء المفارقة اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدءاً مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمة ويتوسطها وامانتها هي ولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغائب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذا الكلام انما هو في الصورة فاحداً لا قسم الباقي ان الهوي توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون حلة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة تماماً فيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعاً فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله بوجوده عن سبب اصله عن معين الى ان الصورة

(و ايضا كلام الشيخ في الهوي المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾

ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهوي والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال عن الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في شئ من الوضع الهبولي فان هرفه يفتضل بمجرة مدخلة الصورة في وضع الهبولي وكونها واسطة في فروضة الهبولي لا يتم ههنا فقط الاقتزان بناسه على ان مدخلة الصورة في وضع الهبولي لا يتصور بدون صلاحه اقتزانياها ثم اقول يمكن اثبات كونها ﴿ ١٤٥ ﴾ واسطة في عروض الوضع والاشارة للهبولي بوجهين احدهما

انه لاشك في ان الجسم خير او احدا ومن العلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما متضيرا بالذات بهذا الحيز والازم ان يداخل التضير بالذات في غير متضير بالذات الاخر وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا تجزى وثانيتها انه لاشك ان للصورة مقداران كانت الهبولي مشارا اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضى التضير بالذات وهو يقتضى قيام المقادير بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والازم تداخل المقادير هذا خلف قال المحاكات (وان قبلت الصورة فلحوق الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظرا ذبجوز ان يكون مقسارته الصورة ممكنة مطلقا لكن لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هبولي انما يقتضى امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها. واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها تمتنع بالنظر الى ذات الهبولي ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده تمتنع وار كان عدمه مطلقا يمكن انظر الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة العدم ان الوجود الطارى على العدم الطارى على الوجود يجوز ان يكون

جزء العلة الفاعلية حتى ان لعل الفاعلية للهبولي مجموع الامرين اى الفعل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعل الهبولي لكنك تعلم ان البرهان لا يبدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلية في التعميم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما للتلاذمتا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والذاتى باطل واللاكانا معلولى علة فاعلية واحدة يقيم كلاهما بالآخر او معه وهما محالان واذا كان احديهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهبولي والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو جعلنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الساتية يقيم كلاهما بالآخر او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقدمر مثل هذا خبر مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكتفى في وجود الصور المتعاقبة واللاكان دائمة الوجود فتوقف قياساتها على حدوث شئ يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأني الا بحركة سرمدية مجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل يتعقب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقضى لتعقب الصور والسبب المقضى لتعقب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجودة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخر اتفاقيه وفيه نظراته لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهبولي لزم ان تكون الهبولي علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهبولي توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجهه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا دخلا في المعين من وجهه لوجهه لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضرورى وايضا لو حل المعين على سبب الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقى النى هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتماع وجود الهبولي يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

متعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها فطر الى ذاتها فللمحاكات (اثنى ان الكلام في هبولي الاجسام فاما لما لا اختلاف الاجسام واحوالها اذ اتا التفهيش) اقول فيه نظرا ذالمقصود من الفصل بيان استلزام الهبولي للصورة على ما صرح به الشارح وحينئذ نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهبولي التي تقارن

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود أيضا إذ لما نل من يقول لم لا يجوز أن ينكح هوي بل ذلك الجسم من الجسمية في المستقبل وتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تفارنها الصورة الجسمية أبدا بواسطة صورة نوعية فانتهت ومنعتها عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من الحالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم أقول بذلك الاحتمال

ينقدح الدليل باختيار ان الهوى بعد اقتران الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيها من غير مرجح والجواب ان الهوى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصائر الصائبة وان لم تكن مقبولة عند تكبير الجسم الذي قلب عليه اللجاج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهوى لا تجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا يقدح ههنا واما ان الهوى لا تجرد عن الصورة بعد المقارنة فسبحي اثباتها حيث ثبت انها مفترقة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكك الهوى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلا نه مناف للمحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فلم منه ان عدم الانفكك عن الصورة انما يثبت ههنا لان بمضاهة تين ههنا وبمضا آخر فيما سيجي على انه لو بني للكلام على ما سيجي لم يصحج الى اثبات عدم

هذا الهوى لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين ثم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصوري قوله يعقب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي صورة المطلقه لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذا الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقه شريكه للسبب الاصل في اقامة الهوى ومنوعة للجسم اما شريكها للسبب الاصل فهي لطبيعتها التي بها تشارك الصورة الزائله واما تويدها بخصوصيتها المخالفة لموضوعية الصورة الزائله فهي تحصل المادة نوحا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى فتقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما يثبتها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرر شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص بالمادة ويرده عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا تسلسل زوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان تدفع الا انه يلزم الدور على هذا احد بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور واقابل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بوجود وانضمام ما ليس بوجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها اليها على وجودها والالكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهوى بذات الصورة محقول لان الهوى انما تصير هذه الهوى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهوى فغير محقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تتمتع ان تخارق هذه الهوى فهي متعلقة بهذه الهوى بالضرورة والثاني ان الهوى قابلة فلا تكون فاصلة للتشخص فان قيل اذا استحال

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ما سيجي يدل على امتناع الانفكك ان مطلقا فلا حاجة الى تبينه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجي من افتقارها الى الصورة كان حفرها على بحث التلازم ومبني عليه على ما سيعلم والمقصود منه بيان كيفية عملية الصورة للهوى فكيفه تنفي بحث التلازم عليه

قال الشارح (للايقال الصورة التوعية التي تقارن الصورة الجسمانية) لا يذهب عليك انملوقيل لعل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا ليقال حينئذ نقول لذلك العنصر المهيول حيزه اجزاء فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المهيول بحيزه ﴿ ١٢٧ ﴾ من اجزاء الحيز لا نقول تلك الاجزاء فرضية محضه وليس لها قبل الاحتياز

تخصص وتميز حتى يطلب التخصص وهذا يجري في العنصر الجزئي فممكن ان يقال لذلك العنصر الكلي تصور اوضاع متعددة في حصوله في حيزه وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه بعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال لعله هو المخصص اقول لقاتل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ارضه وضما معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال تنقل الكلام الى طلب * تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعية فان ذلك التخصص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لا اتحاد الهيولى فيها دليل الانقلاب والهيولى الفلسفي لا يمكن نجردها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحاكات وههنا سؤال مشهور اقول بما ذكرناه وحققتاه اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة الشخصية لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال التقضية لخصوص جزء من الحيز على السواء ولا وضع

ان يكون الهيولى حلة للتخصص فبالهم يقولون كل نوع متعدد دائما بتخصص بلادة اجاب بان المراد ان المادة حلة قابلية اما الملة الفاعلية فهي الاعراض المكتسفة بالمادة المسماة بالتخصصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجود لجواز ان يكون تخصص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتخصصها بل قابلة كما ان تخصصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لامن حيث هي فاعلة بخلاف تخصص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتخصصها لا يقال لاشك ان الشخص واجد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يتمتع ان لا يكون واحدا بالعدد فاستمع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتخصص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعلة للتخصص لنها مبدء الشخص الهيولى بل كونها حاملة في الهيولى تخصصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انصمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين ووجودهما مائة بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما فان قلت هذا كلام على سندا المنع فتقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره قوله (وهو وتبنيه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انها متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون مقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانها وان تلازمان في الارتفاع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجد معها اى الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله (يجب ان تتلطف) لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في المنصريات كذلك دلت على ذلك في العنكيات على ما كرر الشارح بيانها واما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في العنكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فاجر بالتلطف سؤالا للفكر اليه واما قول الشارح وتفاوت الحلال ايضا بلزوم استمداد قبول الصورة وعدمه فتقول لا تعلق له بطبيعة الصورة والكلام فيها قوله (الكليات المتصلة القارة) الحكم

لها في ان يقال ولا موضع ولا حال لا يقتضى حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز فامل فان قلت لعل التخصص هو الصورة السابقة والاهول الالهائية وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعبارة يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما اجاب به الشارح منه وما اورد عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحلال ان بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها الوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرهما ولو امكن
 ان يقال للمجرد اختصاص بعض المواضع امكن ان يقال ذلك **﴿ ١٢٨ ﴾** السواء لانها مجردة بل

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
 غير قار وهو الزمان او قار وهو نشة انواع يتصل به في النسبة نوع آخر وهو
 النقطة اي نسبة القطعة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
 الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي
 بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
 لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
 لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع في تعريف
 الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يفصل
 بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها ان هو من
 صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود
 بوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث
 يشار اليه احتراز عن الجردات والصورة الجسمية لذا تمها يستلزم
 الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي يستلزم البسيط لاذاته
 بل باعتبار التامهي فانه يمكن ان تصور جسم غير متناه وحيث لا يكون له
 بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس
 باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعارض للجسم
 الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نقي واسطة العروض واثبات الواسطة
 مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
 على الجسم الطبيعي تبين ماهيته وهي ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهيه
 فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
 كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسطه
 امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت
 البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط ولانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
 واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخر ان فانتهاه الجسم انما يكون
 بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان اللذان
 في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة
 يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم
 وانما قيد انتهائه الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز
 عن الخروط فان تناسبه بنقطة حيث ينتهي جميع امتداداته الطولية

لا شرا كما اذ الكلام في هيولى
 الضمير قلت هذا تقرير آخر فتدبر قال
 المحاكات (وفي قوله بقصد الوضع
 الطبيعي للماء مساهلة) اقول الظاهر
 ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه
 بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور
 في طبائع مع انه مخالف لما هو المشهور
 منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
 قوله وانما لم يقصد اي حيزا ما اتفق
 ما يكون على حال من الاحوال الا انه
 لم يقصد اي حيزا اتفق بل يقصد
 حيزا معيننا وفائدة كلة انما مع ان
 المقصود حاصل بدونها التبيه على
 ان هذه الحالة لازمة للمهوى المحبمة
 بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه
 لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز
 الطبيعي فيبطل به احتمال كونها
 طسالية للجمع فيندفع به قوله لفظة
 انما لا ينبغي له واراد الشارح المحقق
 بالمعاصرة المعنى اللغوي وهذا صار
 عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار
 اليه المحقق الشريف قدس سره
 في تعليقاته على شرح حكمة الهين وبه
 ما صار هذه من عاداته ومصطلحاته
 فلا وجه بطل هذا الاعتراض سيما على
 مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد
 هذا التقص الا لثب نفسه من غير
 تعليق بالكتاب فانه ان الامام اورد
 على الحجة اراد ان يقول اما اولها ثانيا

ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هو ما **﴿ ١٢٩ ﴾** والمرضية
 ذكرته قولي واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
 للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثاني المذكور في الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا فقال على سبيل

التعريف وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب
ولفظه يلوح مع كلمة قد ربما يشمر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتماد الامام انه اول الاشكالين بل مراده
انه رحمه الله لما لم يتعرض **﴿ ١٢٩ ﴾** لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كالثاني

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكانه
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولاهو ان الثاني هو
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكات
فيكون اختلافها انما هو بامور وراه
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول
فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل
على اثبات الصورة النوعية
في العناصر بناء على ان اتحادها
في الهولي كاتحادها في الجسمية
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر عندهم ان
هولياتها مختلفة بالوع فلعل
اختلاف الحقيقة فيها مستندة
الى اختلاف هولياتها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية
المتعددة (قال المحاكات اقول
ومن الفهم العجيب) اقول مراد الشارح
المحقق ان الهولي في العناصر
بالنسبة الى كل واحدة من الصور
النوعية قد يقارن اى في بعض
الاقوات وقد لا يقارن اى في وقت
آخر فكلمة قد مستعملة في بعض
الوقت على ما هو اصلها ويدل
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن
تلك الواحدة ايضا بل ربما يقارنها
وقتا ولئن وقت ولو كان مقصوده
التبيين باعتبار افراد متعلق المحمول

والعرضية والعميقة عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تنهاى
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لانذاته بل بحسب التناهي لا يقارن ان الجسم يتناهي في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد
شئ يمتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم
يمتد في الجهات فتبين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا معنى
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهي
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ
يمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهته لم يلزم انتهاءه بالخط
كافي سطح المخروط فان انتهاءه في جهته بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه
من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار التناهي
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه
من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهورى
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا
الى الاخر فيقال الاب ابوالابن والابن اب الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال ابوة ابوة ابوة
والنهاية مضافها ذواتهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية
وذواتهاية ذواتهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق
على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كلاب والاب
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
وإذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محجولا على تلك
المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر
النهاية ثم ان كلا منها مضاف الى الجسم فان اضعفنا الاول الى الجسم
كان سطحا الذى السطح وان اضعفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تمتد مع الاضافة لم تكن مضافة
مشهورية وان اشتهرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور لم يكن لتلك **﴿ ١٧ ﴾** المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود واما قوله الهولي
لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
حاشيا واراد بجزئية الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

ينوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قدحلى هذا التوجيه بالخصاص مع ان المسمى يتناول الثلاث على ما قال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من كلمة قدمعتبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٣٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يقارن بل الدعوى التي استدلت عليها ما اشار اليها بقوله يريد اثبات الصورة التوهية مقصوده التكنة في تعبير عنها بعبارة قد اقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبية على ان الهبولى يتخلو في العناصر من الصورة المعينة وفي الملك لا يتخلو عنها وكلمة قد مستهله في تقبل الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى طبيعة الهبولى في الجملة المشاورة للفلكيات والنصريات واما ان قد لا تستعمل في تبعض الحكم فقد عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن ان تقتضيه الجزئية التشابهية في جمع الاجسام ولا الهبولى لان الفاعل لا يكون قابلا) اقول فيه نظرا لا يمتنع عندهم ان هبولى كل فلك يخالف الهبولى الا ذلك الاخر بانواع فحينئذ نقول امل مبدأ آثار المختلفة بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهبولى القابلة لتلك الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر هو الجسم الفلكى المخالف بانواع لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولا مشتركا بين سائر الاجرام والاجسام ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا بجسمية الفلك ولو جرم الفلك كالتعبير والمقدار والوضع فحينئذ لو كان الفاعل هو الصورة الجسمية

مشهورى فجازان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه ارد على الامام اولاً ومحققى المغيرة بين السطح والنهاية ثانياً فان قات غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فتقول الباء اي بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله اذ هو مرزله قوله (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والامتاع تصوره بدون تصوره وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بان تصور الجسم ثم ثبت تألفه من الهبولى والصورة فهن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك الا لاحد الامرين اما ان تصور الشئ لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنهه الحقيقه وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهى الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهى المادة والصورة وتصور الشئ المتناهي توقف على تصور الاجزاء العقلية لاصلى تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارت الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقبل الابعاد الثلاثة فى القبول اشارة الى المادة وفى الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير مقبول اصلاً اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه دلالة واعتراضاً بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءاً واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء للشئ لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسمياً اشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم تصدقه بعده وتعلقه بطرفه ثم بما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذا السطح والتناهي جزآن عقليان قابلا ذلك بانهما

والجسم الفلكى لزم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ لو كانا ﴾ كل من الصور والجسم بصور من الآخر والقول بان فاعل ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى من يتبين (قال المحققان والثاني باطل لان تلك الآثار انصافية والاتصالي لا يكون الا فى الهبولى) اقول فيه نظراً لا يلزم من كون

أكد العصور التوحيدية تكوّن في الهوى ان يكون الصورة المختلفة بالهوى حالة فيها اذ يتوزن ان تكون حالة في الصورة الجسمية لوفى الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهوى وبكى هذا الارتباط في كونها سبباً لتأثيره في الهوى . ﴿ ١٣١ ﴾ على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهوى يلزم حلولها في الصورة

ايضاً لانها تكون سبباً لتأثيره في الصورة الجسمية كالمقدار والوضع والتبصر هذا ان اريد بالتعلق بالهوى حلولها فيها كما هو الطاهر وان اريد ما يتناول حلولها في الهوى او حلولها فيما يقارنها وهو معنى كونها مادية لا مجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى التعلق بالهوى والى غير التعلق بها (قال المحاكات لانقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وعمل هذا الاكابر انما تعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلاً انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر لمفارق الذي يسمى نفسان غاية الامر ان نعلم ان مبداء لا يكون مفارقاً محضاً واما انه ليس مفارقاً اصلاً فتغير ضروري كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبداء مفارقاً يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهره وذهب افلاطون على ما روى عنه الشيخ للمفتول الى ان لكل شيء ربا هو جوهر مفارق مبداء الآثار (قال المحاكات فتقول تعلق الصورة بالهوى يكمل على استقامتها للهوى لا بالعكس) وذلك لان التعلق اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما سبباً في ههنا نظر ان الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون للقاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهياً فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لم يدل فاه السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذوا السطح والتناهي ايضاً خارجين لان المأخوذ من الخارج خارج تطعا واتى وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى آخره النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من ينزع احتزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا ينزع استلزام تصور الصورة لتصور السطح والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقةه ليست الا انه جوهر مركب من الهوى والصورة وبه تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوماً فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فلم غره الى السطح والتناهي قلنا بانه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان الدلالة لم ينفذهم في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليهما قوله (لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح) اى باقياس الى الجسم وايت شعري ان بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجاز ان يكون شيء متناخراً عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتناخراً لشيء ثالث متقدماً على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان رهان الله قد يكون الاوسط فيه معلولاً للاكبر ويكون ثبوته الاصح منه لثبوت الاكبر فكذلك النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح ليقال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة والآخرى لامية فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعرض

بخلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة كونها مائة في الهوى وقد ثبت بالقدمة الاخرى هي انها جوهر يتصل بتصل الهوى ويتقوم بهما ثبت امتناع خلق الهوى عنها فلم تكن تامة المقدمة مستدركة في بيان عدم خلق الهوى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

في ذلك البيان (قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا
 اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الاثار والاعراض فاختلفت انواعها امام استدلال تلك الاثار او الى مباديها والاول
 باطل فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة ﴿ ١٣٢ ﴾ التي تقوم المحل بها والمراد

باتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس
 مفصرا في الوجود لان العناصر
 الاربعه وكذا هوليها لم يحتاج
 في الوجود الى الصور المادية
 والنباتية والحيوانية بل الاحتياج
 انما هو في تحصلها نوعا باقوتيا مثلا
 فظهر ان كل حال يحتاج له المحل
 في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة
 ولا يتنقض بالسرير المركب
 من القطعات الخشبية والهيئة
 المخصوصة فان تلك القطعات
 وان احتاجت في تحصلها نوعا
 سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان
 النوع السريري نوعا صناعيا
 لاحقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم
 ان الماء مثلا نوع حقيقي فحصله
 يكون باعرجوهرى لا عرضي
 و اشار اليه الشيخ في المنطق حيث
 حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى
 يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح
 ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس
 مفرد والالكان الانسبان مع البياض
 بل مع الفلاحة ذاتا مخصصة وهي كلية
 فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال
 فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض
 ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه
 ذا بياض يجعل اشياء محصلا بوجودها
 بالفعل فجعل فصل اللون باللون وجعل
 فصل الحيوان بالحيوان فينهد الشيء
 انما ان تعد شيئا بان يصير جنسا او شيئا

واضافة المعارض الى المعارض انما يهتق بعد العروض فكيف
 يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة المعارض الى
 المعارض والعروض لو وجب اذ يكون بعد المعارض والعروض
 ايضا اضافة المعارض الى المعارض كان المعارض بعد عروض آخر
 وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية
 ثم السطح ثم اضافة فلبيت النهاية طارضة للسطح بالقياس الى الجسم
 بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية
 قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة لتأهلي)
 فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التاهلي (لقائل ان يقول كيف يكون
 السطح والخط غير متناهين وقد دل البرهان على تناهي الابداد وجوابه
 ان التاهلي يطلق على ممتدين احدهما التاهلي بحسب الوضع وهو كون
 المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر التاهلي في المقدار وهو
 كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتساوي ههنا
 التاهلي في الوضع فالسطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا
 متناهين في الرضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف
 هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط
 الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهين في المقدار لا يمكن فرض
 مقدر بقدرهما قوله (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح مستوي يقطع كرة
 تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته
 وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها
 هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما
 قوله (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط)
 لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط بانقوة كوجود النقطة في الثلثين
 والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتعينة
 اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت
 في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف
 الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل
 والانقسام الغير المتاهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام
 لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لان الحركة

آخر فيثبت يلزم ان يعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على السبعة المشتهين ﴿ انما ﴾
 القائلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشرقيون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم
 قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجوهرية والاعراض المنتمية به (تلك الشارح يفتي

الجسم بمنع ان يتصل من غير ان يكون موجودا بأحد هذه الامور) اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا ثبت الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر يتصل به الجسم المادى مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات امر مؤثر يستند اليه الاثار المختصة ﴿ ١٣٣ ﴾ بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكات لم يلزم من جوهرية

تلك المادى ان تكون صورا وانما يلزم او كانت حالة في الهوى) اقول قد استدل على كونها متعلقة بالهوى وهو بعينه معنى الحلول فيها فينبغي القدر في احدى مقدمات دليله الا ان يقول انه لم يبين بعد وعله اشارة الى البحث الذى اوردنا عليه هناك (قال المحاكات والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك) اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدأ هذه الآثار والصورة هي الحال الجوهرى فلا بد لتيمم كلامه من التمسك بالمقامين الآخري حتى يثبت مادامه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة بالهوى ليس مستدركا (قال المحاكات والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات يقضى بكونها ما يناسبها) اقول لقاتل ان يقول اذا جوزتم استناد آثار مختلفة الى صور نوعية واحدة بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجمعية بجهات مختلفة وبشرائط متعددة، يتحقق في كل جسم ما يناسب آثارها فلم ينتج الى اثبات الصورة النوعية ولو قيل نعم بالضرورة ان اختلاف الاجسام من حيث ذاتها فلا بد من الامتياز بامر مختص داخل في حقيقتها وما هو بالجسمية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامى بناء على ان الامكان امر وجودى عند الشيخ قوله (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر الفصل بالتنبيه فكانه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض الاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لاختلاف فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم وكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للوضوحات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان البرى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهى فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والا استشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير الاستقراء الذى استفاد النفس هذا الحكم الاول بسببه اذا الحكم الاول ربما يحصل للنفس بسبب تدفع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد لن الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتنى عنه الجسم الممكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهية فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتفصيل المبادئ وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ والاتصال عنهما الى المطلوب كما في الحدسيات والتجريبات وغيرها قوله (وان ذلك للاستقراء للهوى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا واللكار العكلى مساوية للجزء لان هوى الذراعين لا يجوز ان يكون هوى ذراع واحد فان الهوى لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية

واللهوى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر هو الفصل ولا يكون التركيب الذهني بحذاء التركيب الحسى بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جنسه وفصله مع بساطته في الخارج فظهر في الجواب وانما هذا لا يراد ان يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

المشتمل عليه فلا يتوجه لأن الأمور المستندة إلى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت متحدة لا يمكنه
 لا تكون متنافية وايضا وان كانت لازمة لم تكن لهجات وهذا بخلاف الأمور التي استندت بها إلى الصور المتعددة
 فانها أمور متنافية كل منها لازم لصور صنفية ولا يمكن ﴿ ١٣٤ ﴾ ان تكون لازمة لامر واحد

كما صور الجسمية توضيح ذلك
 انها يعود عند زوال للمعارض
 المانع (قال المحاكات الجواب
 انه ما زاد المغايرة بين الاعراض
 والصور مطلقا إلى آخره) اقول لا يخفى
 عليك ان حل كلام الشارح على
 هذا يحتاج إلى تقدير بعض المقدمات
 التي لم تكن مذكورة ويمكن ان يقال اهل
 إعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقين
 الفـ ثلثين بان المبدأ في الاجسام
 للآثار هي الاعراض قال المحاكات
 (وجواب الشارح من وجهين احدهما
 انه ثبت إلى آخره) اقول في جواب هذا
 الجواب نظر من وجهين احدهما
 ان ما ذكره الشارح في نفي كون المغارق
 حلة لاعراض الجسم وآثاره من ان نسبته
 إلى جميع الاجسام على السواء اونم
 يدل على انه ليس حلة للصورة النوعية
 ايضا فنسب على ما ذكره لا يمكن
 استناد تلك المبادئ إلى المغارق ويمكن
 ان يجاب عنه بان هذا اشارة
 إلى ما حقه الشارح ووجهه صاحب
 المحاكات من بيان المغايرة بين الصورة
 النوعية والاعراض حيث قال فيه
 قلولا ان في الماد سببا لبرودته محفوظة
 الذات لما طادت برودته بخلاف
 الصورة فانها ما زالت لا يعود
 عند زوال الزيل لا بد في عودها من
 وجود المقتضى من الخارج وثانيهما
 ان الشارح بنى كلام الامام والشارح
 على ما يظهر على حمل دليل الشيخ

إلى جميع المقادير وان صورة ذراعين يمنع ان يكون صورة ذراع واحد
 الجسم قد يتخلل في عظام مقادير ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالثاني اما
 ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يتمتع من التداخل كما عند
 تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا
 رافعا للامتياز الموضوعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يقع من حيث
 العرض والعمق حتى ان وضع احد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض
 او احدهما على الآخر لم يحدث عمق الا وانقسم السطح إلى ما لا يتقسم وانه محال
 وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتجانس من حيث العمق فاذا
 وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام
 الجسم إلى السطوح بل التامع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان
 اعظم من احدهما قوله (اشارة انك تجد الاجسام) الاجسام اما متلافة
 او غير متلافة فان كانت غير متلافة يختلف ما بينهما من البعد فمد هو ذراع
 وبه ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا
 احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها في الابعاد ما يسهه جسم محدود ومنها
 ما لا يحتمل ان يقع فيه الجسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف
 اما هو اختلاف مقادير فلا يكون لاشياء محضوا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة
 يزعم انه لاشيء محض وفرقة يزعم انه بهد متمد وهو الذي سموه بهدا مفظورا
 لانهم زعموا انه مشهور مفظور عليه البدئية وان جميع الناس يحكمون
 ان بين اطراف الابعاد اثباتا بفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان
 العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو
 بهد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف
 للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بهدا مفظورا منظور
 فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان جلتاه على عمومته
 فهو الخلاء بمعنى لاشيء وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء
 والبعد المفظور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بهدا صلا فهو
 لاشيء والافهو البعد المفظور فعلى تقدير يخص بالخلاء بمعنى لاشيء وعلى
 تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفظور واما قوله فلا يتناول
 الخلاء الذي لا يتناهي فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو
 محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله بان فرض فيه اجساما

على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادئ وحينئذ لو استند اختلاف

المبادئ إلى المغارق لكان مستندا إلى اختلاف المغارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة
 مستندة إلى العقل النضال (قال المحاكات) وكانت وصدور الاعراض المذكورة إلى آخره) استدل على انها ليست

مواد لان المسافة لا تكون فادحة اقول فيه نظر لان الامام لم يحصل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المسافة لا تكون فادحة بل مرادة كما بناه على كلامه انكم كما جعلتم المادة في الفلك مخصوصا للصورة والوحدة الصادرة * ١٣٥ * عن المفارق الفاضلة على ذلك الفلك بمعنى ان المسافة المخصوصة

لا تكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا يقبل الا الاعراض المخصوصة الفاضلة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق للمادة وكذا اني كونها استعدادات بناء على انها لا بد ان يكون محصلة للجسم متوعدة والاستعداد ليس من شأنه ذلك لا يتخلو من حزا زلة ليس تلك المقدمات مذكورة في كلام الشيخ (قال المحاكات فاعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود

منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدلل على مطلوب بدليلين فائدة لا يذهب عليك ان ارا ادات الامام لا يختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة في الهيولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى في الدليلين واحدة وقد ذكر هذا في الاول واكتفى منه في الثاني (قال المحاكات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقبل في الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يفت الاحتياج الى صورة نوعية مفارقة

معناه فرض في الخلاء اجسنا ما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذامادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شي ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتصل عند ساوك الجسم اليه فلانه لو لم يتصل بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد من المادة وانما يلزم لوائفها في الحقيقة وهو ممنوع قوله (في مثل قولنا صرك كذا في جهة كذا) هذا يخالف لما سيجي من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها او اهلها مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التي هي يمكن ان يقصدها التحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية الى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وورد بما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للتحرك ايش يعنون بالجهة هي الحيز فلم ان التحرك يقصده او منتهى الاشارة فلان لم ان التحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شي فهي منتهى اليه ويمكن ان يقصده التحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للتحرك ان متحركا كما يطالب البلوغ اليه ولا شك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشبر وينتهي الى الشارح اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن موجودا في الخارج فن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجمعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن اليه استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس موجودا في الخارج الا ان لم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج فاقية ما في الباب انه لا يكون قائم بهذا الامتداد

الجسمية اذ حينئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكانه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يخصصها الجزمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزمية اليمية المتشابهة لحيها بل لا بعد ان يقال خلاصة اراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا نظر الشيخ

حيث استعمل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فتقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت ذلك المبدء للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح في بيان الغشابة على ما وجهه صاحب المحاكات ونقلنا آفاقاً من (قال المحاكات وذلك لان

تلك الكيفية لازمة للفلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط القسمة المذكورة لان بنائها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى ردانه باطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ نقول الجسم الفلكي بسبب اشتغاله على الهوى المختصة به ليس مشتركاً بين ساثر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعية ايضا في امر واماما اورده صاحب المحاكات من انه لا معنى للزوم الامتناع الانفكاك لجوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة لتحصيل ذات الملزوم فلا يكون لازماً لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد تحصيل ذات الملزوم والامر فيه هين (قال المحاكات والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة) الخ اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي ذكرها وكأني اراد في كل احتمال ان يبطل بدليل على حدة استطهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي اى المشتغل

بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه قوله (يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع) اى مراد الشيخ عن هذا الفصل ان بين ان الجهة ذات وضع وانما يتبين لان صفري القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظهري قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصفري حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة قوله (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ما تقر ان الاشارات تمتد منا ولاشك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد الى المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى انحاء الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصرت تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو تبين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم منقسم لاهية الجهة فان الجهة ما ليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله (احدهما جعل الكبرى اخص كـ) اى انخص الكبرى بالمتحرك بالابن فتقول الجهة مقصد المتحرك في الابن ومقصد المتحرك في الابن موجود وحينئذ لا بد التخص بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للتمت اما انه ليس بتمام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الابن لا يجب ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للتمت فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل

على الهوى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها

للصورة لكن بسبب المحصل الذي هو الهوى لتوجه ان الهوى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالفلك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءا لما يكون لازما للصورة وقد عرفت ان هذا اللازم

للشيء لا بد ان يتمتع انفكاكه عن الشيء اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان * ١٣٧ * بالدليل والصدق بمقدمته على ما ينادى عليه دليله وحينئذ ارجاع

المعارضة الى النقص لافادة فيه لدفعه لانه حينئذ يصبر المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصدق بصدق بمقدمته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ يظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول ان الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصة ومرحبا لتلك الكيفيات للملك وليس غرضه انها فاعل حتى يردا انما بل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فاعلم ان لم يزل منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لانفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح في تقرر الدليل لانه ليس فاعلا لشيء اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة التوعية) اذول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجمعية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة التوعية (قال المحاكات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اي كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها واصلها وقرابا فلا يخفاه في ان مقصد التحرك بالحصول عنده لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد التحرك بالحصول فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمقتضى الكتاب والله اعلم بالصواب * النقط الثاني * بقوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومة طوعها كانت حدودا فالحد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددات الجهات واما ذات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حافى الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام التي بقوله (ولحوتش ن تقرر ذلك) المشهور فيما بين اناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الامداد الفوضة في كل جسم ثمانية لا غير وكل بعدله طرفان وقد تعريفه فوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلي رأس فيه ليس يعرف في لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف العين بحسب الاغاب لا يرى بصرا الجانب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه قوي الجانبين في الاغاب قال الامام نقلنا عن الشفاء سبب الشهرة اعتبار ان عاى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسنة فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شملا لا وما يلي وجهه قدما وما يقبله خلفا وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فافوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم اربعة اقسام متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست و اشار الشارح في اثني عشر بيانته الى ان الاعتبار الاول مما جع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحتة الابا بتبار طول قائمته الذي هو الامتداد الطولى في الجسم ولا يميزه ولا يشبه له الا بحسب عرض قائمته الذي هو الامتداد العرضى ولا قدمه ولا خلفه الا باعتبار نضح قائمته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الاثنية واحدا نعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولالابه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى او هام العمامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليدين والبسار فاعتبار الجنبين واما فوق والسفل

للتقيضين معانه خلاف ما حققه * ١٨ * في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالتقيضين معا وثانيهما ما حققه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد التقيضين ملزوم لمنافاه للآخر ومنافاه له ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتقيضين

ازم اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا يحجب هذا التقدير بل في نفس الامر لان المزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولتأويله كلام ذكرناه في تعليلاتنا على شرح ❖ ١٣٨ ❖ المطامع فليرجع اليها وبعد

فحسب الرأس والقدم واما القدم والحلف فباستتار البطن والظهر وأما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم على آخر اطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يدبه الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان ارى يدبه الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنتهي بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات الثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالتمثيل لا يطابق المثل فتقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطوحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام منافق لما ذكره اولاً لأن كل حد غير لقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيم بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الانحاض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكيات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد صرفت حاله والى نفيه في حال العدم ونقول فيه ان انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاضطرار ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينساق ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب و اراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكيات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذ الامام ان يقول يرد حيثما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكيات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ ضد الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات المزوم (قال الشارح وعن الشامي ❖ انقسامها ❖

ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ الامام ان يقول حيثئذ لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والاعراض وتنب تخصص كل منها بنحس لعله هو الاعراض السابقة على مايقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتمسك بانه لا بد ههنا من امور يتحصل ويتقوم به تلك الاجسام والاعراض ﴿ ١٢٩ ﴾ وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا الامر نفسه والاولى التمثيل بالاعتمال المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعدد ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا من العلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصام مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المتضمن للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وظل

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

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

ارتب اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح ❖ ١٣٨ ❖ المطامع فليرجع اليها وبعد

فحسب الرأس والقدم واما القدم والحلف فباختيار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا نه ليس ملحوظ في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم على آخر اطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يدبه الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان ارى يدبه الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنهاى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات الثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالثلاث لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كما عدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطوحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اول الان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيم بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان انقضى الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله والى تقيده في حال عدمه وتقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاطهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير عدم لا ينافي ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذ الامام ان يقول رد حيثما اوردها على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثاني ❖ انقسامها ❖ ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ الامام ان يقول حيثما لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الامار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يخص بتلك الآثار والاعراض وتب تخصص كل منها بجنس لعلة هو الاعراض السابقة على مايقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتدفع هذا الا بالتسك بانه لابد ههنا من امور يتحصل ويتقوم به تلك الاجسام والاعراض ﴿ ١٢٩ ﴾ وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا لها هيئة كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالاعقول المتحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصام مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حمل التشابه على معناه الظاهر المقضى للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وحقل

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

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

المقدار والشكل فتشابه الكتل والجزء ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما بما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفا فراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا ﴿ ١٤٠ ﴾ و ليس لاحد ان يقول فيثبت

لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لابد ان يكون له كل وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي تحقق الكتابة والجزئية الفرضية ولا يشترط في تحقق الكتابة والجزئية الفرضية امر سوى المسادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جزا متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال المحكيات وعن السؤال الثاني اننا نسلم) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ايس فيه اشعار بالسؤال اشني ولا يجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحكيات فلانه او وجود مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل التدرية على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاعادة المعدوم في الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يتماثل آيدل على ان المراد من التدرية ما يكون من جهة المسادة اي كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة والالزم شخص واحد في مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص في مواد متعددة فتدبر (قال المحكيات لان القوى السماوية نأثيراتها وانثارها غير

كل منهما يذهب الى الرأس الاخر فلو فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلي رأس احدهما كأن ما يلي رأس الآخر هو والتحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث تطلق القول بان الفوق والاسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم مطلقا والانتدال بالانتكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبديله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم بالطبع والجنب الذي يلي رأس الشخص القم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لاشك ان الشخص القائم على طرف قطر لارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجنب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سقلا باقياس الى ذلك فتقول قوله بالطبع ايس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعاق ان رأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها والالكان قدم اشخص لاخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية و ليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين من طبيعي ما يقرب قدم الشخص لاخر فربا طبيعيا او اما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى عين الفلك وشبهه فان الجنب الشرقي مندي يسمى باليمين لار قوة حركته انما يظهر فيه ومقابلته بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدم والخلف فاذا اجلناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يلينا وذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وهو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال في يشبههما هو القدم والخلف لان تفسير يمين الفلك وشبهه ان نسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

ثابتة هذا مبني على ان تأثيرها منحصر في التحريك وانثارها في الحركات والاضاع لكانه لم يثبت رأسه ﴿ قال المحكيات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل في كلام الشارح ما صا القابل على ما يشعر به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك صلل فاعلية لتخصيص الصورة واما الحامل

فهو حلة قابلية فان مما يلتمها بالعلة الفا بلية وكذا جمعيتها ر بما يشعر بان المراد ما سوى العلة الفا بلية والافاعل امر واحد واما ما ذكره ففيه انه عد من جعلتها القوى السماوية ومعلوم انها تجماع تشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني ان المراد بالشخصات ما يكون * ١٤١ * سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لانفس تلك الاعراض

سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما ورد به بقوله لكن الشيخ وصف العلة بانها يتجدد بها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان المراد بالشخصات ما يكون علة لتعيين تلك الاعراض على وفق ما سبق (قال المحاكات لكن الشيخ وصف العلة بانها يتجدد بها آه) اقول سيحى انه لا معنى للموارض المستخصنة لانها في تشخصها ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخصت معروضها به لزم الدور لان ماهياتها لا يمكن ان تكون مشخصنة لاشتراكها بين اشخاص كثيرة فراد الشارح المحقق من الشخصات ما له مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علة مخصصة لها وتلك الاعراض مغايرة لها وما قررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلة آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه (قال المحاكات فهو لا يتم لما بين ان مراده من العلة الفا علية العلة للمعدة) يعنى ان العلة للمعدة لا يلزم فيمكن ان كان له علة قابلية ان العلة في العلة الفاعلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ما وجهه كلام الشارح من ان المراد من العلة الفاعلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلة الفاعلية ما عدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلة الفاعلية ما يكون فاعلا حقيقة او ما يكون معدودا في جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى الشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية باناسار رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعه بخلاف القدم والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا او احدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير الناس اليها لا في جمع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلم هذا قال فلنعد ما هي بالفرض قوله (ثم من المحال قبل الخوض في البرهان) لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقا بلتان بالطبع اما انها متعینتان بالطبع ولانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابهة اى ملاء لا اختلاف فيه اسلافى الوقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهة والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابهة اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابهة فيجب ان يقع تحدد الجهة بشئ خارج عن الخلاء والملاء المتشابهة ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكات كلام على السند وذلك لانه لا يلزم من كون الشئ سرا ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والابراد على الشيخانه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفاً والخفاً يقتضى ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع.

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل في عالم يبين بهد على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان
 السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأني عنه لانه اشارة
 الى ما سبقه تابعه وحينئذ كان السر الاشارة الاجالية الى الاسباب ﴿ ١٤٢ ﴾ الاخر لتشخص الصورة

غير الهوى والاسرار الاخر اشارة
 الى التفاصيل التي عددها الشارح آخر
 الفصل وحينئذ كان قوله واقول
 ومن تلك الاسرار كلاما على سبيل
 الموافقة مع الامام وتسلم لصحة
 تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها
 غير مرادة وان كان بعضها كذلك
 في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح
 تمام على ان ما ذكره صاحب المحركات
 كان كلاما على السند اذا حل
 كلام الشيخ على جواب السؤال على
 ما نقله من الامام (قال المحركات
 فان ثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس
 لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف
 المدان ما يتوقف عليه المعلول
 في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره
 الا ان الحادث السابق متقدم بالزمان
 على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا
 ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق
 على وجود الحادث السابق ولا يلزم
 التوقف على عدمه ايضا لانا نقول
 مراتب القرب غير مجامعة للوصول
 فكذا ما هو علمها ومراتب القرب
 لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود
 والعدم ايضا كان علمها ايضا كذلك
 على ان المعتبر في ماهية المعد ليس
 سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد
 اثبت فتأمل (قال المحركات وهو التسلسل
 الخ) اقول ليس لاحد ان يقول
 لعل عدم الحادث بارتفاع وجود
 حادث آخر سابق عليه سببا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ﴿ محيطا ﴾

ذات وضع وتبين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع وايا ما كان فتحدد
 الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
 اولا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسبيل الى الاول لان لكل
 امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد
 من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم تحدد به من حيث هو كذلك
 الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فتحدد اذن لا يكون بجسم
 واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين
 او يكون جسما واحدا لان حيث انه واحد لاجاز ان يكون التحديد
 بجسمين فانه لو تحددت الجهتين بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر
 او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين
 احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى
 بالمحاط كان المحيط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد
 من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المرکز فينبغي ان يكون
 الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب
 بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحيط واقعا
 في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المرکز لم يقدح
 في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان
 الضمير في حشوه يستعمل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المرکز خارجا عن
 المحيط بل الى المحيط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المرکز
 في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات
 فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المرکز خارجا عنه لم يحصل تحدد
 جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما
 لان حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل
 جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة
 البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس
 محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ان فان كل حد
 يفرض انه غاية البعد فورا ذلك الحد البعد منه باضرورة بخلاف ما اذا كان البعد
 في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حده معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض
 وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سببا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ﴿ محيطا ﴾
 صدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (ب) في الامس بارتفاع (د) فيمقابلها وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل
 المجال اذا اجتمع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخفى اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولاً في الامس او لافعلي الاول يلزم تخلف العلول وهو عدم الحادث المفروض
 اولاً عن علته التامة لثبوتها في الامس دون العلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تيم علته
 التامة انه رفع وجود ورفع ١٤٣ * عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام (قال المحاكمات فقد بين ان قوله

الهيولى مفتقرة متقدمة في الطريق
 الخاص) لا يخفى بعد هذا التوجيه
 اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة
 من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها
 مقدمات من دليل آخر على دعوى
 اعم من الاول وايضا حل الفاء
 على انه مجرد تعقيب دليل بدليل
 آخر بعيد اقول لا يعهد غاية البعد
 ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى
 مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة
 الصورة ما ذكره الشارح وهو ان
 تشخصها مفتقرة الى مقارنة الصورة
 وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة
 وانما عبر عنه بلازمه تنبيهها على
 انه لازم من الاستلزام المذكور
 وقد اشار الشارح الى لزومه في فصل
 بيان استلزام الهيولى للصورة وكان
 هذا منه رجح الله ليظهر فائدته ههنا
 ولما تقرّر فيما سبق ان تشخص الصورة
 بمشاركة من الحامل يلزم استلزام
 الصورة للهيولى ايضاً اذا تم ذلك
 فنقول ما ذكره الشيخ اشارة الى
 الطريق العام الذي يتنى على
 التلازم وقوله الهيولى مفتقرة في ان يقوم
 بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة
 الى احدى مقدمتي التلازم واكتفى
 بهما عن الاخرى لشهرتهما ان
 ما ذكره في هذا الفصل حيث قال
 او يكون لالهيولى تجرد عن الصورة
 والاصورة تجرد عن الهيولى تنبيه

محيطاً ورمياً بوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعاداً لا يتحصرون والجسم
 الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والألكن
 محاطاً فلا يتحدد به ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقاً على المقن
 لا يقال في التوجيهين نظراً في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير
 محدود فالابعد المفروض لا يحتاج الى محدد وان اريد البعد الموحود
 فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد
 لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة
 بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفلى لا يتحدده وانما يلزم ذلك
 لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به
 ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلانسلم ان ذلك البعض هو جهة
 السفلى لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى
 ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت
 واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع
 الاشكال قطعاً ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء
 ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون
 جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع
 الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد
 متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه
 من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك
 الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسماً يتحرك الى ذلك الجسم
 من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة
 الى جهة وليست من مقابلتها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون
 الا من مقابلتها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس
 وايضاً لو حدد جسم جهة واحدة بالثبوت لكونها قريباً منه وجب
 ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى
 كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطاً وان لم يتحدده
 بل به وبالا جسام الاخر ففلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد
 متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالثبوت في مقابلة
 جهة واحدة بالثبوت وان كان حاله وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى
 الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علته مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا يرد على هذا ما اورده
 صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا التفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجيباً

فن البحث ولا ما ذكره الامام من ان مورد القسمة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعنى الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علته امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علة متعددة كل واحدة منها ﴿ ١٤٤ ﴾ بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول

بسيبه وان لم يجز اجتماعها وحينئذ لا يلزم من كون الشيء علة لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم اقول لم يجز تعدد العال المستقلة مطلقا لا معا ولا بدلاصح هذا الكلام واثبات هذا مبنى على ان المعلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى لو تحقق امر وكل واحد منها يصلح علة لامر فان كان ذلك الامر واحدا لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امرين وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احدها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتعلم هذا الكلام بطالب مر حوشينا على التجريد (قال المحاكات) الاسكانت المعلولات القديمة تلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة تمتنع انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف المعلول عن علته النامة ولا معنى للزوم الاستناع الانفكاك وتخصيص الزوم بان يكون ناشئا من المتلازمين بأبي عنه القسم الثاني وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة يفقد تحقق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالتبوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كافي في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المساين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والاتسلسل فتعين ان يكون المحرد جسما واحدا لان من حيث انه واحد لا يمكن لامطلقا بل من حيث الاطاعة لان جهة القرب يتحد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا حينئذ بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحدوها اما ان يكون في جسم او جسمين لان تعين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محدداد دلا شئت انه يتحد به جهة القرب فيجب ان يتحد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يتحدد كيف ما تفق بل من جهة الاطاعة فينتد يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تنهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا تتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحاله فقد تبين بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تنهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني

فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والازم صدر الكثير عن الواحد الصريف ﴿ وهو ﴾

على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لا بد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمتين لم يلزم تلازم المعلولين فعمل انه لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا قائل (قال المحاكات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من ابن الخ) اقول

أقول هذامنة تسليم للإيراد المذكور وإبداع إيراد آخر لان الأيراد كان المقصود منه بيان مدخلية كون الثالث
علة في تحقق التلازم وبعد تسليمه مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامر في الآخرين وهما كون العلة
موجبه وكونها مقتضية ﴿ ١٤٥ ﴾ لدوام التعلق (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر

عنها شيان) الى قوله لا يطرز العلة
الا من جهة مصدرية كتب
قدس سره والتلازم بين الجهتين
غير معلوم اقول اذا كان كذلك
فكونهما معلولى علة واحدة
لامدخله في التلازم لان تلك العلة
مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما
التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق
التلازم ولا دخل لكون العلة علة
لكل واحد من المعلولين في افادة
دوام التعلق والحاصل انه لا فرق
بين كون علتها واحدة وبين كونها
اثنين في تحقق التلازم بينهما لانه
اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم
التلازم بين المعلولين اصلا وان
اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما
قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط
التلازم بين الطئين فقيده وحدة علة
كل منهما لامدخله في التلازم
اصلا نعم لو كانت علة احد هما
بمنهما علة الآخر لكان وحدة
العلة لهما مدخل في تحقق اللزوم
لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير
صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك
العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكات
فبقي ان يكون العلة هي الصورة ويجب
فيه الاقسام الثلاثة) كون العلة هي
الصورة هو المقدمة التي عبر عنها
الشيخ بقوله واعلم ان الهوى مفتقرة
الى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام
العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو
هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعینتان بالطبع
يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما انا في شئ
متشابهه خلاء كان او ملاء واما في شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس
على بحا ذاة كلام الشيخ لان قوله متشابهه صفة للملاء فالملاء المتشابهه
قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء
ايضا لما كان متشابهها لان المراد به البعد المفظور والدليل على استحالة
التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلاثة اوجه احدها
ان بعض حدود التشابه ليس اول اى يكون جهة من سائرهما وقد اشار
ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة
اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت
مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف
بل لو لم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه لان بعض حدوده
ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض
من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه
عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابهه بحسب الفرض
لانا لانعنى بالتشابهه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوب
تحدد بهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير
موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود
فيهما غير متناهية فالجهتان المتعینتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين
بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين
بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان
المتعینتان منهما والادلائم في ان يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية
وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولا بطل ان يكون تحدد الجهة من شئ
متشابهه تعين ان يكون لشيء مختلف وذلك الشئ لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لا يقال ان اريد بتحديد الجهة فاعلم ان لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلهما المحدد للجهتين الطبيعيين لا يكون

مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست ﴿ ١٤٩ ﴾ مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهوى فيلقوا اثبات
التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهوى بمجرد عن الصورة الى آخره محلى ما ذكره سابقا فهذا الكلام

تمت توجية لكلام الشارح وضح له بقدا لا يراد هليسة وكان بناء الايراد دلي ان هذا الذي يقيد فن حياارة
 الشيخ بنسائه دلي انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهبول الى الصورة فيقهر منه انه اعتقد انه ضروري لاحاجته
 الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق ﴿ ١٤٦ ﴾ ويظهر حينئذ سر ما اشار اليه

المعنى العلامة قدس سره حيث قال
 بناء الايراد حينئذ على جزم الشيخ
 في صدر الفصل بافتقار الهبول
 الى الصورة فتأمل (قال المحاكات
 لمجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما
 بالآخرى لا كل واحد منهما بالآخر
 حتى يقال باستلزامه الدور
 دلي ما سيجي) اقول بيانه انه لما اعتبر
 في العلة الموجبة ككونها موجودة
 للملول فلي تقدير ان لا يكون
 احدهما اولي بالعلية الفاعلية
 من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولي
 بالعلية الفاعلية في الجهة فحين احتياج
 كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم
 كل منهما بالآخرى لم يكن اقامة
 كل منهما الاخرى من جهة الفاعلية
 بل كانت من جهة مطاق العلية
 فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة
 احدهما بالآخرى فقط ولا ينافي ذلك
 عدم كون احدهما اولي بالعلية
 الفاعلية من الاخرى بعكسه واما
 اذا لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فالعلية
 المعتبرة هي العلية المطلقة المستلزمة
 فعلى تقدير عدم اوطوية احدهما
 بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى
 لم يجز اقامة الثالثة احدهما بالآخرى
 والا لكان احدهما اولي بالعلية الموجبة
 من الاخرى اذ علية احدهما بالآخرى
 على فرض التلازم لا يكون الابان تكون
 وجبة اي مستلزمة فتأمل (قال المحاكات

واحد ضرورة ان المركز لا يقوم بل يحدد لاننا نقول المراد به ما يتبين به وضع
 الجهة ومن البين ان تبيين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان الشيخ وكذا
 الشارح به على هذا المعنى باز وضع تبيين وضع الجهة مقام تحدها في مورد
 التمسك بقوله (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهتين
 بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد
 به الاجهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتين لم يكن ذلك من حيث
 انه واحد فهذا القدر كاف واما ار لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان
 بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فتدرك لاما فرصنا تحدد
 الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بافترض وهذا
 الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين
 بل في تحدد الجهة واذ قبل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد
 لان لكل امتداد طرفين بل الجهتين بالطبع فوق وسفل ولا يحدد بالجسم
 الواحد من حيث انه واحد جهتين بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير
 استدراك واما اشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك
 المقدمات زائدة قطعا وهما استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة
 اقرب فانه يكفي ان يقال لجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا
 لا يحدد الاجهة واحدة واما ار لك الجهة هي جهة القرب نذاك وان كان
 كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله (لان المحيط كاف
 في تحدد امتدادين) الاولى ان يقال في تحدد بطرفي الامتداد كما هو في المتى وانه
 جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله (فباطل اوجهين) تقرير
 الوجه الاول ان جهة القرب يحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يحدد
 اشي منهما فالبعضان لا يحددن بهما جسما والمفروض خلافه فقوله
 فاذن لا يحدد الجهتين لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يحدد
 الجهتين بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين
 بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فلما
 ثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمه في دلي ان الدليل
 بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين
 جهات وابعادا ووقوع الجسم الاخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض
 الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون

وان لم يعتبر فيها الاتحاد) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهبول عندهم قابل لبعض وقوده
 وايضا بفاصل اصلانها ماهية مبهمة غير محصلة في نفسها صلا وبقدرنا واولان العلة الموجبة لا بد ان تكون مقتضية لتلازم
 وعلية فاعلية لان الوجوب فاعله الموجب كان فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

هي الهبول كانت الهبول فاعلة للصورة بل التلازم على انه لو كانت الهبول فاعلة للتلازم لزم كونها فاعلة لما قبلها
وهو التلازم وهذا الاخير موقوف بالصورة (قال المحاكات فانه لما جعل الآلة مباتية للواضحة لما اختاره الشارح كانت
اقسام عليه الصورة اربعة * ١٤٧ * لثلاثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة) اقول في الجواب عنه

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة
الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول
منها ثلثة اقسام فان الصورة تكون
للهبول اما عليا مطلقا او جزئيا منها
اولا على ولا جزئية بل يكون آلة وواسطة
للمعلة وقد صرح بذلك صاحب
المحاكات حيث قال عند شرح كلام
الشارح فبقي ان تكون العلة هي
الصورة وبقي فيه الاقسام الثلثة
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام
جعل الاقسام الاربعة ثلثة فقط
الا انه جعل القسم الثالث منقسما
الى قسمين هما الآلة والواسطة
ومن المعلوم ان المقصود حصراً
الاقسام الاربعة في الثلث (قال
المحاكات والالكان اخرجاً للمقدمة
عن مقام البحث) اقول قد عرفت
وجهها بتوجيهها الذي مر ولا يبعد
ان يكون هذا التفسير من الشارح
للمقدمة مبني على حل كلام الشيخ عليه
(قال المحاكات هذه القضية مفترقة
الى جهة اخرى) اقول هذه القضية على
ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس
التلازم فلا يحتاج الى جهة اخرى غير
ما سبق (قال المحاكات انه كلام على
سند المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن
دفعه بما سبق آتفاً من صاحب المحاكات
في جواب المقام الثالث من البحث
ان التلازمين لابد ان يتعلق كل منهما
بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلّقهما

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهات
الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة
والشيء اما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبتاً الى ابقائه
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان اغيرهما تسلسل وهناك
نقضان اجالي وتفصيلي اما الاجالي فهو ان يفتقد بالحدود فان وقوعه
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس مانع واما التفصيلي فهو
انا لانسلم ان وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر ولم لا يجوز ان يكون
له صورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعدها عن امواد لا تستمد
الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى
بطبيعته اموادته بعداً معيناً يمكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد
بالنظر الى طبيعته وانه فيكون يمكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
بالضرورة فالسؤال ان لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة
في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه امام البرهان قوله (يريد بيان
امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر تقدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقسر فيكون
من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه
الطبيعي جهتي بل حتى اذا فارقه يكون متحركاً من تلك الجهة واذا عاوده
يكون متحركاً اليها والجهة التي موضعهما الطبيعي واقع بقربها لا يمنع
ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حائلاً فيه اولم يكن ولو كان يتحدد
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقه وايضاً
كذلك وايضاً لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت
ان ما من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بمنع ان يكون محدد الجهة وينعكس

من حيث المناهية او في الوجود وان كان تعلّقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة للآخر والابتنان ان يكونا
مطلوب سبب يقم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجي فعل بما ذكرنا ان التلازمين اذا لم يكن
احدهما علة للآخر لابد ان يكون تعلّقهما من حيث المناهية ويخصر في المنهية ايضاً وان كان سبباً للمنع

لكنه مساو له والكلام عليه مشهور ولعل الشارح قصد في تمييز كلام الامام كالتضايقين الى قوله بل يكونان متضايقين للثبوتية على هذا وامانه من العلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضايق لان تعقل احدهم غير مقياس الى الآخر فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لا يبطل كلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا ثم اقول لا يذهب

الى ان محدد الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما يمتنع عليه ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الا بئذ اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي محدد للجهة له لا بهاي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهه والى جهة وقوله فيجب ان يكون محدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فببانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس يتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لان حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الاعلى ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياها ما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل صبي لقائل ان يقول) ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبيين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة محددة له لابه واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فاذا تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتعديد الجهات مطلقا فان برهان تنلعي الابعاد كاف لذلك بل لتعديد الجهات

عليك ان الاحتياج الذي ادماه الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها على ما فسرنا الشارحون الى الصورة لا الاحتياج في الجملة سواء كان في الوجود او في صفة من الصفات اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج واستداه بجواز ان لا يكون لشيء منهما افتقار الى الآخر في الوجود والذي سيئنه الشارح من ان لا يجد المتضايقين تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل منهما في صفة ذات الآخر لاصفة الوجود بل الصفة التي هي المضاف الحقيقي فهذا داخل في الاستثناء من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال هنالك واما المتضايقان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما اذ اركانها لا يمتنع بل هما ذاتان افادشي ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذا ن كل واحد منهما يحتاج لآخر ذاته بل في صفة تلك الى ذات الآخر وبما نقلنا ظهر انه حل المتضايقين على معروض المتضايقين الحقيقيين كذات الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم بين صفتيهما اللتين هما المضاف الحقيقي (قال المحاكات وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم اراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة

علي وفق نظيريهما من الصلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حد الامام (قال) التمايزة ﴿ الصايات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه لان ذكر السبب للثبوتية على فساد ظن الجمهور في التلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

الى سبب ثالث وان التلازم لا ينساق هذا الاستغناء فإشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبية قولي أن التلازم ينساق هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم عليه احدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث يفيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهذا ١٤٩ وان كان فاسدا في نفسه على ما سيحكي لكنه لازم على فرض عدم عليه احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكات والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لا يسم ولا يفنى من جوع لان القسم بالمعنى الثاني يرجع الى معنى التردد وريد الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك الشيء قبيح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا ردد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستغناء المحض وهو ينساق التلازم وبعد الحمل على هذا المعنى لا منافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم المناقاة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينساق التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفد الافتقار بل المعية والاستغناء اولم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستغناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز الانفكاك نعم رد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الاراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل

التمايزة بالطبع والجهات انما تميز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلولا يمكن فوق وتحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلنا محتاج الى اثبات المحدد الاتهديد للجهات التمايزة بالطبع وتمايزها ليس الاتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متميزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحدد ههنا ورفضا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاول ان بوجه الكلام في هذا المقام بان الفأيدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبية على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تميز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لان حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلوم بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المساحات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكات وليت شعري اذ لم يحمله عليه بماذا يفهمه) اقول قد مر آفا انه حمله على مافهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء من الجانبين (قال المحاكات واتى سلناه لكن لا محذور في مناقاة مؤرد المقصود) اقول قد صرحت مافيه وما هو الحق فيه

تقدير (قال المحاكيات فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا يد للهوى في شكل حين من الاحسان صورة شخصية يلقتها شريك العلة هي احد الصور الشخصية لاعلى التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة المتشخصة لكن على سبيل التعاقب ﴿ ١٥٠ ﴾ فاعلة في كل زمان لا يكون

الصورة متشخصة معينة ولا يكون العلة هي ماهية الصورة لا بشرط شيء وهذا منه مبني على ثبوت وجود الطبايع في الاعيان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبني على نفي الطبايع وهو خلاف ما تقر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لا يتم في نفسه اذ حيث نقتل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متشخصة في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهوى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى ضخمة الفسار في لم يثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعلة الهوى فان قلت انه حل ما تقر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلول اذا كان شخصا واحدا معينا باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهوى هي كل واحدة من تلك المعينات زوالها مع بقاء الهوى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد اي واحدا بعينه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا تكون الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فاعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيات الشفاء حيث قال بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع المحدد ولا يعنى بالتقدم الطبيعي الا كون التقديم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفي في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعلة التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهوليس وجهها آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وحده بل الايق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشيء يمكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجود الشيء لم يكن حاه معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته مما يقبره وانه محال وهذا لو صح لا يمنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حيث ان المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لم يزل من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة فاقية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا قوله (تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له موضع القياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالتمام واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف للشيء بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطحه بالطن لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محيط والى ما عداها مما هو محيط فان عنى بقوله والى ما عداها مما هو محيط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

شريكة لعلة الهوى لان من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة ﴿ جواز ﴾ والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول ان لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستفظ وحدة عموما بواحد بالعدد ووجهه لواحد بالعدد

وههنا كذلك فان الواحد بالتوابع مستحفظ بواحد بالعدد وهو الفسارن له فيكون ذلك الشيء يتوجب المادة ولا يتم
 ايحابها الاباحد اور يقارنها ابها كانت وقال بهن المحققين وادل الفرق ان العقل متبعض عن ان يكون الفاعل
 مصدرا الامر يكون تحمله ١٥١ ﴿﴾ اقوى من تحمله حتى يكون الصادر ارجح في الفحصل من المصدر

لكن لا يتبعض من ان يكون امر واحد
 مصدرا لامر واحد بالشرائط
 والآلات المتعاقبة فان العمدة في الابداد
 هو الفاعل وباقى الملل متمات لعليته
 ولا يذهب عليك ان ماتقتلنا عن الشيخ
 وما ذكره هذا المحقق بدلان على ان
 مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص
 لا بد ان يكون واحد بالشخص اي
 لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد
 بالشخص لا بد ان يكون شخصا واحدا
 لاشخاصا متعددة متعاقبة على ما
 حلت كلامهم عليه وبعد حل كلامهم
 على ما ذكرنا ونقلنا نقول في اثبات
 هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ
 على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت
 ان الهيولى مقترنة الى الصورة بناء
 على تحقق التلازم بينهما وعدم
 كون الهيولى علة لها وعدم كون
 اشياء يقيم كل واحد منهما بالآخر
 اومع الآخر نقول لا يجوز ان يكون
 الصورة المقترنة اليها هي شيء من
 تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد
 منها يعدم ويتيق المسادة ولا يجوز
 بقاء المقترن عند انعدام المقترن اليه
 فيبقى ان يكون المقترن اليه هي طبيعة
 الصورة النوعية ولمسالم يكن تلك
 الطبيعة الوجودية واحدة بالشخص
 فلا يجوز ان يكن في وجود الهيولى
 الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية
 لا يكون الاصلة فاعلية وفاعل الواحد

تجاوز ان يكون الجسم محاطا بغير محيط وان عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله
 واما القسم الثاني فله الموضوع والموضوع بالاعتبارات جيبه لان المحاط اذا لم يكن
 محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اليه الا ان يجعل المقسم
 الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله (وله
 لا يكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان مادل الاعلى ان تحدد الجهتين
 بجسم واحد بتعدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك
 ان المحدد لا بد ان يكون محبطا واما انه يكون محبطا على الاطلاق فغير
 لازم فاحتمل ان يكون محبطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم
 من الفصل الثاني هو ان المحدد يتمتع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه
 ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد
 الشيخ وقال الشارح وانما لم يحق احد القسمين وبني الامر على الاحتمال
 لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا
 واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك
 ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئين بل في انه محيط على الاطلاق او غيره
 فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل
 سواء كان المحدد محبطا او محاطا وانه من ايضا يانه قد احوال في البرهان
 ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف
 يجوز ههنا واجب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما
 محيط بالآخر ويحدد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط
 واما ههنا فلراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فبين احدهما
 من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط
 على الاطلاق وانه محاط لانه محيط على الاطلاق وانه كل واحد
 من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط
 على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق
 او غيره فالفسادة في تقيده بالاول فتقول الامام لم يتعرض لهذا القيد
 اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله
 حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا
 بالاجسام ذوات الجهة وقدرنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط
 ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة
 وان لم يقرر اليها بمعنى عدم ان كان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المعاد لكلمة فاما التعقيب فانه يكتفي في الاستناد والاستباح
 قلت بهذا منهم مبنى على انه لا يمكن علية الشيء لامر الا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بنونه حتى اذا كان هناك اشياء

بصلح كل واحد منها للعلية كان العلة في الحقيقة هو البدر المشترك بينها اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد ا ويلزم ان المرتب على احدها غير المرتب على الاخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل التدرير بالشخص هكذا افاده بعض * ١٥٢ * المحققين فحيث لو كان للصورة

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

علية بالنسبة الى الهبولي كان معروضها حقيقة ما لا يمكن تحقق الهبولي بدونها وهو الطبيعة النوعية على ما صرح به الشارح فان قلت فعلى ما قررت لا يمكن ثبوت كون الصورة علة مطلقة للهبولي وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهبولي لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المتعبر في العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المتعبر في العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان يتصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذ لا يجوز انصاف الفرد بشيء لم يتصف به الطبيعة لا بشرط شيء لانحادهما فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكيات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لا ينافي جهة له سرافي هذا المقام اذ المراد بجعله سرافي هذا الموضع ان في هذا في الموضع اشارة ما اليه لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وما ذكره الشارح في هذا المقام اختصارا للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهبولي بدون الصورة وكذا

وجودها بدون الهبولي وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهبولي هي العلة * امران * للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سيجي فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لعل ان يكون علة مطلقة

او آلة او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وتماما فظهر اندفاع ايراداته الثالث فامل قال الشارح تخرج منه ان مامع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية ﴿ ١٥٣ ﴾ والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما يتناول التقدم بالعلية

وبالطبع والنسأخر بالعلية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما يتحقق بين امرين كل منهما علة مستقلة لثالث او معلول اعلة مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما علة ناقصة اشئ آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به في الكتب المشهورة كشرح التجرىد وحينئذ نقول لافرق بين مامع المتقدم وبين مامع المتأخر اذا اخذت المعية في الاول باعتبار العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار العلوية والتأخر في ان مامع المتقدم متقدم ومامع المتأخر متأخر لكن اذا كانت المعية في الاول باعتبار التأخر وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما مملولان علة ثالثة فالفلك الحاوى مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار العلوية فلا يجب تقدمه واما ان مامع المتأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها في الموضوعين بناء على ادواته ان المعية باعتبار التأخر والعلوية فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع المتأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لهما بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحديد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند لتحديد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة على المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد مركزه وان اشار الى المدعى كادل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحديد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله (اقول اما وجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقر به ان المحيط وان لم يتقدم على المحيط في الوجود الا انه قدمه في محتاج اليه في تحريم موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الموضوع وسببنا في بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجابى وتفصيلي اما النقض الاجابى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والاسكان بالقسر في موضعه الطبيعي دائما فتعين الثاني فيكون مقعر النار محدد لجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو ان لا يتم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد لجهة غايته ما في الباب ان يكون محدد لكانها الطبيعية لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد لجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد لجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانالفرضنا متحركا يحتاز على الفلك الاعظم فانما يحكم جزما بانه متحرك

اثبات ان المعية ههنا باعتبار ﴿ ٢٠ ﴾ التأخر عن الثالث في دور فامل (قال المحسبات لكنها مشتركان في العلية) اقول كما ان المتبر في المعية بالعلية كونهما مشتركين في العلية انما هو العلوية كذلك المتبر في المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او العلوية بالنسبة الى علة كذلك على ما عرفت في كلامه يسامح

(قال المحاكيات ووجه الاشكال ان المعين في العلية) اقول لا يخفى وهن ما ذكره من الوجهين للاشكال والحق كما عرفت ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعللة واحدة كذا ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا في العلية واما

الى غفوق لامن فوق واواستحال هذا الفرق اهدم الشرط وهو الفضاة كذلك استحال ذلك افرض اوجود المنع و لاوى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يتحقق به ان يكون مقوما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اول بقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقَالَ انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما اما بالشرف او بارتبة وهو را جم الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظرا اذا و كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفائه الى لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان ف يلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام ولم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يحدد جهة اقرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة الهيا متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا تعني بالمستدير الا ذلك هذا يسانه من قبلنا واما الشارح فلما شغل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بياها على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

استناد المعلول النوعي اليهما فانها هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقه يكون هناك معلولان لعتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية لعللة ثالثة اذا و احد لا يصدر عنه الا الواحد والتمسك باختلاف الجهة لم ينع للزوم التعدد في العلة المستقلة حيث ذولا يخفى عليك لصفه هذا الوجه لاستشكال الشيخ (قال المحاكيات) كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل امام الجسمية او قبلها كافي في ذلك آء) اقول هذا انما يتم لو كان المعية عبارة عن سلب انتقدم والتأخر اذ حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القبلية لعدم الوساطة وقد عرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان مافيهما تقدم والتأخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكيات وايضا قد عرفت عند جواب الشارح للاشكال الذي اورده الامام ان المعية المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم لا ما هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها على الوجهين لا يتحقق الحصر بينهما وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح) اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل او مهابانها على ان ماهية الشكل لها مدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لا اشتراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل الشخصية على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبا لبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجنا الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكيات) اقول هذا انما يكون اذا رادوا بالمشخصات علل الهدية) اقول اولم يكن المراد

الشكل لها مدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لا اشتراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل الشخصية على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبا لبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجنا الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكيات) اقول هذا انما يكون اذا رادوا بالمشخصات علل الهدية) اقول اولم يكن المراد

بالشخصيات هل الهذبة حقيقة بل مجرد اسم - الوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة بالتسبب الى الهبول لان لازم العلة الشخصية لا يلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذي اورده الامام بان الصورة المشخصة محتاجة ١٥٥ في تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها في التشخص على

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو م و ذلك ظاهرا وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتأخر عنها بحسب الذات ولا يلزم محال وهذا ان السؤل ان اراد ان على دليل الاستدانة مع من يد وهو انه اوضح لزم ان لا يكون المحدد الاسطح لانه لو كان له فطاط لكان بهض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي القمر وبعضها ابعده عنه فيلزم تقدم الجهة على محدها لا يقال هذا و اراد ايضا على ما ذكرتم من البيان لاننا نقول لان معنى يكون المحدد مستديرا الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو منسأط النقص لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسمه سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجنم البسيط هو الذي طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرح الشارح اولاً في بيان تعيينهما فالطبيعة نطاق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول حركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما هي الطبيعة مبدأ اول حركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعاول عن العلة بالنسامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقضي الحركة مع عدم الحالة الملازمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

هذا التوجيه انهما لازمان للتشخص لانهما متقدمان عليه وكلام الامام منع عدم تقدم الجسمية عليهما لانها لهما لازمان لشخص الجسمية (قال المحاكات فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها) اقول علة التشخص على الاعراض المكتشفة وقرراً انما ان علة التشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انه لهما لوازم للشخص اورد السؤال ولو حل العلة على غير الاعراض او جعلت الاعراض علة حقيقة للشخص اندفع اليراد على ما لا يخفى واما ما ذكره من الجواب فيرد عليه انه لو كان القيام واللزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما على ما يتقدمه اللزوم لزم من سبق الماهية على لوازمها سبق لوازمها على نفسها (قال المحاكات لا يكون ذلك الاضفة من صفاتها وحالها من احوالها في مقتضيات الماهية اي بالاقتضاء التام لا يكون الا اعراضا) اقول فيه بحث . فيجوز ان يكون امرا غير حال في ذلك الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع ولا يكون جوهر او لا عرضا او يكون جوهر (قال الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهبول معلولة لوجود الصورة) اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهبول معلولا لوجود الصورة الشخصية اي لتشخصها والامام لم يحمل كلام الشيخ في هذا المقام حيث نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهبول على نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة ههنا للهبول بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصي لا يكون الاشخصيا والامام يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يبطال

أكون الصورة علة مطلقة قام بعينه في كونها شريكه العلة بل حل كلام الشيخ على نفي كون الصورة من حيث الوجود علة مطلقة للهوى سواء كانت العلة ثابتة لشخص الصورة من حيث هو شخص أو لما هيتهلوم من العلوم ان العلية في الجملة عارضة لما هيته الصورة الموجودة بالنسبة ﴿ ١٥٦ ﴾ الى الهوى نعم رد على الامام ان حله

لكلام الشيخ ليس جلا حيا وهذا اراد آخر اورده الشارح فيما قبل فتأمل (قال الشارح لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارناله في الوجود) اقول فيه نظرا لانه ان اريد بالمقارنة علاقة الحلول على ما ظهر من تقسيمه المعلوم الى المقارن والمباين فيرد عليه ان المقارنة بهذا المعنى الابتناق التأخر الذاتي المعتبر في المعلولية والظاهراته بنى هذا الكلام على ان المعلول المقارن هو المحل وهو شخص للمحال فيه على ما تحقق في الواقع كان الحال من حيث الوجود الشخصي علة له لم يسبق الشيء على نفسه ولا يخفى عليك انه بعينه يرجع الى المحال الذي سيذكره الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه محال آخر (قال المحاكيات وقد فاتها توجيها الاحوال) الظاهر انها وجهها لفظ الاحوال على ما وجهه صاحب المحاكيات وكأنه لظهوره لم يتعرض له قال في المتن فقد اوضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهوى او بواسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر دليلين لا بطلان كون الصورة علة مطلقة للهوى احدهما شخص بالاعراض لكنه عام يتناول نفي الواسطة والآلة المطلقة لان حاصله ان الصورة في العناصر يزول وتعقب اخرى والاطلاق سواء كان في العلية او الواسطة او الآلة يتناقض مع التعقيب وقد

الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالأول القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع تلك الاجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرها ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المحركة واسطة هي طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة وانما في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والتمار في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والتمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكها على ما فصلت في الكتب الطبيعية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المتحرك فان انفس تحرك العناصر في الاقطار او في الكيفيات بواسطة الطبائع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادى الصناعية كالبناء فانه مبدأ الحركات الآلات من الآجر والجص وغيرها والتجار والصانع فانها مبدأ الحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبداى الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركية القسرية انما تتم بامر من احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانها تعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تعقيب القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والارزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ فالحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل حتى سبقت الاوهام العامة الى ان البناء فاعل البناء مست بالحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف امران المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق

اشار الى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التي يقارن الهوى الى بدل والى تعميمه حيث ﴿ بالمحرك ﴾ نفي الثلاثة هناك وثانيا بينهما تام يتناول الإفلاك لكنه يخص بنى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به في آخر الفصل حيث خص نفيها بالنفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه في نفي الآلة المطلقة ان حاصل الدليل على

مأذكرة الشرح ان فاعل الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحداً بالشخص والعلية المطلقة هي العلية الفاعلية وكذا
الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسر به الشارح اي الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسر به الامام حيث
جعلها متاولاة للاكلة فظاهر ﴿ ١٥٧ ﴾ انه لم يلزم بما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ يظهر ان تفسير

الامام ليس بصواب بقى ههنا شيء
وهو انه لم يلزم من دليلي الشيخ في
كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك
اذ لدليل الثاني لم ينف الآلية والدليل
الاول لا يجري في الافلاك والظاهر
ان طريق اثباته في الافلاك ما مر من
ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها
لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها
شريكه لا آلة مطلقة في العناصر ثبت
كونها شريكه لا آلة مطلقة في الافلاك
اعدم اختلاف الطبيعة النوعية
في الوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ
بعد اجراء الدليل الاول في العناصر
وههنا سر آخر اشارة الى انما
في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندي
في تحقيق هذا الموضوع فقد اهمله
الشارحون وصاحب المحاكات نظر
الى ما يذكره الشيخ في فصل التذويب
حيث قال فيه يجب ان تلتطف من
نفطك وتلمن الحال فيما لا يفارقه
صورة في تقدم لصورة هذه الحال
واعتمد الشارح هناك في نفي الآلية
المطلقة في الافلاك على ما تقدم
وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة
الى ذلك وسبب ذلك زيادة توضيح
وتحقيق (قال المحاكات ولو كان
بين ذلك فكيف يصبر بعد ذلك
مطلوبا) افول و ايضا ما لم يبين نفس
التقدم كيف يبين كيفته و بيان نفس
التقدم انما هو بابطال القسم

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير الفاسر ويمكن
ان يتعلق بالتحريك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد
احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بمحرك
بالذات بل بالتسخير او في تحريك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار
وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه
بالعرض وان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون حركته بالعرض وايما كان
فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم
فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه
الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها
طبيعة جسم او نحاس ونحاس السقينة فانه تحريك بالعرض فطبيعته مبدأ
للمحرك العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة
في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحريك او يسكن
فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شيء
او بلا توسطه فان كان بتوسط شيء كالنفس الارضية تحريك جسمها
بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون
ذلك المبدأ في الجسم التحريك اولا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس
بطبيعة وان كان في الجسم التحريك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات
او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن
لا بالذات بل بتسخير الفاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات
اي لا بحسب تسخير الفاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض
او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة النحاس فان مبدأ
الحركة في النحاس مبدأ للحركة العرضية فهو ليس بطبيعة من هذه
الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم
اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا او مبدأ للحركة العرضية او لا فقد انضح
من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة
بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية
ولاشك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تم
سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة التهج وعدم الارادة فخرج
النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الاربع واما ما ذكره بقوله فالاول فيرد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقديم بمجرد
ان كل بدلي لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ فبقي انه انما يكون
يتعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم كما وجهه الشارح وكان اصل التقديم

ثمبنا على القدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفرغ الذي اوردته الشيخ بقوله
 فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان التلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا
 معلولين لعل واحد وكانت علية الهوى للصورة ظاهرة الطلان * ١٥٨ * وبتلان القسم الآخر سيجي

ثبت كون الصورة علة لها ولما بطل
 كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت
 كونها شريكة لا محالة لكنه يتوجه
 حينئذ ما ورد وما اوردها ولو كان
 المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه
 المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة
 بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة
 عند مفارقة الصورة وعدم تعقب
 البدل استلزام الهوى للصورة
 وامتناع انفكاكها عنها واما انها
 متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم
 وهذا ظاهر وايضا لو كان معقب البدل
 مقيما للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة
 الى سائر المقدمات (قال المحكم الثاني
 ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة
 الى آخره) اقوله فيه بحث لان المطلوب
 بالدليلين نفي كون الهوى متقدما
 على الصورة على نحو كون الصورة
 علة متقدمة على الهوى على ما صرح
 به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
 لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي
 كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
 على نفي كونها شريكة لانه حال
 هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة
 علة مطلقة للهوى وصرح بذلك
 بقوله فاذا قد حصل من ذلك منحة
 كون كل واحدة منهما علة للآخرى
 مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود
 بهذا الدليل نفي تقدم والسبق عن
 الهوى مطلقا على ما عموال الظاهر من
 سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقا

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

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة لم يثبت
 المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اول كونها علة مطلقة للهوى وأشار
 الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهوى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لعل الصورة كالم الصورة

كانت شريكة لعنتها لكن لا يظن عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المات وايضا على هذا يلقون ما تقدم من نفي كونها حلة مطلقة ابيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود) ﴿ ١٥٩ ﴾ اقول مراد الشارح على ما شرنا اليه سابقا ان الهبولي

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول وليس من شأنها الشركة مع حلة الصورة واراد بالا عطاء الشركة فيه (قال المحاكات اعترض الامام بان قوله معقب البدل بغير المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له) اقول لو بنى هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما اصل تقدمها فانما يتبين بما سبق وبه سيجي فلم يتوجه هذا لانا لا ندعي ان كل بدل كان مقيما بل لما ثبت كون البدل متقدما وانه لم يكن حلة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت يتقدح جريان الدليل ههنا باختيار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لها وعللة لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهبولي ولم يكن العلية من الهبولي لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة فثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما يشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص الجسم عرض وهم

عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها واعمالها هي اما ان تحرك وتعمل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فار لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون منفذة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كاللحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسانية كاللبنات في تكونها ونشوها فانها تحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تغربعا وتشعبا للاصول وتعرضا وتطويلا وان كان حركته بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفنن فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكرنا ولا نقولنا ببدأ الحركة اي مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقى القيود على ما هي فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فغير ارادة وشهور وهي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخله في الطبيعة لا بحالة قوله (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف انا مثل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلان سلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان لطبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضي الا شيئا غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع

قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية المهددة مع النوع في الجسم والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بتشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذا هو وليس الشارح ممن قال بان التشخص الداخل في حقيقة الشخص نسبتا الى الشخص كنسبة للفصل الى النوع وهو

التغير الاعتباري المعارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح في تجريدته بان الشخص من الامور
الاعتبارية لانه تسامح فاطلق العراض على العارض الاعتراري والامر فيه سهل (قال المحاكات اذ لمعنى للصورة
الاحال يقيم وجود) لمحل اقول او اعتبر في الصورة كونها مقيمة * ١٦٠ * او وجود المحل لم يكن الصورة

الياقوتية مثلا صورة لان البسائط
العنصرية لا يحتاج اليها في اصل
وجوداتها بل في نحصها نوعا
ياقوتيا بل الحق ان المعتبر في كون
الحال صورته احتياج المحل اليه اما
في الوجود واما في الحصول النوعي التركيبي
اي النوعية الحقيقية حتى لا ينتقض
بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض
ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا
او صناعيا كما سير اقول يمكن
الجواب عن الشك الثاني للامام بان
عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح
ليس الشخص مركبا من الماهية
والشيء الذي يسمونه تشخيصا كان
نسبته الى التشخيص نسبة الفصل الى
النوع بل حقيقة التشخيص عندهم
ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض
في هوية الشخص وهوية الشخص
عندهم كان مركبا من تلك الاعراض
والنوع فذلك الاعراض مقيمة للجسم
والمادة في وجوداتها الشخصية
لانها داخلية فيها بهذا الاعتبار
وجزء الشيء مقيمة في وجوده ولكن
لا يلزم كونها صورزا لان المعتبر
في الصورة كون المحل شخصا ثم
يتمتع بها تحصلا نوعيا حقيقيا
اي يحصل من المجموع امر واحد
حقيقي وهذا يتمحقق بين المادة والصورة
دون الجسم او المادة والاعراض فامل
جدا وقول صاحب المحاكات لامعنى

هذا الاعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجد الذي تغناه من الشفاء قوله
(هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي
شيا غير مختلف) لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمركر
الان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي
الاشياء غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج ينال امام المقدمتان لا نتجان
ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية
يصدر عنها اشياء مختلفة وانث تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا نتاج
من الشكل الاول وفي بعض المواضع ان منع الامام على المقدمة الثانية
وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجي
في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خلت ونفسها لم يقتض
الايضا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما
لا في وقت دون وقت او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور
لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينظم مع كبرى القياس المذكور قياسا
هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة
حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه
اشياء مختلفة ولاشيء ماله طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلاشيء
ماله قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع قوانين الجسم البسيط ماله
طبيعة واحدة ينتج المطاوب وهذا كلام على سد المنع لاحاجة اليه فانه
لمالم يتوجه المنع لم ينتج الى دفع السند هكذا سندا توجيه هذا المقام
من الفضلاء حلة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف على ان يكون لازما
عاقبها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم لان الفعل الذي
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له
طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

لصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اي انها مقيمة لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف
الحال لان الحال المتحصل داخل في المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشك الامر في صور الموالي
على ما اوردنا (قال المحاكات واما الشارح فبيد اعتبار ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) حل كلام الشارح الذي في

كل ليس على رفع الايجاب الكلي فلك ان تحصله على السلب الكلي فانه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلي بل هذا هو الظاهر منه وقدمر مثله فتذكر (قال المحاكات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قد عرفت انه اراد بالقيام مع الآخر مفهوما محتمل الاحتياج ﴿ ١٦١ ﴾ والا استغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية على هذه المعنى غير متعارف (قال المحاكات واما المتضايغان الحقيقيان فلا نهما معلولا علة واحدة) اقول لا يذهب عليك ان كلام الشارح حيث قال واما المتضايغان فليس كل منهما ضبا عن الآخر الى قوله بل هما ذاتان افاد شي ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح في انه حمل المتضايغين في كلام الامام على معروض المتضايغين الحقيقيين تارة وعلى المتضايغ المشهورى اخرى ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه كيف ولا تلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذى ذكره صاحب المحاكات لا يلائم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح حتى لا يلزم الخروج من الصحت ويرد عليه بمد التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه لا يكتفى للتلازم بين صفتين احتياج كل منهما الى معروض اخرى اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحدة من صفتين الى معروض الاخرى مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين عن الاخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض اخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض

لا يختلف وهي الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغير فقد بان بطولانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكلالة طبيعة واحدة لا يقتضى الا شيئا غير مختلف فهو ممنوع وانما يصدق لولم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لاشي مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها كان فيه تركيب اقوى والطبايع فلا يكون جسميا بسيطا لاننا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب اقوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة يقتضى حرارتها طبيعة اخرى يقتضى بيوستها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها مساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حـ الطبيعة على ما مر قوله (يريد بيان ان الجسم لا يتلوه عن موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائى ربما يتكمن في جزء من مكان الهواء وربما يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البساط فالجسم البسيط الكلي يقتضى مواضع معينة وكلامهينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر مادام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظرا لاجزاء البسيط اذا خلى وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل فلا يبقى جزءا مادام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لا حاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط الكلي ثم التقص بالتركيبات الواقعة في امكنتها هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

الاخرى من حيث هو معروض ﴿ ٢١ ﴾ الاخرى يلزم الطبيعة بين المتضايغين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكات على ان التقص لا يخصص في المتضايغين بل هو لازم للقضايا) اقول يمكن دفع التقص بما ذكره الشارح من التعميم في العامين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخرى يكتفى للتلازم فليكتف

أحتياج كل منهما في صفة الى ذات الآخر فهنا يحتاج قضية الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخرى التي هي العكس
والاخرى تحتاج في صفة العكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يمكن في تحقق
التلازم والالزام التلازم بين كل امرين لذلك امرين يتحقق بينهما ﴿ ١٦٢ ﴾ التباين او التساوي او العموم

والخصوص المطلق او من وجهه وحيث
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا
كلام اشيرنا اليه لكن الشناعة عند
هذا التعميم صار اشد فتأمل (قال
المحاكمات جواب سؤال قدمناه الخ)
اقول ما ذكره في جواب نقض الامام
من التعميم في العلية كان جوابا عن هذا
السؤال بل هذا السؤال كان مآله
النقض المذكور بل الحق ان يقال
مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا
في بيان العلية بين المتضامين حيث
عمم في العلية المتبصرة في التلازم ان العلية
التي بين المتضامين ليست معية محضة
لا احتياج بينهما اصلا حتى يتأني التلازم
فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب
الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله
بل هي معية عقلية اه وتقريره ما ذكره
صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لا شك
ان بين المتضامين كما يتحقق بالتلازم
باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار
الوجود ايضا فالحق التردد والتفصيل
على ما اشيرنا اليه (قال المحاكمات
ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا يتأني الاستثناء بحسب
الماهية) اقول الظاهر نظر الى ما سبق
انه ارا دبالا استثناء بحسب الماهية
الاستثناء بحسب الوجود المطلق فصار
الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهولي
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها بل

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا من ان لقوله
الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابه في جميع الاجسام المركبة بل في البسائط
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها
ولا يتأني هذا عموم الحكيم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط
زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلي وطباعه فهو
عطف تفسيري وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما
لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن
جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد
ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر
بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما
للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير
ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حله الامام عليه لانه ما يقضي به
تأثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل معن عن ذكر الوضع حيث لا بد ان الشكل
هيئة الحد ود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم
بعد الوضع اقول الامام وان حل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود
امر في الخارج وايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج
فانه السطح الباطن للمحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طباع الجسم واما
اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غاية ان اعتبار الوضع
سابق على اعتبار الشكل بل غاية ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر
المعلول لم يقن عن ذكر العلة قوله (ولو كان الطباع مبدأ لهما او وجوديهما
زال عند زوالهما) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة لفاعلية والفاعل لا يستلزم
المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة
التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيعاب والاستحفاق لا يستلزم
الا الاستحفاق لا الاثر فالعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون
بطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى
ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لا يحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع
تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيعاب قوله (واعلم ان الجسم اما بسيط)

جرده لهما بحسب الوجود المطلق وبالجملة يمتنع ان يكون عليهما الهولي وتقدمها عليهما باعتبار الوجود البسيط
الذهني وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضي علية احديهما للاخرى بحسب الوجود
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني واما حل الكلام على ان الصورة عليتها الهولي باعتبار الماهية من حيث هي من دون

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال من التخصيص بل الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى المحل في الوجود والتشخيص وما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة في الوجود الى الهبول فانما المراد منه الاحتياج ﴿ ١٦٣ ﴾ في الوجود الشخصي من حيث انه شخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج

في التشخيص لاقى اصل الوجود واللازم تقدم وجود الصورة على تشخيصها فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب النقص (قال المحاكيات فكان مستدركا في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الاراد اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على بيان معروض هذا التحوم من التقدم فذكره ليس مستدركا (قال المحاكيات لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على) اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد الشخصي والواحد بالمعنى العام فلا يصلح ان يكون فاعلا للهبول الواحد بالعدد قلت ضم الكل الى الشخص يفيد الشخصية مثلا زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا (قال المحاكيات ولو حللنا العلة كذلك على الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث) اقول وايضا حصر المتلازمين في ان يكون احدهما علة فاعلية الاخر او كونها معلولى فاعل واحد ممنوع (قال المحاكيات وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الى آخره) اقول فائدة لفظ من وجه ان هذا السبب وهو العقل كان داخلا في المعين من وجه وكان سببا اصلا للهبول من وجه آخر بناء على انه السبب الموجد للهبول عندهم فله جهتا عليا بالنسبة الى الهبول (قال المحاكيات فيقال لانهم لزوم التسلسل بل تشخيص المادة بالصورة)

البسيط لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضى شيئا مختلفا واما جز البسيط فكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفقور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزءه مكان الجزء هو جزء مكان الكل لاقى جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشترك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمن وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الابداع اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لافان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان مسبوقا بزمن فهو الاحداث والافهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثه والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمن دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظرا ما اول فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا يوجد في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلما لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلوه مكانه الا اول ممنوع وانما يخلو لو لم يخلل الجسم الذي حداليه واما ان مكان المركب ما يقتضية غاب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكار فهو ممنوع ايضا بل وان يكون الصورة النوعية التي المركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيميا كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يقبل شيئا من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيئا منها بل يبقى حيث وجد في احدى النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير في عنده يرجع الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصم وهذا مجرد تخيل لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان مجاذبات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب منشأ المجاذبات لان المجاذبات

اقول هذا الجواب ليس بمرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعمانه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر في شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلا فيها انما

تتعدّد وتكثر بالأعراض نعدّدا تخصيصيا لأشخصيا واما لن شخصها بالصورة او بامر آخر فلا دخله في الجواب بل الاقرب باصولهم ان شخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح الاولى ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهوى ﴿ ١٦٤ ﴾ الى آخره) اقول هذا

مختص بالناصر اذا لما كانت هوى كل فلك مخالفا لهوى فلك آخر بالماهية فيمكن استناد شخص الصورة فيها الى ماهيات هوياتها التخصّصية وصورها المتشخصّة لا يمكن مفارقتها لتلك الماهيات التخصّصية خصوصا نوعيا وبيانه في العناصر ان الهوى في جميع العناصر شخص واحد وتكثر وتعدد على سبيل التخصّص وليس لها شخصات متعددة بل لها شخص واحد بالذات وههنا باختلاف افراد الصور وأشخاصها انما هو باعتبار هذا التكثر التخصّصية وذلك التكثر مستند الى الاعراض المتعاقبة الواردة عليها مقارنات الصور المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه الصورة بهذه الحصة من هذا الشخص للهوى فالتعين الشخصي للهوى فالتعين الشخصي للهوى لا يكتفي في شخص الصورة وهذا بل لا بد معه من تعين زائد هو التعين التخصّصية فكيف يكتفي فيه ماهية الهوى من حيث هي واما هذبة الهوى فلما اجتمعت تلك الصور المتعددة فيمكن ان يقال انها مستندة الى طبيعة الصورة (قال المحاكيات لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصّة الى قوله بل كونها حالة في الهوى بشخصها لزم لها بنوعها) اقول ما آل هذا الكلام الى نفي كون الصورة لها عليّة ومدخلية في شخص

مجاوزه عن المركب قوله (شرح في الشكل) المدعى ان الشكل الجسم البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابهها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضاع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر خطأ وآخر نقطة وفيه نظر لانا لان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابهها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة واحدة ضامنا المعارضة واليهما اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقرر بها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في طبيعتها كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في طبيعتها واجاب بان اختلاف المعاولات يستلزم اختلاف العمل واما اتحاد المعاولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين لوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما يمكن استناده الى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاسكال الممينة باعتبار عروضها في عروض المقادير مستند الى الطبيع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض و اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول قهريره ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس سكال طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعا وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كانت البيوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو حائر قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الاولى لانا لان سلم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعه مع انه

الهوى حقيقة والى ان اطلاق الشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من التسف لا يخلو والحق على ما شرنا اليه ان مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك ان الصورة كما كانت شريكة للفارق في فيضان الوجود على الهوى فكذلك كانت شريكة في فيضان الشخص عليها فتأمل (قال المحاكيات

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل (اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شيء الى شيء يتوقف على وجود الطرفين في طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقض الوجود كل واحد منهما * ١٦٥ * في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انضمام

الصورة الى الهيولى فانه في الخارج فيقتضى وجود الطرفين فيه (قال الشارح والاولان باطلاق الامر) اقول قد مرّت الاشارة الى ان ما مر من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري الاخر في نفي الالية فتذكر (قال المحاسبات فتقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم الاظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع في التعريفات اثنتا للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احتراز عن الزمان كما ان في تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفسر في البسيط (قال المحاسبات وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية) اقول فيه بحث اذ لاشك ان المركبات الخارجية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان بحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية حقيقة الانسان في الخارج ليس الا النفس والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل المتبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد

لا يخلو وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معيناً وموضعا معيناً مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة انه مكانا معيناً وشكلا معيناً فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظرا لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضا بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحواسي فما لم يلاحظ حاويه لا يقضى بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقضى له بالمكان وهذا قد مر مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما ولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل وللمتممين شكل مختلف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيهما تدويرا وكوكب والفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدويرا والكوكب شكل آخر مختلف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسم اذا قاسم هناك ولا قسم دائما والالزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير والنقرة والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فتقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الاولئك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز والتدوير او الكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحضر

والحدود ولا شك ان مجموع اجزاء الشيء محمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور الشيء على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

بالكنه العقلي لا يعني عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لا يعني عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل
(قال المحاكات لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح اضافة العارض الى المعروض لا يتقدم على العروض
لا دفع النقص بالعروض (قال المحاكات وهذا الجواب انما يتم ﴿ ١٦٦ ﴾ لو كان الامكان امرا اعتباريا)

فان من الجائز ان يتصل صورة كائنية ببعض البسائط في الفطرة الاولى
لاسباب تعود الى العقول المعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور
تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكائنية هي التي لا تفارق الى
دل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية وانها تفارق بلا بدل كالصورة
الحيوانية فليست اذا فارت حلت بيد الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل
التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقى ههنا
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي
ولا بد ان تسرى في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
تخص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلو بالحارج قوة ليست
في التميمين الا انه لا قوة فيها ليست في الحارج ولا يكون في الفلك تركيب
قوى والاخر ان الجواب عن النقص لا بد ان يكون بحيث لا يرد على
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة
مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها
مبادئ افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تأثيرها فلا يقتضى الاشكال المستدير والاخر ان الصورة التي تتعاقق
بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الحارج
والتميمان افرادا من نوع الفلك لان صورة الحارج والتميم النوعية
صورة الفلك الكلي النوعية كما نس عليه بقوله مع نقاء الصورة الاولى
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بحوب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا اسؤال لا يرد في الحارج لان نوعيته لم ينفق بمجرد صورة
الفلك بل فيه صورة اخرى وحيث تنوقف نوعيته على الصورتين لا محالة
فنقول نوعية الحارج ان لم تنوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

اذ حيث ما لم يعرض الامكان لم يتحقق
فلم يتحقق اختلاف الاعراض للزم
منه اختلاف العروضات فتأمل (قال
المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا
الهبولى) المستفاد منه ان تداخل الجواهر
انما يستحيل لانه يستلزم تداخل
الابعاد والمقادير فتداخل الاحزاء التي
لا تجزى لا يمنع لعدم بعديتها
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق
المقدارية فيها مقدارية غير متقسمة
كما مرر الاشارة اليه في بحث ابطال تركيب
الاجسام من الاجزاء التي لا تجزى
اويا ول كلام الشيخ الى ان ليس
سبب امتناع التداخل كون الشيء هيبلى
او صورة وان اقتضى كون لشيء جوهر
ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح
يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره)
اقول هذا التعريف بظهوره انما ينطبق
على الخلاء الذي يقابل للماء والظاهر
اراديل الشيخ بطل الخلاء بمعنى البعد
المجرد الموهوم سواء كان خاليا او ملوا
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها
في اوضاعها تارة بحيث يسع في بينهما
اجسام محدودة الحرجا بوايد ما ذكرناه
وقد اهمل الشارح بياه وحصر اثبات
قبول الزيادة والنقصان في البعد افرض
الاجسام متباعدة ومتقاربة والاطهر
ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة
والصغيرة فيها حتى تقدر الخلاء بتقدرها
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة
لاما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكات

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بمبدأ ﴿ وان ﴾
مفطورا منطور فيه (قد اجلب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واحد على الامام لا يرد ان وقد ينه بقوله ولا يتناول
الذي لا يتناهي وامانه يسمى بالبعد المفطور فالراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء واحاد دفع النقص بالبعد

الغير المتماهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلائق بين ان النزاع في المتماهي منه وهذا كما ان الجسم المطلق عرف ثم اطل قسم منه وهو الغير المتماهي (قال المحاكيات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية) اقول ليس كذلك ﴿ ١٦٧ ﴾ بل امتناع التداخل الذي مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا

لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على ما فصله الشارح واما كونها جسمانية فلست لها مدخل في الامتناع المذكور فأملا (قال المحاكيات كما ان الحط والسطح امران يعرضان النهايات) اقول لا ينبغي فساد كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالسطح والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالحط والسطح لا تمثيل عارضهما بهما (قال المحاكيات وهذا القياس مصادرة على المطلوب) اقول وايضا يلزم لمية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قال الاشارة الحديثة فلا بد ان يكون المراد تناول الاشارة لها قبول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع حلة لها ولما لها على ما ذكره الشارح والوضع بمعنى قبول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكيات (قال المحاكيات وهذا الجواب ليس بنام ولا مطابق للمتن) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تحصيلها

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك ولا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقص بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف النقص فهذا الاختلاف ليس يقسرى عندهم بل طبيعي فيختلف فكل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف عملها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فمما علمت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابهها وامل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف النقص ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط * والطريق الثالث النقص بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لا شكل الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فعملها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كالحيون كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محال واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضائه الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لأم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعملها في واحد واحد وكذلك لانها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم قوله (برديات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفلى وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في المقوس فيحركه فان اذ لم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم فيحركه بحسبها وسبب

كما ذكره صاحب المحاكيات بعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة اينية حتى يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقته المقام وحقيقة المراد (قال المحاكيات) لفظ الثاني في الجهات والاجسام باعتبار الجهات اما مجرد الجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تتبدل هي الفوق والاسفل ومعدية على الاجسام

واحدًا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقًا ومحددها الاجسام المتكثرة ولما كان الكلام في مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكات و اشار الشارح في اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح في صدد بيان الاعتبار الخاصى لكنه اخذ فيه الاعتبار العمى- للتبنيه * ١٦٨ * على ان الاعتبار الخاصى

احتماج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا يتخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هوشى واحد بالذات معناه ان الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة و بطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعتراض بان الحد الذى هو سرعة و بطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منها بل الحركة بعينها لا يحس بهما ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية- وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لانهما كقيمتان تعرض لهما الاضافة وانت خير بان هاتين الفئتين اللتين وردا الاعتراض عليهما مستدر كثار لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيبضح ان الجوهر لا يقبل الاشداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير وفى التخلخل والتكاثف كما ان شبر من الجدي يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء وفى الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرفة الماء وغلظته

يشتمل على الاعتبار العمى حتى تتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هي فرض الابعاد الثلاثة على النحو المذكور ولا يبعث على حل كلامه على اليراد على ما نقله الامام عن الشفاء حتى يرده عليه اليراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكات فان قلت التمثيل بجهات الثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح في ان المراد بالمضاعف ما يتناول المضاعفات السطحية (قال المحاكات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كناية دى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء ذى الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات المثلث بل امتداداته هي اطراف المثلث وهذا محمل اطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان مماما في نفسه فأمل وبه هذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمى لا الطبيعي

والسطح ليس طرفا لامتدادها حقيقة بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع * فان * الثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الثلث والكرة اطراف لاجهة فليأمل (قال المحاكات واما انه طرف الامتداد الخطى فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي يمر نقطة لان ذلك ليس

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده (قال المحاكات ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخطط) منوع والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطي على ما هو المشهور (قال المحاكات والالم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب ﴿ ١٦٩ ﴾ القوي والضعيف في النادر) اقول مراده بتبدل الجانب القوي ضعيفا

وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار ما هو قوي ضعيفا بل تبدله باقتباس الى الوجه بان صار ما هو في الجانب القوي منه بحسب الغالب في الجانب الضعيف منه اي صار نسبة اليمين اليه النسبة التي كانت للشمال اليه وحل الكلام على انه فرض الوجه في الموضوع الذي هو الآن خلف الرأس مع فرض ان الجانب القوي صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان الفرض الاخر مستدرك اذ يكفي الفرض الاول ولا يكفي الفرض الثاني اذ المدار بان الغالب لا النادر نعم يمكن فرض آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان يفرض ما هو القوي بحسب الغالب هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب على ما اشار اليه الشريف قدس سره في الحاشية (قال المحاكات وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ) اقول لو حله على الاعتراض لصار كلاما ظاهرا الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء كلام الشيخ على التفسير الثاني للفقهاء والتحت فالاول ان يحمل الكلام على التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد بالولاء هو القرب على ما هو المتبادر الشايع في استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس الا السماء وما يلي قدم كل متمكن هو المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

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

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة ﴿ ٢٢ ﴾ الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو الطبيعي والحاصل ان اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعي وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعي هو التحت وحينئذ لا يتبدل الجهتين بانفسه بل بالاول ايضا (قال المحاكات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرض ضعيبا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لا تتبدل ولا تتغير اذا تحركت الى سمت جهتها .
 فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الاخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير
 ولا يتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا القرض غير ١٧٠ * طبيعية فعلم ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد اذ تمامع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء بعضها هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل عليه هو المقصود بالكلام على ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اى تشبيه اليمن والشمال لا فيما يلينا باليمن والشمال فيما يلينا (قال المحاكات فلو لان الفوق والحت جهتان متميزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديها بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى هي ان التوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان التوجه الى احديهما لم يتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل مفعن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين

الحرفان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حر كنه بل شئ آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله وبحس المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان في الزق النفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بارواية الثانية وبقوله الا فيما يضعف ذلك فيد على الرواية الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله وبحس المانع وتقدير الكلام حينئذ ان المانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتضى الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدم قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لئلا يكون مباحقريا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكبير الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه بمنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضى توجهها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي العلولات يستلزم تنافي العمل فيثبت بمنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وانه محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلاشك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسمه

متميزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاخر غاية البعد عنه) اقول اى غاية البعد الموجود لانه لا يتصور ولا يتوهم ما هو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره الحول كما كان (قال المحاكات المحاضرورة

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشربانه جعل التشابه في كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا
اي لكل واحد منهما على ما فعله الشارح وسجى تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا
لايلازم ما ذكره اولاي ١٧١ ❀ ملاء لا اختلاف فيه اصلالانه طاهر في جعله صفة للملاء فقط والعذر

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء يعرف بالمقايسة مشترك بين كلام الشارح وكلامه (قال المحاكيات فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد ابطال تحدد الجهتين بجسمين احدهما محيط بالآخر لا يلزم ان يكون تحدد الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه واحد ما لم يثبت عدم تحددهما بالتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيط بالآخر بل اما بجسم واحد لامن حيث انه واحد واما بجسمين متباينين (قال المحاكيات لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق والتحت متقابلتان الخ) تحزير الجواب عند هذا الاصل اما من النظر في التوجيه الاول فبان نختار الشق الاول ونقول سواء كانت الابعاد المروضة يحتاج الى محدد او لا يحتاج لابد ان ينتهي المنتد من احديهما الى الاخرى بحيث لا يتجاوز عنها وفي صورة التباين لاشك ان المنتد من احديهما يتجاوز عن الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد انه لابد ان يكون كل بعد فرض من احديهما متبها الى الاخرى بحيث لا يتصور ولا يتوهم التجاوز عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

فالم نصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري فانه عدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسري ثم يأخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبير المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وحينئذ يندم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخال لسكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي فان قلت سكوت الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكوت قطع فقول سيثبت هذا ببرهان في النمط السادس قبل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف فينتفي نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد تطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان لقاسر اعداد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة فذلك ظاهر وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره قوله (كما يقال لولا اجتماع الميولين) اجمع من جوز اجتماع ميولين مختلفين في جسم واحد بوجهين الاول ان الحزيرين المتساويين اذا رمي احديهما قويا والآخر ضعيفا كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر فلوا عدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحزيرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبر بالحركة القسرية اقل من الصغبر لان مبدأ الميل هناك اكثر لان الميل اكثر وايضا المعاق الخارجى قائم والميل في احد الحزيرين ضعيف فجازان يعوقه عن الحركة بخلاف الحزير الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يتخلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميولين

لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه اذا بعد المنتد من المركز يتوهم تجاوزه عن المحيط اللهم الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ صحة الانتزاع كما يمكن في المصلا بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه في الجردات وحينئذ يقول من قال

بان محدد الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد المتسد من احد بهما من الاخرى فرضا مطا بقابل عنده ليس هذا الامثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي في الجواب كون احد بهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام ﴿ ١٧٢ ﴾ على كون كل واحد

منهما غاية البعد عن الاخرى ان حينئذ نقول ليس شئ من المتباينين بغاية البعد عن الاخرى لامع انه لا بد ان يكون احد بهما وهي التخت غاية البعد عن الاخرى وهي المحيط واما عن النظر في التوجيه الثاني فبان نختار الاول ايضا ونقول على هذا الاصل يكون التخت جميع الابعاد من الفرق ثم اقول لو ثبت ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة من احد بهما ينتهي الى الاخرى ثبت كون احد بهما محيطا بالاخرى لان ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى (قال المحاكات فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا) اقول صحة الكلام واستقامته يقتضى ان يكون المعنى كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن الملامم لما بعده حيث قال الجسم واحد محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى كالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو المحيط وما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب المركز والجسم الذي فرضه اولاه والذي يتحدد المركز به بان يكون المركز في ثخته او جوفه وبالجسم الآخر يا يتحدد به الفوق وهو المراد ا بجهة البعد وحينئذ ينطبق الجميع لكن لا يتخفى ما فيه من مخالفة سابقة ولا حقه الازمة القرب فيها

المتساويين فيه لما تمادى لاجواب ان عدم اختلاف الوضع لاجتماع الميادين بل لا تتفاه الميادين فان كل واحدة من التوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعنا انتفى الميلان فلا يترك الحبل اصلا قوله (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل) لا ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طائبه وطاب الحاصل محال والثاني كذلك والامكان المطاوب بالطبع مهور وباعته بالطبع وفي نقل جواب الامام سمعوفاته قال المحرك انما يكون في موضعه الطبيعي او كما مر كرقلة منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجلة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل مالو حبل الثقل عليه لم تترج جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذا الحيزية - حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان - متصلا قوله (وكلما كانت الحركة بالليل القسرية) قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميادين المختلفين في الجسم الواحد لان البطا في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعهم لا محالة لكن المراد بميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله (يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان اثباتا لربعة البحث الاول على حركة فلها ثالثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطا وكل حركتين متفتتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اى يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلف الباقيين واذا اختلف الباقيان فمروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقق وهو كثيرا الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفتتين في السرعة والبطا مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او تكونا متفتتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطا واختلفتا

هي الفوق والبعد هي التخت (قال المحاكات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب) لا يتخفى عليك ﴿ في ﴾ انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا محيطا بجهة التخت وليس في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كروية ثته بسبب طنه على ما سيجي فتأمل ولما انه

لم يثبت بما ذكر كرويته فلاته يجوز ان يكون بيضيا بل مضاعفا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التخت غاية البعد عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد واحد من الاجزاء ﴿ ١٧٣ ﴾ فذلك لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الاخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور ابعاد من المجموع غيره فذلك يتصور في غيرها من الاشكال اذا النقطة المفروضة فيها التي يتساوى كل خطين خارجين منها الى المحيط تمتد الى نقطتين متقابلتين من المحيط بل المتصلين على الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة من كل جانب من التخت الى جهة الفوق الذي هو المحيط والحركات الطبيعية انما كانت في مسافات هي اقرب الطرق الى المحيط الذي هو مطلوب تلك الاجسام فلو كان المحدد مضاعفا مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب من التخت (قال المحققون) لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناسل الابعاد الخ) قال قدس سره لا يقال قد سبق ان تناهى الابعاد من مبادئ اثبات المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم يكن لها اطراف وحدود لم يكن محددتين الكلامين تناف لانقول لامنافه لجواز ان يكون لاثبات المحدد دليل يتوقف على التناهي والاخر

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللآخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى زمان القصر لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اربعة احدى المقدارين المتجانسين من الاخر والحركة كما بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولمافرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلفت الحركتين في الكمية وتناسلها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعاً وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطء وقوله التحرك في الاعداد الثلاثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين * البحث ان في ان الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطء لانها لا ينفك عن السرعة والبطء فهي مفردة عن السرعة والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمتدعي للزمان هو الحركة مع حدد من السرعة والبطء وفيه نظر من وجهين اما اوله فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد التقيضين اي تقيضين كما يفهمون مفردا عنهما غير موجود بل كل شيء يفرض فله لازم لا يكون وحده موجود بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهي لا ينافي استلزام وجود المحدد للتناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد من عبارته في تقرير المبدئية فامل اقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ما سبق من ان تناهى الابعاد من مبادئ اثبات المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

موقوف على تناهي الأبعاد فتناهي الأبعاد من المبادئ البعيدة لهذه المسئلة وأما ما ذكره من أن إثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي فحاصله أن التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فتأمل وأما ما في الجواب فلأنه إذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي **﴿ ١٧٤ ﴾** الأبعاد فتوجيه ما ذكر سابقا

فإن سلم أنها غير موجودة وأما الماهية بشرط لا شيء فسلم أنها ليست بموجودة لكن لا يلزم أن يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التقصي عن النظرين بأن يقال ليس المطلوب أن للسرعة والبطء دخلا في اقتضاء الزمان بل أن الحركة لا تقتضي الزمان إلا مع وصف السرعة والبطء لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان إلا إذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج إلا إذا كانت سرعية أو بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان * البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى أن النفس أن تخيل حركة سرعية ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وأن تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها وأما أن كانت طبيعة أو قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطء ليس من الطبيعة إذ لتفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على أنتم الأحوال بل لأن المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقدر في النمط الرابع أن للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها يتنافى فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وأن قدر أن يكون لها شعورا إلا أن تحريكها بطريق الإيجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجب لا يمكن أن لا يتحرك إلى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها فإتمامها يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاقق لأن الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات إلا الحصول في المكان الطبيعي أو القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون إلا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة إلا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي أو القسري فلو لا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة في زمان لو أمكن فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان المعاقق قسمين أما داخليا وأخر جيا والمعاقق الداخلي يتمتع أن يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاقق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاقق الخارجي ويستدل على المعاقق الداخلي باختلاف الحركة القسرية * البحث الرابع المشار إليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج إلا سرعية أو بطيئة ولا توجد سرعية وبطيئة إلا بحسب المعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى

من أنه من مبادئ إثبات المحدد بأن يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لأن الشارح هناك في صدد بيان أن الشيخ لما ذكر تناهي الأبعاد يأتيه من مبادئ إثبات المحدد فإذا كان الإثبات المذكور ههنا لا يتوقف عليه فإي يمكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا الأمر بالتأمل (قال المحاكيات والدليل على استحالة التحديد بهم مشتركا صاروا قسما واحدا) يريد توجيه له شرح بأنه ليس مبنيا على جعل التشابه صفة للخلاء والملاء معا بل على أنه نظر إلى اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المآل والأظهر حل التشابه في كلام الشيخ على أن يكون صفة لكل واحد منهما - حتى لا يفوته التعريض لمحدد الخلاء وهو لتبادر من عبارة الشارح حين أيضا (قال المحاكيات إلا أن الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل أولم يكن الأجهمة واحدة لا يجوز أن يتمدد بالتشابه إلى آخره) أقول فيه نظر لأن المخالفة في عبارة الشيخ إشارة إلى مقدمة من دليل آخر وهو أنهما مختلفان فكيف يوجد في التشابه وفيه تكلف والحق أنه أولم يذكر حديث المخالفة وتمايز الجهتين لم يثبت عدم تحددتها في التشابه إذ لا حدان يقول تميز وضعها في التشابه ليس

يمكن أن يكون بعض حدوده جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض **﴿ الحركة ﴾** فيه فهو جهة وأما إذا قبل لا بد من جهتين مخالفتين ولا يمكن تعيينهما في التشابه لئتم الكلام إذ حينئذ معنى الكلام الشيخ أنه ليس حد من حدود التشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى بأن كانت فوقها والأخرى تحتيها

من غيره بان كان ذلك الغير فوقاً وهذا تحتماً وحيثئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا وحيثئذ ظهر انه لا بد ان يجعل المقسم تحدد الجهتين مما كما فعله الشارح (قال المحاكات لكن هذا انما ينم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث ﴿ ١٧٥ ﴾ على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك

بان يقال الجهتين المعينتين بالطبع لا يكون الاثنتين واو كان تحدد ههما في الخلاء والملاء المتشابه لكاتبنا غير متاهيتين لان كل اثنين فرضنا هاتين الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عدد الاثنتين المفروضين غير متناه فيلزم عدم تناسي الجهتين المعينتين مع انهما اثنتان بحسب الغرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون المحدد بحسبين متباينين والشارح لم يتعرض لها هناك وذكرها ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الخلية ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيثئذ ان يكون داخلها او الامم بحدود الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الاجهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدودا

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

الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محدداً لهما من جهة واحدة والفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدركة في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدي الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فليس يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ما ذكرته في نفي التعديد للبعد اليدا خل بكفي في نفي التعديد للبعد مطلقا فليتأمل (قال المحاميات وهو
 تعيين جهة القرب المذكور في كلام الشيخ بقوله وهو ما يليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
 وقع في تقريره المنخص (قال المحاميات والرداب فيه ان يقول) اقول ﴿ ١٧٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

الى المعاوقة لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول
 النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحيث لا بد من القدر في احدى مقدمتي
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قاردا قول (اذا ثبت ذلك فلتفرض
 بعد تقديم الابحاث) سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعبر المعاوقة
 الخارجيه وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل اما
 الطريق العام فهو اننا نفرض جسما عديم المسافة يتحرك في مسافة
 فلما ان يكون حركته لاني زمان وهو محال او يكون حركته في زمان
 فلتفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته
 في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة
 لامع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
 واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان
 بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلتفرض جسما آخر مثله معاوقة
 اقل من الاولى على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير
 المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع
 تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة فلتقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء
 كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان
 الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة
 مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة
 مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة
 نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير
 المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع اله ثقي كالحركة لامع العا ثق هذا خلف
 وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك
 الخلف اي يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة
 كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقه في زمان اقصر ولا يلزم خلف
 فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات يتحرك
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت
 اجسام تصدق في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة
 خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
 لكان كذلك ايضا واحترضا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على

كل لسلب الكل فيحمل قول الشارح
 كل واحد منهما على انه قيد لثني لا لثني
 فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع اليراد
 (قال المحاميات واما ان المحدد يجب ان
 يحدد الجهتين معا الى اخره) اقول المحدد
 يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع
 يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال
 آخر لم يتعرض له في الدليل وهو ان
 يكون المحدد جسما يحدد مجموعهما
 مجموع الجهتين لان يحدد كل واحد
 واحد على سبيل التوزيع وانت خبير ان
 ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا
 فتأمل (قال المحاميات فالسؤال لا يرد
 على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ
 من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف
 والسائل يعرض لها رابعا ولم يرد
 في الجواب على امادة الدعوى كذا
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على
 تقدير الشيخ بان يكون نقضا بخلاصة
 الدليل وذلك بان يقال ما ذكرتم
 في الجهة من الجسمين المفروضين
 يجري في البعد الذي بين المحدد وجهة
 التخت وذلك لانه وان كان المركز
 غاية البعد عن المحيط لكنه ليس
 فيه المحيط غاية البعد من المركز بل
 بتصور ما هو ابعده منه بل بتصور ما
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الشارح فما ذكرته في سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾
 الواقعة في الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد في البيان فظاهره انه اراد يلزم الاستدراك
 اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليتا مل (قال المحاكيات اذا المطلوب هو ان تختد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث من شأنها الحركة) اقول جعل الشارح الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات ﴿ ١٧٧ ﴾ وحيث تقدم المحدد من حيث كونه محدد على تلك اجسام

من تلك الحيثية ظاهر لاحاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على ماص وجعل صاحب المحاكيات تارة كونها متحركة كما وقع في السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة الى آخره ناظرة اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك في تأخر كون الشيء متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها بحيث من شأنها الحركة اى استعداد الحركة وحيث لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات او صلاحية كونها متحركة في عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولا يكون حديث المعية مستدركا واما ما وقع في عبارة صاحب المحاكيات في عبارة السؤال فن قبيل المسامحة في الكلام او الاعتماد على ما سيبينه (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يتحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذا ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الابعاء المعاقبة وهو ممنوع فان من الجواز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاقبة قدرا آخر وحيث لا يلزم الخلف المفكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاقبة في ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاقبة الكثيرة الساعة واحدة وحيث لا يكون حركة قليلة المعاقبة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ما ثبت من ان الحركة لا يتخلو من السرعة والبطو وهما لا يتحققان الا بحسب المعاقبة فلا حركة الامع المعاقبة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاقبة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا بان الحركة او وجدت لامع السرعة والبطو في زمان ان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطا وكانت مع السرعة والبطو هذا خلف واعلم ان هذا البرهان او اورد على اثبات معاقبة مطلقة او على اثبات المعاقبة الخارجية انضح وجه التخصيص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاقبة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاقبة خارجية وحيث يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدءا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاقبة كالحركة لامع المعاقبة والثاني باطل بين الملازمة انما لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسم آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاقبة وقصرها بازاء كثرة المعاقبة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقص

يلزم من كونه متحركا حركة ﴿ ٢٣ ﴾ مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب السدى ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذواته تقدمه على وصفه وهو واقع (قال المحاكيات والاول ان يوجه الكلام في هذا المقام بان

الساعة من تعيين آخره الى آخره) اقول لا يخفى على من تأمل في عبارة الشرح انها لا تنطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا تنطبق على توجيهه صاحب المحاكات والظان مقصوده توجيه آخر للكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقييد المذكور ان الحركة $\times 178$ المستقيمة قد تكون

في الزمان الاقصر لان وحدة التحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا في ساعتين فلوفرضا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا بالحركة مع العائق كالحركة لاهمه قلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفي في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله دلي نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اول هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فنال لاشك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة في انعام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل يزيد المسافة فلاشك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والشاب في امر ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيين لاجمع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعي واليه لانها لما تكون عن الجهة الطبيعية او اليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضع وعلى هذا فحري بالدعوى بانتاع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لا بد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيحى في الفصل الا ترى ثبت في الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حينئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفي الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الانيسية وثانيهما ان ليس وراءه حينئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لاشك ان الدليل الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه (قال المحاكات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لا ترد في عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحساوى لا يكون حلة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون

✽ وانما ✽

حاله ولذا استندا المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال

لا يكون مقدمة عليه بالعلية البتة (قال المحاكات على ان الصواب حينئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذات الجهة الى آخره) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلوردا الاعتراض على ما صدر عن الشيخ

من التردد فيبقى الابراد غلبته بان الواقع الجزم بالتقدم لالجزم بعذمة واقول هذا الكلام انما يراد على الامام
والشيخ لو اراد بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها
من حيث انها ذوات جهة بالفعل على ما يترامى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اراد بالحيثية

حيثية كونها صالحة لان يكون ذات
جهة ملائمة للمهر من صاحب المحاكات
حيث فسرهما بصلاحيية الحركة
لم يتوجه ذلك فليتامل (قال الشارح
وذكر الفاضل الشارح ان الابق
بما ذكره في النقط السادس الى آخره)
اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم
ذى الجهة لان المقارنة انما هي
بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوى
لا يئنه وبين الوصف المذكور كيف
وهو ما خرج عن موصوفه بالضرورة
فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل
الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن
ارد على الامام صريحاً هذا لاقال
لا حاجة في بيان ان الحاوى ليس
صلة للمحوى الى اخذ الامكان لان
وجود المحوى اذا كان متأخراً عن
وجود الحاوى كان عدم الخلاء
الملازم له متأخراً عنه في مرتبة وجود
الحاوى تحقق الخلاء لا نأقول في
مرتبه وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفاً
لاجدهما وان تحقق ههنا عدم
الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرفاً للوجود الوارد عليه
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة
لزم مدخلة العدم في الوجود بل ليس
فيها الا الامكان للمصرف فان قلت
فليزم امكان عدم الخلاء على اى

وانما غير الفرض الذى في الطريق الاول الى هذا الفرض حسماً لمادة
الاعتراض بالكلية لمحاذاة ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته
في زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التى مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر
ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة
قوله (واما المحال بسبب الزمان هو وقوع الحركة في الان
فمنذ كرم بعد) فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما سر
وههنا يقول منذ كره من بعد و بينهما مخالفة فنقول قوله منذ كره
اشارة الى التذكير الآتى الذى هو تذكير ما مر في النقط الاول من حال
احتمال المقادير قسمه بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل
الشارح) منع الامام اولا الملازمة ابقالة لو كان الجسم قابلاً للحركة
القسمية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لآمه
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل فقد اعترض بعد ذلك رمنع استحالة
اللازم وانما يكون محالاً لو كان الميل كلاً يضاف لى ائه بنسبة الميل
القوى وهو ممنوع لجوز ان يذهى في مراتب الضعف الى حيث لا يتقبله
اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهمى لامع العائق وذلك
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثرت اثرت في نهر الحجر ولا تأثير
اصلاً للقطرة من الماء في النقرة وكذلك من مس الحجر الهابط يكسر
ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في انكسر لاقبال القوة الخائفة
في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال
حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعمد اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك
العمل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت
بانقسام المحل وحيثذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصه كل جزء

حال لمقارنته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علته الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود
الحاوى في مرتبة عليية الحاوى لامقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان
الاخر الذى هو عدم الخلاء فليتامل (قال المحاكات غاية ما في السباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن منه ايضا ان يمكن تحقق عدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء انصف بكونه ذاجهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك في تحقق هدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيء بيانه في النمط السادس ﴿ ١٨٠ ﴾ ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم

ذو المكان بماسه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحكات) واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه) اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذه في التعريف مبنى على تصوره بهذا الوجه وعلى التقدير بند فع اراد تعريف الشيء بنفسه ولعل صاحب المحاكات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحكات) اقول التشكيك ليس في ان المحدد شئ واحد او اثنين الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذي ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا لم يزم تعدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لا بد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريبا لجهة المحيط ومحدد بعيدا لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون المحيط ايضا له دخل في التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثاني وجود يحدد بالاول الى آخره (قال

من اجزاء الجسم من تلك لقوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزء واما عند الانفصال فر بما ينتهي جزء الجسم في الصفر الى حد لا يبقى حصص من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بحصص وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه او اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولاً ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الاجزاء فآخر السؤال يرجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحرركات الفلكية واما قوله ويلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا لزاله عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم حوازل المشرط فيلزم حوازل السكور على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصفر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والام يمكن قوة رص النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيهادون الحركات القمرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما يتنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر قوله (وهو وتنبه) تقرير الوهم اننا لانسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان اشكل اتفقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان الدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اول به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

المحكات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام الجيب حيث ﴿ او الشكل ﴾ جعل احد شق التردد المحدد بكل واحد من المحيط والمحيط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شق التشكيك ان المحدد هو المحيط والاخر هو المحيط على ما فسره به صاحب المحكات وليس مراده ان كل واحد

من المحيط والمحاط على مستقلة لعدم جهات الحركات المستقيمة بل أن المحاط يحذذ لجهات الحركات والمحيط
 محدد لجهة المحاط فيعدد العلة ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على مامر اتفاقا في توجيه الشرح
 وعند هذا اندفع ماورده عليه ﴿ ١٨١ ﴾ صاحب المحاكات (قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشك في ان

محدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان
 يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ
 شكك في وجود القسم الثاني على ما
 يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك
 فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد
 هل هو واحد او متعدد واما ما تبين ان
 المحدد الاول هو القسم الاول فيجزم به
 على ما ذكره العلامة في شرح القانون
 من ان من اعاد الشيخ ان يصدر
 محسراته بلفظ كأن او يشبهه او ما
 اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل
 التعريض لا صلي سبيل التصريح
 اذ حيث يذني بيانه بمثل ما ذكره
 الشارح وهو في عرضة عنه كفاية
 ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه
 الى آخره انه شكك في وجود القسم
 الثاني في انه هل يمكن ان يكون
 المحدد هو المحاط لا المحيط على
 الاطلاق وان كان الحق ان المحدد
 الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق
 وفيه تكلف (قال المحاكات فقد عرض
 بان الحق ان المحدد الاول هو
 القسم الاول) اقول لا يذهب عليك
 ان ما نقلنا آتفا اقوى في التعريض
 (قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام
 في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع)
 اقول لا وقع بمثل هذا الايراد يمكن
 ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد
 جهة الموضع بناء على ان محدد جهة
 الموضع له دخل في تحديد الموضع

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل
 عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار
 اولي به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل
 جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب
 واما قوله فاقصر على الموضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه
 نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والموضع المعين يختلفان ايضا
 باختلاف الاجسام وليسا يلزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع
 المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والموضع المطلقين
 كذلك بل ذكر اوضح ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعي
 او ارادى باعرض ايس دائم الايجاب ولا كثيرا فان تأدية الاسباب
 الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية
 سميت اتفاقيه قوله (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له
 بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن
 ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الفير
 ممتعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والموضع
 اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن
 ان يزيلهما القاهر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة
 ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم
 ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع
 فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه
 لا واجب والالامتنع خروجه عنه واما الموضع فلانه اذا كان بمعنى قبول
 الاشارة او جزه المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب
 وفيه نظر لان زوال الموضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
 بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلهذا لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول
 وضعه بحسب حركة غيره قوله (حصول كلييات الاجسام
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول
 العهول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلة امكن
 انتقالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فتقول
 انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

في الجملة ولونوقش بقدر مضاهيا اي جهة الموضع (قال المحاكات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد
 الامام بقوله انما لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد
 عنه بما فهمه صاحب المحاكات واعترض عليه بل انعلم ان الجهتين تحدد بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحيط

وعدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتأثير في تحددهما ولهما ذلك ينقل الشارح تلك الشرطية منه بل اورد حاصلها والمراد منها وحينئذ توجه السؤال الذي اوردته بقوله ولقائل ان يقول ان حاصله ان ههنا امرين يصلح كل واحد منهما ان يكون علة كافية اى مستقلة للمدلول المفروض والحكم بانها ﴿ ١٨٢ ﴾ هي المحيط دون المحيط

انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما يرجح به الاول على الثاني والمرجح بزعمه هو التقدم في الوجود وهو باطل (قال المحاكات ومانقله الشارح من دخول المحيط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك عبر مستقيم) اقول ليس كذلك اذ ذكر الشيخ بطريق التعريض ان الحق ان المحدد الاول هو المحيط - ط على الاطلاق وقد مر اتفاق كلام صاحب المحاكات ان المراد بالمحدد الاصل هو المحدد بالذات اى المحدد الحقيقي فمضى كلام الشارح المنقول عن الامام ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف في تحديد الجهات بالذات وافرغ ان المحيط المحدد كان داخلا في التحديد بالعرض لبالذات واذكرنا ظهر ان مانقله وان لم يكن مصرحاً به في كلام الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه انه كان في صدد اجراء الكلام على سبيل ارضاء العنان والمباشرة مع الحصر لتسكيته لانه اسهل لاسكانه على ما هو المتعارف الشايع واما وجه الاستقامة فهو ان المقروض ان الدعوى وان كان هو كون المحيط محدد او وحده لكن المعنى على ما اشار اليه ان المحيط محدد بالذات والمحيط لو كان محدد فليس بالذات بل بالعرض فيكون المحيط محدد

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر فاما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانا طبيعيا وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاسم هناك قوله (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان في محدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الرضع ليس بواجب لشي من اجزائه المفترضة فيه بطبعه اما اول فلان وضع اجزائه بحسب محاسناته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهى حاله بالغير وكان ذكرا لمخاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لباطنه فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لمستدير في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لا يثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوما لان العائق عنها اما عائق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضى الطبيعة شيئا وما يدورقه واما الخارجى فلان العائق الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مساهة الساكن لا متحرك غير متمتع واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون مستديرة وعدمه فمعه الحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة قوله (والفاضل الشارح) اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلاثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد ولخص كلامه في بيان ان بعض

بالعرض على سبيل الفرض للفرض المذكور آنفا (قال المحاكات فان اشار به الى الدليل لم يتوجه ﴿ اجزائه ﴾

السؤال) اقول جهله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهى كفاية المحيط في التحديد على تقدير عدم المحيط فاعتبر بان هذه الكفاية على التقديرين متحققة سواء كان المحيط متقدما على المحيط او لا فلامنى لقوله هذا انما يستقيم

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده في ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير في ذلك ورجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط، وذلك لانه اذا اجتمع عل يصلح كل منها

للعلية كان كل منها كافيا في العلية على تقدير عدم الآخر فكفاية احديهما على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للاخرى تأثير في الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحاكات بقوله وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام بعينه هذا توجيه لكلام الامام على ما فهمته منه فتأمل (قال المحاكات لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح) اقول ههنا نظرا لانه على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لا يلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لتحدد مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازم فاذا كان احدهما وهو وجود المحوى يمكننا في مرتبة الخاوي الذي فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلاء ايضا ممكنا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى في خارج الخاوي لا يستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذي يستفاد

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام واپس ذلك الجزء اولي تلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها سائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحرارة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز لا انتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لاستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على امكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لان فرض الكلام في وضعه مع ما يتبع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان ما فيه ميل مستقيم يتبع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يتبع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ملاميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والتلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجت الحركة ولا يستقر في انه لا يدل الاعلى عدم العائق الطبيعي فلا يتم الابعاد ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بمحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الخاوي على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الخاوي متحد المكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لتحقيقه في صورة عدم الخاوي والمخوى مع او الجواب ان عدم الخلاء داخل الخاوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

تحققه بدون الحاوي واقول فيه بحث لان عدم الخلاه بعد التقييد المذكور ضار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتي وسبب تفصيل الكلام في النقط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظرا ما اولا فلانه يمكن حل كلام ﴿ ١٨٤ ﴾ الامام علي عدم الشك في هذا

الشك كما في الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي الا انه لم يذكر المقدمة الاششائية التي هي عين المقدم فكأنه قال لكنسه ليس محمدا لسائر الاجسام بالبيان الذي ذكره صاحب المحاكات واما ان كلمة ان تدل على الشك فما لا يسمع في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثاني كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة وتأمل لا يقال في الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التي لها جهات معتبرة وهي الاجسام المقابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم في رتبة الابداع على جميع ما سواه لاصلي الاجسام المنصيرية فقط (قال المحاكات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في تمام السؤل الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اراد يد بحجة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واوردا اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صحح على كل منهما ما يصحح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك في النقط الاول والذي ينحل بالاصول المذكورة اعراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يبدل الاعلى ميل طائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطسعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان ما اد بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري وحيث يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا بقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لا ينحصر الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق في غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا ﴿ القسرية ﴾

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

الى الاجتسام الداخلة واخذة ويمكن ان يجاب بان الاشتغال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتغال
السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على
هذا التحويل على نحو ﴿ ١٨٥ ﴾ لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافترضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك
الاجزاء التي بلى المقعر لا تدخل لها
في تحديد السطح وايضا هذا
الاحتمال يدفع بما اخذ في دليل
الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب
الى المركز وبهذه فبعضها ابعد فكانت ذوات
جهة فليتأمل (قال المحاكات
وهذا ان السؤالان واردان على دليل
الاستدارة) قول ههنا من يد آخر
وهو انه على تقدير عدم الاستدارة
الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء
بالفعل فينتد ليست تلك الاجزاء
الفرضية ذات جهة بالفعل حتى
يقضى بتحديد الجهات لانها
ولو كنى الوجود الفرضي في كونها
ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة
كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات
جهة ولا فرق بين الصور بين
الايان الجهات المختلفة في صورة
عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال
المحاكات فالحركة انما هي مستندة
الى العناصر والتمار والمراد استنادها
الى طبابع العناصر والتمار
وقواها على ما اشار اليه آنفا حيث
قال يجب استخدام طبابع تلك
الاجسام والقوى التي فيها واما
اجسامها فعملية قابلة للحركة لفاعلية
(قال المحاكات الا ان القاسم
لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ)
اقول وبهذا التوجه يدفع انظار

القسرية لا تقتضى الاميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم
لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض
ومن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية
فان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية
بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامي
عائد الى محركه ولتسائل ان يقول لوجاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد
حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامي
عائد الى موجوده ومشوقه قوله (وانت تعلم ان تبدل السببية عند
التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبتته الى غيره ولذلك لا يحس
بالحركة عالم يحس بتبدل نسبتته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن
او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبتته على الاطلاق
وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبتته مطلقا بل بشرط الاختلاف
في الحركة اوفى المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله
(وهي في الاجسام المتقضية للبول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة
بالاستفراء فانما تتبعض الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة في بعضها
ميل الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها
ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع
المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطباع
المختلفة لا تقتضى من حيث هي مخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز
اشراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون
اما ان يكون في مكان غريب اوفى مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان
غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي فبحركة مستقيمة ففيه ميل
مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون
لا محالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج
من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو
ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة
وتفررها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا
بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب
ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فليزيم الانتقال والامام

ثلاثة من كلام الشرح ﴿ ٢٤٠ ﴾ احدها ما ذكره المحاكات بقوله فان قلت وناتيهما انه لا حاجة الى القيد الاول
للاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبابع والكهفيات في الحركة
كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفصل بل الخادم هو المباشر

للفعل وانه هادف التدافع بين الكلامين حيثما حتمت بقيد ما يكون فيه عن القاسم وهذا يقتضى ان يكون القاسم مبدأً وفاضلاً حتى لم يخرج بالقيد الاول ويقيد بالذات عن طبيعة المقسور وهو يقتضى ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدأ وحاصله ان القاسم وان لم يكن فاعلاً حقيقة وعلى تقدير ان يكون ﴿ ١٨٦ ﴾ فاعلاً حقيقة

لا يكون فاعلاً اول حقيقة لكن لما توهم انه فاعل والله فاعل اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكات وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا يحسب القاسم) اقول قسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يتخفى ما فيه من الكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احتمازا عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معا (قال المحاكات ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قيوداً للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التي يختلف بها الاقسام قيوداً للحركة حيث جعل بالارادة ومتضمنة بالتعريك صفة لمبدأ وهذا هو الذى يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لاهل الحركة كما اورد الشارح فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾ لامبدأ الحركة صلي ما قررنا وبيان النظر ضد هذا ان حركة البعض حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيوداً لاهل نهج واحد لما كان قيوداً للحركة

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا يكون في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المانع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين البنى والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مزودة واعلم ان هذا الدليل انما يجرى في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذى لا مكان له كالمحدد فلا يجرى فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذ اثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذى في طباعه ميل مستدير يتنع ان يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديراً وفي غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفاً بالطبع عما توجه اليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما توجه اليه بالطبع وانما يلزم لواجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين مختلفين بانفرادهما واما بشرطين فرعباً تقتضى كما ان الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى واجاب عن هذا اليراد ولم يجب عن اليراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في احدى الجانبين وميلاً مستقيماً في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جاز فاليراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شئ واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضى الحركة لان السكون ليس شيئاً موجوداً يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾ لامبدأ الحركة صلي ما قررنا وبيان النظر ضد هذا ان حركة البعض حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيوداً لاهل نهج واحد لما كان قيوداً للحركة

وكذا قبضه بالارادة المطوف عليه صغار المعنى ان تلك الحركة حركة لاصلي نهج واحد وكان غائباً بارادة
 والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتصلق بحركة النبض
 ولم يكن صدورها ﴿ ١٨٧ ﴾ بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق

تعريف حركة النفس النباتية
 على النفس الحيوانية لانها وان كانت
 مبدأ للحركة التي لاصلي نهج واحد
 وبالارادة كالحركات الارادية كانت
 ايضا مبدأ للحركة التي لاصلي نهج واحد
 من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا
 ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج
 عن التقسيم بل اللانم خروجها
 عن الحركة الحيوانية ودخولها
 في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها
 عن التقسيم خروجها عن التقسيم
 الذي كانت داخله فيه ثم لما كان
 يتحقق في الحيوان هذان القسمان
 من الحركة واثبت الشارح اكل منهما
 مبدأ ونفساً لم يتحقق نفسين فيه
 وهذا هو نظره الثاني وهذا غاية
 توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا
 التقسيم الى التقسيم الذي نقله
 عن الشيخ بان يحصل القيود قيوداً
 للمبدأ للحركة بل القيد الثاني اشبه
 بان يكون قبداً للسداً لان الارادة
 وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون
 المبدأ اعلى نهج ولا اعلى نهج واحد ان
 مبدئيه للحركة اما كذا واما كذا ويرجع
 الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك
 اولاً وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول
 فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن
 بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية
 ذارادة في الجملة واما الثاني فلان
 مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الاقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء
 الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول
 في المكان الطبيعي اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
 الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات
 وبالعكس في العناصر وقد يجهتان معاني مسار الافلاك واما ثانياً
 فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطوب بالحركة المستديرة هو
 الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع
 فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً
 بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز
 ان يكون مهروباً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة
 ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير
 لس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة
 منع ونقض اما المنع فبان يقال لان ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي
 امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع
 شيء آخر فعدم جواز اقتضاها امرين ممنوع لا بدله من بيان واما النقص
 فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما
 امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم
 من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة
 ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكليمة لا يقال نحن
 لانقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير
 انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان
 الواحد متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه
 والانصراف بالطبع اولاً فان قيد لم يزل الاشكال والاختلاف بالحرارة المركبة
 كحركة الكرة المدحرجة والجملة قوله (وذلك لوجهين احدهما
 ان فيه ميلاً مستديراً فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود
 الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه
 لم الدور وانما اوقفه في هذه الورطة لفظاً وايضا حيث تخيل بها انه
 استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر
 الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحيثئذ يخص بان يكون لاصلي نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكيات وثابتها ان النفس الفلكية
 خرجت بقيد اولية) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي
 النفس الطبيعية الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سيجيء واما النفس المجردة الفلكية التي يخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المنطبعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المنطبعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطابقا والحركة الفلكية ارادية وانما احتز عنها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالعني الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقال لما يطلق عليه

ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لاميل مستقيم فيها كان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لاميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكة قوله (ان الكون والفساد) يطلق بالاشترك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم وجود والمنع من المعنى الاول لالثاني فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمنع عليه عدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله (فان امتناع الحرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الحرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسم التي كانت ويتكون جسمين اخرين فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب تفوذا اجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرقة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفرغ ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لالى امتناع الكون والفساد قوله (ان الحركة الابنية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر) اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والحرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتهاء الحركة في الجوهر ولا ينمكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقديما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون التأخر بحيث يلزم من انتهاء المتقدم انتهاء من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتهاء الجنس انتهاء الفصل ولا ينمكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لاحركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت حركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل في انتهاء الحركة

النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلية في الطبيعة مخالف لما سيجيء في الشرح ووافقا للشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقبل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول للحركات التي هي الطبيعة غير النفس المنطبعة بل النفس المنطبعة مستخدمة لها مع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح يرد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المنطبعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للدراكات الجزئية والتحريرات بجهات مختلفة فامل (قال المحاكات الا اذا جرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا باعراض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لآخر اجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكات لاشك ان في هذا الكلام تسا هلا لان الحد الاوسط ليس بمركر) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون تجزئ كما نقلناه في النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا

زيد ابن عمرو وعمرو كاتبه لاشك انه يتبع قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه ﴿ فيكون ﴾ الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلتم حينئذ لا يكون النتيجة عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط ما يقتضى شيئا صليبا (قال المحاكات) وفي بعض الجواهر اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الجواهر ان منع

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تفسيرها ليصلح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل ماله طبيعة واحدة لا يقتضى الاشباه غير مختلف وحينئذ يرجع كلامه الى التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكات وفهمه من كلام الامام ﴿ ١٨٩ ﴾ (قال المحاكات وذلك لما لبس ايس الاطبيعة الجسم) اقول لقائل

ان يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها عن الامكنة فلعل تلك الامكنة تجذبها كالمفناطيس وليس في نفسها اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة الامكنة وانت اذا تأملت وجدت ما يدفع به ذلك (قال المحاكات اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى) اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اجزاء العناصر نقضاً للدعوى الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعي بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب بتخصيص الدعوى بمساعدة واما اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم لدل على ان جزء البسيط له مكان طبيعي ايضا بجزءه فيه وليس كذلك كما قرره لم يندفع به هنا الجواب بل الجواب حينئذ ما نقله الشارح بان جزء العنصر مادام منفصلا عنه لا يكون في المكار الطبيعي (قال المحاكات ثم النقض بالركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان للغاب) اقول هذا النقض ان اورد على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان البراد بالموضع المعين ما يكون معنا لشخصه كما يمكنه البساط الكلى او بنوعه كما يمكنه تلك المركبات او بان المراد بالمكان الطبيعي ما يكون مقتضى له الطبيعة وان كان بشرط وضع خاص واختلاف تلك الامكنة لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد النقض على الدليل فلا يندفع بشئ

فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هـ قوله (وقتين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذى تبين من قبل ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته يتقدم على حركاتها فلا غاية ما في السبب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم ماع المتقدم معية زمانية غير لازم قوله (اراد ان يتكلم ايضا على المنصرية) لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام المنصرية قوى مهبأة نحو الفعل وقوى مهبأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو العمل وعن تلك القوى المسدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل اول الانفعال فالكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل والانفعلة بل الفاعل موضوعاتها اى الاجسام التى قامت الكيفيات بها وكذلك الفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تهبط وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهى معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التغيير والتغير ثم قوله والبرودة كقيمتان ملموستان شروع في بيان القوى المسدودة واما قوله اى من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البساط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا اجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يفسد و يصير هوا و اذا تصاعدت استحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به قوله (لا تعرفانها) اى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة واوصيات لازمة لها كما من شأنه احداث الخفة والخجل في تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الاعلى انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجزء ان الاحساس بالجزئى كاف في ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور حصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

من الوجهين صكها لا يتخفى على المتأمل (قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط زائد) اقول هذه الدلالة بمنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباصه شرطا اول بل ذكره اولا فائدة اختيار الطباع على لفظ الطبيعية ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا تعرف له من خارج تأثيره وهو مضمون قوله

أذا خلى وطباعه وتفسيره وهاذا لم يتعرض بإفادة اشتراط التخلية مع طباعها (قال المحققان وأقول الامام وان حل الوضع) اقول لو حل الوضع على هذا المعنى فمع ما فيه من التكلف وعدم ملايمته لقرينه الذي هو الشكل وانه لا فائدة بضدبها في اثبات الوضع بهذا المعنى افرضي رد عليه انه ﴿ ١٩٠ ﴾ لا حاجة الى مبدأ موجود

حتى لا يحس الابالم الجلة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا في قوله فيلبد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعالية التبريد من مقولة ان يفعل لامن الكيف ولعل المراد البرودة لمخدره كما ان المراد بالذبح الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبساطتها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون اطيفا او كشيئا او معتدلا والفا حل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الخرافة اوفي الكثيف حدثت المرارة اوفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة اوفي الكثيف حدثت المفوضة اوفي المعتدل حدث القرض والقوة المعتدلة ارفعلت في اللطيف حدثت الدسومة اوفي الكثيف حدثت الحلاوة اوفي المعتدل حدثت القاهة الغير البسيطة ونحن نقول لاشك ان في المفوضة قبضا اشد لان القابض يقض ظاهر اللسان والعنق يقض ظاهره وباطنه فاختلف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقضى احلافهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون المفوضة والقابض نوعين بل نوتا واحدا اذا لاختلاف بينهما الابالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور في كتب الطب فيشربانه من المباحث الطيبة وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكيمية قوله (والرطوبة قد فسرها الشيخ) قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا اقتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسسه وسهولة تشكل بغيره فالجهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا اربط فيلزم ان يكون الدهن والعسل اربط من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكلية في سهولة الالتصاق بموعة بل انها متساوية في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والعسل اصبر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

فلا ثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت قرصية اعتبارية لكن لاشك ان انصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلا بد له من سببه فلا يكون الا الطبيعية لاختلافها فتأمل بقى ههناشي وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزءا للمقولة بل ما هو جزء المقولة ما هو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لانه بحيث لو وجد في الخارج كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحيط في المحدد وقد صرحوا بغيره كما مر في اشرح قبيل هذا في بحث الجهة عند قول الشيخ تذييب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الخ حيث قال والوضع بطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات ان قوله القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ويحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى واراد بالقسم الاول المحيط على الاطلاق (قال المحققان وايضا السؤال وارد على الوضع) اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ فرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة فينبغي حله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بخلاف ما لو حل على

المقولة اذ لا بدح من اعتبار تأثير ضرب فيمكن طبيعيا واما ان مثل هذا الايراد يرد على الفسحة ﴿ يلزم ﴾ الاخرى لم يندفع عنها فهذا اراد على الشيخ لاهل الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشترنا للمعاني لا يعتبر الطبيعى ان لا يكون للغير دخل فيه الا بل ان يطلبه الطبيعة ويكون مقتضى ايها وان كان بعض

الشرائط وحيث يتدفع اليراد عن الشيخ والامام ايضا ويمكن حمل كلام صاحب المحركات على التحقيق لا اليراد على الشارح او كان اليراد عليه واجما الى ان مثل هذا اليراد وارد على الشيخ في النسخة التي كانت اصح واولى فاهو جوابك عن قبل ﴿ ١٩١ ﴾ الشيخ فهو جواب طن قبل الامام فتأمل (قال المحاميات واما اغناء

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب) اقول ليس غرض الشارح المحقق الا ترجيح النسخة الاولى على الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون شي من الوضع والشكل طبيعيا كون الاخر كذلك فشيء من العبارتين لم يفد ما يفده الاخرى لا صريحا ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية اذ كون المعلول طبيعيا لمزوم لكون العلة طبيعية لان الاستناد الى الواسطة الغير المستندة الى الطبيعة يتا في كون المستند طبيعيا وليس غرضه اليراد على النسخة الثانية بل ترجيح النسخة الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس محلا للتشنيع على ما نقله (قال المحاميات وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المقطور) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء البسيط ليس الاجزاء الخارجية الموجودة في الخارج بوجودات متميزة بل الاجزاء الفرضية الموجودة في الخارج بوجود الكل لكن لان حيث انها اجزاء متميزة على ما فصلنا في النمط الاول واراد بجزئتها بجزئتها وهما فرضا وسبب التجزئة الفرض او الوهم باختلاف الاعراض والدليل على ما ذكرنا في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء البسيطة اذا انفصلت في الخارج وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساوي بهما في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الاسهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركيب له واما قوله فليس ذلك تعريفها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفها بل تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فيه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبله فهو خطأ في النقل لان الشيخ بعد ما عرف البله بنقله الشارح قال الرطوبة قديقال للبله وقديقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية الشكل قوله (وذكر الشيخ في الشفاء ان الرطوبة هي الرطوبة في الشفاء ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومنقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمتنقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل كان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البله والجفاف في هذا الموضوع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البله والجفاف فلم يذكروهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله (ولان شغل بالبيانات القياسية والمنقضات الاعتبارية) تعبير الامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضوع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما من قوله نجده فيها لار الوجودان لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا اقتشت واجدت التأمل اما البيان القياسي فمثل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستسكان عن التشت ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالتفسير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكاكا عن التشت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

وطبائها انفصلت بالكل واندمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك الجزء بطبيعة نوعية كافي التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين انفصلت بكله لا تحتاج الى مكان سوى جزءه مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لكل الكل

وأما النقص بـمكان التدوير فقد فسده ان المراد ان كل بسيط واحد مكان واحد على الانفراد فلا يكون له مكان واحد وهو لا يعتبر على انه جزء بسيط بل على انه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم ﴿ ١٩٢ ﴾ واما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة واما في الاجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكات فيه نظر اما اول فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لا يقال اذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كما ان كل شخص من المركب مسوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكذلك حادثا لا نقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث محدوده وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا واما اقول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطا في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حوالبه تخلخل في تلك المدة الغير المتناهية على ما يلزم من ابراه الثاني والثالث في تلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم بهر ايدى القاسر ويريد اننا لا نقصر على الطبع في الاول وما راوان لم يكن برهانيا يمكن به اسكات الخضم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكات واما ان مكان المركب ما يقتضيه غاب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم

التشكل لكان النار طبيا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما من فان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمسك بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلان سلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكاشي وليس رطب قوله (واما للين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالنصب اي لا يكون اقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا) احتراز عن الارجح كما في الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطامن ويتنمغن تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلاثة الانغماس وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل القعر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماس واذ لم يتطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماس وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماس وليس اللين والصلابة الا الاخيران فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماس وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وايضا منهما بل هما معروضات الاستعداد ولا يتم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة ثم نتمناها هذه الاضافة ولهذا عمدت اليه بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متفارقة مدركة باللمس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو آثارها العقل ما هياتها مما تمازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قول الانغماس ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما نفسان بهما على ضرب من التجوز فالتحدهما في اللوازم

ارما هو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية ويعنعه بمقتضاه لا يستلزم وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والمشاهدة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والمشاهدة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسب للتركيب لئلا يكون الذي يوجد فيه المركب فليأمل (قال الشارح وتقريره

ان المركب اما ان يكون احدا جزاءه غالبا على الباقية على الاطلاق) اقول لا يمكن في كون المكان الطبيعي مكان الجزية
 الغالب اى بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد
 واحد كالارض مثلا لكن ﴿ ١٩٣ ﴾ مجموع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع

الارض والموافق له في الجهة اى الماء
 بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين
 باعتبار القوة نجمة اجزاء والارض
 ستة اجزاء والماء جزآن فينتد قوة
 الخفيفين مع اعظم من الثقيلين فكانه
 ليس مكان الارض التي كانت غالبة
 على الاطلاق بل هده الصورة
 داخله في القسم الثاني فالمراد بالغالب
 على الاطلاق الغالب على مجموع
 الواقى سواء كان غلبته على مجموع
 الاخيرين الخصالين في الجهة
 اعتد ان نفسه او عدد الموافق له
 في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني
 ثلثة مجموع الموافقين في الجهة ثم
 اقسام االث عم من ان يكون بتساوي
 جميع اجزائه او بتساوي الطرف بالطرف
 بالوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع
 التقادير كان مكان الطبيعي عن
 تساوي المحاذيات ثم اعلم ان قاعدة على
 لاطلاق او بحسب جهة المكان
 وتساوي المحاذيات قد يختلف في جسم
 واحد باختلاف احواله مثلا
 اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان
 النار مثلا ماذا وقع هذا المركب في مكان
 الارض لم يبق بتساوي ميل الاجزاء
 بل صار الجزية الارضى حينئذ
 غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل
 الطبيعى يشد عند القرب الى المكان
 الطبيعى في الجهة الطبيعية فينقلب
 الصورة الثالثة الى الصورة الاولى
 فالمراد ان مكان المركب مكان الجزية
 الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزية

لا يستلزم اتحادهما في الخفة واليه اشار بقوله والشيخ اما ذكر آثارهما
 الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر
 فيه قبول الانتماز من المشكل الحاضر والقوام الغير الساب وان لا يند
 كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقول الانتماز هو معنى الرطوبة والفريق بين
 لكل والجزء طاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة
 ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانصال فيطهر لفرق وانما قلنا
 ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عارة عن استبعاد
 الانتماز مع وجود القوام العبر الساب وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى
 يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان
 سهولة التفرق بالوصل اما ان يعترف معنى الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون
 مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين بل يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر
 لم يصح الفرق الرابع لانه معنى على اعتبار سهولة التفرق في فهم الرطوبة
قوله (والسلافة والهشاشة مما لما يقابلها) وهي كيفية تقضى صهودة
 الشئ كل سهولة التفرق وذلك لكثرة اداس وقلة الرطب مع ضعف
 المزاج **قوله** (وهما يقتضيان كون الشئ مدها لانها ما له بل ان يقول
 المزاج معنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس
 الكيفية فاعلة او متفعله بل لفاعل والمفعول هو الجسم وتوسط الكيفية
 فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها افاعلا وتوسط الآخر متفعله
 فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فنخصه من الحرارة والبرودة بكونهما
 فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما الفعالتين تخصيصا لا تخصص
 فقوله في جوابه نعم كذلك لان الفاعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
 كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر وهذا لم يفسر الحرارة
 والبرودة الا بالوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق
 ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا بالوازم الانفعالية من قبول الشئ كل
 والتفرق والانصال **قوله** (او وجته منتميا الى الحرارة والبرودة) عطف
 على قوله انك تجدد في كل باب منها اذا اعتبرته بمعنى اذا اعتبرت كل باب
 من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسمها يوجد عديما لجنس
 ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب
 منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة بمعنى ان كل كيفية غيرهما فاما

غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ﴿ ٢٥ ﴾ (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات)
 اى جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكات فان تبين
 اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانه ان اراد يقين اللوازم اختلا فهما بالمناهيه فتبين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

تباين ملزوماً لها تجوز أن يكون لشيء واحد أي لما هبة واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين الوازم بهذا المعنى انما يقتضي تباين ملزوماتها او كانت الوازم ملزوماً على ملزوماتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق ﴿ ١٩٤ ﴾ بين العال والمعلولات

ان تكون تلك الكيفية منتية اليهما و يوجد جسم يعرى عنها قوله (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المصورة و يوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة و جسم خال عن الكيفيات المسمومة و جسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملوثة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم متوسطه والماء فان الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط يتمتع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وتغيره مثلا الواسطه بين الذائفة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملوّسات فلا يحتاج الى متوسط فلا تخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان قد يتخلو عن المشاعر الاربعة ولا يتخلو عن اللمس فذلك اي لما ذكر من الحكمين وهما ان الملوّسات تعم الاجسام فان اللمس تعم الحيوانات سميت باوانا مثل المحسوسات قوله (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله (ويستدل عليها) اي على عدتها ايضا بل العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او با لاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او با لاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المعارف هو استنبات التصديق والمراد ههنا استنبات التصور قوله (وتشبهه به بتجزه وتصاعده) النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء ما تية وتخففها وتخلط باجزاء هوا تية ككائنة في الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صبرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يشبهه به حين ما سخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بتجزه وفي البخار اجزاء هوا تية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

(قال المحاكات فينثذامكن استناد الى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة التوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استناده الى الصورة التوعية تقهر الصورة التوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكات وروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها نوعا لماقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العال كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لواقضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف علالها بالنوع ولا شك ان الاختلاف الشخصي يتحقق في الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصي او الصني للمقادير انما يقتضي اختلاف علالها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي او الصني للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت

كون تلك الاغراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لانها علل الهذبية والشخصية ﴿ لا انقلاب ﴾ كما مر على ان الشخص لو كان لكان نوعيا لا شخصيا اذ قد يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكات الاول انالانسم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالي وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعياً (قال المحاكات بل انحلأ) اقول سيجي ان النطفة في الرحم صارت نباتاً ثم انتقلت حيواناً على ما دل عليه الكلام المجيد وايضاً قد اشتهر ان الكلب اذا التقي ابي ارضي الملح صارت لهماً فلا يكون الصورة ﴿ ١٩٥ ﴾ النباتية ولا الحيوانية صورة كإلية بهذا المعنى (قال المحاكات وجوابه

المنع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهوانه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصوراً بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء ياقوتاً معاً واجب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثلاً بل الجزء المائي خلعت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي براسمائه الشيخ مذهبا غريباً منافياً لتحقيق المزاج وسيجي ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يرتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية سائرة لها فلم يرتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروطاً بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتاً وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشب فان صورة السيف اي هيئته المنصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يرتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكات

لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيداً في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بنشء الماء بالهواء وتشبيهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيهاً لنفسه واليه اشار بقوله لا تكونه هواء فان ذلك ليس تشبيهاً قوله (ولما كانت اللحظة الاخيرة في الفصل المتقسم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميولاً طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمال لان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالعكس وذلك اما بجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه او يدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلاً حركة جزء من الهواء من مكان لثاني الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسيب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً قوله (فنقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتى وتغيرها في الكيفية استحالة زمانى وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجى فهي لا تنحصر الا في انتهاء اشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتتمام الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فوردسوا لان احدهما ان الشيخ لم يختار هذه الاواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهوى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا يثبت جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) اقول فيه نظرياً لا تشك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن يختلف اشكالها ونقراؤها مقداراً كما صرح جوابه في الهيئة موافقاً لما شوهد وايضاً يختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعاً فعلي الوجهين يتحقق افاضل متعددة مع ان الغافل واحد والقابل واجد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

الوحدة واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة يهتق في الكواكب الاخرى مخالفة لها؛ قدر اوضوا مثلاً وايضاً نقول لاشك ان السطح المقعر اضغر من سطح المحذب فلو كان اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل ﴿ ١٩٦ ﴾ والقابل فهذا الاختلاف لا يد

من استناده الى احدهما مع ان الفاعل واحد والقابل واحد والتسك باختلاف الجهات والاعتبارات مشترك بين الدليل وصورة التقص على ما اشار اليه صاحب المحاكات في الدليل (قال المحاكات وجوابه ان كل صورة الخ) اقول فيه نظراً يجوز ان يكون احدي القوتين تمنع الاخرى عن التأثير اذ وقع التأثير منها معا لامن كل منهما (قال المحاكات وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقاً بمادة ومدة على ما ذكره قبيل هذا فسلم ان افراد البدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص المادة وانقسامها بحيث لا مادة لا يتصور التعدد وقدم هذا في النمط الاول وسبجى كافي العقول على ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبداً بهذا المعنى وان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقاً بالزمان فهذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه ان مرادهم يكون افراد المبدع لم يكن متعدداً ليس المراد منه المبدع بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف والصورة الجسمية مبدعة بهذا المعنى مع تعدد افرادها فنشأ الابراد ان الابداع قد يطلق على المعنى

دلالة متى ثبت انقلاب الهواء ناراً ثبت ان هبولى النار هي هبولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هبولى الهواء هي هبولى الماء متى ثبت اشتراك الهبولى بين الكل فلما كنى الانواع الشثة في اثبات المطبو بين ما الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران فتركهما فبقى اربعة انواع من ثلثة اذ وجبات فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولى والباقية بتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها الصخونة فهي اجزاء النار تفسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كفى فيما قصد الشارح من بين المناسبة ولو كان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ناراً وبالعكس كان فيه حسن ترتيب واوثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء ناراً كان الماء ارضاً كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انتفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله (واستشهد عليه بنئين) اى استدلال على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تنجو من ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الزشح وان كان من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والتزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذى يليه زالت تلك الصخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكشفت وثقلت ونزلت واجتمعت

الثاني ايضاً وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكات بخلاف ما اذا اشتمل الخ) اقول لا يلزم ﴿ على ﴾ في الفلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بوجوده في الخارج وان كان موجوداً في نفس الامر وكذا القطبان نعم لو قيل بوجود نقطتي الوجة والجيشين بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص فحدان نونا فليتأمل (قال المحاكيات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الاينية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه وينخرق بها كالهواء والماء والارض فني كل حركة لا بد من قطع * ١٩٧ * المسافة فاذا وقع شيء في الطريق لا يتمكن من قطعه يلزم كسره بالضرورة

حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم اما تدخله في هذا الجسم المتحرك واما الظفرة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لاننا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابطاً مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لعلها هي من المقتضى للكسر فليتأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لولزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اي مالا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكيات وتناقى المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردنا على الشارح وتقريره بان يقال تناسق المعلولات انما يستلزم تناسق العلل لو كانت العلل عللا موجبة مستلزمة لتلك

على الاناء وهذا باطل لار الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائة لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعداها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما فانها او تافقها او تباعد ازمته حصواها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه او كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نفها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لار قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الوجود الذي في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه ل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما نحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحباب ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فاننا نشهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لوجوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضها بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض ولا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية الماثية مع زوال السبب الذي يقتضيها دل على حدوث صورة تستهفظها قوله (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا اركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على مامر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون حلة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكيات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

وَمَا هُوَ الْحَقُّ فِيهِ فَتَأْمَلُ (قَالَ الشَّارِحُ إِلَى أَنْ يَمُوتَ الْخ) أَقُولُ فِيهِ مَسَاعِدَةٌ لِأَنَّهُ مُشْعِرٌ بِوُجُودِ الْمِيلِ الْقَسْرِيِّ حِينَ الْمَفَارِقَةِ وَالسُّكُونِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لَكِنَّ الْمُرَادَ بِهِ التَّفَاعُلَ بَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَالْمِيلِ الْقَسْرِيِّ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ فِيمَا بَعْدَ حَيْثُ قَالَ وَذَلِكَ بِحَسَبِ تَفَاعُلِ الْمِيلِ الْقَسْرِيِّ وَالطَّبِيعَةِ وَبِئْسَ الْمُرَادُ ﴿ ١٩٨ ﴾ تَفَاعُلُ الطَّبِيعَةِ وَالْمِيلِ

القسرى ان ذات الطبيعة ينكسر وينعدم كالليل القسرى ولان اثرها ينكسر وينعدم كالليل بل ان الميل ينعدم بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث ميلها بسبب الميل القسرى واما ان هذا دور فسبحي تخفية في بحث المزاج ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح مشعر بان المتوسط الحقيقي بين غايي الحرارة والبرودة لا يكون حرارة ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة بالنسبة الى البرودة و برودة بالنسبة الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام في الحرارة والبرودة الحقيقية وما ذكرت هو الاضا فيتان لكن في تحقق الاضا في بدون الحقيقي حيث تد نظر وتأمل (قال المحامد والجواب ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا بحث لانه ان اراد بالميل الذي هو المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل فيشكل في الحجر المسك في الهواء وان اراد كيفية تكون سبب لوجود الحركة لولم يمنع مانع فلا شك في تحققه في الجبل المذكور كيف ولولم يكن ههنا مدافعة وقوة فكيف يخترق الجبل احيانا اقول يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين احدهما ان الميلى ههنا عرضية لان حركة المحمول حركة الحامل حركة عرضية فكنا ليس المقضى

هم الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجمله والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف المطلق وكذلك اثليل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل في حيز الارض ينزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفلى فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فانه حصار الخفيف في القسمين والثقل في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقل فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذي في طناعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل ها بط والميل الها بط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحده فلا يتضادان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اى لا يتخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النقي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعيّن المذكورين والخفيف المصناف لا يقع في التحقيق الاعلى المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يراد حقيقة

لذلك وجريانه في القسرى حتى يكون ذاتيا لا يخلو صفة وتأمل والثاني وهو الجواب الحق من المحيط

الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الرهبان والغلبة وهو غير منتهق ههنا لتساوى القوتين المستلزم لتساوى اثرهما في الجبل ويحقق في الحجر المسكن ان لا يتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فالامر الموجود فيه منصف بالرحمان والغلة رجحانا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكات هو هذا الجواب (قال المحاكات وفي نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه من ذلك وذلك لا معنى ﴿ ١٩٩ ﴾ قوله حين يكون في مركز العالم عنانقل عن الامام انه انما يكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه ويصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق للمكان الطبيعي لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكرة الارض هو النقطة التي هي المركز - على ما يتوهم من عباراتهم وفي هذا التحقيق فائدتان احدهما التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة الارض مكان الحجر الموضوع على الارض مع ان مكانه الطبيعي على ما تقرره جزء مكان الارض بعد الاتصال بهما ونائيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض اذ تقر في ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولاً من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رده هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا نيا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقبس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافة بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وايس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لاضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الايل فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين الساب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه مفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البديل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين وامل المراد مجرد عبارة اسلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف مثبتة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا في شرحه قوله (لا الاول في بيان حصر الاركان كاف) اي اوقيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقل مطلق اولس كفي في بيان انحصاره في الاربعية واما اوقيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتمتع ان يستحضر جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها هنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعية لقوله فبالحرى ان يتم بهامدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن يد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية قوله (وتشكك الفاضل الشارح) اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في لا بعينين هذا

هذا كان قوله والحجر المنعزل الى آخره مستدركا في الجواب وامل الباعث على هذا انه حل الارض في كلام الشارح على الحجر (قال المحاكات فنسبة الحركة السريعة الى آخره) لم يفضل نسبة السرعة الى البطو كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح ثلاثا يردان الكعبة لا تصلح ان يجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آتية احد المقادير بين المتجانسين

تعد الآخر لكن حيث ذكركون فوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هديانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يجعل السرعة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسقطت المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البعثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل حاصدا فيه والالكنا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعتنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل حاصد وحواله ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق من مركزه على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاء فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزأ من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفئ والثقلان خالجان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفئ في جوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعبها اليه وفيه بدو ثنائتهما ان حدوث النارية في المركب اما النزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مائة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نار او جوايه انه ربما يصبر استعدادها للنارية اقوى بواسطة سخنان الشمس واشعة الكواكب قوله (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشهور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشوء ونماء وهي الصورة المهدنية او يكون وحيث لا يتخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كالات اول فان الكمال اما نوع او غير نوع والكمال النوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالزجاج فانه يحل اولا في المسادة ثم يستعد به المتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامر جمة معدة نحو خلق مختلفات والجواب ان الاولوية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت

والبطوؤ منكمما بالكم المفضل باعتبار ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان والمسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضى المسافة الطويلة والبطوؤ المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انها سرعة بان بقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احديهما اشد وفي الاخرى اضعف فتسبب السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضى السرعة زمانا اقصر والبطوؤ زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهم بطوؤ بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطوؤ الكثير الى البطوؤ القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضى طول المسافة وباعتبار كونها بطأ يقتضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطوؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطوؤ الضعيف الى البطوؤ القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطوؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا ندفع ايراد ﴿ النفس ﴾

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

بطؤ ضيف و بطؤ قوى وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبر على انها سرعة ضد سرعة وسرعة قوية فاحفظ
هذا التصديق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من اراد انه على الشارح لمحتق (قال المحاكات فلولو المعاوفة الخ)
اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجديد والتجريد وقد اجبتنا عن جلبها

بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه
(قال المحاكات وفي مقدمتي الى آخره)
اقول في الجواب اما اولا فهو ان
المعاوفة قد تعتبر في نفسها من حيث
انها معاوفة وبمأنه وبهذا الاعتار
كانت مأخوذة في مقدمتي البرهان
وقد تعتبر من حيث انها ملزومة
ومقارنة للميل المحرك وبهذا
الاعتبار كانت مأخوذة
في مقدمتي المسافة ولا شك ان المعاوفة
القليلة تقتضى وتعارض الميل القوي
والمعاوفة الكثيرة تقتضى يقارن
الميل الضعيف فقواهم نسبة المعاوفة
القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة
قولك نسبة الميل القوي الى الميل
الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة وهذا مما لا شك في صحته
واما ثانيا فلان مراد الشارح ان
النسبة التي بين المسافتين كالنسبة
التي بين المسافتين من غير نظر الى
خصوص الطرفين وتكون كل منهما
بازاء مقابلة ومما دله اعتمادا على
انسباق الذهن اليه ونظير ذلك
ما وقع في كلام بهمينار حيث قال
في التحصيل نسبة جميع الموجودات
الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة
ضوء الشمس الى ما سواه الذي
بسببه يضي كل شيء وهو يستغنى

النفس الانسانية حاة في الادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد
انه اول شيء يحل في المادة ان كان ساريا او المراد بالحلول التعلق بالمادة
اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت
بحصول للمزوج بمثل ذلك صورة بها يصير ذلك المترج نوعا من الانواع
وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم ترتب عليها كالات اخرى فتلك
الصورة المتعلقة بذلك المترج التي جعلته نوعا هي الكمالات الاول قوله
(وليس هذا الاختلاف) اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
لا بد ان يكون له سبب فسيبه اما الهبول او الجسدية او المفارقة وهو باطل
او الصورة النوعية للبساط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها
او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والام بعد الاختلاف عن اربعة
لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد
على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب
وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير
الانسطة قصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة
المعدة ابيضان الصور تختلف بحسب ذلك قوله (فكل جنس منها
مزاج جنسي) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الانسطة قصات
وكيميائتها في النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصفة والشخص
حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد
المزاج بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخص جزء
عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج النوي وهو جزء عرض
المزاج الجنسي قوله (وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) واقائل ان يقول هذا
مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية
فانها حينئذ لا تكون صادرة عن الصور التي هي كالات اولي ويمكن
ان يجاب عنه بان الامزجة كالات صادرة عن صور البساط فان الكيفية
المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي
الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله اطباء فظاهر حصولها
من الصور النوعية وان قلنا انها جاذبة بعد زوال كفياتها بالمره كما يقوله
الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط
الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

عن غيره لو كان للضوء قيام ﴿ ٢٦ ﴾ بذاته وقول الشارح القلة في احد بهما بازاء الكثرة في الاخرى
ليس المراد انها بازائها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوفة واثرها وكثرة المسافة تقتضى
قلة المعاوفة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوفة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة

والبطو وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطو تعتبر على انها بطو في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوتها فنحن نسمة السرعة القوية ﴿ ٢٠٢ ﴾ الى السرعة الضعيفة كنسبة

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطو لكنها يعتبر على انها بطو فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوتها فنحن نسمة البطو القليل الى البطو الكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطو ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا قال قيل في الجواب للمعاوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا بائنا لانه في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحال العناصر في كفياتها مع بقاء صورها واولا المعايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المعايرة بثبوت حجج الحجج اثباتية منها اعم لان الحجج الاولى تختص بكفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجج الثانية نعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها ولكنها مختصة بالعناصر لان كفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الادلاك لا تقبلها والحجج الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجج الثانية تختص بالكيفيات والحجج الثالثة نعم الكيفيات والكليات وسائر الاعراض وتقرير الحجج الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان مائته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذا الحجج لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى تارابه - زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم يكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على التبع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها يذبح كفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكفياتها وقول الامام هو ان الحجج لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم تمشي الحجج الا منع بعض مقدماتها قوله (الحجج الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح يجه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انهما بديهتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقيقة

الى المسافة القصيرة (قال المحكمات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبوت المقدمة ﴿ الصفري ﴾ الاولى لمقدمتي المسافة يتقدم المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

الى المسافة القصيرة (قال المحكمات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبوت المقدمة ﴿ الصفري ﴾ الاولى لمقدمتي المسافة يتقدم المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدم به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطو تقتضي قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بمالا مزيد عليه (قال المحاكيات وزمان هديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعا وقة قليل المعاوقة نصف معاوقة * ٢٠٣ * كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الدهوى

هي الثانية لا الاولى ففي عبارته قلب وتحريف (قال المحاكيات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة لتي مع المعاوقة لا يقتضي شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضي المعاوقة فقط فذلك فيلزم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطو ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضي بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضي المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ لم يصح ما ذكره في جواب النظرين على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطو دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطو لابه وان اراد ان الزمان مقارن للمعاوقة البتة ولا ينفك عنها فمع اياه ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حيثئذ لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث على النحو المذكور بل يكفي ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطو وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فينتد لامعاوقة ولا سرعة ولا بطو فلا حركة مع انما فعل بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فامل (قال المحاكيات واما ما ورد الى آخره) اقول حاصله

الصغرى بان الصورة لو اشتمت او ضعف عند الضعف لا يتخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرضها ضعف لا يكون في ذاته فقولها لم يكن الاشداد في ذاته اي الاشداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والا فقولها لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشداد ههنا الاشداد الكائن كان المفروض اشتمادها فاجتم الاشداد والضعف في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشداد ان بقي كان الاشداد في العوارض والالزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نعلم صدق الصغرى ففي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الافتصاح على المنع قوله (معنى الاشداد) الاشداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الجمعية من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آت ولا يبقى شيء منها آت ان الماء يتسخن بالنار يسيرا بسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شفافا شيئا وتوضيحه ان الاشداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق في اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الا آن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في كل آن يكون له في كل آن بفرض حصول في مكان يغاير حصوله في مكان آخر وهذه الحاصلات لا تستقر آت ان في ذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محال فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحاصل فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهبول لا يتقوم بدون هو بات الصورة فهو ممنوع فان الهبول شخص واحد مستمر على تماق الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية او التوهية عليها لانا نقول الهبول في نفسها لا توجد الا شخصا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعاوقة الجارية يكتفي بالتهديد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اي الميسل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احدية في الخلاء والاخر بالملاء الغليظ والرقيق فينتد يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تتحدد سرعتها ونطو هائبا على ان العائق هو المحدد (قال المحاكيات

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافتين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدها دفع الاعتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حقه الشارح وفعده وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول دلي وجه يقتضى كون نسبة المسافتين كنسبة $\frac{204}{4}$ الزمانين اذ لا شك في انه يلزم منه

بافضل فتمنع ان يحرك في الصورة بالضرورة والتظنر في الفاظ الشرح حسي ان يعطى نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته اذا قيس فاما واحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الاتات ومقايسة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار اني ان تلك الانواع بالقوة والآت المتتالية بالقوة وحينئذ يدخل ما يورد ههنا ويقال او يحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شي منهما في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا ينصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حله لا يكون له قبله ولا بعده واو وجد شي منها في آئين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الا آن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الاتات وانه محال او يقل الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون اضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثليين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان اول فان لم يكن لزم تتالي الاتات وان كان بين الاتين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها ابن واحد او ايون متعددة فار كان له ابن واحد فلا حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شي منها اكثر من آن واحد فيقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آن واحد فتتابع الاتات او نقول الايون المتعددة آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا يكون ولا يخص عن الشبهة الابان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها ابن واحد مستمر وهو كونه

تساوى الحركتين حينئذ على ما نبه عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله دلي نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتها دفع ما اوردته دلي التقرير الاول وهو اننا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية لكن هذه النسبة حينئذ حد دية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس دلي انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا تحقق بين العددين مثلها نعم بقي الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضى النسبة المذكورة (قال المحاكات دلي نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجد يقتضى ان يكون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين (قال المحاكات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافتين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فائر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما مران خصوصية الطرف غير المحفوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافتين

وارجاع كل الى عدليه وجعله بازا لم يتعرض له لظهوره وعلى لوجهين اقدم وجه الضعيف $\frac{204}{4}$ متوسطا $\frac{204}{4}$ من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثانيا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل الى آخره (قال المحاكيات حسما لمسادة الى آخره) اقول يعني انه لا يرد
حيث لا اعتراض اصلا لانه برد لكن يجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام غفل عن ان الاعتراض لا يرد على
تقرير الشيخ فاورد ايراد ﴿ ٢٠٥ ﴾ عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور او لا فذكر ايراده عليه

واجاب عنه بما حقه ثم ذكر تقرير
الشيخ وذكر باقي ايراد انه المشتركة
بعده تبيينها على انها مشتركة الورد
ثم اجاب عنها (قال المحاكيات
واعترض به مد الخ) اقول صحة
منع بطلان الالزام بناء على ان جعل
الالزام ان الحركة مع اصل الميل
اي ذى الاثر كهي لامعه والافزع
استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل
كهي لامعه مكابرة والامام لم يمنع
بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون
الحركة مع العائق كهي لامع العائق
فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع
الملازمة بل حاصل كلامه ان الالزام
المذكور ليس ملزوما لهذا حتى
يكون محالا (قال المحاكيات من غير
مانع خارجي من الصغر وغيره) وذلك
بان يفرض الجسم الذي فيه ميل
قوى عظيمة بحيث يتصور النسبة
المفروضة بينه وبين ذى الميل الثاني
(قال المحاكيات بل هو جواب الخ)
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى
يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان
حصول الوضع والشكل للجسم
بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف
يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه
او انتقل عنه لا بسبب ناقل وانما
يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا
وشكلا آخر فربما حصل له بطريق
الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل

متوسطا بين المبدأ والمُنْهَى لکنه خبر مستقر ويتعدد بحسب تحدد
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون الا بحسب
الفرض فكذلك نقول للمحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له
حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس
كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى
انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون
الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون
افراد النوع واحد كما تقرر عند فهم ان الماهية واجزائها لا تقبل الشدة
والضعف فيمتنع ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم
بانه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية
لقوله الشدة والضعف واما الحركة في الابن والوضع والكم فليس فيها
الانبدال افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن
متوسطا بين ما يوجد في آئين محيطين لذلك الآس فغناه ان كل ما يوجد
من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو مما يوجد
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة واما
قوله وحينئذ فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحل فيبانه انهم
اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمتفقون على ان الجسم يتحرك
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان السخن هو حركة
الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم في مذهبه فقالوا
الجوهر منه قار ومنه سيال وا بطل الشيخ مذ هبهم بانه اذا اشتد السواد
فان لم يبق ذلك السواد بهينه موجودا فحال اشتداده لاستحالة اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة
في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر
في نفسه فان نوع من الحركة بحركة الجسم في السواد فر بما يجاب باختيار ان
السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود
وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث
في آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار
بقائه السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

عنه لا بسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل
للجسم بطريق الاتفاق لا باختضاء الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله القاسر عما هو عليه والمشهد خلافه فان الماء اذا انتقل
الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا دخل وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اوله على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه باختبار الشق الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعمدا لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحيط على الاطلاق على ما مر ﴿ ٢٠٦ ﴾ ورجع كلام الشارح حيث

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح القول بالكيفية ويرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضوع نقول لم لم يذكر الموضوع مع الوضع بهطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره في تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضوع فلم يخرج الى ان يذكر له وجهه والاول ان يقال اقتصر على الوضع الذي هو اشتغل في الجواب اكتفاء عند ذكره في تقرير السؤال سلوكا لمسلك الاحتصار (قال المحاكات وهي بانظر الى اغراض) اقول لقد احسن في ترك المقدمة القائلة المذكورة في لشرح حيث قال وغير الواجدة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستندركة في البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم يمكن الزوال بل قول صاحب المحاكات انها بانظر الى الغير متممة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفتق عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون يد طبع الجسم موجبه لا يلزم ان يقتضيها العمل الفاعلية المغايرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته للقسم الاول الذي يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح

غير قاز على ما تقرر واذ عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدله الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو ما يدل الاعلى عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الاعلى عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقول عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تخصصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تخصصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وبعد ما تبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحققة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي هي في الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة ففي اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان تبدل على الصورة لماثية والضمير في قوله لا امتناع بتبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اي لا امتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها و يحتمل ان يعود الى المحل للذكور فالتقدير لا امتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو في الحالتين فكأنه قال لا امتناع بتبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون اشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو واما انه لا يكون هو هو فلا بد ان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا بد ان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هي هي فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال الماثية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة الماثية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده ليس هو قوله

ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كاشروط والاعدادات ﴿ وايضا ﴾ وقدم مثله مرارا فإراد بالعمل الفاعلية هذه الشروط المغايرة لطبايع الجسم في الكلام في الاستدراك (قال المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجي في الوضع بالنسبة الى السياتين انما يزول بحركته ونحن نفره

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون بحركتها اذا المفروض خلافه ﴿ ٢٠٧ ﴾ حينئذ لا يكون الا بحركة المحدد فأمل (قال المحاميات فان قلت

لما كان الخ) اقول يمكن حل العلة على الطبايع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلية في الشق الاول اذ طبايعها يقتضى حصولها في اماكنها واما طبايع جزئياتها فلا يقتضى الا حصولها في جزء اماكن كلياتها اى جزء كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضىها اصلا فظهر الفرق (قال المحاميات وفيه من النظر ما لا يخفى) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن مماسا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المفارقات فأمل فيه (قال المحاميات والشارح الخ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اذ لا ريب من اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمجازيات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المجازيات وقد نيه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقبس الى الامر الداخلى فيه ثم فرج عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها وذلك لانه اذ لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرج عليه بانه لعله والتغلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل

(وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدم ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفية انفعالها المحسوسة منبثثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فبها ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها كونها من انواع الحركات لا يدخلها في انبعاث الكيفيات عن الصور قوله (والعناصر اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها قاطلا ومنفعا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وبنفعه بكيفيته واقتل ان يقول سيجى ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلوقعت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوقة لا يقال سيقدر ان المنفعلة ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها اولي ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوقة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوقة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالاتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوقة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوقة من جهة المادة فأمل قوله (قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقى خرج المزاج الثاني) كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتساؤلها وحصولها عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد الخالف وهذا هو حل الكلام على مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

السابق عليه و اشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كازى لم يتعرض لشيء منها بل استدلل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التي نقلها الشارح ولا اثر لشيء منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يعلوه اشار الى انه ينبغي بناء هذا الفصل على

الفضل السابق عليه صلى ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه إيماء لطيف إلى وجه التعريف هذا ويمكن ان يحصل قول الشيخ التي تفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافرضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج ﴿ ٢٠٨ ﴾ (قال المحامد ودل على

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبيض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبدئا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة لكي الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصبر باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورهما النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا فطر المركب في الفرع والا يتبقى حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لابد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولاشك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الابد استحالتهما في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله (والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكمية)

ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة الماثية وهي متبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله (فانهم كانوا يتكروا في التغيير في الكيفية وفي الصورة) القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخطة واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي اهلها تلك الطبيعة كانت كما نمت في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا سخن لم يسهل في كيفية بل لان اجزاء ناريته كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء ناريته نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كما نه حار وانما داهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغيير في الصورة فامتناع كون شيء من لاشيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون من لاشيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع ضرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

انه مراده) اقول هذا تعريف بالشراح حيث قال الإبان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضوع وسبب اليق واليق وليس بشيء اذ المقدمات التي لابد منها في اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبي عنه اذ يعلم منه ان المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل انه واجب في طباع عطل يقتضيه و اشار اليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفعل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في النجاة بضم المقدمات الاخرانه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفعل كان المطلوب بالفعل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التي لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على المطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

على ما عرفت آنفا وهذا لا يخفى ان الدعوى على مانقته الشارح عن الامام هي صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحامد وحيث

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموضوع بالحرركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعى ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسرى بالامكان الذاتى لا بد فيه من مبدأ الميل الطباعى ﴿ ٢٠٩ ﴾ فان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بافعل كما ذكره الامام

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القسرية فعنايته بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن فتأمل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسرى على تقدير عدم وجود شىء آخر معه سمي بالطمع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظر الى ذاته بلا انضمام شىء آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فتأمل (قال المحاكات ولقائل ان يقول اوجاز الخ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسري بخلاف ما اذا جازله الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائماً لان مقتضى الطمع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على حواش شارح ان القول باختصاص بعض الحركات با وقوع الامر يعود الى الفاعل بخلاف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء لا تفاوت الا في القابل وبينوا على ذلك كثيراً من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اى كون نسبة الفاعل الى الجميع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلاً مجرداً واما اذا كان نفساً فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستنداً الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على

عن الاول بان المسادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شىء عن لاشىء محض وعن الثاني بان الماء كان بارداً فاستعد بواسطة تجاوزة النار له والى البرودة عنها التكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بجديد قوله (وانما اقتصر على الحك والاضخضة) وما ذكر الخليفة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكيمون واپروز فيهما اعرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانها يسخنان جسماً بارداً وهو الماء والارض واما الخليفة فانها يسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكيمون فيه لان الهواء حار وبصفة وبالخليفة عما يخاطبه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولاخفاً في ان هذا الوجه ادلى قوله (يريد بيان ان النار المرئية ليست بسادة) رحاصه ان النار الصرفة شفاقة ضميرية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوءها فهنا دعوى بان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوبة متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كافي اصول الشعل يكون شفاقة لاطلها واما الثانية فلان الاريا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كافي رأس الشعلة يقع لها ظل وانما يكون للاجسام الارضية قوله (المختلج اليابس المنصعد لا اكتساب الحرارة) لا بد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كانت في الماء فا ارتفع منه يسمى بخاراً واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخاناً فالبخار اجزاء مائة تطلقت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجراء هوائية والدخان اجزاء ارضية تطلقت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لفظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف درنها فلا بد من هوا لا بخار فيه لكن منه ما يلى كرة النار فيكون حاراً بحرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طعمه وما فيه البخارات منه ما يجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضيء باضواء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائة فيكون ثمة رودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصريف والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وفق غرضه وبعبارة اخرى ﴿ ٢٧ ﴾ ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلقت بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقدمر من الشارح ان الحركة اذا كانت قسائية فالنفس يحدد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة خصوص هذا الحد ونحن

تقول كما أن النفس تعدد حال الحركة من العسرة والباطون فإعداد ابضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركاً) أقول الشيخ أشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا دلي الاطلاق وقوله للمتحرك ﴿ ٢١٠ ﴾ المراده المتحرك على

الاطلاق وهو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للساكن عند المتحرك لا على قوله للساكن فقط لفساد المعنى واذا جعل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب ان يكون عند الساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المتحرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحاكات والخروج من المكان الخ) أقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولاً بما يكون من جوهر المتحرك بان لم يكن حادثاً قبل او كان موجوداً اشتغل به غيره بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجوداً غير هذا المكان او كان موجوداً في مكان آخر وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يقال في هذا الشق زم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة المحدد فامتدح عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحاكات لما تقر ان الطبيعة الواحدة الخ) حل المختلفين في كلام الشيخ على المتنافيين واصاب لكنه حلها في الدليل الذي قرره الشارح اولا على المتغايرين مطلقاً وهذا محل بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منه يدل على ان موادهما وما أخذهما

ذلك والطبقة المجاورة الارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعلو البخار لان حفظه للحرارة المصدرة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحرة من الهواء وقع فيه شملة من النار وانعكست الى اخرى في سمتها ايما وقع فيرى كأن كوكبا انقضى وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفاقة وقامت عن الحس فظن انها انطفأت فانطفأت النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصبح شفاقة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فتنبيه ايضا على ان النار في نفسها شفاقة لان الدخان اجزاء ارضية فكلمتا كان الدخان اقل كان الضوء والحركة اللهبية اقل فاضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان المنصير جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلماذا قال والاصرب انها غير متاسبة بحسب الصورة لان الصورة المركب مخالفة بصورة البسيط متاسبة بحسب المادة لا شراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا اوجدنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقسام الكلام قوله (واصترض ايضا على قوله واقر بها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الغائضة عليه اكل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاضواء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاضواء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة لاعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والحفيفة فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي يحصرها ثم يسائر الاضواء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احرا في البدن حارا ان جدا ما تلاق الى الافراط

واحد ولعل الباحث له على ذلك قول الشارح ويرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا ﴿ وانحفيقان ﴾ هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متساوية ام لا وحل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور العلوية في تقرير الشارح اعم من ان يكون متباينة ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضى و يطلب امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشيء واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب ﴿ ٢١١ ﴾ شرطين وفي وقتين متفارين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك

باختلاف الشرطين وقوله ماضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين او غيرهما من سائر المتناسقات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلين حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضى الصراف عن الجهة بل لا يقتضى التوجه اليها ولهذا اجتمعا في جسم واحد كالكرة المدحرجة (قال المحاكيات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينتفعهم في اثبات المطالب اذ حيث لا يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرفنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملنا ويندفع اليراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها

والحق فان غابسان على الارواح فالقول بقرب الثقل والخفيف فيها الى التساوي مما بنا فيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمزاج المدفيعيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع اعضاء الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخرى واما ان تعلق النفس بروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن الاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان تشبها الى المبدأ اكل والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجسد اكل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الاستحقة صورة بمجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله (* النمط الثالث في النفس الارضية *) للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كان اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والالزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اى كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكما لحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصبر به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من هوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقتضاء بالمقاس الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واظلم ان اليراد المذكور على ما ذكره منع مقتضى والمندفع بما ذكره او بطلان حقه هو المنع و اشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون التيقن واما التيقن فانما يندفع بما حقه الشارح (قال المحاكيات واما المنع فبان يقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

بلاية ما فهمه من تقرير الشارح ثم اثار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما المندفع التقص
 فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المانع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره
 او بما حققناه كان ساقطاً عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى ﴿ ٢١٢ ﴾ ان المنع ساقط بما قرر من

الدليل وانما يرد التقص فقط فاجاب
 عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا
 على انسياق الدليل اليه (قال المحاكات
 ولا الانصراف والتوجه الى آخره)
 اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى
 الطبيعة لما وقع في كلام عبارة
 الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار
 بطاقل ان الميل المستدير لما لم يستند
 الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه
 والانصراف بالطبع اي بحسب
 الطبيعة بل التوجه بحسبها
 والانصراف بحسب النفس وجوابه
 ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ
 معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطبع
 والظاهر ان يقال انه لما جاز ان يكون
 احد الميلين مقتضى الطبيعة والاخر
 مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ
 لا يلزم اقتضاء امر واحد من متنافيين
 ولعله اراد بالا انصراف والتوجه
 بالطبع الانصراف والتوجه بطبع
 واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال
 المحاكات اقول اثبات الى آخره)
 اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف
 اذا اثبات وجود الميل المستدير يمكن
 بوجود الحركة اليومية اذ بهذه
 الحركة يتحرك جميع الافلاك فلا بد
 ان يكون محيطها بالكل فيكون محدد
 للجهة فالمحده ميل مستدير وهذا
 حل ما ذكره صاحب المحاكات حيث
 اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة
 وليست ذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لاشي اعني وحده وهي المادة
 وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شي وهو ان كان
 مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا فمحصلا
 بنفسه فهو النوع اذا ذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان
 ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا
 فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي
 او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانية
 اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كملت
 وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان
 صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كافي النفس الانسانية
 وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة
 متممها ومحصلا ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا
 لامادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلستنا عرفنا ما بعد من حيث جوهرها
 وما هيته بل من حيث اضافتها الى البدن فذلك يؤخذ البدن في حدها
 كما يؤخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان
 فذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا ان نعرف ذات
 النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يحل
 الصنعي واما الى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اولي الى ذواته
 ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والذات في الظاهر
 واما ما كان فليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل
 وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والنامية والجاذبة والمانسة وغيرها فان
 آلات النفس بالذات القوى وتوسطها الاعضاء واما ذواتها بالذات
 فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس يحى بل المراد انه مشتمل
 على الآلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افا عليل
 الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير
 توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات
 هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشتمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس
 وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله الى احتراز

بطلان الارصاد عليه لا بما ذكره قبله ذكرنا وان كان فيه تكلف اذا اثبات الميل المستدير بهذا ﴿ عن ﴾

الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم في توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة ان جعل كلام
 الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقي الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكات فان التحديد كائن الى آخره)

أقول فبان الشارح في النسخ الصحيحة التي رأيناها ومن جعلتها النسخة المقررة عليه في هذا الموضوع هكذا والله أعلم
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفتنة ايضا على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود وهما ٢١٣ على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء

شيء الى شيء آخر كما في صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض ولا بد ههنا من تحقق مادة يعثور عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والفتنة سواء كان عن شيء الى شيء او لا عن شيء ولا الى شيء اصلا واسا الى ان المعنى الثاني وان كان منتزعا عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن متفرعا على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطاوبا في هذا الموضوع وان كان مطاوبا في التمام الخامس حيث اثبت كون الزمان مقدار حركته والزمان قديم فانه ان يكون حركته قديمة فلزم قديمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفساد والشيخ اوصى الى ان هذا المعنى مشتق عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد وشار اليه الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على المحدد الجهات اذ لا خفا في دلالة على انه في موضع اخر يمنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا وبما قررناطه فساد ما ذكره من تفسير الشارح وعل الباعث له على ذلك انه وقع في نسخته موافقا لما وقع في بعض النسخ التي رأيناها هكذا

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليسان الاحتراز به * مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول انفس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآتي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات اولية لاجسام آية لكن ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية ولا في التوالد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافعال الحياة الا فعل التي لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتوالد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يترقف على الحياة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اسار اليه بقوله فما يصدر من افعال الحياة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآتي واما النفس السماوية فهي كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا سيتبين ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا واردة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآتي ليستقيم على المذهبين قال الامام في المحلص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعله بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك

والفتنة الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا ان الممكن الذي قديمته عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز المنصفية الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قديمته اجدهما بقيد وبصير انصافا يمكن به واجبا ومنتسا وذلك

قَالَ (المحاكات لا على حَدوث صورة مطلقا) أى سواء كان صورة نوعية كما في الصورة الأخيرة وأجنمية كما في سائرها (قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجر يانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد الال على المستقلة على سبيل البديل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلته اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة الانتفاء في الجوهر تفرغه وترتبه عليه على ما يشعره كلمة من في قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت اللزوم صام ليس الا ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية قايتا مل (قال المحاكات الذي يبين الى آخره) اقول يمكن توجيهه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة لمان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع ما يتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسيطة العنصرية وكل شخص عنها حادث مسبوقا وشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة تاخره عن الحركة في الكيف لتحصيل المزاج لجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لا بد من حركة سرمدية هي المستديرة اذا المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لا يقال كل شخص من الحركات

اللفظي واقول اما نشاهد اجساما تغتذي وتغو وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما او ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبق ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منطوق فيه وقد صرح الشيخ في الشفا بانه كل ما يكون مبدءا لصدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادة الارادة فانما نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدءا افعال كذلك اما ان يكون مبدءا افعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا افعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادة للارادة وهو النفس السماوية قوله (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعله كذلك لبدنه في كل شى وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر ك شى غير البدن وكذا المدر ك شى غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن و اجزائه اما المقدمة الاولى فثبته عليها في اول التبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه سو ك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتأمل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا صبح باسمه يتنه الحالة الثالثة ان يتأمل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال لسكر فان السكران لا يعقب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما والالتذ كرا ذلك عند اليقظة والافاقه اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اى كل من النائم والسكران بهقلان ذاتهم الا انه ما يبق على ذكره ففي هذه الحالات الثلاثة مدر ك لذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يتلامس اعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك في تذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشبهه عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاءه لئلا يكون له

المستديرة مسبوقة بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس شعور فلافرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد اذلى والاجزاء التي فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

المستديرة مسبوقة بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس شعور فلافرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد اذلى والاجزاء التي فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

شخص من الحركات المستقيمة ولا يلزم تقدمها على انواعها لكن لما ثبت عليها بالنسبة الى كل شخص لزم عليها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصيله ونهيه اذ النوع لا يوجد غير تحصيله فامل (قال المحاكات لخصول الجزيات كاف في الجزء) اقول ههنا ﴿ ٢١٥ ﴾ بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل تلك الصور الجزئية

سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق انظر والعكر على ان هذا لو سلم فائما يسلم في تصور الكل بحقيقته فلا يدل على انه لا يحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفي الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم نفي الاحتياج الى التعريف لانني جواز على ما نقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج الجسم الى التعريف بل ان لا يجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف (قال المحاكات في شعر بانه من المباحث الطبيعية) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها في القسم النظرى من الطب بناء على ان ادراك هذه الطهوم انما هو بالة هي جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدث الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكفية اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس (قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طاق لسلا يحس من خارج بشى من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذا اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ايتهما وهو مشتغل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شىء من الاحوال اصلا لانه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فقول يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهى اننا نذكر انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه ولم او لمذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولد او يلد او لا يدرك انه يولد او يلد مطلقا والثانى بالغ والاول لم ينقبض عنه ولم ينسب له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه تمتع ان تغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية لمدرک في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثاليين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من احسب انساويها في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما محالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات تلك الذات لكن حضور الشىء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالعقل وهاتان الحالتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا تمتع ان يختلف جلاء اما لعدم بدها بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لعل وجه مناط التصديق اذ لعدم الانس الى غير ذلك وتعون الفصل بالتمثيل يدل على ان تلك

فقول الاكلية في سهولة الالتصاق بنوع) اقول هذا النوع غير متوجه اما اول فلان الظاهر ان الامام مانع فقيلتبه بالنوع خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الالتصاق في الماء للطافة جوهره وسرعة ثقوله كليل من الدهن واليسل واما الايراد بان الدهن واليسل اصبر انفصالا من الماء لان الماء اسهل انفصالا جهما.

مناقشة ضعيفة اذا المراد السهولة بالنسبة فان اسم انهما احسن اتصال لان الماء يظهر ان الماء سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكيات واما قوله الجمهور برطوبة الرطوبة بالبله فهو خطأ في الثقل) قول ليس كذلك اذ البله كما يطلق على ما علة الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحديثة على ظاهر الجسم اى الجسم * ٢١٦ * الرطب على ما صرح به سيد

المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكمية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البله عبارة عن الالتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور - ور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكيات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البله هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البله عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبله بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبله بله معنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجارى على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهي عندنا كصفة التشكل وندهم كصفة الالتصاق والشارح لم يقل ما ينافى ذلك لان مراده بالبله هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت ان البله قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلق البله على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضوع من الشفاء وامله يتمل ان البله في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضوع وهو الذى ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى (قال المحاكيات اما الاول فلانهم لم يتفوا على أن كل

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطاوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك لذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينتها في التنبيه الثباتي بان قسم المدرك الى الشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى الشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم الشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب الشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى اى وقسمه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقوله الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهم قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجي في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفس بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط ولكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعها وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة ثبت نفسه ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً واوامكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضواً لم يتخيل جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته ومعلوم ان المثلث غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لمسايت ان الانسان مدرك بنفسه وار المدرك ليس شيئاً من البدن ثبت ان النفس ليس شيئاً من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة

رطب يختلط بالياس يفيد الاستسماك الخ) اقول الا يظهر ان يقال ما تنفق عليه الناس * الكشف *

انما هو في الرطوبة بمعنى البله والجفاف المقابل لها وحيث يمكن حمل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكيات وهو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجلب بان اللازم بما ذكره الامام ان اللين هو الكيفية

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انما فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانعماز وعن المعلوم ان استعداد الانعماز وعدمه غير استعدادا التشكل بشكل الغير ﴿ ٢١٧ ﴾ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والتأريست سهل التشكل

بشكل مختلفة على ما نقله صاحب المحاكات عن الشيخ أنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل النيران لايسهل تشكلها باشكل مختلفة بظروف مختلفة الاشكال كالترجيع والتسديس مثلا بل انما يكون دائما على شكل الصنوبري مع انها قالة الانفعال عن الغير والانعماز (قال المحاكات لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاته لا يكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة للكيفيات المحسوسة والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فقطهر الفرق واعل من جعلها من المماسات اراد بها ما كانت ملموسة بالذات او بالعرض (قال المحاكات وثانيها ان اللين والصلابة الى قوله وما ذكر في تعريفاتها آء) اقول الظاهر ان قولي الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تامة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة واللين فمن الكيفيات الاستعدادية القسيمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ما ذكره الامام وذكر الآثار في تعريف الصلابة واللين لتعلق ماهيتهما فيكون تعريفهما رسميا لهما واما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات

الكشف ولا شك ان الاكشاف تزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احسدى المقدمتين الاخرين فكأنه دليلان او نقول انما اورد المقضية اشالة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعاله اورد لوهم والتنبه عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور الانواع) فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع السائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متقابلة فلا بد لهما من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا الملائمة بل شيء آخر هو لصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لان جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مسدأ لافعال ولما كان اظهر الافعال لهما الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اى من حيث انها مسدأ لافعال حتى يقال ان لنا حركة ولا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا مراح بل شيء آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احراز عن الصورة الجسمية لانها وار قومت الجسم لانها تقوم حنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجسم مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما معنى قوله (والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اراد به السرعة والبطو ولكن حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل لمانع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزبد بعمر واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك قوله (فكيف يلمس به)

فلم يكن ما ذكره تفسيرهما ﴿ ٢٨ ﴾ تعريفهما حقيقة لهما مما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعرف ايضا لقبيلتهما وليس المقصود تمييزهما عما يقربهما بل المقصود تمييزهما عما يشبهه عند الجمهور بهما وعلى ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكات ففيه انه يدل على الفرق

والامتياز بينهما وبينهما في نفس الامر وايس كلام الامام قيد بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتياز التام غير مطاوع في امثال هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ماهو المشهور بناء على انه سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانغماز عن المشكل الحاضر الذي هو جزء مفهوم للين على تفسير الشيخ لاعتبه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيدا اخذ في تعريف اللين ما يقابله ويتفايد وان كان قديرك في المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرنا كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره صاحب المحركات من النظر على الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احداً فرقيين غير صحيح لما قرنا ان مدار لفرق الثالث على المشقة والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء على ماهو المشهور والرابع على ماهو الحق بيق ورعاية كلام الشيخ والنظر الى القيد المذكور فيه هذا تحقيق المقام (قال لمحركات الارا نعمل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر الخ) اقول الذي يتلخص في هذا المقام من كلام الشيخ في اشفاء ان الحرارة والبرودة ليستا مبدئين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لافعال اخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعني قبول التشكل يسر

انما خص المس بالذكر لان المزاج كيفية ممارسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملوسة شبيهة به لم يحصل الادراك واركان كيفية مضادة لعدم فكيف يحصل المس به فائس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك بالمس كما صرح به الامام في شرح قوله (وهما متقدمان على الاتي) اي الجامع والحافظ متقدمان على الاتي المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يترقب على الاتي المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكداً للذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة في هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون ليدن من الاستقصات انما علم بتقطره في القرع والانبق وتحليله لي يسايط وكون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى ليدن الى الانفكاك امر مجرب في علم بتكرار المشاهدة كما نذكره في الفصل الذي يابيه ومن اظواهر هذه القضية التجربة لاد-ل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فانها هي كاللينة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله (وانما وقع الاستدلال بالمزج لانا قصد) لمبا قال اولاً ان غرض الشيخ من هذا المنص هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخافاً لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج التيسار لجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج واما وجود النفس وثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع اجزاء وحفظها عن الانفكاك ويكون ايضا استدلالاً بالافعال ومحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الاوين والمتأخر عند نفس المولد قوله (فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام) وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المي في الرحم لتصور الاعضاء وتشكيلاتها ونحو ططها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما شهد به الكتب الطبية قوله (يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبت في الفصل المتقدم) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المسدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

او تسمر وليساً مبدئين لفعل بالذات سوى الترطيب والتيسير والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾ ما يكون بالذات مبدأً فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالانتهائية ها يكون بالذات مبدأً انفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعالان في الرطوبة

والبيوضة وهما الانفعالان فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثابتهين فاعلثان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ ﴿ ٢١٩ ﴾ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط محاهما بما يحسم آخر بخلاف الرطوبة والبيوضة فانهما لاتفعالان بدون الخلط (قال المحاكات وفيه نظر لان احسد الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانناختار انه معتبر والمعترض ذهل عنه فبني الكلام في الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معتبري اللين وفي الرابع صرح بنفسه ذهل عنه المعترض ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكات والا لكان الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يتحيل فيه اي الحكيفية العارضة له ولا يجذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لتكيف بالكيفية المدركة لكان ادراكه الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لاخلوه عنها في الواقع اذ لم يل المدركة

بقوله وله فروع فان النفس كائنين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى في بدن بها فعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل قوله (اشرة ادراك اشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك اشئ حصول صورته عند العقل وتفريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصل او اما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورته الاسبيل الى الاول واللا يمكن اشئ الذي لا حقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة او المتعنة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معتبري الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاصل لها بل هو كاطل الامر الخرجي وهو الذي يمر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذ ادركنا شيئا فلان شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبدن يجعل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدلل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فينا اثر في لنا بعد الادراك كما لنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثرا دراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله (انما قدم الادراك) نال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي وتوقف الحركة على الادراك وهدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال ان الادراك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا يمكن في الهواء كيفية مبصرة ولا سموعة ولا مشبوذة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة العارضة عن الكيفية المدركة

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشمومة على ما تقرر الا انه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة ﴿ ٢٢٠ ﴾ . الغاية هي الحملة للكيفية

المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة (قال المحاكات واما الملوسات فلا يحتاج الى متوسط لا يتخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جربان المحذور المذكور في المصبرات والمشمومات والسموعات والمذوقات على تقدير كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات في الملوسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملوسة الا انه يقل المقصود بيان مجرد ان ليس في الملوسات هذا المانع الذي قد كان في غيرها فيمكن تحققها في جميع الاجسام وبحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل (قال المحاكات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول نحل الاستدلال على هذا المعنى عبر المتعارف واهل الباعثه على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيهها على انه يصلح ان يجمل

انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحية انما فلما كان الادراك متقدما على الحركة طمعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتدا بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا يحتاج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فلا يلزم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه اذ عنه تصریح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسار بما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في مقصده الشارح لانه يمكنه حيث ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهرا بالاطلاق وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون وجهها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما ينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما ينه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صارا مبدأى فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي صمته انهما مبدأ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثنان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمحرك له لازمين في مرتبة واحدة وضما موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة واهل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهادته ههنا قوله (واذا حضره متصفا عنده بنفسه او بشاله) لقاتل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها في العقل لا بمثلها فان في نفسه في مقالة بشاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اول فلانه

معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح ﴿ مناف ﴾ اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد العناصر اربعة في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر يعرف الاقسام اى ما يصلح تعريفها ثم انت تعلم ان نحل الاستدلال على هذا المعنى بمبدأ خليفة

البعد مع ان لفظ البعد لا يلائمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء لمطلوب حيث قال بالخرمي ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة ﴿ ٢٢١ ﴾ قوله حين يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهته فوق كالنار

اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقراء وامان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لا ما يغيد الظن وهذا استقراء ناقص لا يفيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا ما يبنون الكلام على الاقناعات كما في اثر لمباحث انصريات كالعقد والبرق والشهب والنيازك والزلزلة الى غير ذلك لانها براهين اية في الاكثر لا يثبت بها خصوص العلة وتوويلهم فيها على انها بضم الحدس وبعض اقراءن تعيد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكيلات البدرية والهلالية عند قربه من الشمس والبعده عنها يغيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا في نفسه لا يفيد سوى الظن (قال الشارح كما ان النار اثنان من النحاس المذاب) اقول سيحى ان الاواني الزصافية يشتد تكيفها بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفيتها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ

مناف لما ذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه يحصل صورة منه لا يحصل حقيقته واما ما يافلان لو حصل حقيقة المجرى في العقل فاذا تصورهما فلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بهما في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجرىات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجرىات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجرىات الخارجية فهو وايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجرىات الغير الخارجية فهو حضور نفسها فتقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثل لها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا وقوله بنفسه يقتضى تناول بعض القسم الثاني لانه فلا اشكال قوله (ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعروف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه القوي الذي هو تبين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها فاجابه الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها مابه يدرك السؤال استعمال المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالخاص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يخصر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركه لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة ان تشكل الارفة اقوام) اقول فرق ظاهر بين قول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال بسهولة بان يتشكل بشكل ما يصطبه بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف ممدس صار شكله مسدسا واذا صب على المربع صار على شكل المربع وليس الحال في شغل الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصنوبري على ما ذكرنا سابقا نعم يتفعل عن الغير بسهولة رقة قوامها (قال الشارح ورأى القرب المذكور) اي بين الكيفيات لامين الاجسام العنصرية والاليم يشرع اولاذكر ببوسة النار (قال الشارح في هواسخن فهو اخف والطف) اقول هذه الصفة تفيد مساواة طرفي القضية ﴿ ٢٢٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام اشبح حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه قوله (واعلم) لما كان الادراك هو اصول شئ عند النفس اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله في الرطوبة الجليدية واما اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله (والاشياء المدركة) الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك خارجا عنه فادراكه بحس حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحس حصول صورته لا بحس حصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحس حصول صورته لها فيها فلا امتياز بينهما لا اتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس او كان ادراكها بحصول صورتها لا بجمع الثلاث في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة انسانية واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشئ الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله او الاول باطل كما حقهناه قوله (فانهم من جعل الاضافة) اعلم ان اذا ادركنا شئنا فلا شك ان ذلك الشئ يتميز و يظهر عند النفس فلا يتخاو اما ان يكون ذلك الشئ في النفس او من خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس كما ان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها فلم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهابا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اول فلان وجود

لا ينعكس كنفها ولا يلزم من كون كل ما هو اسخن فهو اخف والطف ان كل اخف والصف اسخن والمفيد ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف هو لازم ذلك لنعكس لانه في قوة عكس تقضاه وحيثما يذخي ان يراد بقوله الحرارة تقضى الخفة واللطافة ان المنتضى ليس الاياها على ما يفيد التعريف بالجنس ثم لا يخفى عليك ان كون ما هو ارد فهو اقل واكشف على هذا الوحية يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات من ان الارض ابرد من الماء (قال الشارح يتولد من اجسام نارية فارقتها المخونة) وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا في كيفية واحتملا في الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعقة وفي الصاعقة كيفيتان برودة وببوسة ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها في البرودة لما ثبت من ان النار حارة فثبت انها اليوسة (قال الشارح واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا بحث اذ لو صح هذا لزم تبين مصدر الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا فيلزم اشتغال الهواء مثلا على صورتين ولو اجيب بتغير الجهة فنقول يجوز استناد الكل الى الصورة الحسية بتغير الجهات والاعتبارات (قال

الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾ يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي يتحرك عليها المتحرك الابني بالطبع

أظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر السدني له المسيل والحاصل ان الاطراف هي مافية
الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين
ان الثقيل المطلق والخفيف * ٢٢٣ * المطلق اظهر مما في الوسطين اي الاضافيين ثم يرد على ما حمله

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء
رأس المنارة اذا وضعتا يدنا تحته نعلم
انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا
وضعتا يدنا تحت قه الترسلامع
ار قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو
ما اذا كان مركز نقله منطبقا على
مركز العالم على ما ذكره الامام
او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم
نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر
الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من
المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة
الطبيعية بطهر ذلك بان يسهط حجرة تارة
من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة
من مسافة قدرها ذراع او يقال
يسقط تارة من رأس الجبل الى
وسطه وتارة من وسط الجبل الى
وجه الارض (قال لشارح لان قوما
ذهبوا الخ) - في بيانه وان كان
مختصا بالاحتمال الثاني لانه صار
مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول
لكن احتجاجه على وجه يبطل الجمع
لانه جارفي الجمع واقول فيية تأمل
لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان
الاجزاء المفصلة عن الارض انما
يتحرك اليها لانجذاب كل لارض
ايها فاذن الاحتمال الاول ذهب
اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال
آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء
المفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا
بل طبعالكن الجنسية ولتشابه لا اطلب

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا
فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هو عينه واما في الخارج
ولا يكون المدرك الاموجودا في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج
لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل
انما يكون اذ لم يكن المدرك مطابعا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود
في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا
فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء
والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما
ان يكون شيئا في الذهن اوفي الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن
ليس ماهية المعوم بل صورته ولثاني ايتضا باطل والالزم وجود
لمعوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة
الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان اما صورة
الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد بان استحالة لهما لانا نقول
انها صورة شيء في لذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء
موجود في العلم وجودا غير اصلي لانها مثل اشياء آخر فههنا العلم
والمعوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيا مها بالذهن
ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعوم موجودا في الخارج
فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعوم هو الموجود الخارجي
قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك) كأن سائلا يقول
عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة لادراك فهو
تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف لادراك بل تعيين لمعناه
فانا نتعمل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لانعرف انه اي معنى
من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين
معناه فاندنا احدهما انه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم
والتعقل فعين معناه ايعرف حاله انه متواط عليها او مشكك والآخرى
انك ظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآكة
وقديين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآكة
او غيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك
ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة
يحصل فيها اوفي آنها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

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

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة ففي كل آن كان صورة يكون تحصل المادوة تقومها بها فلنا هذا معنى على ما سيحققه * ٢٢٢ * من مذهب الرازي ان كل

فرد من افراد ما فيه الحركة كالنقطة
وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع
الحركة (قال المحاكات ضرورة انتفاء
الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة
تحقق افعال ما فيه الحركة بالقوة
القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها
بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال
لما فيه الحركة فردوا حدسيال شخصي
من اول الحركة الى انتهائها واركان
كل فرد فرض في كل آن من الآتات
المفروضة في اثناء الحركة كان فرضيا
متفيا بالفعل ويكفي لتحقيق الحركة
تحقق هذا الفرد والسيال وسياتي تفصيله
وتوضيحه (قال المحاكات هذا
انما هي الخ) اقول انه الم عبارة عن
المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من
المركب الذي كان ركنا لبعض الآخر
داخل في المجموع فصح ان بعض
المركبات اركان واجزاء للعالم
في الجملة كالابعضاء فيفيد الاول
مخرج ذلك يتم تلك البسائط كما انها
اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء
مشتركة بين الجميع واشار اليه
الشارح بقوله فالاول للجمع وفيه
ايماء الى وجه آخر لقيده الاول
فان تلك البسائط لما كانت محتاجا
اليها بالنسبة الى الجمع كانت متقدمة
على الساقية بحسب النظر والاعتبار
وكان صاحب المحاكات فهم من هذا
ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا

(فن اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني
ان يقال هب انما اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم
ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة
قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها
او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا
صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول
من وجهين احدهما ان الاتم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه تبه عليه بقوله فيما سبق
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الادراك يتمتع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة
واللامطابقة ولو كان اضافة لا تمتنع وجودها اذ لو كانت موجودة
يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه
نظر لاننا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودة
في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن
الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض
في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج
وان يذهب اليه ذات واما عن احتمال وجودها في جسم فانها فهو
انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأ انه يزعم فيه البداهة فلو خصص
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة لار الصورة العقلية ليست ذات
وضع فاستحال حصولها في ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بتغيرها
ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرا بهادأما وهو باطل
وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث
ان الاتم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بغيره العالم لانه ليس
جزأه بل المركب آخر وقد عرفت مراد اشاره المحقق (قال المحاكات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه
لو كان الهواء ثقلا فلا بد ان يكون باخلا اما في الثقل المطلق لثقل المضاد وليس كذلك اما اولا فيلخصهم

الثقيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لا يصدق تعريف الثقيل المطلق ولا تعريف المضاف بشئ من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ما ذكره آنفا حيث قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة ﴿ ٢٢٥ ﴾ والالزم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا

ويلازم منه ان لا يكون الهواء ثقيلًا اصلا لا يقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا بالضغط الناراياه والتعريف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان الميل الى المكان الطبيعي لا يكون الا طبيعيا بل الجواب ان للثقيل كما يصح اطلاقه على ما يكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على ما يكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيلًا وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا التدفع الايراد (قال المحاكات وحيثه يحتاج الخ) اقول فان قلت لا يتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذ من يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا و سطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا ثبت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان عند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واما عند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اى في سائر الادراكات بل لا يراد الا في الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا يحس الا بشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يراد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدة بتلك المقادير والابعاد لانها حاله فيها ووصفها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة للمحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شاهجة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان تقدرها والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى بصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية بصير مدركا عا فلا قوله (ان الادراك معنى واحد) يعنى اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المدومات والمتعانت واذا كان

وفي المضاف والخفيف ﴿ ٢٩ ﴾ المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ما كان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على ما يظهر

في تأمل وهكذا في الثقبين فثبت ان الامكنة ليست الاربع بقا وتحتينذ لو تحقق هناك عنصر آخر لم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل ﴿ ٢٢٦ ﴾ الا جسم ما الحاجة

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

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يتدفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثلا ليس بتمامه مكان الهواء بل مكانا لعنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا في البواقي فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر في تلك الاربع المعينة والا كان حق البيان العبارة الثانية وايضا لو بني كلامه على ما ذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذي قررناه آنفا وشي من ذلك لم يكن مذكورا في كلام الشيخ فحمل الشارح الحق في كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظيره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا مأخوذا بعنوان كونها نارا وها وها وها وارضابيل مأخوذا باعتبار كونها نقبلا مطلقا ووضعا وخفيفا مطلقا ومضافا (قال المحاكات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لو قيل ببقاء النار في تلك المركبات بصرفتها وسورتها اما لو قيل بوجودها فيها منكسرة الدورة فلا بعد (قال المحاكات لانه انما يكون الخ) اقول لا يخفى على التأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرحنا قوله سابقا ان الحجر انما يكون في مكانه

الطبيعي لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه الطبيعي وقد جعله صاحب المحاكات على ما جعل اول كلامه عليه ولا يخفى بعده اذح ليس للانفصال مدخل في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذ انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

انفصاله عن الكل وضلي تقدير اتصاله به (قال المحاكيات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجزئ في المركبات المتوالدة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث اشخاصها لانواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على

كل فرد منها دون انواعها (قال المحاكيات ونوقض الخ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذي قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا النقض واندفاعه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما يتبعها من سائر الكمالات والجراب الذي ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكيات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقيد الكمال الذي هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شيء اي اول كان يحصل في المادة وبما ذكرنا ين دفع ما يتوهم ان المزاج لو لم يكن من الكمال الاول للمركب ولم يكن كالاتياليه ايضا لتقدمه عليه لم يكن كالاتيالا (قال المحاكيات كانت النفس الخ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغي بناء

المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصواتها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلاله على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدر كاله لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لو ضرعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان تقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فاما بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني فقد تشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بشي مغاير لحصول ذلك الشيء وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان ار يديه حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان ار يديه حصول صورة السواد له فن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها اننا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصله له فلو كان العلم حصول شيء مجرد لم يتشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم في علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وتذييلها على تخطيط الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شاع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمساحمة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فأمل فيه (قال المحاكيات وهذا الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس النسخ المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله لإيانه لم يتعرض لدليله صريحا بل أومى الهبه بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج واطهوره

لم يذكره صريحا (قال المحاكيات والشارح نبه على المقدمتين اللتين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما
الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يبيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه
ولو كان المراد ايضاح تصور الاطراف لم يتجج الى ذكر ﴿ ٢٢٨ ﴾ الافراد القضية بل يكفي تمثيل

بذاتنا وعلما بذاتنا عين ذاتنا فيكون علما بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن
عين ذاتنا حاصلة فيكون علما بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا
في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل
وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علما بذاتنا لم يكن علما بذاتنا نفس
ذاتنا لانه لو كان علما بذاتنا نفس ذاتنا لكان علما بعلمنا بذاتنا نفس
علما بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثية بين بالذات
وبهذه حيثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه حيثية مغايرة له
وتحقيقه ان علما بذاتنا لامعنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا
الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفسير بحسب الاعتبار
فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه
حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار
والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور
الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن
العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشئين
كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم
فان قلت فليكيف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد اجاب بانه
كاف في الاضافة ايضا واما في اليجاد فلا لان الموجد يجب ان يكون
متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة
تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا
الصورة تنطبع في الجلدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبين
والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان المنطبع في كل في واحد
من الجلديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة
والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية
فانما اذا ابصرنا شئنا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجلدية اف وقوله والادراك يكون في الحس
المشترك او في ملتقى العصبين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره
الامام قوله (وانواع الادراك اربعة) لان المدركات اما جزئيات
مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير
محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

الاطراف بجزئياتها مثل (قال المحاكيات
كان الضعف الخ) اقول اذا ضعف
كيفية السواد مثلا حين الضعف
لاشك انه يبقى جنس السواد ويبدل
اتواعه بناء على ما تقرر ان الاشد
والاضعف متفقان في الجنس مختلفان
في النوع وحينئذ فنقول ان كان
المراد نفي الاشد والاضعف
بهذا المعنى عن الصور فنختار
الشق الاول ونقول قوله كان ذلك
بطلانا للصورة لضعفها ان اراد به
انه بطلان للصورة الاولى والنوع
الذي كان فسلم لكن بطلانه ممنوع
لان المفروض ضعف جنس الصورة
المشتركة بين الاشد والاضعف
وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة
فممنوع والسند ظاهر وان كان المراد
نفي الحركة في الصورة مطلقا سواء
كان افراد ما فيه الحركة مختلفة
في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا
كما في الحركة الينبية فيمكن اختيار
الشق الاول على ما قررنا ويمكن
اختيار الشق الثاني ايضا ويقال
ذلك الزائل وان كان عرضا بالقياس
الى النوع الذي فرض الحركة فيه
لكن لما كانت حصة منترعة من ذلك
النوع كان ضمه فالذات النوع كما ان
الزائل في صورة الحركة في السواد
لما كانت حصة متوهمة من السواد
انترصد العقل بمهونة الوهم من

السواد الاشد كان السواد يضعف بل نقول لامعنى للضعف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد
الاضعف (قال المحاكيات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين
اشد من نفس الاخر لانه اشد منه في حصول النوع ويصدق عليه ولولزم من اليجاد في النوع

التشكيك في النوع للزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الأشد والاضعف من الجنس أيضا والحل مامر (قال المحاكيات لا يكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها) اقول فيه بحث اذا ذكره * ٢٢٩ *

من افراد نوع واحد يجسرى في صورة كونها افرادا لجنس واحد وكان النوع لا يكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومحددان جنسا وايضا لا شك انها داخلة تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لا يقتضى كون المقول عليها كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك في الذاتى بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في مفهوم ذاتى او عرضى على ما صرح به بعض المحققين (قال المحاكيات والجواب الحق الخ) اقول يعنى ان الباقي فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى متنهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الان ذلك حركة في ذات السواد اذ لا معنى للحركة في ذات السواد الا ان يكون للتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه في كل آن اشد واضعف من المفروض في الآخر على ما مر آنفا اقول هذا الجواب جار في اصل الدليل لان

اولا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واما ما كان قادرا كما التعقل لانها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتخيل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق واللمس فان الماهية استأشبا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتشافها بالفواشى الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الفواشى الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخرجى واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتهما عن الماهية وتثبت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الفواشى الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يجمع امكان زوال جميع الفواشى الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بهما الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله (وقد اورد في هذا الموضوع سوالات) وهوانهم ذكروا ان العقل يقدر على ان يتزعم من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلاق اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفاتهما عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثانى فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءا منها لم تكن مشتركة بينها فلا تكون كلية واجاب بان الكلى مجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذى هو جزء الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحدور في هذا الشق انما الازم المستدل من قبل ما فيه الحركة لان قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل وصورة التقص فان قيل لا يد من المغايرة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولان هذا القائل يجعل المتحرك النوع وما فيه افراده فيحصل التباير وتاهايان هذا لوم كان دليلا آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

آن يقال أفراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمتحرك بالفعل لا بد ان يكون موجوداً بالفعل واما كون ما فيه الحركة لا بد ان يكون موجوداً بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك متصفاً بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بان ههنا فرداً واحداً

شخصياً باقياً من اول الحركة الى آخرها غير قار من المفولة التي يقع فيه الحركة مع انه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لا يقبله العقل واذالم يكن شئ من افراد النوع موجوداً بالفعل فلم يكن النوع ايضاً موجوداً بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شئ من افراد الحرارة مثلاً في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور اثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لا بد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لان المحسوس في كل آن ما يكون اشد او اضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بانوار مخالفة لا تثار الا آخر الالهيم الان يقال افراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن التوسط بينها موجود بالفعل لان الحركة التوسيطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة الى المبدأ والنتهى واما حديث الاحساس فجوابه ان لاعتبار بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في احساس الامور الغير الواقعة كبياض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقص والاشكال ايضاً (قال المحاكيات اذا عرفت الخ) اقول فيه نظر لان ما ذكره الامام

فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلى يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والماصل ان الكلى المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلى لالانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلى موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زياداً في الخارج انسان وعمراً انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شئ واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءاً منه وبعضاً منه هذا خلف واذ ثبت ان الانسانية ليست شيئاً واحداً في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لاعتبار ان اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للشخص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحداً الاشخاص لو تجردت عن الشخصيات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءاً للشخص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين قوله (واما ما عرفت في ذاته برئ عن الشوائب المادية) قدم في الدرس السابق ان الشئ اما ان يكون مادياً او غير مادى فان كان مادياً كالجسم والشكل واللون بحسب ثم تخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولاً بتجرداً تاماً ثم يتجرد تجرداً وسطاً ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي بحسب بها يحضر عند المدرك مع المادة واذما تخيلت تجردت تجرداً اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم تبطل الصورة الحياوية الا انها لا تجرد عن الواحى القريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

كما يدل على ما ذكره يدل ايضاً على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد ﴿ على ﴾

المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى اما ان يكون نوع الصورة باقياً اولاً فان لم يبق كان ذلك بطلاناً للصورة لا يضيف التخيل في الصورة المستلزم لضرورة الحاصل ضعيفاً المستلزم لبقائها وان بقى كان الضيف يزوال

فترض الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للحمل لا ينافي كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستأزمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان الحمل لا يتحرك في طقاتها * ٢٣١ * الشديدة والضعيفة لان الصورة هي المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على ما يستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضي ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فالتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول شارح فلاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذي ابطال الشيخ في الشفاء مذهبه لانه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكات فلونحرك الهولى) اقول قال سيد المحققين قدس سره في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهولى ليست الاشياء بالقوة لانحصل موجوده بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها في وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فاوكانت في ذاتها متحصلة بالفعل لمساكات كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول في كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهولى ليست الاشياء بالقوة ولا تحصل موجوده بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لولم فاما ثبت به في حركة الهولى في الصورة والحركة في الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعطلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة الدركات المترتبة في التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقولته الشئ الذى لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لخواصها غريبة قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق بالواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق الواحق الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه الواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يمكن ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه الواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه اوزم الماهية وقوله وهذا صريح بان اوزم الماهية ليست من الغواشى الغريبة انما يتم او كان قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشئ لا يمكن ان يتكرر تفرغ على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالماهية فان تكرر بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواشى غريبة وعوارض مخصصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو ادخال اجنبى في البيان ثم كان سائلا يقول فابالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعلة من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشتغلنا بالعلائق الجسمانية بمنعنا عن ادراكها وبظهر من هذا ان مجردات تعقل ذاتها وغيرها من مجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها ادلائق لها عن ذواتها واما غيرها من مجردات فامل العلائق الجسمانية يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعلة يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو يرى من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يمكن ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيتحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة النوعية ولا كلام في ان الصورة الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانية انا لوسلنا ان المتحرك هو الهولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة العينية اذ من المعوم ان تحصلها

بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان المتحرك حين
الحركة فردا واحدا سياتي شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الابن له ابن واحد مستمر
والمتحرك في الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سياتي يمكن ﴿ ٢٢٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير

اتاذ تعقلنا جسما من الاجسام فلا يتخلو اما ان يتعقل مادته او لان لم يتعقل
مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم ادم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته
فالمادة لا يمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها
العراض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق
العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها لمنقطع الوجود
عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة
والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا
بالشوايب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة
في تعقله الى شئ اصلا البعث اشاني ان المعاني التي يدركها الوهم
مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة
بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق
بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا يأخذ المعاني
الا بخصوصية بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور
ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى
او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت
الشكل للخشب افقدت صورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال
اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل
كان المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة
لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته
فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل
بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل
ونحن نقولها ثان القضيئان غير مبينتين فن ابن يستلزم عقل الشئ
ذاته عدم احتياج تعقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يتدفع النقص بتعقل المحل والمحل معا
وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم
فان شرط عقل الذات امر ان القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله
كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا
النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الاحام مبني

متاهية كل منها في آن وتعدد
افراد الايون والكيفيات انما هو
بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز
الحركة في الجوهر على هذا النحو
بان يكون للمتحرك صورة واحدة
سائلة مستمرة والمفروض منها في كل
آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة
والهيولى انما يتحصل بالفعل بتلك
الصورة الشخصية السائلة هذا على
ان القول بان الهيولى لا يتحصل بالفعل
الابصورية معينة شخصية لا يلائم
ما مر ان شخص الهيولى بماهية
الصورة وقول صاحب المحاكمات
لو تحركت الهيولى في الصورة كان
قبل تبدل الصورة الى الخ اجراء
للكلام على التمثيل والافنى صورة
حركة الهيولى في الصورة الجسمية
لا يلزم الاتبدال الشخص لا تبدل
الحقيقة وانت خبير بانه لو تمك بما ذهب
اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه
الحركة كانت بالقوة تدفع البحث
الآخر (قال المحاكمات قوله الشديدة
والضعيفة التي يكون الى قوله لا دخل
لها في اثبات الكيفيات عن الصور)
اقول عدم مدخلته في هذا لا يستلزم
ان يكون مستدر كما ادلاشك ان له
دخلا في كون الصور النوعية هي
الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر
في الفصل الاتي فكيف يكون مستدر كما
(قال المحاكمات غالبية من جهة الصورة

الح) اقول وجه الأمل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾
محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لا تقيديه كما يظهر بادي تأمل فلا يكتفي لاجتماع التقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف
المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين الكيفيات بل اقطاعها ونمائها متصفة زمانا

معينا على حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة (قال المحاكات وهذا حل الكلام الخ) اقول هذا إما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحقى وهذا وان كان ﴿ ٢٣٣ ﴾ ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذ التضاد الذى هو اقسام التقابل لو لم يكن بل يعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل في الاربعه وظاهر ان التضاد الذى هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهورى غير الحقيقى مما لا يصحى اليه اذ المتقابلان بالذات أعما يقابل المتقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في الغاية ام لا ثم اقول قوله كما ان ين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراديه ان بين السواد الشديد وبين السواد الضيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وهما بحث نفيسة مذكورة في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد (قال المحاكات والجواب ان الخ) اقول فاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والابنيق على مافصله وقوله وهى لا تحصل الا بالاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هى ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

على ان اللام في قوله مقبول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسر بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان الجبر دعن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فن شانه ان يصير مقولا للغير ولا يحتاج فيه الى ٤- ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهوى لا مطابق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشئ مقولا ان المادة من شئها ان يصير لاشياء الحالة فيها اشخاصا فهى من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون مقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للإشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن الشخصيات صارت مقولة لانقضاء الوضع قوله (وهذه القوى منقسم الى مدرية) القوة الباطنة امامدركة او معنية على الادراك والمدرية امامدركة للصور او مدرية للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور والمعاني وهذا لادلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكننا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الطاهرة والغرض من التفرغ ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعنى ادراك الصور والمعاني وحفظها وانصرف فيها الاشك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مسدأه وهذا ضرورى لاسبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله (والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالحط) ولا شك انها لا اتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام والاتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهى الحس المشترك الذى اذا انقطعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة و بهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

ولا يتوقف على اثبات ﴿ ٣٠ ﴾ المزاج على ما هو المتراى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهرا زما ذكره في اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومتشابهة على ما في شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذي ذكرنا لايلايم ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الآتي حيث قال قد تبين مملضني ان القول بالمزاج -بني دلي اقول بالا- تحسالة اللهم الان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج -بني على صدق القول بالا- حسالة لان العليم متى على العلم بالاستحالة فالاستحالة اية المزاج ﴿ ٢٣٤ ﴾ لا دليل عليه (قال

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلا يكون المشاهد خطأ ممدا لكن لا دخل لهذه المتقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل -حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اى -حد فرض ليس الابعسب مقابلتها للبصر حتى اذا زلت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعاً قوله (لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات) توجيهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصغرها وانقالها عن ذلك المكان اتفلا -مر يعاين في ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة -تمى خطأ وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكون في مشاهدة الخط لا يدع مع ذلك من القول بتاون الهواء بان النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك بلوح لمن بطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المنة -لذم نوع فان قات ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول -حتى قال لان لم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر واثبت سلمناه لكن لان سلم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان مرتبان دلي ما وجهه الامام فانه قل اما ترى القطر النازل خطأ مستقيماً وانقطة الجوانة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد ان يكون موجوداً في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقول لانسلم ان الخط ليس بوجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج ترى خطأ سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما شير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولاً بان الشكل

المحركات واتمادها م الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانفلات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بان يقال لا يجوز انقلاب الهواء ناراً مثلاً لامتناع صيرورة شئ شيئاً وكذا يمنع ان يصير الماء مثلاً استحالة حدوث شئ لآخر شئ وانما خص صاحب المحركات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح فيما يقاب عليه الخ) اقول لا حاجة اليه رد الرأى الثاني وامله انما اوردته رداً للرأى الاول وانت خبير بانه مع ما فيه من التعسف وهو الخاطى بين رد الرأىين يرد عليه ان القائلين بالرأى الاول جوزوا ان يصير ما هو مغلوب غالباً عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اى يقضيه بالذات ويكون التحلل مترتباً عليه بلا واسطة شئ آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم التحلل ولا يرد انه يذخى عكسه وكذا ظهر صحة انفراج بقوله فالحركة الشديدة الخ نأمل (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلايم مذهب الكمون والبروز اى الرأى الاول وكان الكلام في ابطال الرأى الثانى وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من

﴿ او ﴾

اجزائه لا يصعد لثقله (قال الفضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ) اقول

ايراد الامام -بني دلي ما فوقة على ما يوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشئ ان يكون شيئاً ثقيلاً واه -ذا فبصره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ما وقع

صلى فوق الجرد كالهواء يبرده الجرد لا يمكن ان يقال انه بارد بالطبع فانه يترده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر في مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان ما بوضع فوق الجرد يبرد باطبع من غير ان يتصدد الجرد اعتراف بجواز الاستحالة ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لاشك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد وبعده

صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة ويزور الاجزاء الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأى خاصة اخرى وسيطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذي ذكره الشارح فقير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجرد بهين الطبيعة على ابراز الكيفية الملازمة للطبيعة (قال الشارح وبناسبه الخ) اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال الكلام كان في المزاج الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث في كيفية استئناء هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع والعمل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاول التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشيء اما بتأثير جديد او بتأثيره في الذات فان هذا العمل يتعلق بالذات بالذات وبالذات وبالذات وبلوازمه بالعرض والدليل على ماداه الشارح من ان الذات ليست مستقلة في التأثير في اللوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج فان القول بادراك البصر خطأ في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولاً بادراك البصر وفي هذا الاشارة الى الجواب عن النوع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان الثائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا اجاعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يراها الحاضرون في مجملهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدتها ولم يشاهدها الا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلاً قوله (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعني اذ اراجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعمة في قوة من القوى الحسية لم يمكن مطالعتها وتخيّلها وهي الخيال ولما توقف تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلووا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدراً لاثنين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظاً ضرورياً ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سألني من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في النمط الخامس مبني على الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرناهما وهو ان العمل لا يتعلق بتلك الصفات بالذات وبكفي لصحة كلامه هي تأنيهاً تعلق بها بالعرض والعمل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

(قال الصَّاحِبَاتِ وَهَذَا صَيْرٌ مُسْتَقِيمٌ) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاضداد الحقيق انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا ماثلان الى الافراط ما كان بالانفاس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقى الاعضاء كما يشعر به

عن نقص الدليل بان اجتماع القبول والحفظ فى شئ لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما فى الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليوسة ويقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون فى محل جسمانى فقبوله لا بحسب المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما فى شئ فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصورة التى كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتاج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئيهما مستدرك فى الاستدلال بل كفى ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفى هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة فى الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها فى الآلة فجاز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحد او يكون الصورة حاصلة فى القرية محفوظة وينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضه بالحس المشترك والنفس ليس بشئ لان جواب النقص يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذ اجاز ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجوز ذلك فى مبدأ القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجاز ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استنبات الصور معناه ان الذى يقتضيه الحس المشترك امر تام وهو استنبات الصور مطلقا وقوله عند عينية المادة تقييد مستدرك لانه كما استنبت الصور عند غيبة المادة فى التخيل يستنبت الصور عند حضورها فى المشاهدة على ما مر ثم لا يمكن الا ان لا يخفى الا فى الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاه ثانيا فالصادر اولاهى واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

قوله آخر ما فى البدن وبهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قريبا ما هذا مع ان الحرارة واللطفافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا ينافى قرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوى اذا الغلة انما ينافى التساوى لا التقرب من التساوى بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الحفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للتقريب ثم اقول الجواب الذى جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حل الكلام على الاعتدال النوعى لكن يقول ما ذكرتم فى الاعتدال النوعى يجرى فى الاعتدال الشخصى نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عاجها كذا نقول اعدلية مزاج الأئمة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان انفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كان اعدلية المزاج صار حلة لفيضان النفس على ذلك المترج من جهنة مناسبة للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعدل لان مناسبة لها انما فاذالم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعبرت فى الفيضان

﴿ ان ﴾

فينبغى اعتبارها فى اول التعلق والا فالفرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قبل الأئمة ﴿ ان ﴾ فله هو المرجح هذا وفى قوله اعنى جميع امزجة الاعضاء فائدة وهى ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعدل الامرجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو من امزجة مخصوص مخالفا لمزاج الآخر

فكأن من مجموع الأعضة يحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بأثار ولو ازم فكذلك لمجموع امرجة
الأعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه احدل اولا (قال المحاكات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا
بتدفع ايراد اورده ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض المحققين وهو ان فبضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

من جهة وحدة وحدته التي بهما ناسب
المدأ ينبغي ان تغيب النفس على
البيسط ثم قال فان قلت عدم
الفيضان على البسيط لانه يتحقق
فيه كقيمتان فاعلة ومنفصلة فالجواب
ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل
كقيمتان احدهما متوسطة بين
الحرارة والبرودة والاخرى بين
الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم
بالضرورة انه لا يصدق على كيفية
واحدة انها حرارة ورطوبة كانه
يصدق عليها انها حرارة وبرودة
بالقياس الى الطرفين وهذا حق
واركان الظاهر من عباراتهم ان
المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا
آحر ما تيسر لي في النقط الثاني (قال
المحاكات لكنه ليس معنى النفس
الخ) اقول سيحى في كلام المحاكات
انه ذكر الشيخ معنى مشتركا يصلح
لان يكون معنى النفس وهو مبدأ
صدور افاعيل ليس على وتيرة
واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى
النفس هذا لم يلزم دخول الغير
في النفس ولا خروج فرد منه
وقد تقرر في موضعه ان التواطى خير
من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم
يعرف الخ) اقول بمعنى لو عرف النفس
باعتبار انها صورة تقتضى مراعات
التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة
وليس كذلك لان الصورة توهم

ان يصدر من الشيء الواحد امور منكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد
لان الصادر من الشيء لا يكون الامر اشخصا واما ان يكون
اما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال
الاعترافات انفعالات والذي سيدى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لانه لا يفعل الا انفعالا واحدا قوله (بل انما هو قياس من الشكل الثالث)
وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير المحفظ فبدأ
القبول لا بد ان يكون مغاير المبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال
على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية
ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على
تغاير المبدئين كادل عليه الحجة لاعلى تغاير القبول والحفظ حتى يكفى اثبات
الجزئية فلا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه
كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد
تغيرهما قوله (والوجه الثاني) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال
استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه
ونسيانه زوالهما حتى يحتاج الى نجشم احساس جديد ولا شك
ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول
والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع
الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير
حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة
الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن
لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك
فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفا وللإمام منع آخر لم ينقله
لقوته وهو اننا لانسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج
الى نجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الحياتل جسم
ينحال دائما فيعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام
القوة الحاملة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة
الى نجشم احساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجوده)
اعلى وجود الحس المشترك فلانا نتحكم على هذا اللون بانه غير هذا

ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها حصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم
بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال
أي لا يؤيد جعل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص يحتاج الى مكمل واما المادية فهي متصلة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا منه وجه آخر للعمل المذكور وانما قال يوهم لان الفصل المأخوذ بشرط لا يثبت
صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كلياً لا اذصرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص
اقول لا يخفى - مضافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فمشارك بين الجمين اى حمل

الجسم على الجنس وحله على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ايهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لايهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتيب الآثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثابتة اذ من العلوم ان النفس النباتية هي الصورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات لفصل النبات وكذا النفس الحيوانية هو صورته النوعية والنفس الانسانية الجوهر المجرد الموجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث حيث قال والمركبات ثلاثة ذو صورة لانفسه ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذا كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغي ان يكون المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين المشيئين لا بد ان يدركهما فذكر هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوتا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما حصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كالا يحصل الابقوة مدركة للجمع لا يحصل الابقوة حافظة للجمع والانعدم صورة كل واحد من المشيئين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرر اعتراض الامام انما يحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك زيد النفس ايضا واذ كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو انفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات باآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انما نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادرك الحس المشترك وليس الابصار الادراك البصر فلا يكون ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلوانطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غابة الصغر مع غابة عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكمات فليس المراد الخ) اقول لو كان كذلك لم ينجح الى تقييد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾

احتراز عن الصناعات اذ تقييد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات اجتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراماً عن فصولها بما يشيد اركان مامهدنا. فأمل قال الشيخ ما عتدى ان هذا يكون المستبصر
يحمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ
هذا اشارة الى الغفلة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلنا هذه

القضية وهي ان ادرك الحس المشترك تخيل المذوق وتخيل المذوق ليس
النوم والسكر وعند انفراج
الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى
من الحالات الاربع ففيه تسامح
(قال المحاكات وكونه صحيح المزاج
الخ) اقول انت خير بان هذا غير
ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل
فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته
والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة
صحة البدن ولكل وجه ويتوجه
عليه ان هذا يخالف لما هو المشهور
من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائماً
وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح
من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند
عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته
ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد
من الغفلة والذهول في العلم الحضورى
ليس الاعدم الالتفات الى المعلوم
بذلك العلم ونحن نعلم انه كثير اما
قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لنا
علماً حضورياً كصفات النفس
وقد صرح بهذا اي باشتراط
الالتفات في العلم الحضورى بعضهم
وكيف والمشهور ان الالتفات
في زمان واحد الى شيئين محال فأمل
(قال المحاكات فالاول اضعف)
اقول اما بيان الضعف في الحجة
الاولى فهو ان الحجة القائمة على
الدعوى الاولى ان الملازمة المشار
اليها بقوله فان لم يحصل له شعوره
فهو ميت وليس بحي ممنوعة اذ حال السكر والنوم الغالب كثيرا واصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله
والالم ينقبض ولم ينسبط ظاهر الفساد اذا طبع ينقبض وينسبط من ادراك الشيء المولم والملازمة المشار اليها بقوله
التصديق بانه مولم او ملذ كيف والحيوانات العجم يحصل لها الالم واللذ وعند المحققين لا تصدق لها واما بيان

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل المذوق وتخيل المذوق ليس
في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر
فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان تخيل ادراك الصورة
في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق
ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة
الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة
وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول
الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبية المشتركة والحس
المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتما منه
عند العصبية المشتركة وكاله عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني
انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد
لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى
تحقيقه مرارا قوله (فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها)
تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس
الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما
الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ولا النفس
الناطقية والالم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية
ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً فلا بد من قوة باطنية غير ما يدرك
تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور
المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية
جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون
ادراكها للصورة بقوة والمعاني بقوه اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها
للتوحيين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة
واحدة هي الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشريح) اعلم ان للدماغ
من مقدمه الى مؤخرة انقساماً الى ما ينحصر باسم الاجزاء وانقساماً
الى ما ينحصر باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين
متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب
الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثليين منطور فيه لان اجتماع المثليين المستحيل ان يوجد
 في محل ثالث وهما يوجد احدهما في الآخر وايضا لا يتحد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عيني والآخر
 بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثليين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ
 واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق والطول حتى يكون طوله كالضعف
 من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء
 اغليظ ولم كانت الأزواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة
 في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء
 المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج
 الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطن فهو ان للدماغ تجاويف
 ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
 المؤخر واصغرهما البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن
 المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب
 الفقرات متدرجا الى الصلبة وهو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا
 من جنبيه موازيا ومصاقبا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
 فالدماغ كالعين والنخاع كانهرته والاعصاب كالاشبجار على اطراف
 النهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب
 فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهيار المأخوذ
 من الجدول الكبار والاعضاء كالمزارع اذ ثبت هذا التصور فقول
 اراد الشارح اربيع ان يبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم
 من الدماغ فذكر ان قوة اشم في رائدتين ثابتين من مقدم الدماغ وقوة
 الابصار في عصبين مجوفتين عند جوار الرائدتين وهما الزوج الاول
 من الأزواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث
 الذي منشأ الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول
 من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
 هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء
 المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث
 في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم
 وايضا صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع
 من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكليات
 وفي الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي
 تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبتة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

الا اجتماع وكذا قوله ولانه ليس
 احدهما بالحالية والآخر بالحلية
 اول من العكس ممنوع اذ لعل الترجيح
 من جهة الوجود العيني وكذا قوله
 واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية
 تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول
 الشيء بوجهه لا بد منه كده هو المشهور
 ان تصور الشيء بالوجه هو تصور
 الشيء حقيقة والعلم به وحيث لا يتوهم
 اجتماع المثليين اذ الحاصل في النفس
 هو صورة الوجه المخالف له في الماهية
 واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو
 في التصور بالكنه وكذا قوله لكن
 حضور الشيء عند نفسه يستحيل
 ان يتبدل بالغفلة ممنوع اذ لا بد في العلم
 الحضورى من التفات النفس الى
 المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن
 صفاتها ولا تعلمها الا بالبرهين ل قد
 تنكرها ولا تقبلها اصلا (قال المحاكات
 فلان الاوليات الخ) اقول وايضا لمراد
 بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به
 تقرير الامام (قال المحاكات وبعثون
 الفصل الخ) اقول وايضا ليس على
 المستدل بيان ان مقدماته بديهية
 او نظرية بل يكفي كونها معلومة
 هذا وصاحب المحاكات لم يذكروه
 الخط في التزييف اقول وجهه ان
 الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها
 الابراد على المذكور في صورة الدليل
 وايضا كلام الشارح يدل على ان

حكم الامام بكونها برهانية فاسد اى دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحاكات ان ما ذكره ﴿ او ﴾
 الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيما يرجع الى الوجدان (قال المحاكات
 فقول الشارح الخ) اقول محل كلام الشارح صلى ما يتبادر منه جلي ان الشيخ قسم الباطنة بيمين احدهما

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط في التصديق على ما سيظهر من الفصل المصدر بالوهن والتثبيته وفي هذا الفصل نفى احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس مطلقا وكذا احتمال ٢٤١ * ما يكون المدرك هو النفس بواسطة ففي احتمال ما يكون المدرك

هو القوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفى الاحتمال الاول في الفصل الثالث فبقى الثاني وهو المطلوب واقول في هذا الموضوع يتوجه امور اما اولها فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حيث نذ في كلام الشيخ اشارة الى الفرض المذكور وهو حالة الانفراج اول الحلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه للسذات كانت مدركة فيها والظاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اى حالة التخاطب واما ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك ما يكون مدركا حقيقة لا بواسطة للادراك كما هو الظاهر لم يلزم من نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لابقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة في الادراك لانها مدركة وايضا كلام الشارح او بقوة شيء آخر غير صريح في ان القوة الاخرى آلة وواسطة لا مدركة وايضا لا يصح قول الشارح لان المدرك في ذلك الفرض كان غائلا عما يغيره اذ المفروض ان القوى هي المدركة والشيء لا يغير نفسه وان اريد ان يكون مدركا وآلة للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة الادراك لا يقتضى كون

وله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادئ الاعصاب الاربعة في البطن المقدم لافي الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا بالبطن كما اشرفنا اليه ولما ظهر ان مبادئ اعصاب الحس الدماغ والتخاع ومبدأ اعصاب الحراس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللبس اما باقى الدماغ او التخاع فالروح المصبوب في مبادئ الاعصاب التي هي الدماغ والتخاع آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او التخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان اقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس وتقريه ان الحس المشترك كراس عين يشعب منه خمسة اقسام وهي اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا اطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعني الدماغ والتخاع وانقلب بالروح المصبوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال ففي نهر يتأدى مثل البصرات وفي نهر آخر مثل السموات وهكذا ثم قال لامعنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذى هو آلة الحس المشترك والافلاحة لئلا تستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توفق ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطلقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدى حرارة النار للجورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتأدى منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان فشبهته مبانها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ * الاستدلال بقوله لان المدرك في ذلك الفرض كان غائلا عما يغيره على عدم واسطة القوى الاخرى في الإدراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذى هو قاعل الصور والادراكات

وأيضا حيثئذ لا يلزم من نفي كون القوة الأخرى آلة نفي كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
 وأما ثالثا فلأنه الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي أو المعنى
 الأعم يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حل المدرك ٢٤٢ * على المعنى الأخص أو الأعم

مرارا قوله (قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم)
 الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية
 الآن حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما إلا في الجزئيات
 لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخييلات كما إذا رأى شيئا
 أصفر حكمه بأنه عسل أو حلو وربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه
 مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية
 لا جرم يكون الدماغ كله آلة له قوله (أذ لا يجب أن يكون كل
 حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك
 ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر
 إذ قاعدتهم أن الحاكم بين الشئين يجب أن يدركهما والجواب أن المتصرف
 هو الوهم لا المنخلة وهو مدرك بالذات على ما يقرر في الجواب عن الثاني
 قوله (واقول أن الشيخ ذكر في القانون) لما قال الإمام وهذا شئ
 ذكره في القانون كذبه في العقل بأنه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بأنه حكم
 في الشفاء بأن الحافظة هي المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم أن يكون
 القوى سستا وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة
 وتنسأ فيقبل الوهم بقوته المنخلة تعرض صورة بعد صورة من الصور
 المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لأن المعاني
 الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسبها إليها إذا عرض صورة
 بعد صورة تتذكر قطعا قوله (والحق إن الذكر الخ) كما أن لصور
 المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة
 ثم انخفاظا في الخيال ثم ادراكا في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم
 إلا بالقوتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها إلى تجشم احساس
 جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شأن الوهم وحفظ
 وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ
 بعد الذهول عنها ولا يتم إلا بالقوتين وأمر رابع وهو استرجاع المعنى
 بعد زواله فانه إذا زال المعنى عن الحافظة لم يتجشم إلى تجشم احساس جديد
 بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة
 فهذا الاسترجاع يحتاج إلى ثلاثة أعمال فكلما تصرف في الصور وهو
 شأن المنخلة وادراك للمعنى النسبي وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن

فلا يحسن قوله فبقي أن يكون ذلك
 الإدراك بالمشاعر الظاهرة الخ وأيضا
 لم يتوجه الشارح تصحيح التفريع
 في قول الشيخ فبقي أن تدرك ذلك
 الخ على ما سبقه لانه إنما استدل
 على نفي الافتقار إلى الوسط دون
 الافتقار إلى القوة الأخرى فلا بدح
 أمان تقديره في كلام الشيخ
 أي ما ظنك فتفر إلى وسط وإلى قوة
 أو أراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة
 الأخرى والحق أن يحمل كلام الشيخ
 على نفي كون المشاعر والقوى مدركة
 بالمعنى الأعم بأن أراد بمدرك في كلامه
 المعنى الأعم والدليل على نفي كون
 المدرك بالمعنى الأعم القوة الباطنة
 أن افرضنا اغفال الجواس عن الإدراك
 في الفرض المذكور فلم يكن القوة
 الباطنة مدركة ولا آلة لكن يبقى
 الأمر الثالث على ما قررنا وأيضا
 لا حد أن يقول في الفرض المذكور
 إنما نسلم كون تلك القوى غافلة
 عن الاحساس لانه مطلق الإدراك
 وأهل ادراك نفسها ليس بطريق
 الاحساس بل يكون على نحو العلم
 الحضورى كعلم النفس بذاتها ثم
 تقسيم القوى الباطنة إلى ما يكون
 بوسط أي الوسط في التصديق
 لا يحسن إذا ادراك القوى إنما يكون
 للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط
 إلا أنه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التجويز العقلي هذا ما عتدى في كشف هذا البحث (قال الشارح * الحافظة *
 والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل) أقول وأعلم أن الإمام جعل المدعى في الفصول الثلاثة
 هو أن ذات الإنسان غير أعضائه وأملانه غير قواه فيصير إلى ما سيجي بعد ذلك وحيث كان الفصل الثاني

متندركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك في تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغير اعضاءه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لوجه الدعوى مجرد ﴿ ٢٤٣ ﴾ كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ما ذكره الامام اخصر مما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام بقول الشارح وهذا هو الذي قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلا فرق اصلا فكبيرة وان اراد انه عينه في المال فلا يثني في اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعري ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان في الفرض المسد كور كنا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لاي عنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لاعن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضوري كما يقولون في ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضوري انما يصبح من المجرى دون المادى والامام في مقام المنع على الاستدلال قائل (قال المحاكيات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الاخر ولا يتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لابشرط شئ والفصل هو الصورة المأخوذة لابشرط شئ والحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان يحصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المندكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعاذة في بيان معنى التذكرة وكيف لا فان الذكر انما يكون بمدى البيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الحزائنة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي ولم يعرف الاطباء الاحداث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للنجاو يف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يعرفوا بين المدرك والحاسط والمراد بهذه الاعضاء هو النجاو يف الان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه مخاف لما ذكره اولا من انه استدل على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سبق ذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخر اخرى وتوسط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب المرضع قوله (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكده لما قبله فالواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تفيض معانيها الى الوسط وهي الوهم اولى آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المنصرفه فيهما با تركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقابقتها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفقاياها ناسبت الروح لا النفس اذ بالنسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثمان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الطاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الطاهر في مقبم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الذهني بإزاء التركيب الخارجي وعلى وقفه حتى انه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكات انما خص الخ) حاصله ان التخصيص بالمس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرر * ٢٤٤ * الشارح نوع مساهله

اذ قوله اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يدب اذا اريد بانفعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية نعم الادراك بالمس يقتضي ذلك لانا لا ندرك بالمس ما يوافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض في المزاج الثاني باطل لان المدرك لا بد ان يكون امرا شخصيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطاً للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة فاعلية للهوى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطاً لتأثيرها على ما مر في النقط الثاني (قال المحاكات لما قال اول الخ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل والغرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس

الحس الظاهر ووسط المتصرفه فيهما ثم استعرض عليه بانه بيان خطايي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع والمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون المس والسمع في مؤخره مع ان الحاجة الى المس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاوب فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الايبانا للترتيب وتنبهها على العناية الالهية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر اراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لبشك فيه من يتأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منتبة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من التاسخ قوله (والحجة التي اقامها الماضل الشارح) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطية فابطل ذلك بان النفس هي المدركة للجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا لمطعموم وهذا المطعموم هذا الملموس وبديهية اعقل فاعية بان الحكم بين الشئيين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلوي ومدرك الكلوي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات والجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله (وهذه غير متباينة الذات) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادفة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صعقات مجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضوع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبنية افعال مختلفة فهي

هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية . انواع *
 عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيئية الى ان يتبين فبعبء النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تبيينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدلل على النفس بالمزاج

مع ان المزاج كالنظري غير نين فاجاب بانه وفتح لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذي توجهت الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على * ٢٤٥ * ما ذكرت آنفا لان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافعال ايندفع بما اجاب به صاحب المحاكات (قال المحاكات ومحصل جواب الخ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الجمع المتقدم مغاير للتأخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود اعني ان كل ما تنسبونها انتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذي قرره الشارح اذ لم يذكر في السؤال هو انكم تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطة قصاته فالكلام في جامع الاسطه قصات التي هي النفس الحيوانية لان في جامع اجزاء النطفة وكان في كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا عن ذلك حيث قال في آخر الفصل وبالجمله فالغرض على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى (قال الشارح فقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختص في الموضوع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال انها اصناف وهذه مناسبة قد اکتفى فيها بتقريب ما لا يتحقق قوله (فن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لاشك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فابتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من المبدأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعمل كالم علم بالسما والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الآراء التي تتعلق بالعمل كالم علم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل لا يأتي بدون العلم مثلا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأى الكلى كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق في العلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشفله الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المخالفة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطه قصات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورية ان النطفة ليست هي البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستبعد لقبول نفس الخ يخالف

ان الادراك ليس فعلا للدرك وثران آتية بل الادراك اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل ولوسم فلاشك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقة يادراكه وان اراد ان يجسد العلم والادراك من المفارق كان علة غائية ﴿ ٢٤٨ ﴾ لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارق ليس معللا بضاية راجعة الى السافل والالزم استكمال العالى بالسافل وذلك باطل على ما سيحكي في النظم السادس ثم يرد على قوله امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات ان المراد بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس في النبات انفكاك الحركة عن الادراك بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون الادراك على ما استعمله اولا واقتضاء قوله ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك اذ الكلام في الحركة الارادية لانها التي يذكرها الشيخ ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك عليها ولوسم ان ادراك الحركة علة غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة فلانسلم انه علة غائية مطاقا حتى يلزم احتياج الادراك الى الحركة وعدم تحققه بدونها والاصوب ان يقال معنى قول الشارح ولذلك لم يكن النبات مدركا انه لما كان فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه الحركة الارادية لم يكن النبات مدركا لانه غير متحرك بالارادة ثم حل كلام الشارح على انه وجد آخر لتقدم الادراك على الحركة بناء على ان فائدة الشيء مترتبة عليه وتأخرة عنه لا يلايم قوله والحق انه لا يتقدم لاحدهما على الآخر (قال المحاكات

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل العقول المستفاد ثم اذا ذهلت عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخر عنه في البقاء وقديني للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعدله وبالعقل بالملكة استعداد العقول الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقرة اخرى لاجلها استعدت لقول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله (وذلك خذ يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح) اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالايوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعره وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعور ان تصور يا ثم يصدق به فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلان تناقض قوله (اي ار للحدث والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فليسرعة التأدية وبطوؤها هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشمل على الحركة الثانية فربما يسرع ابادى من المبادئ الى المطلوب وربما يبطؤ فن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطؤ وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

واما ان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلى اولى ﴿ لما ﴾ بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك لابن نفسه فانما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبني على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان حقيقة

(قال المحاكات تصریح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الاذراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة ارادية متساويين في الرتبة فلم يخرج الى اخذ الحركة الارادية ﴿ ٢٤٩ ﴾ في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما

على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعل مبدئى فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهم الازمان للفصل الحقيقى للحيوان غير متفكيك عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليأمل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مشبوقة بادراك بدون العكس الكلى اذ لا شك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه في تقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يمكن لتقدم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفي عبارة الى آخره) اقول اراد بالبدا

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعالم فيغض منه عليه المبدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقديقتصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح وقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكتفى له في العلم لمطلوب العلم بالمبادئ المترتبة على سبيل الاجال للطائفة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالسال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدي والآخرين بطو والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في العكس اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطو فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكر ان ربما يتشابهان في السرعة والبطو قلت هذا مستبعد لاختلاف الازهان والثاني يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطو ها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطو فلتجرد عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعاقب بقوة النفس فكلاما كالنفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير المحبة) للنفس بالقياس الى معقولاتها لثلاث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فلكل صورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس اوفى غيرها لا يميل الى الاول والاكلال الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا بنفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شئ غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة ولبس جسمها او حسما تيا ولا تنفصالان النفس في المعقولات باقوة في بعض الاوقات ولما ان نلاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزانة لصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعالم وقوله واما في القوة الوهمية لا يدخله في الاستدلال

مبدأ الاشتقاق والانتزاع ﴿ ٣٢ ﴾ لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اورده واراد بالفصل ما يقام مقامه بناء على ان الذاتى لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكر انما يبدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يبدل على الحصول في العقل فكلمة في

في عبار حصنات المحاكيات ان وقعت بماها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند تبويجه ان الحصول بنفسه عند العقل على ماه ومصرح به عبارة عن العلم الحضورى فقوله فاذا تصورهما فاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينهما في محايين منظور فيه اذا لو كان العقل لحصول نفس الشيء عند ٢٥٠ * العقل لا يكون هناك حاول (قال

المحاكيات فهو تعريف الخ) اقول الا صوب ان يقال فيلزم ان لا يكون منعكسا على ماهو الظاهر من كلام المشرح واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افراد كان اظهر مفهوما من الخاص لاننا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم قسا داخذه في تعريف العام واولم فتقول سيجى ان هذا التعريف لفظى وفي التعريفات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهوما وبما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكيات كحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام شعر بان حين التخيل يكتفى حصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك بهذا خلاف تصريحناهم ويمكن الجواب بار المراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كافييا ام لا وههنا الحضور عند الحسن المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخيلي فتأمل (قال المشرح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجى يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك بمجرد ادخاله معناه

وان قرره الشارحان في مقدمته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى التعلقات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى التخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسبائها زواياها عن الحس والوهم وعن خزائنها وذهولها زواياها عنهما لاص الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات وجود آخر مبان لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل الجزى فيمكن ان يكون الادراك في جزءه والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان يتقل بينهما من الخزانة فان تنقل الصور والاعراض محل بل با بحث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مبان فهد ان النفس اذا عادت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يفيض منها الى النفس لكن لم يفتنم ان يفيضها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مبان كما في الخزانة فتقول لهم لم يحيلوا ذلك لكن لما يشك في ان الجوهر العنلى من شأنه افاضة لمعقولات اقتصر على عليه حتى لا يلزم مهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا قوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا فدارتسم فيه المعقولات اراد يسار كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بانقياس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه فادراك النفس بهن مافيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب تقطاع الفيض لاعتراضها عنه الى شئ آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآت اذا حوذى بها شئ ظهر فيها صورته واذا حوذى بها شئ آخر

لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغى حل الكلام على ان الخارج النفس وهو * زالت * العمل اللازم في الانتزاع مد خلا فيه واستفادة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشئ في الذهن صلة لحصوله في الخارج كما اذا تصور العيار السرير فصرعه وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصلتها داخل

في قوله اولم يكن فيه فليتأمل (قال المحاكات لانحدارهما في الماهية الخ) اقول لا يلزم الاتساذ في جميع العوارض
والاوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم
اوجود الاصيل وعوارضه ﴿ ٢٥١ ﴾ وكذا لا يلزم اجتماع المثليين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا

من جهة لزوم ارتفاع الاثنية والتمايز
بينها بالكلية وههنا احدهما موجود
بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي
فيتمايزان (قال المحاكات بخلاف
ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات
هل هو الصورة الذهنية ام الامر
الخارجي فذهب الشيخ والفارابي
الى الاول وصرحاه في تعليقاتهما وذهب
اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح
والامام اليه كما يظهر في ذيل هذا
البحث من ان المبصر هو زيد الخارجي
لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب
احد الى ان المعلوم في الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من
كلام صاحب المحاكات ثم معتمد
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما
هو الموجود بالذات في الذهن وما هو
الموجود بالذات هو تلك الصور
المرشحة واما الامر الخارجي فائما
هو معلوم بواسطة ان الصورة
المطابقة له موجودة في الذهن وايضا
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج
فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية
كافي البرسام والوجدان بحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد
الفريق الثاني على ما سيجي في كلام
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله (الا قوله)
هذا الكلام دل على وجود سبب بفيض العاوم على النفس ذكر الامام ان
حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ
في الشفاء لاحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد
ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما فلا بد
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دل على انه محل الصورة
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يتمتع ان بفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرر لدلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل نحتته قوله (قال
الفضل الشارح اراد هذه المسئلة) قال الامام هذا البحث انسب بنظر
التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة
للنفس وكان ذلك مرقفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر
دليلا على ذلك من غير احواله الى نطم التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة
الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح
نطم التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
ههنا لان الكلام ههنا في النفوس العرضية والسماوية وانما وقع هذا
البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس
بهذه الصفة لكن قوله ههنا اولانها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ يغير البدن واما
مفارقتها عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مفارقتها
للبدن كالات لها ذاتية كالتعقلات وكالات آية كالات حساسات ويبحث
ايضا في نطم التجريد عن كالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات
مشترك بين الناطقين ولكن باعتبارين قوله (اشارة الى تمهيد اصل كلي)

زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبعة في الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون
من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا بشعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت لملاحظة الامر الخارجي
اقول وايضا المنكرون للوجود الذهني واراد تمام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من التأخرين للتوفيق بين المذهبين ومخلص ما افاده في ذلك اننا اذا ادركنا شيئاً فلا شك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحينئذ نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات هو

الصورة الذهنية اراد بها الماهية الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمعلومة شايح وقد صرح به صاحب المحاسنات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي مقابلاً للصورة اراد بالامر الخارجي مقابلاً للصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلامتافاة وانت تعلم بما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حمل الخارجي في كلام المتأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقلنا آنفاً وعلى الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة وكيف يذهب ما قل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيراً ما يدرك ما لا وجود له في الخارج وهو انه لا شك ان النفس والاتعمات الى الماهية الموجودة في ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا لا شك ان الموجود في الذهن اصالة وبالذات هو تلك الصور المرسمة فيه وانما الماهية موجودة في ضمنها فن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ما كان موجوداً في الذهن بالذات وقد عرفت

حاصله ان الحال ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم يقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام المحل وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحاصل فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا قوله (شرع في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في اوضاع لانه لو كان كل معقول منقسماً الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسماً بالفعل او بالقوة فان كان منقسماً بالفعل كان لك لاجزاء متباينة في اوضاع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضاً مر كماً من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متماهية بالفعل وانه محل وعلى تقدير جوازه فهو مستمر على المطاوع لان كل حيلة متماهية او غير متماهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلاً عن انقسامه الى اجزاء متباينة اوسع فالمراد ان منقسماً بالقوة وهو محال على ما سياتى ومع ذلك فالمطاوع اصل لا انقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة لوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا يقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع نتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطاوع لكن الشيخ جعل اللزوم اشتغال المعقولات على اجزاء غير متماهية بالفعل فقيد الفعل لا حراج المقسم بالقوة فانه سببه ونما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يتشبه الدلالة في جمع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لسا مراً اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض الحاكم بين الاشياء لا بد ان يتفعلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلاً اما اولاً فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانياً فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله ببعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اى الماهية الموجودة ﴿ منقسم ﴾ في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتفتاً اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا اليقيني عسى ان ينفعك في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولاً بوجوده ثلثة احدها ما ذكره صاحب الحاشيات اولاً وثانيها انما تختار
ان بعضاً من الصور مطابقة وكانت علماً وبعضها غير مطابقة وكانت جهلاً وكون بعض الصور جهلاً على
ما لزم من الشق الاول لس ﴿ ٢٥٣ ﴾ محذوراً بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئاً من الصور

لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرک على هذا التقدير يكون
موجوداً البتة لكن يتحقق مانع آخر
منه وهو ان الاضافات متمتعة بوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود النسب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الادراك
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
لذبتسبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمطابق بالماهية والمحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرک ولا اتحاديهما في الماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استغناء
الجوابين معاً من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ماهي مطابقة للخارج هي العلم
ومنها ماهي غير مطابقة للخارج
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول
والتزام ما لزمه الامام من كون
بعض الصور جهلاً اذ ذلك كلام
في مطلق الادراك المتساو للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا ينبغي
على الناظر ان سوق الكلام لا يلائم
حله على الجوابين بل محمول اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبت
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجرداً بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده. فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرتها ولهذا استنتج انه لا يرسم فيما ينقسم بالوضع او
قبل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل قلنا اللزوم ليس
عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام
الحال بل اللزوم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكيف
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة قوله (واعلم
ان ما ليس ينقسم بالفعل) اورد الشيخ به هذا الفصل سوء بين فحلهما
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المقول
لا يجوز ان يكون منقسماً بالضرورة لان ما ليس ينقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذا احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
بمحل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقل المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول
هذا لانقسام جهله الشيخ في ملة انقسام النوع الى حصص الاصناف
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشبهه على السائل ما اورده المعال
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المقولات غير منقسم لكان جميع المقولات منقسماً الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والالزام احاطة العقل بما لا يتناهى

آخراً تمة للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علماً الاتحاد في الماهية بل له ان يفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لا بد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الإعيان المقابل للصورة

الادراكية مطلقاً لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بهن ما ذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها
غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عندنا انصاف الادراك بالعالم والجهل ماهو بمعنى
نفس الامر اذا طلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ﴿ ٢٥٤ ﴾ تقرير الشارح حيث قال

ومع ذلك فهو مشتغل على المطاوع فكأن سائلاً يقول لانسلم الملازمة
ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسماً بالقوة ويكون حالاً في المنقسم بالقوة
كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه غير
الانقسام الذي نحن بصدده وسأبني له مزيد تقرير قوله (تنبيه على فساد
هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يتخلو اما
ان يكون حصول القسمين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل
اولاً والاول باطل لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل
مغايراً لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط
والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن
فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو
جزأ آخر لاننا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضنا من مقدار
او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً بالماهية بذلك العارض كان
حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلقاً بالماهية به مقتضياً
له فيكون مخالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد
فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضاً باطل والا
لكان الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن
متدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل
الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عرض الزيادة والنقصان لان في
اقر من ذلك المقدار لا غاف اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة
ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في عقل كالكلي
لحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن
الاجزاء الاخر في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان
فيكون لصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها
هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما
بانفراده معقولا لعقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضاً كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين
شرطاً في معقولة ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما
يكون الشرط مفقوداً لو كان حصول القسمة شرطاً لمعقولة كل شيء

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً
ولاجهلاً مؤخذة ظاهرة اذ اللازم
بما قررنا ليس الاعدم كون الادراك
بمعنى الاضافة علماً واما عدم كونه
جهلاً فلا فلعلة ذكره استنظر اذا
هذا هو تحقيق ما ذكره الشارح ويرد
على ما ذكره صاحب المحاكمات لانه
تنبه عليه بقوله فيما سبق ان هذه
العبارة تدل ظاهراً على حصر الجهل
في عدم مطابقة الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها
على الحصر فلا قر من عدم دلالتها
على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة
الصورة الذهنية للامور الاعتبارية
(قال المحاكمات اذا كانت موجودة
لزم ان لا يكون المدرك الاموجوداً
في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان
الظاهر من تقرير الشارح ما اشرفنا
اليه ويرد على ما قررره ان كون المدرك
لا يكون الا موجوداً في الخارج مما
الزمه الامام على هذا الشق حيث
قال وان كانت مطابقة فلا بد
من امر خارج وبني عليه جواز
كون الادراك مطلقاً هو الاضافة
فلا يمكن دعوى فساده بل الظاهر
على ما اشرفنا اليه ان يحتمل قوله
لامتناع وجودها في الخارج اشارة
الى ما اختاره من ان الاضافات غير
موجودة في الخارج واللازم التسلسل ثم
كون الصور الادراكية التي كانت

منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست صوراً قائمة بما غاب عنا سواء كان مجرداً او جرمانياً من اجلي ﴿ واپس ﴾
الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالمعقول او بالحسب والاحاجة الى تخصيص الادراك بالمعقل
بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هذه الحالة انه لم يجوز ان يرن الادراك تلك الصورة بظن مقارنتها هذه الحالة وقد
 ليس هل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشأؤه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله
 لانها لا تحس الاباشياء ٢٥٥ * صغيرة مساحمة اذا العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكات

بل لاحظ) اقول ويمكن الجواب
 عنه بانه يجوز ان يرسم من اعظم
 المقادير مقدار صغير ويكون ذلك
 المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت
 مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة
 ما كان اصغر من المقدار الاعظم ارسم
 منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار
 بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول
 لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله
 وهكذا ومن لمعاوم انه لا يمكن
 ان يزيد مقدار الصورة المرسمة الى
 غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي
 محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة
 اشكل امر الادراك (قال المحاكات وهذا
 الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب
 عن الاول بل ليس مقصود الشارح
 بهذا الجواب حسم مادة اليراد
 بل ليس كلامه الاعلى خصوص
 تقرير الامام حيث اورد انوم كون
 العمل متسديرا و اشار الى الجواب
 الحاسم في الحارة مر ان الحاصل
 صورتها لا عينها وان كانت الصورة
 مطابقة في الماهية لان اتصاف
 المحل بالحال انما هو من لوازم الوجود
 العيني للمحل لا من لوازم وجوده مطلقا
 واراد بالوجود العيني او الخارجي
 ما يتناول ما هو الخارجي حقيقة
 او ما يحذو وحذو الخارجي في ترتب
 الآثار وان كان ذهنيا كوجود الصور

وليس هو المفروض بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم وكذلك
 يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا لا يكون كل واحد بافتراده
 معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له
 في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
 الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن
 مجردة عن الواحق المادية هذا خاف فلا دخل لابطال القسم الاول
 في ذلك اصلا اثنى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة
 مغشاة باعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون
 الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة
 العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه
 العوارض كما يعرض للمحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض
 له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها
 فلم ولكن لاننا ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه لعوارض بل
 الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
 واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (ليتيم الفرق
 بينهما) حاصله ان لصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء تبينه الوضع
 بلا حظها النفس ويميز بينهما فلا ترسم فيهما هو كذلك وهذا بازاء
 ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع ويكون محلها
 كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا يعني
 المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يخرج
 الى اعتبار الانقسام الى اجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست
 بذات وضع فلا يقوم بذى وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع
 لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل لاشارة الحسية الى المعدومات
 فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة
 التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله (واعترض افضل الشارح)
 هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز
 ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة
 العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فنخصها وحلولها فيها
 وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض

في الذهن واما وجود الشيء بصورته لانفسه فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول بوجوب الاتصاف لا الادراك
 الا اذا التفت النفس اليه فيصير مذكورا لكن بالعلم الحضورى لا الحصولى وعلى ما قرنا اندفع لزوم النقص بلوازم
 الماهية والمقولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بانه منع واستبد بجواز كون

الاستدراك ما حصل فيه الاستدانة الشخصية لا ما حصل فيه الاستدانة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل الشخص الذهني من جهة الاستدانة فان فرق بين الشخص الذهني والخارجي كان رجوعا الى الجواب الحاسم اللهم الا ان يقال المراد بالاستدراك ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدانة دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية له هبة الاستدانة وفيه تكلف لا يخفى (قال المحاكات واما لجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه ان الانم ان الحار ما حصل فيه الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا لاتفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرطا للاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولا يثنى ذلك كرها قاله بحصولها فيها فاعل حاول الشئ في الشئ مطلقا لا يكتفى في الانصاف بل لا بد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالافعال الاتصاف وايضا الحلول الذي يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذي يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحاصل لجلول الحرارة في الجسم العنصري حتى لا يكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة في القوة المدركة هذا الحلول اذ هذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الحلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر لل منع المذكور (قال المحاكات قال الامام الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور يمدل على ان المدرك لا بد

غريبة عن ماهيتها فلو اسبحال حلول الصورة العقلية في الجسم لا تتحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحل حصولها في النفس المجردة ايضا و. وابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثم العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثنائى انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في التهيؤ ذو وضع واليد اشار بسبب محله الى آخر ما ذكر ولم يخرج لي بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الطاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الجنتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقصة الى اجزاء متباينة الوضع لو كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذ وجدت في النفس هي عين فهل يستدعى انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع اننا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متباينة اذ الصورة المادية لا يجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البيض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة لمادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور الفسائية فقول النفس منها للعظيمة كقولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمنع عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة الفسائية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زلت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ ازلت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قوله (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية لهوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم مجرد لا يبرز ان ينطبع فيه الاشياء لتباينة الوضع منقوض بالهجوم التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم قوله

من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادئ العالية وهذا اول بما ذكره الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع اللفظي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الادراك حصل صورة حرة تسمى وحصل اضافة وحيشة لوجه الاحتجاج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفه المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناسق او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محضا بمعنى ان لا يكون له منشأ النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال المحاكات وانا اقول الى آخره) اقول لا يتدفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم ما ذكره الا ان حين الادراك يتمر المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال المحاكات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الخال فيه ادراكا حصويا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الخال فيه كالتفكير فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتشبه هنا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لا حصول الشيء على الاطلاق ان يقل حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا للادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله (بل غيرها) كما يقال الوهية انما يدرك معي المحسوس كصدافة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى انواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات وما منعتاه هو قسمة الكل الى الاجزاء فان هذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع وانقسام النوع الى الاصناف واما انما تنقسم بانقسام آخر فلا يدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب باننا فرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحاً وتلويحاً وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا يتنافى ذلك قوله (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل) لقائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يتحقق واما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن النقص وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه يرد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تعريفا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من حل المدرك على بمعنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على انه المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد

س. شرح في تقريره الى جوابي اخذها مختص بالادراك الحسولي على ما هو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان ترسم الصورة في المدرك وتوجهه ما قرره صاحب المحاكات وثانيتها ما يتعلق مادة الاشكال على ما وجهنا و اشار الى الاول بلفظ الصورة ﴿ ٢٥٨ ﴾ والى الثاني حيث قال لا شيء

على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان البصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على عذهب من قال ان البصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجي واما من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجي ولهذا يرى المبرهن شيئا لا وجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الابصار حيث حقيقة نعم لا يتحقق البصر المهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكات والمراد من اغواشي الخ) اقول حل اغواشي الغربية على ما يختص بالعوارض الخارجية والباعث له على ذلك ما سيدكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي انضمت اليها معنى الاشراك منزعة عن الواحق المادية الخارجية هذا التفسير لا يلائم كلام الشارح حيث لم يستن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولو ازم الماهية ولو ازم الوجود الذهني لا يكون غريبة وايضا لا يوافق ما سيجي ان الشارح جعل قول الشيخ التي لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير اللواحق الغربية

الامام في صدق كلية الصفري فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهبول بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل قوله (بشرط سيد كره) وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالعقل اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اوله فلا نه ربما يعقل مع غيره واما ثانياه لان معقولته هي كونه مقارنا لعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لانسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا لعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون مقارنا لمعقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فالمدعى ان كل معقول عاقل لا للمعقول اما ان يكون هين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا ولا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارن معقول لما ثبت ان المادة مائنة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو لم يمكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلما منع من ان يقارن معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اوشي آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله الالهيم الا يكون ذاته بمنزلة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المنافع كالمادة اوشي آخر او عرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المنافع في وهم وتنبه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانها لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المنافع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شأنه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

وايضا الفرق بين اللواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم ويحتمى ﴿ بذاته ﴾ تحقيقه (قال المحاكات ولا يمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن ازلتها قولنا مع ان قول الشيخ لوازيتك مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة مختص بعالم الاحسيس قولنا بل



قول الشيخ حيث قال وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد تشبهه خواش غير يفي بشعر بان الغريبة يختص بضال الاحساس لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من المتعين ولا يفتي على الناطق في الشرح ان مراده رجه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشرح واجاب ٢٥٩) بان الانسانية الى آخره) اقول لا يفتي على الناظر ان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتفصلة بالاشترك في الخارج لان كلامه مبني على ان ما هو كلي ومشارك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن فمعرض الكلية والاشترك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معرض الكلية عند هو المساهية المعلومة الموجودة في الذهن بصورتها ومقصود نفي الكلية عن الصورة الحالية في الذهن على ما يشر به دليله وكان حاصل الجواب عن الايراد حيث ان تلك الصورة الشخصية الحاملة في النفس وان كانت جزئية من حيث هي صورة شخصية حالة في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن وما يعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حل كلامه على ما هو الطاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشترك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصود نفي وجود الطابع في الايمان كيف وهو مخالف لما سمي في النقط الرابع ومنها لما هو الواقع ولما استقر عليه رأيه على ما صرح به

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

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتساوية لهما من حيث هي متساوية لهما ليست هي التي في كل واحد منهما فقيد بالحيثية وايضا هذا الدليل لو اقيم على نفي وجود الطبيعة مطلقا لا يتم لان حاصل ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو اى تلك الحصص وانسانية زيد يقار

انسانية عمر و فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متساوية لهما لم توجد لانها ساو وجدت فلما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو واو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منها بل الوجود

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

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

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

أشارح أظهر ما في فهمه صاحب المحاكمات من لأمه وهو انه ينفي وجود الطبايع في الاصلان ليس صلي ماينفي (قال الشارح فهي من حيث ككونها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولافلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية ﴿ ٢٦١ ﴾ بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان

حيثية كونها صورة واحدة في عقل زيد عملة لكونها جزئية لا فيد في موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في صحة اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى يختلف الموضوع باقياس اليهما من العلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذو وحذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمبرهنهما بالازمهما مساحتهم اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وموصوفها العلوم الحاصلة في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير مجمل على كثيرين ولا يتناقض كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهبية والحسية بناء على ان الصورة

فلا يشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلوم تكن مساوية لشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول للمعقول آخر استدلال عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين وانما هي مقارنة الماقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين الاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للمحل وهو التعليل فيمكن ان يكون كافلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدلال عليه بل هو دليل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقوية المجرد التي هي مقارنته للماقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة او توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا ضار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعليل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعليل فقد امكن عقله ذلك منع على مقدمة لم يوردها المعال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها جواز ان لا يتوقف عليه ولا يثبت عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الخيال غير الحاصلة من عمرو وفيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عمرو في الخيال والسرف فيه ان العوارض الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح سيكلامي الامام والشارح في الجواب عن الايراد الاول يظهر ما هو المقصود منها وما الجواب الامام

عن الابرار الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الساهية المطلقة بها يتجسد هرففت
 ان اوزم الماهية ضده داخله في الفواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فليزمد القول بتجرد الماهية
 عن لوازمها هذا خاف ولعل مراده بتجريد هان العقل بلا خطها ﴿ ٢٦٢ ﴾ مجردة عن جميع العوارض

و يعتبرها كذلك وان كان في الواقع
 محفوفة بها ولما جواب الشارح فهو
 ان الطيمة المنضافة اليهنا معنى
 الكلية مجردة عن اللواحق المادية
 الخارجية ولا يشترط تجردها عن
 جميع عوارضها حتى يتا في ماذكرناه
 وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلائم
 ماذكره والاصوب ان يفسر باللواحق
 المادية الشخصية لان لواحق المادة
 اذا لم تكن متشخصه ولا يمنع من
 تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها
 ولعل مراده من الخارجية الشخصية
 لا المقابل للذهنية والشارح هناك
 حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة
 الالوازم الماهية اراد بلوازم الماهية
 العوارض الكلية لانها تحصل
 في العقل مع الماهية واحتزبه عن
 اللواحق العارضة للشخص من
 حيث هو شخص لانها لا تحصل معه
 في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها
 والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث
 قال التعقل ادراك الشيء من حيث
 هو فقط لا من حيث هو شيء آخر
 سواء اخذ وحده أو مع غيره من
 الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
 وسببه له زيادة بيان في المعصل الآتي
 (قال الشارح فاذا ن الصورة التي الخ)
 اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
 من حيث هي لا بشرط شيء لا يتصف
 بالكلية ولا بالجزئية بل مالم ينضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي
 ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها
 ثابتة في الوجودين فتد بوجود مجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف
 يمنع هذا بعد النزول الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
 لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة العقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا
 وجدت في الخارج امكانه المازنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ
 حيث قال فن شان ماهيته ولتعد ماذكره الشيخ ونورد ما توجه في هذه
 السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحققا للبراه فتقول كل معقول يمكن
 ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا
 عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون ماقلا وللسائل ان يقول
 ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال
 للحال او امكان مقارنة الحال للحمل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن
 معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل
 وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للمحل فهو ممنوع والوجهان لا يد لان
 الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
 المقارنة بالمعنى الثالث واثم سلطنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود
 في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلطنا
 لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب
 عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
 المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجي واما السؤالات
 الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لما
 الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واملك تقول ان الصور المادية)
 لا يستتراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اطهر وانها اذا كانت
 في الخارج كانت ماقلة وماهياتها العقلية هي ما هياتها الخارجية فلم
 لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فلامدة
 يمنع عقلا واذا وجدت في العقل مجرمة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
 عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل ولواله
 فيكون اشكل فايرادها ارشادا الى التنبه للاسهل والجواب الواضح
 ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والاعقل

الاستراك والعموم لا يتصف بالكلية ومالم ينضم اليها والعوارض المتشخصه لا يتصف بها فاذا ذكره
 الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية وايها اراد الشارح بلفظ الصورة اذ عرفت ان الصورة تطابق
 عليها اشياء كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا بشرط شيء معروض الكلية لا الطبيعة بل هي

والاشترك هو معنى الكفاية وليس شرطاً في الاوصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما اتصفت بالماهية بشرط شيء
بصفة اتصفت بالماهية لا بشرط شيء في ضمنه لان اتصافها عين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس
صريحاً في ان معروض **﴿ ٢٦٣ ﴾** الكفاية الماهية لا بشرط شيء لعله جعل معروضها ما جعله الشارح

معروضاتها (قال الشيخ واما ما هو
في ذاته برى الخ) اقول انت خير بيان
التعلل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض
الكفاية انما يحتاج العقل الى التجريد عن
المشخصات فالمراد من اللواحق
الغريبة ما هو من لوازم الشخص
وعوارضه من حيث انه شخص
واباها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية
عن ماهية فالمراد من لازم الماهية
مقابل لازم الشخص من حيث هو
شخص لا مقابل لازم الوجود
واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى
بما صرح به بعض المحققين ويستفاد
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات
وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول
لا استدراك بل الشارح لاحظ في اخذه
اللواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث
ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل
عليه الشارح فلا بد من اشتمال صغرى
دليله عليه حتى يكون مستقلة على
موضوع المطالب والفائدة في ذكرها
مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على
ان نفس المادة هي سبب الجزئية
اولاً ثم ما يستلزمه من اللواحق وقد
اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث
قال فالعنى الذى ينضاف اليها
ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة
اولاً لان زيدا لا يباين عمراً بالانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما
يباينه بشخصه المادى ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون متصلاً في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين
ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام
بلن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما لولا فلا متاع اجتماع الامور
المماثلة في محل واحد واما ثانياً فلا نهى صور الماهيات المختلفة وهى
مطابقة لها وحينئذ لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها
بالطاية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطو في الماهية لا جرم كانت
محلية الحركة للبطو اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهى
توهم انه ظن ان اختلاف الشبثين في الماهية يقتضى محلية احدهما
وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلاً
للسواد والبطو محلاً للحركة بل المخالف انما يكون حالاً اذا كان هيئة
وصفة لنفسه الآخر فكان سائلاً يقول لم لا يجوز ان يكون بعض
الصور العقلية هيئة وصفة الاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية ماقلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان
في النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلاهما متميز فيه فلو كان
احديهما هيئة الاخرى لكان احديهما حالة في الحال والمحل والاخرى حالة فيه
بالذات فاختلفت نسبتا هما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك
عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى
وفيه نظر لان اللازم بين الشيء لا يمكن تعقل المتروك بدون تعقله فالكلية
غير صادقة واهم ان السؤال للامام ليس الامتناع وهو انما لا نسلم ان بعض
الصور ليس اولى بالتحلية وانما يكون كذلك لو كانت متمثلة وليس كذلك
بل هى مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحولية كما
في الحركة والبطو وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالاً
في الآخر او كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما
باقى الكلام فنخرج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم
الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل
الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق
الخاص بتحقيق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً
في الخارج مستقلاً بقرينة ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للحال قوله

المادة من الاحوال المذكورة كالابى والكيف وغيرهما ثانياً (قال المحاكات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا يخفى
منها قسمه اذ المسمى بيان ان البرى من المادة ولواحقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثالث حتى يكون
فيه اشارة الى ان هذا التقسيم الخرو لا يخفى ان طه ترك بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

فم يتوجه على الجمل الثاني لم جمع الضمير ان الضمير في قول الشيخ نفسه فان شأنه ان يعقوله لا يلام هذا الجمل على ما لا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكيات والنفس الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه لكونها ملحوقا بشوائب المادية انما تعقل مدتجريدتها) اي ﴿ ٢٦٤ ﴾ عن تلك الشوائب لانه نفس

(واعلم ان العلم بحكم) جواب سؤال ان يقال قواكم يتمتع ان تكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها مقابلة للتصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها ما اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة في الوجود وان كانت غير مستغنة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كانه بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر ورأى المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا هيو لانها كانه ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعداد للنفس تجرده عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وتصبح عقلا بالملكة فتكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالامكان الخاص بتجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهمها المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فدكر الشيخ الامكان العام ليعملوا المقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصوير هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مقاربة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لامقارنه التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي مقارنه الحال للعقل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البدهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما لي النفس لحصوله في آتتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيو لانها لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما تجردته عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا طريق الحلول والمعنى المعقول المعنى

المادة حتى لا يكون المعقول جسما اقول وانت خبير بان المادة التي لا تجرد عنها انما هي الكلية الجزئية وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد عن المادة الكلية فلا فرق بينهما باعتبار التجريد عن نفس المادة وعن شوائبها بل في كل منهما يجب التجريد عن شوائب المادة الموجبة للشخصية دون نفسها من حيث انها كلية وايضا اذا وجب في تعقل الصورة التجريد عن المادة في تعقل المجموع الذي هو عبارة عن تعقل الصورة والمادة ووجب التجريد عن المادة والالم يتعقل الصورة فلم يتعقل المجموع الذي هو عبارة عن الجسم فتأمل (قال المحاكيات ونقض الشارح قوله الخ) قول وكذا ينتقض بالهوي وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته فهو معقول بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكيات فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره الشارح من كون المعادلة آية لبيان ما يحتاج الدليل اليه على ما اعترف به وهو حقيقة في حدودها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة فانها او كانت آية كانت لم يتحقق الا في حد منطبق على ذلك الا ان وكانت تزول بزوالها عن ذلك الحد لا بحالة المناقشة بانه حينئذ ينبغي تبديل او العاطفة بقاء العلية لا وقع لها في امثال هذه المباحث (قال المحاكيات وكان الامام قابل بذلك الخ) اقول لا يخفى ما فيه من المكاره

فانا نرى في الموضوعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة وليس في ذهننا الا صورة النار وصورة الماء وكون المبصر في الصور تين حقيقة اخرى هي الهواء سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج عن الانصاف وانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاكيات حتى ينة الى ان كثره) اقول اراد بان اتصال

الارتسامات في البصر ان لا يكون اتصال الخارج في الخارج وانما يحصل صورته في البصر على سبيل التماثل والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم يتوجه المنع الاخر لان المنع الاخر ايضا مبنى على انه يكون اتصال الارتسامات ﴿ ٢٦٥ ﴾ في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء ليصير موجودا

خارجيا فيصالح ارتسامه في البصر (قال المحاكات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التي ذكرها الشارح المحقق في حاصل الدليل الذي قرره هي ان الموجود في الخارج كالنقطة ^{وهي} في قوة قولنا الموجود في الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكيلات القطرة في الخارج يرى خطأ والمقدمة التي يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها و اشار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما و يزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلنا ان الخط ليس بموجود في الخارج لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابلين لامل صاحب المحاكات جعل قوله فلولا شيء آخر الى قوله فلم يخط اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكات وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة وليس بموجود في الخارج) هذا بناء على

الذي يتعلل في البصر وعلى هذا يتم الضاية والاضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما قرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المبرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج امكن لانسلم تحققها في الخارج وانما يتحقق او كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اوردته الامام و اشار الشارح الى ان جوابه يعني من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما اولا فلان المدعى امكان التعلل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعلل لا ينافي ذلك وامانا ثانيا فلان الجواب حيث لا يتم لاننا نختار ان استعدادا لمقارنة لازم للماهية قوله فحينئذ بسط اصل السؤال فلنا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقيل تقريره لا بد من تهديد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما يتحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية اكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء ما فلان او اترفوا كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية اكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذا ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهم اشخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها اشخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخصان وماله اشخصان لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلى هذا خلاف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ يتحقق هذا التصور فنقول سلنا ان مجرد يمكن مقارنة المعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنة المعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

ما مر انه لو كان في الخارج ﴿ ٣٤ ﴾ خط حادث في الهواء لزم ان يخل الشارح في كلام الشارح على ما ذكره الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا في تقريره ولعل الباحث على ذلك ان يثبت ان المقارنة في هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جوابا واحدا وجوابا الاخر

يتم منه ويستفاد منه (قال المحققون وأهل العلم إن التام يشاهد في مناهج) هذا تحقيقي متضمن للاستدلال على وجود
الحس المشترك (قال المحققون وهذا الدليل ممتنع بالخيال) أقول إشارة إلى أصل الدليل ويمكن تقريره على أنه نقض للنفس
الكبرى الكلية وللصحة المذكورة لا ثباتها وفي قوله والآخر نقضها منه ﴿ ٢٦٦ ﴾ لإفادة في التعرض بالترجيح

شرح الامام لانه مشترك للبين الشرحين .
(قال المحققون فقبوله لاجل المادة
وحفظه لقوة الخيال) أقول حاصل
الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى
دليلا وهو المغايرة بين القابل والحافظ
يلزم في الخيال غير بان الدليل مسلم
وتخلف المدعى غير مسلم أقول وفيه
بحث ادلوا كفى بمثل هذه المغايرة . الحافظ
في اقامة الدليل على اثبات المغايرة
بين القابل والحافظ فيقول
لا يحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك
فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين
مقاربتين بالذات ويمكن ان يجاب
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس
الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال
بان احدهما قابل والاخر حافظ
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما
اختصاص كل واحد منهما بموضع
فليس مظلوما بهذا الدليل بل بالدليل
الذي سيذكر هذا وقول الشارح
واما افتراقهما في موضع فاشارة
الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه
الاستدلال بان الكثير لا يصدر
عن الواحد ويندرج تحت هذه
القاعدة وذلك لان بالخطبة مع المثال
يتم المطلوب على ما ستعرف اول دفع
وهم من يقول لإحاجة الى تقارير المبدئين
الاذا ثبت تقاريرهما وعلى التقديرين

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الكلية يمكن
لماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته
التوصية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان
الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتتمام ماهية الصورة
العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لا نوع
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض
الشارح لبيان لية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج
تصير ملحوظة بل واثق غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن
الماهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا من المقارنة واما الماهية
في العقل فهي مجردة عن سائر الواجق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكأ ان سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن الواجق
الخارجية لكنها مفضاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما
من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن الواجق الخارجية
الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكهوفة
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كاتبها بالا اعتبار الاول دون الثاني
والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة والشروط
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فهذا اخص كلام الشيخ بالانع
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية واركنت
غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فتقول
امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع بل في
قوله (تقرير الجواب) ان استعداد المقارنة اما لا يلزم في الحالين او لا حصول
له الاستعداد الارثساء في العقل . حيث ان يكون مع المقارنة او بعده

لا يتوجه شيء مما اورده صاحب المحققات على توجيهه (قال المحققون ليس بشيء الخ) أقول ﴿ او ﴾
بل هذا ليس بشيء اذ الفرق بين الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم اجتدوا للنفس قوى
والآلات ولهذا جوزوا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقريره بل في الخيال على تقريره



المفروض وأما التقص بالحق المشترك فلما حقه الشارح وحاصله أن أركان الشبهة والذات في الإدراك المختص به من الضمير ليس الاستنبات الصورة من حيث أنها صورة ما وأما استنبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا إليه بالذات بل استنادا إليه ﴿ ٤٦٧ ﴾ إنما هو بالعرض واستنادها بالذات إلى الأمور الخارجية وهي

أوقبلها والأولان باطلان فتمهنا أن يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق القريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية بقيد الاستعداد فيسقط الشك هذا وتوجيه الشارح وفيه نظر من وجوه أحدها ما مر من أن الماهية لمعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وإن كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا الكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية أما الذات الماهية وأغبرها والثاني باطل فتمين الأول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط والثاني أن ما يلوح من آلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لأن التقدير أن الاستعداد ليس الإعتد الارتسام فيثبت يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خاف لا مطلوب فتوجيه الكلام أن يقال الاستعداد أما لازم أو غير حاصل الإعتد الارتسام والثاني باطل باقسامه فتمين الأول والثالث أن التقسيم الأول مستدرك لأنه يكفي أن يقال استعداد المقارنة أمام المقارنة أو بعدها أو قبلها والأولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لأنها مقارنة الماهية لمعقول وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل الإعتد الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لأن الاستعداد حينئذ لا يكون إلا مع المقارنة فكيف ينقسم إلى ما قبلها وما بعدها بل يكفي أن يقال الاستعداد أما لازم في الوجودين أو غير حاصل الإعتد الارتسام وهو باطل لأن الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وأنه محال ثم أنه أراد تطبيق لمتن على شرحه فقال وقوله وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة وقوله فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب إشارة إلى القسم الأول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وإنما كان هذا إشارة إلى القسم الأول لأن معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لأنه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد وأكتساب الاستعداد إنما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

الأشياء المترجمة عنها هذه الصورة الجزئية فالاستناد إليه حقيقة دائماتها أمر واحد وهو استنبات الصورة من حيث أنها صورة ما والخصوصية مستندة إلى أمر خارج عنه فلا صادر عنه بالذات دائمات ليس الاطبيعة الاستنبات والخصوصية صادرة عن الأمر الخارج وهذا لا يخفى أن يكون الصادر أمر ابهما ولا يشافي كون الصادر أمر شخصيا لما عرفت أن الصادر منه بالذات هو الطبيعة لا بشرط شيء إلا أنها صادرة معينة مشخصة من جهة الأمر الخارجي وهذا بخلاف القبول والحفظ لأنهما حقيقتان مختلفتان على ما يشهده الافتراق في المثال المذكور وبما قررنا ظهر أن جواب التقص ليس بمشترك وظهر أيضا اندفاع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد وأما قوله على أن القبول أفعال لأفعال فيمكن دفعه بأن القابل وإن لم يكن فاعلا بالنسبة إلى المقبول لكنه فاعل للقبول كما أن الحافظ ليس فاعلا للمحفوظ بل للحفظ وأما التقييد بقوله عند غيبته فقد أشيرنا إلى فائدته وهي أن تخصيصه بالتعرض له من جهة أن الضمير من الآثار المختصة بالحق المشترك والتقص إنما يكون متوجها عليه إذا ليس له على فرض أن لا يكون ثم قوة أخرى تسمى خيالا آلة وأما

المشاهدة فإنها وإن كانت من الحس المشترك أيضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهي آلات فلا يتسوجه التقص به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الأول في جواب التقص أن القول بأن المدرك انفصال فلا يخل بتصريح قولهم الواحد لا يصح عنه إلا الواحد يجري في أصل المدلول على ما عرفت بنفسه كما أشار إليه أيضا في مشتركة

جواب التخصيص بين الاستدلال وصور التخصيص (كما يلزم في جوابه لا في جواب الشارح على ما مر تحت) قال المحققان لأن المثال الخ
 القول الشارح لم يحصل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال
 يثبت المفارقة بين القبول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا مصدر ﴿٢٦٨﴾ من الواحد كعب ومن المعلوم

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المفارقة
 بين القابل والحافظ بل بين ما لقبول
 والحفظ (قال الشارح والجواب عنه
 ما مر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان
 مانعه عن الامام يتوجه عليه امران
 احدهما ان ما ذكره مشعر بانه جعل
 الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها
 الحفظ لا الادراك ويندفع بالضابطة
 بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك
 في الجملة والحافظ له دخل في الادراك
 مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين
 حصول الصورة في الحافظة وبين
 حصولها في القوة المدركة كالحس
 المشترك فانها وان اشتركتا في كونها
 آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة
 والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق
 الادراك بحصول الصورة في الحافظة
 حال الذهول عدم تحققه بحصولها
 في الحس المشترك وجواب الشارح
 يؤيد اليه وتوضيحه ان الادراك
 حصول الصورة للمدرك بحصوله
 في الآلة و اراد بالمدرك النفس على
 ما مر غير مرة وبالآلة ماله مدخل
 في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة
 او بعيدة لا مجرد حصولها في الآلة
 في الجملة والصورة حالة الذهول
 وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة
 اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها
 فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها
 في الآلة القريبة التي هي الحس

الاستعداد مع الاكتساب صبره منه اقامة للبرزوم مقام اللازم وانما
 قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقابلة
 الماهية لمعتول فلا حاجة اليه لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ واركان
 انما يكتبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام
 الثلاثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقيدة في هاتين الدعويين نعم يحتاج
 اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب
 اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيرها الى
 ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة
 اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة
 في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب
 المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتلا الى
 اكتساب المقارنة صبره منه لكننا لو وجهنا ذلك لضاء القولان
 والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب
 للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانصب يتوجهه الواو لالفاء فان
 المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان
 حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن
 استعدادا للشيء حتى حصل فاستعمله اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر
 لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن
 تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعمله يمكن ان يكون
 بصيغة المجهول اي يحصل شيء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون
 بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهر انه راجع
 الى الشيء وفي فاستعمل وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اي حتى حصل
 الشيء واستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعدادا لشيء
 وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
 الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه وناظر انه قال فيكون
 لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا
 الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف
 فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ
 سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لاننا نغني بل لانهم من حصول الصورة للمدرك الا حصولها في آلة الادراك و وجودها
 القريبة فقول الامام لان تجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بانه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس
 المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها في الادراك يتوقف على

شبه لم يقتضوا لم نجد بسببه فردا لهما في الصورة فمفسر ظاهر واما القول بأنه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة في الجس المشترك ولم يتحقق الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطال لان الالتفات كيفية للادراك لا نفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ﴿ ٢٦٩ ﴾ ولا يكون ملتفتا اليه على ما ظهر باراجوع الوجود الى الوجود او على ما قررنا

ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكات (قال المحاكات والامام منع الى آخرة) اقول بل لضعفه لانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما اولها قرر في الخيال انها كالارض ان القابل فيها هو المادة وانها لا تتقدم ولما تأتيا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكات في بعض رساله واما ثالثا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مماثل للجسم الاول والقوة الحلة فيه فكذا يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزنة خزنة للنفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تتقدم ولعل الصورة حلة فيها من هذه الوجوه لا يحتاج الى تجشم احساس جديد واما في صورة التسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجريبية نعم الامام منع آخر قوى وهو انه يجوز ان يكون المرقى بين حالتى الذهول والتسيان بان يكون العقل الفعال يفيض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجوده فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فعمل قوله واركان التما بكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد اما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فمفسر العمية بالعمية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كإيثاره وكلمة وفي قوله اولها يمكن بمعنى التساوي والالتزام المناسب الواو الواصلة ذلك لان لزمان معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتماليين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فاللازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الخالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فاللازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للمحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما تبيننا عليه انظار احدهما انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الخالين او مقارنة الخال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسل انه محال واما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدرا احتماليين في قول الشيخ وزيفه ما ترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

احساس جديد بسبب صلاحه كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة التسيان انعدمت تلك الصلاقة من غير ان يكون للصور الماهية من صحة فيه وذلك كما ان العقل الفعال يفيض صور الكواكب من غير ارتسامها فيه بسبب استعداده فالحال والقابل لا يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه بشرطه في صدق التأثر على المقارن للمادة الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح في تحريره. وحينئذ لا يجوز افاضة تلك الصورة الماهية من العقل
 الفصائل على تلك القوى الجسمانية لعدم امكان وضع يده وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات
 الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحكيات ٢٧٠) وهذا مما يتم الخ) اقول هذا

لا يفسر كلام الشيخ باللائمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض
 لا يوجب ترك التفسير وربما انه نفي قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
 الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخله في توجيه اصلا وعلى كلام
 الشيخ كيف ما توجه اسئلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة
 في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة العقول للماهية ممكنة في العقل
 فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة العقول في الخارج هي العقل فيمكن
 ان تكون طائفة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى
 الثانى النقص بسائر الماديات - وله كانت قائمة بالذات او غيرها فان الماهية
 المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليكن مقارنتها في الخارج لاستلزام
 الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلة اثالث النقص
 بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للعقل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان
 اما ان يكون لازما او حالة الارنسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها
 في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما يمكن
 للشيء في العقل امكن له في الخارج فليأمل قوله (وهو جواب نشك
 آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية
 الخارجية لها ورد النقص بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل
 في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنته
 سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية
 مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان
 لها استعداد فبا لاولى ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها
 النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالتنوع بالنسبة الى
 المعقول والموجود في الخارج قوله (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
 الى النفس النباتية) بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها
 وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي
 تصدر عنها اما لشعور و ارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور
 فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس
 النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية
 واما ان لا يكون كذلك كحركات النبت وحركات الابدواح عند صروض
 الكيفيات النباتية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

الاعتراض واركان وردا على
 تقرير لشارحين لكنه يمكن دفعه
 عن كلام الشيخ بان قرر الدليل
 هكذا يانا قد نتحكم بعد اغيبة بان
 هذا اللون غير هذا الطعم فذلك
 الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل
 على قوة تدرك بها البصر والمذوق
 وليس هي احدى الحواس الظاهرة
 لانها لا تدرك الا شيئا الغائبة عنها
 وكذا نقول بقاء الصورة بعد
 المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود
 قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك
 الاشياء غائبة لذي هو مدار هذا
 الاستدلال المذكور في عبارة الشيخ
 قيل هذا الكلام والمقصود وجود
 تينك القوتين لا وحدهما اذ من الجائز
 ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه
 بقوة اخرى وتخيل البصر وحفظه
 بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما
 لم يحتاجوا الى الكثرة وكان اثبات
 الكثرة فضلا لم يفتوا اليه وقصروا
 النظر على قوة واحدة (قال المحكيات
 واما جواب الشارح الخ) اقول ما ذكره
 الامام يندفع بما ذكره الشارح لان
 الامام جعل المحذور هو ان يكون
 النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول
 بناء على استلزام حواز كونها مدركة
 للكليات والجزئيات فزعم ان كون
 النفس مدركة للجزئيات باطر فرده
 الشارح بانها ليس باطلا ولا تدعى بطلائه

بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب
 هذا الطعم نعم ما ذكره اعتراضه رد على توجيه الشارح حين كلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه
 يندفع عنه الاعتراض (قال المحكيات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة على ما استدل به الامام

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المفردة الوجدانية مثل ما بنى الامام دليله هاهنا وتقريره بانك تجدنا بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور الذوق فلا بد من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل الذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لا يبطل الحس

المشترك لاننا لا نجد مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر وما مر مرارا منها ما مر آتعا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لم يعرض به ثم اشار الى انه لا يمكن احراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ مدركا للذوق في كونه آلة للتخيل لاننا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يسأل ان العصب آلة التخيل لانا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا ما يعرض الآفة للعصب والتخيل باقى بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخرة على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا او آلة للذوق وليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاحزاء لا يطور لاننا في صحة اطلاق البطن على الجزء مجارا ومساحة فنقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشه في اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدى الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قلل التأدية ههنا لم يمكن حملها على المعنى الحقيقي بل هي استعارة

ثبت اجنلس لانها اما ان تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية اولامع الشعور ولا يبع اما ان يختص بالحيوار وهي القوة الحيوانية اولاهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص واما لاجل النوع واما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية واما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الفريزية هي الحرارة النسارية في سائر البدن التي بها التضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطح لطائف الكيلوس وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يغير الدم تغيرا هو الروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفت فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصيات اقادتها طبخا وقواما والقياما وقال ارسطو وجهور الماخرين انها حرارة سملوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستخرج قوة محيية ويحمل الاجسام الخالدة هي فيها شبهة بالاجسام السماوية في قبول الحياة وهذا هو الحق اما اولادها لانها تمارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرارة الفريزية كلما زادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كافي بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها تضرب بالافعال عند الاشداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصفرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرء حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة لمحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز بين اجزائها الكثيفة والاطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك لاذ كانت عديدة ولو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء والآيات الشحم والسمي والاسيا وادنى الحرارة في اذانتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم حرمت بانها جرح حرار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن واما لاجل انها آلة للطبيعة في افعالها تنسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة فريزية ولا يقال برودة فريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة واليبوسة يقال رطوبة فريزية ولا يقال يبوسة فريزية

عن ان يدرك النفس المدرك الحسي بواسطة ارتسام صورة المحسوس في الحس الظاهر وبواسطة ارتسام المثال في الحس المشترك وعبر عن الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثال تنسبها على تفاوت مراتب الجزئيات الا انه نسبها الى الصورة لان المشترك بالذات هو الصورة على ما ذكره الشيخان في تأنيدهما لواجب المدرك

الطبيعي وتوضح كلامه انه اذا ارسم الصورة في الحواس ارسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متاع الانتقال على العرض فلا يرسم هذه الصورة بينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترسم مثلها في الحس المشترك فيحصل الادراك

حيث ان هذا عرفنا ان المشارح اشار الى مقايضة الحرارة الفريزية الحرارة النازية بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتذنيتهما في قوله فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الفريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به واصل المراد ان فيضاتها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الفريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الفريزي الفاضل على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضاً يؤثر في الرطوبة ولكن تأثير الجار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل قوله (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لافعل قوة اخرى وهي المخدمومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدمومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحمل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار اراد الرائد على بدل ما يتحمل خادمة للامية والجاذبة واخوانها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا لفة ذية والنمو والسمن يفتقران بتناسب الاقطار في الزيادة اي زيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غلبة مفسودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها وبواقفه اما مخالفته فلا ان السمن لا يزيد في الطول غالباً وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكم اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى رأس وقدم في سن النمو قوله (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الانثيين تحصل المني وتمد الدم لاكتساب الصورة لذوية فيستمد افيضان قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني ويفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيليس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واصلها لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن الحولي وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزءاً وهو الاثر في

حيث ان صارت الصورة متحركة ومناسبة من الحواس الى الحس المشترك وما نطقه من تأدي حرارة التماس المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جبهتها وتأدي الراجحة المشيئة انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضي مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاور ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب منه انه لم يتوجه ذكره اشارح من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بما مور كل منها من قبل ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال الارواح لبدأ واحد صبرورة ذلك المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحاملة لتلك الصور حركة سريرة كتحريك البصر والاطافة لزمان لا يدركنا حر الادراك عن ملافة الحواس وتأمل وبم قررنا ظهر اذخاع ما ذكره ايضاً نقله وايضاً لا بد من القول الى آخره فان الشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى كوافق قوايتهم لا ما بوجه اللطاعين ما تبعه صاحب المحاكات (فان المحاكات وفي هذا الجواب نظر) افول بناء كلام الشارح على الفرق بين التصرف والحياتكم وان الاول هو

التخيّل والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند التصرف لا ادراك المنصرف لهما وفرق ما بين الحضور والادراك والادراك ليس بمتعلق الحضور بل الحضور عند المدرك على ما مر مرارا وقول الشارح لا ادراكهما لهما دون ان يقول لا ادراكهما بل مباشر بغير تأدية كلامه ثم قد يشبه

في توجيهه بدم اسبح بعيد هذا بان التصرف حميدة هو الوهم ايضا كان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته
 وتصرف بالآلة فيشذ تخنار ان ليس لهذه القوة اى التخيلة ادراك قولك مع انها تصرف تقول ليس هو التصرف
 بل الوهم بواسطته ولا يمكن ﴿ ٢٧٣ ﴾ حصول الادراك والتصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى

التصرفه ثم اقول لو كان كل فعل
 لا بدله من فاعل آحر وقوة على حدة
 ولا شك ان التحليل معيار للتركيب
 فلا بد من قوتين وان جوز صدورهما
 من قوة واحدة بجهتين فيحتل القول
 في اثبات تعدد القوى (قال الشارح
 احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
 آله او كلاهما بحسب الى آخره)
 اقول الاول ناظر الى الطاهر وهو ان
 الوهم مدرك والثاني الى الحقيقي
 وهو ان المدرك هو النفس وكذا
 التصرف لكن الاول بسبب الوهم
 والثاني بسبب التصرفه واقول هذا
 الجواب ليس على ما ينبغي اذ لا امام
 حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كونه شئ
 واخذ مدر كاه وتصرفا بدون آلة فلم
 يحتاج حينئذ الى قوة اخرى تسمى
 منصرفه بل الحق في الجواب ما يستفاد
 مما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة
 حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها
 في المدركات ففى الحقيقة لا تصرف
 من الوهم فيها بل الوهم يتصرف
 في مدركاتها بالتحليل والتركيب واكن
 بواسطتها وذلك كما ان التجار تصرف
 في الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان
 التجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ
 لا حاجة الى القوة المنصرفه لان التصرف
 من الوهم ليس لذاته بل بواسطه
 التخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن
 صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

ثم تشبهه به حتى في قوامه واتوه فهسالك ثلث قوى المحصلة والمصلحة
 والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تسمى بها هذه الثلث والظاهرة
 الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة لكن الشارح جرى على
 مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها
 تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المادة الثانية سميت ايضا
 مغيرة لذلك لكنهما مغيرة اولى لان تغييرها لخلق العضو وتعبير المشبهة لتغذيته
 والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة
 للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى
 غيره وامله جعل القوة المادة مشتركة بين معنيين عام هو القوة المنصرفه
 لبقاء الوجود وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم
 خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه
 الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان السخ لم يذكرها مع انها من
 القوى الطبيعية لكنه ان لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها
 لانها قسم منها واما قوله والغاذية والتممة نخدمان المولدة لما مر
 فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة
 اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك اعادة ذات قوة المادة
 تضيف من المادة لتى محصلها الغاذية شيئا فشيئا فير يد مقدارها في الاقطار
 فمذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك
 لمادة لتى هي النطفة هي النفس النامية على ما ذكره في اول النظم ان النطفة
 يكور لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس
 نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل له ذية وانامية الخدمتين على
 غاذية المولود وناميته وقول بان تمصيل المنى الى جواهر الاعضاء
 انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقرب احد بعيد وايضا
 يقتضى ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل يذت بعد
 القرتين المفصلة وهو يتنافى تسميها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء
 ان الجادمتين غاذية والوالدين وناميتهما اما خدمة الغاذية فلان المنى من
 فضله غذاه الاتيين واما خدمة النامية فبان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها
 حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يحدث
 الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (يقف ايضا عند القرب من تمام النمو)
 ليس يستفهم لان سر القوة غايته الى الثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة

(قال المحكات كذبه في النقل) ﴿ ٢٧٥ ﴾ اقول يمكن ان يقال لعل مر اما الامام ان هذا الذى حكى به مذكور
 في القانون ولو على سبيل الاحتمال والتزدد (قال المحكات فتحتاج في ادراكها الخ) قول كانه غفل عن قول الشيخ فيما بعد
 ويعقد التصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل المنجية من الجائنين عند الوضوء فانه صريح في ان الامر تراجع يجرى

في الصور التسمية فن الحبال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة
ومعية في الارتسام في ذهن واحد فاذا زال احد مما عن الخزانة فسا تستهضار الباقية يحصل الزائفة
بلا تجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده ﴿ ٢٧٤ ﴾ - انه يحتاج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الغالب وان كان قد
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجهه انه (قال
المحاكمات وامر راع وهو استرجاع
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى
ارتسام المعنى في الحافظة حين
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى
اما من طريق الحواس بان شوهدها
فانترع منه معنى واما من طريق
الباطن بان يأخذ الوهم من خزائنه
واقول يمكن ان يقال على ما ذكره
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي
عن الحافظة ونسى فيقبله الوهم بمعونة
المخيلة بفرض صورة الى صورنا اخرى
الى آخر ما قال لاحاجة الى الحافظة بل
بمجرد الحبال الحفظ للصورة المتصرفه
يحصل المعنى في المدركة من غير حاجة
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق
بين ادراك المعنى والذهول عنه
يقضى القول بتحقيق الحافظة
اذ من المعلوم ان الابتصاص مقارن
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة
التي يمكن انتزاع المعنى منها
في الحبال فيثبت لا بد من خزانة
للمعنى (قال الشارح وكيف والتذكرة
الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى
واقول هذا التوجيه من الشارح
لا يلائم افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا والحق ان وقوفها بين لا يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية شي
يتصرف في المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال
النباتية من غير عكس) ليس بسدبدو انما الصحيح الطاهر هو العكس ويمكن
ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر التامية
ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر
الافعال النباتية عا يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة) لانه لا بد في الحركة
الاختيارية ان يتصور الشئ نافع ما يحصل او ضار ايدع ثم يذم من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ اودفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس
الا الادرك لوربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفع الا انه
لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون
مغاير له وايضا ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منع حياء
او امر آخر وكذلك ربما يفتك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة
مع ارادته شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض
لاجرم ثبت له قوى اربعة هي مبادئها فتصور للنفس بحسب العقل العلى
والشوق اركان الى جلب نفع فحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع
ضرفه وبحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوتها عازمة والتحريك بقوة محرقة
مبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شي او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدثت
الشوق اليه ثم اذاتم الشوق اطعها القوة العازمة فينهض القوة المحركة
المنبثة في مبادئ العضل المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء
المخصوصة بذلك الفعل فبعضه وببعضها وتستنجا وارضاء كلما يحرك الاصابع
عند العزم على الكتابة وكذا ذاردنا بيان مسألة معلومة في طبع القوة الشوقية
ثم العازمة ثم القوة المحركة للعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى
الجسم الذي في طبعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون كذلك الوضع الواحد هو عين
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الملك بالظن
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجه لا ترك وضع او حد ليس توجهها

واما الحافظة كيف والحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام ﴿ الى
ان القوى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بانه في صدق توجيه كلامه الشارح وسينفذ توجه عليه انه لا يدخل لاداء هذا
المعنى بقوله وهي مبادئ افعال مختلفة وايضا التبيان بحسب الوضع لا يدل على التبيان بحسب الذات ولعل المراد

توجيه عدم اسحج وطابه ما عمن ين يهك في توجيه عدم اسحج انه اراد بالتباني بالذات الاحدى في الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظر الى المظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح به الشيخ واراد بقوله لكونها ﴿ ٢٧٥ ﴾ متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكانه جعل الاتحاد

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى المساهية على سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلافها في الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا في القوى الانسانية لا يقدح لان فرضه ان الشيخ في القوى الحيوانية نظر الى هذه التكنة وفي القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيما الى انواع وفي القوى الانسانية نوما حتى يكون تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية (قال المحاميات فهو بلا حظ المقدمات) اقول لا يخفى عن الناظر ان المرتب انما هو العلم وليس وظيفة التعلم الملاحظة مراتبه المعلم وليس له انتقال وحركة كما في صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتفعل بالاختيار فضعيف لان التفعل بالاختيار لا يمكن لكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس اذ للحدس ان يعرض عنه

الى ذلك الوضع لانهما بتركه بل فائته الى وضع يشبه والمترك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال في توجيهه القائل بالترك المستدرة بطلب وضعها ثم بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الافتراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيئا واحدا مطاوبا ومتزكا ولو كان في وقتين فقوله او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع انما ذكر هذا ايضا تنبيه على انه يمكن ان يعبر عنه بمبارتين قوله (وانما قيد بقوله غير محصور) لان المعنى الذى يطاق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فالك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الجمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الجمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة به وهو الوجه في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطاق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول اولا فثبتذ يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اراد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصورين وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالجمل على كثيرين الجمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحتمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا محتمل والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى افراد الموجودة في الخارج التى يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمة لتى لا حصر لها قوله (والحرك القراءات يقتضيهما)

ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى في الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيصان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشكوة الخ) اقول الا صواب ان يقال لان العقل الهولانى لا يشبهه بالمشكوة لان في الآية على ما فسرنا الشيخ استعارة والاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

في المشبه كما في قولنا رأيت استدراحي لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وايضا الشايع التعارف تشبيه العقول بالمحسوس لا العكس واذا شبه المحسوس بالعقول فيقول العقل ويجعل محسوسا حتى يصح التبيه فان قلت امله جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبه ﴿ ٢٧٦ ﴾ وارادة المشبه به قات قد حقق

في موضعه ان ليس مراد السكاكي انه يراد المشبه به حقيقة بل لفظ المشبه بل ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم ان ثبت المنية اظفارها من لفظ المنية هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالشكوة العقل الهويل حقيقة وذلك ظاهر (قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ) اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس في العقولات كما ان التخيل هو الحركة في المحسوسات فالخق ان يحمل التخيل على النوع المخصوص من الادراك ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملاحظة العقولات الى تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها العقولات وسيجيء في كلام الشيخ اشارة الى ذلك وقوله استعراضا للخزرون في الباطن وهو الصور والمعاني الخزونتين اشارة الى كيفية الاستعانة وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني على النفس ليستترع منها العقولات فامل (قال الشارح وفي قوله اوفى حكمه الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر في المنطق او المراد بما في حكم الوسط اجزاء المعارف كالجنس والفصل والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري في التصورات ايضا (قال المحاكات

لا ادائها بل لشيء كره لا يدل الاعلى ان الحركة ليست مفقضية الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها واشبهة اعمائنا من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضى ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان الحركة لا يقتضى الحركة لذاتها الحركة فمطلوب اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مفقضية الطبيعة لذاتها الطبيعية بل يتوسط شيئا آخر يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا توسط مطلوب آخره وغاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فاستمع ان يكون مطاوعة لذاتها قوله (وقولهم في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطاوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطاوبا بالذات وتعريف الحركة اذنا مل يدل على انها كمال ليس مطاوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيئا بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اود بالفعل لا يبقى شيئا من جملة السوداء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيئا بالقوة الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضى ان يكون شيئا آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضى ان يكون شيئا آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر التأدي اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فينتج ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستغنى عن ذكر الاول حينئذ وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيهه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدءا في وضع المطلوب ومنها الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو صلة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر نسبة تأدية الى ما هو صلة بعيدة اي المبادئ البعيدة تجوزا والا فالبادي حقيقة هو المبادئ القريبة وهي المبادئ المرتبة

لأنها متأدية حقيقتاً وتأديتها إنما يكون في آن ضرورية أن الانتفال من القياس مثلاً إلى المطلوب يكون دفعيةً والزمان إنما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل أن الحركة الأولى قد تجماع الحدس وليس جراًه وذلك بعد وضع المطلوب ﴿ ٢٧٧ ﴾ وبأنسبة إلى الفكر كان داخلاً فيه حرأه على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين فينشذ بجرى الاختلاف في لكيف في الحدس باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر داخل فنزقيل لاختلاف في الكيف في الحدس كما صادقا ايضا باعتباره في نفسه فليلاً مل واما ما ذكره من التوجيه فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل (قال المحاكات فارقلت فالفكران ربما يشابهان في السرعة والبطؤ لم يرد) ان فكر زيد قد تشابه فكر عمرو مثلاً في تحصيل المطلوب والافلا استبعاد في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر في الجملة على نفسه اذ لا منافاة بين تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما فيجري الاختلاف بل المراد انه قد يكون تحصيل المطاوب بحسب كل فكرين فرضنا فيه كما متشابهين وحيث يظهر وجه الاستبعاد هذا اقول ويمكن ان يقال الاختلاف اللازم في الفكر الذي هو الحركة بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة الى الطرفين فان كل حركة فهي اسرع من حركة وابطأ من حركة واما الاختلاف اللازم من العدد بالقلة والكثرة فانما هو من طرف واحد هو الكثرة دون الآخر اذ بعد الانتهاء الى الواحد لا يتصور الاختلاف في القلة ذالواحد من حيث انه واحد لا يقبل القسمة (قال المحاكات اما عدم السرعة والبطؤ الخ) اقول على

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصورية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثابتة والكمالات المتغيرة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التأدي الى كمال ثل لا جرم اختير تعريفه بالقوة الثابتة وقيد الكمال بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة واثابية قوة محققة وتعرف بالحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله (والتعنين لا ينافي الكلية) جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معيناً كيف ينقسم الى جزئى وكلى والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التعنين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة الملك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى او كلى والاول باطل فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليس من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطوب قوله (رأى الكلى لا ينبعث منه شيء) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلى نسبتته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى فقوله رأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى وباقى كلامه الى قوله فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب تخصص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصص بمخصص يصير جزئياً فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم و ارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو المشعور به شعوراً كلياً وبذل هذا الدرهم وان كان مشعوراً به مراداً الا انه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول اى غذاء يجده فهو صدور فعل جزئى بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لانسلم

هذا التوجيه فأت مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال ان للحدس مراتب في التأدية بحسب الكيف وبين هذا الكلام بل الا صوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة في ماهية الحدس لكن قد يقارنه لكن مقارنته قليل بل في اكثر الامور لا يقارنه فالاختلاف الكلى تجري في جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

والاختلاف الكبير إنما يجرى فيه باعتبار الحركة القارئة له في بعض الاوقات فينبذ معنى كلام الشارح لحرمة
عن الحركة لجرده عنها في الاكثر فأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قر بيا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب
لم تنفع الحركة اصلا او تنفع في زمان في غاية القصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ اشارة الى غاية الحدس والثاني

الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون
المعنى ان جميع المطالب قد يحصل
دفعة او في زمان يسير بطريق
الحدس فيكون اشارة الى مراتب
القوة القدسية (قال الشارح وان
كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة
ليسان حال التخييل والتوهم وان
الذهول فيهما يحتاج الى قوة
جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما
حال العقل وليس مما يحتاج اليه
في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه
المقدمة الاولى (قال الشارح
وحالة النسيان غير موجودة فيه)
اقول المراد انه غير موجودة فيه
من حيث انه حافظ لها كما سيجي
ان الصورة لا تزول عن العقل
عند النسيان او يقال مراده ان هذا
في صورة التخييل والتوهم ليقاس
عليها صورة العقل وبين ان حاله
مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة
لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان
لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة
بل تزول الملكة على ما سيجي مفصلا
(قال الشارح فاذا ن يجب ان يكون
شيء غيرهما بالذات يرتسم فيه
المعقولات) اقول لا يخفى عليك
ان الافاضة لا يستدعي كون الغيب
يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر
لك ان ما نقله الشارح عن الامام
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره

ان صدور هذا التخييل من تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء
جزئيا فينبعث منه الجزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو
ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكسفاء بالارادة الكلية فانه
لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما يذاوله فأجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر
لكونه بالانواع وهو الذي تخيله فيقوم مقامه فيعلق ارادة اخرى
جزئية به واقول اذا رجعتنا انفسنا فلا شك في اننا اذا اشتهينا غذاء ناكله
فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخله فتخييل الغذاء الجزئي لا يكفي
في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول اغذية الجزئي وهو لا يصير
جزئيا بتخييل الغذاء الجزئي قوله (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل
لكيفية اثبات التخييل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية
فكانه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال
انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انه قاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا
قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات
الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي
لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاعت مسافة خطوة اخرى
وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل
الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله (وهذا استشهاد) فانه
اذا اردنا اصدار فعل فتمن نفعه او لاحتى زيده ثم تخيله ثم نوقمه وهذه
السلسلة في الافعال بالاكسفاء فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يعقل فاذا
تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور
الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخييل ثم يذم من التخييل شوق
من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم
ينتهض القوة المحركة التحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا
الدرهم على ما ذكر وفيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج من الكلية والجواب ان ادراك

من الجواب (قال الشارح لا يعود لتوهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال
الصورة عن خزانتها الى مجتمه كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض التخييل على
الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منهما ما يناسبه من المعنى الرائل اللهم الا ان يقال ان الخزانة

لهم أيضا على هذا التوجية وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان ضد زوال المعنى عن الخزانة مطلقاً اي زوال انفسها عن المحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشم كسب جديد واراد بالقوة التي يكون الخزانة فيها الخيال ﴿ ٢٧٩ ﴾ و بالفتوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن

الصورة المخزونة في الخيال والاولى
تبديل الذموم بالادراك كما به عليه
صاحب المحاكات بتغيير العبارة (قال
الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل
بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض
النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور
المعقولة وكان بينها وبين نفوسنا
علاقة واتصال في حالة الذهول وزول
تلك العلاقة حين التسيان كما في العقل .
الفعال بعينه وايضا قدم في الشرح
ان بعض النفوس القدسية يحصل
جميع ما يمكن ان يحصل لثبوتها فلا
يكور بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه
ليس ارتسامها لجمع الصور دائماً
وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل
المفيض الذي يرسم فيه الصور هو
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق
ارتسام الصور عند الشيخ على
ما ختاره في هذا الكتاب على
ما سيجي (قال الشارح وتلك
الهيئة الخ) اقول كثيراً ما يتحقق
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه
ملكه الاستحضار كما اذا ادرك النفس
شيئاً ثم ذهول من دون ان يصير ملكة
ولعل هذا مبني على اعتبارهم في
العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم
يكتفوا بمجرد الاقتان وقد صرفت
معاينه في كلام صاحب المحاكات
فتأمل (قال الشارح والجواب عنه ان
الجهة دلت على تجرده الخ) اقول دلالة

الجزئي قبل ويهوده وهو حصوله عند النفس بسبب الخيال يتوقف
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج تتوقف على إفراده فلا دور
قوله (والجواب ان زعم المهرج والسفاهة والزمل يقتضى شخصية
الحركة كما اعترف به) ايس كذلك فان متركاً واحداً يمكن ان يصدر عنه
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتفيد الكل بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله (ثم اورد المعارضة) هذا
الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي واردة
جزئية بان المدرك المراد الكل بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي واردة جزئية اما اولاً فلان الادراك
الجزئي نسبتاً الى آخره واما ثانياً فاننا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا
حركة من حيث هي الى آخره واما ثالثاً فاننا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا
فلا بد لها من علة حادثة ولم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله
من ارادة جزئية لكن ماذا كرموه معارضين بنفس هذه الارادات
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجاً
عن قانون العقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما
يستحيل ان يكون علة لللاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة
فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وبما حصل جوابه ان كل
حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة
يكون علة لارادة حركة اخرى ولم جرا حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم واردة الحركة لا يجتمع الحركة لاستحالة ارادة
اشياء الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتسابق بانفراده لا يكون علة
اللاحق بل بتوسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه
اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت

الجهة المذكورة على تجرده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لا بد ان يكون مجرداً وهل الكلام
الاقى بكونه محلاً لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس سوى انه لا بد من سبب يقبض تلك الصورة
على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكما في افاضة الالوان

مشلا واذ اجاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لا يكون مجردا (قال الصحايف وقوله على ان الخ) تكرار
 لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ
 فيكون عقلا واستند بسندين والشارح اطل السند من ولما لم يندفع ﴿ ٢٨٠ ﴾ المنع بهذا القدر اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا
 علما ويكون نفسا لا عقلا تصدى
 لنفسه ايضا حتى يتم الكلام بقوله
 على ان ملاحظة النفس للمعقولات
 الخ يعنى لا بد من ان يكون ذلك
 الحافظ يوجد فيه المعقولات بحجبها
 بالعقل والنفس ليست كذلك على
 مامروانت قد صرفت ما فيه ويمكن
 حله على انه دليل اقناعى على كونه
 محل ارتسام لمعقولات على ما بدل
 عليه قوله دليل على كونها موجودة
 بالفعل فيهما هو حافظ لهما (قال
 الشارح لما ظهر الخ) اقول ينبغي
 حل حصول صورة المعقولات على
 حصولها بعد الاعادة على سبيل
 الاستحضار اذ حصولها او لا
 لا يشوقف على تحقق الملكة و اراد
 بالملكة الموجودة على ما في اكثر النسخ
 ماله دخل في الاجاد مقابل العلة
 القياسية وقدم مثل ذلك منه رحمه الله
 في النمط اشاني فذكر اذن المعلوم
 ان استعداد النفس له اول تلك الصورة
 قد زال عند الاتصال مع بقا الملكة
 حينئذ انزوالها هو التسيان على
 مامروانتا والفاعل الحقيقى لهما هو
 العقل الفعال وقوله ولا شك
 ان الاستعداد الى قوله وقدم ذكر
 قوى النفس يشار للواقع و اشارة
 الى بيان حال العلة المذكورة
 او على علما من انها امور متجددة

خير بما فيه قوله **من** مع الاول بالارادة الكلية فلم لا يجوز) اتم
 ان هذا مناقضة على العقل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد
 الكلى نسبتبه الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئى منها
 الا بتخصص لكن لانسم ان ذلك المتخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز
 ان يكون المتخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل
 على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام
 في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل
 لمعارضة اذا لمعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة
 بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك
 مع الارادة الكلية حلة قارة والعلة القسارة تسهيل ان تقتضى بانفرادها
 الحركة فلا بد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد
 ولا ينبغي عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل
 السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لا دخل له في الجواب قوله (ثم ذكر
 ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية
 مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها
 ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول
 فانها لا غاية لها على ما يجيى في النمط السادس فان قيل العايب والساهى
 والثائم يفعل افع لا من غير غاية اجاب بان في العث صر باخفيا من الذة
 والساهى والثائم يفعلان اما نخيل اذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت
 النوم حالة غفلة فهو من في الخيل اجاب بان الثائم بخيل لا سيما فيما
 بين النوم واليقظة او في السى الضرورى كانه نفس او فيما يصير ضروريا كما
 اذ ارى في منامه شيئا فبزغج هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله
 على الحالات قوله (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية
 شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية
 هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها
 اما عن احوال بلحقها لذاتها او عن احوال بلحقها باقياس الى معلولاتها
 والاول نمط التجريد والثانى لا يخ اما ان يكون البحث عنها من حيث
 انها مبادىء الوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا
 هذا ولا ذلك وهو النمط الخامس الذى يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المترتبة المتجددة اشارة
 الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ اوجل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم
 ركونه العقل بالفعل الذى هو الاستعداد التام على انها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

ملكته الاتصال العقل بالفعل الا ان يقال لاشك في تحقق حالة اتصال حين عدمه كما في الذهول
وهي عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغابرا والاستعداد متقدم على هذه
الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ مما يكون حين الاستعداد قائل والاصوب ان يحمل

الاتصال في كلام الشيخ على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين الذهول ولا شك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة كانت معقولة لها يتوقف على القوى الثلاث او يحمل الاتصال على حصوله في الجملة اعم من ان يكون عقيب الانقضاء او اول الامر والقوتان الاوليان هل لوجوده ابتداء وانثاء هل لوجوده بعد العدم و اراد بالملكة المتكينة ما اراد بالقوة الثابتة ولك ان تحمل ملكة الاتصال في كلام الشارح على نفس الاتصال على ان يكون الاضافة بيانية وحينئذ ينطبق على ما ذكرنا (قال المحاكات لكن قوله فبين اول انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه فان قلت غير انها للبدن واجزائه مستلزم للمفارقة بناء على انه لا يجوز ان يكون امر ا ماديا خارجا عن البدن واجزائه بديهية قلت للما بصرح بذلك فاطلاق لفظ التبيين تعسف ظاهر (قال المحاكات ومع ذلك فالمطلوب حاصل الى قوله ويكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع) اقول فيه بحث اذا لازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة غير

عن المجردات واما الاعطاشية الباقية فكيف ينبغي ابع واما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الاناط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود وكيف خصصه باحوال المجردات لا ما نقول هذا هو المتصد الاصلى من لقسم الالهى واعظم نايه واشرف فهمها ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور امامة فكما مقدمة له والبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعولا على اشتغاره فيما بين الاسحاب واما من تصدى لاقامه كتابه فقد حصل على طرف منه قوله (في الوجود وعلمه) والمراد من الوجود ههنا هو لوجود المعلق ومن علمه الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بان شريك على الوجودات والمقول بان شريك على الوجودات لا يكون ذاتيا لها لا متشاع الفاتوت في نفس المعاشية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مقترا لها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلمه وانما حله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا فلان في هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن اوجود الممكن والوجود الواجب وهو يبحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في اوجود لمطابق والوجودات الخاصة التي هي علمه ولقائل ان يقول لانسلم ان المساهية وحرزها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول المساهية وحرزها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاستعداد والضعف اختلاف في نفس المساهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولش سلنا ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا بكون مقترا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجوات عروضاً عرضياً اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يتحد مع المساهية في الوجود وكيف يكون مقترا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو

منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ لم يثبت المطلوب الذي هو تجرد النفس اذا الجسم والجسماني المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق الخ) اقول ما ثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آفة يرتسم فيها صورته لانه لا يحتاج الى عروض طبيه اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للبيادى الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكيات اما اولاً) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى اع

من ذلك حيث قال في صدر الفصل ان اشتهت الان ان يتصحك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وامله انما تعرض ليكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ماهو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو مجرد واللازم صريحاً بما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد ان يكون مجرداً لا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت في صميم من ان محل كل معقول منقسم لا بد ان يكون محلاً للمعقول منقسم للزوم انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا اتفاقاً فقولنا لما مر اشارة الى ذلك لالى ما ساقف بما قررنا ندفع كلا وجهى الاستدراك (قال المحاكيات فى الاستدلال الخ) اقول لما يأخذ الشيخ والشارح فى الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً بل المراد بعدم الانقسام فى الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطه ضابطه مفيدة فى نفسها يستخرج منها حال

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معاولاً للوجودات الخاصة فاما ان يكون معاولاً لها فى الخارج فيلزم ان يكون فى الخارج وجود خاص ووجود مطلق ويكون كل شىء موجوداً بوجوده وانما محال واما ان يكون معاولاً لها فى العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما الله فلما راد بها عن الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب فان لفظة الوجود مفهولة لا تقتضى الكلوية بل المراد عللاً الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم من عدل الوحد التى هى الفاعل والغاية ثم يثبت الملة الموجودة ومنتهى العقل فهذه النقطه يبحث عن مطلق الوجود و مل الوجود الممكن ولا بد من رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح فى غير هذا المعنى وهذا اقرب الى الحق قوله (يريد التنبيه) انما قسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من اوجرت ان ما لا يناله الحس قضيه فرعية لا يوضع سهلة المدرك يجب ان لا يختلف فيها وتباين ذلك على ان الطبيعة المشتركة وجوده ولا شك انها متخرطة فى سلك ابدىهايات وتماثل هذا البعث لما عرفت ان هذه الامتاط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة فى الذهن والخارج فلولم يكن هناك موجودات مجردة يظل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على بطل قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهاذا قدمه وانما قال قد يغيب على اوهم اناس تنبيهنا على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهية التى يحكم على غير المحسوس بالحكم المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما فى حكمه فالمراد بما فى حكم المحسوسات التخييلات والمتوهمات فان القوم لا يدعهم ان ينكروها فقالوا انها فى حكم المحسوسات فان قلت التخييل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فتقول المراد بالمحسوس ههنا لمحسوس بالحس الطاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل تخيل فانه يخص لاحتماله بشىء من هذه الاحوال وسيدكر فى التنبيه الآتى انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كما عكس نقض لها وانما يقل عكس نقض لها لان عكس نقضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة فى الوضع (قال المحاكيات والسؤال) واما ﴿ والثانى على ايراد شبهة ﴾ اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح يرد وذلك لانه لا ينبغي ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الانقسام الى الأنواع لما كان الى الخيالات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى المشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان محتملا في الجملة * ٢٨٣ * فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف

بذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما في ايراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور في السليل ودفعه وبين ايراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون ايقونة دون الثاني تسمى وكأنه قال والاولى ولم يقل والصراب لذلك فتأمل (قال المحاكات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك اعارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحتمل الكلام على ما هو الظاهر من مقابلة الشرط مع الماهية بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لانفس القسمين اثنان ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزءا اذ المتبر في الشق الثاني ان معقولية ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلولا حمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسمة الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضيه على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيه له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخله في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فلا يكون حسما ولا حسما نيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره على محاذات ماني الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخاو اما ان يكون محسوسا اوليا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لا يخص موضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين ولا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا حلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استازم ذلك الوضع فلانسلم الملازمة وان اراد به انه قارن ذلك الوضع المعين فسلمة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلانسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الحلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنانيا نافية وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون مجموعا على الشخص للتعابر في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبقت في الحس تطبق صور اجزائه فيه بالضرورة قوله (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذي يمتاز به الماء ان المنفصلان عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والالزم اختلاف المائتين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض حصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة وح لا يشترط في تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فاما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لاحصولها بالفعل بصفة الانفصال و بماقررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا * ٢٨٤ * اذ حصول القسمين بالفعل شرط تعقل

ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة لو اشترط فاما يشترط حصول ذواتهما بصفة الاتصال والوحدة الا ان يقال انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية الى اجزاء متبانية في الوضع انقسم المتصل الاول وحدث متصلان آخران فلا بد من وجود المادة وقد فرض ان الصورة العقلية مجردة عن المادة لكن هذا تقرر آخره يرد عليه ان الباقى ذوات الاجزاء كما ورد على دليل اثبات الهيولى قسماً مل (قال المحاكات وقول الشارح الخ) اقول اذا فرض ان كل واحد من القسمين يشابه الكل في الماهية فاذا كان كون احدهما مع الآخر شرطاً في معقولية تلك الماهية في الجملة فلم يكن كل واحد منها بانفراده معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط كانت الماهية معقولة في ضمنه بالضرورة فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن كون احدهما مع الآخر شرطاً في معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل تلك الماهية بحصول احدهما في العقل فقط لا محالة فالقدمتان اللتان ادعاهما الشارح كانتا محبتين في نفسها ما بقي الكلام في مدخليتهما في الاستدلال فنقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني ان في تعقل تلك الماهية يكفي تعقل احد القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والادلا يكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الجمل الخارجي وقوله لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية معا وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الفواشى الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد بالحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الاصلية فان بل هي ناليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة على المقصود قوله (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة يتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انساا اذا كانت له اعضاء من يد وصين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة يكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهاجا آخر اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف الدليل عليها قوله (تنبيه) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

في اقل منه بلاغ اى كفاية هو الكفاية في تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين انما يظهر * الا * اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلا بد في الاستدلال من قسمة جال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين وبيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

في تعقل نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون في أحدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني
للم يشترط ينفرد كل من الآخر فلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في أحدهما
وان لم يلزم انفراد كل واحد * ٢٨٥ * من القسمين عن الآخر لكن في القسم الآخر يلزم جواز

الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا
ان القسم الاول ليس مستندرا كما
ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول
من النظر الذي اوردته ايضا
واما الوجه الثاني منه فينبين البطلان
اذ نتخار الشق الثاني من الترديد الذي
ذكره ونقول المانع عن كون
الصورة العقلية محفوفة بعوارض
حزنياتها النابعة لموادها ان المحفوف
به - وارض معينة كانه معين
ووضع معين يمتنع انطباقه على
ما يكون معروضا لعارض معين
آخر كانه ووضع آخر وكون
المحفوف بوضع وابن معين
لا ينطبق على ماله ابن ووضع آخر
ضروري سواء كان عروضها له
من قبيل المحل اولذاته وسيصرح
الشارح المحقق بمثل ذلك في جواب
اعتراض الامام المستفاد من ابي البركات
(قال المحكمات فانه لو كان الخ) قول
كما ان الاشارة الحسية تابعة للمادة
ومناف للصورة المعقولة لفرضها
بجدة عن المادة كذلك الانقسام تابع
للمادة ومناف لها وكذا المقدير
والزيادة والنقصان على ما ذكره
الشيخ مفصلا فلزم زيادة الفساد
ويتقوى الدليل بل يتعدد ويتكرر
فلاستدراك (قال المحكمات لان
من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر
اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسية

الاحسوس طريقان الاول الاشتدلال بالاحسوسات على وجود ما ليس
بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على
طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس
بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالاحسوس والتموهم اعتراف بالاحس
والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالاحسوس والتموهم
وبالاحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الاحس والمحسوس والوهم
والوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال به لايق
المحسوسات من العشق والجليل والغضب وغيرها فان الاعتراف
بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكانها موجودة بالضرورة وطبايعها
ليست مدر كة بالاحس ولا بالوهم فلهذا يميز بين الطريقين بقوله ومن بعد
هذه الاصول **قول** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق
مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق
بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبة ناسبة
الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما اول فلان
مطابقة ذلك لهذا غير مطابقة هذا لذلك لان مطابقة هذا لذلك قائمة
بهذا ومطابقة ذلك لهذا قائمة بذلك والعرض يختلف باختلاف المحل
بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين
منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض
لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال الحال القول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر
الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع
مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع
مطابقا كان القول مطابقا فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول
ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال
القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون
القول مطابقا للواقع لما من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ
في هذا التذنيب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث

تستدعي كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ما هو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة
اذ المعدوم الخارجي لا يعرض له الماهية العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض الى الامور الخارجية بان
احدهما ابن هو من صاحبه والحل ان انعدام ثبوت الصورة لا يقتضي انعدام الصورة والكلام انما هو

في ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للتقسمة الى الاجزاء المتساوية بالوضع وحينئذ يتصور
 فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة وبمعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحاكات لكن يمكن النقص الخ) اقول
 قد صرفت الجواب عن النقص ثم يمكن نقض الحجة بطريق ﴿ ٢٨٦ ﴾ التقسيم بانها لايجرى في الجسماني

الغير المنقسم والجواب عنه ان
 من المعلوم ضرورة ان النفس ليست
 قائمة بالغير فانما تجسد بالضرورة
 ان ذواتنا لا يقوم بمحل والجوهر الفرد
 قد صرفت بطلانه (قال المحاكات
 وهل النسبة التي بينها وبين النفس
 هي الحلول فيها) قول موضع نظر دقيق
 هم صرحوا بقيام الصور الذهنية
 العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية
 الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده
 في تعريف الجوهر قيد اذا تناولهما
 واعل الباعث لهم على ذلك الحكم ان
 التعريف المشهور للحلول صادق ههنا
 اذ يصدق على تلك الصور ان لها
 اختصاصا ناعتا بانفس اذ يصدق
 ان النفس والقوا الحق ان هذا الاحتمال
 وهو ان ليس للاشياء قيام بالنفس
 بل حصول فقط احتمال قوى يتدفع
 به كثير من الاشكال المورودة
 على الوجود الذهني وقد اشار اليه
 العلامة الشيرازي والعلامة
 التفتازاني وبعض من التأخرين
 والتعريف المشهور للحلول اورد
 عليه امور لا تعو بل عليه على انه
 يتوجه ان النفس يصدق عليها انها
 مدركة للجزئيات وعالمة بهما
 كالمفعولات مع ان صور الجزئيات
 ليست مرئية فيها عند المحققين
 كالشيخ وغيره ثم ما ذكره بقوله مع انا
 نعلم الى آخره ان كان سند المنع الحلول
 فلا يخلو عن قوة والا فان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورد
 ﴿ منها ﴾

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق
 سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعي فانه لا يلزم
 من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير
 مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود
 في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود
 في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منج لان مبدأ الموجودات
 من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت
 بالدايل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث
 حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ
 الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وبما يدل على امتناع ان يكون له ماهية
 كلية انه لو كان لوجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما
 امتناع الواجب لذاته واما امتناع المتع لذاته وكلاهما بين الاستحالة
 بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد
 وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما بنفس تلك الماهية اولغيرها
 فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا
 فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان
 امتناعها غير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة
 فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالمتنع بالذات ممكن
 الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله (يريد اريشير الى العلة)
 لما كان هذا النمط في الوجود وعلاؤه وبحث عن الوجود انه هل يساوق
 الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علة الوجود فنكل شيء ممكن ماهية
 ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علة ومن حيث الوجود
 علة فاعلة اما علة الماهية اوللوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية
 معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة
 للملول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علة لها هي
 الابداع نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للابداع بان يكون الابداع
 لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
 الموانع علة خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة
 الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

فلا يخلو عن قوة والا فان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورد
 ﴿ منها ﴾

المحسوسة فلم انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس ويرتسم فيها ذلك امر جسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية * ٢٨٧ *

في محل واحد كما يقربون في صورة ارتسام المعنى في اوهم والصور المحسوسة في الخيال فتأمل (قال المح. كيات وفيه نظر) اقول يمكن ان يقال ما بق هو ان العقول ان انقسم بالفعل نذل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فتحله كذلك فاذا فرض ن ذلك المعقول الغير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل ولا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي استدللنا به الى آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجلس العالي وللتكلف ان يحمل كلام الشيخ عليه (قال المح. كيات سلم ان الاولى لح ، اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا لوجه ايضا حيث قال هو اول بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لتلا يعرض ذلك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا (قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل

منها ولم يجعل فيما برأسه والذي بين الحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به باعقل وهو العلة الصورية واما باقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او مائه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو لفئة او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعند المراتع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لا شتر اتهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون لعللة المادية هي الفاعل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسيعة قوله (والموضوع ولم يسه من العلة المرجية) العلة الموجبة على ماهو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بهاههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعللة الماعلية وكونها من علة الماهية لا ينافي ذلك وكذلك غائية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والفاعل لا يكون مؤثرا بل متأرا قوله (والجلس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مقدر وهو انه - صه تم العلة في الحمسة والجنس والنصل من العلة مع انها ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلة لانهما محمولان على انواع ولا شيء من العلة كذلك ولانهما لو كانا من العلة لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحداه معه بالوجود لا يقال هذائنا من ماذكر في المنطق من ان الجنس والفصل من علة الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلة الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلة في العقل وهو انذ كور في المنطق واعلم ان العلة اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علة الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علة الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علة الماهية وهي الجنس والفصل واما علة الوجود وهي الموضوع اعنى النفس والفاعل وهو العقل الفاعل والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلة بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر العلة في ثلاثة اصناف علة الوجود وعلة الماهية في العقل وعلة الماهية

الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجامع الحصول بل الفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان كما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الاكمال العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافات بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا بنوعه ابيض ويمكن ان يقال اراد ﴿ ٢٨٨ ﴾ الشارح بالقوة القريبة على

ما صرح به سابقا العقل بالفعل لا مفهوم القوة لقرينة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لا يجمع معه لانه انما يحصل بتكرار العقل حتى صارت الحكمة فكيف لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوجه انه اذا حلل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حين لمنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شيئا ولا يحظر به لانه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على الممكنة وحيث كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في الثانية وتركها في الاولى وذلك آية كونها فعالية والثانية ممكنة والامر في ههنا (قال الشارح فالمستعمل على القوة الخ) اقول لا يذهب عليث القوة مقابل للعقل بتسميته العدم بالفعل وعدم الشيء ليس امرا يخفى باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر انه حمل القوة على معنى الامكان الخاص المجامع للفعل وحل اعتراض الامام على انه قديم فلا يصدق القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا

في الخارج على ما مر في المطلق قوله (كانهما علتان) ولم يقل ههنا علتان لان المثلث لامادته افعال ان يقول ههنا المثلث لامادته ولا صورة الا ان الازد لم يبر له دلة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون اشياء معه بالقوة والسطح المثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلاثة المثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علم الجواهر فاعلة للمادية والصورية لا تكررنا الامر الجواهر ولهذا رابع القصة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فإزاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العمل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وحيث لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبهها بالمادة واصورة لا بالجنس والفصل لانها ما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبهين بالمادة والصورة لانها جزء الجسم في الوجود واساس شبهين بالجنس والفصل لانها جزءان عقليان قوله (ولما اقتصر على العامل والغاية) كان سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم يتم مرض الشيخ الاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد اللفظة قد المقيمة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لركان مراد الشيخ بالعامل مطلقا العامل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلة علل الجواهر فهي منحصرة في الرابع لا مزيد عليها على ان قد او كان للبعضية لم تغد الاتعاق المملول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات اشياء ووجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعلمته ههنا كأنها تكرر خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد منه التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله و بين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد يتأني قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض منه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لان حيث الخارج

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما ﴿ واما ﴾ وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس المتعقل وقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانه عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والاظهر ان يقال انه مسامحة كما يقال ﴿ ٢٨٩ ﴾ عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء

عن القائم بذاته لا يقال على هذا الايصاح الاستثناء اصلا اذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقنما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الا وقت الاقتران بالمادة او وقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لاننا نقول المادى اعم من القائم بالمادة فالجسم مادى وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فن شأنه ان يقارن الى آخر ما قال نعم ما ذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حمل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشي آخر على لواحق المادة وضمير كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وقاعدة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تجريده عن المادة ولواحقها (قال المحاكات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بإمكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان

واما الذى هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لاننا لا نتعلق الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فصور الاجزاء الخارجية يذوق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون الحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكأنا بينا طرفا من ذلك في المنطق قوله (العلة الموجدة للشيء الذى له علة) لما حصر على الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض اجزائه فانه او وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتاج مجموع اجزائه اعنى ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد من ان يكون دلة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلولم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا واما ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يترض بان الجمع امر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله (والعلة الغائية التى لا جعلها لشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها معاملة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لانتلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول

والامكان جهة خارجة عن ماهية ﴿ ٣٧ ﴾ القضية وحينئذ يصح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان لتوجيه الذى كان الكلام فيه وتفصيله حيث قال ثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته مائل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب انه تفعل كل موجود يمتنع ان ينك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يمرض الشارح لدفع مانقه الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء مع العلم بقيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كأنه ﴿ ٢٩٠ ﴾ اشار الى ان له

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجنه ثم الفاعل وان كان دالة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلة الغاية ولا لعناها لمانه ليس علة اعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلة الغاية فلو كانت علة الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلة الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علة الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلة الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبارها بشيئها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وورق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الاموجودا كما لفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغاية حتمية وشبئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغايته وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة للاجل ربما توجد تأخذ عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علة الغاية انما هي بما هيها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لاهل وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

توجيهها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا ينك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفي قول الشارح والحكم بشيء على شيء يقتضى مغايرتهما كأنه اشارة اليه (قال المحاكات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل الخ) اقول سيجي في كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا يذبح ابراده في عداد تلك النوع (قال المحاكات فلو لم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهب حيث صرح بان تصور الشيء بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشيء حقيقة لا للوجه والثاني تصور للوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها اشرح المطالع يخالف ذلك (قال المحاكات لانه ثبت الخ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللخصم ان يقول انها لازم

للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل ﴿ نفس ﴾ اللازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج بمرضه في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم امكان التعقل الذي هو المقارنة في الخارج (قال المحاكات وما صلبه ان الخ) اقول فيسه طاهر من ان

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الحسارية التي هي التعقل (قال المحاكات ونحن سلطنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجب ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم للماهية هو المقارنة ﴿ ٢٩١ ﴾ العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة مقتضية للاشتراط

المذكور في الفصل المتقدم) اقول والاشتراط المذكور في الفصل المتقدم هو قياس العقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط في الجواب حيث قال فجوابة انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بمينه والجواب ان ماهو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اول علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلماذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشتطنا القيام بالذات في كون الشيء متعلقا حتى لا ينسب التعقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في التعقل من ان يحصل صورة المعقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعاني لم يتصور تعقلها لها والشارح اثار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فهو كانت علة لنفس الفاعل بلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بن لهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الخير الطبيعي وثانيتها ان الغاية علة بما هيته العلمية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لمتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلوم فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباطن ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا ما لهابه ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من الخيول يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو ما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا قوله (وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود) العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلة منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لها معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق واللائكات علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لا يقال ذكر في مشاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكات والاشتراط الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان في جواب الشيخ يرد النقض بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ بالقوة الحيوانية اميطة في الوجود موجودة في الخارج وايضا لو قيل

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من النقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها
فابالها لا ينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احذ بهما بالحالية اولى من العكس وتوجه
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل * ٢٩٢ * عبارة عن حصول

تحقق المادة والصورة اللتين هما علتها ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة
في قوله ولعله حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلته الماهية المركبة المادة
والصورة فالعلة الاولى دالة لعلته كل ماهية مركبة في الوجود قوله
(تنبيه كل موجود اذا التفت اليه) لما اشار الى دالة الوجود اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية
الممكن وهي هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحح وهي
الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب
المبحث قوله (ما حقه في نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر
الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته
الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين
احدهما ان وجودا الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لانفسه به
الاملا يقتضى لداته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة
فيه والثاني لا بدله من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من
غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده
الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلولم يخرج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر
للمرحح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة
الى امتناع استغنته في وجوده عن غيره بينه بقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترحح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني
الى البرهان لانه يديه الاستحالة وفي هذا اتوجه تعسف ظاهر فانه
ارعى بذلك ان مفهوم قوله ليس بصير موجودا من ذاته هو مفهوم
امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة
اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال طائد لان اراد الملزوم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
الى استحالة الترحح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات
الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة
الترجح بلا مرجح وهو بين لاسترة به والاولى ان يقال القضية

مثال الشيء المعقول في العاقل
لا حصول نفسه وههنا الكلية حاصلة
بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها
ولهذا اتصفت طبيعة الانسان
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها
في الخارج والجواب بالتخصيص
على ما ذكره الشارح عن النقص بالقوة
الحيوانية يجري ههنا ايضا لكن هذا
ليس ارادا على الشيخ لان الشيخ
قصد بجوابه دفع السؤال الذي اورده
وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن
ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل
مجردة عن المادة فابالها انها لا يعقل
ويصدق بان بعضها ليست اولى
بالحلية من الاخرى وان تعقل يقتضى
كون المعقول حاصل في العاقل وذلك
لانه اذا كان كل منهما معقولا كان
حالا في العاقل بالذات فلو حل
احديهما في الاخرى لزم حلول
شيء واحد في محلين اذ من المعلوم انه
لا يكفي في التعقل الحلول فيما يحل
في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة
صورتان معقولتان احديهما حالة
في النفس والاخرى في الاخرى (قال
المحاكيات اجاب بان مناط الخ) اقول
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى
كون القوة نفسها محلا للصور والمعاني
وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث
قال والا فالقوى الحيوانية عنده

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضى كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ لم يرد الاعتراض اصلا والحق * لما *
ان في كلام الشارح ههنا اضطررنا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان التعقل لتلك الصور هي القوى
نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان التعقل مادة تلك القوى

وأما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمه نظرية مرآة
ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقص المذكور لا اشارة الى ورود السؤال
كاهوالظاهر المتبادر ﴿ ٢٩٣ ﴾ وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون

مستقلا مطلقا يعني نقول في الجواب
عن هذا النقص ان مراد الشيخ
التخصيص المذكور لا الحكم المطلق
والافان حل كلامه على ما هو الظاهر
من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده
ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو
القال وحينئذ سقط الا يراد رأسا
(قال المحاكات والمقارنة في قوله الخ)
اقول لا يذهب عليك انه اذا حل المقارنة
على المقارنة مع الفواشي فحين المقارنة
لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة
الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق
في هذه الحالة الامكان الخاص
والامكان الاستعدادي واول حل
المقارنة على المطلق الشامل لما يكون
مع الفواشي ولما يكون مجردا عنها
فحينئذ ينبغي حل الامكان على الامكان
العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ
الجملة مع ان كلام صاحب المحاكات
في تقرير اراد الامام كان يدل على
انه ايضا مدخلا في الاراد وذلك
لان في صورة تحقق المقارنة المجردة
عن الفواشي لا يجعله متصورا بل يكون
متصورا الا ان الشارح تصدى لتوجيه
الامكان دون الجملة بناء على ان اثر
امر الجملة سهل فان المقارنة ليست
نفس التعقل بل التعقل لازم لها
مقارن معها فصح اطلاق الجملة
والاظهر في توجيهه كلام الشيخ
ان يحصل الامكان على الامكان

لما كانت بديهية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخفا بتصوير الممكن فلهذا
اورد مفهومه وحله عليه ايضا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير) اتي لما ثبت ان كل ممكن محتج الى الغير في وجوده
فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى
الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذاك والافان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلاثة لكن الشيخ اقتصر
على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف
الجزئين الاخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه
بين البطلان وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي
المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا
الفصل بوجه اجالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه
شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن
محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات
وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا
للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغايرها ولا حادها خارج
عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء
واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلانسلم ذلك ولم لا يجوز ان
يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء
يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلانسلم ان ذلك الشيء الذي
يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن
الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال ان الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان
يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الثاني تفصيليا
وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير
المتناهية التي يكون بينها ترتب فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن
سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا وغيره موجودة معا فان كان
احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تباينها

الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الفواشي وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجملة ايضا (قال المحاكات
واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول بظهور منه ان ما ذكره الشارح فيما قيل وعد بلا وفاء وذلك لجملة كلام
الامام في السؤال على الوجه الثاني في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكات فنقول هذا بحسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمعنى تعدد الوجود العقلي والكلية أعماهي بحسب تعدد الماهية بان تخصص الماهية ويتحقق في كل فرد حصة منها (قال المحاكات ﴿ ٢٩٤ ﴾ واما قوله قبل هذا

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محال لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وحينئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في واحد ههنا موجدا وفي الآخر موجدا وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارضا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لان من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد السبب ثم يندم وهكذا السبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم يندم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا تخبر على كلام الامام قوله (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فقلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واياها كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فقطاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جلة كل واحد منها يمكن متاهية كاست او غير متاهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جبرج آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة ببعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

والارتسام في العقل وان لم يمكن الخ) اقول هذا سهو منه لان ماداه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد انما يكتبه عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخة لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظا لثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتسابه والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلام المعطوفين حينئذ (قال المحاكات وليس بشئ) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيراً صحيحاً مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكات والغلط المح) اقول المدعى هو الامكان بحسب

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما يمكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فقلته ﴾ اذا كان مجردا قائما بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لامطلقا وحينئذ يندفع جميع ما ذكره وايضا يمكن جله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

(قال المحاكات اما اول الخ) اقول هذه الوجوه ما فتهاجبه لا برهانيتها ولا فيمكن ان يقال على الوجه الاول اهل التسوية والتعويض
نسات من الحرارة والخارجية ولوسلم فلا دليل على ان التسيو والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وصلى الثاني ان الحرارة
الغريزية لا يجوز ان يكون **٢٩٥** اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب

فكيف ازادت الافعال الطبيعية جودة
وصلى الثالث ان الاحساس بالحرارة
لا ينافي انكسارها اذ قد يحسن بالكيفيات
المنكسرة والجواب عنه ان الثقيلين
يغلبان على البدن فالبرودة غالبية
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس
بضدها المغلوبة وصلى الرابع
ان المؤثر في الاغذية الغليظة هو
القوة البيضاء بل الطبيعة والحرارة
آلذها ولم لا يجوز استتاده اليها
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال
المحاكات ومن ثم صرفت الخ) اقول
لو كان الحرارة الغريزية جوهرها فهل
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل
الى الاول وحينئذ يبق النظر في اثبات
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر
في البدن غير الروح وغير الصورة
التوعية الحالة في البدن يستند اليه
كخدائية البدن مشكك اذ يمكن
استناد الكد خدائية الى احد هذين
مع ان اثبات الفضل خروج
عن سننهم وايضا حينئذ يتخلل حصر
الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل
(قال المحاكات وقد اقدمت الخ) اقول
اذا اقدمت كيفية الحرارة الاسطوقسية
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن
على ما مر آتفا ولا يمكن القول بعودها
بعد اتمامها لزال المانع الذي
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها
ومجرد عدم المانع غير كاف في وجودها
ثانيا فتأمل (قال المحاكات ثم تشبه الخ)

فلمت ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امر خارجا عنها وهو
المطلوب لا يقال لانسالم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وصلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لانقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غير هو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوم ما فجميع
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الامن الغير
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر
الى ذاتها بل من الغير لقطع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا
بديهى لاشك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجود
خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنة وحينئذ
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك
المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرفي وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء
بوجود ثلاثة فانه بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعهما
وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية وتحصل بحسب ذلك
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون منه هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثاني معناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتحميله الى ان تشبهه بالفعل فيضيقه اليه ان الالتصاق بعد
التشبه اذ لو كان الالتصاق قبل رأى جزء البدن الذي التصق بالبدن غير متشابه لباقي اجزاء البدن في اللون والقوام
قبل حصول التشبيه (قال المحاكات هذا محل للقاذبة الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون قاذبة المولود ناعمة

تقدمة لمولدة والده على ما يدل عليه ما نقله ان المولدة تستخدمها في التوليد والتوليد اما تحصيل المادة النووية
ومن العلوم الظاهر جدا ان غاية المولود وناميته لم توجد بعد واما تفصيل المنى الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ما ذكره
من الاراديين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما بنى عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عارته حيث قال لما كانت

المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل
من الواجب لتفصيل كامل الى آخر
ما قال ان المراد من خدمة القوتين
للمولدة تميم فعلها وتحصيل ما هو
الغاية الاصلية من فعلها ولا ينافي
ذلك تأخرهما عنهما حينئذ
فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد
فيضان النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تميم فعل المفصلة وترتب
غايته عليه بعد فيضان النفس
النباتية ولا محذور فيه وجاز حمل
المولدة على المعنى الاعم الشامل
للمحصول اذ كان التغذيةية بين المولود
وتتمها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل
ايضا فيندفع الاراد ان معا (قال
المحاكمات وليس بمستقيم لان سن النمو
غايته الى الثنين) اقول هذا سهو منه
نشا من توهم ان عند الخ من تيمة كلام
الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا
التكوين عنوانا للمحاشية وليس كذلك
بل كلمة عند استيناف لكلام الشارح
متعلق بقوله يفرغ (قال المحاكمات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بعيد غير مطبوع والاقرب ان يترك
عاقبة قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النباتية بدون
العكس كما في النبات فالنفسانية في مبدأ

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة او مزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء
مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنس بانه شيء
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع
شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء
من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظه من ثارة تستعمل في العلة الفاعلية
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في العلة المادية فيقال
السرر من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء
مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة
ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لولم يختلفا بجهنة
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات
فالخاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم يرد ان يقال لا فرق
بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فعبارة لا تفيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والافه والثنائي واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه قوله (اشارة الى كل علة جملة هي غير شيء من آحادها)
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجية لا بد
لا بد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجية لا بد
ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الآحاد
الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

هذه الحركات التي مقتضاها الحركات والافاعيل اشد (قال المحاكمات فلما كان كل فعل الخ) وان ﴿

اقول اطلاق الفعل على المبادئ المذكورة سوى الحركة التي هي فاعل لها مسامحة واعتراض بان في شرب
الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له في طعمها نفسا الا انه لا يشساق اليه

بسبب امتلائه بما يشعر بمجاوزته كالتشوق من الاوقات من العلوم ان في صورة الامتلاء قد يتبدد ويأكل فالقول بان المبادئ اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد (قال المحاكات فان طلب الشيء وتركه انما هو باختلاف الاعراض اي ولو كان في وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه حين حصوله فيه وكون المطلوب في صورتين امر او احدها هو الحصول في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضي بالعرض الحركة وقد يقتضي بالعرض السكون ممنوع غير مسموع في مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فله جار فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد يقتضي ذلك الوضع وقد يتبركه بالعرض (قال المحاكات والظط الخ)

اقول المتبادر منه ان بهذا ينحل النقض المذكور وليس كذلك اذلا فرق حيث تد بين المحصور وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وانما ينحل النقض بمنع الفرق بين المحصور وغير المحصور في كون الشيء كلياً ثم لا يتخفى ان النقض المذكور لا يندفع عما نقله بقوله قيل ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حمل الحملي على الكثير على حله على مجموع ذلك الكثير وحيث تد بندفع ما ذكره بقوله وثانياً ان اريد الخ اذ تختار الشق الاول ويندفع النع ولعله للاشارة اليه قال وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب نعم رد عليه حيث تد ما ذكره بقوله وايضاً ما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتغال

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواجد علة ذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لا يقال لان سلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة اول الا لا خادى علة لكل واحد واحد والافليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جازان يوجد جملة لا كما للجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اول علة لكل واحد واحد من الاحاد والاقاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض ويلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذان لاحاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بل يمكن فكأنه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة من حلل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشكالية وما نحن فيه من هذا القبيل بغيره في الكلية الصديق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكل الى ما يضاف الى واحد شخصي او لا يظهر

قن قريب (قال الشارح محرك قار الذات) اقول فيسه انه سيجي ان الارادة غير تاركا لحركة وكذا التخييل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولولم يكن هذه الامور غير تار فكيف بصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان ما ينادى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا ﴿ ٢٩٨ ﴾ غير قار فم قطع النظر عما ذكره

علة في السلسلة اولايه كون لاسبيل الى الاول واللازم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجة لا بد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد من علتين وهو محال فتبين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة الطبيعة والمعلولية متجهة الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شئ من آحادها الى آخره على ما فسره به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطالب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكره من تلك الحثية احكاما في فصول اخر فنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنهاها بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله (هذه قسمية يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والتي تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالماقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسا ماقل والمعقول شئ واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالفهوم كالناطق والانسان يختلفان في الفهوم ويتحدان في الوجود والختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في طارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهي تشمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردت

صاحب المحاكات من الخلط بين ما هو شرط الحركة وبين ما هو غايةها والمطلوب بها يتوجه ان الامر الذي ضمت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من الشئ الذي يتحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلا يكتفي في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يتحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا (قال الشارح اما الجزئي) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئي قبل انقطاع الحركة بتخييل وضع آخر وينبعث منه شوق واردة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشارح في هذا المبحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد بهما وهي المنطبعة آلت لاخرى وهي المجردة فيرجع الى

ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان ﴿ الاختلاف ﴾ عليه) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأي الكلي مخصصا في فرد خاص فالتع حينئذ تحقق غير هذا الفرد الذي يقع فلا يتساوى نسبته ونسبة عاثر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقبل لعل

الشروط والالات لا تساعد الا في تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يمتثل ان يكون المقابل غير قابل لهذا الفرد لكن هذا سيفعله الشارح عن الامام (قال المحاكات وفيه نظر الخ) اقول الشارح ناسخ في التمثل والمراد التمثل ﴿ ٢٩٩ ﴾ بالذل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم مرقا باللام الدرهم المبذول وهذا البذل وتصور البذل المعين وارادته انما يسبقان على الفعل سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان ولا شك ان في زمان البذل حصل الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان وما ذكره في تقرير الجواب فمخالف لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال لانه لا يعقل الكلبيات مجردة عدم تحقق الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية متصقة وبتضم اليها الارادة الجزئية وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية بلامه ايضا (قال المحاكات واقول اذا رجعتنا الى انفسنا) اقول هذا

الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما بالعروض فاذا كان مابها الاتفاق عارضا فهو غير منكر وامل قائلا يقول مابها الاختلاف ههنا في الاشياء وهواعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء مستلزما لما به الاتفاق لانه مقوم لهما فلا يكون مابها الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فواقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن مابها الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان مابها الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود وذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال باننا لانسلم ان مابها الاختلاف في الاشياء مستلزم لهما فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود وذلك العرض الموجود اي للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بوجود وعن الاشكال في المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود فقولكم مابها الاتفاق في لازم وحينئذ ان اردتم به انه لازم لمابها الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فلم يكن لا يلزم منه لزومه لمابها الاختلاف وانما يكون كذلك او كان المجموع لازما لمابها الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانها متعقبن في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا واللازم تركبه وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابها الاشتراك وهو الوجوب وبين مابها الامتياز الذي هو التعيين بالزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشئيين المتلافيين بالزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سياتي بيانه قوله (اشارة

مما لا بد في الاكل المعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل قبيل المعلوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر لنا الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة في النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو بالذات او زمان يسير فامل (قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا ولا يلزم

تصققي تقيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلا
قيمتي تقيلات متلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكات بالسفر ثم التهييل والارادة المتعلقة بقطعة
من المسافة امر غير قار الذات كالحركة تمتد منطبق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجودان فتأمل
(قال المحاكات وفيه النظر السابق)
اقول قد صرفت جوابه ايضا (قال
الشارح والجواب ان تضيئ المتحرك
والسافة والزمان يقتضي شخصية
الحركة كما اعترف به الخ) اقول
لا يخفى ان التخصيص لا يقتضي الجزئية
وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد
انه جزئي معين في الواقع لانه
تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل
ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي
هو الفصد الكلي ومعنى كلام
الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين
في الواقع انما يتخصص عند المحل
والوقت وقد صرفت انهما لا يوجبان
الشخصية ضد المتحرك وهذا بناء
على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع
وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقض
من وجهين في كلام الامام ايضا
مبنى على ما حله المحل على الوضع
كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك
في كلام الشارح بيان للواقع
ويمكن ان يقال حل المحل على ما هو
الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل
الحركة ولزوم التناقض مبنى على
مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون
مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل
احد يتصور ذاته وما يحركه ويشجر به
قوله حركة كل جسم معين الى آخره
(قال المحاكات وانت خير بما فيه)

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا (اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود
فان الشيء اما ماهية او وجود فاهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا
لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون
سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على
الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي
هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون
واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته
فان قلت ما ذكر في غير الوجودات في الوجود فان الوجود لو كان سببا
لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود
على وجوده وانه محال فتقول لان سلم انه محال فان تقدم الوجود على
وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لابنفسه على
وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالةه وتقول لمزيد الايضاح كل
ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا
للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لاسيلا
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ولو كان كونه
موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان
موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فحق ان لا يكون الانسان موجودا
الا عن علته وينعكس بعكس التقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز
ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا
فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون
موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلامعنى لقولنا الوجود موجود لانه
موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا
قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم على كونه موجودا
ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتأخر و يتقدم بحسب
الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها
وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والتور بنفسه لانه نور آخر
فلا كان هذه المقدمة اصلا لا يثبت ان وجود الواجب عين ماهيته شرع
الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة

اقول اما ولا فاذلا استهالة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على اليجاد يجوز ﴿ بموقف ﴾
ان يكون ذاتيا لازميا كما في ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه
يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل امر الحركات التي لها

بداية والجواب أن الحركة وإن كانت متناهية من البدأ ليس لها جزء أول فإنها منقسمة إلى غير النهاية فالحال في الحركات الإرادية البدأ: كذلك يستند كل جزء منها إلى جزء من إرادة سابقة عليه وذلك الجزء من الإرادة يستند إلى جزء من الحركة ﴿ ٣٠١ ﴾ السابقة عليه هكذا ذكره بعض المحققين وأقول استناد الجزئي

الفرضي من الحركة إلى جزء فرضي من الإرادة واستناد الجزء الفرضي من الإرادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذلك في التخيل إنما يصح لو كانت تلك الأجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل أيضاً ولو كان الاستناد من حيث تحققها في الأذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متميزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها إذ الذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع أنا إذا راجعنا نفوسنا لإنجاد الحركة واحدة وإرادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الأجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وإيضاهما موجودان أحدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الإرادة، والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الإرادة ولا يمكن استناد كل من الكائنين إلى الآخر والألزام الدور بل كل قطعة الحركة مستتبهة إلى قطعة من الإرادة واستناد كل قطعة الإرادة في الحركة الواحدة المتصلة له يستند إلى الحركة الفلكية وتتمام تحقيق هذا الكلام المذكور في حواشينا على حاشية التجريد (قال المحاكيات ولا يخفى ضعف هذا الجواب) أقول لعل وجه الضعف أن الإرادة الكلية قد تكون غير قار أيضاً كما إذا تخطت بانواع مندرجة تحت جنس كما في

توقف على مقدمتين أحدهما هذه المقدمة والآخرى أن الواجب غير مركب والشخص سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمةتين فالوضع الأليق بالبحث فيها هناك لا هنا قوله (والعاصل الشارح الخ) لما بين أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم أن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وأن وجود الواجب عارض لما هيته كما أن وجود الممكنات كذلك وظن أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لما هيته بل يكون نفس ماهيته لزم أحد الأمرين إما أن يكون وجود الواجب مساو للوجودات المعلولة وأما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لأن حقيقة وجود الواجب إما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها فإن كان حقيقته عين حقيقته بلزم أن يكون وجوده مساو للوجود المعلول في الحقيقة وإن كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة وأوجود غيره حقيقة أخرى بلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان أحد الأمرين أن وقوع الوجود على الوجودين إما أن يكون بمعنى واحد أو لا يكون وإشائي يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم أن يكونا مساويين في الحقيقة وههنا نظر لأن أحد الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم أيضاً على تقدير العروض فإن وجوده لو كان عارضاً لما هيته فإن أحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأول وألم يتعدا يلزم الأمر الثاني وإيضاً وقوع الوجود عليهما إما بمعنى واحد أو لا والامام لما ثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت أن وجوده تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وحيتشد لا يتخو أما أن يكون وجوده تعالى مع ماهيته أو لا يكون والاول مذهب أكثر المتكلمين والثاني مذهب أكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون أحد الأمرين وهو إما المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم وتقبض الملزوم فنقل تخصص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المغارنة غير مطابق لا يقال أحد الأمرين هو إما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك

الإرادة الجزئية المندرجة تحت نوع بينهما فمثل هذا آخر ما يهملنا في الطبيعيات (قال المحاكيات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علة) أقول لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالمعنى المطلق المقول بالتشكيك ثم لابد من حمل الوجود

في هذا الموضوع على الوجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثل ليس وجود العلة اقدم في كونه وجود امن وجود الملول بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى الملول فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ﴿ ٣٠٢ ﴾ وايضا قد تقرر في موضعه

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب و بيان لزوم احد الامر ين ان الوجودين اما ان يهدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحد او التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لساير وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يهدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متهددين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم قد اعترفوا الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطىء وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطىء كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره معنى على كلية الوجود وتعددده والحق ان التعدد هو الموحد لا الوجود قوله (وذلك لان بين طرفي التصادد الواقع في الالوان) هذا ليس تعليلا لوجوب البياض عن حقيقة بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلفان بل يبين للتثليل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التصادد الواقع في الالوان لا اسم لهما على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بتشكيك في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان سائلا يقول كل نوع ندركه وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والجمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التصادد اتوا بما لانهاية لهما ولا يمكن ان يوضع لكل منهما اسم قوله

ان الامور العامة هي المشتقات المحمولات على الماهيات بهو هو لا المبادى التي لم يحصل عليها لكن بعض كلماتهم مشفرة بكون المبادى ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زائد في الممكن فاعلم هذا ثم اقول الاصوب ان يحصل كلام الشارح على معنى ان الوجود المطلق لما كان طارضا بالقياس الى الوجودات الخاصة وقد تقرر ان كل ماهو طارض لشيء فمروضه له وحله عليه مفقرا لعلته ولهذا فسروا الذاتي بما لا يعقل والعارض بما له فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتر عروضه لهما الى علة واما ان تلك العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر في كلام الشارح بل حيث قال فاذا هو معلول مستند الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير الوجودات الخاصة ويحمل الوجود المطلق على الوجود المطلق والوجودات الخاصة على الموجودات المخصوصة فمعنى كلام الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر الوجود المطلق انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلله لان كل علة فاعلم هي علة تثبت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة فصح ان الكلام

في الوجود المطلق وعلله ولم يرد ما اوردها ثم انه تسامح في العبارة وجعل الملول هو ﴿ والجواب ﴾ الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان المعلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب على التأثير على رأى المشايخ هو الوجود وعلى ما ذكرنا يتدفع ما ذكره صاحب المحاكات بقوله لانفس ان الوجود

المطلق اذا كان مارضيا يكون مقترا الخ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبنى على انهم لا يطلعون الملول الاعلى الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتبني على ٣٠٣ ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ما ذكره بقوله

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلوية ماذا واما ما اورده بقوله لغائل ان يقول ويتدفع بما استدل به في موضعه من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فبنى على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف . وذلك لا مرادهم ان الاشد بالثبوت مخالف للضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشد والضعف فن المعلوم انه لا يلزم بل نقول نفس احد النوعين اشد من نفس النوع الآخر لا ارا احدهما اشد من الآخر في صدق الجنس فأمل (قال المحاكات فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفتقر اليها) اقول العرض وان كان متحدا مع الشيء في

والجواب ما عرفت وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض والا عروض لاحتمال وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الا عروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما ان التور والحرارة سلنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى عدم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولاً ويمكن ان يقال هب ان الا عروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجاز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفة له الحقيقية قوله (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه الامتياز الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشترك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك اولم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلانا لا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو لكون الخاص فان الشيخ بصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله (ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب) تقريره ان حقيقة الواجب او كانت نفس الوجود وهي عملة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءاً من العملة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال قوله (ومنها انهم اتفقوا) تحريرها ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف

الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالعروض متقدم على تعلقه بالعروض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء متقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع على انهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا يتناقض تقدم احدهما على الآخر كيف

وقد تقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كما شاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مثلثاً صارا ايضاً مع ان الايض متقدما في الخارج ولئن تنزل عن ذلك المقام فتقول فعلة الذات متقدم على وجوده ووجوبه عوارضه على ما صرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلية ﴿ ٣٠٤ ﴾ والعلوية وكو حلت العلية

باعتبار الاتصاف والجل على ما اشرفنا فالاندفاع في غاية الظهور (قال المحاكات وايضاً الخ) اقول قد عرفت انه مبني على انهم اصطلحوا في المطلق العلول على الموجود الخارجى ولا يفتى على المناظر في كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيراً ما يطابقون العلوية باعتبار الوجود العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل شيء موجودا بوجوده ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى انه بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك او كان العلية والعلوية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان التصور في الوجود الذهني لشيء تصور به ولهذا فسروا التصور بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يتصف شيء ما في العقل به فلا يفتى حصول الوجود المطلق بنفسه عن حصول فرد منه وهو الفرد الذي كان ذلك الشيء موجودا به وورود هذين الاخيرين مبني على ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

بصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان في اوجبه كذلك لكن المقدم حق والثاني مثله قوله (ثم انه اعترض على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحيثذا يكون معنى التلى انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب باننا لانسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للشرط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكان الدليل تام لان الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم تقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة الابد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه حينئذ ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعمل بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشوا لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحيثذا يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الابد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فان هذا من ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لانسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

معارضة واستدلال على ما هو الظاهر ثم مراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود ﴿ تأثيرها ﴾

في الجملة لاجب الوجودات اعدم ملازمة قوله وان لفظ الوجود مهملة معه ولا للوجود المطلق الكلي وهو ظاهر وحيثذا يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التفرير في توجيه كلام الشيخ (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوصف لانه استلزم ذلك الوضع) اقول لا يخفى على احد ان كل صفة ثابتة لشيء ملبية فهي ثابتة للاك الماهية في ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ﴿ ٢٠٥ ﴾ ذلك الفرد مع ماهيتهما في الوجود العيني على رأى المحققين

كالشيخ ومن يحدو حذوه بمن ذهب الى وجود الطبايع في الاعيان فكل ما يثبت له ويتحد معه في الوجود فيثبت للماهية ويتحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمول عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لا بشرط شيء فالشيخ لم يتكبر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد بل انما يتنى كونها محسوسة بالاستقلال وحينئذ نقول لا يخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذبة يدخل فيها الاعراض العينية سواء كانت موضعا وموضعا وغير ذلك وذلك لان التماسك في المحسوسية هو هذه الذات مثلا ويدخل في هذبته امر جزئي معين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمي تشخصا او مشخصا وغير ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئي لا يصدق على شيء آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن لا ينفك عنه ذلك الامر والامام يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يدفع جمع ما اورده صاحب المحاكات اما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو الطاهر من عبارة الشيخ حيث قال لا محالة الخ والمنع ساقط على ما قررنا واما الثاني فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها وجوابه ما بهنا عليه من قول ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط وجوده والعلل له ضروري قوله (وكما كانت الماهية لا بالوجود الخ) او بالامام على ما ذكره نقضت بنفسه بل وهو منقح الملازمة واجالي وذلك وجهين احدهما الوصح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لو حوت تمام العلة بالوجود واللازم باطل والجواب انه ان اريد قوام الماهية للماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي اما وان اردت انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود والوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبيضا وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام والثاني القس بما ذكره الشيخ ان ما علة الشيء يجوز ان يكون علة لصفته ان فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموحودة لكذا جعل العلة نفس الماهية فان قيل اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكلي ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار المعدم بل العلة الماهية من حيث هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا يدخل له في علية بل المراد ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في علية احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمساويين للاربعية فان الاربعية مسبوقة له واه في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع اننا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل وفقط لحد يستحيل اقتضاؤها له فالماهية يقتضي شبيهاة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية قوله (اشارة واجب الوجود المزمين) واجب الوجود مزمين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

ان الطبيعة الكلية نفس ﴿ ٢٠٩ ﴾ الشخص في الخارج بمعنى التماسك وجود ان فيه وجود واحد لكن ذلك لا يقتضي انها محسوسة بالاعمال والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فاذا صدق ان هذه الاشخاص اتاس في الخارج فلا بد من تحقق الانسان في الخارج ايضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكيات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك) اقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للمعتز ان يقول لا يمكن

ن يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل اذ حينئذ تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولا تلك في عدمها حينئذ ولا يذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكيات بقوله وايضا ان معنى بقوله لم يكن مشتركاً مقولا صلى كثرين الى آخر ما قال والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه (قال المحاكيات بل اتجه منهما آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس فرضه الا ايقاع الشك وعدم اتمام الدليل وبمحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام الشيخ صلى انه استأنف الكلام في جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى او الثانية بالغاما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكيات من الجواب الحق في هذا الكلام. لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدلى ادراكها كون الانسان محسوسا (قال المحاكيات وهذا انما يستلزم

ما لم يتعين لم يكن صلة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاو يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فايضا وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثاني يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او طارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقلل لولم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او طارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم اوجرت على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب اذا لتقرب ان يقال واياما كار يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثثة مواضع اخرى اما اولها وثانيها فيث بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لملء ذلك التعين واما ثلثا ففى القسم الرابع حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا لغيره او احتاج تلك المقدمة بمه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بيذة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغيره واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او طارضا او ملزوما والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من فم الشيخ والتاسخ وما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع

المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع (اقول وايضا على هذا التقدير ﴿ من ﴾ اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له في هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا يحكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شانه جاحلا في هذا الحكم

الكلية ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهم تجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقايق وهو الاستغناء عن المادة للبدأ الذي هو بحقق جميع تلك الحقايق وكلمة كيف ﴿ ٣٠٧ ﴾ في عبارة الشيخ واقظ التجب في كلام الشارح بنا ديان على ان المراد

ما ذكرناه لا ما ذكره وحيث يندفع مجموع الابراد بن ومحصله انه اذا كان الحال في جميع الحقايق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحايق كان مستغنيا بطريق الاولى وحيث لا يكون تمثيلا اقتصايا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولي واظهر مما جعل اصلا وهو الحقايق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه اقناعي وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان العلة لا بد ان يكون اشرف من معلوله فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للملوك ثبت للعلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطاوية ونظيره ما ذكرنا في كون الحصول لا يكون علة للتحاوي ان المحوى اخس منه والاخس لا يكون علة للاشرف وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم بكوه خطايبا وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يقل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطايب اقناعي لا برهاني فتأمل (قال المحاكمات فامتاعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من التزديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستند بأنه يجوز ان تقتضى الماهية كون غير ذلك الجزئي

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثبوت الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعله مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعنى استحالي ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعنى لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هولاء هذا المعنى فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استهالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعيينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا لتعيين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لما هيته او صفته وانما محال واما اذا كان عارضا فلان المعارض يحتاج الى علة غير المعارض واليه ايضا فهو اول بان يكون لعله واما اذا كان التعيين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعيين لعله بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعيين وهو الوجود مخصصا فخصصه ان كان بهمين ذلك التعيين يكون علة ذلك التعيين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعيين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعيين ان محله يكون مخصصا واما اذا كان التعيين لازما للوجود الواجب وهو باقى الاقسام فهو محال لان التعيين حيث يندفع يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولتشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقى فيه من التلجل فقله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية الغائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ممتعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فبمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذا تهل ممتعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن الشخص وحيث ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطولان اللازم حيث يندفع ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في الشخص دخول الفصل في النوع في ما ذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الشيء بان الوجوب والامتناع
 الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بار الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب
 بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. ﴿ ٣٠٨ ﴾ فباطل الى نفسها لا يتخلو حالها

ن الثالث فاما ان يقتضى وجوب نفسها
 او امتناعها او امكانها او انشائها
 التساد وكذا الاول وهو ان الماهية
 تقتضى وجوب نفسها اذ حيث
 او امتناع الشخص الآخر ان كان
 امتناعه ناشيا من شخصه المنضم
 الى ماهيته فلم يكن متمم لذاته بل لجزئه
 ولا شك ان الجزء غير الكل فيكون
 متمم غيره فليمتنع بالذات ذلك الجزء
 الآخر من قبل يجوز ان يكون ذلك الجزء
 الآخر غير متمم بالذات وانما المتنع
 بالذات المجموع من حيث هو مجموع
 قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج
 الى الغير ممكن فلم يكن شئ من المركبات
 متمم لذاته هذا لكن لقل ان يقول
 فحينئذ يكون التقيضان المجتمعان
 ممكنات لذاته بهذا الدليل بعينه لا يقال
 المتمتع بالذات لبس التقيضين
 بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع
 صفة محتاجة الى موصوفه اى التقيضين
 فيلزم بناء على ما ذكرت ان المحتاج
 الى الغير ممكن ان يكون بممكننا
 فبقى الثاني وهو ان الماهية تقتضى
 امتناع نفسها وحيث يلزم
 امتناع ذلك الجزئي الواحد فيلزم
 امتناع الواجب تعالى شأنه عن ذلك
 هذا خلف فتأمل في اطراف الكلام
 نحط بما بقى من الخبايا في زوايا المقام
 (قال المحاكات اما ان لا يحتاج الشئ
 الى غيره وهو الامة التامة) اقول

دلة للآخر او كانا معلولين الامة واحدة وههنا لا جاز ان يكونا معاولين
 والا لزم ان يكون الوجود الواجب معاولا لغيره ولا ان يكون الوجود
 الواجب دلة للثنين لانه التام الاول فحين ان يكون الوجود الواجب
 معاولا للثنين والتميز اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته
 فيلزم ان يكون وجود الواجب معاولا لهية او لصفة من صفاته وقد تقرر
 في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكونه قرر ذلك باننا ينبغي ان اللزوم
 يستدعي ان يكون اللزوم اوجزه منه دلة او معاولا مساويا للازم او لجزئه
 منه او كانا معاولى دلة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود
 الواجب دلة للثنين فهو اما معاول له او هما معاولان واياما كان يكون
 الوجود الواجب معاولا اما دلى تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما
 على تقدير ان يكون لوجود الواجب معاولا للثنين فلان الوجود معاول
 للثنين والتقدير ان التامين معاول الغير فيكون الوجود الواجب معاولا
 للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه لانه حاول
 بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للثنين كون
 الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب
 معاولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثالث فيما سبق
 هو ان التلازم من الطرفين يستدعي صلية احدهما للآخر او كونها
 معاولى علة رابطة والمقدر ههنا ليس لان الوجود الواجب لازم للثنين
 مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثم قائم في مطلق
 اللزوم فانه لو لم يكن واحد من اللزوم واللازم صلة للآخر ولم يكونا
 معاولى صلة لم يكن شئ منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل
 منهما بحيث يصح انفراد عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن
 هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في صلية احدهما
 للآخر واما على معلوليتها لثالث او على صلية جزءه للملزوم او اللازم او على
 مساواة اللازم فلا وبت شعري لم يرد بين اللزوم وجزئه واللازم وجزئه
 وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل شئ منها في الاستدلال فنقول شرط
 في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما صلية احدهما او معلوليتها
 وعلى التقدير الاول احدهما اما اللزوم او جزءه او اللازم او جزءه وعلى
 التقدير الاربعة اما ان يكون صلة او معاولا والدليل دال على صلية اللزوم

لا يخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلية تامة بهذا المعنى ايضا فيتداخل **﴿ اللازم ﴾**
 الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور في المعلول المركب على ما هو
 المشهور بل لا معنى الاخر فالق ان لا يندرج التامة في التقسيم ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لا يفتنه

اذالم يصبر الوحدة في المتعمق حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالركب من الفاعل والشرط فقط والركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد ﴿ ٣٠٩ ﴾ الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاميات لا يقال وهذا يناقض ما ذكر في المنطق من

ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ما هي حال الماهية هي الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشي لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع المحدد الوجود منه هو المأخوذ لا بشرط شي وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يتدفع السؤال واما ما ذكره في الجواب فليس بشي لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشي غير المادة والصورة الخارجية على ما قرره بعض المحققين وحينئذ نقول ان العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شي فتنتفي عنه العلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لاشي فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لاشك ان الجمل يقتضي ايضا نحو اخر من الوجود لها بسببه يمكن الجمل لاقتضائه التغير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل يتنازبه عن النوع ووجود مقدمه مع نوعه فالعلية باعتبار هذا الوجود المتغير واما في الخارج فليس لهما وجود متغير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومقدمه في الوجود لا يتناقض تقدمه عليه بالذات

للازمه او على العكس فبما في الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين ودللة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معاولا للتعين لا كون الوجود معاولا له حتى يكون معاولا لماهية او صفة وجوابه انه معنى على الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجودا لا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب فيفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس له العلة والتعين له فلهما غير ان فيفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يفرضان بينهما فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحت انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظيا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بانواع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيقه واليقينه قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شي متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شي تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين

وبالجملة هذا الاختمال لا يتبعض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاميات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه
 لن المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة
 او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحيث ذكر ان اطلاق المادية ﴿ ٣١٠ ﴾ والصورية في الاعراض

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال
 لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح
 في توجيهه لفظ كان ولا ينافي ذلك
 اشتهاهما فيما يتناول الاعراض ايضا
 وهو جزء يكون المركب معه بالقوة
 وجزء يكون المركب معه بالفعل
 اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا
 او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ
 لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كما ان
 تركها في بعض المواضع من الشيخ
 وغيره كان نظرا الى العرف الطارى
 هذا واما ما ذكره في توجيه كلام
 الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر
 فبيد اما اول فلان الشيخ عبر
 عن المعلول بلفظ الشيء ليتناول جميع
 المعلولات واما ثانيا فلان تخصيص
 الحكم بحكم بحث لا طائل تحته واما
 ثالثا فلما مثل به الشيخ من المثلث والظاهر
 انه حله على الظهير والشبه وفيه تكلف
 فلما سارح رحمه الله حل كلام الشيخ
 على ما هو الظاهر منه فحمل العلة
 على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا
 اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول
 الشيخ في تركه في التقسيم بان ليس
 فرض الشيخ استيفاء اقسام علل
 الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة
 الماهية والى علة الوجود وقد ذكر
 من اقسام علة الوجود القسمين
 المشهورين منها وليس في كلامه
 ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه

لا اختلاف فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر) حل
 الكلام ههنا على دالتين على استحالة كون التعيين عارضا للوجود الواجب
 لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا مما ياباه لان احد
 الدليلين لا يترتب على الآخر وايضا قدم ان الدلالة الاولى ليست بجيدة
 فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة
 شرحه ان يقال لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا لعلة
 فمروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان
 الوجود عاماتنا وهو محارف تعين ان يكون خاصا فاخصاصه اما ان يكون
 بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين عله خصوصية ذلك الوجود فيكون
 الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق
 فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة اشارة
 الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به
 ما يعتبر فيه عدم العموم بل مالا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعيين
 صار مخصوصا وقوله واقط ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول
 الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعيين
 العارض وقوله المذكور قبله محروور صفة لما تعين به والضهير في قوله راجع
 الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة
 الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية مالهذاته يجب وجوده موصولة لذاته
 متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو
 الوجود الواجب قوله (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ما ذكره
 الشيخ او وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا لآخر في تعيينه ومشارك
 له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب
 من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة
 الاولى احدها ان يكون التعيين لازما للوجوب فايضا حصل الوجوب حصيل
 ذلك التعيين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله
 واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
 وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعيين عارضا للوجوب وكل عارض
 مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة
 وهذا يقتضى امكانها وما الىه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل الامر آخر

عن الاشارة الى ان علة الوجود غير مخصصة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾
 واما ان كلمة قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح
 في التجريد المدم قد يعرض لنفسه وفسر ومبانه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره وظل المنطقيون قد يكون سور السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما الجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا ندفع جميع ما اورده ههنا على الشارح
 فأم مل (قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين حلل بقدر الشيء اليها في كونه موجودا كالفصل والغاية
 وبين حلل بقدر اليها * ٢١١ * في تحقق ذاته في الخارج والعقل) اقول يظهر من هذا الكلام ان المراد

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لما تقدم
 في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما للماهية اخرى لكان
 معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب
 على الوجوب واليه اشر بقوله فان كان الوجود لازما لتعيينه كالوجود
 لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين
 فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوده الى سبب منفصل وهو محال واليه
 اشر بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بار يكون لعله وعند هذا الكلام تم
 فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا
 لذلك فهو لعله فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه لعله
 للتعين فاما ان يكون لعله لتعيينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فيثبت
 يكون لعله لعله تلخصوصية بالذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون لعله
 لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام
 محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم
 فساد الاقسام الثلاثة الاحيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد
 توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول
 صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان
 في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق
 على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر
 ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به
 الاختلاف مستدركة لتتمام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالة بان
 حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود
 المتعين اما ان يكون تعيينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما
 او عارضا او الاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشر الى انه مع
 هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اوله فلا توجيهه انما يتم لو كان في المتن
 وان كان واجب الوجود لازما لهيته وليس كذلك بل ما في المتن لانه ار كان
 واجب الوجود الح واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام
 محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سايان فلا يلزم من اشتراكهما
 في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما
 فان كل بسبطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلوم
 ارعليته ليست باعتبار الوجود الخارجي
 فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار
 الوجود دين او باعتبار الوجود العقلي
 فقط كالجنس والفصل والجنس
 والفصل وان كانا متحدين مع الماهية
 في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود
 عقلي متغاير ان ايضا بحسب
 نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار
 هذا الوجود وان لم يكن الجزئية
 بهذا الاعتبار وان حل كلامه على
 ان علية الجنس والفصل باعتبار
 احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما
 بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة
 فكانا لعله بحسب الوجود الخارجي
 ايضا وكلام الشيخ محال آخر وهو
 ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع
 النظر عن الوجود مطلقا بل هذا
 الاحتياج من حيث الذات وان كان
 مقاربا للوجود بخلاف الاحتياج
 الى الفاعل والغلبة فانه للاخراج
 من عدم الى الوجود فأم مل (قال
 الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر
 هذا القسم اذ لم يكن له حلل الماهية)
 اقول لا شك ان الثلث والسريزه
 حلل الماهية وان كان لا يطلق
 عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا
 فم يصح قوله ان هذا القسم ليس له
 حلل الماهية وايضا لم يصح ما بشره
 قوله حيث قال والاول يحتاج

في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه اليه غيرهما اذ قد حرفت جواز الاحتياج في هذا
 القسم الى غيرهما كما لاجزائه والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما تناول اجزاء الاغراض
 مستحبة وتشبيها وحيث تبصر الاغراض المركبة كالثلاث والجواهر المركبة من الجوهر والمرض كالسريز داخلا

في القسم الثاني وحيث لا ورود لشيء أصلا لكن نجد شبه أنه إذا كان الأمر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذا كان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ﴿ ٣١٢ ﴾ اجزاء كان بعضها متناسبا

قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجبا بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو ليس بسلبى واما التعين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يتخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخالف اولامور غيرها ينضاف اليها فهى التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هى مع امر آخر والاول محال والام يضح عليها التعدد لانها لو تعددت وهى هى تكون موجودة بينهما في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال باضرورة قوله (لان تعينات الاشخاص) لاشك ان مفهوم التعين وهو ما يميزه الشئ ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا شترك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالعيان لا يشترك في شئ اى في ذاتى فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتى لم يكن تعينات قوله (ولو كان التعين بالفرض) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثانى وتقرره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عديميان لكنهما ليسا عندما محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتكريم وفرق بين العدمى والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمى فبالاولى جواز ان يكون عارضة اولازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا اولازمنا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لاتتم على هذا التقدير لان تمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عديمين فكيف يحتاجان الى العلة قوله (الواجب يساوى الممكنات) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس وبعضها منا سببا لطبيعة الفصل ما خوذ منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب فتدبر (قال المحسبات فصبر ورثه فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية) اقول فيه بحث اذا لازم مما ذكره احتياج كونه فاعلا الى العلة الغائية واما كون الغاية فاعلا لهذا الوجود فلا يلزم اذ لم احتياجه الى الغاية من قبيل احتياج الشئ الى شرطه بل كلامهم في بحث مبادئ افعال الحيوان على ما مر في تكملة النقط الثالث مائل الى انها شرط بعيد حيث قالوا اذا تصور الفاعل حصول النفع او دفع الضرر فينبعث من ذلك التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل (قال الشارح والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول الخ) اقول من الظاهر ان الواجب عليه الغاية بالنسبة الى افعاله ليس باعتبار تصور ذاته فليس هلية الغاية بحسب الماهية والوجود العقلى بل انما هى باعتبار وجوده العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو

باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلته فاعلية واثم تعلم ان هذا الواجب الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجرى في الحوادث ايضا الا لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة ويجوز ان يكون علة ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجى ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلة

باعتبار وجوده الخارجي لا باعتبار الماهية والتصوّز إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعراً
بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظراً الى الاغلبية وفيه تصرف وبما قررنا ظهر
ان دفاع ما اورده الامام ﴿ ٣١٣ ﴾ اذ العلمية الغائية لا يلزم ان يكون علمه باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور

في الطبائع ولا امتناع في كون تلك
الطبائع نفسها علمه لصفته الفاعلية
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة
القديمة فتأمل واما الجواب الذي
ذكره الشارح فتعالف لما اشتهر
من تقسيم المركبات الى المواليد حيث
كان متصفاً في الشعور عن المعادن
والنبات فكيف عن البسائط فتأمل
(قال المحاكات احدية ان لافعال
الطبائع غاياتها) اقول يمكن ان يقال
الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره في حاشية
شرح القاضي كل حكمة ومصحة
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته او فائدة
من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتباراً
ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لا جـله اقدام
الفاعل على فعله ويسمى علمه غايتها
وقال في حاشية المطالع اراد بالعبارة
السيارة الوجودية الخاصة وما يتبعها
من الكمالات فانها على الدوام فائضة
على الممكنات من ذلك الجاب الميزة
افعاله عن العمل الغائية والافراض
وان كانت مستتلة على حكم ومصالح
لا تخصي وتسمى غايات هذا كلامه
وعلى هذا القول اثبات العلم
في افعال الطبائع لا يستلزم اثبات
العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها
شعور وتصور الا ان يثبت الامام

الواجب لكان مشاركالاً في الوجود ومخالفه في التعيين وما به
الاشترك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً ما به الاشتراك وما به
الامتياز وحيث ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون
ذلك التعيين لازماً لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيين
هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازماً معلولاً ويعود
المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الحالات اجاب الشارح باننا لانسلم
لزوم التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب
من سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به
الاشترك وما به الامتياز ذاتياً ثم ان سائلاً قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتياً
فانه لو كان عارضاً لزم ان يكون الواجب معروضاً للعارض وهو محال على
مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك اولم يكن امر اعمه يا وهو التجرد
وهذا الجواب لا يدفع النقض اورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الازام
بان ما به لامتياز هو التعيين الذي هو ثبوت التجرد وانما اورده تنبيهها على
فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمقابلته
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود
ليس بطبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله علي والى جواب
سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب
زائد على ماهية الوجود لانه ماهية الواجب هو الوجود فالخاصل في الخارج من
ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والازام
ان يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون مع شيء آخر
وهو تعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس
نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا
للوجود الخاص الواجب فيكون مقابله في المفهوم الا انه صادق عليه
وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد في وجود الكلام
في تلك الطبيعة الكلية فتقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

ان مرادهم من الغاية هي العلة ﴿ ٤٠ ﴾ الغائية فتأمل (قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل
الاعم الصورة) اقول حمل صبورة المادة مادة بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صبورتها متصفة بوصف كونها
مادة ومجلا للصورة اذ حيث لا يلزم كون العلة الاولى علم ذات اليبادة بل انما يلزم اوصفها اي لكونها مادة

بعبارة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضورة لكن ما ثبت فيما مر هو ان فاعل في القسم الثاني وان يكون علة لوصف في الجمع بين المادة والصورة الذي مرجه وصف كون المادة محلا للصورة لانه الى العرض والحل المادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله المرر ﴿ ٣١٤ ﴾ فان قلت صدر الشيخ هذا

بمصل بالاشارة مع ظهور الدعوى وبدايتها واورد الفصل الذي يليه بلفظ التبيين مع ان كون الموجود منتصفا الى الواجب والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان عريضا في النظرية قلت اما الاول فقد اوجى الى توجيهه الشارح المحقق حيث خص العلية بالفاعلية حتى يحتاج الى ثبوت ما عداه ويصير نظريا واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر ومجرد احتمال العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال المحكيات والاول مستدرك لان الممكن لانعني به الاما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم) اقول كأن الامام حل الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية والسببية على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج الواجب تعالى الى مذهب الحكماء من تعريف لوجب وبدخل في تعريف للممكن اذ الوجود فيلما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الصبرورة على ما ذكره بعض المحققين فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيتهما او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما يمكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف او اهل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السوداء المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او يسببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهرؤها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها بعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر وهو ان الانسليم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع سئلنا لكن لانسليم ان القابل هو المادة فان اشخص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة قوله (واذا حصت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها يتحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لاهل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه الفئة معلومة مما تقدم من البرهان نبيه عليها ههنا تنبئها على انها فائدة جلية وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامتها في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لا اشتراكهما في الوجود وافتراقهما في التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ﴿ واما ﴾ في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس بصبر موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير المحال ضرورية

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا فم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل ﴿ ٣١٥ ﴾ هذا الاحتمال من مبدعات المأخرين (قال المحاكات وان عنى به

ان الاول مستلزم للثاني فاسؤل عما د
لار في اراد الممكن للزوم استداركها)
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد
للزوم مع الالزم و لظاهر ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم
لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وحيث
لا استدرالك واما اعتراضه لا ترغده
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه
منطوق كلام الشيخ او مراده عن قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه معنى استهالة الترجيح بلا
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا
الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا
من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل
فما اذا كان المدلول بحيث ينتقل
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها
معها فتأمل (قال المحاكات وفيه
نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ
واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق
الثاني فالنوع مندفع بان الكلام في العلة
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد
ان تكون علة لكل واحد من احادها
اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه
محت لانه ان اريد ان العلة المستقلة
للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة
لكل واحد من افرادها فقير مسلم
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على
التدرج فينثذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما
الذي يقبل التكثر لذاته) اعنى المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه
قد تكرر في هذا الكتاب ان نكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها المرفوفة على وجودها
بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهوى والحق في الجواب
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغير
المحلين لم يتغير الحلال كما انه لولا تغير الحالين لم يتغير المحلان فالدور
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرين على الآخر بل التلازم
بينهما كما في التضاهين قوله (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا
اذ التعيين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن
يخصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول او واحدة
القابل كما في لافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها
غيرها في الماهية فاهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية
متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتميزها هو ذاتها المخالفة
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو
بمنوع قوله (اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
وجود الواجب مقوماله) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلان سلم
الملازمة فان من الجائر ان يلتزم الواجب عن امور لم تقدم عليه بالزمان
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء مقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها باقائده والشارح حلها على التقدم الزماني حيث
قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعاول عن علته المستقلة ان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل
واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو
ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير والكل ايضا انما يجيء المول الاخير توجد

ومحلا للضرورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضرورة لكن ما ثبت فيها مرهوان فاصل
المركب لا يبان يكون علة لوصف فيه الجمع بين المادة والصورة الذي مرجه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
علة للمادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله السرر ﴿ ٣١٤ ﴾ فان قلت صدر الشيخ هذا

المتصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبدايتها واورد الفصل الذي
يليه بلفظ التشبيه مع ان كون
الموجود منقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريضا في النظرية قلت اما الاول
فقد اوصى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى نفي ما عداها وبصير نظريا
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر
وحيث لا شك في ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
المحقق والاول مستدرك لان الممكن
لانعني به الا ما لا يقتضي لذاته الوجود
والعدم) اقول كأن الامام حل
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج
الراجح تعالى لي مذهب الحكماء
من تعريف لوجب ويدخل في تعريف
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة
على ما ذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لا يتخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لا يختلف اولامل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العمل وهو
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهوؤها لقبول
الصورة العقلية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العمل وانما يكون لو كان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص
المعلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهي ليست مادية بل مجردات
وسميت الفضلاء حلة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العمل
سواء كان مجردا او غير، وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة
عن المادة قوله (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما عداها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصرا الواجب في شخص
واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لامل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفئة معلومة، تقدم من البرهان نية عليها ههنا تشبيها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع
انما تعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فعامته في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتركا
في الوجود وافترقا في التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما لما من الشيخ ﴿ واما ﴾
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحيث قد معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده
ولا في عدمه ليس بصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون موجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيوخ لم يتعرض له ولعل ﴿ ٣١٥ ﴾ هذا الاحتمال من مبدعات المأخرين (قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فانه قول عام لا في اراد الممكن للمزوم استداركها) اقول انما يلزم الاستدراك لو اراد للمزوم مع الالزم واظهار ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثاني وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه لا ترقي فندفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه بمعنى استحالة الترجيح بلا مرجح بعينه بل مراده ان في هذا الكلام اشارة لطبقة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد) اقول يمكن ان يقال تختار الشق الثاني فالتبع مندفع بان الكلام في العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذا واحتاج واحد منها الى غيره لا احتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدرج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغير المحلين لم يتغير الحالان كما انه لولا تغير الحالين لم يتغير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضامين قوله (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعيين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضائه كما في العقول او واحدة القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية فاهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متميزة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتعريفها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعيينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع قوله (اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلان سلم الملازمة فان من الجسأ ان يلتزم الواجب عن امور لم تقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها ما فائدة والشارح جعلها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعاول عن علة المستقلة هو ان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلوم الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا انما يجيء المول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتغل على كل واحد آخر غير المعلوم الاخير واما ان الفاعل صدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف يعد جزءاً ظاهر الفساد اذا الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزئه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً ﴿ ٣١٦ ﴾ كونه خارجاً لان هذا منى على ان

المؤثر لا يكون جزءاً والتفصيل انه ان اريد بجملة الجملة الفاعل المستقل فختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلوم الاخير الى غير النهاية وعلمته ما فوق ما فوق المعلوم الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلوم بل قد تأخر عنه كما في المعلوم المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلوم كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكات فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كان احادها موجودة معاً) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اوجى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفضل الذي كاشر هذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج عن التسلسل وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا

ضرورية ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما مع بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال السؤال لان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القلبية الذاتية واما تريد الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيره ردد فيه قوله (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كأنقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يتخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يتخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكمية او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهولى وهى معنى والصورة وهى معنى فارقلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزائه بحسب الحقيقة لانه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمنتصل الى اجزائه المتشابهة ولانقسم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والواضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعية بل من الوحدات وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله (وكل واحد من التركيب والانقسام يقضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزئه له الى آخره) ههنا انظار احدهما ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان منافيا لتحقيق التسلسل فشى آخر لا يتعلق الفرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ﴿ متقسما ﴾ ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم يؤخذ عليه بهذا ~~النتيجة~~ بل يتخلف له ايضا

فهذا منه عجب في عجب في عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تماقت الامور المتساوية لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى غلة خارجية فتأمل (قال المحاكات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يتنى ايضا على تقدم ﴿ ٣١٧ ﴾ السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول

بان يكون التأثر والايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد لايجاد بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذلك معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا يفتضح الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة ما وثائقيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفيها بجماعة ويقارنه وهو التقدّم الزماني اذ التقدم الزماني متحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلائم الجمل على الثاني حله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازما معه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلزمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيد ان ما ذكر في اول النقط الخامس

منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متقضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لانقسم ان الواجب لو كان ملتثما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك اولم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وما نفي لانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه بمعنى الماهية فهو اشارة الى فائدة الترتيب في قوله وليكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر وثبتهما ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لامه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كما لصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالطبيعة) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالطبيعة والقياس الى الجملة وعلته علة جزئها الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية بالنسبة الى معلول معلوله هذا
 خاف على ان اتقول لمثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتتة على علة كل
 واحد فافوق المعلوم الاحبر الى غير التمهاتة كان اولى ﴿ ٣١٨ ﴾ بالعلية للجملة (قال المحاكات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء
 هكذا كل ما هو معلول وعلة (٣) اقول
 فان قلت هذا الدليل منقوض بالصورة
 النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية
 المتعاقبة المتسلسلة لجر يانه فيها قلت
 لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست
 موجودة بل الموجودة انما هو واحد
 منها فلا يمكن طلب علة للجملة بل انما
 يطلب في كل وقت ما هو علة واحد
 منها موجود في ذلك الوقت والكلام
 يعد محل النظر لان تلك الجملة وان
 لم تكن موجودة في آن واحد لكنها
 موجودة في مجموع ذلك الزمان
 الغير المتناهي وكما ان الموجود المجمع
 الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنة
 وممكنات كذلك المجموع التعاقب
 الاجزاء يحتاج اليها لذلك فأمل ثم
 اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى
 انه لما كان كل واحد واحد وسطا
 بين علتين خارجين فالمجموع كذلك
 وادعى ان حكم المجموع ههنا
 لم يخالف حكم الاحاد وان كان
 قد يخالفه فيثبت لابدان يكون للمجموع
 وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما
 فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف
 خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط
 بين طرفين هما جزا السلسلة وذلك
 المعلوم المحض المفروض والائتم لا يخفى
 ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال
 التسلسل على ما لا يخفى والمذكور

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهيوثي ولا الصورة لانها
 متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة
 اللاحقة للسريير مع السريير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر
 لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السريير فقد خرجت عن التمثيل
 وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات قوله (ان قيل لعل الماهية)
 هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة
 ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتنافى وجودها وانما يكون كذلك
 لو لم يكن اجزاؤها واجبة لادله من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات
 يتنافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لانسلم ان الماهية
 المركبة لا تحتاجها الى اجزاؤها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها
 واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على
 اجزاؤها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود
 والحاصل اما لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان
 ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا يجاب بان اجزائه
 ان كانت ممكنة يلزم الحلف والافان كان كل منها واجبا يلزم تعدد
 الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه
 وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة
 للافتقار الى اجزاؤها فهو اعتراف بالامكان فكيف يتمسه قوله (كل
 ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
 مقوم له في ماهيته) قال الامام لافرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين
 قولنا غير مقوم لمسايقه وحيث لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق
 ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ
 من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
 ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه
 اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية
 انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحصل القضية ان ما لا يكون
 الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له
 يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون
 وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان ﴿ عن ﴾
 لا يشتركان في الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركائة (قال المحاكات نعم يرد ان يقال لافرق بين العبارتين في المفهوم)
 اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لاني الهيئة (قال الشيخ قال الفاضل

المشايخ لما كان امتناع ~~صكون~~ بوضوح الاحاد علة للجملة الخ (اقول فيه بحث لانه تبين فيما سبق بقوله الشيخ واما ان تقتضى علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض الخ) قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة ﴿ ٣١٩ ﴾ العلة التي استند اليها كل الخ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة

على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا يخبر لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فيمكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا واو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتأمل (قال الشارح والقسم الاول يقتضى احتياجهما الى علة خارجة عنها هي طرف لهما لا محالة) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تتهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حينئذ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت (قال المحاكات ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فهمه به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخر ما وافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذا نزل كل

من غيره يكون الوجود ذاتيا له نضعه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لنتيج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا يسيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على انا لانك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والنبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالنسبة الا كونه وتحقيقه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطابق مارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المنسابة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي فان قلت او كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو واما ان يكون جزء الواجب او نفسه واما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتم وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لا شك في مدخلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومطلوبات لم يكن فيها علة غير مطلوبة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

احتياجها الى علة خارجة وبذلت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احد السلسلة لزم كون تلك العلة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لانه لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى ما حله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ﴿ ٣٢٠ ﴾ وجود الواجب يصير الفصلان

الاخير ان على توجيهه مستدر كما فأم (قال المحكمات ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود) اقول استلزام الشيء لآخر لا يقتضي ان يكون المرزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتأهي من اللوازم الخارجية للجسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه وايضا لوازم الماهية كالرؤية بالقباس الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة في الوجود على ما صرحوا به والامتاع اتصاف الماهية بها في الذهن اذ من الضروري ان كل صفة من شأنها الوجود في الخارج امتع اتصاف الشيء بها الوجودها فهو بحسب الخارج على ما ذكره كثير من اجلة التأخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة واوقيل تلك الاشياء مستلزما لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء فانه الاختلاف مستلزم للجه الاتفاق لكان اخصر وأوضح في السؤال والحق في الجواب ان يقال كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود ليس بلازم للشيء لانهم فسروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجي واللازم الذهني بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني وتسمى

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لا يستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً اوبه وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلو جهين لاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل يمكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصلة ان كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخرج يكون معلولا لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا ناقص لمعنى النقي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النقي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فسجد جسم آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل يتعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافياً قوله (يريد في التركيب بحسب الماهية) تقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواء ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواء ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود ولو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فلا يشارك شيئاً من الاشياء في الماهية قطعاً والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئاً من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء لها فشاركه الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركتها

مقولات ثانية ولازم الماهية من حيث هي بما يمكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل ﴿ في الماهية ﴾

ويظهر منه انه لا بد من مدخلة الوجود والمطلق على ما صرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون لازماً واما تعريف اللازم بما يتبع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يتبع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ما صرح به

الحق الشريف ليتناول لأزم الوجود والمهية ولم يخص بالأخصر ولا يتحقق ان المتبادر من هذه العبارة ما عهد
 الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر حيث لم يتحقق
 علة تامة بسيطة وهو خلاف ٣٢١ ماصرح به فاقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر

منه حيث ما عدا الامكان قال الشيخ
 في المقالة الاولى في منطوق الشفاء ان
 كل واحد من الوجودين يلحق
 بالماهية خواص وامراض ما يكون
 للماهية عند ذلك الوجود ويجوز
 ان لا يكون له في الوجود الاخرود بما
 كانت له لوازم تلزمه من حيث
 الماهية لكن الماهية تكون متفردة
 اولام يلزمها شيء انتهى وظاهر
 ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام
 صريح في مدخلية الوجود في اللوازم
 فيخرج عنه نفس الوجود (قال
 المحاكات فان قلت ما ذكرتم في غير
 الوجودات في الوجود) اقول استغله
 من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون
 الصفة التي هي الوجود للشيء كما
 هي بسبب الماهية التي ليست هي
 الوجود على طريق المفهوم فيكون
 وجود الواجب معلولا لذاته فان كل
 عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء
 مقبدا على نفسه فاجاب بما فيه
 ولخصه ان اللازم ههنا تقسيم
 الوجود على كونه موجودا وهو
 المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقديم
 الوجود على الوجود ولا تقدم كونه
 موجودا على كونه موجودا يدل على
 ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان
 الوجود متقدم بنفسه على كونه

في الماهية التي ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شرك الوجودات
 الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس
 ماهيته ولاجزءه بل عارض له فيكون قائما باغير والوجود الواجب
 قلنا بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن
 ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست
 مشاركة في الماهية ولاجزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة
 واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكل الوجهين والجوابين واما الشارح
 فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي
 ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما باغير فلا يشترك القائم
 بالذات او بحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حيث ان يحمل قوله
 الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات
 الخاصة وهو بخلاف الظاهر والالم يمكن الى ذكرها حاجة ولو عني
 بالوجود الممكن في قوله يشترك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن
 كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحيث لا حاجة الى زيادة تلك
 المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استندراك لان معنى قوله
 لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها
 ولا جزء منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولاجزء
 ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهيته ولاجزء ماهيته وظاهر انه
 هذان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولاجزء ماهية
 شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحيث يتضح الكلام قوله
 (فاذا واجب الوجود لا يشترك شيء من الاشياء في امر ذاتي) هذا ليس
 نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشترك شيئا في ماهيته ومعناه
 ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولاجزأ لها لان ماهية
 الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولاجزأ منها واما
 ان الواجب ليس له ذاتي يشترك فيه شيء آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال
 حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشترك شيئا آخر في ذاتي اذا الوجود
 لاجزءه ولاجنس ولافصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم
 قائما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو
 ممنوع لجواز ان يكون بمثابة المساهبة العلفية الوجود الخارج

موجودا ولا محذور فيه و بناق ٤١ م على تخيل ان العلة ن كانت غير الوجود كانت متقدمة
 بالوجود على معلوله اي كانت موجودة او لا فنصار للعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكون
 في العلة تقدمه بنفسه لا يجوز حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف فان قيل

الشيخ حيث قيدا هبة بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة
 ان الحال فيه اظهر من ان يتحقق ضرورة ان الشيء لا يكون شيئا انفسه بل المهمه نفس ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
 ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده قلنا ﴿ ٣٢٢ ﴾ قيدا ماهية او عين جهة التثنية

فان الصورة العقلية لا تطابقه مالم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال
 لو تركيب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال
 قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مهمله بما مر) وجه الامام الكلام
 ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه
 مقضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي
 اختلاف اللزومات وحرر السؤال بان مذهبنا ان الوجود الواجب يساوي
 الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد
 الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى
 والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها بل طارضا لها
 واستضعفه بان عروض الموجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب
 ايها في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات
 في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي
 الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام
 ياخير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف اللزومات وجب
 ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو
 خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته
 تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز
 الاسماء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون يامر
 خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد
 التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب
 والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي
 ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السليبي قال الشارح اما
 الاعتراضات المبني على مساوات الوجودين فهي مهمله بما مر واما ما نقله
 من الشفاء فشرط عدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط
 والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست
 متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجى عن المدومات لا يحتاج
 الى شيء غير ذاته قوله (هنا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
 والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم
 التركيب العقلي لا يستلزم عدم التديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب
 بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقضى للتركيب اى الحد للتركيب

على ان المراد بالماهية غير الوجود
 على ما ذكره صاحب المحاكات واما
 الفرق بين الوجود وغيره فتحكم
 لان العقل يحكم بان العلة مالم يكن
 موجودة اولام يوجد المعلول سواء
 كان عين مفهوم الوجود او غيره
 وايضا ككون الواجب عين
 الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا
 لذاته مالم يذهب اليه الشيخ ولا غيره
 فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه
 قائل ولا تخطب (ظل المحاكات فنقل
 بتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير
 عدم المقارنة غير مطابق) اقول
 هذه المناقشة مبني على اعتبار
 مفهوم الشرط وانه على تقدير
 انتفاء الشرط ينتج الحكم الذي هو
 لزوم احد الامرين وانت تعلم ان
 القول بالمفهوم مما نفاه بعض
 الاصوليين ومن قال به قائما اعتبره فيما
 اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير
 ان تقيض الحكم ثابت لمالم يتحقق
 القيد وههنا يحتمل ان يكون تخصيص
 لزوم احد الامرين بتقدير عدم
 المقارنة بناء على ان مفهوم المقارنة هو
 المنطق عند الشيخ واليه ذهب الشارح
 والمقصود نقل اعتراضه على
 المذهب الحق والاشارة الى دفعه
 واما ان هذا الاعتراض عام الورود
 وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا
 فلا يتعلق به عرض اشارح رحمه الله

فهذا وجه التخصيص في النقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال فيبرافع في تصحيح ﴿ من ﴾
 النقل وان كان نافسا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما الورود من النظر الذي ساءلا ان لا وجه
 لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص (ظل المحاكات لا يتناول

لا يلزم من كون الوجودين متصدين في الحقيقة (الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك في الوجود
 بين خلقه الامم وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادي نأمل وليس له اختصاص بملاقته فهنا ايراد ابورد
 لكان ولده اعلى الامم لاعلى ﴿ ٢٢٣ ﴾ الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول
 هذا الشرط العمدي في حقيقة الواجب
 تعالى شانه ولا ان يكون التقيده
 داخلها ايضا فينتفي مجرد الوجود
 فيلزم التساوي بين وجود الواجب
 ووجود الممكنات في الحقيقة وان الغزم
 التساوي في الحقيقة التوعية وان
 الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية
 لكان مكاره فاحشة وكيف يمكن
 القول بان وجود الواجب الذي
 انصف بالوجوب عين حقيقة وجود
 الممكن الذي انصف بالامكان مع ان
 الوجوب والامكان من لوازم الماهية
 وباختلافها يختلف الذات والماهية
 واما ان الامام اعترف بتساويهما
 من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما
 مطلقا فاجوابه ان الامام جعل تساويهما
 محذورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ
 فلواراد بتساويهما مجرد الاشتراك
 في كونهما وجودا فذلك يرجع الى
 انها مشتركة في مفهوم الوجود وان
 الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك
 مما لم ينكره الشيخ بل اثبت فعمل ان المراد
 منه الاشتراك في الحقيقة التوعية
 وقد عرفت فسله (قال المحققان
 والحق ان التعدد هو الوجود لا الوجود)
 اقول هذا عاذهب اليها على الصفتي
 وهو ان الوجود شخص واحدا قائم
 بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين
 ذاته تعالى وموجوديته ملاحظا

من الجنس والفصل لوم الفصل فلما نفي التركيب بحسب الماهية نفي الحد
 المتعين له ثم او كان المراد مطلق التعريف الحسي فقول الحد اما بالذات
 او بالوازم وكل منهما متنف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له
 لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم
 مقارنة اذ صفاته عند هم عين ذاته بل لوازم مبيانية فلا يمكن تعريفه
 باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمبانية فلا متاع التعريف بالمباين
 (قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال لن الجوهر جنس وحقيقته
 انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر
 جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه ان لا نسلم انه صادق
 على الواجب بيا انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه
 لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل
 وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لفظ والذاتي لا يكون
 لفظ بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاصلان كانت لا في موضوع
 وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها للموجود
 واما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق
 على الواجب لكان لا يصبر جنسا باضافة امر سلمي اليه واليه اشر بقوله
 واعلم الى آخره قوله (وذلك لانه اول البراهين باعطاء اليقين وهو
 الاستدلال بالعلية على الملول) فالقول الاستدلال بالوجود على الواجب
 ليس استدلالا بالعلية على الملول والالزم ان يكون الواجب مطولا قلنا
 الاستدلال بالعلية على الملول هو الاستدلال من واجب الوجود على
 جهولاته فانا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اول ثم نستدل به
 على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون
 بها على وجود واجب الوجود وبصارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدليه
 على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق
 فطريقنا اشرف واوثق والله اعلم قوله (الخط الحاسم *
 في الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالهيم اولا والاول هو
 الصنع والثاني هو الابداع قوله (قد سبق الى الاوهام للماهية)
 ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالمفاعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما لا ان حقيقة تلك الملاقة غير معلومة لنا فالوجود متعدد والوجود
 واحد كما ان الشمس واحد والشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا ما شاع هذه احوال الوجود ليس يمكن
 فلا يكون كليا وهو عين الواجب لكان الواجب ماهية كليا وان كان محال واما ان لا يتعدد الا ان يستدل به في رتبة

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعلما وانه محال ولو استكان الفره هو الوجود مع شئ لزم
 تركيب الواجب وانه ايضا محال اتول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود
 الشخصي البسيط وقول الواحد المطلق قول المرض العام فلا يلزم ٣٢٤ * ان يكون للواجب ماهية

كايضا وما في المقام الثاني فلان تعدده
 بتعدد افراده التي يكون المطلق
 عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها
 بسيط داخل تحت مفهوم عرضي
 فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم في
 له كتات دون الواجب (قال المحققان
 فانه لما ثبت ان البياض المنقول على
 البياضين ليس طبيعة نو عية
 ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا
 مشتركين في ذاتي) اقول فيه نظر
 ظاهر اذا لم يكن ان البياض ليس
 ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي
 اصلا فقبيل لازم بما ذكر بل لا يصح
 في نفسه لان دخولهما تحت مقولة
 الكيف الذي هو الجنس العالي
 ضروري ولا يذهب عليك ان توجه
 السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما
 نوعين منفردين لا يدخلان تحت جنس
 فصلا فان الانواع المندرجة تحت
 جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها
 على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان
 النوع الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي
 لهما احده فيتوجه السؤال المذكور
 (قال الشارح كالبياض المنقول على
 بياض الثلج وبياض العاج لا على
 السواد) اقول المشهور ان البياض
 جنس لما تضمنه المراتب المختلفة شدة
 وضعفا والحق ان المنقول بتشكيك هو
 هو الايض بالقياس الى الجسمين
 كما صرح به اولا وكذا ايس صدق

اي خروجه من المسم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من المدم
 الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء فان
 قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بمسده عن
 الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه
 تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
 لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض
 التنبه على صحة استعمال كل من الصيارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى
 المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء ولا يقل لمضاهها وان كان ظاهر
 كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة
 في اللفظ كما سيجي نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
 هذا منافي لما سبق من اشتراك الايحاء بين الصنع والابداع فنقول كأنه
 جعل الايحاء مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما
 منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من المدم فقد زال
 احتياجه اليه حتى لو جاز المدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم
 على ان الاحتياج لا يزول بعد الايحاء فان المفعول محتاج الى امر اض
 يوجد الفاعل فيه فهو وان لم يخرج في اصل الوجود الى الفاعل الا
 انه محتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبهتهم
 اما عن شبهة البناء فهو اما لان سلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث
 ميولا قسرية في الاجزاء والآلات وتحررها باختيار تلك الميول الى مواضع
 معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يرضها بعضها
 فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات
 الآلات والحركات معدت لحصول البناء فهو سبب لمعدت البناء لفاعل
 له واما عن الشبهة الثانية فانا لان سلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم
 لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخرجه من المدم وليس كذلك
 بل التأخير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم
 الاثر ويسهل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي
 بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة مادام ذو الصورة على
 المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لان سلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد
 حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

الوجود على وجود المادة انقسم من صدقه على وجود الملول بان يقال صار وجود المادة وجودا
 فصار وجود الملول وجودا بل يقال وبعد المادة فوجد الملول اي صار موجودا فنصار الملول هو مجردة عن الملول بتشكيك
 هو الوجود بالقياس الى المادة والملول لا الوجود بالقياس الى وجودها وليس عليه سائر انواع التشكيك مثل

(قال الشارح ان الوجود مشتق فهو من حيث هو وجود يقتضى اذ عروض الماهية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضى عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضى شيئا بل الماهيات تقتضى العروض الخ ان يفصل ٣٢٥ . ويقال ان اراد ان المطلق يقتضى عروض افراده للماهيات ٣٢٥ ولا

عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضى عروض نفسه او لا عرضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال المحكمات فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى شئ هدى) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شئ على ان لنا ان يرجع هذا الى امر وجودي وهو يكون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يقولون وبه يقولون قولهم اننا نقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده) اقول لا يتحقق ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود للماهية المثلث ولا ينافي تعقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففما نقله الامام ليس استدلالا على المغاربة بين الامرين لان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية في صورة المك كما علم علما تصوريا وكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على تصديقها بل ثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مغاربة الوجود للماهية باثقل الماهية ونهقل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لادليل الشك فتأمل (قال المحكمات وهذا المنقول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور

محتاجا اليه من حيث الوجود فالواجب بالغير وحينئذ يدفع التسلسل بالانتهاه الواجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يخلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقال اذا كان شئ معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العلم فسميه مفعولا سواء كان هذا منناه او ناقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اهم فالمراد بالمسوات ان ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شئ يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيفا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا اختصاره واذا قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انفس بالعرف من اصطلاحه فللهذا استدلل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اهم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شئ وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شئ وتلك الوسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث بالحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطمع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفيه من الشهور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

على ما نقله حيث قال المحقق في ابطال الدور ان يقال المصلحة مستعمدة عن العلول فلو كان كل واحد منهما عللة للآخر لكان كل واحد منهما متقسما على الآخر وان كان كذلك كل من كل واحد منهما متقسما على الآخر المتقسم على نفسه والمتقسم على الشئ يتقسم على غيره ثم تقدم كل منهما على نفسه ذلك مما يان المراد

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسبب تقدمه ذلك اننا نقبل من تقدم العلة بالذات على المعلوم الا يكون العلة مؤثرة في المعلوم
 فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة الاخر لكان كل واحد منهما متفهما على الآخر ولا يبقى حينئذ بين التلك
 والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل ﴿ ٣٢٦ ﴾ بطلان الدور اثر في مقتضى الكتاب

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) قيل كلام الامام ان الشيخ
 بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع
 او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكيم
 وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتطرق
 باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا
 جمع بين اللفاظ الثلاثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع
 والابجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل
 بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون
 ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم
 باستشهاد العرف قوله (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين
 احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو والثاني جهة التعلق اما في المقام
 الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك
 ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود
 بعد عدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الفرض فهناك تلك
 اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالتعلق بالفاعل ليس
 هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم
 لانه وصف بمرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يتعلق الوجود
 اما من جهة الحدوث او من جهة العدم كان قال الامام البحث ههنا
 اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو وهو عدمه السابق
 او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن بسبب احتياجه
 الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
 وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمّل لكل واحد من الامرين اما
 البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن حلة الاحتياج
 فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون حلة له ولا الحدوث اعنى كون
 الوجود بعد العدم لانه كيفية مفترقة الى الوجود الى آخره فيقال له
 اما ان كلام الشيخ مجمل فقير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما
 ان الحدوث لا يجوز ان يكون حلة الاحتياج فهو فائده افادها غير متعلقة
 بما في الكتاب قوله (بكلمة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو
 ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على
 ما استرضه من دليل بطلان الدور
 بل انما نقل هذا على كلام الشيخ
 في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل
 بطلان الدور والاعتراض جار فيه
 فنقل الاعتراض على هذا الكلام
 واجاب عنه بتسايم كلام الشيخ
 عن الرد واليراد ولا يبقى له مجال
 اعتراض ويحل به ما اعتراض به على
 ذلك البحث ايضا من غير خروجه
 عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا
 الشرح وحينئذ يندفع جميع ما ذكره
 صاحب المحاكات الاماورد به قوله
 ثم الامام لم يقل ان تقدم العلة بالوجود
 وهو التأثير المحل اذ يتحقق الفرق
 بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان
 الدور هو تقدم العلة مطلقا
 وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة
 بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين
 المقدم والتالى بخلاف الثاني والجواب
 انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع
 فلا شارح اريقول مثل هذا في دليل
 بطلان الدور اذ معلوم ان المراد
 من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود
 او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم
 والتالى وتكون هذا القيد مذكورا
 في هذا البحث ولم يكن مذكورا
 صريحا في دليل بطلان الدور مما
 لا يسهن ولا يفتنى من جوع هذا ثمان
 الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى الفعل الخا مس
 حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضوع اللاتى بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض
 في ذلك النمط ونفس الشارح هناك ولما لم يكن من دليل بطلان الدور اثر في مقتضى الكتاب

الذي هو الوجود في الوجود معلوم بتبذيه العقل وليس الغرض من هذه البينات والامثلة تعريفه ولاياته واماماتها
صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنين في الخط الخامس
من هذا الكتاب ان تقدم ﴿ ٣٢٧ ﴾ العلة على المعلول بالذات ان ار يده كونه مؤثرة فيه

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل
لعلة تقدم على المعلول بالوجود يرجع
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول
الابد وجودها وهذا هو المصادرة
على المطلوب الاول فلما ندعى ان
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس
ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر
سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل
الزراع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام رجع الى ان قوله
العلة متقدمة على المعلول بالوجود
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه
لو كان علة كانت متقدمة بالوجود
لانه كان عين التالي لان مضمون هذا
القول هو مضمون شرطية على
تقدير ان يكون لتأثير هو معنى التقدم
فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس
على ما ينبغي (قال المحكمات والاجالي
وذلك بوجهين) اقول ظهر كلام
الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول
من هذين الوجهين نقض تفصيلي
حيث قال وان تزاونا عن هذا المقام
لكننا نقول لم قلتم ان كل علة فهي
متقدمة بالوجود على المعلول الا يرى
ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها
فما هياتها علل قابلة لوجوداتها
في هذا الموضع الله لاقابلة لا يجب
تقدمها على المعلول بالوجود واذا
كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة
الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فتقول غير الواجب
بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه
اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق
بالغير اما المسبوق بالعدم فقطاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غير قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق
الوجود بالفساد من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه
لما استدلل على ان التعلق للوجود بالغير ثم اكد بان التعلق ليس لكونه
مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفساد ثابت دائما ابطالا لما ظنه
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلان لم ار غير الواجب اعم
بل كل ما هو غير الواجب يحدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء
له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير
لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم
من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا والاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان
الاعم ذاتيا للاخص فان الكتاب والانسان يحمل عليهما الناطق
والكتاب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكتاب اولا
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك
فعلية الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التزديد غير ملائم لفظ البتة بل الحق ان بوجه بان النقض انما يتوجه
اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ في صوره كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم
بمسبوق الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل والاخر كذلك

لان الماهية متصفقة في العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ماهو شأن المحولات الثابتة فالساقض اذا زعم ان الماهية قاطلة للوجود في الخارج لا بد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضروري ان ثبوت اشئ للشيء في ظرف يقتضي تقدم ثبوت المثلثه في ذلك * ٣٢٨ * الطرف فلا بد ان يكون

من زعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم محل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل الكلام ان الماهية لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهيات قاطلة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابلية فاعلمت تقتضي ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في طرف القابلية ولقابلية الماهي في الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني فلا محذور (قال المحاكات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره الخ) اقول نشرح كلام الشارح ليظهر المدافع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره في الجملة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التمين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها امان من جهة وجوب الوجود ايضا ومن جهة التعيين فقط وما كان من جهة التمين فاما بتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او بتحقيق اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى

غير الاخص ليس بام لانا لا نسلم انه اول خلق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم قوله (واعترض الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه الطنب في الفصل السالف في ان المتعلق بافعال وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المنزاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لا استحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلي فالدائم الذي هو ازلي وابدئ اول بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله لم يفهم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يقتصر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فاما الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النقط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية رهنائية فما ذكره في البهار ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بافاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعاق به حاول ان يبين خطاهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفي في بيان بطلانهم لكنه سلك طرية اخر

مذا التقدير اما يلزم المطلوب ايضا مع الاحتياج اذ يلزم الاحتياج فقط فمسم واجب وجودي وليس * والاقسام الاربعة والزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التمين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعيينه المعلول لغيره محال وفي الثاني بتضاعف الاحتياج والمعلولية بالتمين

الى القبر وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطال القسم الرابع وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الاثبات التوحيد فاشارة الى ما ذكرنا حيث قل ثم نشرح في تفصيل الاقسام فتمين ان القسم ٣٢٩ * الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا يحتاج الى الاستدلال

اخذت بمجملتها لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد صرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعمين مجذور آخر ويحتاج للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لا حاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لولم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحها اذ لا شك ان هذا التقرير باخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقرير فالامر فيه حين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ ولعله انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعمين على ما وضعه اولاً بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضاهف

وليس تعين الطريق بل لازم على ان فيه قاعدتين لتحقيق صلية الامكان وابطال صلية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث وقدش عنه ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو ثم ان تعلقه به على اى وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق بوجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتف في ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متققا عليه اولاً ثم بين ان سبب التعلق الوجود بالغير بالحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مقفراً الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكننا يكون مقفراً الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يتبع ان يحتاج الى الغير والالم يكن واجبا لذاته قطعاً وقال الشارح اما قرله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكما ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً اولاً والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل وجوده لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل تحقق في التكملة اى المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصاً بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا ككون الوجود مسبوقاً بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه قائل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدم محال

الاحتياج الى التفسير فاجابه * ٤٢ * انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعمين وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة تفصيلاً وذلك يحتاج الى البيان المذكور (قال المحققون وههنا نظر من وجوه احدى ايماءه لا تقرب فيه

لأنه حاول بيان الملازمة) أقول ما ذكره اولاهولييان الملازمة حيث **٣٣٠** قال لان التصديق اما ان يكون

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النقط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى شى هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يتناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ فرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليطلب به الاوهام العامة ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كتابه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم يضره ونقول قد ذكرنا ان هذا الفصل ابيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة ميتالها ولو لم يكن مفيداه لكان اشتغالا بما لا يعبه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مقتدر الى الغير فليس بشىء لانه يبين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا وانما قال الذى ذكره ايس بيانا نافعا بل صادرة عن المطلق وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو منافي لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قوله (والتحقق ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يقتدر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمطلوب الازلى لانهما الدليل اى لبيان الازلى يستحيل ان يكون مقترا الى المؤثر بل بالذات على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون قهلا لخاصة بخلافه فان اتفقا على

هو الساهية الخ وههنا يريد اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه وليس بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لا توجهه اولا (قال المحاكات لكن هذا الدليل لو صح لنتقل على انحصار حال اللازم والملزوم في علة احدهما للآخر واما على معلوليهما لثالث) اقول الصواب ترك معلوليهما لثالث لان المعلولية لثالث مذكورة في الدليل فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما من اللزوم واللازم صلة للآخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر لكان كل منهما بحيث يصح انفراجه عن الآخر كان متساويا لصورة كونهما معلولى ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علة احدهما للآخر نعم يرد على الدليل ان التالى وهو عدم احتياج شىء منهما الى الآخر مرتب على عدم كونهما علة للآخر ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولى علة ثالثة اصلا وعله هو مراد اولوا يريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة التصوى وفي قوتها فتأمل ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون جزءا للملزوم علة اذ يمكن في كون الشىء ملزوما لغيره كون جزءه علة مستقلة له لان الجزء حيثئذ ملزم للجزء والكل ملزم للجزء فيلزم ملزومية الكل له

وقيد المطلوب بالسواة لان المعلول لما جاز ان يكون له **ان الازلى**

هل متعددة فلم يكن ملزوماً لشيء معين منها إلا بشرط المساواة وقوله أو لجزء منه معناه أن الملزوم مطلق لجزء اللازم ومساو للمعنى أن الملزوم معلول اللازم أو لجزء اللازم بشرط أن يكون مساوياً

للازم فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط والمساوية تنقسم إلى ما هو بالقياس إلى اللازم وما هو بالقياس إلى جزئه إذا لمساواة لجزء اللازم لا يدخله في الملزوم إذ صكون الشيء مساوياً لجزء اللازم وملزوماً له لا يستلزم كونه ملزوماً للازم إذ لعل ذلك الجزء ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره ههنا كالتفصيل للمذكور من قبل في بحث تلازم الهول والصورة وبيان له ولهذا قال واعلم أن ما ينافلا متنافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتأمل (قال المحاكات والدليل دل على كلية الملزوم للازم أو بالعكس) أقول . أراد بالدليل الدليل الذي لا يتم في مطلق الملزوم ولا ينفي عليك أنه لو خص يكون الملزوم صفة للازم أو بالعكس فاللازمة التي ذكرها بقوله لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم صفة للآخر ولم يكن مسلطاً على صفة إلى قوله وكان كل منهما بحيث يصبح أفراده عن الآخر كانت ممنوعة إذ يجوز أن يكون امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر أن يكون جزء الملزوم صفة مثلاً كما ذكرناه آنفاً والجواب عن قوله فلا يعود القسم الأول لأن ما ذكره الشارح من العود إنما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في العين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج العين إلى غير وجود الواجب وهو ظاهر في القسمين والجواب عن قوله لا يكون الوجود معلولاً له حتى يكون معلولاً لما هيته أو صفته فالجواب الحق منه إن المراد بما يجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه أن الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

إن الأزل يمكن أن يكون مستندا إلى الموجب بمتبع أن يكون مستندا إلى القادر فن يقول الدائم هل يسعج أن يكون مفتقرا إلى المؤثر يقال له أما إلى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق وأما إلى للمؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف أصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في أن العالم على تقدير كونه أزليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فعلا وهو خلاف لغوي صرف أقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لأنه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزل إلى المؤثر لانقضاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره إلى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الأزل كان علة الحاجة الحدوث فإنه لو كان علته الامكان لزم احتياج الأزل ولو أمكن احتياج الأزل كانت علة الحاجة الامكان فإنه لو كانت علته الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلفان فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن هذه المسئلة أيضا خلاف لكن الخلاف في أن علة الحاجة إلى المؤثر الامكان أو الحدوث مما لم يمكن أن يدفع لغاية اشتهاؤه وأما كلام الشارح فحاصله أن الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايانثا نقلهما مطابق أحديهما أن المتكلمين جوزوا استناد الأزل إلى علة موجبة وإنما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بأنهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الأمر بالعكس وثانيتها أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو أيضا كذب لما ذكرنا وثالثتها أن الحكماء يجعلون استناد الأزل إلى القادر وهو أيضا ليس كذلك لذهابهم إلى أن الله تعالى قادر مختار مع أن العالم أزلي ولا متناهة لأن القدرة هي كون الذات بحيث أن شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم أو عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يمحشون تارة عن العالم أنه فاعل أزلي مستند إلى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي لأنه بحث عن المبدأ الأول أنه فاعل تام في الفاعلية معلوله أزلي فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الأبحاث الإلهية وفي البحث الطبيعي نفاذ قوله (يريد بيان أن كل حادث مسبوق بوجود غير آثار الذات) والدليل عليه أن وجود الحادث بعد أن لم يكن فيكون له قبل ضرورة

الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بماهية الواجب فعلى تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور التلازم والعلية ﴿ ٣٣٢ ﴾ بين التعيين والوجود حتى

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحوادث ايس بوجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب احمع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل يبعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحاد يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فيهي قبل الحادث فيكون بازاها اجراء الحركة قبليات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فالاريد المقيد فلان سلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الكافي النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للعدم الذي هو بعد لان هذا العدم طارو ذلك اذلى زائل وفرق بين الطارى والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لان سلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث فلننا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شي ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرف فلا يكون في القبل تجدد وتصرف فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المنصرفة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التردد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبليات ان عرضه القبلية بالذات فذلك وان عرضه القبلية بواسطة شي آخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات واليه اسار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغراض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلزم ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعيين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ما ذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة يفرض على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم لن لا يوجد الواجب تعالى شأنه فردود بانه على تقدير كون التعيين لازما لوجوب الوجود ومعاولا له لم يلزم الاوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شأنه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعيين عين ذاته وحينئذ لا يتصور التلازم والعلية واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما صرح به الشارح

ان يكون التعيين معاولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والتعجب منه يسمى ما ذكره ﴿ ان ﴾
 انفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه عليه لا يقتضي الاهلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود على منسبقة لتعيين (قال المحاكمات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لا يختلف الا

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يتقبض العقل عن نيجو بزم وجودين كل واحد منهما بمنزلة
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود
فردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد كل

منها يحصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها تم على تقدير
التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع اليراد عن الدليل
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل التعدد انما هو
الموجود على ما امر اليه الاشارة
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا يتصور
كون الوجود له معان متعددة لما تقرر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل
(قال المحاكات لكن الغاء في قوله
فان كان ذلك وما يتبين به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حمل الغاء
على فاه التفصيل وحينئذ لا مناقشة .
(قال المحاكات اول امور غيرهما
ينضاف اليها فهي اليقينيات
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المقضى هو
المهية وتلك الامور المضافة امور
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون
المقضى هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقضى اعتباريا واقول
في توجيه كلام الشارح لاشك ان
الانسان مثلا نفس تصور اي نفس
مفهومة من حيث انه متصور غير مانع
عن فرض الشركة وصدقه على
كثيرين وزيد نفس مفهومة مانع عنها
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على
امر زائد على الطبيعة الانسانية

ان يكون معروض البعدية فمعرض القلبية امر لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القلبية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والال لم يصر معا
وبعد فتبين ان يكون معروض القلبية بالذات امر مغاير لهما ومعرض
القلبية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القلبية بالذات مغاير له لجواز ان يكون
معرض القلبية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استدل لفاعل وجود
ذلك المعروض بعروض القلبية للعدم واذا ثبت ان معروض القلبية امر
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصم لان ذلك القبل يمتد الى الازل
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القلبية التي من سنتين
تكون قبل القلبية التي من سنة فهناك قليات وبعديات متصرفة متجددة
ولكن ربما يمتنع ذلك في بادى النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى يتبين ذلك والال يمكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان المعروض القلبية بالذات خواص احديها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد
الى عمر ومثلاثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة
التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا يجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود وهو الزمان ولا يقال
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها
اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا
الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل
تدرجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث
عدم الاستقرار ببق ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزائه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزائه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فتقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع عن قبول الشركة وهو التعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية
وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع اليراد

(قال المحاكات والامور العدمية بهيج ان يكون فصولا لامور موجودة) اقول ان كان الكلى للطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجر ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعي غير موجود في الخارج وان ايلنس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج خيفة

وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قلل بنى وجود الطبايع في الاصلان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر المسمى ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا عن نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحصل كلام الشارح على ان الامر بالعدم فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر (قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها واما نحن فيه مما يصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة قاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان ما يحتاج الواجب الى الامر الاعتباري المدوم في الخارج لاشكائه انه اخش من احتياجه الى موجود خارجي (قال المحاكات وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد منه ان لم من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جارجيا ايضا لان محل الوجود الجارجي لا يمتلئ يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

كذلك الاذا كان في الخارج شيء غير قادر الذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لاجزائه ولكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستمر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع مما وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي يطبق على الحركة والمسافة ولاشك في ان ادرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجراء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستمر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسببها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسببها الزمان كما ان النقطة يفعل بسببها الخط وعند هذا ظهر انقطاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد وتصرم ان اراد به انه يتجدد وتصرم في الخارج فلا شك ان التجدد غير المتصرم وهما جزأ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد وتصرم في العقل فهو باطل اما اول فلاله لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضائقان لا بد ان يكون معروضا معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد وتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قادر الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حقهناه واعلم ان في الدليل المذكور استندرا كين احدهما ان المقدمتين السائلتين بان القبلية طبست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قادر الذات وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ارادها لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحوادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد منه ان لم من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جارجيا ايضا لان محل الوجود الجارجي لا يمتلئ يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

ان لم يكن بصدية بالتمسك الى قبلية وليست تلك القبالية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير قار بنجدد وتصرم وهو الزمان فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القبالية والبعدية او نجدد قبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استندراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المتقدمين لما احتجج الى اثبات قبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة قوله (واعلم ان الزمان ظاهر الانية) اراد ان يبين انه لم يوسم هذا الفصل بالثبية والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى يسموه الى الساعات والايام والاسباع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانطباق للتعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما صيصرح به الامام في اعتراضه بعدم لامكان ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل قوله (واعلم انه انما نبه) ههنا يهتد عقول متبين ليستبين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى من الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبالية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيين فان القبالية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لو وقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرفة المتجددة فلن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس التجدد وهو محسوس او غير محسوس ويختلف اجزاء الزمان فلا تكون موصولة فلنجدد الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح

مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فتأمل واما المنع من ان يخصص العلوم القائمة بالذات القائمة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كمية التوجع في الخارج وذلك بكثر ذموني لان العلم ضد القائلين بمسؤولك الا يسبهاه انفسها في الذهن موجود ذموني على

ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الحاريجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكيات واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق) اقول لا يخفى على التأمل المنصف ان كون التعيين عارضا للواحد * ٣٣٦ * على ما هو شأن سائر الماهيات

والتعيينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلم اذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا (قال المحاكيات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضفى بالنسبة الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لها وكذا المراد بقبول التكثر لذاته ان لا يقبل التكثر بمجمله والاظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما لمادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل انما تتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد بجماع الاتصال والانفصال ويفارق جميع الصور العنصرية واما يفارق ذلك التشخص بطريقتي الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك يتغير بتغير الصورة فاعلة المتكثرة لهيولى العنصرية ما يكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة وارادة على المادة يكون مشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة للتشخص السابق على ما عرفت آنفا اذ قد عرفت انه لا يمكن تواردها تلك الاعراض على التوخي بدون * بان * مدخلية المادة للوجهين المذكورين ثم احسن السرف في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق باية الزمان ونصوير ماهيته فان القلبية والبعديّة لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما يمكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القلبية والبعديّة لان تصور القلبية والبعديّة الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقلبية والبعديّة المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القلبية والبعديّة لكن لما كان مطلق القلبية والبعديّة شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بينهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا التميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القلبية والبعديّة وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقلبية والبعديّة الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوحدة الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الاية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء ببط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاحذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقلبية والبعديّة اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة اثنائية ان القلبية والبعديّة الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بوجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القلبية والبعديّة لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القباية لعدم الحادث دل على ان معروض القلبية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقباية والبعديّة في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينساق في اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القلبية يتحدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتحدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض

للشخص السابق على ما عرفت آنفا اذ قد عرفت انه لا يمكن تواردها تلك الاعراض على التوخي بدون * بان * مدخلية المادة للوجهين المذكورين ثم احسن السرف في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فأمل فانه من خواص الفن وقدمر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاميات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهول في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح جاهلها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجاوبه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التميز بينهما وسبغى الفرق بينهما في اللفظ الخافض لكن السخ لم يحصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجري الكلام على سبيل ارضاء العنان والمباشرة مع الحصص لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السمرير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاميات بل الى الوحدات فهي معان) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الازداد المذكور ايراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يتدفع به الازداد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا وللزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاضح في القصة ان يقال الانتظام

بار الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعديية على وجوده معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعديية اللتان لا يجتمعان لابدان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج وثانيتها انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاحتمالهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية والآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا متعوض بالعدم والوجود فانها لا يجتمعان لاني الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العلم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعديية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعديية فمعرضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالي الاثنت فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعديية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف المدافع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعديية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعرض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعديية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعديية لا محلها فان محلها جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعديية بسببه فانها يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها

(قال المحاميات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاسئلة بان المدعى ليس الان في التركيب) اقول وحينئذ ينبغي تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ كما يكون التركيب والانقسام فيه بالفضل ومع هذا لا يلزم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالتوصل الى اجزائه المتشابهة

وه صريح في انه جل العظمة الهية الى الاجزاء التشابهية على المنصلة او على ما يتناولها واما قوله ولو ازيد به لكم المتصل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ للتقسيم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٢٣٨ ﴾ توجيه كلام الشارح آنفاً (قال

المحاكمات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ما هو بالذات لا تدفع ما ذكره وقد يحصل بما ذكرنا وجوا آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المأدى ولهذا عرفوا في المشهور العلة المادية بجزءه يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزءه حين وجوده يكون الكل بالفعل وامل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب وبما شاة مع صاحبه فينبغي حمل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي المشاة مع الخصم والحمل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المشاة وكذا يتدفع ما يذكره بعينه بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه المتقول من بعض الاساتيد ان كلمة الكافي

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور انما لتسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالاً فين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة قوله (ويُدفع ايضا اعتراضه بان العلم او اتصف بالقبلية) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العلم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصافه بالعدم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها بالعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا يتناقى ما ذكر من ان عروض القبلية ليس هو العلم فتقول المراد منه عروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلاً فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعديّة ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امر اعتباري لا يتناقى عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعاقبة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا قوله (ثم انه اشتعل بالمعارضة) هذا نقض اجالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليسست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض توجيهين الاول ان الزمان مقتضى لذاته بمعنى ان ماهيته

ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكمات) و
وان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات) والحاصل اننا لانسلم ان كل محتاج الى الغير يمكن الخ) اقول هذا مبني على ان كل محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

لازمة في جميع العلويات بخلاف سائر العلل والعلّة التامة البسيطة لا تكون الافاعلية واذ اثبت احتياج ذلك المركب الى علّة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئاً من اجزائه بلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان في عبارة السؤال المنقولة ﴿ ٣٢٩ ﴾ ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب بمكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رآيه

من غير ابتناؤه على مسألة التوحيد (قال الشارح الداخلة في مفهوم ذات الشيء اما جزؤه ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخلة في مفهوم ذات الشيء وبين الداخلة في ذات الشيء وحقيقته فان الداخلة في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محقوقا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل منها في العقل وان كانت عين نفسها فتأمل (قال المحاكات واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على اننا لنشك الخ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال الكل على الجزئية فاختار الاول وينمى كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستفتت القلبية والبعديّة الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزئية المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلها وبعدها لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحتمل ان تكون بعضها مقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذا اشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتتلا على اجزاء بالفعل ويكون مر كبا من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لوقبل القسمه ~~ب~~كون اجزائه المفروضة بعضها مقدما وبعضها متأخرا لانه غير قادر الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتتلا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فاستمع ان يقبل القسمه فيكون آنا وثانيتها انا لانقسم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكر يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجمع التأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالتقدم والتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني انما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القلبية والبعديّة اذا المعنى يكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصل عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القلبية والبعديّة في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعده اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتمال لم يكن فرداه بل هو اول المسئلة وان اريد بالاشتمال بالمعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة فختار الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني ان المغايرة بين المفروض والعارض بمعنى الخارج العمول لا يقتضى ان لا يصح اطلاق اسم العارض وحده على المفروض نعم انما كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلابتيا فيه ان الشيء ليس

فرضياتها هذا المعنى بالنسبة الى اخرته في المبدأ الاول خاطئ بين الاشتغال بمعنى اشغل الشكل على الجهد وبين
الاشتغال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج الموصول وبين
العارض بمعنى القاسم كافي الاعراض ثم يكون الوجود ليس بكلي ﴿ ٣٤٠ ﴾ مع انه مطلق لا يخلو

عن سماجة اللهم الا ان يريد بالمطلق
معنى المجرد وهو ادمان الوجود مفهوم
واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا
موجود بذاته وسائر الموجودات
موجودة بتعلق بينها وبينه كاهور أي
بعض المألهمين (قال المحاكات او باعتبار
الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان
الجسمية طبيعة نوهية) اقول على
تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة
نوهية يلزم ان يوجد لكل صورة
جسمية مخصوصة ما يشار كها
في نوعها لان كل جسم معين يوجد
ما يشار كة نوعا كيف والصورة النوهية
داخله في الاجسام الفلكية والاضربية
مختلفة بالنوع وكذا الهوليات
في الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة
لهيولى العناصر بالنوع واختلاف
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينبغي
كون الواجب تعالى ليس شبيها
من الاجسام الفلكية بل انه
ليس شبيها من صورها الجسمية الا
ان يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى
الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم
التركيب حينئذ وهذا دليل آخر
بالحقيقة فليأمل والجواب انه اذا ثبت
ان كل ماله مشكلة من نوعه كان ممكنا
لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه
جسما وكانت الجسمية التي هي
جزؤه طبيعة نوهية وقد وجدت

فالاولى لمن يقل كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر من امس
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد
مع بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولغظة كان مشعرة
بزمان مضي فيكون للزمان زمان سلنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس
لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس
اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس
فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذي مع الحركة
زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي
ان الوجود الغير القار الذات لا يجمع اجزائه في الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان
فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الابوما وامسا وحكم العقل
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير
مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كما في ذلك ومنه ما حكم
العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما حكم
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقصره في زمان متقدم او متأخر اذا تمهد
هذه المقدمة فتقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا
امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض
متأخرا كالسواد والبييض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبليسة والبعدية امران
موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما
اقتضاء العلة للمطلوب بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يخرج
في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها
وتأخر البعض وانما تصور متقدما او متأخرا موقوفه في زمان

من فردها ما شاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب ﴿ متقدم ﴾
ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجسمية لكونه طبيعة نوهية والمتقدمة الاخرى
وهي ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهر الطوي ذكرها (قال المحاكات) ومعناه ان الاستدلال بطرف

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صلة للاستثناء ولا الفرق لان المستثنى منفي الاستثناء المفرغ غير مذكور وللفرغ منه هو
 المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه
 لا يتناولها وفيما نحن فيه ﴿ ٣٤١ ﴾ كلمة من داخله على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح

به بقوله ليس من نوعه فلا قبل
 (قل المحاكات وحيث لا حاجة
 الى زيادة تلك المقدمة) اقول اي تلك
 المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما
 كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير
 فلا يشترك القائم بالذات وحيث لا
 لا يبقى خبر في الكلام (قال المحاكات
 وظاهر انه هذيان) اقول حل قول
 الشيخ اعني الاشياء على انه تفسير
 وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل
 قوله لا يدخل الخ اما صفة لما هيته
 او حلا عن الاشياء وحيث يرجع الكلام
 الى ما قاله وحيث يصير هذيانا اذا حل
 على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان
 المقصود بالتفسير هو الشيء المهم
 في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل
 خبرا عن الاشياء لم يبق خبرا في الكلام
 ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير
 للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل
 لا يدخل صفة او حلا خلاف الظاهر
 المنساق الى الفهم وما الباعث على
 حل الكلام على خلاف الظاهر
 الا يريد الاحتراض عليه فتأمل ولا تنهبط
 (قل المحاكات واما ان الواجب ليس له
 ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين)
 اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير
 ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين
 ماهية الواجب من كبا من جزئين
 احدهما جنس مشترك بين الواجب
 تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه

متقدم لو متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا
 قيل لم يقدم للحادث الثلاثي على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا
 الحاصل وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت
 واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجوع وقال لم كانت تلك الواقعة
 سابقة يقال لا فلها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا
 وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال
 ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان
 اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها على التقدم وبعضها على
 التأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر اجزاء الزمان
 الاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم
 الاستقرار ويكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح
 اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه
 ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلي والبعدي
 اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيحسب
 الزمان الذي هو نفس القبل والبعث واما في غيرها فيحسب الزمان
 المحيط بالقبل والبعث واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية
 الشئ للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة
 في زمان ومعية الشئ للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخرى
 كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية
 بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان
 في زمان قوله (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث
 امر متجددا متصرا والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا
 لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك
 فالزمان جهتي بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث
 فكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لاني
 اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة
 بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى يسانه في فرض الحركة
 المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة يقرب
 واتص من ابتداء الحركة ابعده وازيد قوله (فهو كية للحركة لا من جهة)

عن غيره واقول قد مر فيما سبق ان الزمان غير الواجب الوجود لا يشترك غيره في ماهية وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية
 لان كل ماهية المنسوبة لا يمكن الوجود لان الواجب ليس الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء
 لها ماهية غير الواجب ليس الوجود سواء كانت نوعية او جنسية واما لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما به ان

الوجود لا بد ان يكون صيغاً في الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو
 اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم
 اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل ﴿ ٣٤٢ ﴾ يحتاج اليه لمطابقة الماهية

العقلية الموجود الخارجي فجوابه
 ان الشيخ لم يقل وليس له فصل
 ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها
 في ميمره تعالى عن غيره ولا يخفى ترتب
 ذلك على ما قبله واما انه ليس له
 فصل فلانه اذا لم يكن له جنس فليس
 له فصل اذا لا جنس له لا فصل له
 على ما بينه في المنطق وايضا لما ثبت
 به نفي ان يكون له جنس ثبت نفي ان يكون
 له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل
 لا يكون عين الوجود والاكوان واجبا
 فيتمدد الواجب هذا خلف فتعين
 ان يكون ضمه فيكون ممكنا ويلزم
 من امكانه امكان الواجب واما نفي
 الخاصة بل العرض العام اذا كانت
 من الصفات الحقيقية فثبت عند
 اثبات نفي الصفات الزائدة على
 الذات فتأمل (قال المحاكات وجب
 ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة
 لوجودات الممكنات في الماهية وهو
 خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا
 ينا في ما سبق آفا حيث اورد قوله
 فيكون جميع وجودات الممكنات
 متساوية في تمام الحقيقة بذاته تعالى
 على انه محذور لازم ولو كان هذا
 مذهبهم فليس لزوم محذورا
 عندهم فكيف يوجد السؤال الذي
 حرره الامام وكان توجيهه ان هذا
 الكلام من الامام كانه تنبيه على
 ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لاتقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة اوزمان فانها لو فرضنا
 حركتين احديهما في فرسخ والاخرى في فرسحين ولا ينظر الى المسافة
 والزمان لاتعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة اتسا هي
 من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة
 فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
 الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان الحركة كمية
 عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة
 والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم
 واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة
 في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية
 الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة
 المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم
 الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة
 التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لان جهة التقدم
 والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
 من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها
 جهة الزمان قوله (قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة
 تابعان) اما للتقدم والتأخر في المسافة والتقدم والتأخر في الزمان فكما ان
 المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام
 الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة
 الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان التقدم من الحركة هو ما حصل
 في التقدم من المسافة او الزمان والمأخر من الحركة ما يحصل المتأخر من المسافة
 او الزمان لكن المقدم والمتأخر من المسافة او الزمان لكن التقدم والتأخر
 من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون
 للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هما اي التقدم والتأخر
 للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونها لا يجتمعان
 ويكونان اي يكون التقدم والتأخر معدودين بالحركة فاننا نعد التقدم
 والتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فهمسا كانت
 اكثر كان عدد التقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عدد ما اقل بسدد

مناقض لمذهب في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لاعلى الامام والمراد بقوله خلاف ما ذهب
 اليه خلاف ما يلزم بما ذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا على ما حرر في تحرير

السؤال (قال المحاكيات وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي على ما حرّره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكأله انما ذكره ﴿ ٣٤٣ ﴾ دفعا لسؤال رجمائهم في هذا المقام فأمل (قال المحاكيات لجواز

ان يحد بالوازم) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حيث يدل على ان التعريف بالوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لاجهله (قال المحاكيات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقنا اولي من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان المسمى اولي من البرهان الاخرى وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاخرى بانه اوثق واشرف وذلك لان اول البراهين الاخرى ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولي من العكس وامل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولي من اثباته بالطريق المشهور لان الملاحظ اولي في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشئ ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم في الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يصبر

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لاتبعا لانقسام الزمان وهذه النقطة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لافي الزمان لتلازم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر الذي لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشقاء قوله (يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممكنا ان يوجد والتمتع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لم يزل الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما مكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشئ بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشئ في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجي ان الامكان امر اضافي وهو يتنافى القول بانه امر للشئ بنفسه لاننا نقول المراد ان الامكان للشئ لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحيث ان يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرها فهو اذن عرض موجود في محال ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوقة بامكان مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين اتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فرجما يذهب الوهم الى انه هي فالوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او متمتع الوجود قلنا لا نسلم المحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محال غير الممكن

فيه التصديق بكون الشئ ممكنا وفي الطريق المشهور يصبر كون الشئ ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك اذا كان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولي من عكسه (قال المحاكيات بل البناء يحدث ميو لا قسرية) اقول فيه منساجة اذ الظاهر ان تلك الميول مبول عرضية وان حركات الاحتمال

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فأعلا تلك الليول على تقدير تصفيتها في الاجاز حقيقة وبالذات
بل الفاعل لها والحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسور على مامر والاظهر ان قال فاعل الحوادث مطلقا هو
المبدأ الفياض والبناء من جهة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتماعه مع

الشيء الملول دائما فسأمل (قال
الحكايات وتلك الواسطة اما ان تكون
من الفاعل ايضا) اقول فيه
مساهلة لانه بشكل فيما اذا صنع
احد سكيننا مثلا وقطع به الخشب
فالا صوب لن يقال اما ان يكون واسطة
في وصول اثر الفاعل الى منفصله
كان الصادر صادرا بالآلة وان كان
صادرا عنه غير ذلك كان صادرا
بالتوليد (قال الحكايات قلنا جواب
الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ)
اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس
بمحا لغويا صرفا على ما زعمه الامام
لا يلبق بارياب العقول انما يكون
كذلك لو كان مختصا بلغة دون لغة
اما لو كان بمحا على وجه يتناول اللغات
كالمباحث اللفظية التي اشتغل
المنطقيون بها فكثيرا ما يبحث عنها
ارباب العقول لاهراض يتطرق
بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان
الفعل الى قوله فوضع الفعل فوق
في كلامه استطرادا والافصط الفأيدة
في كلامه على ما قررناه لا يتحى
ان يجرد هذا الكلام على التوجيهين
بتدفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ
اشتغل بابيات ان الفعل في اللغة والعرف
لم يعتبر في مفهومه الاختيار وهذا
يبحث يتعلق باللغة المتخصصة وليس
بنيسا على اصلاح من الشيخ ويمكن
دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجلب
عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره
ان المراد الامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل خبير الممكن لان الامكان
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض
والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء
شيئا آخر كوجود الجسم ايض فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد
شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر
فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم
يمكن ان يكون ايض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الايض وهو
وجود الجسم بالعرض لانه كرون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم
يمكن ان يوجد له اليباض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون
موجودا آخر هو ابيض والقرض من قرله فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخره او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى
الوجود بالعرض بمبارتين متقاربتين المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض
هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك
انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيء آخر وبالعكس وكما
يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية
للمادة المائية وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة
بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة
للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لوجودها في نفسه فهذه الامكانيات
تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو
موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا
في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة
بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا
الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان
موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما يمكن ان يوجد قبل حدوثه
امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما
بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معبودا

الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لا متع ﴾
وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدنا بالذات واليه اشار
الشيخ حيث قال قلنا تفتت بالان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يعرض اليه ههنا اكتفاء

بما قرره آنفناه شرح كلامه حيث قال وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ومن كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكات حيث قال واذا قد سماه بالمعقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخر ما قال فانهم (قال ﴿ ٣٤٥ ﴾ المحاكات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مساق ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامنا الا نفيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المعقول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفي في الاول الفاعل الخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حينئذ ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضوع فتأمل (قال المحاكات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله هير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المرزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقيق المرزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتيه كما توهم

لا متع هيسامه به او معه فيكون ذلك اغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وفعله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحوادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذا لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لعلاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرًا قائمًا بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء الشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واما امكان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آفة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت يادني تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانيات التي هي قبل وجود الحوادث امكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهوى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا لاجاب بقوله وامكانيات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانيات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجى وبهذا الاعتبار اذا تارة العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

وسيجي ما يرشدك الى ذلك وحينئذ ﴿ ٤٤ ﴾ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهى يحزم الفعل فيه بتصور الطرفين وملاذ كروه في معرض التنبيه فلان خفاؤه بالنسبة الى من لا يتصور طرفه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما يكاملهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الغرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

يُجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى الجوز بل بمعنى التقدير (قال المحاسبات وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرضا لشيء لا يكون ﴿ ٣٤٦ ﴾ اعم مطلقا من الاخص

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيتها من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بانظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقى على الاستدلال منع وهو انا لانسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهر او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واباما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجى فن حيث تعلقه به يستدعى وجوده في الخارج كما مر في بحث التقدم والآخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لانسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبسببه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهر او هو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا يمكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهر قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهر قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهر قائما بذاته لو كان موجودا ضروريانه لو لم يكن موجودا امتنع ان يكون جوهر قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او مع وهو المقصود لانا نقول المتع هو ان يكون بشرط عدمه لاني وقت عدمه فيمكن ان يكون جوهر قائما بذاته قبل وجوده وانما يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشيء الاول ايضا فان المتع هو القيام بالغير بشرط عدمه لاني وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يدار يكون

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا بمجوز ذلك في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فهنا تحقق الاعم المطلق بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما شرنا اليه اقول وانت تعلم انه على تقدير كون العام ذاتيا للخاص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه لحق للانسان اولا وبالذات وللحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان من الاعراض الاولى للانسان ومن الاعراض الغربية للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا كان شيء واحد محمولا على العام اى لامن حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان ههنا حل واحد ولحق واحد كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس الى الحيوان ليس كذلك يدل على ما ذكرنا من القيد قوله من غير عكس وبيته

الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا وما عوم انه اذا كان هناك لحق واحد وكان للاعم لاني ضمن الخاص كان للاعم اولا ولداته بقى الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يفسره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

بالتفسير والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في العلول الواجب بالتفسير الحوادث الاتعلق واحسد بالتفسير وهذا هذا
 اندفع النقص بلحوق الصفات اللاحقة للاعم واللاخص بلحوقين بمفهوم الذاتي بالقياس الى الجنس والنصل لان ههنا
 يتعلق بلحوقين هذابذخي ﴿ ٣٤٧ ﴾ ان يفهم هذا الموضوع (قال المحاكمات لاننا لانسلم انه لولحق الاخص

بالذات لم يلحق غير الاخص الخ)
 اقول ما يعرض لانواع مفهـوم
 كالماشي للحيوان لا يكون عارضا لنوع
 مخصوص منه ككالانسان لذاته
 اذ لو كان الماشي عارضا للانسان
 لذاته كان من العوارض الغريبة
 للحيوان وعرضا اوليا للانسان
 فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي
 موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم
 الذي موضوعه الانسان هذا خلف
 وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما
 كان ههنا لحوق واحسد بل الحق
 ان المروض الاولى له هو الحيوان
 المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي
 ويحمل عليه وهذا ضروري
 وقد صولوا في مباحث الموضوع عليه
 واما اشتراك الامور المختلفة في لازم
 واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم
 لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل
 واحد واحد منها ما يخصه من حصة
 ذلك المفهوم الذي فرض كونه
 لازما واما التفسير من حيث هو فاعلم
 يكون لازما للقدر المشترك بين الكل
 نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد
 العلل المستقلة على العلول النوعي دون
 الشخصي مبني على ان في العلول
 النوعي كان معلول كل علة مخصوصة
 فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذي
 هو العلول الحقيقي للعلة الاخرى واما
 اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحوادث امكان وجود
 فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خاف وفيه نظر لاننا نقول لان سلم ان
 امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما
 يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو تنوع
 فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعنى في الخارج والاولى
 ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي بان يقال لاشك في امكان
 الحادث فاما كانه اما ان يكون كافيا في فيضان وحوده عن المبدأ اولا
 فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه
 على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لاسيلا الى الاول
 والازم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر
 محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على
 وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والازم التسلسل في امور
 موجودة متزنية او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا
 محال والازم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا
 لانا لانعنى بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون
 الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى
 ان النكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والازم كون الجسم
 في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه
 حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل بقرب
 وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط
 شرط حالة مقربة للحوادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون
 قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود
 اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان
 فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا
 وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات
 فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل
 الطقة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علة وجب ان يزول
 عنها استعداد التطفية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة التطفية لم يزول
 عنها صورة التطفية بناء على ان افاضه الصور بحسب الاستعداد فتند

قطع النظر عن الافراد ويلاحظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد الغل عليها لجران دليل امتناع
 التوارد على المعلول الشخصي فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكمات فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
 من الاوقات فيكون وجوده من التفسير في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلوم انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لاناسلم انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لا بد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بملء اصلا لاذاته ولا غيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق الشيخ واثبت ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المحاكات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ) اقول فيه بحسب اما اول فلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لا يستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور يتكرون جوازاتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لا يؤثر في كونه مصادرة على المعلوم فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحيث يدنب التقرير واما ثانيا فلانه قدم آتفا ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مختلفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكات ونحن نقول لامعنى الحدوث الاكون الوجود مسبوقا بالعدم الخ) اقول ما نقل

حصول استعداد صورة الملقنة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا مهما ثم اذا حصل لها استعداد المصغية زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وصل الى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية فقت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقه فالطفة ما لم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يجتمع مع الاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد الاحقة هذا انتفت يجب انتفاء استعداد الاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاضواء يحصل بواسطتها للهول حالة هي استعداد الصورة للاحقه وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم التفاوت بانفائها والتحقيق ان الاستعداد مفعول بالاشترك على معنيين احدهما الاستحقاق وايضا كيفية مقربة للمعلوم الى اعراض العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلوم قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحققت ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان المعدومين عدم سابق وعدم لاحق اذا مات فالمعلوم يتوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقق الاعداد وتقریب تأثير العلة الى المعلوم والاعداد بالفارسية آماده كردانیدن يعني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده كرداند ولا شك ان المعدم يقرب الى الوجود فان امس بقرب اليوم فالولم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تتبع مع المعلوم حتى اذا وجد المعلوم اتى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد به عبارات مختلفة لانه منار الاوهام ومزلة الاقدام قوله (فظهر منه ان قول افاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

الشيخ عنهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء ﴿ واياما ﴾

من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسره الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ما هو المتعلق بافاعل فلولم يكن قولهم ان متعلق الفضائل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لقوا في مقصوده لا مجرد انه اثبات للمتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فاذا ذكره صاحب المحاكمات في الحقيفة كان ارادا على الشيخ بتزييف نقله وسوءه ﴿ ٣٤٩ ﴾ فهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العال في نقل

هذا المذهب ووبما ظن كان ان الفاعل والعللة انما يحتاج اليهما ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو تعددت العللة لوجد الشيء مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العللة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العللة فيكون عنده العلة علة الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان حاشاه عن ذلك ثم لوتبرنا عن ذلك المقام فنقول ما صل من مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته وذلك يحتمل وجهين احدهما انهم توهما ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفاعل اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق بالفاعل واركان هو الوجود لكن احتياج المعلول الى الفاعل في الوجود انما هو ان الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في المقام الاول نفي التوهم الاول وفي الثاني ابطال الزعم الثاني حتى اندفع جميع محتملات مذهبهم وبيم مطلوبه وعلى هذا فالمقام الاول ليس معلوم انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ فلهذا تعرض له واستدل عليه واما قوله وايت شرعى ان من يقول المتعلق هو الحدوث فاسبب التعلق عنده اى شىء هو هل هو الحدوث او غيره فرد ديان من قال المتعلق هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل

وايما كان فاذا ذكر تموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا انجاب بان الحكم عليه بالتفي لضرورة للفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شىء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعى محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحتمل الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالى سهى الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح فنشاء الخطب هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحدوث قبل وجوده نفي محض وليس بشىء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قائم بان الامكان امر موجود وما يدل على انه ليس بوجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امکان الحدوث امر اعتبارى في نفسه متعلق بشىء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشىء خارجي وهذا الاعتبار ليس بوجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشىء الخارجى كما ان الاعدام كالعنى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعى وجود معروضاتها وقوله هو امکان بل امکان وجود في الخارج مستدرك بل لاهنى لقوله هو امکان اذ تغدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشىء خارجي ليس بوجود هو امکان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امکان وان كان امکان وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشىء الخارجى فاننا اذا نظرنا الى امکان وجود الشىء مطلقا كان امکان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتبارى في نفسه شىء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

الذى هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة له متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل في ان يخرج من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقديم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج لم لا

وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما يجره لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدث حين جعلوه سببا * ٢٥٠ * لتعلق هذا المعنى بالمتعلق

الاول واهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول الشارح سوا كان المتعلق حادثا او غير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول في كلام اصطلح القوم وهو المراد للعلول لاعلى اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ (قال المحاكات ولا معنى لسبب التعلق الا صلة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات والذي نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح فذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالمتصور بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتي فضمه مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح يحكم في ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتي فينبغي حل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قرناظهر

الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في وجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية بان طابقت الخارج عادا الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والاختصاص في العقل جهل لا نأقول لانها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لا مور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشيء ويوصف بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثية ان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان يوصف وهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج اوجود العقل في الخارج ولا يستراب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حيثية تؤخذ اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل واما ما كان يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شهة ركيكة لا يلقى خطورها لمن يهله ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأ انه تصور الخرج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شئنا يكون موجودا في الخارج باعتبار معيودا في الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غير وجوابه انه قديين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتبار ان احدهما انه امكان في ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقي الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينع * انه * في مقصود الشيخ وهو افتقار العلول في جميع اوقات وجوده الى الفاعل او الامكان اذا كان صلة للافتقار او للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والامكان ثابت دائما في جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيفية والشارح رحمه الله اثبت في التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ما ذكره هنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل بجعله واجبا يظهر في هذا المقصود فتأمل انه في (قال المحاكات ٣٥١) اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مفقود الى الغير في نفس الامر لكان في الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفقود الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما زعمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفقودا والا فلا وهذا اقدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع لي انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد وقد بينه واما لبيان بالوجه الاخير المشتمل على لمصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفقود غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبين ههنا بل انما يدينه فيما سمي من اثبات قدم العالم والمقول فتأمل واما قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير يناق ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس مفيد فقد عرفت منشأ الخطأ بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت له في بينهما (قال الشارح رحمه الله لان مثبت الاحوال من المعتزلة قائمور بذلك صريحا)

انه امكان شئ فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشئ حاصل فيه وبالاتبار الثاني اضافة للشئ بالقياس الى وجوده فكونه نعمتا للشئ بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابدان ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق المتضامين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجد الاثوثة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالي مثله فيثبت يمكن الجواب بمنع الملازمة وكنى ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاثوثة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتيان بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخصوصية بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتمتين ان يكون الامكان امرا اثبويا فاما ان يكون جوهر او هو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدرح في امكان الحادث قبل وجوده لان لم ان الامكان امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم قال ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والمشرط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا يحصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لانوجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتيب

اقول مثبت الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التي هي العالمية والقادرية والحلية والموجودية والاوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت والوجود فلا بد خل فيما فسروا التقديم بما لا اول اوجوده على ما ذكره الشارح في نقدا المحصل (قال انشراح رحمه الله

فهم بين ان يخلو الواجب لذاته تعالى وبين ان يخلو هسا متعلقات لذاته) أقول فبما بحثت لان صلة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذ كان كذلك فصفاة الواجب تعالى لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفقرة الى صلة لفقدان * ٣٥٢ * صلة الافتقار فيها

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفقرة الى العلة واما الترامهم افتقارها الى الغير باثبات ان صلة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل الارجاس اذا استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وتلازم الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازل ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بهضه مشتمل على المادة وبعضه لا يقول بل نقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا واعل ذكره ليس على سبيل انه مسألة له وقد مر انه ارباب الطبيعي مختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ) قول فيه بحث لان للاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقص وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الامكان وجوده غير متعلق بالماهية بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كمرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليد قوله (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اووية اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان اتوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحق بوجوب وذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصيص بالمتخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجي له زيادة ايضا ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لامطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة في هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما لمعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا يحذور لتوقفه على عدمها اللاحق لامطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولي اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد الترتل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ هو المعارضة * لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

الى نفس القدرة واما بعد الازادة فالعقل واجب ضرورة انها جزء اخبر للعلة والخائف عن العلة النامة محال سواء كان العلة موجبا ومختارا ومما نحقق ذلك بجي في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال المحاكات فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا تجزى (قال المحاكات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من معروض اقبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات لا يتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب بالحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا يتميز بذواتها ونما تتميز بملكاتها ومعروضاتها والملكية ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة . يكونها متقدمة على الحادث او يكونها مما يتعقب الحادث واللازم عليه الشيء نفسه او المضا ئفة وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مقاربا لذات المستقبل وامانه او تعار ذاتهما وذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجي مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نوع الواسطة في الثبوت كالشكل فانه يعرض الجسم بواسطة التناهي

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاول لوبية ان لا يكون اولي كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا عمى قوله (واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشترك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال التأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المنسب واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالا جناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للتأخر وهو التأخر بالعلية او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالعلوية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشترك على معنيين عام وخاص والمتقدم والتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان العلول تابع فيهما للعلة والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وصدي ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو لعل الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا يعكس المتقدم بالعلية على التأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله (ولست ارى هذا التفسير مطابقا لافساظ الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بيانه لورجع الى الوجود على ما فسر الامام لكان تقدير الكلام ان العلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حسولا معنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي

ولا يمكن ان يكون التناهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المتأخوذ مع قيد ليس فني التقدم ولا كون الحادث يتعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به فني الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعد اذ انفكك العارض عن المروض الذي يرضه بالذات بهذا المعنى جازبل واقع شايح كالمركبة العارضة
 للسفينة اقول الاصوب ان يقال اننا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعد اعلى ما اشار اليه الشيخ ليس
 كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاني حصول

الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا
 يجوز ان يكون هو نفس العدم او الفاعل
 (قال المحاكيات لان قبل زيد الى نوح
 مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام
 فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار
 لكم المنصل اذ لم يظهر من بيانه
 خصوص المنصل واثبت بعده
 الاتصال بقبول الانقسام الى
 الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول
 الانقسام من خواص مطاق الكم
 ورسموا الكم المطلق به بناء على
 ان المراد من القبول الامكان بالذات
 ومن الانقسام الانقسام الوهمي
 اللهم الا ان يحمل كلامه على انه
 اراد بقبول القسمة غير المعنى
 المشهور بل اراد به استعداد القسمة
 الخارجية والشارح رحمه الله
 الزم اتصاله من فرض الحركة
 والمسافة وانطباقه عليهما على ما
 يستفاد من كلام الشيخ والحق من اعاد
 كلامهما والافتداء بهما (قال
 المحاكيات يحصل في العقل بحسب
 استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد)
 اقول اراد باستمراره استمراره ويقاوم
 ذاتا وبعدم استقراره عدم استقراره
 حالا وهي نسبتها الى الزمانيات
 الواقعة فيه لاعداد اجتماع الاجزاء
 لانه عند هم بسيط لاجزائه في امتداد
 المسافة كالحركة المتوسطة المنطقية
 عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود
 الابد وجود الآخر و باقي الكلام لا طائل تحته قوله (وهذا اراد
 المثال المتقدم الذاتي) المناسب ان يقال اراد المثال للتأخر الذاتي
 اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه
 بعدية بالذات قوله (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل) حمل
 كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى
 فهي ان الشيء اذا كان علته لا تأخر استحصال وصول الوجود الى المعلول
 الابد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت
 يدي فحركت المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قل الاول
 ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد
 به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم وان اراد شيئا
 آخر فلا بد من تصويره والذاتي تمسك بكلام اهل العرف وهو ريك
 لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر
 قوله (وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه
 المقدمات ان يقال العدم او الوجود حال للممكن بحسب الذات
 والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون
 وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث
 مقدمات اما ان العدم او الوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس
 الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج
 مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج
 يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن
 بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل
 فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره مع شيء منهما
 فان لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
 موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار
 عدمها فالحال الذي للممكن اذ لم يكن مع الغير العدم او الوجود ولا نفى
 بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لان قيل ان الممكن لو لم يعتبره
 العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل
 لا يستلزم العدم فريما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

المحاكيات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبب لانه الزمان ﴿ فقول ﴾
 (قال المحاكيات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالعقل فيها قول قداورد
 عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزائه على ما اعترف به من يدهي بان العقل

يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك فلعلها
 لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود
 اجزائها الاحتمال ثم قال بل ﴿ ٣٥٥ ﴾ التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن

السيال الذي هو الموجود في الخارج
 بسبب عدم استقراره وارتسامه على
 سبيل التدرج فان اجزائه المفروضة
 متعاقبة في الارتسام واقول فيه
 نظر اذ في الحركة الكمية ايضا
 يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث
 ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب
 في الزمان بحسب الحدوث في الخيال
 وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة
 بحسب الحدوث في الخارج وتام
 تحقيق ذلك يطلب من تعليقا لها
 على التجريد (قال المحاكات فالجمع
 بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك
 احدهما للاحتمال) اقول يمكن
 ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل
 حادث كمتصل غير قارا لذات كمال
 صرح به الشارح في صدر الفصل
 قبلية لا يجتمع معها القبل العبد
 والمخاض ان المدعى اثبات تقدم الزمان
 على وجود كل حادث لا اى تقدم كان
 بل هذا النوع من التقدم لان تقدم
 الزمان على شئ لا يجب ان يكون بهذا
 النحو بل يتصور بخو آخر كالتقدم
 بالطبع اوبار تبة مثلا والحاصل انهم
 قالوا الحادث مسبق بمادة ومدة
 والمقصود ان سبق المدة ليس سبق
 المادة الذي يجتمع معه السابق والمسبوق
 بل سبغالا يجتمع معه السابق مع المسبوق
 ومن العلوم ان اثبات المدعى بهذا
 توجه الذي هو اتم واكمل لا يتصور

فقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما
 يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا
 قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن
 وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة
 ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
 فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر
 واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات
 اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
 يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
 العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
 الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا لعدم لكن هذا
 الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان متمعا لامكانا نعم الممكن لا يستحق
 الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق الوجود لذاته ففرق
 ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق الوجود والمغالطة انما هي في لفظ
 الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير
 فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
 الوجود او الوجود بل في هذه الحالة لا يستحق الوجود ولا الوجود والا
 لكان متمعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفرد استحق
 الوجود او الوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة
 وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان
 الممكن لو انفرد لا يستحق الوجود بل قال الممكن لو انفرد
 لا يستحق الوجود او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا
 على الوجود حتى يكون معناه استحقاق الوجود او الوجود ويرد السؤال
 والالكان الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطفا على قوله استحق
 الوجود ومعناه سبب استحقاق الوجود لاستحقاق الوجود وقد صرح
 الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق الوجود ولا
 الوجود فالمدعى احدا الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق
 الوجود او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما في العقل
 اوقى الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

الا ياخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وتفسير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احد هما معا اياه الى
 طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين مامر بهذا العنوان وهو ان القبلة ليست نفس الوجود ولا ذات الفاعل
 (قال المحاكات ولا شك ان العدم لا يحدد ولا يتصور فيكون موجودا في الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ الجدد والتصرم

يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القاطع (قال المحاكات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يتخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروض عرضين له كما في الابلق اذ قدم ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك اعدم كونه **٣٥٦** قار الذات اذا ما كان غير قار

الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والالزم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القلبية والبعدية لاملحها الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لمقت الكتاب ولا شرحه لتصریح محمدا بان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكور بعد ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات متصرفة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السبيل بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت التوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبيئوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرح به عباراتهم

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غير في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسامين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسامين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس بذلك لا اعتبار القسامين الاخيرين في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحق في العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا كان الاطناب على ان الحدوث كون وجود لشيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجوده عن الاستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى ولكنه مختلف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع للملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان يبينه على ان العلول لا يتخلف عن علته التسامية) لغائل

ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود **ان** في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السبيل الذي يرسمه في الخيال وما نقلنا من هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجود الخيال فانه وجود

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرتسم ويحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذ وحذ والخارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف فلا يعد ان يريد وبالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك ﴿ ٣٥٧ ﴾ الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شك انه يقتضي

تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمرية متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج) اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود في الخارج الذي يلحقه القبليته لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبليته والبعديته وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن ما يعرضه القبليته لذاته لا بد ان يكون موجودا في الخارج كالعمى وذلك لان ما يعرضه القبليته لذاته يكون كما متصلا غير قار وهو الزمان فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر يرتسم في الخيال لجوابه على ما مر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه ان الموجود هو الآن السيان الذي يرتسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد بالوجود الخارجي ما يحذ وحذوه وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لا بصورته واما في كلامه رحمه الله فهتقيد لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة الناهية في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبئية والافكيف صارت ثم معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وتمع بالاشارة قوله (والمنسوب اليه اما آدمي) اي النسبة اما الى آدم فيقال ادعى بالقصر والفتح واما الى آدمة فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله (تنبيه واشارة) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الاسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببته واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينه الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني بط لانه لو كان شيئا منها حاشا لا تنفر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتمين ان يكون تلك الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازلي لوجوب ترتيب الارض على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح ونجوز الاول الثاني قوله (مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها) كون الشيء بحيث يصدر عنه (ا) اعتبر كونه بحيث يصدر عنه (ب) فهاتان الحقيقتان ان قومتا وقوم احدهما لزم التركيب والالزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

الامام ولادخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف هو المنصف بالقلبية والبعديّة واما لان السبيل فغير منصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم فالحق في الجواب ما ذكرنا (قال المحاميات فان كانت متساوية في الماهية استحالة ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عندها بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فحقيق الاختلاف غير مسلم اذ لا من حيث ولا يوم واما تخصيص كل شخص هويته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد تخفيفا اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقال في المشهور انه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الهلاك بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الا باعتبار العقل لها وحيث ان كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغدير فلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته النوعية المختصة به والهجولية المختصة بهذا (قال المحاميات والفرق الثاني انما لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولاه جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلان سلم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والهـ لم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كافي الواجب لم يصدر عنه الاثر واحد والامكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الاض في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدرونا حركات متعددة فالحاصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقفاها ارادة تلك الحركة فانها حافة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر الطل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان اهما مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر مما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته اول غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيتين ان قومنا يلزم التركيب وارتزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للارزوم وحيث ان يكون عليه لاحد منهما غير علية للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه اننا لانسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمه لكن لانسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة للارزوم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضه له لم يكن بدمن ان يكون معلولا فتقول حثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لاني كل علة والنوع الاول يتدفع بما ذكرنا وكذا النوع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حيثن وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المثل ربما

آخر كني ذلك في حصول القلبية والبعديّة) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان في حصول القلبية والبعديّة لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القلبية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القلبية

والبعدية بهذا المعنى يفتق بترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره في ان انصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضى زماناً آخر وانصاف الآخر بهما لا يقتضى ذلك بل هو ﴿ ٣٥٩ ﴾ بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحادث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الامور ازمة ارواحات واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى (قال المحاكات ليس صلى الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولاً المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضى تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشاح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانياً بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضر والحق ان بناء اللفظة ليس على المضابفة في امثال هذه وان تحكيم اللفظة في المطالب البرهانية مما لا ينبغي فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره واضعه لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب (قال المحاكات لاننا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز

يفرض الكلى في صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشبان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان حله للوازم وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله (وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق) الحثيثان اما ان يكون احديهما مقوماً لاول بل يكون كل منهما خارجاً والاول يقتضى التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من ماخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوماً والاخرى خارجاً لكان حثية التقويم غير حثية الاستلزام فلا بد ان يكون حثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشبثين المعلولين الحاصل بحثية الاستلزام قوله (ويلزم منه تركيب اما في ماهية الشيء) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحثييين اذا كانتا مقومين فاما ان تكونا مقومين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحثيثان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حثية للماهية وحثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتى اذا كان شيئاً في نفسه ينضم ليه الوجود كان مركباً من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقة الى اجزاء او الى جزئيات وانما حل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود لاول والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء لاول والثاني كتركيب الوجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وجزئيات الشيء الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشارح

بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية في الخارج بل في الوهم ولكن بعد التجربة وحينئذ فنخصب بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما فنخصب زيد بالهذبة المختصة به وعمرو بالهذبة المختصة به وكان للسؤال

عن اختصاص زيد بالهدية المختصة به مما يمد مهنفا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالهدية كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لاسمى له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية الزمان هو اتصال التقصى والتجدد وامتدادهما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

عليه ان حصول التركيب بالتفریق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والالم يكن جزئياته بل اجزائه قوله (غرض العاضل) قد علمت ان تغاير الحثيين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيان او شيء موصوف بصفتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه او سلب عنه شيان كاشجر والحجر ففهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليه للآخر ويعود الكلام فيسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم من اتصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفة بالمتعين المذكورين لوردهما عليهما على اصل الدليل فتقرر جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد باختلاف الحثيات والا اعتبارات فان السلب يتوقف على مساوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بحال فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحثيات واما الصدور فلما يتوقف الاعلى شئ واحد وهو ذات العلة لم يكن له حثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخلية في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقديمات والتأخرات كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزائه من مقولة الكم والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطب غور ياس الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقديمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة متقدمة وتأخره لانفسه كالبياض القائم بالجسم فان الجسم ابيض ولا يبيض ان يقال البياض ابيض وكالوجود القائم بالممكنات فانها وجودات لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان يكونها لها لذواتها لا لامر آخر وانت خبير بان حل اللعوق على هذا المعنى بعيد والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما

اجزاء الزمان لحوقهما لما هيتهما لا للاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حيثيات ﴾ اجزاء انما يحصل بهما وللتكلف حل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقط في الفلك كيف يختلف احوالها اسرها وابطاء وسكونها على ما نقلنا يتدفع بهذا الوجه ايضا فتأمل (قال المحاكات

يلم عرض للجواب السابق) اقول كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال لما اذنا قلنا للمعلم والوجود
 احتجنا الى اقتزان معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما (قال المحاميات هي كون معنى احدهما عين معنى الاخر)
 اقول لا يخفى على من له **﴿ ٣٦١ ﴾** ادنى معرفة ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تعدد بتعدد احد الطرفين

وان اتعد الطرف الاخر فحسب
 الشئين للزمان لا يستدعي اتحادهما
 بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما
 بالنسبة اليه واهذا قال الشارح رحمه الله
 والاخرى يقتضى نسبتين شئين لشئين
 يشتركان في منسوب اليه واحدا بالعدد
 هو زمان ما راعاه تسامح اولائم بينه
 بقوله اى كونهما في زمان واحد
 حيث بين ان المراد باتحاد متاهما
 اتحادهما في الزمان قسأمل (قال
 المحاميات ولا يخفى ان المقدمة العائلة
 بان الامكان ليس نفس القدرة لو
 حذف من الين الخ) اقول فيه بحث
 اذلولم بين ان الامكان ليس نفس القدرة
 لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق
 مادة اذ حيث لا يجوز ان يقوم الامكان
 بفاعل الحادث وليس لاحد النزاع
 فيه (قال المحاميات وان كان الثاني
 فلا تسلم احتياجه الى محل غير
 الممكن) اقول هذا النوع راجع الى
 منع كون الامكان جوهر او عرضا
 بناء على ان التقسيم الى الجوهر
 والعرض هو الموجود الخارجى اذ يبعد
 تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم
 كون الحادث هو محله فان قلت
 الامكان الذاتى كيفية للنسبة فيكون
 قائما بها لا بالممكن قلت كما فسروا الامكان
 الذاتى بكيفية النسبة كذلك فسروه بجمع

حيثيات فذلك الحثيات اما ان تكون اعتبار يتفهم لا يجوز ان يكون
 تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون
 خارجية وحيثيات جهود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب
 لو طارئة فيلزم ان تكون حليته لهذا فحليته لذلك ويلزم التسلسل
 فالصدور ما اندفع اصلا ولئن زلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا
 تعدد بحسب تعدد الجهات والفن بمواعده واما انه لتوقف على امرين
 يكون لاحدهما صدور وهم جرا فاعلم يلزم التسلسل او كان لاحدهما
 صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض قانا لو فرضنا
 صدور شئ عن شئ فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر
 والصادر يمكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا
 قوله (الصدور يطلق على معينين) مظهر فيه ايضا لان هذا الاطلاق
 ليس في المرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاتساق غير
 معقول والعبارة العجيبة ان يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور
 والصدور وان كان احد فما الا ان حيثية الصدور وهى الخصوصية التى
 للعلة ليست اضافية على ما اشترنا اليه قيل هذا قوله (واحتجوا على ذلك انه
 لو لم يكن كذلك) اى لا بد من تجوز تخلف الملول عن العلة اذ ما ان
 لم تجوز ذلك يلزم القول بموادت لالى نهاية لا رواجب الوجود على ذلك
 التعدير لا يجوز ان يكون صلة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث
 عنه بتوقف على حادث آخر وهم جرا وتقرر الوجه الاول انه لو وجد
 الحوادث لالى لول ظما ان يكون لها كلية حاصرة اى اما ان يكون كل
 الحوادث موجودا او لا يمسكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل
 لاستحالة انحصار الغير المتناهى وكذا اشانى لان كل واحد منها موجود
 ويكون الكل موجودا وعلى محساذة ما فى الخطاب انه لو وجد الحوادث لا
 الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا ويلزم
 ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة فى الوجود وهو محال وعلى هذا
 يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجرائها معها فانها فى حكم ذلك
 مستدركا لاجابة اليه اصلا قوله (لان ذلك يقتضى قدم الفعل) الحكيمه
 يستدلون على قدم فعل الله بوجوده الاول من حيث الفاعل وتقرره
 ان الواجب لذاته واجب في جميع مسافته الاولية وكل ما محتساج اليه

اقتضاه المصلحة للوجود والعدم **﴿ ٤٦ ﴾** ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون المصلحة منسوى النسبة
 صفة لما هي قائمة بها (قال المحاميات وان كان يمكن ان يوجد شئ آخر فلا بد من وجود ذلك الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا
 اخر من جنسها خارجا عن كونه من جنسها) اقول فان كان كون الجسم اى من يقتضى امكان وجوده بالذات المتفرد بالكلية

تقتضي وجود الموضوع على تحويل الامكان لا بالفضل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يكن كونه ايضاً اذ على تقدير عدم الجسم يتبع كونه ايضاً لا تا نقول امتناع كونه ايضاً بشرط عدمه لاني وقت عدمه والمدعى هو ان في وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ايضاً فلا مجال وخلاصة ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجواب عن السؤال

الذي ذكره انما يختار كون المراد هو الامكان الذاتي فبولك انه صفة للمادة الحادثة نفسها لا للمادة فلا الامكان قد يعبر في الوجود بالعرض اي وجود الشيء - على صفة وهذا المعنى مما لا شك في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحل للحادث لا بالحدوث وان كان وجود الشيء على صفة وكذا امكان وجود الشيء مع شئ يقتضي وجود ذلك الشيء اولاً وهو المادة للحادث والموضوع هو عينه ان استدلالاً كان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالماً من المع والسند وقد تعلق بالوجود بالذات اي بالوجود في نفسه وامكان وجوده بالبياض مثلاً في نفسه وان كان قائماً بالبياض لكن امكان وجوده بالبياض في نفسه لا يتصور الا بالامكان وجوده في الجسم اي امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ايضاً وقد علمت ان هذا الامكان يقتضي تحقق الجسم اولاً واما الشيء الذي لا علاقة له بصفته بشئ من المواد والوقت وميات فممتنع الحدوث على حاله (قال المحققون) فهذا الممكن ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكنات اقول احتمل ذلك ما اذا لم يكن حادثاً كالمراض القائمة بالاعتقال او الافلاك طدهم وفيه فتية على ما مضى وتقتضي في تحرير المخرج حيث لم يتضرر من

في التأثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المألوف لا يضاف من الجهة التامة فيلزم عدم الفعل والتنفيذ بالاولوية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً بوجوده اذا لمدم الصريح لا يميز فيه حتى يتسكون امسك الفاعل عن ايجاده لولي في بعض الاحوال من ايجاده في بعض احوال يكون لا صدور عن الفاعل اول في بعض الاحوال من صدور في بعض بل او كان صدره واجبا كان في جميع الاحوال لو لا صدور كان في جميع الاحوال فيلزم لما قدم الفعل لو عدمه بالرة وهذا بالحقيقة مرد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكناً فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد عدم الصريح الاتزان عن عدم الحادث المسبوق بالذمة قوله (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقصده وهي ان ليس معنى توقف الحادث دلي حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان مسا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في عدم اي منهما عند وجود الآخر لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فظنهم فهموا من توقف الحوادث على انقضاء ما لا نهائيه انه يكون فيمناسي وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يرمى الحوادث بوقوعها بالانهاية له - ثم يوجد هذا الحدث والسبغ استفسار وقال قولكم بلتم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء ما لا نهائيه حتى يصل التوقف اليه وهو مجال ارضيتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت ولا نسلم انه محال بل هو عين صورة المزاج وان سئلتهم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلاً ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يقتضي لو كان فيمناسي وقت كذلك وهو اول المسئلة تلي ان كل وقت فرغ لا يكون بعده حوادث الاخير الا كعدد منتهى حتى يجمع هذه الاوقات كذلك اذا فرغ من الجميع وكل واحد واليه احسار جزوه بل كل وقت فرغ من لآخره بقول المتطرح وطسكان بوجود الحادث اليبقى في ذلك الوقت موقوفاً على انقضاء

لهذا الغرض اصلاً (قال المحققون) انما يمكن ان يوجد في زمانه او غير ذلك الغير ﴿ ٣٦٤ ﴾ خبر وركان ذلك الغير لو كان معدوماً لا متاع فيمناسي (فهما قد سبق آخراً في غير من صاحب المحققين) قال المحققين فيمكن ان يكون في زمانه الامكان بل يتبين ان الوجود في نفسه غير ممكن في الاستدلال

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالنسبة الى الوجود لغيره لان الاول صفة للحادث ولا يتحقق محلا غيره لانه لا يتحقق محلا آخر هو مادة الحادثة او موضوعه (قال الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ) اقول لا ينبغي على الناظر ﴿ ٣٦٣ ﴾ ان هذا الكلام من الشارح الخايل على ان الامكان الذاتي

والامكان للاستعدادي متمايزان ذلكا مختلفان اعتبارا وليس احدهما موجودا خارجيا والآخر موجودا عقليا على ما هو المشهور وقد مرح بذلك بعض المحققين فتأمل (قال المحاكات بقي على الاستدلال منع وهو اننا لانسل من الحادث الخ) اقول قد صرحت ان الاعتراض الذي ذكره اولاً وجعل كلام الشارح جواباً عنه رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منحت احتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له بعد تسليم كونه اما جوهر او عرضاً ولعل مراده من المنع الاول لما كان راجعاً الى هذا المنع فهذا المنع كما ذكر اولاً وما ذكره الشارح لا يتدفع به اصل المنع بل مما أثبت به احتياج الامكان الى محل غير الحادث اذا المنع بحسب الظاهر كما اورد عليه ولم يأنف الى ما يرجع اليه المنع وتعلق به حقيقة فلهذا حال بقي على الاستدلال منع بلفظ البقاء المشرباته الذي كان اولاً (قال المحاكات فمن حيث تعلقه يستدعي وجوده في الخارج) اقول فيه بحث لانه ان ازيد بعلقه بالامر الخارجى كونه صفة للامر الموجود في الخارج من حيث انه موجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفاً للاعتناء فيه فهو ممنوع كفاً وهم قد صرحوا بان الامكان من العقول الخالية بالعرضة للماهيات

ملا نهائية لمشتق على السلفين لانه فرضي ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الارفوت اليوم اى وجود الحوادث اليومية في اليوم يتوقف على انقضائه ملا نهائية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثاني من استفساره والعبارة المنقضة ههنا ان يقال ان عتيم نقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقفاً على انقضائه ما لانهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضائه ما لانهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلانسل باللازم ان اردتم به توقف الحادث على انقضائه ملا نهائية له في اوقات غير متناهية فاللازمة مسلمة وبطلان النسيالي ممنوع قوله (مراده ان التلزم في التقدم والحدوث سهل) جوابه سؤال الامام وهو ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة التقدم والحدوث لا تطلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرة وكذا حدوثها فلا اثر للتقدم والحدوث في مسألة الوحدة فتمليقها بمسألة الوحدة في قوله بعد ان يجعل الواجب الوجود واحداً خال عن التصدير اجاب بان المراد التصدير في التوحيد بالقياس الى مسألة التقدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب ولفظه اعلم بالصواب قوله (النقط للباديس) لترجم هذا النقط بشدة امور الغايات ومبادئها والقياسية فالاسباب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا النقط في اول غاياته اصل المبدى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفضيلاً الى اثبات العقول فقدمها ثم اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فيجب ترتيب الباحث في هذا النقط على ما عتقون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد في هذا النقط ان كل فاعل بالمقصد والإرادة فهو مستكمل بالمقصد منطور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في النقط السابق من ذهبهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بارتباطه فلم كان كل فاعل بالمقصد والإرادة مستكلاً بفضله لم ان يكون الباري تعالى مستكلاً بفضله وانه مجال بل المقصد ان كل فاعل له غاية مستكمل بفضله واللائم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلاً لغاية لانه لا يكون

في الكل فقط وان اراد ان موجوده موجود خارجي اليه وان لم يكن كالجواب الذاتي والوجود الخايع فكون الامكان من هذا القبيل فيجب مسلم وان اراد ان الامكان من غير بالنسبة الى الموجود الخارجى في ذلك لا يتحقق وجود المتعلق في الخارج كيف والامتنان ايضا مقرب

ان الوجود الخارجي والوجودية ارادة ان يكون الجسم اي من شئ وجوده في الجسم اولاً انظر عدم الجسم لا متع
 كونه اي من ولا يرد عليه الا ما ذكرنا من ان عند عدم الجسم يمكن كونه اي من نعم بشرط عدم لا يمكن وهذا بينه
 ما ذكره صاحب المحكمات حيث قال وهذا متع وارد على الشئ ﴿ ٣١٤٠ ﴾ الاول ايضا واراد به الشئ

الاول من التزديد الفنى ذكره حيث
 ظل واما الممكن ان يوجد في نفسه
 فهو واما بحيث لو وجد كان قائماً في غيره
 او مع غيره واما بحيث متى وجد كان
 موجوداً بذاته من غير حلاقة بينه وبين
 غيره ذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك لا غير
 لو كان معدوماً لا متع قيامه به او مع
 وقد علمت ان هذا المتعرد على صورة
 اخذ الامكان مقياً الى الوجود
 بالعرض على ما قررنا (قال المحكمات
 فلا بد ان يحدث بحسب شرطه
 الى قوله تلك الحالة المقررة لا تكون
 قائماً بل حدث لانه ليس بوجود بعد)
 انقول له بل ان يقول كون تلك الحالة
 امرًا موجوداً في الخارج غير مسلم
 حتى لا يمكن قياسها بالحدث فتأمل
 (قال المحكمات كما ان الاعداد
 كالعلمي امور اعتبارية لكنها الح)
 اقول كون الامكان الذاتى من قبيل
 العلم الذى يقضى الانصاف به
 وجود الموصوف في الخارج غير مسلم
 كيف وقد صرحوا بانه من المعقولات
 الثانية المسلوقة عن الاشياء في الخارج
 وقد صرفت ما فيه من الكلام فارجع
 اليه (قال المحكمات فانا اذا نظرنا
 الى وجود الشئ مطلقاً كان امكان
 وجوده في الخارج وليس بوجوده
 في الخارج فان امكان وجود العقل
 خلا هو امكان وجوده في الخارج
 وليس هذا الامكان موجوداً في الخارج
 كالامكان في الحوادث فليس نطقه
 بالشئ الخارجى وهو المادة سبباً

فعلها بالقصد والارادة حتى يكون حوجبه فقط بطل الوجه الاصل واما
 توجيه الوجه الثانى فهو انهم لما استدلوا على القدم بين المفاضل اذا
 استجمع جميع جهات الفاضلية وجب ان يكون فاضلاً في الازل كان صدر
 القائلين بالحدث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتناقض ارادته
 بخلقى العالم في وقته وباطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم
 يحيلون للبارئ تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازله فهو قانون
 بهما كما مر آنفاً قوله (وهذا الكلام ككس تعريض للاول
 او كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريف الفنى وتعريف
 الشئ ليس تصديقه بل تصويبه وتعيين مفهومه فلا يكون المقول
 المركب من المرفق والمعرف قضية وانما قال ككس نقضه لان هذا
 الكلام اشارة الى قول الشيخ من احتاج الى شئ اخر فهو فقير وموضوعه
 ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشئ خارج
 عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الفنى
 وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الفنى الاستغناء في الامور
 الثلاثة لانه لو افتقر في شئ منها يلزم ان يكون فقيراً فلا يكون ضيقاً وقد
 فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الفنى بانه الذى لا يفتقر
 في احد الامور الثلاثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فيرجح كلامه
 الى انه لو افتقر في احدها لا يفتقر في احدها ولا قائدة فيه اجاب الشارح
 بطريقتين الاول انا لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير
 اعم منه لتعق الفقر في الاضافات المحضنة وفي المال وفي غيرها وحمل الاسم
 على الاخص مفيد ونحن سلطنا ان معنى الفقير ذلك لكن لانسلم ان جهة على
 المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على الحدود
 ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تعريفها للمعنى المحدود الى فهم الجمهور
 ويلى من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على النوع الاول ليس
 على الترتيب الطبيعى على ان فيها نظراً اما في الاول فلان الفقير بوجه
 الشيخ مقابلاً للفنى فلا يجوز ان يكون اعم من حذابه والا لجز ان يصدق
 على الفنى فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما ظن انه خارج
 عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد
 في الخطابة والمحاورة ايضا وتفهيمها للمعاجزة لكن المقام بهاتى بمسألة

لكونه امكان وجوده في الخارج (اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجوداً) ان
 في الخارج من جهة تعلقه بالشئ الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان وجوده في الخارج فتقوله بل هو
 يمكن وجوده في الخارج اضراب عن مجموع الكلام او المادة والمطلوب لانه المطلوب فقط حتى يكون ماضياً تحت الطبيعة

لأنه كونه على ما حقه (كل العاقل من حيث أنها محكوم عليها أي من حيث أنها الخلية من جودات في الشيء من شأنها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الخبيثة موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج) يقول حل آلاء الشارح ﴿ ٣٩٥ ﴾ على هذا المعنى بعينه غاية البعد والحق ان مراده وجهه الله

ان لا يستعمل الخطاب فيه فغيره نكته تغيير لفظه وقع من اختلاف النهج الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في نفسه التقى وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شئ من صفاته الخفية ولا شك في قوة قضية قائلة بان الحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المصود بل ولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة وتقول ايضا سلنا ان الغير هو الغير في شئ من الثلاثة لانه لا فائدة في حل هذا المعنى على الغير في شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حل الغير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الغير بكنه معناه بل بوجه ما فهمه عليه يفيد ويقرب معناه الى فهمه قوله (اعلم ان الشئ الذي اما بحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولي له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك اغرض احسن واولي من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مطلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض طائفا الى نفسه واما اذا كان طائفا الى غيره فلا يجب بانه اذا فعل لغرض طائفا الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولي به من الترك والا لم يكن غرضنا له فيعود الازام فان قيل يفضل للغرض طائفا الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فما اقم ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالي اما لم بذاته وهو البيرى تعالى واما بعلته وهو سائر المبادئ العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفضل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفضله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ لجميع الاشياء لان المصدر عند اما ان يكون صدوره لغيره لو يكون صدوره لذاته والاول باطل واللازم الاستكمال بالغير فحين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو حاله الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تمام الفاعلية لم يكن فاعليته الامن ذاته والعلية الغاية هي التي منها فاعلية التسلسل فهو اذ قد يكفي في الفاعلية بكونه غاية بالضرورة وكما ان منه

ان لوا قسح ان هذه العوا ووطن احكام الموجودات الخارجية واحكام الموجودات ليست موجودة في الخارج من حيث هي احكام لها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج بل انما يلزم وجودها من كونها محكوما عليها بحكم خارجي لوصح الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج والحاصل ان ثبوت الشئ للشئ انما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هنا ظاهر كلام الشارح وحيث لا يرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الاستحلام فان الامور الاعتبارية بانه حينية توجد الخ واما جواب انه لا مدخل له في الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الوجود الخارجي واحكام الوجود الخارجي موجود خارجي فاجاب بمنع للكبرى وار السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على ما فهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل مقصوده وجهه الله ان الامكان انما

يقال له انه موجود في الخارج من جهة قياسه بالفعل فان العقل موجود في الخارج وهو قائم به والتمام بالوجود الخارجي يمكن ان يقال له موجود خارجي لكن لا بلذات بل بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه ولا حاشية من فني كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا واثبات كونه موجودا كما ذكره ثانيا اذ الاول محمول على فني وجود

يُقال على ما هو الظاهر من الكلام فيه والثاني محمول على إثبات وجوده بالعرض حتى لا يلزم التلخيص وعلى ما ذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى المتناوب لما يكون الوجود من جهة المسلم بالاعتقاد وما يكون لا من قبيل التعويل به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج ﴿ ٢٦٩ ﴾ وعلى ملحه ينبغي حل

الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة التعويل بالاعتقاد المتخصص في لفظ الخارج وقد علمت أنه لا مخالفة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجود بغيره بالعرض فانهض ما ورد من البحث وبما قررنا ظهر انعكاس التشريح الذي ذكره بقوله ثم الزائد عما يكتب والجواب قد يعترض حين يبدو (قال المحقق) ومن المكشوف البين أن لا توجه لاجوبة المشرح عن هذا الكلام أصلا) أقول وذلك لأن الإمام استدل في توجيه كلام الشيخ على أن الامكان ليس عديميا بل وجوديا وثبت احتياجه إلى محصل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره المشرح رحمه الله ليس دخلا في الموضع بل تسليم بلادة ما للمعارض وهو يقتضي الدعوى ثم للمشرح أن يقول لئسا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة أخرى هي أن الامكان متعلق بالوجود الخارجي والظاهر أن مراده رحمه الله هو هنا وبهذا أشار اليه في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في العقل بأصرو وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

الاشبه كذلك لوجه الاشبه واما المبدأ الثاني فهو وإن لم يكن غاية في المسائل إلا أن المبدأ الأول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لغيره فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته لا بالنظر إلى ما فوقه واما سلب الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا وإلى جمع ذلك أشار بقوله واما سلب الغاية عن فعل الحق الأول مطلقا واما قال هو كناية لما قبله لا أنه ليس هناك فرباس هذا الحكم العام ينتجته بل هو لازم من لوازم القياسية المذكورة وقرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذويب انسب قوله (وعلى ذلك يكون كل شيء منه) أي على كون كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت أنه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن إنما يثبت أن الفاعل نفس الغاية لو ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح أن يكون الفصل معنونا بالتذويب لا يقال لئسا كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لا نأقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب الفاعل في العقل فلا محذور قوله (انظرة ينبغي بجملة يراد بها نارة الحسن العتلي) أقول الاجال إنما يثبت لو كان انظرة ينبغي موضوعا للحسن العقلي والأذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب أنه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي أو المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي أو الأذن الشرعي بل مفهومها المفرد وهو كونه مطلوباً مؤثراً فإذا قيل العلم مما ينبغي لم يرد به لأن العلم حسن عقلا بل المراد به أنه مطلوب الحصول مما يؤثر وإن كان حسنا عقليا وكذلك قوله للتكاح مما ينبغي لا يراد به أنه مأذون شرعا وإن كان مأذونا شرعا ثم إننا لانسى أن الحكماء لا يقولون بالحسن العتلي فإن الحسن العتلي مقول على ما كان كون الشيء صفة كمال وملا بما لا يطع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها أما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلأن فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح وذنوبهم مقتضية للذم والشراح سيما صرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه المنصوب بالتعليق وكأنه اغض عن ترك هذا المنع ههنا للمؤيد على ما صرح به ونع انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله (وكذلك القول في الدواء الصحيح) هذا جواب سؤال آخر وهو إن يقال الدواء الصحيح لبدن أو الزيل المرض فيجوز صحة البدن لو إزالة المرض ولا شك

في الخارج كما مضى في التقسيم فهذه المقدمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام واما بقى كلامه فلنرى ان كان نضيق ونقرر لكلامه ونس عليه الكلام في غيره (قال الشيخ) واما يحتاج الان من الجمل إلى ما يكون باقتضائي الوجود) أقول بله من هذا الكلام ان المقدم الذاتي بالمعنى الامم يرجع إلى الاجبة في الوجود وهو الحق وقد صرح

بذلك بعض الفاعل المتأخرين (قال المحاكيات بدل عليه قول الشيخ في بيانه إذا كان وجود هذا الخ) أقول في بيان وجود
الشيء الذي يكون من الفاعل المستقل لا من الفاعل المتأخر وهو المراد من اللمة الثامنة في هذا الموضوع فهذه الكلام
من الشيخ يدل على ﴿ ٣٦٧ ﴾ ما صرح به الشارح المحقق وأما قوله ضرورة توقفها على اليد وعلى

أن صحة اليمين الوازلة المرغن مما ينبغي فهو واقعة ما ينبغي بلا حوض
فيلزم أن يكون المدواه جوادا فأجاب بأن المدواه لا يفيد بالذات الكيفية
في اليمين فلا يفيد له المضادة للمرضى ثم انها حوجب الصحة الوازلة للمرضى
فهو لا يفيد بالذات الصحة الوازلة للمرضى وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فإن كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
وأما أنه كمال الضمير فبالمرض وخيه نظر لانا نقول كعب لن لائمة الدواء
بالتياس الى الصحة الوازلة للمرضى ليست اعادة لولية الا انه يفيد بالذات
تلك الكيفية الملايمة للصحة او المضادة للمرضى وهي امر مؤثر مرغوب
فيه فهو حوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه
ان المدواه الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفة
الظراحة وهي ما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد على
القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول
بالتياس الى حصوله بل لا يكون جوادا الا بالتياس الى شيء
واحد فقط لان غيره التماسه منه بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحقبة
لا بالمرض دونها كالملا واسطة او بواسطة اختلال الاعضاء يمكن ان يوجب
الموت بالحقبة لا بموجب انما تواءم الحرارة الفريزية بحسب تحليل الرطوبات
وانتفاه الحرارة الفريزية يوجب الموت والجواب عن جميع التعويض
بل ان القصد معتبر في معنى البلود والشيخ اعتبره في تعريف البلود الحق حيث
قال وطلب تحسدي لشيء يدور اليه ولم ينف القصد مطلقا بل صيدا
بالمرض فمثل بحسب المفهوم على اتيته مطلقا ولا يسمه القصد في الافاضات
الا لانه يمكن ان يكون له قدرة امتلا وهو حاشي لما سبق وان فرضنا انهم لم يعتبر
القصد في معنى البلود فلا اقل من اعتبار الشهور بما يفيد بحيث يدفع
جميع التعويض قوله (فان ظهر له كمال فاعل يفعل بطبع من خبير
ارادة او يارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعصم) وذلك لان
الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو
مستكمل بطبعه واليه اشارة في الفصل المتقدم بان الشيء اذا احسن له
ان يكون منه غيره لم يلزم ان يكون مستملا على الا حسن به فهو في مستملا به
مستلوب حال وان كان لدفع النقص فهو مستملا به لانه يستفيد

المضلات له فموضوع بان المراد
من الصلة التامة التي حال انها
متقدمة بالية هو الفاعل المستقل
لالمة للتامة بمعنى المركب من كل
ما يعوق عليه الصلوة ويستند
فوقتها على اليد وعلى المضلات
مما كان متقدما على الفاعل المستقل
ساقضا عليه لا يقدح في استقلاله
وكأنه يوم ان مرادهم من الصلة
التامة في هذا الموضوع اي عند
ما يقال ان اللمة التامة متقدمة بالية
هي مجموع ما يتوقف عليه المعلوم
وذلك توجه به يدوسيا في الشرح
ما يفيد (قال المحاكيات المتناسية
ان يقال ايراد المثال للتأخر الثاني)
أقول الوجه في المدول التبية على ان
في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة
التقدم والشيخ لم يرضى له لا قال
المحاكيات فتقول المراد انه لا يكون
موجودا ولا معدوما عند العقل بل ان
العقل انما يعتبر بوجود الممكن باعتبار
وجوده (أقول ان هذا من ظاهره
قول الشارح لان وجوده انما يكون له
باعتبار وجود خلقه وعدمه انما
يكون باعتبار عدم خلقه وصرح
فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان اعتبارها مع وجود
المفهوم او مع عدمه او لا يعتبر مع
احدهما فاستفاد منه ان الخلة التي
الممكن في العقل سابقة على الوجود

هي عدم اعتبار وجود اللمة وجودها ومن العاوم ان قال عدم اعتبار وجود اللمة وجودها لان الوجود
فلم يلزم من سبقية الوجود بالوجود في العقل فنجب ان يراد بالوجود والعدم للممكن وجوده او عدمه عند العقل
وهي اعتباره لان العلم بوجوده على السبب الذي يمكن التماسه على من العلم بسببه فكذلك العلم بهذا الموضوع هو اعتبارها

كثيره لذنن العلوم انه ليس المقصود اثبات مسبوقة بالعلم بوجود الممكن بعلم العلم به وليس هو بالحدوث المنافي
اصلا وهذا هو اللازم كما ذكر كالا يخفى بل الحق ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصرف بالوجود في العقل
عند وجود علمه ومتصرف بالعدم في عدمه علمه والحال لا يخلو ﴿ ٥٦٨ ﴾ من وجود العلم وعدها

بحسب نفس الامر فوجود الممكن
ليس مسبوقا باللا وجود والا عدم
بحسب نفس الامر لمكن للعقل
لن يعتبر الممكن مجردا عن وجود
الفرد وعدمه بل عن وجود نفسه
وعدها فهي في تلك المرتبة كانت
مجردة عن الوجود والعدم وتلك
المرتبة انما تكون له في العقل فوجود
الممكن مسبقا بالوجود في العقل
وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا
حيث قال واما بحسب العقل فانفرداها
يفتضى تجريدها عن الوجود والعلم
ما ولم يقبل علم اعتبار الوجود
والعدم والحاصل انه لا بد ههنا
من اعتبار العقل وتعمل منه ولا يخفى
عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود
ليس هو العدم فان وجود الممكن
لو كان مسبوقا بعده سبقا ذاتيا
لزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه
لوجوده وعن المعامون ان لالعلاقة
علية بين الشيء وتغيضه بل المراد
منه التجريد عن الوجود والعدم
بحسب العقل فالهاية في تلك المرتبة
لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون
للمرتبة طرفا لسلب لكن صح انها
معدومة في تلك المرتبة على ان يكون
المرتبة طرفا للوجود المتصرف اليه
السلب وليس هذا ارتفاع التغيض
المستحيل لان تغيض الوجود في المرتبة
سلب الوجود في المرتبة على ان يكون

المرتبة فيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون فيدا للسلب ثم لما كان الوجود ليس دائما ﴿ بين ﴾
على ذاته تعالى لم يتصور في شئ من مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في جهة الحدوث الذاتي وههنا زيادة تخفى
وتصانف اشية التجرد على ما يخفى ان الذي على ما قرنا الحق ولا يدعيه على شيء كمنه كمنه على ما يخفى

(قال الشارح وكذلك الحالة التي للنفس النباتية) أقول هذا وما ذكر سابقا حيث قال فان حلة هاتين الحركتين لا يتحصل موجودا لهما بل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة اوارادة بياننا للحالة التي بها تكون حلة وسيصرح الشيخ جابدل * ٣٦٩ * على ذلك حيث ذكر واذ لم يكن شئ معوق من خارج وكان

الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته حلة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لهلة الحركة لانفس العلة لا يتخلو عن تكلف كما لا يخفى (قال المحققان وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) اقول فيه انه لا يمكن في التصدير بالنتيجه مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لا بد من ان يكون واضحا في نفسه او معاوما من الفصل السابق على ما مر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع يقبله الطبع الذي لم يتخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس في قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى استلزام وجود العلة اشامة وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة ومن البين ان الاولى لا تستلزم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله (والمقصود نفي الغرض) كما كان هذا النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تتعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ يبين غايات افعال المبدأ الاول والمبادئ العالية اعني العقول فبين اولها ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الاخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية ولما فرغ من العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما مساوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما رجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشئ على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او يدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغنى والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجال ههنا واو فرضنا فيه اجالا فلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم واو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو فيح في المناظرة فلا يقال ان عنيتم بالانسان الحجر فلانسانه ليس بحمد او اما قوله فهل هذا الا لزام الشئ على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولي به من الترتك فانه لو تساوى الفعل والترتك بالنسبة اليه استعمل منه ترجيح الفعل على الترتك ولو كان ذلك الفعل اولي به من الترتك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل واو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيهما عين ذلك التالي بل المقابلة بينهما وبينه ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قوله الثابتي تعالي لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

اذلا يلزم من امتناع تخلف * ٤٧ * شئ عن شئ وجوب تحقق الشئ الثاني عند تحقق الشئ الاول والازم وجوب تحقق جميع الازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام بالوصف وان يجهما عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشئ ما لم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده عند وجود

لهذه التسمية ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود الملة اتمامه فتأمل (قال الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب منه) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد ﴿ ٣٧٠ ﴾ الذي هو في قوة الجواز

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله (قدسين في النمط امثال) اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لرتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف قال التكرار في الدرس مما يجب نشاط النفس فنقول قدسين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها اما خارج عن المحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور و ارادة فتكون ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسئلة يتحرك بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طائبا بحركته وضما ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مصلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد او غير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب عنه بجواز كون الشيء الواحد مراد او غير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاضراض الثاني انا لانسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل يتحرك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

ايضا والجواب ان مراده انه لم الختم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في الثاني لم يعمده موضع وجب وان كان من الواجب ان يقول شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب ان يجب عنه سرمد ما يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني وكذا انه بالتبني عليه في هذا الوجه استثنى في التنبه عليه في الاول (قال المحاكات كان ترجحا لا حد طرفي الممكن المتساويين على الآخر المرجح) اقول فيه نظرا ان المفروض ان الوجود اولى بالنسبة الى المدم لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن حينئذ متساويين فالصواب ان يقال ان يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع (قال المحاكات ولا يخفى عن هذه الشبهة عندى لا يفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ونحوه الاول) اقول هذا الكلام مشهور بين الاصحاب وائس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف والافرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد هاتين لزم ترجح احد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التعاقب ﴿ و ﴾ ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص محسب الواجب والاجماع بما يعتقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع معتقد على بطلان القول بالوجود القديم

غير الواجبة وصفاته مطلقا فنقول انصاف التوخي بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والتوخي
لا يوجد الوجود الاشخص وجميع الوجودات في الغرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال
من ان النوع قديم بتعاقب ٣٧١ ❖ الاشخص فكلام مجزئ مناه ان قبل كل شخص شخص لاني نهاية

ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع قائما
يلزم على رأى من يقول بوجود
الطبائع في الاعيان بنفسها ولعلمها
غير موجودة فيها كما هو رأى
التأخرين واختاره صاحب المحاكات
واوسلم وجود الطبائع فيها فنقول
انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده
بعض المحققين ويجوز ان يكون
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي
ومع تجوز تلك الاحتمالات كلا
او بعضها لاحاجة الى التزام تجوز
التخلف عن الفاعل المختار وتجويز
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول
خلاف ما برهن عليه الشيخ آغا
والثاني مستلزم للترجيح بالمرجح
وهو محال بالضرورة ونحوه
يفضي الى انسداد باب اثبات
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات
ان قوم منا ايقوم احد بهما يلزم
التركيب) اقول الصواب حل النقوم
على ما يتناول النفسية ليصح الحصر
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر مالم
تكن له خصوصية بالقياس إلخ)
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية
لم تحقق بالنسبة الى مالم يسلم بمعاول
اصلا وانما تحقق الخصوصية بالنسبة
الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق
المعلول المخصوص بل بها يكاد

وذلك الوضع بتركه وامتناع له اذ المعلوم فالاولى ان يقال ان طلب
وضع معين بالطبع ورتك بالطلب مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما قرر فيما
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لانسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
بغيرها فانها لذاتها تقتضى التأي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الين او الوضع والثالثة الاول
متفية ههنا فتعين ان يكون المدلول الوضع الرابع انما لانسلم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد
السكون في الموضع ويقسر على الحركة عنه واثبت سلطنا لكن لانسلم انه
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم
السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك مامر في النمط الثاني من
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعى واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن
الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا
استحال طله ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك العلك هي النفس
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد ان يكون
مدركا والمدرك الكلى ممتنع ان يرسم في القوى الجسمانية ولهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوة احدها انما لانسلم انه ان حصل المراد
الجزئى يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك
المراد لا يرتاد جزئى آخر وهم جريا الى غير النهاية حتى كلما حصل له
وضع جزئى يطلبه يستعد لو وضع آخر جزئى يطلبه فلماذا يتحرك دائما
وثانيتها انما لانسلم اذا كان ذلك الجزئى في تمتع الوقوع يستحيل طلبه
ولم لا يجوز ان يكون بتخيل او بظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى
الجسمانية ليس بمتنع سلطنا جميع ذلك لكنه متعوض بالمراد الكلى فانه
اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلى
فبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان يتحقق الامر الدائر بين المعلولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تنكفي في سدور الفعل الجزئى لان نسبتها الى جميع
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعلولات عين المتنازع
فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لانسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكات

وذاثة واحداً حقيقي فلا يتصور منه بلذات حصول شيئين) اقول قد صرفت ما فيه فأمل (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان اللازم اما التسلسل والتركيب في الذات والاول باطل فتمين الثاني بيان ذلك انه في كل **﴿ ٣٧٢ ﴾** مرتبة لم يكن جزء لذات

الذات يعود الكلام في ان هلته ماذا
اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
وقيد ان الكلام ليس في المصدرية
التي هي صفة للمصدر التي هي امر
اضافي بل في الخصوصية المذكورة
ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها
عين الواجب وفيه ما فيه واقول على
اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصية
لعلها لا يجمع في الوجود فلا يلزم
التسلسل المحال فالصواب ان يقال
مصدره لذلك غير مصدر ربه
لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء
كان التكثر في ذات العلة وحقيقته
اوفي عوارضه اوفي شرائطه وعلى
جميع التقادير يلزم خلاف المفروض
اذ المراد بوحدة العلة ههنا
ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته
سواء كان جزءا له او خارجا
عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى
حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله
يلزم منه تركيب اما واما بل التعيين
هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو
منقسم بالحقبة ظاهرا في تركيب
نفس الذات ايضا (قال المحاكات
وانما يحتسبان لو كانتا وجوديتين
وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري
كالموجود الخارجي في الاحتياج الى
علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة
وجودية حتى يلزم التسلسل في
الموجودات وكان محالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي
الى سائر الافراد على السوية ولا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد
الجزئي الابدان يكون مسد ركا ولا ينتفش في الذات المجردة بل في قوة
جسمانية فلا بد ان يكون في الملك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات
الجزئية والاضاع الجزئية ولتشابهه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص
بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جمع الهلك فتلك
القوة المنطبقة كالحبال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جمع الجرم
والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الملك ذات
مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتهام وجوده بالهمل فهي العقل والا
فهي النفس فلا يتخلوا ما ان يكون مباشر التحريك هو العقل والنفس لا جاز
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته
والعقل لا يكون مستكتملا بفعله وانما هي التي استطيع بها
بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك **﴿ ٣٧٢ ﴾** بالانحصار
له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية
المراد الكلي ليس مما يتجسد واما ان يكون موجودا او معدوما
ولا يجوز ان يكون العقل مجردا وجودا وهو طالع له ولا ان يكون
مفقودا وهو محصله لان حاله مستأببه واما انه ليس له ارادة جزئية
فان المرادات الجزئية لا تنقطع الا في الجسمانيات والعقل منزوع عن
القواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتق وعلى الشرح ايضا
فن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتها حاضرة حقيقة
اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة
ولاظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والحرك السماوي بخلاف
ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه
انسب واول جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء
والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصمم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون
موجودا او معدوما وهما متمتا للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور
جزئية يتجدد ويتصمم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

المحاكات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على **﴿ ٣٧٢ ﴾** تجددها
جوابه انه اذا سلم ان حثيثي العلة اذا كانت فاعلية كانت مضمقة ومحتاجة الى علة موجودة فقد تم الكلام اذ الكلام
ايما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حثيثان كاتبا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا تكون خارجة

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيصحق هناك حيثتان اخريان ويلزم التسلسل او التركيب ثم برد المنع الثاني ههنا
 لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خبير بان تقرير الدليل لا يتوقف على كون الذات هي
 العلة للمصدرية بل لو كانت ﴿ ٣٧٣ ﴾ العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب والتسلسل ثم
 لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة
 المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكات
 والشارح بينه من مأخذ آخر) اقول
 لا بد في اتمام الكلام من اختيار
 المأخذ الذي اختاره الشارح لما
 صرفت ان المراد بالمقوم ما ليس بخارج
 حتى يصح الحصر في كون احدهما
 مقوما وكون كل منهما خارجا وحيث
 يظهر انه لا يلزم من كون احدهما
 مقوما التركيب بل لا بد من نقل الكلام
 الى الحيثية الخارجية كما فعله
 الشارح لمحقق (قال المحاكات
 والمراد بذلك اللازم في قوله حثية
 استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم
 له حيث قال احدهما من مقومته
 والاخر من لوازمه ان يكون المراد
 باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده
 وهو قوله حثية ذلك المقوم
 اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد
 المعلولين على هذا الفرض وحله
 على المعلول الاول لوجهين احدهما
 انه على الاول يلزم استدراك لفظ
 الاستلزام بل ينبغي ان يقول حثية
 ذلك اللازم وثانيهما انه لو حل
 على حيثية العلية حتى يكون المراد
 من حثية استلزام ذلك اللازم
 حثية الحيثية لاجابة الى نقل الكلام
 الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم
 بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجددها وتصرفها فغنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك
 ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرف
 لصدور الحركات والاوضاع المتجددة والتصرفة عنه وتوقفها على
 ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرف لانه موجود دائما
 متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بنبوت الارادة الجزئية ونفيها
 كما كان ذلك استدلالا بنبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعها في وجه واحد لان
 ما خذهما وهو الارادة واحد في ههنا اشكالان احدهم ان الدلالة
 المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه
 فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقورا
 يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يخص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو
 انها بالغواشي الجسمانية والعقل منزوع عنها وكأني بنفي الارادة الكلية
 بطريق والارادة الجزئية بطريقتين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن
 للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود
 انه ليس له مراد يفصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والافى الجائر
 ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان
 المباشر تحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعاق التدبير وانصرف
 مرتبطا به ارتباط نفوسنا بايداننا مستفيدا للكاملات بواسطة جسم
 الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن
 مبدء الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا
 للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدء الارادة الكلية هو
 العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت
 انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو
 نقلوا من ارسطو ان المباشر تحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة
 جزئية فلما استدلل الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية لم يستحسن
 ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آء قوله
 (ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لدفع شهواتي) لما بين
 في التنبية المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من
 تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس
 او مفقود اى غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للبهذب

الحيثية فتأمل (قال المحاكات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آء) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا
 لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه
 متأخر عن الماهية هذا ولا يخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران

والاستغناء عن الاول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجي فتأخر فيهما عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني **﴿ ٣٧٤ ﴾** مركب صناعي غير مؤثر فيه

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولاً فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانياً فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الا رادبة يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا يتعلق به اصلاً بالمعشوق في فرض معشوقا لا يكون معشوقاً فقد ظهر انحصار الاقسام في اثثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابداً واما ما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيتمين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب اشبه بالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبيهاً واحداً باقياً دائماً فلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبيهاً بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه آخر فلا يتخلو اما ان يكون ينحفظ نوعه بتساقب الافراد او لا ينحفظ والثاني باطل والاولم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائته من القررة اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى في صفات القصور والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لا كان حركته ارادية فراده لا بد ان يكون معشوقاً وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى يشكك من الشرح والمتن فقوله فهو اذن شبه بحر كائنا الصادرة عن عقلنا العملي اى القوة العملية فقد سمعت

ولعل المثال المطابق تقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكيات وفي هذا الذي حل الشارح عليه الخ) اقول حل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الامراد وذلك باليتكرر افراده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الخفي في بل لا بد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيحقق التركيب في العلة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وحل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

من حيث الذات والصفة على ما حله انا شارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم **﴿ ان ﴾** انه لا محذور في التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاغمض عن انه تكلف بأبي عنه ما صرح به في آخر الفصل بحيث قال ويلزم منه الكثير في ذات العلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكيات حيث قال فلماذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ❖ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يمكن في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشئيين مثلا عارضين. فقولك لان عليته اي المسلوب عنه لا حد هما غير عليه للاخرقت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الاخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكثر في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والا لزم خلاف المفروض وهو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكثر على المعنى العام الشامل للتكثر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعم لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا بما يوجب

ار للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك آلتها فهي تنصور او لا شيئاً ثم تحرك آلتها ليحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور او لا امر يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المشوق يكون شيئاً غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او تواجبها واما ما كان فالمطلوب نيل ذات المشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المشوق ونسبته كما صفة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمحرك وان كانت الحركة غير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمشوق في الفرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستندة كقطعاً ولعله يحمل على زيادة تبين وايضاح واما قوله وبالجملة فيكون من كالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فعناه ان المشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كالات الجسم المتحرك فالخاصل ان المشوق لا يجوز ان يكون من كالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحدثين بل المشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطالب التشبيه به وانت خبير بانه او خذفت هذه المقدمة اتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبيه المنقطع بالدائم فمحصله ان الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله لا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جمع الشبهات بوجوده غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع تعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كأنه

الوجه الاول واما صاحب المحاكات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى ان الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المغنين اللذين ذكرهما صاحب المحاكات هذا وفي كون سلب شيء عن شيء يعرف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبى اذ ليس كلام الامام فيه ولو حل السلب على العذول اولى
 عدم الملكة لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه
 نظر لان الشئ المطلوب عنه آه) اقول قد مر ان حثية الصدور وهى ﴿ ٣٧٦ ﴾ الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المطلوب
 موجودا ومن المعلوم ان الكلام
 فى حثية الشئ بالنسبة الى المطلوب
 الموجود فى الخارج وحينئذ نقول ان
 تلك الحثيات فيما نحن فيه موجودة
 فى الخارج لكون المطلوب الصادر
 موجودا فى الخارج على ما هو
 المفروض واما الحثيات التى كانت
 فى صورة النقص فلم يلزم تحققها
 فى الخارج اذ لسبب والاتصاف
 والقبول امور اعتبارية لا يقضى
 صدورهما عن صلاحها كون خصوصيات
 تلك العلل موجودات خارجية واما
 كتب لغيره من تعدد الجهات
 فى الصدور اى الجهات الاعتبارية
 الا الجهات الحقيقية الموجودة واما
 الابراد الثانى فائما يرد على ما وجهه
 كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل
 كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع
 اسناد الملولات المنكثرة الى علة واحدة
 وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت
 ادعوى على تقدير تقيضها فيكون
 حقا وان حل على انه ادعى عدم
 التوقف واستدل عليه بلزوم عدم
 استناد الممكنات الى مبدأ واحد
 ولما ان توجه كلامه بانه لو توقف
 على امرين لزم ان يكون احدهما
 ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة
 عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل
 الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهى

جواب سؤال وهو ان يعل الغرض من الحركة لو كان شبيها غير مستقر
 فالمراد اما شخص الشبه او نوعه واما ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ
 يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوده غير
 متناهية ولا ينال الاعلى تعاقب مستمر فعمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد
 هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات
 متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير
 المتناهية اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين
 ان يكون المطاوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الاعلى
 سبيل التدرج فى اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبيها ما
 بالامور التى بافعال من حيث براءتها عن القوة فانه يخرج تقسيم الشبه
 المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير
 اى محرك السماء فى حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عند رشحات
 الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد الناقصة
 وتلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى
 وقوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر
 هو الوضع فان الفلك يتحرك وتنتجج بواسطة تلك الحركة الاوضاع
 الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور
 المالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه لذى
 كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما
 ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب
 المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهناك
 اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات
 ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاضواع كالات للجسم واما
 التشبهات وما يترتب عليها فهى للنفس ونحن لانعرف حقيقة ذلك
 الشبه هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول
 لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس
 اما للجذب اولدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته والشبه به او غير
 ذلك ولئن سلمناه لكن لان سلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم
 فى البسيط تشابه اجزائه المفروضة فى الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شئ من المراتب كانت عين ﴿ ومن ﴾
 ما ذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادرة هكذا وقد صرح الشارح بتقديم المصدرية بهذا المعنى
 على الصادق فتأمل (قال الشارح فاذا يكون للملانهاية له كلبه منحصره فى الوجود) اقول اى مجتمعة اذ يصدق على كل

كل واحدانه موجود بالفعل اى في الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فبإلزام اجتماع الكل في زمان واحد وهو يناق ما فرض من تعاقبها (قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتشابهة الخ) اقول الظاهر ان هذا اقل توهم ان الانقضاء يناق ﴿ ٣٧٧ ﴾ - كونها غير متناهية مترتبة في الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ما اذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما اذا كان في جانب التناهي وههنا لم يلزم الانقضاء الا في جانب التناهي لاني الجانب الآخر وهو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهي انما يستحيل اذا كانت في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي لاني الجانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحوادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ فقيه نظر وامل (قال الشارح كمن من الفاعل وقتما الخ) اقول حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شيء غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلة التامة التي كان الكلام فيها اذ الكلام في المصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن متمم فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والالزام الترحيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل الالزام ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام في المصادر الاول ولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون متمم انهم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من مقولات غير متناهية ولئن زلنا عن هذا المقام فلانسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على ان نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المشوق او حاله اذا كان ذات المشوق او حاله قارا دفعي الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حاله من المشوق كذلك كما ذكره في التشبه ثم بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب غاية ما في السبب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امنت التسائل في الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله (وتقرير الكلام) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لاسيما الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يتخلوا اما ان يكون لجمعيةها من حيث الجمعية وهو محال لانها مشتركة والمشارك لا يكون صفة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان له بولاتها فان الجهات بانسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف التشبه به لكن الملزم

اعتبروا بشئ يلزم عليهم ﴿ ٤٨ ﴾ المقول يتجدد امر فان بعضهم قال بتمتع في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول يتجدد المصلحة وبعضهم قال بتعدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقاتل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم بتجدد شيء موجود خارجي وهو الذي هو بواعنه قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن العلوم ان المصلحة والامكان امور متعاقبة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجود وعلى القائل الآخر ﴿ ٣٧٨ ﴾ ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك الواجب الوجود انه مقتضى له فلا يمنعها وايضا هو باق فكيف يزول الامتناع الذي كان من قبله فلا بد من مدخلة الغير فيه فلم يكن الواجب علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك المانع فتأمل واعلم ان الشارح اختار هذا المذهب في التجريد وقال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ ان زمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فيما بينها غير معقول اقول فيه نظرا لانه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه وما قيل عليه من انه يمكن طلب الترجيح فيما بين الاجزاء التي حدثت فرمود بان الزمان لا تحقق له الامع العالم لانه مقدار الحركة التي لا تحصل الا للجسم وايضا العلة المستقلة يكفي للترجيح ولو صح ما ذكره لصح ان يطلب رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بان يقال لم يختص حدوث حركة

حق فالتسالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة التشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقبض المطلوب وذلك ان التشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقبض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقبض الصغرى ينتج ان التشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فيتني الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة معينة الى آخرة بيانها لا ييسر الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ما تقرّر نظر من وجوده فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء تلك على كل حدان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاء وان اريد به الاحتمال الدعي فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية فلنا لانسلم وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف الاوضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سماءه لكن لانسلم ان اختلاف تحركات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولئن سلمنا لكن لانسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يشبه جميع الافلاك بمقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله (واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة التشبه به يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة محتمقة قبل الوقت فالترجيح بلا مرجح ﴿ وحدة ﴾ لازم على اي حال قلت ما ذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا نعم يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بهينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

لعلها لم تكن مستقلة قلت فينبغي ان ينهدم بيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب علة تامه فأن قلت
 يرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم يختص
 بهذا الجزء الوهمي ﴿ ٣٦٩ ﴾ من الزمان فالجواب انه يندفع بما ذكرناه من طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا
 غرض ضعيف) اقول وجه الضعف
 ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره
 وقصد به بالزمان على المعلول بل يكفي
 هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية
 عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند
 المتكلمين والتقدم الزمانى لا قصد
 والارادة لوسيل في العمل الاختيارية
 فاعله انما يكون في الاختيار
 بالمعنى الذى ذكره لا بالمعنى الذى
 عند الحكماء بل نقول تقدم القصد
 والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا
 من جهة قصورنا ونقصنا في الفعل
 والتأثير والواجب تعالى منزله عنه
 لما تقرر انه واجب في ذاته وفعله
 (قال الشارح والحوادث التى كلامنا
 فيها ليست بموجودة جميعا في وقت)
 اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
 على الغير المتناهي الاخر في الجانب
 الغير المتناهي باطل سواء كان
 الامداد موجودة في وقت واحد
 او كانت موجودة على سبيل التعاقب
 اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا
 اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع
 الناقص وتناهي ويلزم منه تناهي
 الزائدة لانها زائدة على الناقصة
 بقدر المتناهي فالحق في الجواب
 ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير
 المتناهي على الغير المتناهي انما يكون
 محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا الا لازم لازم عليكم
 لانكم قائلون بوحدة التشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه
 انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل
 خرجت كالاته الاليفة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كالاته
 الاليفة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
 من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
 عقل في ذلك فافلك لا يطلبه التشبه الابعوجود خرج جميع كالاته الاليفة
 من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة التشبه به يستلزم
 وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الا لازم ايضا اقول
 ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج
 الكمالات الاليفة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
 واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم
 هذا الا لازم وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
 لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئى لا بد ان يكون
 لتشبه به جزئى فلا يلزم وحدة التشبه به ولا خفا في ان جوابه اطبق
 على التفرير الثاني لعدم احتياجه حيث ان تقدير هذه المقدمة الفائلة
 بان تشبه الجزئى يكون لتشبه به جزئى وهي مفقودة في الشرح قوله
 (ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات
 الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات واختلاف
 التشبهات يدل على اختلاف التشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به
 وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الطن واقع بهما والظن في
 مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
 ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات
 في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة
 في الجهة المخصوصة على لهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلماذا اختارها
 وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو اجاز ان يكون هيئة
 الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى
 ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها
 نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز

وهنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق
 لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضى
 اجتماع المتطابقين ولا يحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن امورا غير متاهية

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجال فلا يكتفى للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجالي (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لانهاية له حل غلط) اقول الاسند لال على ﴿ ٣٨٠ ﴾ عدم الفرق بين انقضاء

ما لانهاية له في الزمان المنتاهي وانقضائه في الزمان الغير المنتاهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المتاهي اقول الا ظهر كما مر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين لانقضاء في الجانب الغير المنتاهي والانقضاء في الجانب المتاهي كان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المنتاهي والازدياد في الجانب المتاهي (قال المحاكات بل هو عين الشق الثاني من استفساره) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اى بعد الوقت الذى فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان ما ل الفقرتين واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق الثاني والله اعلم (قال المحاكات لما تبين في النقط السابق الخ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذ هو ايضا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كثرة في ذاته اقول فلعله اكتفى بما ذكره اولا ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع (قال المحاكات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختبار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوى السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوى الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية واعلمها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجالى وجواب النقض الاجالى يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذى اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره لتام الجواب دونه قوله فعمله الشيخ جمع بين قولى الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان التشبه به البعيد واحد ومن قوله بالكثر ان التشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله (والجواب عن الاول) تقريره اننا نختار ان ذلك لا واحد متشبه به قوله او كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لانسلم وانما يلزم لو كان متشبهاه قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيدا ذلك لكن نختار ان التشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبهاه قلنا لانسلم فان المراد بالتشبه به ماله مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود التشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله (في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور) اى كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا وينقش في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

في هذا التفريع نظر ظاهر والتحقيق انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس ﴿ فیسری ﴾ مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التفتيش والتصوير انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وحله عليه ولهذا قيل معرف الشيء ما يقال عليه لا فإداة تصوره ومن المعلوم انه لا يتصور الجمل بدون القضية فالركب من المعرف والمعرف قضية

نعم هذه القضية والتصديق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل ككائنات وسيلة للتصوير وقول
الشارح حيث قال فان الحد يحصل على المحدود ولكن بصير مفهومه قريناً من فهم الجمهور ويجعل ذلك
مقدمة خطابية ربما * ٣٨١ * يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح

في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيف فيكون قضية لا محالة (قال الشارح وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من افادة تصويره) اقول الحق في الجواب ان يقال الفقير والغني قد يعتبران مقيساً الى الاضفان المحضة والى المسال ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقسماً الى احدهما بين المراد بهما بان الغني اى ما براد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا والمحتاج في شئ من تلك الامور الثلاثة الى خارج هو المراد من الفقير والمراد من لفظ الغني يحتمل ان يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير فيكون الجمل مفيداً وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية هذا ان حل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر وان حل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل على هو المشهور يكفي لفائدة الجمل وقد صرح بعض المحققين بانه قد يكون نظرياً (قال الشارح لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ) اقول في هذا الجواب بحث اذا كان ان حل المحدود على الحد غير مفيد بناء على اتحادهما كذلك حل ما هو المطلق على المقيد غير مفيد مثلاً اذا قلنا الحيوان الناطق حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

فيسرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ود هشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله (القوة قد يكون على اعمال غير متناهية) النهاية واللانهاية بعرضان للكلمة بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كية والقوى ليست بكميات فنهايتها ولانهايتها بحسب كية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما انهايتها ولانهايتها بحسب عدد حرركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما انهايتها ولانهايتها بحسب زمان حرركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحتمل وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما ان تقع في آن وهو محتمل لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يستعمل على حرركات غير متناهية وفيه نظر لان اتقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفي لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم التناهي واللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته او ماله كية كالجسم او الماشي يتعلق به كية كالقوى فانها يتعاقب بها الشيء له كية وهو عملها واشار بقوله فانها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان التناهي واللانهاية اذا عرضنا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل بهما نهاية المقدر ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

واوقيل ان حل الشيء على نفسه غير متصورا ذا حل يقتضي التفسير لكان هذا الجواب مفيداً والمخمس ان المتبادر من عدم فائدة الجمل ان يكون بديهياً اولياً وكما ان حل الشيء على نفسه بديهياً كذلك حل الذاتي على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية (قال المحسبات ليس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

حيث حل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجمالي كما هو الظاهر من حل قول الشارح رحمه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل (قال المحاكات لكن المقام برهاني يجب ان لا تستعمل ﴿ ٣٨٣ ﴾ الخطا بية فيه) اقول

فهما نهاية العدد ولا نهائيه والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما ولكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله والشئ الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشار بقوله واما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار ففرض النهاية واللا نهائية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فتساوية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اى يكون عمل واحد يقع في ازمته مختلفة فان ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الان فالقوة غير متناهية والافتتاهية وكما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المتعبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي عملا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لاننا او فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله (والحركات التي تفعل حدودا) الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الاستديرة وذلك مبنى على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهائية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهائية فذلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة متتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والالزام وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينقطع فيخيند يفعل تلك الحركة حدا معيناً ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتياج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك (قال المحاكات فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشئ بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل ايضا مفيدا) اقول هذا الجواب انما يصح على ما نقله الشارح كلام الامام واما على ما نقله صاحب المحاكات فلاذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفي الاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرر في فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما ينقله من الشيخ وليس دليلا على اذ كالم ارض بالالزام لم ارض بالملزوم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فما لا يصح (قال الشارح فانه ان فعل كان ماهو حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما

ذلك الشئ من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾ كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشئ بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فالالزام افتقاره في تفصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا ينافي الغنى

على ما مر في تفسيره من قلت فاختار الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار منصفاً بانه مستحق للمدح واستحقاقه للمدح صفة كمال حقيق له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم ككون ﴿ ٣٨٣ ﴾ الناري لم يستحق مدحا خاصا من جملة فعله هذا ثم صار مستحقا قلت

لا محذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللاحق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والاي يلزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو تم لم يرد هذا الاشكال عليهم وسنكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شأنه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي الغاية والفرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالا اختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لانسلم ان الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فممن نعم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يتمتع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة ولا متتابع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول اى فانه لو وقع في الزمان في نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا تجاوز ذلك الحد صار مبينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخاف ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الاتين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تماثل الاتين وهو محال فانه لو اجتمع آتان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتداء بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حين بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقضت بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فرمما تلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبتا كرة على دولاب دائر وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلتقا عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم نصير لهما مسافة فيلزم ان يحصل بين الاتين سكون اثنى ان المسافة

في تعلقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما اشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالا اختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يفعل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الفرض عن فعله نعم على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا العاقل حيث اخذ فيه

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصفا بصفة حقيقية كإلية ثم مع قطع النظر عن هذه التورية نقول لا يجتمع مع القول بنى الغاية والغرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان بمدح عقلا في نفس الامر واذترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين * ٣٧٤ * قالانساف ان فعله كان

معلولا لغرض يحصل المدح ودفع الذم والالكان سببها وهذا كان المسترلة القاثلون بالحسن العقلي اجزوا لفعله تعالى غاية وغرضا فامل (قال المحاميات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يخرج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتباره مؤثرا فاعل لفعله وباعتباره علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لغرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بجانبه لايان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا اذيا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعله العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاميات اما بالاولين فظاهروا المعنى الثالث فلان فضلا بل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح واذن لهما مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ الترام السكون فيهما واورد الامام التقص بماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومساوماتها لنقطة الاعتدال وهذه التقص ايضا بمحدود مفروضة قوله (وقد ابطالهما الشيخ في الشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنا نيقع فيه ابتداء الرجوع وان يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مبان ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المباينة هو الاول فلانسل المفارقة بين الآتين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء المذهب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثاني فلانسل ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آناات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول والوصول بان الحركة واصلة الى حدمعين بالقوة المتحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آتى لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآتين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذى يحصل الاوصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لاماسة اذ لافرق بين الوصول والماسة والوصول والاماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتشبه على تزييف توجيه الامام على انه محل المحرك

والفج العقلي له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها * الموصل * صفة للعقل وهو موافقته للغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعلها مستحقا للمدح او الذم والاخلاق من قبيل المصافات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والفج بهذا المعنى الذى هو صفة للافعال

وأما المعنى الأول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال وأما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام إنما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوي لا شك انه ﴿ ٣٨٥ ﴾ عقلي وهو المراد فلا اشكال فلو قال المحاكم الثاني عقلي صفة للفعل

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد مواصفة مصالحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لا يعمل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حيث يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره في كماله واما كون الاخلاق فاضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح لو صوفه فيكون موصوفه بمدحها ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضي تمدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال يتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذي فسره بتحقيق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسره الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

الموصل على القوة المحركة وحيث يكون التعرض له ولو جوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بملين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصولة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها منزلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصولة الى الحد الذي توجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الاصل الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فذلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء الملول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لان شفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائلا الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصولة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصولة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتباران لخاص من الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبت عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فليعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شأنه ان يزول للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

المعنى فانه قال واعلم ﴿ ٤٩ ﴾ ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جملتهم بل ربما يشعر بخروج وجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى العلة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب المثال الاول

الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعية وهي استعارة كمال عنه نفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اثفا وقال في ذيل جواب السال الثاني وهكذا حال سائر الفساعات الطبيعية فانها ﴿ ٣٨٦ ﴾ لا تزيد غيرها بافعالها شيئاً

زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو متعدي في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال والثالث انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان الا وصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آن آتان الوصول وأن الا وصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لاخفاً في انه يستمر ويبقى زماناً كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانياً كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانهما وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوحد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو موانع وان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فليس ولكن لا يلزم وجوده في آر الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع العلة وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله مادام في الهواء كان مزبلاً مقرباً وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلاً ويبقى مادام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسا بهما ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر بعد عنه وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل وجواب بيان من بين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التخصي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسر اوضح بنا مدنا في اثله حركته عليه حتى

الا بالعرض وقد شرحه صاحب المحاكات بقوله فان كل فاعل صبيحي يفعل شيئاً وذلك الفصل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء كصفة الحجر لا يفعل باحداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته انما هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه انه اذا ورد الغفل على مزاج حار احدث كيفة هي نفس كيفة احدتها في مزاج بارد مع ان تلك الكيفة مما ينبغي للمزاج الثاني دون الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء بل هذا اتفاق في هذا جواب الاعتراض الاول واما ما ذكره بقوله على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدل عليه فصل بيان المثابة منى على ما نقله الشيخ في بعض كتبه من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه لا يفيض الوجود الا منه والبواقي بمنزلة الآلات والشرايط وسنين هنك ان شله الله تعالى ان كلامه منى على هذا المذهب وصار الكلام حيث ان المراد من العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك آلة وشرط لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا فيل انه فاعل ﴿ انزلناه ﴾ لاحداث الكيفية الملازمة من حيث انها ملازمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك الجملة فاعله هو الطبيب الخ الذي بل الواجب تعالى هنا ويرد على تغيره انه يبدل على ان العلة الجويدة للشيء بصيغة

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل علاقة العلة علة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانتفاء والانتفاء موجب
لموت فاختلال الاعضاء ﴿ ٣٨٧ ﴾ موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر بالظلال لان اثر العلة البعيدة لا يصل

الى المداول على ما هو المشهور قال (الشاح
كاته من حرف الباردياه باشي) اقول
السرفي ذلك ان المشتقات تنقسم الى
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا
للحركة لذاته اي حقيقته لا بالعرض
لان الحركة وصف لجواره والمتحرك
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقته للحركة فالبادي
مع قطع النظر عن اتساقها الى
موضوعاتها لا ينصف بكونها بالذات
او بالعرض والحاصل ان الموجود
من الحركة في صورة تحريك السفينة
ليس الاشخصا قائما بالسفينة الان
نسبته الى السفينة كانت بالذات
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة
بها وان نسبتته الى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى ان جالسا
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة
اخرى قائمة بالجالس سمي حركة
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتباري
من جهة اي كونه بحيث سفينة تحركت
ويظهر عند هذا وماذا بصره
من التظير انه جعل افادة ما ينبغي
في كلام الشيخ على المفاد الذي ينبغي
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره والا فالا فافادة يمكن اتساقها
الى ما هو فاعلمها حقيقة والى ما هو
فاعلمها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة بل مثل التبريد الذي يجري

اثره ولا شك ان يدنا يتحرك بالمسايمة في جهة النزول فلو سكن الخروج
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معاومة قطعاً وانما هي ان الحركة لما انحصرت
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذي هو مقابلها
منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه
ام طبيعياً او ارادياً وهو ظاهراً الاستحالة واما قسرياً وليس كذلك اذ لا قسراً
بما اصلاً فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الملبين هو سبب وجوب
السكون بان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة التخليلية قوله (والحد اعم
من النقطة) لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم
او كيف او وضع كان الاولى ان يبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهي تنهى الى تلك الغاية
فهي فاعلة حد لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة
الايضية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عجمها قوله (وانما
وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حل على الحركات كان اطهر
وانما حله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية
المقطعة والحركات المنتهية المقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة
اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما
تتوجه الى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذي توجهت
اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا
انتهت يكون انتهاءها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداءها
في آن آخر وبين الايتين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة
الاخرى هو ان انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما
فقد بين لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة
وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهي
التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فاعلم (قال المحاسبات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيها) اقول فيه نظر ظاهر لانه
لما كان المتعريف موضوع التغطية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعدم استلزام ترك الحسن
لخصوص قبح الترك لا يدل على نفي التلازم لجواز استلزام احد لا يحيد الامر بن وهو القيد والشحيرك بل الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل تركه ما لا يحسن تركه ليستقيم
الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام الكلي في علمه السابق الخ) ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على

ذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة
فهو عكس المقدمة لمذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اول التنبية على
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية
ما في الباب انقرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى
ينقطع تلك الحركة ويتبدى حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس
نقيض العكس وابت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف
ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الاتناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الا بصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد
الاستدلال وهو هذان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل ان ههنا
آتين آن الوصول وآن اللا وصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الا بصال ولتسائل ان يقول حل
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن
كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة يتناقض ذلك
ولهذا حل الامام المحرك الموصل على القوة الحسية فان القوة الحسية
في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة
فيينهما زمان سكون وقدم ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول
الجسم المتحرك الى الحد التوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدم الميل
بالرة وزوال الا بصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يتمتع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان
علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها
عنده بل بارتسام صورها في ذاته
تعالى او في مجرد آخر على ما سيجي
في محط التجريد اذ سبق العلم بحضورى
على وجود المعلوم وحضوره غير
متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ
ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان
مفوض الوجود في العالم هو الله تعالى
واما القبول وما عداهم فمبتزلة
الآلات والشرائط هذا فان قلت
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور
فعله تعالى بكون زيد موجودا في
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا
موجود في هذا الوقت لاحالة
خلو محل كونه فيه بعلمه لزم الدور
قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله
ويعتبر مطابقته له لانه معلول له
نتأخر عنه في الوجود كيف والعلم
قد يكون متقدما على معلومه زمانا
والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر
فان قيل لو كان علم الواجب علته
لحدوث الحوادث المستندة اليه
ومن جلتها افعال العباد وظاهره
علة مستلزمة فيلزم الاجزاء ويشكل
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب
علة لحدوث الحوادث المستندة اليه
واقفال العباد عند الشيخ مستندة
اليهم لا اليه تعالى وسيجي لهذا
اجوبة اخرى في محط التجريد (قال

المحاکات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾

اقول بالطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه
لا بد له من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرج القياس عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الوضع كان مفعلا اليه طبعيا

لولم يكن هناك قاصر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد صرفت امتناعه وزوال القاصر وان كان تمتعاً في نفسه فلا شك في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلاني فيلزم جواز الحركة الرضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٣٨٩ ﴾ ان يكون جزئياً او كلياً اى جزئياً فقط فلا ينافى ما سيجي من اثبات

المراد الجزئي ايضاً والظاهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كلياً او لا يكون كما يا اصلاً والثاني محال بما ذكر (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يتخيل او يظن) اقول لا يخفى على النصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم نيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث الغتور في سعيه (قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد الكلي) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذ لم يحصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعددًا بتعدد تحصيل جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلًا لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان انسان نقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كلياً هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للملاحظة تلك الجزئيات واما تخيل الامور

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم يتقدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الا الوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الا آن لثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زماناً الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الا آن لا يجوز ان يكون لآن الوصول ولا آن الا الوصول لا تمتاع ارتفاع التقيضين ولا يجوز ايضاً ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم يتقدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فإلم بطراً الميل الثاني لم يتقدم السبب الموصل وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الا آن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لان لم انه يتقدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركاً موصلًا وزال التحريك ولم يتقدم فلم لا يجوز ان يزول الا يصل الى ايضاً ولا يتقدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه سلباً لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا تمتاع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الايصال الذي هو معلوله حاصلًا معه وايضاً كفي ان يقال الا وصول آتى لان السبب الموصل موجود ولا يتقدم الا يحدث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً والحاصل ان اثبات الا آن الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتى فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع

الغير المتناهية معا فيثبت كوجودها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فيثبت لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئياً واحداً فاذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال ولما يكون كذلك لولم يستعمل بواسطة نيل ذلك

المراد لارتياذ جزئي آخر وهو لم جرا الى غير النهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر لهريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان ميانا للسماء منفصلا عنهما فكانت حركتها قسرية لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر لهريك السماء هو النفس المتطبعة بتدبيره وان ﴿ ٢٩٠ ﴾ الجوهر المجرد عن مادته التي

يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للهريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبثقة عن ارادة كلية يتصور بها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبثقة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكات امكنتك دفع هذه للاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فراه لا بد ان يكون معشوقا وحيث انما ان يكون حركته لتل ذاته اوصفاته او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لتيسل شبهه ولما كان حركة الفلك ازلية ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيه به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالقدم التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالليل الثاني وهو آتى لا يحدث في زمان اللا وصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الا ان اللا وصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الا ان الثاني بالطريق الاول لم يخرج الى اثبات اللا اتصال وان اثبت بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان اللا وصول ليس ان الوصول والالكان الجسم واصلا وغير واصل في آن واحده وان محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكرنا ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللا وصول آتى فزعم ان الحجة تتشبه من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعين الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الا اتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات بغنى عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الا اتصال آتيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذره لا صواب وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان) لتأني ان يقول لما كان الا اتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب مأمور من ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلالا انه مبعد عن بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغير الاعتبارين قوله (والا لصار الا ان زمانيا) لان الا ان اذا تقدم شيئا فتبثا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آتيا قوله (لان هناك قسمان ثالثا) فان الا ان حده مشترك بين زمانين فاذا اتفق الزمان الاول بطرفيه تقدم ذلك

ذكرت في الدليل لا بطلان كونه محسوسا لكن هذا جواب بتغير الدليل نعم يمكن ان يقال ﴿ الا ان ﴾ طلب المحسوس انما للجنذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون متشابه قوة شوقية شهوية واما لدفع ركنك لك ومتشابه القوة الغضبية والحما صل ان طلب المحسوس اما لكونه وجهه جرمات اول يكون حيد مع

حرادا وما ذكر من المعرفة وغيرها من قبيل الاول لانه مفردة المحسوس والتشبهه ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت في دفع قوله ومن الجواز ان يكون للفلك شهبوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا يقوى على تحريك غير متناهية وسببها وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجهة اليها قلت القوة الجسمانية الواسطة في الحركة لا تحركه

والدليل انما قام في الثاني دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلنكا آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العناصر زعم استحصال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجواز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آنفا وهو ان ذلك المشبه به الذي كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلنكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسميا منصريا او ما يحل فيه والالزم استحصال العالي بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لغيرها كالات غير متناهية لاعلى سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لاختلافه فامل (قال المحاكات ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنوا به بعضها يتعين لكونه منطقة وينتقل بحركة سرية وما هو اقرب الى المنطقة ويكون حركته سرية بالنسبة اليها هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هبولة لان طبيعة الجميع وهبولة واحد فلا بد من استنادها الى الازمان والتشبه بمشوقفة نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة قائمة هو ككثرة الحركات واختلاف اجوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار فغاية الامر انه اعتباري متحقق

الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي والاستحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصل الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والالكان للآن ان آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانما ذلك محال قوله (واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المروض انما يحصل دفعة) لو استدلل على ذلك بان وجود الشيء او عدمه على التدرج غير مقبول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي ان يلزم تتالي الآتات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله في نفسه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعا كما صرح به الشيخ ولو استدلل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن في بيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمة حصوله فيسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآتات قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ماله هوية اتصالية تتمتع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء والالزمان اجزاء بل ليس الاحصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض بالزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لاقطرفه واما الحصول لاعلى التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لاقطرف الزمان او الحصول

في نفس الامر بناء على انه منشأ انقراع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستدالي علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهوى فكذلك اختلاف
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند ﴿ ٣٩٢ ﴾ الى الشخصيات الوهمية لتلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول
في الزمان لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الاو ذلك
الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن
يفرض من آتات زمان حركته والتثليل بالا وصول ينافي ما تقدم
من ان الا اوصول واقع في الآن الفاصل وماتاً بخر من قوله في الفأدة
فان ككون الشيء غير موصل قديع في آن كما يقع في زمان فلا فرق
بينه وبين الكون والتربيع والتثليل فانها قد تحدث في الآن وتستر
وقد ظهـر مما ذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابل له ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يخصص في الحصول
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان
لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين
الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعده وبما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غير ان النقطة انما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان
وهو عدم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة
الامام انا نتخار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شيء واحده هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقه عليه
اونقول نتخار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه
اللازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لعل تميزها وتعيينها
الوهمي بنفس تلك الاحوال
(قال المحاكيات سلمناه لكن لانسلم
ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك
بواسطة اختلاف الاعراض لم لا يجوز
ان يكون بسبب اختلاف في القوة
والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف
النفوس في القوة والضعف لزم تشابه
الحركات وعدم اختلافها الا في القوة
والضعف كالاختلاف في الانشبات بها
على ما مر في الشرح حيث قال والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والاقطاب وان اوجب
قصور فانما يوجب ضعف المتشبه
من التشبه التام لا بخلافه (قال الشارح
وذلك لان كل قصد يكون
من اجل المقصود فهو اخص وجودا
من المقصود) اراد ان كل قاصد
من حيث انه قاصد يكون انقص
وجودا من مقصوده اي مما يحصل
مقصوده منه لان كل ما من اجله
اي اجل القصد فيه والفرض منه
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
الغضائيد من حيث القصد ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكل من الانقص
بان يكون الاكل يستكمل
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام
بهذا التوجيه اذا وجدنا على ظاهره
يرد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء
بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ
الدليل جار فيه بعينه (قال المحاكيات

وهذا انقص وان سماه الامام معارضة) اقول حل كلام القول على انه نقض اجالي ولهذا ﴿ فيه ﴾
اورد عليه النع حيث قال ان منع مانع الخ ولا يخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل
فاورد عليهم لا يصلح للنقض الاجالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية ثم يمكن حمله على المعارضة التقديرية

اتى بصير كلام الشيخ مسارضة لو استدلل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبنى عليه والاظهر ان ما ذكره منع ومناقضة على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجوز السكون على الملك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ يجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اول الكلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا سكون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يتماشوا من كون العالي مستكلاً بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كالاته منساويين واختيلو الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا منساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبيه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واحاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون منساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه في اصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبيه المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك لان ايات كون غرض الفلك التشبيه المذكور مبنى على اصل قائمه هؤلاء في الجوز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكلاً بالسافل فيعد فوت هذا الاصل والتجوز

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعترض على المحلثة المبنية على الميادين بمنع وجود الميادين ثم بمنع امتناع اجتماع ميادين مختلفين ثم بجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الاآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجوز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وار يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الاآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الاآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلا يلزم وجود آئين فهذا الوجه بالاعتراض انفس على ان التفصي من هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطاحة بما مر قوله (وتقريره ان كل حركة في مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كأنه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ينتهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا يختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر مع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله (وما ذكره الشيخ في الشفاء) وهو ان المحلثة لا تنصير صريحة ان بدلت لفظ المبينة باللاماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المبينة باللاماسة لم يتم المحلثة فكيف يتم اذا بدلت المبينة باللاوصول اجاب بان تمام المحلثة باللاوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم تمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثره في المعنى قوله (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متشابهة) المغلوب ان القوى الجسمانية يتمتع ان يكون غير متشابهة اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها لو تحركت جسمها قاما ان يكون بالقصر او بالطرح وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتشاهي وانه محال

المذكور لا يسلم منهم كون ﴿ ٥٠ ﴾ غرض الفلك التشبيه الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجوز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرض الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد لا يكون

في الجزء المذكور فالحكم بالتسوية والجزء اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبه لافي نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من تجوزكم لاواقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم المبنى على ذهو لهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من المصير الى الاصل المذكور والتشبه له بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والعلّة الداعية الى آخره

وتد هذا ظهراته لازيادة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكات (قال المحاكات فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو مُشتمع دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ما ذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال يقتضي تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكات حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على بان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبهها تناقض والجواب بان حصول كل حركة متقدم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مترتبة عليه كما مر في تكملة النقط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان الطية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الاخر باعتبار الاستمرار والدوام فظا هر الفساد لانه قد تقرر ان صلة الحدوث هي صلة البقاء والاستمرار (قال المحاكات والانتظام الفرعي لو كفي لم يكن الحركة المدرة متساوية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب

لا يقال هذا الدليل بما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسمنا من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسمنا وبعضه من مبدأ مفروض وحيث لا يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان يتقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى يتقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الملك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثابت مع انها غير متاهين وتقرر الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا آخر كان زمان حركته غير متناه لاننا لانفي بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمنا اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعاً واما في العدة فلا نها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسمنا يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسمنا اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله (فاجاب بان المحكوم عليه ههنا) اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يسهيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتهم لزمه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدرة من وتوضيحه ان المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزء الغير المتناهية اتماما على سبيل التناقض والركب من المقادير الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقض لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في شرحه وقد فصله بعض المحققين ﴿ ٣٩٥ ﴾ (قال المحاكيات وفيه نظر لان الوفر ضنا حركة قوة) اقول .

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة والنقصان اتماما هو باحدا الاعتبار الثالث واذا اعتبرت من حيث هي فلا يتصف بشئ منهما والحاصل انها يعرضان لكم بالذات وما عدا ذلك مما يتصف بهما بالعرض وبواسطة ما هو كم بالذات اما المتصل كالزمان اى المتصل وهو العبد واذا عرفت هذا فتقول ان اراد بلزوم كون القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونها اقوى منها في الشدة ففيها لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منها في المدة فانتهى اللازم غير مسلم اذ لا معنى له الا كون زمان حركة القوة الاولى ازيد من زمان الثانية وهذا مما لا شك فيه (قال المحاكيات فمن نعلم بالضرورة ان اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف هي لم ينقطع حركتنا) قول فيه نظير ظاهر لاننا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا وقعت على خط مستقيم ثم انقطعت عنها الى جهة اخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى مخالفة للشائية في الميل وفي الجهة فلا يكون متهدبين متصلين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا ثم يمكن ان يقال الحركة الحساسة للزمان لعلها حركة دورية كحركة النقط الجواله بان ينقل المتحرك بهذه

من قوله انتم تستملون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكن سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فاننا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المفسور طبيعية عاتقة عن التحريك انفسرى وكما كان المعوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان ذلك لا ينساقى كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهما فيهما وان يكون متناهما في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والعللة كما متناع وجود الغير المتناهي على الشروط المقررة عند الحكماء فانه لا بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فمنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة التناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقل الزيادة في النقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي تمتع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بمتنع وكان كلام الشيخ حيث قال الحوادث التناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلان سلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

الحركة من جهة الى اخرى ومن سمع الى سمع آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكيات فلا متناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فلما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما اذ كان هناك متحركان

في آياتها حركة لحدتها بمحرك الآخر فلا يلزم ظن اجيب بأنه حيث لم يكن تلك الحركة متصله واحده
لاختلاف الموضوع وذلك يقدح في اتصال الزمان مع انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الان
يتمثل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها مثل القسمة ﴿ ٢٩٦ ﴾ نعم لا يمكن تركيبه من اجزاء

غير قابلة للقسمة نقول بهذا ثبت
امتناع كون الحركة الحافظة
لزمان مختلفة مطلقا سوا كان
هناك محرك واحد او محركان
متعددين غير حاجه الى التمسك بان بين
كلى حركتين مختلفتين زمان السكون
مع انه لم يثبت على ما سترفه (قال
المحاكمات فان لم يحصل لم يكن ما
فرضه زمان الوصول) اقول
فيه نظر لان من قال بان الوصول زمانى
كان تحققه عنده موقوفا على مرور
الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف
ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب
ان يقال لما كان الوصول يحصل
عند انقطاع الحركة كان آنيا
بالضرورة (قال المحاكمات فر بما تلزم
السكنات في مثل تلك المسافة
كل او رد الشيخ الخ) اقول ههنا
يبحث لان سكون الحدود بالفضل
في الصورتين مبنى على ان اختلاف
الاعراض الغير القارة كافي النقص
الاول بناء على ان التماس من الاعراض
الغير القارة صكما في النقص
الثاني يوجب الانقسام والامتناع
في الخارج وقد عرفت في اول
الطبيعات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه
ان يلزم ذلك لكن جاريا في حدود
المسافة على ما ذكره الشارح في النقص
الثاني لان التماس في كل آن بعد
آخر فينقسم المسافة كما في الصورة

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم
التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال
في الخارج فكذلك في الوهم وبسبب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما
كانت محسوسة وحكم لوهم في المحسوسات صادق فالقدمات المذكورة
في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب
نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسألة تناهى الابعاد والجزء الذي
لا يتجزى وغيرهما قوله (مقدمة) اذا كان شئ ما يتحرك جسما ولا يمانعة
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحرك مثل قبول الاضغر وهذا في
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم
للتحرك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون
الا من قبل الفاعل اعنى القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي
بين اقوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها مسارية فيها
متجزية تجزيتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ
واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم
تناهى حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل
الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة
المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف
قوله (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا
البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله (فالقوة المحركة للسماء غير
متناهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة
الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية
متناهية يتبع ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة
اما حقا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها التحصيل
الكاملات اللاحقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

الاول وسكنا يجرى في التوضيح المنقول عن الامام والفرقة بحكم بحث ثم اقول الزام ﴿ الكمالات ﴾
السكون في صورتى التوضيح على ما نقله عن الشيخ مكررة صريح وكيف يصح ان يقال ان كان محركا متحرك في سطح
يتمثل واحد كان كذا. ايض ويكون تلك حركة واجبة منجلا لا يتمثل بينها سكون اصلا ثم اذ صنع بهضه فينتز

اذا تحرك فيه يلزم تحمل السكون (قال المحاميات احداهما ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن حلة مساهلة) اقول لا يفتنى على احد انهم كثيرا ما يستندون الاضال الى الالات بالصدور عنها (قال المحاميات فيكون في طرفه زوال الوصول، ذلك ﴿ ٣٩٧ ﴾ لتحقق عاتيه وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

عبارة عن المفارقة وهي لا تحصل الا بالحركة وصرور الزمان الا انه لا يمكن تعيين ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصله في اثنائه والحاصل انه لا يتحقق ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت المفارقة حاصله فيه لم يكن حاصله قبله ولا يفتنى ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبوقتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك في انه لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرًا تدريجيا منطبقا على مجموع الزمان منقسما بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسيطية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوفة تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آتيا والوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسيطية واذا ثبت ان السلا وصول زمان فلو كان الميل حلة موجبة له اني مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا او جزأ اخرها على ما يفتنى عليه كلامه كان زمانيا ايضا لا محالة ثم لا فرق

الكلمات حاصله بل جعل وهو العقل فالقوة للحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اواد بالقوة الحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الآثار والاستحصال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها وان لم ان المطلوب من هذه الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية العقل والالم يخرج على بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة للحركة للسماء قوله (وبه تحمل ما اشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعتراض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غاية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجال شيان الاول ما يحرك تحريك العشوق للعاشق وهو الذي يكون بالحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون بالحركة فيه وذلك المحرك العقلي لاجاز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل العشوق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلاثة بعيد عقلي محرك على وجه العشق وقريب ملاصق للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

بين كون الميل الثاني حلة للوصول وبين كون الميل الاول حلة للوصول فلو كان في العمارة الاولى حلة مستلزمة كان في الثانية ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المطول عن العلة بالوجبة فتأمل فان قلت لما كان الميل حلة للحركة على ما قرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المطول على عاتيه قلت كل آن يرضى بعد ابتداء الحركة

يتحقق الحركة والميل المحرك فكما لا يمكن فرض أن يتحقق فيه الحركة ولا يكون حاصله قبله فكذا لا يمكن فرض أن يتحقق فيه الميل ولم يكن الميل حاصله وتقدم الميل على الحركة انما هي بالذات لا بالزمان والحق ان اريد بالميل ما يجد او يقرب بالفعل فلا يتفك عن الحركة ويكون زمانها مثلها وان اريد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان منصفاً عند كون

الجسم في الحيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكات ههنا (قال المحاكات اجاب بانه ليس كالحركة) اقول لم يرد في الجواب على اعادة ما او رد عليه السؤال (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الجبر اذا تحرك الخ) هذا تحقيق حسن يتدفع به ما اورده الامام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا يتحقق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعي بان الجبر اذا وضع اليد بجته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه) اقول انما يلزم انتهى بالفعل او اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه معدوم من بل للمتحرك وحيث كان زمانيا لا محالة بل لا بد من ان يعتبر اصل القوة كافي للميل الموصل وحيث امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة وانتهى من الاخرى حين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين وانتهى عن مقابلهما لا بالفعل وذلك غير محال (قال المحاكات فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة الزول) اقول يمكن ان يقال لعل زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد تقرر هذا الاراد في المشهور بان الحجر المرمى الى فوق حين نزول

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها التخليقة هذه القوة التخليقة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يتحقق مقاصد القوم قوله (ونبه على الجواب) اي لانسل ان المباشر لتعريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التعريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المغارق فيها امور متصلة غير قارة ويتفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول يتجدد الامور من المغارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصريح بان الصادر عن الملك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فينبغي تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الملك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فينبذ لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانية ان التعريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التعريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسمها لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعدها تحرك متناهية كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهي وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات للوارد على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وصند هم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لا متناهي تحلف المطول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانتهما لوجا صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوي وحيث لا يمكن القطع في شيء من القوي الجسمانية بانها لا تنهي على اعمال غير متناهية فقبله وحيث

الجبل كان يسكن لا محالة وبلين سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يتبع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولعله لهذا غير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع باننا انزل مينا جرا الى جبل وفرصنا ان ان وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فليزم سكون الجبل بها وقد دفع تارة بان فرض

حركة حجر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل وإيجاب بانه حيث لا استحالة في المقاومة واقول فيه نظر ظاهر
لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً أو قليلاً وثارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل
ايضا مستبعد فتأمل ﴿ ٣٩٩ ﴾ وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آتى والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب ان يقال الضرورات الطبيعية قد تجوز الامور المستبعدة كما في امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون الجبل لازم من ذلك لان قوة الحبة والمحال هو اثباتي دون الاول (قال المحاكات فلو قال انما سجل على الحركات كان اظهر وذلك لانه خبرها الاصلحة ولانعتاها) وانت تعلم ان المراد ليس هو الوصف النحوي (قال المحاكات نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة واذالم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع اليه الحركة بالوصول اليه يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه قصدا وبالسنات او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا مساهلة (قال المحاكات والقائمة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات) اي لم يذكر معه ما يبدل على انتهاء الحركات على ما يشير اليه والحاصل انهم يذكر حديث الوصول والبل الموصل والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله فهو ككس المقدمة المذكورة ما ذكره اولا بقوله وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة قوله واي تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس مستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمية والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمية لحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد لها لا صدور حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به ونحيلنا قطعة قطعناه ثم نحيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتحيل وهو انفعال وكل تحيل حلة لحركة لاحقة قوله (والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شيء محركا ومحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه محال وان كان محركا غير ذلك المحرك ان كان محركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك فالواو ذلك المحرك هو المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حلهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور الطبيعية لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانسلم ان كون المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل متحركة من جهة انها محالة في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحرك للمحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني الملك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض الا اذكره بعد التوقف لما كان في نوع استهفان

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها و فرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي التي يقع بها الوصول على الحصر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراد

في الخبر والخبر حرف فهو ضمير الفاعل فينبغي كل منهما مستتر الخبر في المبدأ والمسئولة من بعضها للوجبتان التكلتان
 اللازمان من الحصرين وأشار بقوله لكن من الجائز أن كلام الشيخ قابل للتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه
 لأن دلالة العبارة المذكورة على الحصر والمساواة بطريقين ﴿ ٤٠٠ ﴾ المفهوم لا المنطوق على ما

صلى في موضعه فلا استدراك في
 البرهان إنما يرد على الشارح دون
 الشيخ وانت تعلم أن الاظهر في ذلك
 هين (قال المحاكات وليت شعري
 اذ لم يثبت وصول الحركة الواحدة
 كيف نقتضى الحجة المشهورة بالحركة
 الواحدة الواصلة الى الحدود
 المفروضة) اقول في الجواب ان
 الشارح لم ينف الوصول عن الحركة
 الواحدة مطلقاً بل إنما نفى الوصول
 بالفعل واثبت الوصول بالفرض على
 ما صرح به وبكفي الوصول بالفرض
 لنقض الدليل وجريه اذ لا شك ان
 بالحدود المفروضة يتحقق الوصول
 الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكات
 بعمد نقض في الحدود المفروضة
 عند شرح نقض الشارح فلا ضبار
 في كلام الشارح اصلاً (قال المحاكات
 لما كان حاصل الدليل ان ههنا آئين
 أن الوصول وآل الاصول) اقول
 هذا حاصل الدليل على ما فهمه
 الامام وكان هو الحجة المشهورة
 بعينها وبني الشارح الدليل على
 اليقين للفصل من ورود الاعتراض
 الذي كان متوجهاً على الحجة
 المشهورة فعند شرح كلام الشارح
 لا ينبغي جعله حاصل الدليل هذا
 (قال المحاكات فحمل ههنا على
 الطبيعة بنا في ذلك) اقول هذه صنعة
 الاستخدام معتبرة عند علماء البيان
 ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى
 فتأمل (قال المحاكات والصواب

واستهزاء اخره عند الواجب في قوله فاذن هي عقول مفارقة ان يقول
 نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية
 قوله (يريد بيان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل
 مجرد) قبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر
 الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع
 وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالاً وهو الصورة او محلاً وهو المهيولى
 او مركباً من الحال والمحل وهو الجسم او احالاً ولا محلاً فان كان متعلقاً
 بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذ ثبت هذا فتقول
 المعلوم الاول لا يجوز ان يكون عرضاً لان المعلوم الاول سابق على ضيقه
 ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسماً والا لزم صدور الامر من
 من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيئاً
 منهما علة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها
 وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة
 لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معاً وانه محال ولا نفساً الان فعال
 النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولاً اول فاما ان يصدر عنها شيء
 اولاً فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينظم سلسلة الموجودات وان صدر
 عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة
 موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلوم الاول هو
 العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شيء
 ولان لم يعدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط
 وجود النفس شيء آخر هو آلة للنفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم
 افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
 ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب
 عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل
 ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث
 لانتم انه اذا لم يكن المعلوم الاول النفس والجسم ولا جزء منه يكون هو العقل
 واما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه
 ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربع
 تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كالاته بالفعل فهو لم ثبت

ان يقال اذ زال وصول الجسم المترك الخ) اقول يعني ان عند زوال الوصول بنعدم امران
 اصل القوة وكونها موصولة وبذني بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرتفع عليه ما من ان الاصول
 زما نى صلى ما اورد عليه الشيخ ولا يمين على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوكة حيث ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ كما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا بردي على التقرير الاخر لاننا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم قال يمكن تعميم الدليل * ٤٠١ * من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يردانه لم يثبت بعد (قال المحاكات

بل في آن آخر فعه الا الوصول) اقول فيه نظر لان الوصول لو كان بسبب الحركة الشائبة الناشئة عن الميل الثاني والميل الثاني انما يحدث في آن الوصول على ما ذكره فالزمان الذي بين الآتين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لاحتمال على ما ذكره الشيخ على الجمة المشهورة فايرد على التقرير الاول يرد ههنا الا انه سقط التردد المذكور (قال المحاكات وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه الخ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا في الزمان من قول الشارح وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان واقول مراد الشارح من كون الشيء موصلا في زمان ليس هو الايصال الذي اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل في آن حتى يلزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالايصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى فزمان الايصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره لو سكن ولم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على اليجاد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدليل آخر قوله (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات واصلها لهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهبة قوله (كالفائلين بالمشورات) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن ذلك الكلي فهو لا يكون فلما كليا ولا جزئيا قوله (وانكر الفاضل الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثابتة على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موزاة مركز تدويري القمر وعطارد او جيهما في كل دورة مرتين انما تصور لو كان مركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فيكون المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير نفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهو انه محال وتوجيه الجواب انا لان سلم ان حسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية يفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضوع بتحقيق الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حاله المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وايونه لتبدل اوضاعه وايونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلاشك ان ذلك

الوجود والاثار المتعارف * ٥١ * بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنيا وبين كون الايصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثاني يحدث في طرف زمان الايصال الذي هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آنيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين الاثنين على ما قرره (قال المحاكات فانه اذا كان محركا وموصلا وزال التحريك ولم يندم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فان احس من المحركة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا يحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى تحت نعم بتحقيق فيه مبدء

المدافعة والميل الى الطبيعة الجحرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت في الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه لمن امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضروري فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلامه ايضا بلنا لا نقول بانعدام الميل بالبره بان بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه مامر وهو ان الا وصول زمانى لا آتى فكذا الاتصال الذي هو لازم مساوله دتأمل (قال الشارح فكان الاتصال

الحجر ينقل الى موضعا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فبمبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يسترب في ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو اننا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية الاخرى وهما يصر كما بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها المحوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمته يقل في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية او بلائفة الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى التقاطع الخارجة من مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة والاعكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يهركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرر هذا

الذي هو معلوله ايضا حاصل معه اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الاتصال انبرهان غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الاتصال غيرا فاذا كان الا وصول غير وجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجب الاتصال في هذا الآن مع لميل الثاني (قال المحاكات لكن انعدام الشيء كما جاز

ان يكون بطريقتين (الضد) ﴿ ٤٠٣ ﴾ اقول هذا توجه على كلام الشارح حيث عم ظاهر او قال

مطلقا لان الامر الموجود للما يرد عليه امر بعد منه فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فاظهار انه لم يتوجه (قال المحاكات او وجود مانع) اقول لا يخفى عليك ان طريقتين ان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحاكات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم تكن الخ) اقول كون عدم الآن دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعي بمعنى ما لا يكون تدبر يجيبا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه في طرفه ايضا ثم ابطال الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بداه من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصل فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحقق كان عدم الآن حاصل فيه يلزم تنالي الآنين بالضرورة والاولو توسط زمان بين الآنين كان ذلك الزمان

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محذاه ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجود الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قيا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي سلة للمحوي كان المحوي معد ممكنا وانتالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب العلة بعد وجوب العلة فخاله معه لا مكان لا محالة واما بخلاف التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير ولو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبنائه على ثلاث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الابد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطاق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولي اعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع ان يكون علة موجودة الابد تشخيصا سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولها ثم وجوب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشئيين اذا كان بينهما معية تلازمة لا يتخالفان في الوجود والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانها يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف التلازمين في الوجود مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجود مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معهما امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خالي عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اوردته

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ٤٠٤ انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات

وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان لتحقيق الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخافا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيتين اذا لم يكن ارتفاع احدهما واماكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلوم يرتب على وجوب العلة وعندى ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بهد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاً مقعر الحاوى واذا لم يجب ملاً مقعر الحاوى لم يجب عدم الحلاء بالضرورة وسببين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمية في الوجوب وعدمه لاني الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الا ان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الحلاء وبينه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

والتشيل باللا وصول بنا في ما تقدم) اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف الزمان كان الاتصال كذلك لا محالة لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللا اتصال وزوال الاتصال ليس ازالة الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل فذكر الملزوم وريد اللازم وقد اشار اليه الشارح حيث قال واما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتحدد لان الحجة تنبئ من غير ذلك فان الميادين المختلفين ليسا بمتشعبين الاجتماع لذاتيها بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى عن ذكر وجوده الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة على ما قرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن العلوم ان في كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحاً بل انما ذكر زوال الاتصال الملزوم لزوال الميل الموصل فاوى ايساء لطيفا الى ان المراد من زوال الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول انما كان يحدث الميل الثاني وهو آنى لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف

الزمان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آنبالان أن حدوث الميل الثاني ❀ المحوى ❀

ينعدم الميل الاول وحينئذ لا بد بين الآتين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اضلا
ويشبه ان يكون المراد بزوال الايصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار
حاصل الدليل ان الميل ﴿ ٤٠٥ ﴾ الموصل من حيث انه موصل موجود ان الوصول الذي لاشك في انه

آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة
والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا
يتنالى الآتات فلا بد من زمان هو زمان
السكون لا محالة فان قلت لعل وجود
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم
الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح
بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة
مسئلة قلت الميل الثاني لو لم يكن
حالا في طرف زمان المفارقة فكيف
يحصل منه المفارقة وحركة الوجود
او الانعطاف والحاصل اننا نعلم
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل
في طرف زمان لم يصح ذلك الزمان
زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي
نقله الشارح آخر الفصل لكن
لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب
المحاكمات ثم لما كان الامر على ما فهمه
صاحب المحاكمات من ان الايصال
بمعنى زوال الوصول وكان في قوة
الاوصول لزم التناهي بين كلامي الشيخ
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على
الحجة المشهورة بان الاوصول والمفارقة
زمانان كالحركة وفي تقريره صحيح
بكون الايصال آتيا وكذا فيما سيجي
حيث قال انما يجب ان يقال صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم
وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس التقيض
لا يقال لو صححت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب ووجود لانه
لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يتخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى
او امكانه وايضا ~~كان~~ يلزم مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على
تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم
لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب
وجوده ماعلاؤه فلزم امكان الخلاء لاننا نقول لان لم استلزم معية الملزوم
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعول لا يجب ان يكون معه
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو
ان يقال لو كان الحاوى صفة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا
والتالى باطل بيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى
الذى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعول فيكون
عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه
محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوى
والحاوى واحتياجه الى ان ماع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا
الخلاء متمتع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء
فاولا يحقق معنى المتمتع لذاته وذلك في الخلاء في هذا البيان واقع
بطريق التمثيل اولانه مقصود بتصور المتمتع لذاته قصدا او ايسا والا
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل متمتع لذاته كذلك فليس معنى المتمتع
لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعده
بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط
واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى لامتناع
وجوده احترازا عن المتمتع بالغير فان العقل لا يحكم بعده بمجرد صورته
العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى ينتج في الوهم
من ان اثبات البرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل

المحاكمات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما فكر من منع استثناء حدود
المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مما مر ايضا) اقول وايضا نقول لا يتخلو اما ان يستدعى حدود المسافة
حدود الحركة او لا فعلى الاول لا يرد المنع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهرهما واستقامتهما فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطابق الحركة الابنية لاما وقع على خط مستقيم
 نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لانه لا تنزل لانه لا تنزل لانهاى المسافة حتى يلزم بطلانها
 يجوز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الساعة ٤٠٦ الجلالة وابت تعلم انه يحتاج

في هذا اليراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فعمل ان مبنى كلامه على العقلة من هذا اليراد بل بنوه على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسافة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة بوقد يكون بازيد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية ففيه محن فيه ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة يلزم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازيد عدد الدورات فيقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازيد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتساوي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه او وجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتعا لذاته لاننا لانظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والمتع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشرية الباري فان دليل الوحدانية كادل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجوز بوجوده ولا بدمه الابد اعتبار وجوده اذ لا يمتنع لها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فتنفي وجود المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى اتى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو لس مقدمة البرهان فالقدمة هي كونها متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المسألة في عدم التحقق على ما هو الشايع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فانه تان الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا حلاء ولا ملاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا ما سمعناه واشهره كلامه وفيه نظر لان

التفاوت والاختلاف دفع في ثناء الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة . عدم من السرعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتاهي يزيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتاهي على الغير المتاهي في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتاهي اوفى الجانب المتاهي اما الاول فظاهر ﴿ ٤٠٧ ﴾ واما الثاني فلانا اذا اطقتا الجانب المتاهي من احدهما على الجانب

المتاهي من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتاهي واما اذا لم يكن ذلك الازياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتاهي فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيد بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمي او كان كما في اتي ظهور الخلف في الاول فيكون في الثاني بان يطبق الطرف المنتهي من احدهما على الطرف المنتهي من الاخر كما في صورة كون الازد ياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول يكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان متطابقين ههنا بدون عمل هنا بخلاف الثاني فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتدين غير موحودين في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان كادل على امتناع وجود الامتداد الغير المتاهي في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاؤه تأمل في هذا المقام فقد نفي بعد حيا باقي زوايا (قال الحكيمات فهو من باب ابهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة يتحرك بالارادة) قول بل بناؤه على ما نقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما لعدم المكان اول وجود لملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوته عدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه انا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولتقارن المغاير للمحوى هو نقي ما يتصور منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنيهما قوله (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به) هذا الشك اما نقض حلي المقدمة النشطة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحمان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة الثالثة باللازم ويقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجود وليس كذلك اوفى المقدمة الحاشية بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يتحمان والثاني ثابت ببيان المافاة انهما معا معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحددا في الوجود وهذا التقرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير صلبة الحاوي والمحوى على هذا لتقدير ليس بواجب بالغير بل متمتع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددًا لمكان فتنعدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوي والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدومًا لان الخلاء لا يفرض لعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لاحشوله لا يفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه يتحدد بسطح الحاوي كما سبق بيانه فبني بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخره

والميل المستدير اذا كان كل منهما طبايعيا وقدمر ذلك والاجسام منحصرة في الفلكي والعهصرى فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدوريه جسما عنصريا فلا بد ان يكون جسما سماويا (قال المنجماكات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لا ينبغي ان مامر هو ان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

ههنا ما يكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تناقض اصلا (قال المحاكات وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقرير صحتة مشترك بين الدليل وبين صورة النقض لانه اذا لم من اتساق الجزء والكل في الماهية متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التأثر عند انفصاله

عن الكل بناء على ان اشترك الملزومات يقتضى اشترك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثر والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول الاتصال شرط للتأثير والاغافرق وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة (قال المحاكات كما ان الطبيعة المنصرية محركة ومحركة بالعرض) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول في هذا الجواب نظر ونأمل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافاعل من النفس لا يتوقف على المادة وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس بدون مدخلة البدن ولهذا قال بعضهم العقل ما لا يتوقف شئ من افعاله على المادة والنفس ما يتوقف افعاله على المادة في الجملة بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا لتأثير العقل كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة لفعله كانهوه وايضا لا شك ان للنفوس الكلمة تأثيرات بعد المغارفة عن البدن ولهذا يحصل للزائر منهم

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهى ان التلازم على تقدير العلية فنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهى ان لا يلزم على تقدير عدم العلية فهجوم الحصر في قوله هو الذى جعل الخ ومعنى الكلام ان الحاوى الذى فرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوى فلم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات المقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير متمتع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو جرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قواه والحاصل لاحاصل له لانه يكفى في الجواب ان يقال الغير الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يفيد معية عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى وتوجيهه هنا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوى والاى من نوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير متمتع ولا ترتيب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هى على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوى مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوى والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه شئير مطلوب والاى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

مالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل (قال المحاكات المنشور شكل مجسم تخطيطه ثلاثة سطوح الخ) اقول

الصواب ان مرادهم بالتصور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب للخلق والدفوق فأمل (قال المحاميات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل ٤٠٩ * السفينة في مكانها) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالابن

النسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حيثئذ يتوجه اشكال يانه انهم صرحوا بان التحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقة غير الحركة العارضة للتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه، ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت واثباتها فيه دون العرض، وعلى ما هو المشهور لا يعد ان يقال ان القوم حيث حكموا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال الاسمي مكانه اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الابدية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة في كلامهم وقول صاحب المحاميات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق العلية حيثئذ في نفس الامر واختلافهما في الوجود فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى يمكن امكان عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجود الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوده مع وجوده والصواب في الجواب ان اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجود لاني الوجود بالذات وقد سلف بانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المميز وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المميز فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجود الملاء الخصوص عدم وجود الخلاء قوله (وانما اورد تاليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقبة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانه ضرورة انه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والام يتنظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لادخل لها في القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول بحيثئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء للتالى اى مستلزم الاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالى الكلى الجزئى ذكر الاستثناء جزئيا الا انه بجملة تخصيه قوله فلا نسلم وفيه اشارة

لا يكتفى للحركة الابدية ٥٢ * تبديل المكان فقط بل لا بد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطبر الواقف في الريح الهابطة قلت تحقيق ماهية الحركة ينهض ان يكون شئ ما بحيث اذا فرض كل آن في اتياه تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة

واما كون ذلك بطله او بطل غيره فلا يقتضيه ماهية الحركة فتأمل (قال المحسبات ولا ارادة في الحجة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضى ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الراى اذا رمى سهمها لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا ﴿ ٤١٠ ﴾ بالذات لا بالعرض فالصواب

الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما في الوجود على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالى كليا وكفى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا مجمولا ثم سرح بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله (واقول الاقتصار على ما قرره) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال العلول مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوى لا بقيد المعية بين العلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح محاذ لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم العلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان العلول مع العلة مقارنة العلول لعدم الخلاء لا تمتع استناد كل جسم الى علة لانهما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا بمحدد الممكن العلول فلئن قلت اما ان يكون المراد بقوله حال العلول مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوى الامكان او يكون المراد مطلق العلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق للامانة والاتفاقية لا تقيد في القياس الاستثنائى وان كان المراد المحوى والحوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعيا فنقول لا شك ان المقصود الاصلى هو المحوى والحوى لكن لما عبر عنهما بالمباراة الكلية وهى العلة والمعلول للغرض المذكور فر بما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا بقول فعلى هذا الشرطية المعيرة في القياس الاستثنائى هى المقيدة للعلية بالحوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقدا الشرطية مطلقة اولاً ثم اوردتها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجمولا ثم مفصلا فانظم الكلام انتظاما حسنا ورماعوق ذلك التغير من طغيان قلم النسخ قوله (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقتين المذكورتين بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه

ان يقال لا بد في المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفي الحجة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لوجود الميل فيه الى السفلى على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحسبات ولهذا لا يرى الا ساكنه) اقول فيه اشارة الى ان السكون في قول الشارح او سكوننا ان لم يكن فصلا ليس هو الحقيقى بل السكون المقابل للحركة الاضافية هى السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس يتجاوز عن معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيقى وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيقى لاشكل الامر في اقامة الكواكب المهيرة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند باننا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلا شك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال ما فرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية

لحركتها بل هذا الشخص في حركة القمام لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿ واجب ﴾ لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك بحركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم صلى الجواب الثاني بتدفع اليراد عن القائمين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة اذ لا شك انه لا يتبدل



بمذا الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض فيجب تبديل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جدا بل الحق في جواب هذا اليراد ان يقال حركة للشخص على خلاف السفينة انما ﴿ ٤١١ ﴾ يسلم على ان يكون حركة في المكان اللغوي اى ما يعتمد عليه الشيء

واما حركته حركة اينية اصطلاحية فغير مسلم (قال المحاكات فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمة وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجوده المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود الحاوى واجبا مع وجوب المحوى معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم ذلك لو وجب في المتلازمين انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبة وليس كذلك ضرورة ان المعلول الاول لا يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة الى عنه المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع كيف وفي زمان وجوبه الحاوى وجب وجود المحوى اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو المفروض والحاصل ان معنى اللازم ما يستتبع انفكاكه عن الشيء الملزوم بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتأمل (قال المحاكات وانما يجب ملاء مفعول الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو

واجب لذاته لا يتأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتأخر عنه ويان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء والتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه اعراضه له عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ماع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيها اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة لامام قوله (ولكنه لم يعال بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم) لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهب اليه توهم فكما ان هذا يكون مملا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله (واولك تقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقره انك تجعل الحاوى وعلته المحوى مستنديين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ماع المتقدم مقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كما لم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب معه ما يعلوه فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التى اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن اتعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى في ابوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون ماعه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا للماليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فخصره التقدم الذاتى في العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ماع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الازمام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن

الظاهر منها فسلم لكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بمد انما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه مع بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لافي الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالتعاضد ظاهر (قال المحاكات لانا نقول لانسلم استلزام معية اللزوم لمعية اللازم) اقول اذا كان معية اللزوم لا يستلزم معية اللازم على ﴿ ٤١٣ ﴾ ما اعترف به فعية وجوب

عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم معية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال في التقرير الاول في الجواب من النقص وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذيكفى ان يقال الخ والحاصل ان هذا التعاضد يدفع السؤال الذى ذكره يهدم بيان ما ذكره في التقريرين وادعى تمامه وصحته (قال المحاكات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الحالى الخ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لو وجد الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان نفي هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما ببقى عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء في كون الجميع امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما ضد وجود الحاوى وملائته له لولم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطرح كما اذا كان شرطا للمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وحسبى ان نظير الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق ككلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا اننا لانسلم ان ماع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعللة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز ان يتقدم ماع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعاً وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعلية مع وجود الحاوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله (واما تلك تقول ان الحاوى والمحوى) تحرره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوى والحاسوى ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدم امكان الخلاء فانهما اذا صدمتا لم يكن خلاء ايضا لانه لا يمكن ان يكون باعباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه قوله (سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدءا لصورته او يكون هي صورته اى نفسه التى يكون هي كصورته) فانك قد سمعت ان لافلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فيقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيالى فينا لان الافلاك

الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بملأ مقعره قائل (قال المحاكات الثانى ﴿ ٤١٤ ﴾ ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوى علة للمحوى كان امكان المحوى في مرتبة وجود الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوى معا على هذا الغرض بل انما هو بوجوب المحوى مع الحاوي فاذ لم يتحقق الوجود حينئذ للمحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاء ٢١٣ * الحاوي والمحوى معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما فرضنا هذا

و يتحقق المحوى مع الحاوي فاذا اتفق الاول على ما بينا اتفق الثاني ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يرتد دفع كثير من الشبهة فلا يرد النقص بصورة كون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشبيه ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجود في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالذات لازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مضاعف للمحوى المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السبارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته التوضيحية اوحين صورته التوضيحية لان الدليل دل على ان للفلك صورة توضيحية مبدأ الاثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترسم فيها صور الجزئيات ولم يدل على تغيرها فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة التوضيحية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته التوضيحية قوله (كما للشيخ ان يقول اعتراف كونه قافلا للاشياء) فيسفة نظر لان تغير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور التوضيحية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي بتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يتخرج الى الجسم في وجودها فلما كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسها فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورياته اذ الم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لاوضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه لا يقال لانسلم انه تكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النقط الرابع لانا نقول ثبت في النقط الاول ان الصورة علة للهبول فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علة احدهما كافية في الاستدلال وبعده تقرير المقدمات نقول الجسم لا يبصر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوي علة لهذا المحوى المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوى بلاشبهة فنقول كذلك بصح في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى

من الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يخلو واما ان يقتضى المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا وفي ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزوم

عن الجسم والايكان علة الجزئية الهيولى والصورة لكن ليس لشيء منها ما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين انه لا بد من الوضع سال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشراكة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تبين ان يكون علته العقل فان ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيهما اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو ارواح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل اش في من الاول واشالث من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماء ويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت قسمة فلا تشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التمين والجزم بل على الاخلاق والانساب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يبنى الاحتمالين والسؤال ان لا يردان الا على كلام الشارح قوله (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول وابتداء بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهم جرا الى آخر الافلاك) لمساتين ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان يبنى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

لداخل الاجسام واما ان يقتضى لافي ضمن فردا ما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شيء وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلول للحاوي واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوي وبوجه اخصر وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الغرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوي ليس الا فتأمل (قال المحاكات فلما ان هذا يكون معلولا الخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطف على غير مذهب اليه توهم بعد تعمله لعلة فيبتدأ ينسحب عليه كونه معلولا لعلة (قال المحاكات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوي) اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا شارح ان في المتقدم بالطبع لا بد ان يستلزم المتأخر للتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالمعية فان قيل يجوز التعدد في العلة المستقلة قلنا يجوز التعدد في العلة الناقصة فان قلت لو تعدد العلة الناقصة كان العلة بالحقيقة هي العدد المشترك

بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلة المستقلة اذ لا يمكن ترتيب ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصي امرا كلياً مبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحيث كان

العلية الفاعلية وان كان واحدا معنا لكن الفاعل منخما الى شرط ما امر كالي ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوزه الشيخ ولو لا مخافة الاطياب لاوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد وانزج الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام

المقدم للتأخر معتبر في مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحاوي ليس علية يمكن تحققه بدون المحوى والالزم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع لا ما حل عليه كلام الشارح واقول لكن يرد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا يتحقق كون التقدم بالطبع كافي تقدم الجزئ الصوري (قال المحاكيات وقوله ليس كل ما هو به - الخ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الابيه لان السائل اخذ كون ماعم التأخر متأخرا والجواب ليس الامنع هذا (قال المحاكيات فيه نظر لان تغاير الاعتبار الخ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد دفع النقض اتمام الدليل الذي ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فالاستدلال الذي ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ما ذكره الامام في مقام نقض التعليل الذي ذكره كان ايراد اعلى الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلية بذاته تعالى وذلك يتناقض ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد اذ بانتمك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجري مثل ذلك في الدليل الذي اورده الامام من ضد نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك عن عقل لكن يحتمل عن مصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة اول تعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول للشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم يطبق على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورهما من العقول على وجوه مختلفة فقول قبح ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجود في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضاً لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله مخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورهما عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما يصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله (اذ ثبت هذا فتقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجمولة بل المجهول الوجود فالوجود هو المصدر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي معقولة بالعرض والعقول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شيء فذلك الشيء له هوية اي ماهية لكن المصدر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجمولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذي اورده هذا ثم كان التردد في التعليل الذي ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ما ذكره الشيخ في ذلك الموضوع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورد هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنده ولهذا لم يجب عنه

هناك قال غلى ان الحق في ذلك ما سيذ كه اى في تحقيق علم الواجب انه ليس بارقسام الصور فيه بل بارقسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكيات ولما كان هذه المقدمة بديهية نية عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الابراد ما قيل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بمواد

فالوجود والماهية معقولا لان احدهما هو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد مر في النطر الرابع بخلافه وقد حققناه قوله (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما في ثاية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اول المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالا اعتبار الاول في ثابتهما لا توجبه له والانساب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانها موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانها يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط قوله (والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بوا سطة فهذا لا ينافى نسبة المعلولات الاخيرة الى التوسطة ونسبتها الى العلية فلم يحصل الخلاص من تشييع ابي البركات ولعل هناك سرالم يريدوا التصريح به قوله (من الواجب عليه ان يفصل عليه) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما ولا فلان الامكان والوجوب عديميان والمعدوم يستحيل ان يكون صلة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانيات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان صلة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون صلة فاذا كان امكان العقل الاول صلة لفلان فليكن امكان ذلك الفلان صلة لنفسه فيكون ذلك الفلان

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولو سلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان التأثير في الجسم المجاور اما اذا كان التأثير في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لا بد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصورة المؤثرة حاملة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما ان

كون الآخر محلاله ايضا وضعه بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكيات ولا شك ﴿ موجودا ﴾ ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لماليس بجسم وسمى امر الهوى والصورة بجسم لراد ان الصورة مالم تنصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما تأثر النفس في آلتها

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى فائضة تلك الالة فيكون بالشاركة وضع بين تلك القوى والالة لما تقرر ان تأخير النفس لا يكون الا بالالة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بحسب سبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون ﴿ ٤١٧ ﴾ بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال صلى الاطلاق فقد ظهر ان الصور انما تفعل بشاركة الوضع (قال المحاكات وحين ثبت ان علتها ليست الجسم ولا النفس) اقول لم يثبت في قياسه الا ان النفس لا يكون معلولا او لا حتى تصدر عنه اول الاجسام بناء على ان فعله يتوقف على الجسم فيلزم الدور واما انها بعد ان يقارن بدنها وتعلق بها فلا يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت فلا يصح قوله فاذا ثبت ان كل جسم لا تكون علتها الا العقل ولعل مراده انه ثبت ان تأثير النفس انما يكون بشاركة وضع بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدر الكل مسبوق بصدوره اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك لينبغي ان يترك النفس مع العمورة والهولي وتقول ان هذا الدليل يدل على ان صلة الجسم لا يجوز ان يكون الهولي ولا الصورة ولا النفس ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع الجسم والواجب والامر فيه هين (قال المحاكات وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ما هيته ووجود) اقول معنى قول الشارح فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في الوجود والوجوب واما ثانيا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفعل وعلم معلوله به علة للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في الوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعها فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول باننا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك الامكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجزايات الاول ايضا وارد ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخيرين ان علم الشيء بنفسه ليس زائدا كما هو وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطة قوله (ثم قال المعلوم الاول لا يجوز ان يكون متقوما) هذا اعترض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلوم الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مر كبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلوم الاول فيستحيل ان يكون سلة لبعض اجزائه والجواب ظهر قوله (ولو قلنا بمش هذه الكثرة) توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فكل هذه الكثرة حاصله للمبدأ الاول لكثرة ماله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مساويا والاضافة منسوبا فلوتوقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فن ان يلزم الدور و ما بوجه لجواب بان تعدد السلب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

الفعلية الماهية في نفس ﴿ ٥٣ ﴾ الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالعكس اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه والثبوت هو الوجود فتكون الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس

لان العقل يتصور الماهية مقراة عن جميع ما يغيرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطابق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد عليه لان القول بكون الشيء انسانا متأخر عن كونه موجودا بحسب * ٤١٨ * نفس الامر لا يقتضي مغارة

الانسانية للوجود في الخارج المعنى ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني قول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تيسر يحه في مواضع باتحادها خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغير بالا اعتباري يكفي للتقدم الذاتي (قال المحاكات واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود أي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انها متاخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصافه الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم توجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه علة الافتقار والافتقار متقدم

وهو محال لعدمها في الخارج وما في الدلم فلما ان تعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاستبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الامن هذه الجهة اذ لا يبرهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لانعلما الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا تتوقف تحتها على وجود المزموم قوله (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لاهم فقط) لان الابداع هو الابداع بلا واسطة شيء وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النقط الخامس بما يجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين احص وهم الابداع الحقيقي واعم وهي المذكور في النقط الخامس قوله (ثم انه لم يؤيد دعواه بيينة) هذا كلام اشرح يعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العلية وليس كذلك فالشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة تامة للتغير لامتناع التخالف فلا بد ان يكون في علة التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان اهلها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

على الابداع المتقدم على الوجود واما للوجوب فلما تحقق انما شيء عالم يجب لم يوجد * لا يوجد * هذا واما توجيه جعل العقلين تارة في تارة في تارة المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعاً لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الامن جهة ان الماهية فرضت تابعة

لوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة
بهما وثانيهما ان يكون نابعاً للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود نابعاً للماهية والتعقل والعلم
من هذا القبيل فعلى * ٤١٩ * هذا فقد يرجع المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة

الثانية والوجوب والامكان التابعان
للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى
تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان
الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل
صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها
بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات
وليس صفة زائدة على الذات على ما مر
وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير
فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ
الاول بالعالم للحضوري فيمكن فيه حصول
الواجب ووجود العقل وذلك
لا توقف على ارتسام صورة حتى
يتأخر عن الماهية الموصوفة بها
والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول
لا توقف على امر متأخر عن وجود
المبدأ ووجوده بل لا توقف له إلا
عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة
الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما
كان صفة للماهية كان صفة للوجود
ايصاع على ما صرح به الشارح فلا يبد
من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام
في الامكان والوجوب الذي من صفة
الذات بالقياس الى الوجود او نقول
لعل انصاف الوجود بهما يلعرض
وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية
وبما قررنا وحققنا يظهر لك التبر
من الصحيح والفاقد كما ذكره
صاحب المحاكات عند قوله والانصب
فتأمل (قال المحاكات وليس كذلك
بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علامة بمعنى انها مجرد كانهما يحدث
في هيولى عالم الكون والفساد استعمادات مختلفة هي شرائط لغيضان
الصور عليها فقوله قابله لجميع انواع التغير اى يقبل توارده جميع انواع
الصور وليس المراد توارده الاعراض فان الكلام في تغير وجود انهما
اذ تلك الاجسام كون وبفسد بخلاف الافلاك فابها لا يكون ولا يفسد
واما لاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك
كالحرركات والارضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلاً
للتغير والحركة في حده اى حقيقته فان الهوى اذا كانت متصورة بصورة
كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها
حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدث اخرى
ولما كان الافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها
في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهوى من العقل الفعّال ومن حيث
اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لادخل الاجرام السماوية
في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا
نقول وتبين ان وجود الهوى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام
السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهوى لاعلى سبيل
ايجادها ل في اعدادها للصور حتى يدوم ويتى قوله (ان ذلك ليس
بشيء عند التمشيش) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى
نوعية ثم زول تلك الصورة بواسطة اعداد الحرركات السماوية وتحصل
هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها
وذلك الاحتمال مناف له قوله (فتأمل حال الخلط) فان الخلط
وهو ازدياد البعد والمقدار بما يكون بهد الحرارة والحرارة بعد الصورة
النوعية فهي سابقة على المتأخر والاعداد قوله (واما الامور المنبثثة
من السماويات) لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها
في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات
فيفيض عليها استعمادات تصدر عنها بحسبها الافعال والحرركات
وهي المرادة من الامور المنبثثة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب
ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغذائية يحصل جوهر الغذاء
ويحركه وينغذه في خلل الاعضاء فيصير جزءاً منها دلالاً لما يتخلل

على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل اقول لا ينبغي على احد ان توقف الشيء على الاضافة
والنسبة اما باعتبار ان الخارج اوفض الامر طرف نفسها باعتبار ان الخارج اوفض الامر طرف وجودها فعلى الثاني
لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المنسوب إليه بالضرورة في طرف الانصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا لئلا يلزم ان يكون في طرف الانصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد ﴿ ٤٢٠ ﴾ الصادر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس المعدم لا يقتضى كون شئ ما موجودا بهذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم الصرف والتنى المحض لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضى وجود المسلوب بالقوة اى قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شئ آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لاني الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن التقصير بالاعتبارات في العقل فهـ وان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لو وجود على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التقدير وكان احدهما المبدأ الاول والاخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة هي الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ في الخارج اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهر اذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير في المعلوم بوجه من الوجود

قوله (منها ان الاستعدادات المد كرزة) اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلاق فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لانه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدهورها عن السماويات تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا للمواد فجاز صدور الصور عنها ولم يخرج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندون بها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا في ايجادها ولا يحصل منها الاضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات قوله (بل انما يجوزونه في النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فن الجوز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والى لم يكن اول قوله (صدور الافعال التي لا تتحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير مخصصة) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتغالها على حيثيات غير مخصصة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال عن حيثيات واثن سلنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهر من العقليات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور عملية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لاصورة عملية فيه وانما الصورة العملية في العقل الفعالة والله اعلم بحقيقة الحال ﴿ النمط السابع ﴾ قوله (كالصور المعدنية) اول مراتب الوجود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهوى والصوره فهما متقدمتان عليهما مرتبة المركبات فان العناصر اذا تراكبت يحصل لها مزاج فاولها

والمنبر في الاندفاع نقي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانني مدخلية غير الفاعل في ايجاد ﴿ المعدن ﴾ الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قدم ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجود بالغير وتعلقه

لذات البدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم
 الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فإما مل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود
 المادة) اقول ازاد بمقتضى * ٤٢١ * تلك الطبيعة الحركة المستدرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

مشاركة في الطبيعة المنتضية للحركة
 المستدرة وفيه اشارة الى ان اعانة
 السماويات في وجود المادة العنصرية
 من جهة حركاتها وصرح به
 الشارح في قوله يفيض عنه بما وثق
 الحركات السماوية مادة وانما
 كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة
 امر ثابت غير متجدد الا حوال
 الى امر ثابت غير متجدد كالعقل
 ثم لما كان علوم العقل علوما
 فعلية سببا لوجود معلوماتها
 في الخارج ضايتها لها كان ارتسام
 صور العالم الاسفل في العقل على
 سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير
 تلك الصور في المادة على ان يكون
 المادة متفعلة عنها (قال الشارح فلا
 يجب ان يخص به مادة دون مادة الا
 لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد)
 اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون
 حصول الاستعدادات المختلفة للمادة
 سببا للاختلاف في تأثير المؤثر فيها
 كما ذكره سابقا عليه يقتضى عكسه في دور
 وذلك حيث قال اذا خصص المادة بآثار
 من التأثيرات السماوية بلا واسطة
 تأثير جسم عنصرى او بواسطة منه
 فجعلها على استعداد خاص بعد العام
 والجواب ان قبل كل تأثير جديد
 استعدادا وقبل كل استعداد حادث
 تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون
 مثل هذا التسلسل ليصح صدور

المعدن وصورة تحفظ من اجبه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ
 المزاج من اجبه ويحرك في جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب
 آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو
 الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو
 الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فانفس الانسانية في آخر المراتب
 تصير عقلا لكن لافعالا للكمال بل عقلا منفعلا بحسب قبول
 الكمال من العقل للفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف
 مرتب في مراتب البدو ومرتبات العود على التسكافو
 الى الاشرف في مراتب البدو ومرتبات العود في مراتب العود ثم
 ان الشرف في مراتب البدو يتناقص الى الهولى كما ان الحسة في مراتب
 العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
 انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن
 اقدم وجودا من الانسان بل انما اقدم في مراتب العود لانه اقل شرفا
 منه قوله (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس
 بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصورة
 العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل
 تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمال فاذا فسد البدن
 فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه فى وجودها مع ان العلة المؤثرة فى وجود
 النفس باقية فيجب بقاءها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر
 العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان
 علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاءها
 على بقاء النفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
 تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان
 موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم
 البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل فى وجود النفس اولا فان لم يكن
 له دخل فى وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن
 وان كان له دخل فى وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل فى بقائها
 حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا فى تقرير الاستدلال لاهنا هو
 ما ذكره الامام وزاد الشارح فى الاستدلال بجرد النفس عن المادة

الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق
 بين الاستعداد والاستيقاق ان الاستعداد لا يجمع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستيقاق فانه يجمع الفعل

ويبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحسان فتأمل
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الموجود اولا للجسم الخ) اقول
فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح ﴿ ٤٢٢ ﴾ فاذن الفعل المذكور

في كالاتها الذاتية اى الكمالات ايعارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك
مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس
الابقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار
بقوله التي هي موضوع مالم صور المعقولة الى كالاتها الذاتية السابقة
معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك
الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج
في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله
(وليس بتناقض لاسناد حفظ المزاج) ذكر في النقط الثالث ان النفس حافظ
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم
فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما
يعرض من جهة اختلاف حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما
للمزاج وهذا هو الذى ذكره الشارح قوله (تبصرة) التبصرة جعل
الاعنى بصيرا كما ان التشبيه جعل النائم يقظا نا وانما عبر عن هذا الفصل
بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التبيهات
فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لاحتماله مما ينسب الغافل
عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث النبهي لانه بيان
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب ووضح
بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع
في بيان بقاء تعلقها لمعقولاتها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر
النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد
البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا
وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع
هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة
الى شئ من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان
النفس باقية بعد خراب البدن فلان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كالاتها
الذاتية باقية ايضا فان فقدت الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

هو الذى يقبض عنه بمعاونة الحركات
السموية فان فيها ارتسم صور العالم
الاسفل ان يفعل فان ذلك صريح
في مدخلة الحركة السماوية في وجود
المادة ولا بد من زمان لم تكن المادة
موجودة لتقدم الحركة عليها
فيلزم حدوث المادة وكذا
ينقض بما مر من الشارح من ان
اسخان الشمس وغيرها صار سببا
لفيضان الصورة الذرية على المادة
العنصرية ثم يحصل منها المركبات
وذلك لان بعض المركبات كالانواع
التوالدة التي لا يتحقق فرد منها الا
من بنى نوعه قديم وقد صرحوا
بذلك مع ان اسخان الشمس كان
متقدما عليها بالزمان او اسخان
الشمس انما كان بالتدرج لانه حركة
للجسم العنصرى من باب الكيف
وبكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك
المركبات لان المزاج انما يحصل
بالحركة الكيفية على ما صرحوا به
فهو متقدم على المركب فيقدم على
الابداع التوالدة واما ثانيا فبالحل
وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة
عن كل صورة شخصية لاخلوها
عن جميع الصور والحاصل ان المادة
في كل زمان متصورة بصورة مسبوقة
بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة
المخصوصة والصورة المعينة صورة
اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

تلك الصورة وهكذا وكذا في الاثلة فتأمل (مقال المحاكات ان لافرق عندهم بين المبدأ الأول ﴿ بالعقل ﴾
وبين العقول المجردة في نفي العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفي للعقل عنهما بتوسط الآلة
كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ما ذكر وا

في الفرق بين النفس والعقل بهذا اي بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف على الآلة الا ان فعله لا يكون موقوفاً على المادة اصلاً كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان اكثر الا عراض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه ﴿ ٤٢٣ ﴾ بواهب الصور ومن المعلوم ان العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت

المادة علة فاعلية وقد مر ذلك في هذا البحث بعينه وبما قررنا ظهران ما ذكره الامام في الجواب من ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل انه فرق بين كون المادة آلة للعقل وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى منفعله وبين كونها علة فاعلية محلاً للتأثير والمنفي عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جمع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما نفي به بدفع ذلك فلا يفيد ومحصوله ان النفس قد تعمل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيراً من المعجزات والكرامات من هذا القبيل وايضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهد اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيات السبعة في التفسير الى العقل والنفس كلاماً بهذه العبارة وان كان مفارقاً ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف مافي الاجسام بالتحريك ويسمى نفساً او يكون منزهاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام

بالعقل الفعال لا يضره في بقاءها وفي بقاء كالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء صلتها ووجوب بقاء المعلوم بقاء العلة واما الثاني فلو وجود الفاعل والقابل فكأنه ثلاث يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل غيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعمل بذاتها ثم زاد في الايضاح بإيراد اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب ليس الابقاء التعلقات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس متوطاً بملكة الاتصال وانما المتوط به بقاء التعلقات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام اما الخط الشارح في كل فصل من الفصولين احدثهما بالآخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد بجودة الشاعلية اما بحسب الترن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما الترن فكما اذا احس شيء مرات متكررة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعاً واما التجربة فكما اذا كان شيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسه واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فراد الشيخ بالخلال ههنا الاختلال في قوة العقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيات العقلية التمرنية والتجريبية والامم يختل في سن الانحطاط والاشتهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فالقوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احد بصراً او سمعاً والاختلال للهيات الحسية بالترن والتجربة فحني الكلام ان تعقل النفس او كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط ط حيث يضعف بصره وسمعاه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق نجار بها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والنجارب والترنات الحسية باقية قوله (المنخل بنى وهم يمكن ان يعرض ههنا) وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفاً وينتقص عقله فقد اختلف قوة التعقل لا اختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب اننا لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لا يختل باختلال الآلة واستثناء نقيض التالي وهو يتبع

يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلاً بل الجواب الحق مع الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة اقول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاولي معلولاته والامم يمكن اول اذ ليس كلام الامام في المصادر الاول بل قال ان ما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذا ذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ما قد حققه الشارح من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل القائل بالحقيقة هو الله تعالى وما سواه من قبيل الشرط الا ان يقل مقصود السائل ان لا حاجة الى وساطة العقل **اظلالا** بل يكفي * ٤٢٤ * الواجب مع تلك القوابل

المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل (قال المحاكيات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف نفس الفاعل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك لقوابل سببا لاختلاف حيثيات متكررة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المميز مغاير لنفس مقارنته للقابل المعين الآخر هذا وانت خبير بان ذلك يعطى تغاير الخيالات الاعتبارية ومثل هذه الخيالات غير منعمة على الله تعالى واما ما عترضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الاخر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظره مرارا والله اعلم (قال المحاكيات اي الاشرف في مراتب البدو وازاءه الاخس في مراتب العود) اقول ما ذكره وان كان مما يلايمه لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس وكذا يلايمه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لا يلايمه قول الشارح ههنا حيث قال منه من الجسازين الى الهول فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف

لتفويض المقدم واتم استثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررهما بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لا يتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فحين نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن قوله (قال الفاضل الشارح) اعترضه اننا لانسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معيناً من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقيا والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الابقاء للقوة العقلية على حالها لكننا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فن ان يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

من مراتب العود ولا يخفى عليك ارب كل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكيات وذلك) فلهذا * مع كونه غير مطبق على المتن مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المتن ههنا مختلفة في اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيا كما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اي الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها كما بل يكون باقيا بما ومبدأ الوجود من الجواهر العقلية واظهار مدار **٤٢٥** شرح لامام علي عليه السلام النسخة وامل صاحب المحاكاة نظر على هذه النسخة على

ما اشار اليها حكم بعدم انطباق الشرح على المتن وبالاستدراك والافهم يكن على النسخة الاولى على ما وقعت في نسخة الشارح ونقلها مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج في الكمالات الذاتية يفهم من **ك**ونها ذات آلة في الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا **ك**ان النفس ذات آلة في الحيز وعلايقها من حيث ان آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها الى الآلة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكات وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن **ك**رر ذلك) اقول ما سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما يدل عليه النسخة التي نقلها الشارح على ما بينا لا بمجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذي كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة القادة ان بقاء التعقلات قد مر فيما هلف بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة الى الآلة وهما قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات باعقل فلا يضرها فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررناه وحينئذ لا رد عليه ما ذكره بقوله اقول

ولهذا صارت في هذه الحالة أكل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حل الازدياد في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجالي فهو ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلوزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمرو تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به اولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هي الكمالات الثابتة اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها يستمد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفي افراط وتفریط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او بعد ولا شك ان الكمالات الثانية بزاد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والالاختلاف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكاتها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجالي واما عن النقض التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر

الخ وامل الباحث له على **٥٤** ما حل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات قول الشارح لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الداتية وهذا وهم من الكلمة لان هذا انما ذكر في ذيل قول الشارح الفأدة الرامة ولو كان الامر كما زعمه ينبغي ان يذكره في ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطرادا وتوطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاميات لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة العقل ٤٢٦ ﴿ تختل باختلال الآلة على

ان يكون العقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالي وهو ان قوة العقل تختل باختلال الآلة على ما قرره صاحب المحاميات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينتج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون العقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ تعمله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التقرير تقريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالي متجبا لنقض المقدم كان استثناء عين التالي متجبا عين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقا لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن فلا وجه للايراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقا فتأمل (قال المحاميات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانية الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى القائمة

اذها لو كانت مقتضية اي التعقلات كالات ثابته وقد بين ان الكمالات الثابتة البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقص الاجالي فلهذا اخره والالكان الترتيب بقضى تقدمه واما سؤال زيادة العقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في العقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير العقل الى الزيادة كما يجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العاوم فقير واقع لان الكلام في زيادة قوة العقل لافى زيادة الهيئة القرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يتحمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانية وهو دائم في التحلل والترديد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقص باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى الى مبادئ الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقص فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمالات الاولى هو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعنى في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله (لا على ما يستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجبة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما المجال فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيات ويفيد اليقين قوله (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالافعال في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ما هو اعم منه فكانه هو ممتناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لافعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوههه واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والحركة لانها كالات ثابته وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد ﴿ وان ﴿ بها الفصل القوم للحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شي منهما يعرض بل كان جوهر اداخلا في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ما هو جزؤه

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتي ليس مقولا بالتشكيك (قال المحاكات فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كالمتسرف فيه حدا واحدا لا يختلف ايضا واما الكمال الثاني فلما كان يختلف ﴿ ٤٢٧ ﴾ زيادة ونقصانا كان المتسرف فيه مختلفا لان وحدة العلول واختلافا قد

تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوية الحالة في الجسم تابعة له في الزيادة والنقصان وفي الشدة والضعف نعم قد لا يحس بالضعف لقلته واما انها لم يصف بضعف الجسم فقير معقول فليأمل (قال المحاكات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس في تعقلها هي الجسمانية والآلة في التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفقر في التعقل لا محالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كانت تعقلها بمعونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاذاتها لكن يضعف معا ونها (قال المحاكات والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة) اقول في بحث اما اول فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقائه التعملات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح في صدر النمط يردان يبين في هذا النمط وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لانكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالعين والاذن والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاحتماع فتكون منافية لاجتماعها ولما تافقت اجتمعت عنها نافيت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فطرها فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا وللضعف المارض للقوى لا يدرك الراجحة الضعيفة بعد ادراك الراجحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعلقها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) خاصها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة لا يدرك انفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين آله ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوحه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها ولكنها تعقل نفسها بادراكاتها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبا احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا يفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسممة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالمعقول والتعملات تعلقها بالبدن وما ذكره لا يبطله واقول قد تبين مما

بقائه النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجواهر الباقية فان كلمة ماني الموضوعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجود ان خدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت

كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لاعلى ان تكون آلة حقيقة حتى ﴿ ٤٢٨ ﴾ يتوجه ان الآلة لا يصير

واعطة بين المدركة وبين نفسها او ادراكاتها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد لئلا يتحقق ذلك من دليل قائل (قال المحاكات قوله اولاً لا يحتمل التعقل مستدرك لا دخله في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قديكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الا ان ذكر كون التعقل حينئذ بصورة المستمرة الى آخره الى قوله اولاً لا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب لثالث المذكور على المقدم وتفصيله ان اى جزء من حزمى المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اى تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك (قال المحاكات هذا هو المنطبق على متن الكتاب) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتغل على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين بان احدهما مجردة والاخرى مستمرة والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع احدهما التزديد وكان مفروضا لامينا بالدليل واما الثاني فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في النقط الثالث واما الثاني فالجبة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجلة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجية عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة آلة قوله (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لاحاجة في تلك الحجية الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص انواع بحسب تعدد المواد فيساقى الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها محددة بالثبوت الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يمايز النفوس بها هكذا سمته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثمه شيء يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لان تأثير ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تأثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى قابلية التأثير على الابداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمانية وما يجري مجراها المجرىات لاشخاص العلوم ثم حررت الحجية بان القوة العقلية لو كانت حادثة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له واتى بقسميه باطل واما بطلان الثاني فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية دلالتها على ذلك التقدير وتعمقت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وذلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك لقوة بواسطة ذلك الجسم فتكون آية للادراك والادراك بالآلة يكون بحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثبتين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد اشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التي لم تنزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير ﴿ لا ﴾ فليأمل فيه (قال المحاكات اللهم الابعث اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمانية) اقول فيه نظر بعد اما اولاً فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والقوة فملى تقدير تعقل الصورة

الجسمية انما يلزم حلول احدي الصورتين وهي العقلية في المجموع المركب في الاخرى والمادة فلا يجتمعان في محل واحد وامانا فلان احدي الصورتين موجودة بوجود ظلي والاخرى موجودة بوجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثليين انما يستحيل ﴿ ٤٢٩ ﴾ لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

(قال المحاكات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يتحقق على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحله على جواب سؤال مقدر لا يحتمل اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقريره ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيتها من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثاني كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان مع وصف البناء مغايرة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها باعتبار الاول موجود في العقل فلا شك انها بالاعتبار الثاني موجود فيها ايضا فيلزم اجتماع المثليين مع تسليم ان العرض مخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها في العقل كان التباين بين العلم والمعلوم بالاعتبار الان العلم من حيث انه علم وعرض متصدا بالماهية مع المعلوم الذي هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جيدا

لا بحالة وحينئذ يكون قول الشيخ فان هذه الصورة التي بها يبصر القوة العقلية المتعقلة متعقلة لآلتها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة بها وصورته اخرى متجددة لاسبيل الى الثاني والازم اجتماع المثليين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والالكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استندراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الاحقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقباله وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين اشياء واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفي في تعقلها كانت دائمة التعقل والاكانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيا انها صورتان لشيء واحد شك فان التعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان التعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حاول الصورة العقلية من الجسم في الجسم وان كان التعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من ان مادته موجودا في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد وان كان التعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان التعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد

فانه من فروع الشرح (قال المحاكات لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق مني على ان يحصل العقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثليين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا عبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يبرهنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ما ذكره الامام فنقول اونا الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ﴿ ٤٣٠ ﴾ ما هو الظاهر من كلامه

الاشخص من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصيات بتعدد المادتين ولو جعلنا المتعل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعل من مادته والصورة التي المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا بعبارة اخرى لا يقال الا لزم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لاننا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت اما دأمة التعقل لها او دأمة الالان تعقل لها الى آخر الحجة قوله (اعراض الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم بلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية الامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية المجردة عن الواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يفتي تماثلها وان اراد به عدم اشتراكها في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل ضمير والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض هاتية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني

اذا الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحينئذ لا يلزم حلول المثليين في محل بل حلول احد المثليين في الآخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالية في القوة العاقلة الحالية في الصورة الجسمية الحالية في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حاملة فيها فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتها لثالث اذ مجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الا ثنائية بالكلية كيف لا و- تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للإمتياز ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتياز فان المقارن القريب لاحد الصورتين غير المقارن القريب للآخرى (قال المحسكات والحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيدة ومحل بالعرض له

الا يرى ان السرعة الحالية في الحركة الحالية في الجسم ليست حاملة حقيقة في الجسم ﴿ ما هيبة ﴾ اوليست نقاله حقيقة بل انما هي نعت للعرض ولا شك ان الكلام فيما هو محل شيء حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتياز ثم هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول خيبتنا

هو الحالة المفارقة. اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي حاصلة فيه
 لا تاعده ووفرق ما بين القيام بالشيء والحصول فيه واهذالم يتصف الذهني بالاشياء المتعلقة له فتأمل (قال المحاكيات
 واجيب بان الدائم هو العلم ﴿ ٤٣١ ﴾ بها الاملا حظتها) اقول حاصله انه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الالتفات من النفس الى ذلك
 النفس فان الامور المذ هول عنها
 المخزونة صورها في الخزانة معلومة
 ووجوده في الذهن مع ان النفس
 لم يكن ملتفتا اليها هذا لكن الظاهر
 ان الشيء ما لم يحصل في القوة المدركة
 لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا
 كان العلم بالقوة لكن اذا حصل
 في القوة المدركة نتحقق العلم وان
 لم يتحقق الالتفات من النفس اليه
 هذا في العلم بالحصول واما في العلم
 الحضوري فيكن فيه حضور المعلوم
 عند العالم ووجوده عنده وبعضهم
 اشترط الالتفات من النفس اليه
 وحل النظر الذي اورده صاحب
 المحاكيات ناظر اليه (قال المحاكيات
 وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه
 كما صرح به الامام) اقول ظاهره انه
 اراد علي الشارح حيث قال ان هذا
 ما ابتداء احتجاجة وجوابه ان مراد
 الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجة
 الذي ذكره في مقام اعادة اكمال الكلام
 على ما ذكره فان قوله علم من هذا
 ان الجوهر العاقل مثله لن يفعل
 بذاته نتيجة الحجج المذكورة وليس
 ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي
 عاد اليها في بيان المطلوب من قوله
 ولانه اصل فلن يكون مراد الخ
 وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج
 على الاطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السماء والحق في التجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الفجود
 الخارجى فان الجوهر كما تقر ما او وجد في الخارج كان لاني موضوع
 وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء
 وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لاني موضوع
 فيكون جوهرها لا عرضها واهذا صرح القوم بان صور الجواهر جوهر
 قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) اي واثن سلتنا انه يلزم من
 تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لان سلم ان اجتماع المثليين
 محال وانما يكون محالا ولم يكن احدهما من زا عن الآخر وليس كذلك فان
 احدهما حال في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بما هو
 ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لا درآكها وثانيا
 بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن
 العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة
 لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب
 بالحقيقة تفصيل لما صرح قوله (فان قيل الفرق بين الصورتين باق
 لان احدهما حال في القوة العاقلة وفي محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق
 متمتع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها
 يلزم ان يكون الشيء الواحد حال في محلين مختلفين وانه محال ويمكن
 ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة لعقلية مقارنة
 لاحد المقارنين اعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو
 المقارن الاخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان
 الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على
 ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران
 ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت
 مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ومحلها
 فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
 مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان
 في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء
 لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
 وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في اول الفصل بانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكيات الثاني ان قوة الفسناد وفعلية البقاء لامرين مختلفين)
 اقول لا يخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لا يلزم من مجرد المتساوية بين الامرين بل انما يلزم من التقابل
 بين الامرين فلا يشع التفرع المذكور في الشرح بقوله فان ههنا الامرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الاراد

اللازم على جعل الغاء للتفريع عدل صاحب المحاكيات عن الظاهر وخلوها على مجرد التعقيب وأشار إليه بلفظ الثاني وصرح عليه بأن لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليلا مذكورا (قال المحاكيات ورعا يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد) ﴿ ٤٣٢ ﴾ اقول فيه بحث اذ سياتى

في جواب السؤال الذي بذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذي هو المادة لازوال وجوده في نفسه (قال المحاكيات وفيه نظر لانا لانسلم ان الثاني الخ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجي في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبق بالامكان والمراد بالامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفسه ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكره في الكلام في ثبوت هذا الامكان قائما (قال المحاكيات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع به هذا لان السؤال المذكور اراد على الدليل الذي سبق من الشارح

مماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الاحتجاج بمماثلتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لاحتواءها في مادة والمحال هذا لاذك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الوجود في الملزوم ملزوم الوجود في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا اثنية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة للحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالتين في محل الآخر فظهر التمايز قوله (والنفس مدركة للصفات الاولى دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس مادامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها مادامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهم جراحتي يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امر ازيدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امر ازيدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مسارية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين مماثلتين في النفس وبهذا البيان يبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امر ازيدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعن تصورهِ والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخافة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله (هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس) اقول بعد الفراع عن بيان بقاء النفس بعدموت البدن وبقائه تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطاوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتمكيلة قوله فاذا نزلت من محلاتها ههنا شأن الاول

واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكيات لانا نقول ﴿ ان ﴾ لانسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسيا) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المتعبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشئ اصلا كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالهالة لا بحالة بل نقول لامعنى للنفس الاجوهر مجرد عن المادة ذاتا مقترن اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حيثنذ في تعريفه عدم قياسه بالمحل ٤٣٣ * مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكات فلواقضى قبول الفساد والتركيب لامتع فسادهما) اقول في على الشارح مؤاخذة تقريره ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على ما يشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالركب الخ ولم يقل بل كالركب او الحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمتن الكتاب حتى يتوجه النقص بالصور والا عراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لوجه لورود النقص اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقص ما ذكره الشارح (قال المحاكات واما انه متحرك فلنحركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدث صورة اخرى سهو اللهم الا ان يقال عند زوال الصورة وحدث زوال كيفية وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكات ولما قل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة وفسادها فاذا كانت مقيمة بحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نشته لانا نقول عند زوال الصورة وحدث صورة اخرى بدلها وقوام الهيولى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

ان قوة الفساد معايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اذ ان قوة الفساد وفعلية البقاء امرين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوتنا فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقى لو قبل الفساد لان والقابل يجمع مع لم يقبل فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قول الشئ عدم او الفساد ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه يعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخرجي كان العدم الخارجى قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شئ وقبول عدم قوله (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا يسيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شئ لا يقل ان اثبت بالدليل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يلزم انها لا يكون حالة في شئ اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مقارن لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شئ منها حالا كالصورة والاخر محالا كالهوى واياما كان يوجد بسيطا غير حال والبسيط الغير الحال ليس يقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض اننا لا نسلم انه اذا وجد بسيطا غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في السبب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة ٥٥ * الفساد لا يكون الا جسم او جسمانيا لكن في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدوى ولا حاجة الى الترييدات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها والصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشرفنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اى لا يحمله وقد ثبت في النقط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل طاقل وظاهره ان العقل لان كالاته موقوفة على البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزئتها هذا خلف ولا حاجة الى ابطال ان تقوم وجوده بالحال لايات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون المجرى عاقلا عدم قيامه بالحال لعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالهـلة فأتمل (قال المحاكيات انما هو الى قدم النفس لاجل ٤٣٤) انهم مافر قوا بين امكان

الحدوث وامكان العدم الخ) اقول هذا الكلام يدل على ان اندفاع دليلهم والجواب عنه على ما يذكر على الفرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل للمذكور على عدم فساد النفس على ما مر على ان امكان الفساد كما يمكن الحدوث يستدعي المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز ان يكون محل امكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحا وامانه على تقدير حدوث النفس بكون النفس ذات مادة فجوابه انه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها لاحاجته فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبير والتصرف فحاشا قولهم فعدم النفس على ما قررنا توهمهم ان امكان الحدوث لا بد ان يقوم بما هو مادة الحادث كما ان امكان الفساد كذلك ولما لم تكن النفس مادة يقوم بها امكان فسادها كذلك لا يجوز ان يكون لها مادة يقوم بها امكان حدوثها والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار كانت متباينة اجنبيا عنها لكن لم لا يصح ان يكون محل امكان الحدوث على ما قرره الشارح (قال المحاكيات

بالبدن وهو النفس وقد كان جزءا للنفس هذا خلف لا يقول لان لم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى لا تقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعتراض والصورة بسائط وقابلة للفساد فلواقضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا ينفى في بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اماميات او ملاقي والاول باطل ولا ملاقي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب فان قلت او كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شي فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها الصورة كان من شأنها ان يحدث فيها الصورة حتى قوله (اي اذ ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسائط لا يكون كلها حال حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس له مادومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانما على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة فمما متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانها محالان للهيولى الجسم وصورته لانهم اجزما النفس مجردان وان الب في المحل لا الحلال في حينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما هولة وحينئذ يجوز ان لا يكون كما لانها الذاتية باقية فممتدتم الاعتراض دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زائدها لنا كيد بطلان كلام لقوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قانوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشي من هذه الجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمية لا مشروطا بوجود الجزء الحلال فاذا اتفقت ثم ان الشارح

وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لو سلم احتياجها في زمان راعى *
البقاء الى البدن في تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى الصورة المعقولة يرسم فيها الا في * واما ان وجودها مشروط باس ذي مادة وكذا بقائها ومن هذه الجهة

يتوقف تعقلها عليها ايضا فمما لا لعل على نفيه قلت قدس ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها
وتعقلاتها فلا بد من القول بالفق بين - لة الحدوث وحلة البقاء على ما ذكره فتأمل (قال المحاكات فهذا كما ترى
خطاه في خطأ الخ) * ٤٣٥ * اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير

اذلا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين
الواقعين في خبره وكان معنى قوله
صير الله زيدا عالما في قوة قولهم
جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه
بمعنى الجعل المتعدى الى المفعولين
او يقال ان اصله صا ر زيد عالما
فبضعيف العين صار متعديا فالمنصوب
الثاني كان خبره والمنصوب الاول
كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن
الار وندى * كم عاقل ما قل اعيت
مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
* هذا الذي ترك الاوهام حائرة * وصير
العالم الحرير زنديقا * فالصبر ههنا
اسم مفعول استند الى مفعوله الذي كان
اسمه وهو الصابر واياه خبره او مفعوله
الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا
المقام اذا وقع صفة للاول كما في قوله
فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا
ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع
صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان
المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا
بجمل المتعلق اذ يصدق على الثاني
انه مما يصير الاول اياه والعبارة
التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا
القبيل فان الصابر الذي هو الاول
وقع صفة للثاني وبعدهما قررنا ظهرا
انعكاس تشبيعه على الشارح والشيخ
ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت
المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة
في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه

راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لها سند
لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة
لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير
حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحال فالجزء الذي هو المحل اما
ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما
على انفراد فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما
بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على
البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر المحال وهو لا يجوز ان يفسد
ويخبره ويكون النفس باقية لبقية جزئيه جميع ثم انه بين ذلك بقوله لان
الغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغيير هو زوال
صفة وحدوث اخرى وقدس ان الحدوث او العدم الطارى يحتاج
الى مادة المادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغيير من الجسم واما انه
متحرك فلحركاتها في الكيف لانه كالمشكوكا بكيفية ثم باخرى هذا مما سمعته
واقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها
ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جمعية بل هو اول المسئلة وايضا
الحركة غير لازمة فالحدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة
في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغيير كما اشرفنا اليه
في موضوع الطبيعى الا ان السؤال الازل باق لا يقال المفارق يتمتع
ان يتسارر المفارق لانا نقل اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز
ان يتسارر عنه قوله (ثم قال الفساد والحدوث كما احتاج امكان
الفساد الى محل احتياج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث
النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه
انا لانفس ان النفس لو قامت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد
ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب او كان محل امكان الفساد
داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مبينا وهو
البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مبيان له
ومن المحال ان يكون مبيان الشيء مستعدا لحصول مبيان له او فساده منه

فاستقم كما امرت (قال المحاكات ولما استحتم كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام
منه يدل على ان العلم المتعلق بالوجود الخارجى منحصر في الفعلى والانفعالى وليس كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه
احد لكتنه لم يره ولم يسمعه والحال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يحصل له علم بهذا العمل فهو ليس بفعلى ولا انفعالى

فان قلت بل هو فعلى بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاضمار عن عدم ملائمة لكلام الشارح حيث قال علاخره بالم بسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلى متعلق بمهية هذا العلم وليس به على والانفعال بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انافرض انه ادراك هذا العمل من غير ﴿ ٤٣٦ ﴾ اخذه من غيره ولم يعمل

والعلم به ضرورى ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لمزادت استعداداتها وتصاصدت الى مرتبة ماهية بصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل اذ لك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد حدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عناصرها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لان حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس لا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لان جهة انه مبين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمها ببدن كافي لاعتراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمنع ان يقوم بالبدن لانه مبين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به لانتفاءه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعدادا ببدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع علمه لان الشيء لا يحصل الا بسائر عله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعى لانعدام النفس لجزا ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتمام الصورة محلا لامكان فساد النفس فتقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المبانيه فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فسادها بخلاف جهة وجود

به فهذا العلم ليس بفعل ولا انفعالى سواء فرض ان من سبقه عمل بشئ اولاه لم لا يتحقق عليك ان علم العقول انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها من الامور المستندة اليها لا مطلقا وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا في ان بعض علومهم وعلومنا فعلى وبمضها انفعالى الا ان الفعلى منهم اكثر من الانفعالى وفيها بالعكس فتأمل (قال المحاكات وغيره عبارة الايجاب الى الاقتضا) اقول لا يتحقق ان عبارة الايجاب والاقضاء متساويان في ان ظاهرها العلية ولا يصح في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن تأويلها بمعنى الاستلزام فتغير العبارة ليس لذلك (قال المحاكات لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه) اقول كونه تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المقارفة كذلك يمكن اثباته بتمامه ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وذلك لان صفات المبدأ ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول واعتباراتها امور مجردة عن المادة فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت ان ما يمكن للواجب يحصله بالفعل فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير تسليم ان مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم

بانثار بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم باكتارها من الاضمار والاحراق فقيد التام في العلم ﴿ الصورة ﴾ بالعلة التامة لازم كإفعله الشارح لا يكفي بايراد قيد التمام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكات ثم نقول بناء على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بد في تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلته ما لهد هذا لم يستلزم العلم بخصوصية الملزوم العلم بخصوصية العلة ﴿ ٤٣٧ ﴾ وما هيته وليس مراده بكون العلم بالعله لا يتم الا اذا علم كونها

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم التام بالعله على ما توهمه العبارة بل ان هذا العلم من روادفه فكأنه من تتمته فان اطلاق التتمته على الرديف والمتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلية باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلية بخصوصها يستلزم العلم بعملها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارجى فالعلم بماهية العلة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول في الخارج وكذا في الذهن (قال المحاكات والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك اما اولاً فلهذا المرجع على هذا التوجيه وقرره على توجيه الشارح واما ثانياً فلانه على هذا التوجيه كان ينبغي ان يقول الشيخ ولما بعد ها ومع ذلك فعلم هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملاً في الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لجديت كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لان ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقاً للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباحث له على ذلك الابعاء الى ما قرره من ان العقول شرايط واليات وليست عللاً حقيقية

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لهامادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عد معها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والالتوقف وجود النفس على المادة فلا تسقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والالكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لاقى البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله (فليفرض الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حاله فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لان اتحاد وان كان حالاً من احواله فهو استحالة لان اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الخ فهو نقي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئاً اتحدت بالعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقرراً لمذهبهم لا لبيان

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام ما يكون من جانب العلة خاراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فاشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم نيه على ان المفيض يتبصر في ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالقول اخرى فاستقم

كما امرت (قال المحاكيات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكيات آنفا ﴿ ٤٣٨ ﴾ في توجيه كلام

الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الابداع حيث قال والعلم مقدم على الابداع فبالمعلول الاول اولا لم يوجد وهل هذا الاتناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكيات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابونصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صوزة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على الابداع وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الابداع بل الابداع كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فان التزام ذلك على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول بقى الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول والعلم السابق على الابداع اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلومات مرتبة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر عملية الواجب عملية قريبة في المعلول الاول ازم نفي الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكيات ولا يحتاج في ادراك

ما يختاره قوله (وقالوا واتصناها بالعقل الفعال) هو ان تصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المجالين لان اتحاد النفس اما بجزءه من العقل الفعال اوبه من حيث هو والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المجال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منهما بالعقل الفعال كما لم يمتدحه اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمتصور منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرغوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسادا قوله (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشئ شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شئ من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقال الشئ الى ما يترك منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معتولان وكون الشئ عين شئ آخر وهو غير معقول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لاصار اسم مفعول وهو المصير ونصبه اياه والفعل الباقي ليس بمتعد ولا يقع على شئ وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب زيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم ثابتا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صار اياه فطغى فيه فلم ينسخ قوله (وتقريره ان ههنا امرين) لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيئا فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئا واحدا وهو شئ واحد فالامر ان

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة بان الصور انما تستفيض من واهب الصور لامسا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يلزمها انما يدركها بصور عقلية مقابلة بينهما والجاصل ان علمنا بها علم حصول لاعلم حضوري (قال المحاكيات كانت جميع صور الموجودات

الكلية والجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولاً الواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصول الذي كان بارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل * ٤٣٩ * اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

مخصص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعدى في بالمعدومات التي لم يتحقق اصلا ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم اثبت علماً آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كرايا يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احدنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محصور عينه وهذا الحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولي ان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لافي العاقل بل فيما يحضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالية فينا لكن علمنا به في بذرات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فحينئذ ولا فرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة في انفسنا وفي شأنه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه استعمل لان العلم بالمعدومات وبالوجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجري ايضا اطراف الذي اختاره الشيخ زاهد الشيخ لهذا لم يذهب الى العلم الحضورى في ذاته تعالى حتى يحيط علمه بالوجود والمعدوم (قال المحاكمات

ان كانا وجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والاخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهراً المتناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بافرض ثانياً ومصيراً اياه فان قلت المفروض ان الاول صائرٌ ثانياً لا مصيراً اياه فكيف يبطل كونه مصيراً اياه امكته ان يقول لما صار هذا ذلك فقد صار ذلك هذا وكل منهما صائرٌ ومصيرٌ ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر ابعينه صائرٌ ثانياً مصيراً اياه ويرد على هذا التوجيه بعدم ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس يخاو هذا الكلام عن اختلال كما ذكره الامام قوله (الصورة العقلية) فدي يجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعال والامر الخارجى مستفاد منه وهو العتلى اولاهذا ولاذالك كالعلم بالمتممات فقوله ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحتمل كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصل لاله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته حله بجميع الموجودات والعلم بالعلم يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلم هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طرلاً كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضاً كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهى اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لالى اول بل في العرض لان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته حله لجميع الاشياء والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلم من حيث ذاتها مخصوصة بوجب

فهذا الكلام من الشارح ينسأض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب) اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد يتحقق

فما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بمجرد هاجن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرى وحيداً لا يبق الا الماهية الوعية الكلية وهذا كما انه مناقض لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالعلول لان هذه الجزئيات ﴿ ٤٤٠ ﴾ من حيث خصوصياتها

العلم بالعلول فهو من نوع ولا دلالة عليه وان اراد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للعلول موقوف على العلم بالعلول فامتنع ان يكون موجبه وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفادياً من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالماً بذاته من جميع الوجود فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك المساعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلاً والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده من علم جميع علل عدم شيء علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للعلول الاول لم يمتنع من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره فيستلزم علمه تعالى به ايضاً وهكذا لما كان الله تعالى عالماً بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك مادياً توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرى من المادة اتم في المدركة قوله (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلاً دون تعقل الاول) اما اولاً فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانياً فلان الاول لما كان منقطع العاليق عن المادة لا تشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجرداً كان اقوى ادراكاً واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باسراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باسراق الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضاً لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلول لانه من ذاته بخلاف ادراكه

الشخصية من علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي لا بعينه شخصية فلا بد من الانتهاء الى جزئي حقيقي لم يشدرج تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئي في الماديات مادي فكيف تعقله المجرى الصرف كالواجب تعالى بالعلم الارتسامي ولهذا قال الشارح انما يصير بتلك الطبيعة لا يدركها العقل ولا يتأ ولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة لو ما يجرى الحسية اليها مجرى الحس والتخييل والتوهم نعم لو قيل في تعقل الجزئي لاحقاً الى جند العوارض التابعة للمادة والشخص لا يشتمل على امر زائد على الطبيعة الوعية يسمى بالشخص والفرق بين زيد والانسان مثلاً بل الاول ادراك بالادراك الاحساسى والثاني ادراك بالادراك التعقلي وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك لا بدخول امر يسمى بشخصاً كان جزءاً عقلياً بشخص منه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا مختلف ﴿ الاول ﴾ رأى الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية الا بمحذوف الواحقي وكذا هذا اي كون الواجب عالماً باعتبار الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من ان علمه

تعالى بمعلولاته علم حضورى اذ حيث لا يلزم ارتسام المادى في الجرد ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقق كان عين المعلوم وليس صفة للمالم نم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اختيارى وهو كونه مبرر التلك الاشياء ومنكشفنا عليه ﴿ ٤٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيق للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

تعاق العلم من الواجب تعالى بالجزئيات
 المادة المنفردة على الوجه الجزئى ولا يلزم
 محذور اصلا وكذا اقول على ان
 يكون صور جميع الجزئيات المادية
 من نعمة في بعض القوى كالغنى
 المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئى
 وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة
 عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا
 يمكن له ادراك الجزئيات المادية
 والمغفرة من غير لزوم كونه تعالى محل
 ارتسام الصور المادية من غير لزوم
 لتعريف صفاته الحقيقية لار هذه
 لصور صفات تلك القوى المادية
 والتغير فيها جائز هكذا بذنى تحقيق
 المقام (قال المحاكات والحق انه يحق
 الذى لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث
 ذلا يهتد من الالهم اطلاق العلم
 بالوجه الجزئى على العلم باشئ
 ن حيث انه متعلق بزمار مخصوص
 من حيث انه حال او ماض او مستقبلى
 واوقفط النظر على ذلك فبدر هاهنا
 آفان الشيخ م قار يارتسام الصور
 من المعلوم في الواجب وارتسام الصور
 للمادية الشخصية وارتسام محردة عن
 خصوصية الحلية والاستقبالية الماضوية
 في الجرد محال عند الشيخ وسأونحنه فبدر
 اذ طهران بمجرد حذف تلك الاوصاف
 الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية
 المانعة لارتسام صورها في الجرد الماقل
 نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات
 المنفردة مجرد لزوم التغير في صفته تعالى

للاول فانه ليس من ذاته بل باشتراك الاول وهو علمه قال الامام في شرح
 هذا الفصل من اتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان علمه بذاته
 وبغيره من ذاته لما من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعلمها
 ومعلولاتها لكن علمها بعلمها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها
 وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول
 والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلم والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة
 موجبة للمعلول المخصوص فنى علمت العلة بذاتها لمخصوصة علم ذلك
 المعلول واما للمعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لاكتنا
 والامكان لا يوجب الى علة مخصوصة بل الى علة ما لا لا تفكر كل معلول
 الى تلك العلة فلم لم يكن تعيين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من علم بنفسه
 العلم بعلمه المعينة فالتعقل علة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما
 لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلم فهى لا يعلم علمها من جهة ذواتها
 بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفس فانه
 حادث يحصل من قبض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام
 الامام وهو مصرح بما ذكرنا وابت شرعى اذ افيد العلم بالعلم كيف يفرق
 بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلم كما ان
 العلم بالعلم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول قوله (و قوله يكون
 الاول موصوفا بالصفات غير ضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع
 اتصافه تعالى بصفات غير ضافية ولا سلبية والالزم ان يكون فاعلا قاطلا
 وقول بان المعلول الاول غير مبين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول
 الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول او الالزم بوجوده فيكون
 صورة العقل الاول مستندة اول اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون
 معلولا ولا فاهو مقارن لامبار له قوله (اقول الماقر زعم لشارح ان علوه
 الله تعالى غير معلولاته) ولما كان المطلب دقيقا يستبعد ارباب التحصيل في باى
 النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان
 ولم يكذب ينظم قياس الشعر هناك لبعده المقام عن حد التخييل وكان قسم
 من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات
 حطائية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل
 الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

لامر توجيهه بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكى الكلام في انه كيف يرتسم صور الجزئيات
 المادية في الجرد الصريف ثم اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المنفردة لزوم
 التفسير في صفته تعالى لزوم لعدم تعقله لبعض الكليات المنفردة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

بلا فيلزم صدق تعمله تعالى له فان قيل بل تعمله لامن حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى
 لتوهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير في الجزئيات
 اشمل واطهر قالوا هكذا والا فالراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث ﴿ ٤٤٢ ﴾ التغير هذا نهاية التحقيق

في هذا المقام والتكلمان على التوفيق
 (قال الشارح فان العالم يكون زيد
 في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار
 الخ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم
 كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات
 مختلفة كالقدرة فالتغير لا يقع الا في اضافات
 لافيه نفسه (قال المحاكات لكن ظاهر
 كلام الامام التنص الخ) اقول يمكن
 الجواب عن هذا التنص بان الاضافات
 المحضة ليست كمالات متدابها
 لاصواتها لا فتقارها في نفسها
 الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها
 وجودية ولهذا قال في بحث الفسفي
 التام ان الافتقار من جهة الصفة
 الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي
 الفسفي التام واما الجواب الآخر للشارح
 ففيه بحث اذا الاضافات وان لم تكن
 موجودة عند الشارح لكن عند
 الحكماء الاضافات موجودة في الخارج
 على ما هو المشهور وحمل الوجودي
 على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل
 فهذا الجواب لا يطابق اصولهم
 ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجوده
 جميع الاضافات بل بعضها في الجملة
 (قال المحاكات والجواب انا لا نسلم
 ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل
 المختار) اقول لعل عرض الامام انهم
 وان قالوا في اللفظ انه تعالى فاعل مختار

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني مذهب
 القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معاوله اولاهذا
 ولا ذلك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات
 فان العلم لا يد مفاير للعلم بعمر بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته
 لزم تعدد ذاته واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون
 قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه
 فيلزم المثل الا فلا طونية او قائما بمطولاته يلزم ان يكون علم الله تعالى
 متأخرا عن معاولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات
 ليس بمحصل صورة فانه لو كان بمحصل صورة وجب ان يكون بين
 الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهية لان اتحادهما فيها ولا بالعوارض
 لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها واذالم يخرج
 العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يخرج في ادراك ما يصدر من ذاته الى
 صورة واعتبر من نفسك قائم اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
 بمشاركة من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك
 بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها
 فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم
 اورد عليه سؤاين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية
 انما يبني في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة
 اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس
 بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قائلة
 لها وانما حصلت الصورة عن المعقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون
 الصورة حالة في النفس ليس شرطيا للتعقل والالم يكف نفس ذاتنا
 في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي
 هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل
 وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون
 حصولا لتغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول لشيء
 للمجرد وحصول الشيء للفاعل اذ لا معنى له في كونه حصولا لتغير من حصول
 لشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفي الاول بطريق الاول
 والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبة و عدم المشية ممتمة فهذا يرجع ﴿ ثم ﴾
 الى الايجاب وبالجملة اذا سكنت المشية واجبة بلا اختيار فيها قطعا للتسلسل وتند تحققها وجب صدور
 الفعل لانه جره اخير للصلة التامة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن هلته التامة فلا مجال لهذا السؤال

فاذا قبل لم فعل ذلك فيل لتعلق المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا مقتضى ذاته فيقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة اذ في كل مرتبة ﴿ ٤٤٣ ﴾ من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل

مطلوبات فلم اختار الفعل (قال المحاكات فينبه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خبير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطاية غير مسموعة في المقام البرهاني فان استدل عليها بانه لا بد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كمال الوجود فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه في توجيه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى منصفة بالحسن العقلي على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شرفيه اصلا) اقول لا شك ان الكلام في الشر بالعرض لان الكلام في الوجود وهو شر بالعرض وبحيث نقول استند الحوادث مثل القطع والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شر بالعرض ومشتلا على الشر في الجملة اللهم الا ان يقال المواد بالشبر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القطع لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك من الشر على العقل بالعرض وقس عليه كما مل (قال المحاكات ولاخفا في ان اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جنبا)

ثم لما استحصل ظن المتعلم بطلوبه بهذه المقدمات الخطاوية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة للمعلول و ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول العلوم نفس تعلقه فانه لما كان العلتان مقصدتين يلزم ان يكون المعلولان متصدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الحكايات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعلل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعلل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل العدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثير في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال قوله (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعلقها من حيث هي طبائع تعلقها على وجه كلي وتعلقها من حيث هي مخصصة تعلقها على وجه جزئي واحكامها بالحقيقة الاولى لا يتغير بخلافها بالحقيقة الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحقيقة فلو كانت مغيرة من تلك الحقيقة يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح شافض ما صرح به القوم بل ما صرح به في تحقيق

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ بوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الالف منصفة بالحسن والتميز العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس فرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان في صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا في افعاله

ما يكون شرافي بليلة بصحوا من كيفة صدور الشرقة تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوه بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطأ ياهو انه كيف يتصور و بعقل صدور الشر من الخبر بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر واثاره يقتضيه كنهها خبرات ولا يخفى ﴿ ٢٤٤ ﴾ ان شئنا من التقريرين

لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره الامام فضلا عن توقفه على منع المتقدمين جميعا (قال المحاكات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل والارذيلة فليس ينطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل الكلي انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة التساوية من جهة الرذائل فهذا كما تفسر للجهل فاعلم ولا تخبط (قال المحاكات اجابوا بار الله تعالى بكاعلم ووجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوب فعله تعالى بمعصية فريد لانه سببها لان زيدا يعصى لانه قد علم الله تعالى بمعصيته ومي المعلوم ان وجود الشيء المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطراريا بحيث يفجح العقل التكليف به والالزام ان لا يحسن التكليف والالزام استغناء البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومعلوم ان ليس كذلك وههنا اشكال قوي في ذلك من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بانه انما تقر ان اختلف عن الهمة التامة بحال سواء

علم لواجب وخلق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه صكلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول من العلة التامة ليس بزمانى اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل عالم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان لوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويقاب ذلك الظن بحسب علم فان كثرة الاسباب مثاله ان وجد ان الكون زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكون من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكون فقد علمنا وجوب وجدان الكون بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا يمكن في علم الله تعالى لانه مزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الجزئية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا الدهر ومثاله ان النجم اذا علم ان القمر متحرك في كل يوم كذلك الشمس متحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

كان دلة موحدة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لوجاز تخلف الفعل ووجاز وجوده فرضا ثابت ﴿

وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فبالم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل لعل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن ما فرضا جميع الموقوف عليه بهذا خلف واذا ثبت هذا

فَقَوْلُ الْاِغْثَالِ الصَّادِرَةِ مِنَ الْمَسَدِ ظَاهِرٌ اِنْ كَانَ فَاعِلُهُ هُوَ اللهُ تَعَالَى فَلَا يَحْسُنُ الْعُقَابُ وَالْعَذَابُ فِي شَأْنِ الْعِبَادِ وَاِنْ كَانَ فَاعِلُهُ الْمَسَدُ فَانْ كَانَ لِابْتِخَارِ فَكَذَلِكَ فَتَقُولُ قَبْلَ اِرَادَتِهِ الْمُتَعَلِّقَةَ بِذَلِكَ التَّعْقِلَ الَّذِي هُوَ الْجُزْءُ الْاٰخِرُ لِلْعِلَّةِ الثَّمَانِيَةِ لَمْ يَجِبْ ﴿ ٤٩٥ ﴾ الْعَقْلُ وَيُعَدُّهَا يَجِبُ فَارْكَانَ صَدُورِهَا مِنْ اِلَهٍ تَعَالَى فَيَتَوَجَّهُ السُّؤَالُ

المذكور اذ ما لم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل ووقوعه ليس بنفس العبد وان كان صدورها عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد لصدور الارادة من ارادة اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والقول بانها اختيارية محضة يتقطع التسلسل فيها بانقطاع الانتساب خلاف البدئية على ما صرح به بعض الافاضل وايضا اذا رجعتا انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا تعلقت بتلك الارادة وان كان بالاختيار فيتوجه السؤال المذكور اذ يقع عند العقل عقاب احد بفعل يصدر عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار وبعد صدوره عنه بلا اختيار ووجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا سقط شخص من علو جبل الى رأس شخص فكسره ولا ينبغي ان هذا الاشكال بالقرير الذي ذكرنا قوي جدا لا يندفع بالوجوه المذكورة في المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول هذا الاشكال وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا قاعده الحسين والتفج العقلي بل الحسن ما يحسنه الله تعالى اما بقوله او بفعله وكذا التفج ما يقبضه ولما كان هؤلاء نفوا حقيقة الحسين والتفج العقلي لم يتوجه انه لا ينبغي له تعالى عذابهم وعقابهم فقل لم يكره لهم اختيار فيسه بالمعنى الذي قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العمل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يقوله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء الثاقفين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفعل والتترك اذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى المذكور الذي ذهب اليه الحكماء كان المحقق في العبد هو الاختيار المشوب بالايجاب

ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والاي لم يتغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما تسرع اليه الاوهام قوله (اي منسوبة الى مبدأ طبيعته التوجعية موجودة في شخصه) يعني كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبائع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدأ نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى صلة جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبائع فن الجزأ استنادها الى الطبائع معلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر بوجهه في شخصه قوله (هذا الفصل يشمل على قسمه الصفات) الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لغيره او لا يتغير كالقدرة على ما ذكر وتقرر اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه اننا لانسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالمرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي وتابعة له سلماء لكن الاضافات لا وجود لها في الايمان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر واثم خير من الجواب الاول انما يتوجه لذلك التامض باضافات

ولا يخفى ان ما ذكرنا في البذر جار في العصبية شأنه تعالى فعندهم المتحقق في شأنه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور العصبية هي بغير اختيار صرف فلم يوافقني فله تعالى ان يقول صدور العقاب والامذاب مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذي ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل تخليه الاصول

القدرة لكن ظهر كلام الامام انتقض الاصطفاة لمحضة كقبليسة الله تعالى ومعينه وبعديته بالقياس الى حاش ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجار تغيرها ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحثيفية وحيث تدبر الجواب الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لان تقريرها في ذاته عندهم فلولا يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لان تحول تغير تلك الصفات عليها عن الله تعالى في بعض الاوقات واته بحال بخلاف تغير الاصطفاة فان عليها في بعض الاوقات ليس بحال قوله (واعلم ان هذه السبابة تشبه سبابة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الابالالات الجسمانية فمنوع انما هو بالقياس اليها لا بالنسبة الى الواجب عن اسمه قوله (واقول في تقريره لما كان صور جميع العقولات) قد بان من الاصول المقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي واتالم يقل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور مباينة اتصال ان يفيض دفعة على المواد والاجتمع المبادئ اولا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة بخلاف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حر ككاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الموجودات في الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل بجملة ومرة في الازل مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على اجسن النظام

الحاصلة بانظر والاعتدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلمون وحيث يتبع التخلف وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فيحصر الجواب فيما قررنا فلا بد للمترلة ان يلتزموا ان الاختيار في شأن العبد وفي شأنه تعالى كان مشوبا بالايجاب وتفصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائية الايجاب في شأنه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى الحسن والقبح العقلي ولعمري ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحتم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقية المآل (قال المحاكات فنقول نحن لا نتذ بتخيل بل الالتذاذ) اقول لا يمكن انكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي في وصله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه وبهذا القدر من المحبوبة يحصل اللذة فامل (قال المحاكات لكن النيل وهو وجوداته يتوقف على

وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلية الى معلوما نها ﴿ والترتيب ﴾ بل انما يشترط النيل الى معلوما نها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوما نها مثلا فرقى بين ان يلتذ لا بمحبوب وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية

بكني حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في اكثر المعقولات لا يهتق الذلة بالنيل الى نفسها وعينها بل النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه من نعمة بالصور المعقولة على ما ينبغي فبصير طالما مضاهيا للعالم فايدرك ههنا وهو حصول ﴿ ٤٤٧ ﴾ تلك الصور من حيث انها مطابقة ولا بد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

بل قد لا يحصل الذلة بالنيل الى معلوما تها لكونها امورا مخالفة لمصلحة او غير ملائمة لطبعه ولكن في نفس العلم به كمال يلتذ في الدنيا بجهله لانه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الخيبة كان خيرا وكالا عنده فيلتذ به واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن حينئذ مدركا للشيء من حيث كان الادراك تخيرا وكالا له لزوال اعتقاده كونه مطابقا وحينئذ فالحق في الجواب ان يقال عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحياة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خنزرا يند في الظلمة وبعد ظهور الحل عند حصول الضوء حصل له الندامة ولم يزل عنه المهاباة على فرض ان البائع قد حاسب عنه وصلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كأن ملتذا بمعاملته وهو حال حياة صاحب الجهل المركب ويحمد ظهور الحال بحصول الضوء كان تألمه الماداة لما لم يمكن تداركه في الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما ينسرى في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع من الجرح بتفصيل مجلات ما يقع في الشرح من التحقيق والوضوح مرمرات ما فبض فيهما من التدقيق والجد لله على الانعام والصلاة

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعاق العلم بالوجه الاصلح والنظام الايق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما البدأ الاول فمنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الايق كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كافي افعالنا فانه تعالى مر يد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الايق بها فهذه الصفات انما يخترعها العقل في الله تعالى باعتبار آتاه وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلومات مرتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق قوله (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات وصادمات التمركات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى حيزها لم يكن بد من خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقائه ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات وغيرها قوله (وكذلك الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو وبماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساح صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وارباده على البدن واحوال الحمار الفرزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس ينطبق على المتك كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انقلاء الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات وصادمات مؤذية ومعنى الكلام في المتك ان احوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاکرام على من اتبع الهدى ولم ينبع القوى

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا انى في الجركات والسكنات
يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذبة فالصواب ان يقال اما تأدى
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذبة فظاهر
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الفريزى اليها فكما
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذبه بحسب حرارته قوله (فاذا
قد حصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ
من حيث ه غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ وذا اطلق على امر وجودى
ما ع من الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم
الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لايق به او نقول عدم كمال لوجود
من حيث هو غير لايق به او نقول من حيث هو غير مؤثر وليس هذه الاعتبارات
مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم اشروعه هذا من تنوع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارد قوله (قال انه ضل الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة) لانه لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن
والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذادون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذادون ذلك
لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استغنى في العقل عدم
صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسانا صوابا من الله تعالى
على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور
ويجب ان يكون فاصلا للخبر فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزفين به مذنبى
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين ينكرون فيها وهم الفلاسفة او احدهما وهم
الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول
والجواب اننا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به
كأمر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على م لا يمت
الطبع ومناقرته وعلى كون الشئ صفة كمال او صفة نقصان وعلى
صكون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين
انما النزاع في المعنى الاخير فنتجته ان يقال ان الله تعالى كمالى بالذات خبر

﴿ بالذات ﴾

بالذات فكيف يوجد منه الشر والتناقض واليه اشار بقوله انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع
الشبهة يتوقف على المنين جيبا وانما اختصر على المنع الثاني تعويلا
على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
انا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
قائما فهو خير لان حال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لا يتأثر عن
السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق
اتصال بدنه وجدناه شرا فعلنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلاحاجة لهم في ذلك
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر
والكلام الان فيهم ويتقيد التزول عن هذا المقام وهو مجرد تمثيل
فلا يقيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتمثل ليس
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور
لخبرها من غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
به فقد ان حال او عدم شر قوله (لاحاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)
ام ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو
غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئيا واحدا
من الشر فان الظلم والنا والموت والجهل وغيرها ضرور وليست بالالم
واما ان كثرة الآلام يقضى غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو
وجود الشئ والوجود الاعمى وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من
العدم الاضافى الذى هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة
لا يخلصهم من هذه المضائق اى تصوير الشر ويسان قلته الابنى. تحليل
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضائق ونحن نخرج من هذه المسئلة من الابداه

تلخيصا لها من الزوائد التي لا طائل تحتها فتقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاءه تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الازلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا هو قوفى على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو الوجود من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام الكمالات الغير كذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لتضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتن يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك عدم فالشر بالحقيقة هو ذلك عدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانهما جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر عدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما يقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيرته اكثر من جهات شرته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله (لما كان قوي الايمان) تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثباتا والثبات عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالباً في نوع الانسان
وتعريف الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساماً ثلاثة
ما في غاية الصحة والجمال وما في غايه المرض والقعج وما بينهما وهو الغالب
كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق
ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا التادر هو
الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون
الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضاً شر لانه فقدان الانسان
كلامه العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام
في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس
بشر بالاضافة اليه لانه ليس سبياله قوله (لا نقض عندك) هذا تنبيه
على توهمات في الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال
العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالباً واجاب
بالدع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم
نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب
الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى
موجباً للعذاب بل ما تمكن في النفس تمكناً بالغاً والموجب للعذاب لا يوجب
الاعذاباً محدوداً منقطعاً فيقول العذاب ويحصل السعادة واذ اقوبل
ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعمده يغلب السعادة
قطعا هذا هو المطابق للثقت واما قول الشارح وقوله اعما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل والرديلة فليس بمنطبق على المسئ لان
لم يثبت الهلاك السرمد في الرديلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي
ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الآثام كما بقوله المسترلة
فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقاً
على عدد قوله (فذلك ان يجب ان يكون الخوف موجوداً في الاسباب)
اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلاً ادراك المرئيات من جملة
نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد الله
تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد الخوف
لان صدور الافعال الجميلة من الصبر يتوقف عليه قوله (والتصدق)
تأكيد للخوف اي الوفاء بالخوف تأييد للخوف واما يعلم هذا



الوفاء لاخبار صادق به اولاقامة في الدنيا كالحود قوله (ولتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي) وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة ثبت بين المتتبعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات يجتمع في بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة حتى اذا آثرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا رديئة تنفخ في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة ويجمع على ما مرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كأنها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اي شئ هو سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الافراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم رد السؤال على وجه وجيبه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افعالها وكان فيها قوى

تمنعها من تلك الافاعيل الى افعال تضادها قدر تكليفا ونحوها يكون من اسباب ارادته الافاعيل الجسلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكداه والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجسلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المذنب لكنها لما كانت سببا لكلمات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما يمكن بدمع ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المدأ الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يفر بهم الى الطاعة ويحنيهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاتابة على الطاعات اذا اخلل به قبح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم لم يمتدبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بل الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يستل عما فعله بالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيملاء لا يزال للصور الموجودة في العالم العقلي ولا يد لجميع المسلمين وليسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهه تعالى
 عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب عن السؤال
 الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة
 وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدره على مذهب الحكماء
 كما ان المسببات مقدره ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب
 عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته
 ومن اسباب ارادته فعل الخير التخييف والعقاب فهما من الاسباب المقدره
 لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدر افلم العقاب
 اولم التخييف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين
 ان التخييف متقدم في التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والاخر
 ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على
 مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لاعلى مذهب الحكماء
 فان كل موجود في القدر له علة حتى ينتهي الى منتهى العلة والله اعلم
 ﴿ النمط الثامن ﴾ في البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعيلة) لما كان
 اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسيتين حسية
 وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنية تتعلق
 بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات
 ثلث مراتب مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر
 عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة
 يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة
 فان القوى المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم
 كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك
 الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راي معشوقه
 من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
 اللذة في نيسله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
 اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى
 منقسمة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى
 الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليبات فمن مدركات القوى
 وهى جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى
 وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك
 بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة
 تابعة لادراك الملايم فن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى
 بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان
 هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف
 حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفسا
 بالمحسوسات والشبهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع
 من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة
 الصفراء لا يلتذ بالخلاوى بل يعافها وبكر ههنا لا يقال اثبتوا لله تعالى
 لذة عقلية فلو كان الالذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد
 في ذاته تعالى وانه محال لانقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم
 بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
 اونقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل
 المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كل قوته
 العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلهذا واصل الى نيل المعقولات فهو
 عين اليقين ومثال ذلك العين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال
 في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل
 وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالتفكير مادامت آفة
 بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما
 بحيث يلاحظها حتى الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فر بما
 يتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا
 الفصل ليس الا انفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقاق غيرها
 وانما ذكرنا ما ذكرنا نفيها على المطلوب باذات من النمط كما سيأتيك
 تفاصيله قوله (لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية)
 يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد
 مع ذلك من نيل ذاته ممثلا بتصور ذات جال ولا يلتذ بها الا بنيلها
 وكان سائلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفي ذكر النيل
 اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول للشيء ووجدانه وهو لا يدل



على ادراكه الابحجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك
اننا نلتذ بتخييل امرأة حسنة وتخييل الجماع وشرب مشروب فههنا
الالتذاذ حاصل دون نيل الذات فنقول نحن لانلذ بل نتخييل الالتذاذ
بتخييلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم اعم
في التعريفات واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان
مشغولا لا يشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل
لانا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقبل لملهو فند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله ووصوله اليه فالحاصل
ان اللذة لا يحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراك حصوله
ولا مجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو
عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كمالته وخيرته عنده لاني نفس الامر
فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذ به وحبثذ ان نبي
الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يمتى لم يتألم لان سبب
تألمه هو الجهل وقد زال فاخذ الامر ين لازم اما اثبات لذته بالجهل
المركب بعد الموت او نفي عدا به وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لانسلم
ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به او نال مدركه لكن النيل وهو
وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسببته الشارح زيادة بيان
والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم
بما يكون كالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة
وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فاذا ذكره الشيخ اقرب الى التخصيص
من المشهور لانه لما احتجج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما
اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقبيل الوصول
وقديان انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال
والخير والآفة والشرف لا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشرف ان اراد
بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المهدوم رجع
التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المهدوم وذلك بطل
اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاجوال الحاصلة عند
احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وتسم
الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودة

واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتنظر فيه واما الكمال فالأكثر فسرهم بأنه حصول شئ لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المرصوب والاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة كلها كالات لا يمكن اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذا كروه لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يعني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى الغير وبقواهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب الشئ ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتراكيب الفاسدة لا يلبق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد التقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشرب الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فجاء ان يحس به قوله (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستراب في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يعني عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكال باعتبار البراءة عن القوة في تغايران مفهوما قوله (واعلم ظانا بظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلهما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة لانفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اننا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلوان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمساحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلماذا لا يتذبحها كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمقت الكتاب واما الشارحان فقد وجهها النقص بعدم التداذ النفس بالصحة وجوابه بنى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقر بالسؤال الثاني اربعض
المرضى قديكراه الخلو مع ان الخلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير
متحقق ولالذة والجواب انا لانسلم ان الخلو في هذا الحال كمال وخيره
قوله (وانه قد يصح اثبات لذة مايقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا
النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عنها بالهجة والسعادة التي عنون
النمط بهما فتفي اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف
ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت
وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الما عقليا او كان وقع منا احتراز
مانع عنه وليس كذلك نيه اولا في هذا الفصل على اما طة هذا الوهم
بانه ربما يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لتقدم الذوق
والوجدان كان العتيد قديعلم من طز بق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل
اليه وصاحب الحمية اذ لم يعرضه آفات الاسقام فر بالم يحترز عن المتاولات
الردية فان ذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
او عن الآلام العقلية القدرح في وجودها ثم نيه في الفصل الاخير على
المطلوب وحاصله ان يقال كما ان اكل قوة من القوى الحيوانية كالا
اذا حصل صارت ملذذة به لمنقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله
فتذ لك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل
حصلت اللذة لاحتمالها واما قوله او وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج
فهو كما في النوم فنه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور
المخزونة في الخيال ولامادة هناك ولهذا قديحتلم في المنام من رأى امرأة
ياشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية
فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست
الاكفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لانسبة لاحدهما
في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنهه الشيء حتى تميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثابتهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قوله (وقال ايضا انا بجزء الاكل) تقريره انا لانفسنا انه الجوهر العاقل او ادراك شيئا كان ملتذبه قولهم لان ادراك الاشياء على ماهي عليه ملائم له وكال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والفسر فاننا نجد عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائفة والامسة قدر ادركت من المطعوم ولمشروب والمنتكوح كيفية ملائمة لكننا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظن ذلك الا بمرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها فلن قلت ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تنضر المناقشة في العمارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب التذاذ بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقد ان قيد من هذه القيود قوله (واعلم ان هذه الشواغل



التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية (وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمجسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منفية لكمالها فسادات متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالها فحصل لها الآلام اذ لا لم ليس الادراك المناق للكمال ونيله وكان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله (لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشروط وارتفاع الموانع والالام يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يتنجح الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال قوت كمال النفس اما الامر عدمي او الامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهمين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق وأشار الشارح بذكر ذلك التقسيم والمحكم الاقسام على شيئين احدهما القدر في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله (واعلم ان رذيله النقصان النفوس) اما ان يدرك انه لها لذات وكالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كابله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الحاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصر فهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا لا اشتغال بالامور الغائبة صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم الجهولون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاً في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

وتقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولافان كانت كاملة فيهما
 فهم في لذات لا يتناهي ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلية او في
 العملية فان كانت ناقصة في القوة العلية فان لم يكن لها شوق الى كالاتها
 فهي على جنبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
 باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي
 في العذاب بعد الموت ما بقي الا شيقا الى الكمال لانها حينئذ يكون
 مشتاقا الى ما لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد
 اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفاجيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة
 او غير راسخة فتغذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت
 بسبب غواش غريبيذات فيزول بالتدرج قوله (والحجة الثانية) قرر
 الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن
 آخر كما فارقت بدنها اوتبقى خالية عن التعلق زما نائم يتعلق ببدن آخر
 والاول يلزم منه محال لان احدهما انه مهماسفد بدن يجب ان يحدث
 بدن آخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان
 على عدد النفوس والاتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم
 الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطيعة وهذا التقرير
 فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
 فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع
 التعطيل كما هو واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
 يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما من
 الاقسام المقروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد
 الشارح الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو
 ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر
 في الاقسام الاخر فن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين
 وهو محال وقوله ويعود المحالات المنكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع
 النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة لكنه رد عليه وجوه من الاعتراض
 احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المتجمعة على بدن
 واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم
 اتصالها به لم يتم الخلق لانه لم يفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه
 فالزديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها



مستفح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث لبعض الاخر نفوس
ويلزم منه محال ان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان
الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لاحاجة
اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال
لو تعقلت النفوس بايد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس
متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء قساد كل بدن كون بدن آخروا ان يكون
عددا لا بد ان الكاشنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت
الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونهـ لم بالضرورة انه
لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا
فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع
فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله (واعلم ان كل
خير موثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افراط يكون
عشقاً ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون
حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق
ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة
من وجه فان من عشق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا
في خياله فانيا عن حسنه فن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن
حيث انه غائب عن حسنه طالب له والاول تعالى منزّه عن الغيبة والطلب
فاستحسالى الشوق عليه وكما انه يتتهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون
مبتهجا به ملتذا بعرفانه فكلمه كان ادراكه اتم كان التذاذة اشد فلهذا تفاوت
استهاجات الملائكة والذاتهم بحسب ذواتهم مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول
في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث
هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس
ادراكه واستدلتم على محب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه
وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال اخر
ولا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم
وتحجوب اشراك لمخالفات في الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول
لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالى مانسأ من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالفكر المتواليه * وفاض
علينا من عالم القدس بالا فاضات المتاليه * وانه اشرف ما كتب
في الكتب * وانفس ما توجه اليه ركاب الطلب * لا يعرف قدره الا من
ايدم عند الله بذهن وقاد * ونظر في العلوم يقاد * ولا ينتفع به الا
ذودر به بتوجيه المباحثات * او فكرة متغلغلة في المبادئ حتى
ينتهي الى الغسايات * فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتب اوجب * والنهي عن اضاعته واذا
عنه الى الجاهلين والمتغلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طائلي الحكمة لدرك الحق *
وقفنا وعلى مقامات الصدق * انه على كل
شيء قدير * وبالا جابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

م م

م

طبع في المطبعة العامرة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومائة وثمانين
من هجرة من له المجد
والشرف



To: www.al-mostafa.com