مخطوطة

كواكب العرفان بتحقيق السبحان الملقب بالسبع السائرة

المؤلف

محمد علي بن محمد (المليباري، الدكاني)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كواكب الدرارى

في تحقيق سبحان والمنطق

٢- عقدة وثيقة هذا أبهم

٣- رسالة في النسبة وجود الربطي

٤- حاشية على مثلث القائمة الزاوية

ربّ يسّر ولا تعسّر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

سبحان ربنا من كل الشين والآفات وسبح الله هنا فاطر
الدارين في نجور الصفات هو الذي اسمه نور اكباد المرسلين
وعلمه خضر احباد الذاكرين وهو مصدر الجود رب
العلمين ومبداء الوجود مالك يوم الدين فنحمد الله المحمود
بحمده على ما شكدنا عقلا نعقل به باطلا وصوابا و
وهبنا فطنة نبطل بها كذبا وصرحا وقولا منطرابا
ويدفع دغا ولنا في كل الاوان ويقطع اساس بلا بلنا
في جل الآن ونشكره جل على ما فطر لسانا نقدر به
قالا وقيلا ويرزقنا بكرة واصيلا وخلق جنانا
نصدق به ما جاء به خاتم الانبياء ورزقنا الانتضاء

بانار الانبياء

بانار الانبياء والصحب والاولياء ورهق باحسانه الينا
الدين القيوم وهدنا صراط المستقيم ثم نصلي على رسوله الذي
ملق رسم الكفر والرواسيم والضلال واوضح لناظر الحق و
الكمال ونهانا ذهابا في سيل لفساد والعناد وامرنا مشيا
في منهاج الرشاد والوداد فحمد واله واصاحبيه كثرت افعالهم
المحمودة ووفرت خصائلهم المسعودة وبعد فيقول الحقر
خلايق الله الوالي محمد علي بن افضل لفضلاء اكمل الكملاء
بحر المعارف والحقايق ففيه سرائر الخالق واله قايق هادي
ملة احمد المفتي يار محمد الدكهني الملباري مولدا والاسلام
اباديه مسكنا والصديقي مجدا ارعاهما الله عن المعاصاة
وصانهما من دار العصاة لما رايت اكراد العلماء ان
ضربوا زناد المباحثة واخرجوا نار المناقشة في بيان
سبحان الذي صدر به الفاضل النحرير الموبد بتاييد
الباري محب الله البهاري رسالته المترجمة بسلم العلوم

وهو المشهور بين الاسفار كالشمس بين النجوم والبدر بين كلام
بعض النسم في سفره مالا يعلق بقلوب الاذكياء ولا يسلمه
ارباب العلوم والاذياء وردًا واعتراضًا من هجان عناد وجه
المعاندين يضحك عليهما على من على شانه على المعاصرين
وتعالى بيانه عن كدر طعنان المطاعين والاولى من
علمه ثانية من كنية اسد الله الغالب والثانية منه التي
على ذاته رضي عنه العلي الواهب رفع رافع الدرجات درجاته
في الكونين ماسمك السماك في السماء وعاشت السماك
في الماء فنمقت في هذه الرسالة المسماة بكواكب العرفان
في تحقيق السبحان الملقبة بالسبع السيارة المحصرة في
افلاك الارقام المبصرة تقريرًا في خير تحقيق والفاظا
في تبيين تدقيق واصلا حاوعه لا على تحرير الاحلام وردًا
وقد حا على اقوال بعض العوام بفضل الله المنان وهو الولي
المستعان اللهم احفظ رسالتي هذه من آفة الدهور

وقها عن القدح الى يوم النشور امنايرب الغفور وعليه توكلنا

في كل الامور الكوكب الاول في ان سبحان جاء استعماله
في عبارة والبيان مرة بالاضافة واخرى بدونها فاذا
وجدت الاولى كما قال الله تعالى سبحانه وتعالى عما
يشركون وفي المتن سبحانه ما اعظم شانه فهو اسم بمعنى
التنزيه وبدونه مصدر وفي هذه الحالة انه غير ممنوع الانصراف
لان الاضافة تمتنع منع الانصراف كما هو المحقق في موضعه
ومنع جره يلزمه النصب على المصدرية ومنع التنوين
بالاضافة المفارقة والشاهد عليهما ما قال القاضي البيضاوي
نور مرقده الله الجليل في اسرار التنزيل في تفسير سورة
بني اسرائيل سبحان اسم بمعنى التسبيح الذي هو التنزيه
وفي سورة البقرة بعد كذا وكذا فسبحان مصدر كغفران فان
صرحت قد تقرر الاختلاف بين قولي القاضي في تقريره
الاتيتين في السورتين فكيف الاستشهاد بهما مع انهما

فاسد ان من حيث ظاهر البيان لان وجود كل واحد
منهما يقتضى عدم الاخر فالالتيام بان القاضى ما عين مذهبه
باحدهما حتى يأثم عليه الجرح بل مذهبه كلاهما في الحالة
الاولى فمراده بقوله سبحان اسم بمعنى التسبيح الذى هو التنزيه
ان سبحان اذا كان بمعنى التسبيح الذى هو التنزيه فهو اسم
والا فهو مصدر ومراده بقوله الاخر فسبحان مصدر كغفران
ان السبحان فى الاصل مصدر الفعل ذي تجريد اعنى
سبح كغفران فانه مصدر غفر فالان بان ضعف البيان
فى تحرير بعض النسم حيث حرر بان المراد بالاسم المصدر
تطبيقا بين قوله الاخر فى تفسير قوله سبحان الذى اسرى
حيث قال سبحان اسم للتسبيح والتنزيه انتهى بالتلخيص
لان هذا المراد ينافى مراده لما بينا وينافض مرامه لما
فصلنا مع انه جعله مقارنا لفظ الغفران فقال كغفران
ان لم يكن هذا فما وجه التشبيه بالغفران واذا وجد الثاني

كقول

كقول الاعشى وهو يمدح عامر بن طفيل ويهجو علقمة الفاخر و
هو ابن عمه شعر قد قلت لما جاءنى فخره * سبحان من علقمة
الفاخر * فهو علم بمعنى التنزيه ايضا وممتنع الصرف بالسببين
العلم والالف والنون المزيدتين لان العلم مختص فى حالة الثانية
كما يستدل عليك دليل ذلك والمشاهدة عليه ما قال
البيضاوى ايضا وقد يستعمل له علما فيقطع عن الاضافة و
يمنع الصرف قال شعر قد قلت لما جاءنى فخره * سبحان من علقمة
الفاخر * وفى مقام اخر وقد يجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه على
الشذوذ فى قوله سبحان من علقمة الفاخر وما قال الشارح
اللباب انما يعلم علميته لا عند قطعه عن الاضافة نحو سبحان
من علقمة الفاخر واما عند الاضافة فلا دليل عليها لان منع
جره بلزوم النصب على المصدرية ومنع التنوين بالاضافة انتهى
وقال الزمخشرى فى المفصل فى بحث الاعلام وقد اجروا المعانى
فى ذلك مجرى الاعيان فسموا التسبيح سبحانا والمية شعوب

اجروا المعانى

وام قشعم والغدر بكيسان فهو لغة مبنى فهم قال اذا ادعو
اكيان كانت كهولهم الى الغدر اذنى من شبابهم المراد انتهى
ملخصا وفى بعض الشروح للكافية قوله العلم ما وضع لشئ
غيا او معنى انسانا او غير نحو زيد واسمة وفضل وحاتم وسبحان و
غير الانسان مما يتخذ ويولف نحو شذقم اسم لفحل الابل كان لنعمان
بن المنذر ولا يتخذ ولا يولف نحو ابن قترة اسم حية برصاء وهو
قدر سيء وسام ابرص وهو معروف انتهى بالتلخيص فثبت العلم
من هذه الاقاويل ومن ههنا يارى قول من قال فى هذا المقام فالعلمية
ممنوعة اذ هى للضرورية العربية ولم يثبت بعد لان العلامة
الجرجانى وبعض الشارحين للكافية ادرجا السبحان فى
بحث العلام كما دريت انفا فكما ان الكيسان وهو الكيس الذى
هو خلاف الحمق علم الغدر وغير منصرف للعلمية والالف والنون
المزيدتين هكذا السبحان علم للتسبيح وغير منصرف للعلمية
والالف والنون المزيدتين وكذا اسامة علم للاسد وغير منصرف

للعلمية

للعلمية والتانيث وهكذا ان لم يكن السبحان علما قلم
ادرجا فى بحث الاعلام ولم اقر البيضاوى ولم جور شارح
اللباب ومنع الجر والتنوين فى هذه الحالة لاجل المنع لا لما
قال بعض النحارير لسقوط تنوينه وجه صحيح آخر مغن عن ارتكاب
التكلفات وهو ما يفهم من الصراح حيث قال انما لم ينون لانه
معرفة عندهم والمصود ما قوله السيوطى فى الاشباه كم من
نكرة يتعين معناه فى الاستعمال فتصير كمعنى المعرفة لا يتفاوت
الا فى اصل الوضع ثم قوله الشريف ملخصا لما فصلناه ولما فى
العباب والذى حملهم على الحكم بعلمية اسماء الاجناس انهم
لما اسلموها معارف من غير اضافة وحرف تعريف بان منعوا
ها الصرف ووضعوها ايا المعارف وذوا الحال عنها ولم يدخلوا
حرف التعريف عليها وابتدوا بها من غير مخصص تحملوا
وجها فى علميتها فقالوا انها اعلام الاجناس انتهى وسبحان
ايضا من هذا الضرب فيتحقق فيه سبب المنع فعدم التنوين

لاجله والمراد بقول صاحب الصراح ليس ما ذكر لانه مخالف
لقول امثال الزمخشري والتحقيق الاذعان في بل مراده بالمعرفة
علم من انواع المعارف ولا للزوم النصب كما في لقد تقطع
بينكم على قراءة النصب لان المبين في لقد تقطع بينكم مضاف وفي
الشعر الاعشى ليس السبحان مضافا والاضافة لازمة لان الاضافة
ليست لازمة للسبحان كما مر في قول الاعشى انفا وقد
سبق الى بعض الاوهام ان سقوط التنوين عند الاضافة
اللازمة له فوهنه لا يخفى عند التحرير وسيجي البيان و
التحرير فانتظر واما الاستدلال على لزوم الاضافة بقول
صاحب الصراح من الصحاح لا يكاد يستعمل الا مضافا
فليس بسديد لان معناه ان السبحان يستعمل بالاضافة
استعمالا كثيرا تائيد لما قال بعض الشارحين في بعض
شروح البخاري ملخصه لا يستعمل غالبا الا بالاضافة
وقد جاء غير مضاف في الشعر والقول بالاضافة الى العلقمة

مضاف ٣

وبزيادة

وبزيادة من او بالاضافة الى الله المقدر في الشعر الاعشى
سبحان من علقمة الفاخر يا طل يوجه الاول ان ان زيادة
من في سبحان من علقمة الفاخر خلاف الظاهر والعدول
عن الظاهر قبيح بلا مانع وآية قباحة في ارادة عدم
الانصراف وعدم الجر والتنوين لاجل الثاني ان من
لا تزاد في الكلام المثبت كما هو المقرر عند سيبويه
لانها لا تزاد عنده الا في النفي فكيف الاضافة بعدم الزيادة
ولا يرد بان عدم زيادة من في الاثبات عند البصريين
لا لدى الكوفيين المحتجين بقولهم وقد كان من مطر و
غيره وهم اقوى رواية واشعارا من البصريين كما في
الاقتراح للسيوطي لانا نقول استدلالهم بقولهم وقد كان
من مطر يقبل التاويل بكونها مبعضة او بينية فمعناه
على الاولى قد كان بعض مطر وعلى الثانية قد كان شيء
من مطر وان جرحت ان من قوله تعالى يغفر لكم من

ذنوبكم زايدة مع انها فى حيز الايجاب لان ذنوبكم مفعول
للفعل فالالتيام بانها عند سيبويه للتبعيض اى يغفر لكم
من ذنوبكم شيأ وان جرحت قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
الذنوب جميعا انا قلنه فالالتيام بان قوله تعالى يغفر لكم
من ذنوبكم خطاب لقوم نوح على نبينا عليه السلام وقوله
تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خطاب لامة محمد صلى الله
تعالى عليه وعلى له واصحابه وسلم ولو كانا اليغفر خطابا لامة
واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافض غفران كلها بل
عدم غفران بعضها ينافض غفران كلها واما الدعوى
بانهم اقوى رواية واشعارا مطلقا فسخيف لان الروايات
كلها والاشعار حيلها لا يستلزم من تقوية المستدلين
بهن لان بعض الروايات والاشعار يكون ضعيفا فلعل
الكوفيون يأخذون ان رطبا ويابسا ولا يفرقون قويا و
ضعيفا وما قال السيوطى فهو مما لا يشترط الرطب و

الكوفيين

والقوة

القوة او مما لا يصغى اليه ومذهب البصريين منصور فى اكثر
المسائل وما ثور فى المتون المتداولة والشروح المشهورة
كالكافية والايضاح وغيرهما ومقبول عند المحققين والادباء
المدققين فالظاهر ان القوة لهم والحق معهم على ان اية الضرورة داعية
بقول زيادة من وارادة الاضراف وتجويز الاضافة والعدول عن
الظاهر واثبات مذهب الكوفيين فى هذ التشعر فما ارى هذا
القول يعيد امن الصواب فتفكر به فنه النظر الثالث ان تقدير
المضاف اليه لتكلف وارتكاب التكلف مع وجود الاسهل لا
ينبغى للعقلاء الرابع ان تقدير المضاف اليه لا يجوز الا على الضم
كما فى قبل وبعد والتعويض كما فى حينئذ والاضافة الاخرى
كما فى ياتيم تيم عدي فان قلت لم لا يجوز ان السيحان بنى على
الفتح لمناسبة اصل الاعراب بناء على انه مفعول مطلق
والبنا على الضم ليس بضرورى اقول بفضل الله الفضال ان
الاستعمال بتقدير مضاف اليه منحصر على هذه الثلثة ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يمكن الاعتذار بانه ابقى المضاف على حاله رعاية لاغلب حواله
كما في لقد تقطع بينكم وفي لقد حيل بين العير والنيران لان
البين من الاضافة اللازمة والمضاف اليه موجود في
المثالين وليس لسبحان منها بل انه نحو ثوب ودار ومال
مما لا يضاف في حال دون حال وما عده المصنفون الراسخون
في العلم في حيز تعداد الاضافة اللازمة بل صرح المحققون انه
قد يقطع عن الاضافة كالقاضي البيضاوي وغيره فكيف لقياس
والتنبيه فهذا ظاهر على من له مسكة في علم الاعراب وفطنة في
فهم الكتاب ومن عجيب على عجيب ما تفوه به بعض لتسم انكارا مكان
هذا الاعتذار كما صدر من بعض نياء الوقت والزمان كانه
انكار القرآن واغماض عن العيان انتهى اقول امثال هذه
الاقوال لا يقول احد الا ذو كلال في القيل والقال وان هو الا
حمالة الجهال وعادة من لا يخشى الله ذا الجلال ويخيل الهال
لان القران كلام الرحمن ونصب السبحان بالاضافة اللازمة

هو الذي

هو الذي جوزه بعض الانسان فكيف يستلزم انكار هذا البيان
انكار كلام الرحمن بل هذا الكلام يستلزم تساوي قول لسان
مع قول الانسان مع ان بعض القراء جوز في بينكم رفعه على الفاعلية
وبعضهم نصبه على الظرفية هكذا الاختلاف كثير في القران
بين القراء وليكن العلم المفسرين ما قالوا ان بعضهم من الكافرين
نعوذ بالله العلام من امثال هذا الكلام لان هذا الكلام تعريض
لتكفير المسلمين المجوزين قطع الاضافة وارادة العلمية كالقاضي
البيضاوي ووجيه المحققين وغيرهما من المومنين والعلماء الراسخين
وقد ثبت في كتب العقائد من يكفر مسلما فهو كافر فالان رجع الكفر
الى القائل لان قول ايها القائل كلاما يستلزم تكفير القائل ودع
العناد الذي هو جادة الجاهل واحفظ اللسان في كل الان
فان بعض الحكماء اللسان كالسبع ان حبسته حرسك وان
ارسلته افترسك فاذا دريت ذاك التقرير فصدق ان السبحان
الذي هو في المتن اسم للتسبيح الذي هو مصدر سبح بالتشديد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الفعل المزيد ومصدر لفعله ذي التجريد على سبيل الترديد
وفي امثال هذا السبحان مثله هاك هذا ارجو من الله ان لا تجد كذا
الكوكب الثاني في بيان اضافة سبحان الى المفعول والفاعل
ومعناه على الاولى والثانية والانقطاع فاعلموا ايها الاخوان
ان السبحان يضاف الى الفضلة غالبا والى العمدة مغلوبا
فمعناه على الحالة الاولى سبحت الله سبحانا اي انزهه
تنزيها قال صاحب الصراح من الصحاح السبحان الله
معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرئ الله
من السوء براءة وقال صاحب مدارك التنزيل في حقائق
التاويل في قوله تعالى قالوا سبحانك تنزيها لك وانتصابه
على المصدر تقديره سبحت الله تسبيحا قال الامام البغوي
في تفسيره في سورة بني اسرائيل سبحان الله تنزيه الله تعالى
من كل سوء ووصفه بالبراءة من نقص على طريق المبالغة
وفي المدارك في هذه السورة انتصابه بفعل مضمر متروك
اظهاره

اظهاره تقديره اسبح الله سبحانا ثم نزل سبحانا منزلة
الفعل فسد مسده ودل على التنزيه البليغ وقال
شارح اللباب فمعنى سبحان الله اسبح الله تسبيحا اي
انزهه تنزيها انتهى كلامهم اعطاهم الله مرامهم و
على الثانية سبح الله سبحانا اي بعد عن السوء ونقائص
بعد او ذهب ذهابا ناما بيان هذا المعنى في بعض الشروح
هذا المتن اي سبح الله سبحانا في بحار الصفات الجلالية
فكان الباري عز شانه قطع بحر الكمال بحيث لا يدرك
الكامل من الانبياء والاولياء والحكماء كنه ذاته تعالى
انتهى كلامه زيد اكرامه فهذا المعنى على المصدر وعلى
الاسم سبح الله نفسه سبحانا اي برء الله ذاته براءة في
المدارك في قوله تعالى سبحان الله وتعالى عما يشركون
نزه ذاته عن ان يكون له شريك وفي له تعالى سبحان
الله وتعالى عما يشركون نزه ذاته عما يصف به المشركون

ثم اعلم ان كلا من الحكماء في ذاته تعالى متصف بجميع صفات الكمال

وقال الرازى فى تفسيره فى قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه
بل له ما فى السموات والارض كل له قانتون بعد كذا وكذا اما
قوله سبحانه فهو كلمة تنزيه نزه بها نفسه عما قالوا اه وبالجملة
ان سبحان قد يستعمل باعتبار معنى الاصل واصله مصدر الفعل
ذى التجريد وهو سبح بدون التشديد قال ذو الايادى الفاضل
الفيروزابادى سبح كمنع وسبحانا سبح تسبيحا قال سبحان الله
وقال شارح اللباب وهو فى الاصل مصدر كغفران والمعنى الاصلى
الذهاب والبعد يقال سبح فى الارض والماء اذا ذهب و
أبعد ففى هذه الحالة اضافته مختصة الى الفاعل وتقدير الفعل
ذو التجريد اللازمى فيقال سبح الله سبحانا اى بعد الله عن
السوء والآفات بعدا وذهب فى بحار الصفات ذهابا ويمكن
معناه على المصدر بالتنزه لانه لا يضر المرام ولانه لازمى ومعناه
التباعد فثبت المناسبة بينهما تامة قال صاحب الصراح من
الصحاح قال ابن السكيت انما التنزه لتباعد من المياه والارياف

ويقال منه

ويقال منه فلان يتنزه عن الاقذار وينزه نفسه عنها اى يباعدها
عنها والنزاهة البعد من السوء انتهى وان لم يثبت هذا المعنى للسبحان
فى اللغات ولكن المعنى ثبت بمراده وقد تقرر من المفسرين
الذين هم ثقات ومن الناس من يقول لم يثبت هذا المعنى اى
التنزه من اللغة بل بمعنى التنزيه والنقل لا يصلح للاستناد
مالم يثبت من ارباب اللغة والثقات فى هذا الفن انتهى ملخصا
وبهذا اعترض هذا الناس على وجه المحققين بانه ما نقل من
الثقات واللغة فسبحان من هذا الكلام لان العلام نقل من هذا
المعنى من بعض المحشين على تفسير البيضاوى وهو من بعض
الثقات فى علم التفسير والادب فقال قال الشيخ المحقق واراد
به شيخ زاده فى حاشيته على انوار التنزيل انتصاب السبحان
بفعل متروك اظهاره ولا يكاد يستعمل مضافا الى ما هو
مفعول فى المعنى او فاعل فان الكاف فى سبحانك مفعول
اضيف اليه السبحان اى تنزيهك وقيل هو فاعل اى

تنزهت تنزهتك انتهى فكيف لا يكون للاستناد
لان المفسرين المحققين بينوا الآيات مرة باعتبار المعانى اللغوية و
اخرى باعتبار التفصيل والشرح اللذين لا يضران المرام
فى المقام وهذا الطور يدل على اتمام بيان المبين والمفسر و
ذكاء المبين والمفسر كما هو الظاهر عند من له العرفان فى
تفسير القرآن ومن لا له فلا وقد يستعمل السبحان ذو التجريد
بمعنى المزيد سلمت سلاماً اى تسليما وانبت الله نباتا فهذه وجهان
اضافته الى الفاعل واضافته الى المفعول والفعل المحذوف يكون
فعلا متعديا فيقال سبحت الله تسبيحا وسبح الله نفسه وذاته
تسبيحا قال وجه المحققين راس المدققين فى المصفاة نافلا من
بعض شروح صحيح البخارى لا يستعمل غالبا الا مضافا الى
المفعول اى سبحت الله ويجوز ان يكون مضافا الى الفاعل اى
برء الله نفسه والمشهور الاول ثم نقل الشريف ملخصا والامثلة
الموضحة للوجهين المذكورين تمقت سابقا بالتفصيل والتوضيح

فارجع اليه

فارجع البصر اليهما وفى هذين الوجهين تسمى السبحان اسما للمصدر
الذى هو التسبيح بمعنى التنزيه ومن ههنا حصحص وشتى بعض
المعاندين بان وجه المحققين توهم بانه لا تصح الاضافة الى
الفاعل حين كون السبحان اسما للتسبيح انتهى بحاصله لان وجه
المحققين قال فى المصفات يحتمل ان يكون مضافا الى المعمة اى
سبح سبحانا يعنى براء الله براءة ونقل عبارة البخارى فى مقام
آخر كما رويت عنه سلمه الله تعالى العجب كل العجب من هذا
المعاند انه نقل عبارة البخارى لتائيد قوله الاضافة الى الفاعل
لا يختص بالمصدر بل ياتى على الاسم ايضا بعد رويته العبارة فى
رسالة وجه المحققين فكيف قال هذا المعاند انه توهم بعدم
الاضافة الى الفاعل حين كونه اسما للمصدر وان هذا الافتراء
الكذب الى من هو برى عن ذلك نعوذ بالله من ذلك
اعلم ان الفعل المحذوف سواء كان لازما او متعديا
لا يذكر فى العبارة وجوبا لقصد الدوام والاستمرار لا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والسبحان الواقع فى الكلام منصوب بالفعل المحذوف كمعاذ الله
فى قوله تعالى قال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده
اى اعوذ بالله معاذا قال القاضى البيضاوى لا يكاد يستعمل الا مضافا
منصوبا بالاضمار فعل كمعاذ الله انتهى كلامه المعظم
وحاصل الامر ان هذا المحذوف ليس من المواضع الشايعة لحذف
الفعل من الوجوب او الجواز والقياس والسماع بل من مواضع
اخر وهو ما قال اهل العربية وقد يحذف فعل المصدر الموضوع
للحدوث والتجدد لقصد الدوام والاستمرار فيفيد حذف اظهار
الفعل قوت المقصود والعبارة الفصلة فى بحث الحذف
موجودة فى كتب علم الاعراب تركت خوفا للاطناب ان
شئت الاطلاع عليها فارجع اليها ثم اعلم ان السبحان على
القطع كما مثال هذه العبارة الممكنة سبحان من السوء
والعيوب يستعمل بمعنى التنزيه ايضا فيقدر الفعل مع لعمدة
والفضلة ويقال سبحت الله سبحانا او سبح الله نفسه سبحانا

اى تسبيحا

اى تسبيحا وتنزيها من السوء والعيوب وقد يستعمل السبحان
وقد يستعمل السبحان فى هذه الحالة بمعنى التعجب فيقدر فعل التعجب
ويتقوه تعجبت تعجبا فى الصراح من الصحاح العرب تقول سبحان
من كذا اذا تعجب منه وفى قول الشاعر قد قلت لما جاء فى فخره
سبحان من علقمة الفاخر والبيت من قصيدة اعشى يمدح عامر
بن طفيل ويهجو علقمة بن علاثة وهو ابن عم معناه تعجبت
تعجبا من قبيح من فعله علقمة وروى ان علقمة صحابى قدم
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبايع وهو شيخ واستعمله
عمر ابن الخطاب رضى الله عنه على نجران فمات بها وفى الاستيعاب
علقمة بن علاثة ابن الاحوص بن جعفر بن كلاب بن عامر
بن صعصعة الكلابى العامرى وكان سيدا فى قومه تم الكلام
وقد يستعمل السبحان فى حالة الاضافة بمعنى التعجب ايضا كما يقال
فى التعجب سبحان الله وفى قوله تعالى سبحانك هذا بهتان
عظيم قال الامام البغوى هذا اللفظ ههنا معناه التعجب انتهى

وقال الشيخ العلامة حجة العرب بدر الدين محمد في شرحه للخلاصة
التي هي نظم ابيه العلامة الى عبد الله جمال الدين محمد ابن مالك
الطائي التعجب هو استعظام فعل فاعل ظاهر المزية فيه
ويدل عليه بصيغ مختلفة نحو قوله تعالى كيف تكفرون بالله
وقوله صلى الله عليه وسلم لابي هريرة سبحان الله ان
المؤمن لا ينجس انتهى كلامه مختصرا فما قال بعض النحاريين
من ان السبحان حين استعماله في التعجب لازم غير متعد
الى المفعول ولهذا يفكون عن الاضافة الى المفعول ويقرنه
بالام وتمسك على عدم الاضافة حين ارادة معنى التعجب بقول
صاحب القاموس سبحان من كذا اذا تعجب منه لا يظهر
عندنا وجه لان السبحان في سبحان الله مضاف الى المفعول
باعتبار الاغلب ومعناه تنزهوا يا الله تعالى مع انه جاء للتعجب
لما سبقت الشواهد وما اراد صاحب القاموس بقوله المذكور
استعمال السبحان في معنى التعجب عند م الاضافة والتعدي

٤ لانه مخالف

لانه مخالف لاستعمال كلام افصح الفصحاء افضل الانبياء
محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما رويت الآن لان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم حين التعجب قال سبحان الله وخلاف
الظاهر من قوله تعالى سبحانك لانه مضاف الى الكاف
وهو مفعول عند المحققين المفسرين بل اراد ان السبحان
صاحب القاموس
قد يجيء للتعجب واورد المثال من طريق الاستعمال و
يحتمل ان يقال اورد هذا المثال باعتبار الاغلب لان
استعماله في التعجب غالب على القطع ولعل للكلام وجه
خفي لست احصله واذا دريت هذه القضايا فاعلم
ان معنى السبحان المذكور في المتن سبحت الله سبحانا
اي نزهت الله تنزيها او سبح الله نفسه سبحانا اي نزه
الله ذاته تنزيها من كل سوء على الاسم والاضافة الى
المفعول والفاعل ويمكن على الضابطة ان يكون السبحان
ههنا بمعنى التعجب فالمعنى عجبت عجبا في شانه وهذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يفتح لهم الى آخر الآية

مناسب بجيء انه وهو ما اعظم شانه ومن قال ان السبحان
المذكور في المتن ليس للتعجب بل هو للتنزيه فهو في غاية
السقوط وان كان صادرا عن من هو في غاية الحذاقة
والاشتهار وقال الفقيه ابو الليث ان السبحان مركب
من كلمتي التعجب العرب يقول عند التعجب سبحان والعجم
حان اقول لا ينبغي مثل هذه البدعة والتوجيه لمثل
هذا الفقيه لانه خلاف ارباب البيان واللغات و
الاداء والنحاة واما السبب فهو على تقدير ثبوته في
كلام الفصحاء يمكن ان يكون يكون مختصرا من السبحان
كما اختصر بعض اهل العرب ايش من اي شيء وما فيش
من ما فيه شيء وهذا هو الحق والحق حق ان يتبع

الكوكب الثالث في ابطال قول القائلين من ان السبحان
علم وما قيده واه بعدم الاضافة فاسمعوا ايها الخلان قد ذهب
بعض العلماء الى ان السبحان علم للتسبيح كعثمان كصاحب

المدارك

المدارك حيث قال هو علم للتسبيح كعثمان للرجل وقول الفاضل
السيالكوتي في حاشيته على البيضاوي وهو علم للتسبيح
بمعنى التنزيه لا للتسبيح مصدر سبح بمعنى قال سبحان الله
وغيرهما لانهم اذا رأوا السبحان في القطع ان لا يتعمل
يعمل عمل عامل الذي يقتضي تنوينه وجره كقول الاعشى سبحان
من علقمة الفاخر وقول العرب سبحان من كف افضه قوا
انه منع الصرف وهو بالسببين او بسبب واحد ليسد مسد
العلتين وههنا ليس كذا فقالوا انه علم للتسبيح حتى
يكون المنع بالسببين العلمية والالف والنون المزيدتين
كعثمان فانه ايضا غير منصرف بالسببين المذكورين
ويكون عدم التنوين والجر لاجله وهذا هو الحق لما
بيناه مع علله ولكن العلماء حملوه على الاضافة ايضا
كما قال بعض الشارحين لهذا المتن فيرد عليهم
الاعتراض بان العلم لا يضاف اصلا كما هو الحق عند

اولى الالباب ومقرر فى علم الاعراب وههنا وجوه
الاضافة موجود فالعلم ح مقصود فيمكن الجواب بان
العلم موزع على ضربين علم شخصى وعلم جنسى فالعلم
الشخصى هو الدال على معين بمجرد وضع اللفظ له
على وجه منع الشركة فيه كزيد وعلم الجنسى هو كل
اسم جنس جرى مجرى العلم الشخصى فى الاستعمال كاسامة
وذوالتة وفى الدارا السنية على شرح الالفية علم الشخص
وضع لمعين فى الخارج كزيد وعلم الجنس وضع لمعنى
فى الذهن اى للحقيقة المعنية فى الذهن كاسامة واسم
الجنس عند النحاة وجمع من الاصوليين وضع للحقيقة
مطلقا اى بلا تعيين كاسد وعند جميع من محققى الاصوليين
وضع لشائع فى جنسه انتهت العبارة ملخصا وقال الفاضل
الهروى علم الجنس موضوع للماهية لا بشرط شئ كما
ان اسم الجنس موضوع لها والفرق بينه وبين اسم

الجنس

الجنس لمنكر ان الحضور الذهنى معتبر فيه وغير
معتبر فى اسم الجنس والفرق بينه وبين اسم
الجنس المعرف بلام الجنس انه يدل على الحضور
الذهنى بنفسه واسم الجنس يدل عليه بواسطة
اللام انتهى كلامه نزيد اكرامه فنيحان من الاعلام
الجنسية وهى لا تمنع الاضافة اقول بفضل الله
الوهاب ان هذا الجواب مملو من الوهن القوى
لان الاعلام الجنسية مشاركة للاعلام الشخصية
بل قال السيد الشريف قدس سره ان العلم الجنسى
علم حقيقى كالعلم الحقيقى اذ فى كل منهما اشارة بوجه
اللفظ الى الحاضر فى الذهن ثم قوله الشريف وقال
الفاضل الهروى اطلاق العلم على الجنس بالنظر
الى الاحكام اللفظية المختصة بالعلم لكونه مبتدء
وذا حال وموصوفا بالمعرفة انتهى لحاصله وفى

بعض الشروح للالفية الاسماء كلها اسماء اجناس
وسميت اعلاما لجريانها لا تقبل الالف واللام واذا وصفت
بالنكرة بعدها انتصب على الحال ويمنع منها الصرف
ما فيه هاء التانيث او الالف والنون المزيدتان فلما
شاركت العلم الشخصي في الحكم الحقت به انتهى كلام
رزقه الله مرامه فثبت من هذه الاقوال ان العلم
الجنسي شريك في الحكم للعلم الشخصي وعلم الشخص
يمنع الاضافة فعلم الجنس يمنع الاضافة في الدرر السنية
على شرح الالفية ان الاعلام الجنسية لا تقبل حرف
التعريف وكذا لا تضاف بدون التنكير كما ان علم
الشخص لا يضاف بدونه ومن ههنا بطل قول من
قال ان تنافي الاضافة يختص بعلم الشخص دون
علم الجنس بطلانا عظيما وبان حق قول وجيه المحققين
راس المدققين حاج الحرمين الشريفين حيث يستعمل

مضافا

مضافا لا يكون علما جزما اتفاقا تاما فحينئذ اما قال اهل العرب
الحق ابلج والباطل لجلج فبطل قول القائلين بالعلمية
حين الاضافة الاضافة فتامل فيه ولا تجرح عليه فانه
انضاف عند المنصفين وليس حقا عند الضالين
الكوكب الرابع في ابطال قول القائلين بان السبحان
اسم للتسبيح وما قيدوا به بموضع دون موضع اعلموا
ايها الاخلام ان السيوطي قال في الاشباه ان السبحان
اسم للتسبيح الذي هو صادر عن المسبح لا للفظ
التسبيح بل المعربة عنه بهذه الحروف ومعناه
التنزيه وقال الفاضل السهالوي في بعض الشروح
لهذا المتن الظاهر انه اسم بمعنى التسبيح وغيرهما
من الفضلاء لانهم وجدوا السبحان مضافا
الى الفضلة وهي علامة المتعدي مع انه مصدر
لفعله ذي التجريد اللازمي كما دريت في الكوكب

الثانى فكيف المطابقة بينهما فقالوا التصحيح ذلك
انه اسم للتسبيح فاقول انهم ان اراد وابه ان كلما وقع
السبحان فهو اسم للتسبيح فذلك باطل لانه لا ينطبق
الشعر له لاعشى فان السبحان فيه غير منون مع
عدم المانع من التنوين وهو الاضافة وال كيف
الاسم فى هذا المقام بل هو علم فيه واسم فى غيره كما
تقطنت سابقا ويمكن دفعه بان السبحان مضاف
الى الله فيقدر ههنا سبحان الله وبان السبحان
مضاف الى العلقمة ولفظة من زايدة بينهما
فالمانع هو الاضافة سواء كانت الى الله او الى
علقمة او بان المضاف باق على حاله بحكم
الاغلب كما فى لقد تقطع بينكم على قراءة النصب
او بان السبحان مبنى على الضم ايها الاخلاء صدقوا
ان هذه التوجيهات الاربع وهنيات من بيوت العنكب

فقد تقدم

فقد تقدم ذكر تلك بوجوهها وعللها فلا حاجة الى
اعادتها او بان السبحان ممتنع بالسبب الواحد
للضرورة الشعرية وهو الالف والنون المزيدتان فهو
جائز كما جاز امتناع مرداس بالعلمية وحدها فى شعر
عباس بن مرداس الصحابى فما كان حصن ولا حابس
يفوقان مرداس فى مجمع والشاهد فى مرداس
فانه ممتنع للعلمية فقط ولا لكان مرداس
منونا وقصته روى رافع بن خديج اعطى رسول
الله عليه السلام حين قسم الغنايم يوم حنين ابا
سفيان بن حرب وصفوان بن امية وعيينة بن حصن
والاقرع بن حابس كل انسان ماية من الابل واعطى
عباس بن مرداس دون ذلك فقال الابيات اشعارا
وتجعل نهبى ونهب العبيد بين عيينة والاقرع وما كان
حصن ولا حابس يفوقان مرداس فى مجمع وما كنت

امرءدون منهما ومن تخفض اليوم لم ترفع وقد كنت في الحرب
ذا تذرء فلم اعط شيئا ولم امنع هكذا قيل وانما لم يتعرض
للاولين وترك ذكرهما لكونهما من اشراف قريش وسادا تهم
والاخران لم يكونا من قريش خصهما بالذكر فلما فرغ
من الشاوالابيات قال عليه السلام لعلي رضي الله
عنه اذهب به واقطع لسانه عني فلما ذهب به قال
اتريد ان يقطع لساني قال لا ولكني اعطيك حتى
ترضى فذاك قطع لسانك فاعطاه حتى يرضى اقول
بفضل الله العزيز هذا الجواب مخدوش بان الممتنع بعلة
واحدة لا تقوم مقام العلتين لا يجوزه البصريون
بحال السعة والضرورة واما الكوفيون يجوز وبنفي
الضرورة بشرط العلمية وغيرها من الاسباب لقوتها
بكونها شرطا لكثير من الاسباب مع كونها سببا لا
محتجين بذلك الشعر كما في الباب واهل الكوفة

جوزوا

جوزوا ومنع الصرف عند الضرورت للعلمية وحدها
انتهى فكيف يجوز كون السبحان ممتنعا عن الصرف بالعلمية
الواحدة التي هي المضارعان ويكون عدم التنوين المضارعتان
لاجله وبان المضارعتين لا تصلحان للسببية في حالة
كون السبحان اسما للتسبيح لعدم شرطه في منعهما من الصرف
وهو العلمية كما تقرر في فنه فكيف يقال انه ممتنع منع
بل هو منع ويمكن التوجيه لسقوط التنوين ايضا بان السقوط
للضرورة وهو جائز عند الشعراء اقول بعون الله المستعان
ان هذه القضية مجروحة لا تقبل الالتيام بان البصريين و
الكوفيين صرحوا على صرف المنع للضرورة الشعرية ومنع
البصريون وبعض الكوفيين منع الصرف لاجلها مستدلين
بان الضرورة ترد الاشياء الى اصولها فجاز الاول دون الثاني
ايها الاخوان صدقوا اولا ان هذه البرهان صادق لان
الرجوع الى الاصل اصل والاصل في الاسماء الصرف فلو جوزنا

لِأدى ذلك الى رده عن الاصل الى غير الاصل ويلتبس
مانيصرف بمالاينصرف ولهذا لم يجز جعل الهمزة المقصورة
ويجوز جعل الهمزة الممدودة مقصورة وهذا يتعلق بقلوب
الاذكياء لان اكثر النحاة يذهب اليه قال العلامة
الزمخشري في المفصل بعد كذا وكذا الا اذا اضطر فصرف
واما السبب الواحد فغير مانع ابدا وما تعلق به الكوفيون
في اجازته منعه في الشعر ليس بثبت انتهى بلفظه الشريف
فقوله ابدا معناه لا في المنثور عند الكل ولا في المنظوم
عندنا وقال العلامة المشتهر في المشارق والمغارب
الشيخ ابن الحاجب في الكافية ويجوز صرفه للضرورة
ولم يقل يجوز المنع للضرورة في تصانيفه كالايضاح
وغيره وقال الفاضل الاسترابادي في حاشيته المتعلقة
على الفوايد الضيائية قوله ويجوز صرفه للضرورة
ولا يجوز عكسه لان الضرورة ترد الاشياء الى

اصولها

اصولها ولا يخرج الاشياء عن اصولها واصل الاسم الصرف
انتهى تقريره نور الله قبره وقال مولانا عبد الغفور في حاشيته
على شرح الجامي قوله ويجوز صرفه ولا يجوز عكسه وذلك
لان الضرورة ترد الاشياء الى اصولها ولا يخرج الاشياء
عن اصولها ولهذا اجاز قصر الممدود في الشعر دون
مد المقصور الا نادرا انتهى كلامه زيد اكرامه وقال
الفاضل لسيالكوتي في حاشيته على الغفور تاييدا
لقوله ولهذا اجاز قصر الممدود لان المقصور اصل
الممدود وما ذهب الى خلافه وفي لب الالباب في
علم الاعراب ويجوز صرف الممتنع للضرورة او للتناسب
ولا يجوز منع ما فيه سبب بحال خلافا للكوفية و
مرداس معارض بشيخي انتهى الكلام فقوله بحال
معناه لا بحال الضرورة والسعة لانعدام المشابهة
التامة بالفعل كذا استفدت من بعض شروحه

وقال ابن الانبارى اما مذهب الكوفيين فليس بحجة
معقولة لان الضرورة انما تجوز الرجوع الى الاصل
كصرف ما لا ينصرف ولو جعلنا المنصرف غير منصرف
للضرورة لرعينا غير الاصل بترك الاصل للضرورة
انتهى بيانه زيد شانه وفى المنهل وبالضرورة اى بسبب
ببب الضرورة دون العكس وهو منع الانصراف لاجلها
خلافا لهم اى للكوفية فى تجويز ذلك فى مجرد العلمية
دون غيرها لقوتها ومرداس اما معارض يشبجى اى
برواية الراوى شيخا يدل مرداس وشاذ لا تترتب
الاحكام عليه انتهى بحاصله فاذا تقررت اقوال
الراسخين فجلس سلطان الحق على عرش بيان البصريين
وبعض الكسم يقول ان الزمخشرى جوز منع الانصراف
للضرورة ولذا قال الزمخشرى ضرورة الشعر عشرة جملتها
قطع ووصل وتخفيف وتشديد ومد وقصر واسكان وتحريك

ومنع صرف

ومنع صرف وصرف ثم تعديد اقول ذلك من الاكاذيب الباطلة
الفاسدة وان هذا الافك افتراه وقد خاب من
افترى وويل لكل افاك اثيم لان قائل هذا الشعر غير
الزمخشرى ونسبته اليه من غلط العوام الذين
لا انعام والشاهد عليه قوله فى المفصل كما نقلت
الان وثانيا ان برهان الكوفيين بذلك الشعر ضعيف
بوجوه الاول ان مرداس معارض يشجى فان الرواية
كما جاءت يفوقان مرداس فى مجمع جاءت يفوقان
شيخى فى مجمع فاذا احتمل هذا وذلك بطل الاحتجاج
لان المحتمل لا يصلح حجة فمن قال ان هذه المقولة من
وظائف غير هذا الفن فهو لا يعرف اطوار هذا الفن
لان هذا الدليل من جملة دلائل مسائل النحو وهذا
ذهب الى هذا الدليل اكثر العلماء الراسخين فى العلوم
لاجل رد استدلال الكوفيين بمرداس بقولهم

واما مرد اس فمعارض لشيخي كما ذكرت بعضهم الفا
ولن يبين احد من اهل العربية بان هذه المقولة
من زخائف هذا الفن واراد هذا الدليل في هذا الفن
محال فكيف قال هذا القائل قولا يضحك عليه وان
ادعى بان هذا الدليل في هذا الفن قبيح ومحال فعليه
البيان ثم تحرك اللسان في ادا البيان يفضل الله المستعان
الثاني ان في رواية شيخي رجحي من مرد اس بان
الشاعر قال لابيه مرد اس شيخي تعظيما وتكريما لكما
يقول العرب في محاوراتهم يا شيخي يا سيدي تعظيما
للكرام ولاكبر السن وللشاب شبابا وشارخا
كما في الحديث اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا اشرخهم وفي قوله تعالى في سورة يوسف
ان له ابا شيخا كبيرا معناه في السن او في القدر في
الصراح من الصحاح شيخ سرو خواجه شرخ جوانان

جمع شارخ

جمع شارخ وايضا يمكن انه قال جدي تعظيما له لان
الجد كما جاء بمعنى اب الاب جاء ايضا بمعنى العظامة
في حديث انس كان الرجل منا اذا قرء البقرة و
ال عمران جد فينا اي اعظم في اعيننا وفي قوله تعالى
في سورة الجن وانه تعالى جد ربنا في الصراح من
الصحاح جد پدر كلان جد واجداد جمع وبزرگ و
بزرگ شدن در چشم كسي وايضا تدل قصته على رجحان
شيخي او جدي كما نقلتها سابقا لان الشاعر يشيمع
جالسا وحصنا ويكسر شانهما ويعظم اياه ليرتسم
في قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه عظيم
وشريف من الاباء والاجداد ولهذا قيل لم يذكر
الشاعر ابا سفيان وصفوان وترك ذكرهما
مع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطاهما زيادة
من عباس لكونهما من اشراف قريش وسادتهم و

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حابس وحصن لم يكونا من مرتبش خصهما بالذكر فالمناسب
في هذا المقام ان يذكراه بالفاظ التعظيم والتكريم
وهي الشيخ والجد كما هي العادة العرب ويترك اسم
ابيه لان ذكره خلاف الادب واما رواية البخاري
وغيره من المحدثين فهي لا تنافي ذكر ناالشيخي وجدي
لانهم ذكروا مرداسا على اطوارهم مع علمهم انه مرجوح
لانهم يذكرون في الروايات سماء الرجال غالبا لالقابهم
والفاظ التعظيم ولا يرد عليهم انهم اخذوا المرجوح
مع الاهتمام للتصحيح لان المال واحد فذكرنا ليس
مخالفا لرواية البخاري حقيقة ومآلا وان كان عبارة
والمخالفة في الروايات عبارة كثيرة في كتب الاحاديث
فالان ردت اقوال بعض النسيم وروايته شيخي وجدي
ليست بارجح بل الامر بالعكس يدل عليه قول

صاحب المنهل

صاحب المنهل وايضا يدل على رجحان مرداس الواقعة
التي كانت باعثة على انشاد هذا الشعر واما رواية جدي
فايضا مرجوحة لما مر من المنهل ولان المرداس لم يكن حيا
الشاعر بل اباه على ان رواية مرداس ثابتة في البخاري
وايضا رواية اصح من البخاري وغيره من الصحاح انتهت
فحاصلها الثالث ان مرداسا اسم معناه اللغوي ينبئ
عن سوء الادب لان مرداسا بكسر الميم الحجر الذي يدق
في البير ليعلم فيها ماء ام لا في الصراح من الصحاح مرداس
سنگی كه در چاه اندازند كه بدانند كه آب هست دروی يا نی انتهى
فذكر شيخي مكان مرداس ارجح منه رعاية للادب كما
في المنار في تعريف القران وهو اسم للنظم والمعنى
جميعا قال صاحب نور الانوار وانما اطلق النظم
مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع
اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي انتهى كلامه الشريف

فان جرحت قال صاحب المفصل ان الكوفية لم يستندوا
الى هذا فقط بل انشدوا عليه شواهد كثيرة كقوله شعر
طلب الارزاق بالكتائب اذهويت ٭ بتشبيب غايلة النفوس
غرور ٭ فالاتيام يمكن يوجه الاول ان الشعراء الفصحاء
قد يخطون فى رعاية فصاحت العربية باقتضاء البشرية
ويجعلون كلاما مخالفة القياس والقوانين سواء ٭
كانوا من المتقدمين او المتاخرين لعدم تدبرهم فى
القوانين كالكلمة غير الفصيحة وهى مستشزرات
فى قول امرئ القيس الذى هو افصح شعراء العرب شعر
غدائره مستشزرات الى العلى ٭ تضل العقاص فى مثنى ومرسل
والكلمة المخالفة من القياس وهى الاجل فى لبيد شعر
الحمد لله العلى الاجلل ٭ الواحد الفرد القديم الاول
وتنوين المبنى وهو الذى يخالف القوانين كما فى قوله
يامطر فى الشعر سلام الله يامطر علينا وليس عليك

يامطر السلام

يامطر السلام والاضافة بدون الفائدة وهى ممتنعة
عند ثقات النحاة كما فى شعر الاعشى ٭ الواهب المائة
الهجان وعبيدها ٭ عوذا يزجى خلفها اطفالها ٭ فان تولد
وعبيدها بالجر معطوف على المائة فصار المعنى باعتبار
العطف لواهب عبيدها فهذه الاضافة ممتنعة
كما امتنع الضارب زيد لعدم التخفيف لان تنوينه
سقط بال لا بالاضافة وقال الشيخ ابن الحاجب ضعف
الواهب المائة الهجان وعبيدها وقرره الفاضل الجامى
مرة بان هذا القول ضعيف لا يقوى فى الفصاحت
بحيث يستدل به لامتناع مثل لضارب زيد لعدم
الفايدة فى الاضافة واخرى بعبارة وقضية اخرى ٭
فالاستعمار كلها ليست قابلة للاستناد بل لبعض
الصحيح الفصيح المحقق المجمع عليه لموافق لقانون
النحاة فمن جعل متصرفا غير منصرف فى السعة

او الضيق فهو من خطائه منه قول الشاعر الكندى
فى ديوانه المشهور بالمتنبى خطأ وخالف القانون
المحقق والقياس فالشذ شعر وحمدان حمدون وحمدون
حارث ٢ وحارث لقمان لقمان راشد ٢ لانه جعل ٢
حمدونا وحارثا ممتنعا وليت المسبب بلا سبب
وجرح اكثر الشارحين عليه لاصاحب البيان تعصبا
لا تخفيفا لانه كوفى ومنه الاحطل لانه خالف القانون
وخطأ فى شبيب حيث منعه الصرف مع انه اسم
مصروف وهكذا الثانى ان الاشعار استند بها
الكوفيون فى هذه المسئلة ان كانت قابلة للتاويل
كما يأول العلماء من طرف البصريين اشعار الكوفيين
كالتحرير المشتهر فى المشارق والمغارب للشيخ
ابن الحاجب اجاب عن طرف البصريين فى اكثر
اشعارهم كما هو الثابت فى الكافية والايضاح

فهى على حسب

فهى على حسب التاويل والا فهى على الشذوذ لا يقاس
عليه فان اختلج فى صدرك ان التاويل عن الشاذ
يكون فى شعر واحد لا فى اشعار متعددة فاعرف ان
القول بالتاويل والشاذ ليس منحصرا فى شعر واحد
ولا ينقبض العقل عنهما فى اشعار فلهذا ارضى العلامة
التفتازانى فى ثبوت مسئلة ٣ الواحدة وهى عدم ٢
جواز الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنا عن تاويل
بعض الادباء بعض اشعار المجوزين له وقال البعض انه
شاذ كما فى المطول فى تحقيق ضعف التاليف فالضعف
ان يكون تاليف اجزاء الكلام على خلاف القانون
النحوى المشتهر فيما بين معظم اصحابه حتى يمتنع عنه
الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى نحو ضرب
غلامه زيدا فانه غير فصيح وان كان مثل هذه
الصورة اعنى ما اتصل بالفاعل ضمير المفعول به

مما اجازه الاخفش وينبغي ابن جني لشدة اقتضاء
الفعل للمفعول به كالفاعل واستشهد بقوله شعر
جزى ربه عني عدي ابن حاتم ∴ جزاء الكلاب العاديات
وقد فعل قوله لما عصى اصحابه مصعبا ∴ ادى اليه
الكيل صاعا بصاع ورد بان الضمير للمصدر المدلول
عليه بالفعل اى رب الجزاء واصحاب العصيان كقوله
تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل واما
قوله جزى بنوه ابا الغيلان عن كبر ∴ وحسن فعل
كما يجزى سنمار ∴ وقوله الا ليت شعري هل يلو
من قومه ∴ زهير على ما جر من كل جانب ∴ فشاذ لا يقاس
عليه انتهى بلفظه الشريف فمن ههنا ثبت قول
وجه المحققين راسل المدققين بل شاذ مخالف
القياس وقواعد الجمهور والشاذ لا يصلح حجة
ودليلا لان معناه شاذ لا يقاس عليه وخلاف

القانون

القانون النحوي المشتهر فيما بينهم كامثال الزمخشري
وخلاف القياس الذي هو الدليل الرابع للمسايل
الدينية فكيف يخالف القياس مهما امكن في المسايل
النحوية والصرفية و قول من قال القول بشذوذ ترك
تنوين نحو مرداس مردود غير مقبول لما تلونا عليك
شواهد كثيرة من الثقات العدول وهكذا قول هذا
القايل في المصقلة المنسوبة الى التلميذ بانه فاع الشاذ
في هذه المسئلة باطل بالدليل السابق وهذا لا يخفى
على من له جودة الحدس وصفاء الذهن وقوة القياس
الثالث ان النافيين في هذه المسئلة اكثر من المجوزين
كما ذهب الى نفيها الزمخشري وابن الحاجب والفاضل
الاسفرائي والفاضل عبد الغفور والفاضل السيالكوتي
وصاحب لب الالباب وبعض الشارحين للب الالباب
والانباري وابو موسى وغيرهم من البصريين وبعض

الكوفيين وللاكثر حكم الكل فثبت ان اشعار التى
اشتد ها بعض المجوزين وان كانت فى نفيها كثيرة قليلة
ونادرة بهذا الحكم والنادر كالمعدوم فليست قابلة للتمسك
للتمسك فلهذه اهذه المسئلة على طور البصريين
موجودة فى اكثر الكتب النحوية والاسفار المداولة فظهر
ان مذهب الاكثر هو الحق وهذا ليس خفيا عند العقلاء
ويحكم بهذا من طالع زبر الادباء فبطل قول بعض الناس
فى رسالة المنسوبة ان الذاهبين الى جواز امتناع
المنصرف للضرورة هم الكثيرون المعتمدون واما ما ذكر
هذا البعض من الاسماء فذكر بعضها وهو اعظم حجة
كاسم الزمخشرى غلط فاحش وكذب صريح وبهتان
عظيم على من تعالى عنه كما فصلت سابقا ومن ههنا
ثبت قول وجه المحققين ان اهل العربية قاطبة نصوا
على منع المنع لاجل الضرورة الشعرية اذ هى انما تعتبر فى

فى صرف المنقى دون العكس انتهى قوله الشريف لانه
سلمه نظرا الى هذه القضية الصدقة اى للاكثر
حكم الكل فاتى بقضية كلية واشار الى هذه القضية
الكلية المقبولة عند اكثر ادباء اكراد الادباء وصح
الاكثر والجمهور فى الحاشية التى عقلها على المصفا
نفيهما البعض الذين يخدمون ظواهر الالفاظ ولا يقصدون
بواطنها ويجرحون على النقوش بالعقل الهيولانى فجئت
بان قوله اهل العربية قاطبة اه اى جمهور اهل
البصرة وبعض اهل الكوفة مع هذا البعض لسم
جرح عليه وعطف عنان العقل على الاعتراض سرعة
سرعة قيل شموس اللهم الا ان يوجه بانه ناظر
الحاشية لكنه بعيد عن دأب المصنفين المحققين
وقريب من طريق الضالين المتلهفين فاذا
روى يتلد ويحر ثم نظر ثم عبس وسبر ثم ادبر واستكبر

فاعترض اعتراضا ضعيفا وقال قولا سخيفا في الحاشية
التي علقها على المصفاة المنسوبة الى التلميذ الذي
اظهرت هذه النسبة كذب استاذه بان قول وجيه
المحققين اى جمهور اهل البصرة وبعض اهل الكوفة مردود
بان لفظ الاهل اسم الجمع وهو الذى يدل على جميع
الافراد على سبيل الاجتماع فلا يجوز ان يراد به اكثرها
على سبيل الحقيقة فضلا عن ان يراد به اكثر قوم
والبعض الاخر من قوم اخرين معا الا مجازا وهو مع
كونه مردود العدم القرينة مدفوع بان لفظ قاطبة
ههنا وقعت حالا موكدة للاهل وهى ما يستفاد
معناه بدونه ولكن يوتى به لتاكيد الشمول و
من العلوم ان التاكيد لشمولى يرفع احتمال
التجوز مثل طرا وجميعا وكافة فى نحو جاء القوم طرا
ونحو لا من من فى الارض كلهم جميعا ونحو

ما ارسلناك

ما ارسناك الا كافة للناس كما لا يخفى على من طالع المعنى
والرضى ونحوهما فاذن لا مساغ ههنا للتخصيص مجازا ايضا
ولاح لك ان هذا التخصيص انما هو كتخصيص كافة
للناس باكثر العرب وبعض العجم معاذ الله من ذلك
وهذا البيان كان مما يتعلق بالفنون العربية والعلوم
الادبية والان اشرع فى الجواب بنحو اخر مما يتعلق
بفن المنطق فاقول هذه القضية موجبة كلية لما قال
العلامة التفتازانى نا قلا عن شفاء الشيخ ان قاطبة سور
الموجبة الكلية واذ عرفت ان نقيضها سالبة جزئية يكفى
لتحققها ما قال به الكوفيون وبعض البصرية كما اعترف
به هذا القائل بنفسه ايضا فتحقق السلب الجزئى وارتفع
ما ادعاه من الايجاب الكلى ثم اشرع فى الجواب بما يتعلق
بفن المناظرة فاقول هذه القضية مع قطع النظر عن تلك
الامارة اللفظية والعلامة المنطقية ينبغى ان يكون

كلية اذ المقام مقام تفصيل ذالك انه لما قيل سبحان
فى سبحان من علقمة الفاخر يحتمل ان يسقط عنه التنوين
للضرورة فدفع هذا الاحتمال انما يصح اذا لم يكن ذالك مذهب
احد والحال لهذا المقصود هو القضية الكلية انتهى كلامه بلفظه
اقول بعون رب العالمين ان وجه المعاندين ان اراد بقوله
ان لفظ الابل اسم الجمع وهو الذى يدل على جميع الافراد
على سبيل الاجتماع تعريفه بحسب الحقيقة فهب ولكن
لانسلم ان وجه المحققين اراد هذا المعنى بل اراد المعنى
الاستعمالى وان التى بعبارة كلية من حيث النكتة
الكائنة فيها وهى للاكثر حكم الكل لتدل هذه عليها
لان استعماله تقرر على شخص واحد فكيف لا يراد به
اكثر الواحد كما يقال فلان اهل لكذا ومعنى الجمعية
على مثل هذا المقام لا معنى له فاذ ثبت اطلاقه على جمهور
اهل البصرة وبعض اهل الكوفة بالطريق الاولى وان

اراد بحسب

اراد بحسب الاستعمال فهو خلاف الواقع وايضا لا يجوز
التفريع عليه بقوله فلا يجوز ان يراد به اكثر ها على سبيل
الحقيقة لانه لا ينطبق عليه ولا مقتضى الاستعمال و
قوله الا مجازا وهو مع كونه مردودا لعدم القرينة مردود
لان وجه المحققين قال قبيل هذه الجملة فى رد الازاحة
الثانية التى اوردها على الجرح الذى يقع على الشعر الذى
انشده عباس بن مرداس حين بيان الاسم للسيحان
بقوله الشريف فيانا لا نسلم ان اهل العربية قاطبة
يجوزون منع الاضافة فى الاضطرار بالسبب الواحد
مطلقا نعم اهل الكوفة يجوز متمكن بذالك الشعر الخ
مع انه فسر اجمالا فى الحاشية التى سبق منا بيانها
فهذه القرينة الصريحة عند القريحة والغريزة
الجريحة اللهم الا ان يقال انه ما فهم السباق
والسياق وقوله مدفوع بان لفظة قاطبة ههنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقعت حالا موكدة للاهل وهى ما يستفاد معناه بدونه
ولكن يوتى به لتاكيد الشمول الى اخره مدفوع اما اولا
فبان الموكد اذا عين وخصص فتاكيده لتقوية المعين
يقال جاء زيد كله ويجوز هذه الجملة الجمهور
وابن مالك محتجين بان التوكيد قد ياتى للتقوية لا لرفع
الاحتمال حتى يحرج عليه بان المعلوم ان التاكيد الشمولى
يرفع احتمال التجوز فكيف الاحتمال وثانيا بان القاطبة
جاءت بمعنى الجميع كما يقال جاء القوم قاطبة اى جميعا او
هو يدل على الاجتماع فمحصل المعنى ان جمهور اهل البصرة
وبعض اهل الكوفة مجتمع على عدم جواز منع الانصراف
لاجل الضرورة وبعضوا عليه لان الضرورة الشعرية معتبرة
عندهم البصريين وبعض الكوفيين فى صرف الممتنع لا فى
ممتنع الصرف فاذا تقرر هذا التقرير الصارم لسان
الخصم النادم فقياسه على ما ارسلناك الا كافة

للناس

للناس من حيث التخصيص قياس الامكان على
الامتناع لان جهة التخصيص فى هذه القضية
الامتناع وفيما نحن فيه الامكان كما لا يخفى على
من طالع مختصرات الميزان فضلا عن مطولات
الفن عاصم الاذهان واما قوله الشرع فى الجواب
بنحو اخر مما يتعلق بفن المنطق الخ فجوابه
بفضل تعالى بوجوه اول انه على تقدير تسليمه لانها
فى قول وجه المحققين لانه اراده من حيث علم الاعراب
لا من حيث المنطق والاحكام تختلف بالحيثيات
واختلاف الاصطلاحات فاورد هذه العبارات
المخصصة فى الحاشية وتاكيدها للتقوية
فالنقض غير وارد والثانى سلمنا انه اورد تلك
العبارة من حيث القواعد المنطقية وادعى الموجبة
الكلية ولكنه اورد الكلية من حيث النكتة

الكاينة فبهذه الحيثية تحقق ايجاب الكلى وارتفع نقيضه
وهو سلب الجزئى الثالث انا ندعى انه سلمه ادعى
الايجاب الكلى وامارفعه يتحقق السلب الجزئى الذى
ادعاه الخصم وصدق انه من افراد الذى ادعاه ها
سلمه فتكره لان وجه المحققين حاج الحرمين الشريفين
اراد يقوله ان اهل العربية الخ ان اهل العربية
الذين لا يجوزون المنع للضرورة نصوا على منع
المنع لاجل الضرورة الشعرية فالبعض الذى خرج اى بعض
الكوفيين ليس من افراد الكلى الذى ادعاه وجه المحققين
فليس للتناقض بينهما لعدم شرطه وهو وحدة
الموضوع لان الموضوع فرق بقيد عدم التجويز فى الاول
والتجويز فى الثانى فالسلب الجزئى الذى يكون من
افراد هذا الكلى ليس متحققا فتحقق الايجاب الكلى
الذى قررته الان واما تفسيره فى الحاشية

فليبان

فليبان افراد هذا الكلى والارادة الجزئى هكذا
جاء فى العبارة والبيان كما ان الحيسم مفرق للبصر والحيسم
ليس بمفرق للبصر فقضيتا ليس لتناقض فيهما اذا
أريد بموضوع الاولى الابيض وبموضوع الثانى الاسود وان
كانت القضيتان مشاركتين فى الحيسم لكن الموضوع
ليس متحدا بالقيدين المذكورين وهو واحد من ثمانى
وحدات وحدة الموضوع وحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة
الكل والجزء ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة
ووحدة القوة والفعل فهذه الثمانية شروط ذكرها القدماء
لتحقق التناقض وان لم يكن كافيا وحدها بل لابد معها
من الاختلاف الجهة فى جميع القضايا ومن الاختلاف
فى الكمية فى القضايا المحصورة واما المتاخرون فردوها
الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وعلى هذا
ذهب صاحب الشمسية زعما منهم ان وحدة الشرط

والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع وحدة
الباقية مندرجة تحت وحدة المحمول والمعلم الثاني
ردها الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية
فالحاصل بعض ارباب الميزان اجملوها وبعضهم
فصلوها فالتناقض يتحقق بعد تحققها اذ لو انتفى
شيء من هذه الوحدات لم يتحقق التناقض كما هو
ظاهر عند من له ادنى عرفان في فن الميزان وبعض ابناء
الزمان يتحرك اللسان في مسئلة النقيض
مع رعاية نقيض ما لا بد له فهذا من مقتضى نقيض
العقل بل في قوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأي
قول اصح من قول النبي عليه السلام قال المصطفى
عليه السلام كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة
لا يلتبس عليك ان البدعة والمحدثة لا تتغايران
من حيث اللفظ والتسمية ومجرد اللحاظ في معناهما

اللغوي توهما

اللغوي توهما من ظاهر الحديث لان هذين اللفظين
ثبتا في القرآن قال الله تعالى قل ما كنت بدعا
من الرسل وقال الله تعالى وما يأتيهم من ذكر
من الرحمان محدث الا كانوا عنه معرضين
وقال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن ربهم محدث
الا استمعوه وهم يلعبون وانما تدان من حيث كونهما
لا يرضى هما الله تعالى ورسوله كما يفيد عموم رواية
هذا الحديث منطوق ما رواه الترمذي وابن ماجه
من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ابتدع بدعة ضلالة
لا يرضيها الله ورسوله كان عليه مثل اثام من عمل
فالكلية في هذا الحديث من حيث البدعة والمحدثة
اللتين لا يرضى هما الله تعالى ورسوله والبدعة والمحدثة
اللتان يرضاهما الله تعالى ورسوله يستثنيان من افراد
هذه الكلية كتدوين العلوم وبناء المدارس

والتوسع فى لذيذ المآكل والمشارب فتحقق سلب
هذا الجزى لا يرتفع الايجاب الكلى الذى بينه رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الحيثية المذكورة
لعدم وحدت الموضوع ان لم يكن هذا حسناً فيمكن
ان يقال بحسب القاعدة المنطقية قوله صلى الله عليه وآله
وسلم كل بدعة ضلالة موجبة كلية فنقيضها سالبة
جزية وهى بعض البدعة ليس بضلالة لتة وبين
العلوم وغيره كما ذكرنا فيتحقق سلب الجزى يرتفع
الايجاب الكلى فيلزم ان قول النبى عليه السلام
بالايجاب الكلى باطل لوجود نقضه بالقاعدة
المنطقية مع عدم لحاظ بعضها معاذ الله منه فمن
ينكر هذا التاويل بعد رويته وسمعه فكان انكر
تاويل هذا الحديث وانكاره مستلزم لانكاره
اللهم اعوذ بك من هذا الانكار وقوله ثم اشار

فى الجواب

فى الجواب بما يتعلق بفن المناظرة الخ ضعيف ويتعلق
بقلوب الاغبياء وعلم قدرة السفهاء لما نباه فى الاجوبة
السابقة لان هذا المقام مقام الجزية لان معنى القول
يحتمل ان يسقط عنه التنوين للضرورة من حيث قطع
النظر عن القوة والضعف والتحقيق او مع النظر
الى الضعف ولا يحتمل هذا من حيث الاحتمال القوى
والنظر الى التحقيق لان الانوباء فى هذه المسئلة
من اهل العربية اى البصريين وبعض الكوفيين
بقوة استدلالهم بضواهلكذا اثبت الجزية بهذه
الطريقة ودفعه كذا ولانه ايضاً على تقدير التسليم
تثبت الكلية بالتقرير السابق وبالنكتة الكامنة
المذكورة ايضاً ولا يضر المرام فتامل فمن تدبر فى هذا
البيان لم يرتب انه حق واما ما قال بعض المتسم
من الفضايح والقبايح والتشبهات الواهية كما

يوضوء المزنية فجوابه انه مرّ على اقوال المختبئين
وسلك فى مناهج الجاهلين وحصّل كما لا في
اللبين والتكاثر والتجاهل واستعد فى فنون
المزخرفات والهزليات والتغافل .....
والله تعالى حفظنى منهنّ وعصمنى عنهنّ فلا نسلك
فيهنّ وما قال بعض المتسم فى تائيه اقوال الكوفيين
قال ابن جنى الكوفيين علامون باشعار العرب
مطلعون عليها فهو قوىّ فى زعمه كنسيج
العنكبوت بيتها فهو قوى على حبائل زعمهم لان
الكوفيين استندوا اشعار الشعراء وقالوا انّ
هذا الشعر موافق لمطلوبنا ومويّد لقولنا وما
خبلوا افساد المعنى وصيحته وهذا ظاهر
من كلام ابن الحاجب لانه اجاب عن طرف
البصريين جوابا مشتملا للطعن فى اعظم

جمهم على اولية

جمهم على اولية اعمال فعل الاول فى باب التنازع فى الفاعلية
والمفعولية بقول امرء القيس شعر ولو انما اسعى لادنى معيشة
كفانى ولم اطلب قليل من المال بقوله وقول
امرء القيس كفانى ولم اطلب قليل من المال ليس
منه اى من باب التنازع لفساد المعنى فيشعر من
كلامه غفره الله لغفوره انهم لا يفهمون
معانى الاشعار ولا يعلمون مناسبة الاشعار بموضع
دوموضع ولهذا قالوا ان هذا الشعر من باب التنازع
فقول ابن جنى ليس قابلا للسند وان جرحت انما
جوز منع الصرف للضرورة بناء على ان الضرورات
تبيح المحظورات فالالتيام بان هذه القضية ليست
كلية ~~بل جزئية~~ لان بعض المحظورات لا يباح
بالضرورة كزنا الرجل وقتل النفس المعصومة وايضا
بان الضرورة لما كانت مبيحة ينبغى ان يجوز تنوين المبنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وليس كذلك حتى قيل في قوله شعر سلام الله يا مطر علينا
وليس عليك يا مطر السلام، انه شاذ قبيح فثبت ان
هذه القضية ليست كلية بل جزئية فلا يستدل
بهذه القضية كما استدل بعض النسيم فيندرج في الضرورة
صرف الممنوع وقصر الممدود والحذف مثل حذف الفا في
قوله من يفعل حسنات الله يشكرها والابدال والتقديم
والتاخير وغيرها المحقق عند المحققين للضرورات
ولا يقاس جواز منع الانصراف على الحذف كما قاس صاحب
البيان في شرح الديوان فقال واما القياس فاذا جاز
حذف الواو والمتحرك للضرورة كتبت الكتاب فبيناه
يشري رحله قال قائل لمن جمل رخو الملاط نجيب
فجواز حذف التنوين للضرورة اولى والواو ومن هو متحركة
والتنوين ساكن ولا خلاف ان حذف الساكن اهون
من حذف المتحرك وهذا الذي ذكرناه صحة لان الحذف

لا يلتبس

لا يلتبس بغير الحذف كما يلتبس المنصرف بغير المنصرف
في حالة تجويز الانصراف للضرورة ومن ههنا قد سنح
لي الذي يدل على وهن قول الكوفيين وهو ان الضرورة
الشعر تقتضي جواز صرف غير المنصرف في كل بناء من
ابنية منع الصرف عند جل المحققين ولا يخالف هذا
قياسا ولا يشتغل عن الاصل بل يرجع اليه وايضا
يتعلق هذا بقلوب الاذكياء والعجب من الكوفيين
ان لا يجوزون بعض افراد الكلي الذي رضي عليه الكل
كما منعوا صرف افعل من كذا في الضرورة مع انهم
يصدون الاهتمام في اجراء الكلام لضرورة الشعر حتى
خالفوا البصريين والمحققين من العلماء الراسخين
فقالوا يجوز منع الانصراف للضرورة الذي هو خلاف
القياس ويلزم منه الاشتغال عن الاصل فمن يوليه
مذهب الكوفيين في هذه المسئلة المتنازعة فيها

نقوله ايضا من العجائب وان جرحت بان السيوطى
وابن جنى قالا ان الدليل النقلى يقدم على العقلى
ودليل الكوفيين فى هذه المسئلة نقلى وبرهان
البصريين عقلى فيكون دليل الكوفيين معتبرا بهذا
القانون فالالتيام بان السيوطى وابن جنى ان اراد
كل نقلى سواء كان رطبا او يابسا شاذا وغيره
قابلا للتاويل وغيره يقدم على العقلى فبطلانه
ظاهر وان اراد به بعض النقلى فهو صحيح ولكن
لا يضرنا منا لانا نقول ان نقلى الذى اورده المجوزون
من طرف الكوفيين غير هذا البعض الصحيح لانه
شاذ او مأول او يابس باعتبار القابل الذى هو المقابل
للبعض وليس محققا فى هذه المسئلة كما قاله
صاحب الخلاصة فى هذه المسئلة ابن جنى قال
شعر ولاضطرار او تناسب صرف ما ذو المنع والمعرف

قد لا ينصرف

قد لا ينصرف واجرى هذه المسئلة فى بعض اشعاره و
هكذا قلد ابن هشام ابن مالك فلهذا لم يسلم
العلامة الزمخشرى اصول المتقدمين كابى الفتح بن
جنى وغيره فى بعض المسائل لان بعض اصولهم
مبنية عن الكلية ولو كان يحتمل التاويل البعضية
ومخالف لما فى نفس الامر كما فى هذه المسئلة المتنازعة
فيها فقال فى المفصل مقصلا خلاف المجوزين كما
صرحته سابقا وبان السيوطى وابن جنى لئن
كانا مويدين اقوال الكوفيين فى هذه المسئلة
او فى كل المسايل فلا نسلم اصولهم لان اصولهما
يفيد للكوفيين لا لنا وان كانا مويدين كلام
البصريين كذلك فنسلم الاصل الموافق لمسلتنا
ولا نسلم عدم الموافق لانا نسلك مسلك
التحقيق وماخذ الاصل المجمع عليه ولا نمشى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

طريق التقليد ولا تقول قولا لا قائل به احد من اهل
اللسان فلا استدلال بقول ابن جنى والسيوطى ليس
مفيدا لالزام النافيين فلان حصحص الحق و
زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا كان زهوقا
الكوكب الخامس فى ابطال قول من يقول ان السبحان
مصدر بمعنى التنزيه كالفاضل الخيرابادى وغيره
ممن تبعه وسبقه لان التنزيه مصدر نزه بالتشديد
وهو الفعل المتعدى والسبحان مصدر للفعل ذى
التجريد اللازمى وهو سبح كمنع وهكذا من اللغات
كما مر وقد تقرر فى موضعه ان المصادر فى التعدية
واللزوم تابعة لافعالها فكيف يكون السبحان مصدرا
بمعنى التنزيه الذى هو مصدر المتعدى كلا فخلاف
القانون المتقرر ولان السبحان اذا كان مصدرا
فمعناه بمعنى الذهاب والبعد كما قال صاحب

النظم السبح فى اللغة التباعد يدل عليه قوله تعالى
ان لك فى النهار سبحا طويلا اى تباعدا طويلا
وقال الراغب التسبيح اصله من السبح اى سرعة
الذهاب فى الماء انتهى وما قال احد من ارباب اللغة
ان السبحان هو الذى مصدر سبح بمعنى التنزيه
كما مر بتحقيقه منا مرارا والاحتجاج بقول
الفاضل الفيروزابادى سبحان الله تنزيها
لله من الصاحبة والولد معرفة ونصب على المصدر
ليس بقوى لان المعنى بقوله نصب على المصدر
منصوب على المفعول المطلق كما فى بعض الشروح
لهذا المتن سبحانه نصب على المصدر بمعنى التنزيه
والتبعيد عن السوء اى سبحه سبحانا اى تسبيحا
بمعنى تنزهته تنزيها فهو مصدر من المجرد استعمل
بمعنى المزيد انتهى ملخصا فثبت من كلامه نصب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على المصدر منصوب على المفعول المطلق ولا يلتبس
عليك ان اطلاق المصدر على المفعول المطلق مصطلح
عند النحاة واستعماله بمعنى التنزيه ليس على تقدير
انه مصدر سبح بل اذا تقول انه اسم للمصدر الذى
هو التسبيح او علم له كما ذكرت سابقا مع الاعلال
والاقوال ومن يقول انه مصدر واراد به انه كلما وقع
فكذا فهو ايضا باطل لان سح بمعنى الذهاب او
البعد فقد جاء استعماله ايضا بمعنى التنزيه
واقمت شواهد كثيرة سابقا بما لا مزيد عليها
فهو على العلم او الاسم وهما مدللان بالدلايل
السابقة فكيف يقال انه مصدر حيث ما وقع
ايها الخلان هاكم هذه التحقيقات المبنيات
لا ناقة فيها بالحق على الباطل فد بفضل الله
المستعان وعليه التكلان

الكوكب السادس

الكوكب السادس فى توزيع التسبيح وهو على قسمين
اختيارى واضطرارى فالاول يكون باختيار
المسبح بالقهر والجبر اى بدون اختياره وارادته
بل بدلالة حاله فهذا اعم مطلقا اعم من ان يكون
قولا او فعلا اشارة من الجوارح فهو مختص لمن
يعقل والثانى هو الذى يكون صادرا من المسبح
بالقهر والجبر اى بدون اختياره وارادته بل
بدلالة حاله فهذا اعم مطلقا من الاول اى
شامل له ولغيره فان الكل من الحيوانات والجمادات
والنباتات والارض والسموات يسبحون الله تعالى
لان حالهن تدل دلالة على ان الله المستعان
تعالى عن الحدوث والامكان والسوء والنقصان
قال الله تعالى يسبح له السموات السبع والارض و
من فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون

تسبيحهم انه كان حليما غفورا وفي السورة
التغابن يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك
وله الحمد وهو على كل شيئ قدير وفي السورة
الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك
القدوس العزيز الحكيم حينئذ ما قال القايل شعر
هر گیاهی که از زمین روید ‌ ‌ وحده لا شریک له گوید
ولنعم ما قال الشاعر شعر مرغان چمن بهر صباحی
خوانند ترا باصطلاحی ‌ ‌ واحسن الاشعار ما قال الشاعر
شعر بذکرش هر چه بینی در خروش است ‌ ‌ ولی داند
درین معنی که کوش است ‌ ‌ نه بلبل بر گل تر شبیح
خوان است ‌ ‌ که هر خاری به تسبیحش زبان است
نقل عن ابي العثمان المغربي انه قال جميع المكونات
مع اختلاف اللغات ينطق بتسبيحه تعالى لكن
لا يسمعه ولا يفهمه الا العالم الرباني الذي يكون

ونقل عن سليمان عليه السلام ان عندليبا
جاء في غصن شجرة فقال عليه السلام لاصحابه
اعلمتم ما يقول في صفيره قالوا الله ورسوله اعلم فقال
عليه الصلوة والسلام يقول اني اكلت اليوم نصف
تمرة ليت التراب على الدنيا وروي عنه ايضا انه جاء
طاوس فقال عليه السلام يقول كما تدين تدان
وجاء هدهد فقال عليه السلام يقول استغفر الله
يا مذنبون وجاء خطاف فقال عليه السلام يقول
قدموا خيرا تجدوه وصاحت حمامة فقال عليه السلام
تقول ربي الاعلى ملاء سمائه وارضه وجاء
قمري فاخبر انه يقول سبحان ربي الاعلى وقال
القطا يقول من سكت سلم ولديك تقول
اذكروا الله يا غافلون والنسر يقول يا ابن ادم
عش ما شئت اخرك الموت والضفدع سبحان

ربي القدوس روى انه جاء اعرابي عند رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم اسلمت يك ولكن طلب
منك معجزة ليطمئن قلبي ويزيد اعتقادي فقال
عليه السلام اطلب ما شئت فقال الاعرابي اطلب
منك ان اشهد هذه الشجرة برسالتك فقال
عليه السلام اذهب اليها وقل ان رسول الله عليه
السلام يدعوك عنده فذهب الاعرابي وقال
ما قال عليه السلام به فجاءت الشجرة عنده صلى الله
عليه وسلم وتقول السلام عليك يا رسول الله فقال
الاعرابي حسبي حسبي اي كفاني فقال عليه السلام
اذهب الى محلها فذهبت وحار كما كان
وفي بحر الحقايق كل ذرة من ذرات الموجودات
لها لسان ملكوتي ينطق به ويسبح الله تعالى وبحمده
فثبت من الايات والاحاديث والاقوال كل شئ

يسبح الله تعالى

يسبح الله تعالى بلسان ملكوتي ولكن لا يعرفه الا
العارف الرباني الذي يكون باله وقلبه مرآة

الكوكب السابع في فضيلة التسبيح وبيان كثرة الثواب لقائله

يا ايها الذين آمنوا بالله وبرسوله
وبما جاء به اعلموا ان التسبيح اصل التنزيهات واساس
الاذكار لما جاء او صافه في الاحاديث والاخبار
وثبت وجوبه من امر الملك الغفار ورغبت اليه
النفوس القدسية الاخيار قال رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم افضل الكلام اربع سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وقال عليه السلام
لان اقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر احب الي مما طلعت عليه الشمس رواه مسلم
فقوله عليه السلام مما طلعت عليه الشمس كناية عن
الدنيا وما فيها وقال عليه السلام من سبح دبر كل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صلوة ثلثا وثلثين وحمد ثلثا وثلثين وكبر ثلثا
وثلثين وختم المائة بلا اله الا الله وحده لا شريك
له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير
غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر وسلم
عليه السلام الباقيات الصالحات هن لا اله
لا اله الا الله وسبحان الله والله اكبر والحمد لله
ولا حول ولا قوة الا بالله وقال عليه السلام من قال
سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه
وان كانت مثل زبد البحر متفق عليه وقال عليه السلام
من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده
مائة مرة لم يات احد يوم القيامة بافضل مما جاء به
الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه متفق عليه وروي
ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
ولت عن الدنيا وقلت ذات يدي فقال رسول الله

صلى الله عليه

صلى الله عليه وسلم فاين انت عن صلوة الملائكة و
تسبيح الخلايق وبها يرزقون قال فقلت وما ذاك يا
رسول الله قال قل سبحان الله وبحمده وسبحان الله
العظيم استغفر الله مائة مرة ما بين طلوع الفجر الى
ان تصلي الصبح تاتك الدنيا راغمة حاغرة ويخلق
الله من كل كلمة ملكا يسبح الله الى يوم القيامة
لك ثوابه وقال ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله اصطفى من الكلام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا
الله والله اكبر فاذا قال العبد سبحان الله كتب له عشرون
حسنة وحط عنه عشرون سيئة واذا قال الله اكبر
مثل ذلك وذكر الى اخر الكلمات وعن ابي
ذر انه قال قال الفقراء الرسول الله صلى الله عليه وسلم
ذهبا هل الدثور بالاجور يصلون كما نصلي و
يصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول اموالهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فقال اوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون ان لكم
بكل تسبيحة صدقة وتحميدة صدقة وتهليلة
صدقة وتكبيرة صدقة وامر معروف صدقة
ونهي عن منكر صدقة وفي بضع احدكم اللقمة
في اهله فهي له صدقة قالوا يا رسول الله يأتي احدنا
شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها
في حرام كان عليه فيها وزر كذلك ان وضعها
في الحلال كان فيها اجر وقال عليه السلام كلمتان
خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان
الى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم
متفق عليه سئل عليه السلام اي الكلام افضل يا اصطفى
الله وملئكته سبحان الله وبحمده رواه مسلم وقال
عليه السلام من قال سبحان الله العظيم وبحمده
غرست له نخلة في الجنة رواه الترمذي والنسائي

عليه السلام

عليه السلام دخل على امراة وبين يديها نوى
او حصى تسبح به فقال عليه السلام الا اخبرك
بما هو ايسر عليك من هذا او افضل سبحان
الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما
خلق في الارض سبحان الله عدد ما بين ذلك
سبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل
ذلك والحمد لله مثل ذلك ولا اله الا الله مثل
ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك
رواه الترمذي وابو داود مر النبي عليه السلام
على شجرة يابسة الورق فضربها بعصاه فتناثر الورق
فقال عليه السلام ان الحمد لله وسبحان الله و
لا اله الا الله والله اكبر تساقط ذنوب العبد
كما يتساقط ورق هذه الشجرة رواه الترمذي
قال الله تعالى سبحان الله حين تمسون وحين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تصبحون وله الحمد فى السموات والارض وعشيا وحين
تظهرون اى فسبحوا الله تسبيحا حين تمسون وحين
تصبحون كذا فى بعض التفاسير واراد بعض المفسرين
من التسبيح صلوة لان فى هذه الآية ذكرت
الاوقات الخمسة وقال الله تعالى فاصبر على
ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس
وقبل الغروب ومن الليل فسبحه وادبار السجود
وقال الله تعالى اسجدوا يا ايها الذين امنوا اذكروا الله
ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة واصيلا قال
فى الفتوحات ليس فى القران اية تدل على
تنزيه غير مشوب بالتشبيه الا التسبيح وتقرفانه
واما قوله تعالى ليس كمثله شئ وان تدل على
التنزيه الا انه مشوب بالتشبيه انتهى بحاصله
فلما كانت فضيلت التسبيح وفريضيته ثابتين

من الاحاديث

من الاحاديث والقران المجيد وكان فيه ما
يجهل بالتحميد فصدر المصر رسالته المسماة
بسلم العلوم به فلا يرد ما يرد من انه خالف
اسفار المصنفين واخبار خاتم النبيين لانهم
ابتدؤا اكثرهم بالحمد لله رب العلمين عملا
بالحديث الوارد فيه من احاديث راس المرسلين
عليه الصلوة والسلام واله المتبعين واصحابه
الراشدين هذا اخر ما اردت ذكره من البيان فى
تحقيق سبحان يعون الملك المنان ايها الحاذق
رزقكم الله المستعان للارتقاء الى الرتبة العليا
فى الدين والدنيا والاعتلاء على ذروة العز والمجد
والبهاء والاقتفاء باثار الانبياء والصحب والاولياء
اعلموا ان هذه الرسالة المسماة بكوكب العرفان
فى تحقيق السبحان الملقبة بالسبعة السيارة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المحصرة فى افلاك الارقام المبصرة شرعة سافى
ان الاخزان التى تصرم اثارها اس الجنان وزمان
الافكار المحرقة الايدان كاحراق النيران و
خالة الجدال مع البلابل والحرب مع الدغاول
حتى غلب على سلطانها وجاءت لدى جنودها
وشنائها فصر مواعروق حواسنا وجرحوا راس
عقلنا فانشدت هذه الاشعار وقلت فى البحر
المرمل المسدس المحذوف المعين الاضطرار

الاشعار

قل يا برمس يكس قهر وعطاب ؛ گر خطای رفته بينی در كتاب ؛ آن
خطای رفته لا تصحيح كس ؛ عاقبت والله اعلم بالصواب ؛ فقط

تمت تمام شد بروم جمعه ۲۴ شهر ربيع المرجب
بمقام تونك سنه ۳۲۴ اجری بدست خط
فقير ضعيف العباد خادم
العلی حفيظ الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى محمد المصطفى واله المجتبى واصحابه الفائزين الى الدرجات
العلى اللهم اشرح لى صدرى ويسر لى امرى واحلل عقدة من لسانى واحفظ عن اللغو بيانى
انك اليسر للصعاب والموفق لفتح الابواب اما بعد فيقول العبد الضعيف الراجى الى رحمة الله
القوى الغنى عماد الدين العثمانى اللبكنى ان هذه عقدة وثيقة وسدة انيقة تسمى
بجذر الاكم سالها عنى الاستاذ العلامة المولوى محمد حسن المرحوم نور الله مرقده بطيرين
الامتحان حين رجعت فى خدمته لقرأة بعض ما بقى من شرح الچغمينى بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من
الكتب فى خدمة الاستاذ العلامة المتفرد فى العلم الخفى والجلى مولانا المولوى عبد العلى
مد الله ظلال جلاله وافاض علينا انوار كماله عند قصده لسفر الحرمين الشريفين زادهما الله شرفا
وقال نحن لا تخل بنا مل الافكار ولا تفتح بيننا الانظار فاحررها مع عدة عقدات اخر واجوبتها
على صفحة القرطاس لتكون بينى تذكرة بين الناس فاقول وبالله التوفيق ان عمرا اذا
حصل فى ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فقط فزيد مثلا حينئذ لا يخلو اما ان يكون معلوما
عنده بوجه ما او مجهولا مطلقا فعلى الاول + الاول ان كان معلوما بنفسه او بوجه آخر غير المفهوم
المذكور لزم خلاف المفروض وان كان معلوما بهذا الوجه اى مفهوم المجهول المطلق لزم ان
يكون مجهولا مطلقا وقد فرض انه معلوم بوجه ما هذا خلف وعلى الثانى يكون مفهوم المجهول المطلق

وجهاله

وبجهاله وهو حاصل فى ذهنه فيلزم ان يكون زيد معلوما بهذا الوجه وقد فرض انه مجهول
مطلق هذا خلف فقلت انا نختار انه مجهول مطلقا ومفهوم المجهول المطلق والكان وجهاله حينئذ
لكنه لم نجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته كيف
ومفهوم الشى وجه جميع الاشياء وحاصل فى جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا كافيا
لمعلوميته ذى الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لكل احد من
الناس وينكشف عنده وهو ظاهر البطلان لغة وعرفا وحينئذ لا يلزم ان يكون ما فرض
مجهولا مطلقا معلوما بوجه ما فلا خلف فقال قدس سره انا نصطلح على ان المعلوم
بوجه ما عبارة عما يحصل فى الذهن بنفسه او بوجه الذاتى او العرضى على وجه المرآتية اولا
والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك اصلا فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا
كما قررنا سابقا فقلت قد تقرر فى موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل
الهيولانى الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا ثم شرع عندها
المعانى الجزئية كانتزاع المحبة عن الام والمقابلة والعداوة عن الكلب والذيب مثلا
فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا وبديهيا فنفرض ادراك مفهوم المجهول المطلق الذى
هو كلى نظرى على الاصطلاحين اولا غير معقول عند ارباب المعقول فقال قدس سره
ان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم عند
المحققين فبناء هذا الاشكال على التحقيق والانماض عما تقرر عندهم فقلت ان مفهوم
المجهول المطلق مفهوم كلى نظرى مركب من عدة مفهومات ولا شك ان تصور
النظرى من غير تصورات مبادية والمركب من غير تصورات اجزائه من المستحيلات
العقلية قطعا على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم مفهوم
المشتق منه سواء كان المشتقات موضوعة للذات والصفة وانسبة كما هو المشهور

الخطوطة ... ادراك النفس ... ادراك الكلى ... ١٢ منه رح

او لمعنى بسيط يتشرخ عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون ان معنى السود والابيض
سياه وسفيد لاذات له السواد والبياض ثم قلت وان اغمضنا عن ذلك
كله نقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمر وقبل حصول مفهوم المجهول المطلق في ذهنه
وكان هذا المفهوم وجيها له في الماضي ولا يلزم ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال
على الاصطلاح الجديد بهذا الوجه الثابت له في الماضي ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما
في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسن هذا الكلام وقال انت
غنيمة فعرضت عليه السلام وقلت يا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام وعانق
معي والصقني بصدره وانشد هذه المصرعة الفارسية مصرعه ما هم غنيمتيم شما.
هم غنيمتيد عقدة دقيقة الحل وشبهته عسيرة الدفع اخترعها الفاضل العلامة المولوي
بركت اشكل بها علينا بعض الطلبا في اثناء التحصيل وتقريرها ان قولنا الانسان
وحده ناطق وكل ناطق حيوان قياس من الشكل الاول صادق المقدمات ومشتمل
على شرايط الانتاج وينتج نتيجة كاذبة وهي قولنا الانسان وحده حيوان وعرضنا
على بعض الاساتذة فاجاب بان قوله وحده حال من ضمير الفاعل في قوله ناطق
وهو حد اوسط فيحذف بحذفه لكونه من معمولاته فالنتيجة قولنا الانسان حيوان
وهو صادق فقلت نعم لكنه لا يقطع مادة الاشكال اذ لنا ان نقرر العقدة هكذا
الانسان فقط ناطق او مجرد الانسان ناطق وكل ناطق حيوان فينتج الانسان فقط
حيوان او مجرد الانسان حيوان فيعود المحذور ولا يدفعه الجواب المذكور والحق
على ما علمني الهه سبحانه ان الصغرى فيه مركبة من قضيتين احداهما موجبة
صريحة وهي الانسان ناطق والثانية سالبة غير صريحة اعني مفهوم قولنا
فقط اي غير الانسان ليس بناطق فيكون في قوة الموجبات المركبة
الموجبة وقد تقرر في بحث المختلطات ان صغرى الشكل الاول ان كانت

من المركبات

من المركبات الموجبة حذف من النتيجة قيد اللادوام واللاضرورة الذي في الصغرى
اذ الصغرى الموجبة المركبة مع الكبرى البسيطة يرجع الى قياسين ادلهما
مشتمل على شرايط الانتاج دون الثاني لان صغراه سالبة وهي مفهوم
قيد اللادوام واللاضرورة فيكون عقيما وبعد حذف القيد يبقى القياس الاول المشتمل
على جميع الشرائط منتجا لنتيجة صادقة فعملنا بهذا الطريق فيما نحن فيه الفه لاشتراك
العلة فحصل قياسان الاول قولنا الانسان ناطق وكل ناطق حيوان والثاني
غير الانسان ليس بناطق وكل ناطق حيوان والناتج المحاصل بضم القيد السلبي
مع كبرى الاول لما كان عقيما حذفنا القيد فبقي القياس الاول المنتج لقولنا الانسان
حيوان فاندفع الاشكال وتعين موضع الاختلال ثم بعد مدة عرضت هذا الجواب في
خدمة الاستاذ العلامة المولوي محمد حسن المرحوم بردالله مضجعه فحسنه وقال هذا
هو الحق عقده سنحت لي في اثناء التحصيل مع حلها وتقريرها ان القياس المادة ٣
ينتجين احد لهما النتيجة اللازمة له لذاته والثانية النتيجة المطلوبة المتوقفة على ضم مقدمة
اجنبية كقولنا آما دلب ما دلج فان النتيجة اللازمة له لذاته قولنا آما دلما
دلج والنتيجة المطلوبة قولنا آما دلج والقياس المذكور وان كان خارجا من
تعريف القياس باعتبار النتيجة المطلوبة لعدم استلزامه لها بالذات لكنه داخل
في تعريفه باعتبار النتيجة اللازمة له لذاته من غير حاجة الى ضم مقدمة اجنبية ولهذا
يسمى قياسا فيجب ان يكون من احد قسمي القياس اعني الاستثنائي والاقتراني
مع انه ليس استثنائيا لعدم اشتماله على النتيجة ولا على نقيضها ولعدم اشتماله
على كلمة الاستثناء ولا اقترانيا والا لكان شكلا من الاشكال الاربعة
مع انه ليس شكلا اولان محمول الصغرى اعني قوله ما دليس موضوع الكبرى

ولا شكلا ثانيا لعدم كون الاوسط محمولا فيهما ولا ثالثا لعدم كونه موضوعا فيهما ولا رابعا
لعدم كونه عكس الاول فاحد الحصرين باطل اما حصر القياس في الاستثنائي والا
اقتراني واما حصر الاقتراني في الاشكال الاربعة لا يقال انه قياس اقتراني من الشكل
الثاني لكون قولنا ما هو محمولا في مقدميته لانا نقول فيجب حينئذ ان لا يكون مستلزما
لنتيجته لعدم شرطه اعني اختلاف المقدمتين في الكيف وكلية الكبرى والا يبطل اشتراطهما
في الشكل الثاني مع انه مستلزم فالمحذور غير مندفع وحلا انه قياس اقتراني من
الشكل الاول وتعريف الاشكال الاربعة بان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى
وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول او محمولا فيهما فالثاني او موضوعا فيهما فالثالث
او عكس الاول فالرابع انما هو باعتبار اكثر مواد القياس الاقتراني الحملي واما
التعريف الجامع المانع لها فهو انه ان كان الاوسط جزءا اخير المحصورة الصغرى وجزءا اولا
للكبرى فهو الشكل الاول او جزءا اخيرا منهما فالثاني او جزءا اولا منهما فالثالث او عكس الاول
فالرابع سواء كان ذلك الجزء في كل واحد من المقدمتين جزءا تاما اي محكوما عليه او غير
تام منهما او جزءا تاما من احدهما وغير تام من الاخرى وهذا وان لم يكن مصرحا به في
كلامهم لكنه يجب ان يكون على مرامهم كيف واهم قسموا الاقتراني الشرطي المركب من
منفصلتين الى ثلثة اقسام لان الشركة بينهما اما في جزء تام منهما او غير تام منهما او تام
من احدهما وغير تام من الاخرى والمطبوع من بين هذه الاقسام ما يكون الشركة
المقدمتين فيه في جزء غير تام منهما كقولهم في مثال الشكل الاول انما اما كل آب او
كل ج د دائما اما كل آ ه او كل ز ح فينتج اما كل اب او كل ج ه او كل ز د فجزء اخير
غير تام من الكبرى الصغرى وجزء اول غير تام من الكبرى وايضا قالوا في الاقتراني
المركب من متصلة وحملية ان المطبوع ما يكون المتصلة صغرى والحملية كبرى كقولنا
كلما كان اب فهو او كل آ ه فجزء غير تام من الصغرى وجزء تام من الكبرى فلو اشترط
ان يكون الحد الاوسط جزءا تاما من كلما مقدميته كما يقتضيه التعريف المشهور لخرجت

هذه الاقسام

.....هذه الاقسام وامثالها عن اقسام الاقتراني مع انهم جعلوها منها فقد ثبت
عموم الاوسط بان يكون جزءا تاما موضوعا او محمولا او مقدما او تاليا منهما او غير تام
منهما او تاما من احدهما وغير تام من الاخرى وقياس المساواة من قبيل القسم
الثالث ولا اشكال حينئذ عقدة تسمى مسئلة ربط الحادث بالقديم اي صدور
الحادث الزماني عن القديم بالذات او بالزمان وهو اشكال عظيم الشان مبني على
ثلث مقدمات الاولى ان صدور جميع جزئيات العالم بالايجاب عند الحكماء
ولا مدخل للاختيار في صدور شئ منها والثانية ان قدم العلة الموجبة يستلزم
قدم المعلول والا لم تكن العلة موجبة هذا خلف والثالث ان حدوث المعلول يستلزم
حدوث العلة الموجبة والا لم يكن المعلول حادثا اذ المبدء فعلوم ان واجب بالذات
قديم ذاتا وزمانا فاذا صدر منه المعلول الاول لا يكون صدوره الا بالايجاب بناء
على المقدمة الاولى فيكون قديما بحكم المقدمة الثانية ثم اذا صدر المعلول الثاني من الاول
فهو ايضا يكون صادرا بالايجاب فيكون قديما بحكم المقدمتين وبهذا المعلول الثالث
والرابع وغيرها الى ما لا يتناهي في جانب الابد ويلزم منه ان لا يكون شئ من موجودات
العالم حادثا زمانيا والا لزم ان يكون علته حادثة بالزمان بحكم المقدمة الثالثة
وهكذا كل علته من علل السلسلة المترتبة الى جانب الازل ويلزم منه ان يكون الواجب
بالذات ايضا حادثا بالزمان وهو محال عقلا وحاصل الاشكال ان صدور الحادث
الزماني محال عقلا على هذا بهيم فكيف دخل في سلسلة الموجودات وليس ههنا
حادث زماني حتى يوجد بعد اخلة الفراد او اجتماعا حادث زماني آخر والجواب
ان الواجب بالذات اشرف الموجودات المتحملة والعالم يكن فيه تعدد اصلا كما

شبكة الألوكة www.alukah.net

قالوا لم يصدر منه الا الواحد وهو العقل الاول الذى هو اشرف الممكنات واذا
اجتمع فيه المعلولية والقدرة الكافية للعلية صدر منه شيئان اعنى العقل الثانى
والفلك الاول وهكذا الى العقل العاشر والفلك التاسع كما تقرر فى موضعه ولما
اطرق اليه كمال الضعف لتخلل الوسائط الكثيرة بينه وبين الواجب بذاته لم يقدر
على ان يصدر منه الا التغير فى ذاته فاوجد هيولى العناصر وحركات الافلاك ومقاديرها
اعنى الزمان بنفسه لذا كان كل واحد منها قديماً بالزمان ثم كل واحد من الحركة والزمان
وان كان قديماً لكن اجزاؤه حادثة لاقتضاء طبيعة كل واحد منها التجدد والتصرم حدثت
بتضافر بعض لبعض من هذه الحوادث مع العقل العاشر مجموعات غير متناهية من جانب
الازل الى الابد بحيث يكون كل مجموع علة موجبة لحادث زمانى فبهذا الوجه صار العالم
كله حادثة والانواع قديمة باقية بتجدد الافراد كما هو مذاهبهم **عقدة** يتحير فيها العقول و
يتزلزل فيها اقدام الفحول **تقريرها** ان وجود الممكن متوقف على وجود علته التامة كما يدل
عليه دليل اثبات الواجب وعدمه متوقف على عدم علته التامة او عند وجود جميع
مايتوقف عليه المعلول ويستحيل ان يبقى له سبيل الى العدم **فلقائل** ان يقول انه يلزم على
تقدير صدق هاتين المقدمتين ان يكون عدم الممكنات محالا فيجب ان لا يتعدم شئ من
النظام المشاهد الموجود وانه ظاهر البطلان ووجه الملازمة ان عدم الممكن ليستلزم العدم
الواجب بالذات بعد الوجود او عدم ثبوته رأساً من بدء الامر وكل مايستلزم احد
هذين الامرين فهو محال فعدم الممكن محال اما الكبرى فلدلالة الدلائل العقلية والنقلية
الدالة على وجوده ووجوبه تعالى كما فصل فى موضعه واما الصغرى فلانه اذا انعدم ممكن
ما فعدمه لايكون الا بانعدام علته التامة وتلك العلة انكانت واجبة بالذات
فلثبت الملازمة وان كانت ممكنة فالكلام فيها ايضا لايكون الا بانعدام علتها
التامة ثم هذه العلة ايضا ان كانت واجبة لذاتها ثبت الملازمة وان كانت

العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة

ممكنة

ممكنة فنتكلم فيها ايضا كما تكلمنا فى الاولى وهكذا الى ان ينتهى الى انعدام الواجب
بالذات بعد الوجود او يذهب سلسلة العلل لا الى نهاية فيستغنى عن ثبوت الواجب
بالذات وهذا بعيد مفاد الصغرى نعوذ بالله من ذلك كله **وحلها** على ماعلمنى الله
سبحانه ان العدم الصريح لايطرء الا على الحوادث الزمانية من بين الممكنات
وسلسلة تلك العلل غير متناهية بحسب الزمان عند الحكماء بناء على قدم العالم
وعدم تناهى الزمان وانواع الزمانيات ومستندة الى العقل العاشر الذى هو مدبر عالم
الكون والفساد عندهم ولذلك يسمونه بالعقل الفعال وكل واحد من تلك العلل مركبة من
ذات العقل العاشر وعدة امور يتوقف عليها المعلول كالمادة والزمان والارادات
الغير المتناهية المتعاقبة المتفرعة على تصور اغراض غير متناهية مستتبعة على حكم ومصالح
غير متناهية بحيث يكون مجموع العقل العاشر وامور مخصوصة علة تامة لحادث زمانى
مخصوص فعند انتفاء هذا الحادث انما يلزم انتفاء ذلك المجموع الذى هو العلة التامة
له بانتفاء جزء من اجزائه لا بانتفاء جميع اجزائه لان انتفاء الكل لا يستلزم الا انتفاء
بعض الاجزاء لا كلها وهذا الجزء ايضا لايكون الا حادثا زمانيا لان القديم لا يلحقه العدم كما
تقرر عندهم فعند انتفائه ايضا لا يلزم الا انتفاء علة التامة المركبة بانتفاء جزء من اجزائها
الذى هو ايضا حادث زمانى وهكذا الى مالا يتناهى ولما كانت العلل غير متناهية ومركبة
من قديم وحوادث زمانية لا يلزم من انتفاء كل حادث زمانى الا انتفاء حادث زمانى
آخر وهو جزء من العلة التامة وللحادث الاول ولا يصل النوبة فى شئ من المراتب
الى انتفاء العقل العاشر الذى هو منتهى الامعلولات القديمة بالزمان حتى يلزم من
انتفاء انتفاء العقل التاسع وهكذا الى ان يجر الامر الى انتفاء الواجب بالذات نعوذ
بالله منه **واذا علمت** هذا فلا شك ولا كلام فى انه لا يلزم من العدام الممكن لعدام الواجب
بالذات بعد الوجود ولما كان سلسلة وجود المعلولات القديمة منتهية الى الواجب

بالذات ضرورة استحالة وجود ما بالذات بدون ما بالعرض لم يلزم الاستغناء
عن وجوده اليه حتى يلزم القدامة تعالى من بدء الامر لا يقال ان اول معلولات
العقل العاشر من الحوادث الزمانية اما ان يكون علة التامة نفس العقل المذكور
وحده من غير انضمام امر آخر اصلا او هو مع امر قديم او حادث زماني على
الاولين لا يكون ذلك المعلول حادثا زمانيا لان قدم العلة التامة مستلزم لقدم
المعلول وعلى الثالث يكون المعلول الاول هو هذا الحادث الزماني الذي هو جزء من
علة التامة لا بافرض معلولا اولا لانا نقول ليس شئ من معلولات الحادث الزمانية
معلولا اولا لان الزمان والزمانيات غير متناهية عندهم ففرض شئ من معلولات الزمانية
حينئذ اول المعلولات فرض للنقيضين لا يقال ان انتهاء سلسلة المعلولات الزمانية الى
العقل العاشر كما هو المتقرر عندهم يستلزم تحقق اول المعلولات والا فلا انتهاء لها اليه
لانا نقول ان انتهاء السلسلة المذكورة اليه ذاتي لا زماني حتى يتحقق اول المعلولات الزمانية
له والمراد بعدم تناهي الزمان والزمانيات عندهم هو عدم التناهي بحسب الزمان لا مطلقا
كيف وهم قائلون بانتهاء سلسلة الممكنات باسرها الى الواجب بالذات مع القول بعدم
تناهي الزمان والزمانيات فلا منافاة نعم يوجد هناك ما هو اول المعلولات بحسب الذات
لكن لا يصل النوبة الى عدمه الزماني كما فصلنا سابقا حتى يلزم من عدمه عدم الواجب
بالذات وعدمه الذاتي لا يستلزم عدم الواجب بك لان وجود العلة بالذات لا يستلزم
عدم المعلول وجود المعلول بالذات والا لا يكون معلولا فلا يلزم من عدم المعلول
بالذات عدم العلة بك فاندفع الاشكال بجذافيره **عقدة تحيرني** فكلها الناظرون و
عجزني حلها المتفكرون وتحريرها ان العلة والمعلول متضايفان فلا بد لتحقق كل واحد
منهما من تحقق الاخر فلقائل ان يقول ان قولنا كل علة لها معلول وكل معلول له علة

قياس صادق المقدمات من الشكل الاول ومشتمل على شرائط الانتاج مع انه ينتج نتيجة
كاذبة وهي قولنا كل علة لها علة لان الواجب بالذات علة وليس له علة والا لكان
ممكنا بالذات هذا خلف **وحلها** على ما يحكم به ذهني القاصر وفكري الفاتر ان النتيجة
ما بقي بعد حذف الحد الاوسط وهو عبارة عما يكون جزءا مشتركا من مقدمتين لكن يجوز فيه
الزيادة والنقصان لصحة الكلام فنقول ان النتيجة حينئذ قولنا كل علة لها علة بزيادة
ما الموصولة تصحيحا للعبارة بعد حذف المشترك اعني المعلول وبكذا قولنا كل ابن له اب فان نتيجة
كل ابن له من له ابن لا كل ابن له ابن كما يتوهم **عقدة** تقريرها ان قولنا الغلط غلط والغلط
صحيح قياس صادق المقدمات من الشكل الاول مع النتيجة فيه كاذبة وهي قولنا الغلط صحيح
لان الصحيح انما هو الغلط بالتحريك دون الغلط بالتسكين لا يقال ان كلية الكبرى ليست
لتحققه فيه فلا يكون مشتملا على شرائط الانتاج لانا نقول ان الكبرى وان لم يكن كلية لكنها
شخصية لكون الحكم فيها على لفظ شخصي والشخصية في كبرى الشكل الاول كالكلية في لزوم الانتاج
كما صرح به السيد السند في بعض تصانيفه **والصواب** في حلها ان الحد الاوسط ليس بمتكرر فيه
لان المراد بالغلط في محمول الصغرى مفهومه وفي موضوع الكبرى مجرد اللفظ فلا يلزم من عدم الانتاج
لان تكرر مفهوم الاوسط شرط في جميع الاشكال وانكان في احد المقدمتين ماخوذا من حيث
الانطباق على الافراد وهو منتف فيه **عقدة** سألها غير بعض فضلاء القصبات على رؤس
المجالس بحضرة الاستاذ فقال انقولنا الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف
على تراضي الطرفين يلزم منه الطلاق موقوف على تراضي الطرفين وهذه النتيجة كاذبة مع صدق
المقدمات واستجماع شرائط الانتاج فسألت عنه تغليطا له انه ليس لقياس المساواة
استثناء ولا اقتراني من شكل من الاشكال الا رابعة الى آخر ما قررناه في مغلطة قياس المساواة
مع علي بانه منه وقلت انه اذا لم يكن قياسا فكيف يكون مستلزما للنتيجة فبهت السائل

مع كمال ادعائه في المنطق فقال الاستاذ ان كلية الكبرى فيه ممنوعة بناء على جواز النكاح
المكرهة فقلت ان المسئلة مختلف فيها فيكون الكبرى عند القائل بعدم جوازه كلية
صادقة ويعود الاشكال ولئن سلم فلا ينقطع به مادة الاشكال لانا نقرر المغالطة هكذا اطلاق
غير المكرهة موقوف على نكاحها ونكاحها موقوف على تراضي الطرفين فاطلاق غير المكرهة
موقوف على تراضي الطرفين مطلقا فيستحكم الاشكال ولا يندفع بهذا المقال
والحق في حلها على ما علمني الله ذو الجلال شديد المحال ان المراد بالتراضي في الكبرى اما
هو تراضي الطرفين بالنكاح فيجب ان يكون هو المراد في النتيجة ايضا ولا كذب حينئذ في
النتيجة لان القياس قياس المساواة فبالضمام المقدمة الاجنبية يرجع الى قياسين
ويحصل النتيجة المطلوبة صادقة من القياس الثاني لصدق المقدمة الاجنبية فيه هكذا
الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على تراضي الطرفين بالنكاح فالطلاق
موقوف على موقوف على تراضي الطرفين بالنكاح وكل موقوف على موقوف على تراضي
الطرفين بالنكاح موقوف على تراضي الطرفين بالنكاح فالطلاق موقوف على تراضي
الطرفين بالنكاح اي متفرع عليه ومسبوق به وهو صادق قطعا والمعترض زعم ان المراد
بالتراضي في النتيجة هو التراضي بالطلاق محكم بانها كاذبة وقد بينا انه فاسد والحاصل ان
الجواب عن التقرير المشهور ما اجاب به الاستاذ وعن تقريرنا ما قررنا من غير حاجة
الى الاستناد بجواز نكاح المكرهة عقدة وقيقة هي معركة آراء العلماء وشبهة اعضل
هي مطرح انظار الفضلاء تسمى بجذر الاصم تصدى اليه اقدام المحققين فاعيت وتوجه اليه
ابصار المدققين وآذان الماهرين فعميت وكلت تقريرها انه اذا قال قائل كلامي هذا كاذب
مشيرا الى نفس هذا العقد فهي قضية ليست بصادقة ولا بكاذبة لان صدقها يستلزم كذبها
وكذبها يستلزم صدقها فكلواحد من الصدق والكذب يستلزم الخلف الذي هو باطل فيكون

كلواحد منهما

كلواحد منهما باطلا وهو خلاف ما تقرر عندهم ووجه الملازمة ان الموجبة الصادقة
ما كان محمولة ثابتا الموضوع في نفس الامر والكاذبة ما كان محمول مسلوبا عن موضوعه في
نفس الامر فاذا فرضنا هذه القضية صادقة كان محمولها اعني الكذب ثابتا لموضوعها
الذي هو نفس تلك القضية فتكون كاذبة هذا خلف وان فرضنا كاذبة كان محمولها
اي الكذب مسلوبا عن موضوعها الذي هو نفس تلك القضية وكل قضية كان الكذب
مسلوبا عنها كان الصدق ثابتا لها في نفس الامر لبطلان الاواسطة بينهما فتكون صادقة
هف واجيب عنها بانا اذا فرضنا هذه القضية التي هي المفهوم المفصل صادقة فلا
يلزم منه الا ثبوت الكذب لموضوعها الذي هو تلك القضية من حيث انها ملحوظة اجمالا
لعدم صلاحية المفصل لكونه محكوما عليه بناء على عدم استقلاله فمفروض الصدق انما هو
المفصل ولا لزوم الكاذب انما هو المجمل وهكذا اذا فرضنا ها كاذبة فمفروض الكذب هو المفصل
ولازم الصدق انما هو المجمل فلا يلزم الخلف في شئ من الصورتين وفيه ان الاجمال
مرآة لملاحظة التفصيل لان مقصود الحاكم انما هو الحكم على المفصل وانما يلاحظ اجمالا
ضرورة عدم كون المفصل صالحا لكونه محكوما عليه لعدم استقلاله فيسري الحكم على المجمل
الى المفصل قطعا ويلزم الخلف على كل من التقديرين جزما واجاب عنها المحقق الدواني
بانه انشاء لا خبر وقضية لان مناط الاخبار اعني الحكاية ههنا غير معقول والا لزم كون شئ
حكاية عن نفسه وهو باطل ضرورة التغاير بين الحكاية والمحكي عنه والانشاء يحتمل الصدق والكذب
فلا محذور في خلوه عنهما وفيه نظر اما اولا فلان مناط الحكاية انما هو مطلق التغاير بينها
وبين المحكي عنه اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا اما ها لا نتزاع نحو زيد قائم او الجزئية
كقولك هذا ذاك الكتاب لا ريب فيه فان الحكاية اي هذه القضية جزء من المحكي عنه اعني
الموضوع او الفردية نحو كل جزء يحتمل الصدق والكذب فان الحكاية فرد للمحكي عنه او بالاجمال

الشبكة
www.alukah.net

والتفصيل كما اذا قلنا في هذا الكلام قضية او جملة اسمية مشيرا الى نفس هذا
العقد محل النزاع من قبيل القسم الاخير فان المتكلم لاحظ نفس العقد الذي
يتكلم به اجمالا قبل التكلم وجعله محكيا عنه وموضوعا ومحكوما عليه بصيرورة غير المستقل
مستقلا في الملاحظة الاجمالية كما هو شان جميع القضايا وغيرها من المفهومات
الغير المستقلة ثم تكلم به تفصيلا بطريق الحكاية والبدلية حاكمة بان هذا الخ من
التغاير كاف لتحقق الحكاية بشهادة صحة الامثلة المذكورة والمنع على صحتها مكابرة
او كفر فيكون حرا دقضية قطعا ومن ادعى وجوب التغاير الذاتي فعليه البيان لا لقا
انه قد تقرر عندهم ان التغاير بين الحكاية والمحكي عنه في التصورات هو التغاير الاعتباري
فان الشئ من حيث هو هو محكي عنه ومن حيث الحصول في الذهن حكاية واما
الحكاية والمحكي عنه في التصديقات فالتغاير بينهما لا يكون الا بالذات لان المحكي
عنه فيها انما هو ذات الموضوع مع حيثية صحة انتزاع المحمول عنه والنسبة
والحكاية انما هو العقد الاخباري المشتمل على النسبة ولا شك انهما متغايران
بالذات وحينئذ لا يصح الحكاية عن نفسه اصلا لانا نقول هذا اذا كان الموضوع
غير نفس المقصود واما اذا كان عين العقد الملحوظ اجمالا فيكفي التغاير الاعتباري بالوجدان
الصحيح واشتراط التغاير الذاتي مطلقا وعدم كفاية التغاير الاعتباري اصلا ليس بين
ولا مبين حتى يعارض البديهة والاعتماد على متقررات العوام من غير شهادة الوجدان
ولا اعانة البرهان من سفلمنة السفهاء واما ثانيا فلان الكلام مفيد للافادة
التامة قطعا فلا بد ان يكون انشاء او اخبارا لا سبيل الى الاول فانه لو كان
انشاء اما ان يكون من الانشاءات الكائنة على الهيئة المختصة بالانشاء
كالامر والنهي والاستفهام وغير ذلك او من الانشاءات الكائنة على صورة

الاخبار كالفاظ العقود والفسوخ وكلواحد منهما باطل اما الاول فلانه على صورة
الجملة الجزئية وهو ظاهر واما الثاني فلان المقصود في هذا القسم من الانشاءات
ايجاد ما لم يوجد يعني ان يوجد المتكلم بصنعه واختياره بمجرد تكلم هذه الجملة حكما لم
يكن موجودا قبل التكلم بها ولا شك ان هذا لا يتصور الا في الجمل التي يكون المسند فيها
واقعا بايقاع المتكلم كالبيع والشراء والطلاق والاعتاق في بعت واشتريت وانت
طالق وانت حر مثلا فانها ان قصد بها الحكاية فهي جمل اخبارية وان قصد بها ايجاد
ما لم يوجد قبل فهي انشاءات واما الجمل التي يكون المسند فيها من الامور الواقعية
التي لا مدخل فيها لصنع المتكلم بالايقاع وعدمه فهي خبر وقضية لفظا ومعنى ولهذا
لا يصح ان يقال ان قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا والاربعة زوج والخمسة
فرد جمل انشائية في صورة الجزئية وظاهر ان الصدق والكذب من الصفات النفس
الامرية للقضايا ولا دخل في ثبوتها لها لصنع المتكلم واختياره فالقول بانه جملة
انشائية في صورة الجزئية ظاهر البطلان فتعين انه خبر وقضية وهذا هو منشاء الاشكال
فبقي السوال ولم يرتفع الاعضال لا يقال ان حصر الانشاء في القسمين المذكورين
من متقررات الادباء ولا عبرة لها عند اهل المعقول فيجوز ان يكون قسما ثالثا من
الانشاء لانا نقول ان الانشاء لا يكون على هيئة المفردات ولا على هيئة المركبات الناقصة
قطعا فان فرضت جملة انشائية فلا تخلو اما ان تكون على هيئة من الهيئات مختصة
بالانشاء او على هيئة الاخبار فابداء الاحتمال الثالث احداث بدعة في شريعة الصناعة
وقد يجاب بان الكذب من ذاتيات هذه القضية فيكون واجب الثبوت لها حينئذ
لا سبيل لها الى الصدق فلزم الخلف ممنوع ولا يخفى ما فيه من السخافة اما اولا

فلان الموضوع والمحمول والنسبة من الاجزاء الخارجية للقضية دون الا
جزاء الذهنية لانتفاء التصادق بينها وانتفاء صدق كلواحد منها على القضية
وبالعكس واللازم حينئذ انما هو كون كلواحد منها واجب التحقق فى ضمنها لا واجب
الثبوت لها وضروري الصدق عليها حتى لا يكون له سبيل الى الصدق كيف
وجزئية مفهوم الكاذب للقضية لا تنافي كونها صادقة وهو ظاهر كما فى قولنا
غلامي هذا كاذب **واما ثانيا** فلان صدقها على تقدير كونها واجبة الكذب لازم
قطعا بما ذكرنا سابقا من التقرير لانا نقول ان الموجبة الكاذبة عبارة عن قضية
يكون محمولها مسلوبا عن موضوعها فى نفس الامر فيكون محمولها اعنى الكذب
على تقدير فرض كذبها مسلوبا عن موضوعها الذى هو نفس تلك القضية فى نفس الامر
وكل قضية يكون الكذب مسلوبا عنها يكون الصدق ثابتا لها قطعا فتكون صادقة
وقد فرض انها كاذبة هذا **وحلها** على الوجه الصواب كما علمنى الملك الوهاب
ان الكلام المذكور قضية مشكوكة الصدق والكذب بالنسبة الى العالم وليس لعالم
بين الطرفين علاقة يجزم بها العقل بصدقها او كذبها واما بالنظر الى نفس الامر
فيحتمل ان تكون صادقة فى نفسها وانما يلزم من فرض صدقها الكذب بالعرض نظرا
الى خصوصية الطرفين الا ترى انه لو لم يكن موضوعها نفس تلك القضية ومحمولها الكذب
بخصوصه لم يلزم من فرض صدقها الكذب ولا العكس **واليضا** يحتمل ان تكون كاذبة فى نفسها
وانما يستلزم كذبها الصدق بالعرض نظرا الى خصوصية الطرفين كما يظهر عند التامل
فيما ذكرنا من تقرير الاشكال فاجتماع الصدق والكذب فيها انما هو من جهتين
ولا استحالة فى اجتماع المتنافيين وصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخر بالعرض

عقدة تحير

عقدة تحيرت فى حلها العلماء وتخبط فى دفعها الاذكياء تقرير بان قولنا كل شيخ
كان شابا موجبة كلية صادقة مع ان عكسه وهو قولنا بعض شاب كان شيخا
كاذب فيبطل قاعدة انعكاس الموجبة مطلقا الى موجبة الجزئية **واجيب**
بان المحمول فيه انما هو مجموع قوله كان شابا لا شابا فقط فعكس حينئذ قولنا بعض من
كان شابا شيخ وهو صادق **اقول** هذا الجواب انما يصح على مذهب اهل العبرية
فان مجموع المضاف والمضاف اليه اعنى كل شيخ مبتدا عندهم والجملة الفعلية اعنى
قوله كان شابا خبره اما عند اهل المنطق فالموضوع والمحمول هو شيخ وشاب فقط
وكان والبطة زمانية فالتبديل فى العكس انما يقع بين شيخ وشاب ويبقى الرابطة
بحالها فالعكس حينئذ بعض شاب كان شيخا وهو كاذب **ولئن تنزلنا** عن ذلك
فنقول ان الاصل المذكور يحتمل احتمالين احدهما ان يكون مجموع كان شابا محمولا والثاني
ان يكون المحمول مجرد لفظة شابا وكلمة كان رابطة وبناء الاشكال على الاحتمال
الثاني والجواب المذكور انما يدفع الاعتراض لو كان بناءه على الاحتمال الاول **على ان**
مادة الاشكال لا ينقطع على هذا الاحتمال ايضا بهذا الجواب لانا نقول ان نفس
قولنا كان شابا ايضا يشتمل على الموضوع والمحمول والرابطة الزمانية اذ معناه كان
الشيخ شابا فيرد به الاشكال على القاعدة كما كان يرد باصل القضية فان عكسه
كان الشاب شيخا وهو كاذب **وقد يجاب** بان محافظة الرابطة الزمانية التي
فى الاصل غير واجبة فى العكس فالعكس قولنا بعض شاب يكون شيخا والكاذب فيه
وفيه ان تعريف العكس تبديل طرفى القضية بظاهره مشعر ببقاء الرابطة بحالها
وفى العكس المذكور قد تبدلت الرابطة الماضية بالمستقبلة لكن ليس فيه كثير بعد لان
محصل تعريف العكس ان تركب القضية على خلاف ترتيب الاصل بحيث يبقى فيها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الصدق والكيف بأي وجه كان سواء حصل هذا التركيب بمجرد تبديل الطرفين الرابع
او تركيب تبديل آخر ايضا لتبديل الكم او الجهة والرابطة وعلى هذا فينعكس قولهم كل حي يكون
ميتا الى قولنا بعض ميت كان حيا بتبديل الرابطة المستقبلة بالماضية وقد
يقال في الجواب ان الاصل مادة الوقتية لانه في قوة قولنا كل شيخ شاب بالفرورة
في الزمان الماضي لا دائما فيكون عكسه مطلقة عامة فيعتبر فيه قيد الاطلاق العام
لا الوقت المعين الماخوذ في الاصل اعني الزمان الماضي وهي قولنا بعض شاب شيخ
بالفعل اي في احد الازمنة الثلثة ولا كذب فيه والجواب بفضه ليخا غير تام فانها
انما عاد اليها حسن وجهها وسواد شعرها لا سن الشباب حتى يقال انها قبل
الشباب كانت شيخا فيصدق العكس على ان هذه الحادثة امر اتفاقي وقع بكرم الله
سبحانه عليها ولو لم تحقق في عالم الواقع لبقي الاشكال بحاله كما كان قبل هذه الحادثة
والاولى في حلها ان مدلول الروابط الزمانية امران احدهما النسبة الرابطة
التي تدل هي عليها بمادتها والثاني الزمان المدلول عليه بهيئاتها فالرابطة
حقيقتها انما هي الكون الذي يدل عليه بمادتها والزمان انما هو قيد للمسند فتبدله
بتبدله فحصل الاصل ان كل بالفعل شاب في الماضي وعكسه ان بعض شاب
في الماضي شيخ بالفعل ولا محذور فيه عقدة دقيقة وسدة وثيقة تحيرت عن
حلها البنان وفتحها اللسان تسمى مغالطة عامة الورود لورودها على كل مطلوب
واثباتها كل مقصود وتقريرها انا ندعي مطلوبا والمكان كاذبا قطعا انه صادق
وثابت في نفس الامر ونستدل عليه بانه كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه
ثابتا وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا فكلما لم يكن المدعى
ثابتا كان شيء ثابتا من الاشياء ثابتا وينعكس بعكس النقيض الى قولنا

كلما لم يكن

كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا وهو مستلزم للخلف واجتماع
النقيضين ويكون كاذبا ولزم من كذبه كذب النتيجة المستلزم لفساد القياس ولا
شك ان ليس الفساد في مادة القياس ولا في هيئته لصدق المقدمتين واشتمال
الهيئة على شرائط الانتاج فتعين انه انما لزم الفساد من عدم ثبوت المدعى فيكون
عدم ثبوته باطلا والثبوت حقا وهو المطلوب بذا غاية التحرير للتقرير المشهور وقد يقال
في اثناء التحصيل ان هذا التقرير واه لا ينطبق على قانون المعقول لان فساد النتيجة
لا يلتزم الا لكذب مقدمة من مقدمتي القياس او لفساد هيئة الانتاج
الجزء الاول من الصغرى بخصوصه فاللازم من الكذب النتيجة وعكس نقيضها انما هو
ما انتقاض قاعدة انعكاس الموجبة الكلية المتصلة اللزومية كنفسها بعكس النقيض
او انتقاض قاعدة انتاج الموجبتين الكليتين المتصلتين اللزوميتين موجبة كلية
متصلة لزومية مع صدق المقدمتين واجتماع شرائط الانتاج او فساد مقدمة من مقدمات
القياس او فساد هيئته لا بطلان مقدم الصغرى ولا اثر لكذب المقدم والتالي في كذب
الشرطية ولا في كذب القياس ولا بالعكس فلا يلزم بطلان عدم ثبوت المدعى فلا يتم
التقريب في مطلوب اصلا فضلا عن ان يكون المغالطة عامة الورود لا يقال ان النتيجة
لازمة للقياس وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم قطعا سواء كان الفساد في هيئة الملزوم
او في اجزائه الاولية او الثانوية فيجوز ان يكون مقدم الصغرى فاسدا لانا نقول ان منصب التقرير
منصب المستدل فلا يكفيه التجويز والاحتمال وان استدل على بطلان عدم ثبوت
المدعى بوجه آخر ادعى في فيه البداهة فالاشكال هو هذا لا المغالطة المذكورة هذا ويمكن ان
تقرر المغالطة بحيث يكون عامة الورود بان يقال ان عدم ثبوت المدعى على جميع التقادير
وقوعه يستلزم ثبوت منقيضه وثبوت نقيضه يستلزم ثبوت شيء من الاشياء على جميع

شبكة الألوكة www.alukah.net

التقادير المذكورة وهذا الثبوت ليتلزم صدق قولنا كلما لم يثبت المدعى ثبت شئ من الاشياء
وهو ليتلزم صدق عكس نقيضه اعني كلما لم يثبت شئ من الاشياء ثبت المدعى وهو باطل
كما لا يخفى فبطلانه يلزم لبطلان ملزومه وبطلان ملزوم ملزومه حتى ينتهي الى بطلان
عدم ثبوت المدعى ويلزم منه ثبوت المدعى وهو المطلوب والمغالطة حينئذ عامة الورود
وقد يجاب عنه بمنع الصغرى لان من جميع تقادير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت
شئ من الاشياء وعلى هذا التقدير يجوز ان لا يكون نقيضه ثابتا وان فرض الصغرى
جزئية كان النتيجة جزئية ولا عكس لها فلا يتم التقريب ويرد عليه ان المدعى ايضا
غير ثابت على هذا التقرير فهذا المنع تجوز لتحقق ارتفاع النقيضين عليه وحينئذ يبطل
ما قالوا ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى
وبالعكس اللهم الا ان يراد من الازدام في التعريف اللزوم على التقادير الواقعة لكنه بعيد
بعيد عن التباور والمعتبر في التعريفات اللزوم على التقادير الواقعية والمشهور
في الجواب المنع على كذب عكس النقيض مستندا بان اجتماع النقيضين وان كان محالا
في الواقع لكن المقدم في العكس محال فيجوز ان يكون مستلزما لوقوعه بناء على ان استلزام
المحال للمحال جائز وما يحكم به هذا الذهن القاصر في الجواب فهو ان المراد بشئ من الاشياء
في الكبرى اما هو الشئ المخصوص اعني نقيض المطلوب او شئ آخر غير ذلك النقيض او اعم
منهما على الثاني يكون الكبرى اتفاقية لعدم علاقة اللزوم بين تحقق نقيض المطلوب
ووجود شئ آخر مغاير له معه وليس بينهما الا معية مجرد الاتفاق كما لا يخفى على من له
مهارة في العلوم العقلية فيكون النتيجة ايضا اتفاقية ووجوب الانعكاس بين نقيضي
طرفي الشرطية انما هو ان كانت لزومية لشهادة الاستدلال عليه بان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم وعلى الاول الكبرى وان كانت لزومية وكذا النتيجة على الاول

لكن معنى النتيجة

لكن معنى النتيجة على الاول ان كلما لم يكن المدعى ثابتا كان الشئ المخصوص من بين الاشياء
اعني نقيض المدعى ثابتا وعلى الثالث ان كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ ما ثابتا وحاصل
عكس نقيضها على الاول ان كلما لم يكن الشئ المخصوص المذكور ثابتا كان المدعى ثابتا ولا
شك انها ان صادق فلا يتم التقريب وعلى الثالث نقول ان الصغرى كاذبة اذ من جميع
تقادير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت جميع الاشياء وعلى هذا التقدير يكون نقيض المدعى
ايضا غير ثابت فكيف يصدق نقيضه على جميع تلك التقادير فلا يصدق الصغرى اصلا
لا لزوما ولا اتفاقا لا يقال ثبوت نقيض على تقادير عدم ثبوت جميع الاشياء من قبيل
لزوم المحال على تقدير محال وهو جائز فيصدق الصغرى لزومية لانا نقول لزوم المحال المحال
امر تجويزي ومنصب المعترض منصب المستدل لا ينفعه التمسك به ويمكن الجواب بوجه آخر
وهو ان عكس النقيض صادق او على تقادير عدم ثبوت جميع الاشياء يكون نقيض المدعى
ايضا مرتفعا فيكون المدعى ثابتا قطعا ولزوم الخلف فيه انما هو على تقدير محال والتمسك
بجوازه يكفي للمجيب وان لم يكف للمعترض المذكور فلا يتم التقريب عقدة واهية استصعبها ١٢
الاعلام وسموها بالشبهة الاستلزام تقريرها انا لهذا مقدمة وهي ان كلما لم يستلزم وجوده
رفع عدمه الواقعي فهو موجود وانما لان الموجود الذي لا يوجب وجوده رفع العدم
الواقعي لا يكون الا قديما فيكون موجودا دائما قطعا ثم نقول كلما وجد الحادث استلزم
وجوده رفع عدمه الواقعي وينعكس لعكس النقيض الى قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع
عدمه الواقعي لم يوجد وانه مناف للمقدمة الممهدة مع كونهما صادقتين وحلها على
ما علمني ربي في اثناء التحصيل ان لفظة كلما في المقدمة الممهدة مركب اضافي من لفظة
كل وما الموصولة او الموصوفة ومرفوعة على الابتداء وحقها ان يكتب كل بالفصل كلمة
كل عن لفظة ما والضمير في وجوده وكذا في قوله كان موجودا راجع الى كلمة ما والمراد

بالعدم الواقعي هو العدم الزماني فان العدم الذاتي المحض لا واقعية له وانما هو عدم ذهني
والجملة تفصيلية حلية والمعنى ان كل شئ لا يستلزم وجود ذلك الشئ رفع عدمه الزماني فهو موجود
دائما كالواجب بالذات والعقول المجردة وفي قوله كلما وجد الحادث استلزم وجوده
رفع عدمه الواقعي مركب امتزاجي من لفظة كل وما الزائدة ثم نقل الى المعنى الظرفي
وتضمن معنى الشرط اي في كل حين وعلى كل تقدير فهي منصوبة على الظرفية و
حقها ان يكتب بالتصال الجزئين اينما وكيفما وحيثما والضمير في وجوده وعدمه راجع الى
الحادث لا الى كلمة ما لانه حرف فلا يصلح لارجاع الضمير سيما اذا كانت زائدة والقضية
شرطية كما لا يخفى على من له ادنى مهارة في العربية والمعنى كلما وجد الحادث استلزم
وجود ذلك الحادث رفع عدمه الواقعي اذا عرفت شرح الالفاظ ومفهوم المقدمتين
فاعلم ان المراد بكلمة ما في المقدمة الممهدة ان كان اعم من الموجود والمعدوم او المعدوم
فقط فهذه المقدمة كاذبة لان الممتنعات كلها والمعدومات باسرها لا يستلزم وجودها
رفع عدمها الواقعي لانتفاء الوجود فيها مع انه لاحظ لها من الوجود اصلا وان كان
الموجود فقط فهي مسلمة لكن المراد بالحادث في الشرطية حينئذ ان كان هو اعم من الحادث
الذاتي والزماني او الذاتي بخصوصه فهي كاذبة او ليس للحادث الذاتي المحض عدم واقعي
حتى يكون الوجود رافعا له وان كان المراد به الحادث الزماني فقط فالاصل صادق
وكذا الشرطية التي هي عكس نقيضه اعني قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث الزماني
رفع عدمه الواقعي لم يوجد ذلك الحادث وليس عكس نقيضه الجملة التي توهمها
القوم اعني قولهم كل شئ لا يستلزم وجوده رفع عدمه الواقعي لم يوجد ذلك الشئ
حتى يكون منافيا للمقدمة الممهدة والشرطية التي هي عكس النقيض ليست منافيا
للمقدمة الممهدة لان مفاد تلك الشرطية انما هو سلب الوجود عن الحادث الزماني

على جميع

على جميع تقادير عدم استلزامه رفع عدمه الزماني وهي تقادير عدمه ولحصل المقدمة
الممهدة ليس الثبوت الوجود الدائم طبيعي افراد الموجود الذي لا يكون وجوده رافعا لعدمه
الزماني اعني الواجب والعقول المجردة وليس من شان العاقل ان يتوهم المنافاة
بين سلب الوجود مطلقا عن الحادث الزماني في حالة العدم وبين ثبوت الوجود
الدائم للواجب والعقول وذلك لا ستره فيه فاحفظ هذا التحرير فانه رافع لجميع التقريرات
والعجب من هؤلاء الكبار اولي الافئدة والابصار انهم لم يلتفتوا الى كلتي كلما في
الموضعين ولم يفهموا ان مرجع الضميرين في المقدمة الممهدة كلمة ما وفي عكس النقيض
هو الحادث الزماني فتوهموا ان كلتا القضيتين جمليتان حكم في احدهما بثبوت الوجود
الدائم وفي الاخرى بسلب الوجود مطلقا على شئ واحد ولعلك يستبين لك مما
فصلنا عليك ان جواب صاحب السلم بانهما قضيتان لزوميتان تالي احداهما مناقض
للتالي الاخرى والخصم لا يسلم المنافاة بينهما ايضا بمعزل عن التحقيق فاستقم على
ما هديناك من سواء الطريق ١٣ عقدة تقريرها ان الانسان مثلا جوهر وفصله كالناطق
مثلا لا يخلو اما ان يكون عرضيا او جوهريا الاول مخالف لما تقرر عندهم ان فصل جوهر
جوهر بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وعلى الثاني يكون
الجوهر مقولة وجنسا عاليا له فيجب ان يكون له فصل آخر لان كل ما هو جنس يجب ان يكون
له فصل وبالعكس لامتناع وجود المبهم بدون المميز وبالعكس ثم نتكلم في هذا الفصل
حتى يلزم له فصل آخر وكذا ثم وثم ليلزم فصول غير متناهية لماهيته واقعية وهو من المستحيلات
العقلية وحلها انا نختار الشق الثاني وما قلتم انه على الثاني يكون الجوهر مقولة
وجنسا عاليا له ممنوع لا معنى قولهم الجوهر مقولة انه جنس عال لما يقع جنسا لا
سافل ولا متوسط لا انه جنس عال لكل ما يحمل عليه كما ان معنى قولهم الحيوان

جنس والناطق فصل انه جنس وفصل لما هو جنس وفصل له لا انه جنس وفصل
لكل ما يحمل عليه كيف وان الحيوان محمول على الناطق مع انه عرض عام له لا جنس
والناطق محمول على الحيوان مع انه خاصة له لا فصل له فهكذا الجوهر محمول على الناطق
وعرض عام له ولا محذور فيه فان قلت ان الجوهر اذا كان عرضا عاما للناطق كان
الناطق جوهرا في مرتبة العوارض المتاخرة عن مرتبة نفس الماهية واما في
هذه المرتبة فهو اما عرض او جوهر او ليس بجوهر ولا عرض فعلى الاول يلزم
المحذور الاول وعلى الثاني الثاني وعلى الثالث يلزم ان يكون بعض الماهيات
الواقعية خارجة عن المقولات العشر وهو خلاف ما تقرر عندهم ان تلك المقولات
حاصرة لجميع الممكنات الواقعية قلت انا نختار الشق الثالث ولا محذور في خروجه
عن المقولات العشر لانهم انما حصروا حصروا الممكنات الموجودة في المقولات
العشر الممكنات مطلقا ومرتبة نفس الماهية متقدمة على الوجود وغيره من العوارض
فلا باس في خروجه عنها في تلك المرتبة **عقدة تحريرها** ان مفهوم الانسان اذا ١٤
حصل في الذهن فلا يخلو اما ان يصدق عليه انه انسان اولا والثاني باطل ضرورة
استحالة سلب الشيء عن نفسه والاول ايضا كذلك لانه لو كان انسانا يصدق
عليه انه جسم ونام وحساس ومتحرك بالارادة ومدرك للكليات والجزئيات
والازم باطل لان الجسمية والنمو والاحساس والحركة الارادية والادراك
كلها من خواص الموجودات الخارجية **وحلها** انا نختار الشق الثاني واستحالة
سلب الشيء عن نفسه مطلقا مختص بالحمل الاولي واما بحسب الحمل الشائع فبعض
المحمولات تحمل على انفسها كالممكن والموجود والمطلق والشيء وبعضها ملونة
عنها كالجزئي مثلا والمفهوم المذكور من قبيل الطائفة الثانية فان اريد

في السوال

في السوال الحمل الاولي يقال انه محمول ولا يلزم منه كونه جسما ولا ناميا ولا حساسا
ولا غيرها من المذكورات وان اريد الحمل الشائع فيجاب بانه مسلوب عن نفسه
ولا محذور فيه لما بينا لا يقال انه يلزم سلب الذاتيات عن الذات في الذهن
مع انها واجبة الثبوت في جميع مراتب الذات لانا نقول الكليات المحمولية
هي امور منتزعة كلها وليس لها مصداق سوى الافراد والذاتيات منها
امران احدهما الطبيعة المشتركة الموجودة في ضمن الاشخاص في الخارج
مع التشخصات الخارجية وفي الذهن مع التشخصات الذهنية وهذا معنى قولهم
الذاتيات واجبة الثبوت للذات ذهنا وخارجا والثاني مفهوم ذهني انتزاعي
لاحظ له من الوجود الخارجي وحينئذ للافراد الخارجية ولا الذهنية نعم المعبر عن
الطبيعة الذاتية فالذاتي حقيقة هو تلك الطبيعة والمفهوم الدال عليها يسمى
ذاتيا مجازا لدلالته على الذاتي والمفهوم الحاصل في الذهن من الانسان من
قبيل الثاني والجسمية والنمو اخواتها من ذاتيات الطبيعة المشتركة الموجودة
في ضمن الافراد واجب الثبوت لها بالذات وللافراد بالعرض لان هذا المفهوم
الانتزاعي حتى يلزم سلب الذاتيات عن الذات فافهم **عقدة نحوية** سخت ١٥
لما ربي ان المنقسم الى الاسم والفعل والحرف اما لفظ الكلمة او مفهومها
والكل باطل **اما الاول** فلان لفظ الكلمة جزئي من جزئيات الاسم
والجزئي لا يكون مقسما واما الثاني فلان مفهوم شيء من الالفاظ لا يكون اسما
ولا فعلا ولا حرفا فان المتصف بهذه الصفات انما هو الالفاظ لا المفهومات
ولا يجري عليها احكام الكلمات كالرفع والنصب والجر والاعراب والبناء
وغيرها وظاهر ان المفهوم لا يتصف بهذه الصفات وايضا نقول ان نفس

شبكة الألوكة www.alukah.net

الانواع الثلثة المذكورة مع قطع النظر عن تحققها في ضمن الافراد اما اقسام للكلمة
اولا وكلاهما باطل اما الثاني فلان الكلمة يقسم لها مانفاق النحاة اما الاول فلانه
لايصدق على هذه الطبائع الكلية انها لفظ وضع لمعنى مفرد لان كل لفظ فرض فهو
جزئي لا كلي وحلها ان المقسم للانواع الثلثة انما هو مفهوم الكلمة من حيث انها
تتحققة في ضمن الافراد التشخصية لا المفهوم من حيث هو هو والاقسام انما هي جزئيات
الاقسام الثلثة فقال قولهم الكلمة منقسمة الى ثلثة اقسام يرجع الى ان افراد
هذا المفهوم على ثلثة اقسام بعضها يصدق عليها مفهوم الفعل وعلى بعض بامفهوم الاسم
وعلى بعضها مفهوم الحرف فهذه التقسيم تقسيم الكل الى مجموع افراد الكلمة الى الا
جزاء وهي الطوائف الثلثة التي هي الفاظ قطعا فان دفع الاشكال الاول وحمل
المقسم على الاقسام لايجب الا في تقسيم الكلي الى الجزئيات لا في تقسيم الكلي الى
الاجزاء بخلاف تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس والغنم وغير ذلك فان المقسم
ههنا هو الطبيعة الجنسية وهي صادقة على الطبائع النوعية المندرجة تحتها وهذا التقسيم
بالحقيقة تقسيم الكلي الى الجزئي وجاز ارجاعه الى تقسيم الكل الى الاجزائي لما ذكرنا من التغاير
واما الطبائع الكلية للاسم والفعل والحرف فلا يصدق على شئ منها انها لفظ دل
على معنى غير مستقل او مستقل مقترن باحد الازمنة الثلثة او غير مقترن فلا بد مما ذكرنا
من التاويل عقدة نحوية تقريرها انهم قالوا ان الفعل مستقل باعتبار المعنى
التضمني اعني الحدث دون المطابقي والحرف ليس بمستقل لا باعتبار المعنى المطابقي
ولا التضمني يرد عليه انهم حققوا في موضعه ان لفظ الابتداء موضوع لمفهوم كلي وهو
امر مستقل ولذا صار لفظ الابتداء اسما وكلمة من موضوعة لكل واحد من جزئيات
الغير المستقلة ولذا كانت حرفا وكذا لفظ الظرفية موضوع لمفهوم كلي مستقل

فصار اسما

فصار اسما ولفظة في موضوعة لكل واحد من جزئيات الغير المستقلة وعلى
هذا القياس في سائر الظروف فنقول ان كلا واحد من الجزئيات مركب من الطبيعة
الكلية والتشخصات والطبيعة الكلية مستقلة فلزم ان يكون الحرف الفيا مستقلا باعتبار
المعنى التضمني كالفعل والفرق بينهما تحكم والجواب ان الجزئيات التي وضعت
لها الحروف ارتباطات مخصوصة بسيطة غير مستقلة فعبر عنها بالابتداء او الظرفية
او الالصاق مثلا كما يعبر عن الانسان بالضاحك والكاتب مثلا فهذه المفهومات
الكلية المستقلة يجوز ان تكون عرضيات لها ولا تكون من ذاتياتها حتى تكون
تلك الجزئيات مركبة من المستقل وغير المستقل ويتفرع عليه كون الحرف مستقلا باعتبار
المعنى التضمني ومن ادعى ذاتية تلك المفهومات الكلية فعليه البيان عقدة نحوية
تقريرها ان مفهوم الفعل كما انه غير مستقل باعتبار المعنى المطابقي ومستقل باعتبار
المعنى التضمني كذلك مفهوم الصفات المشتقة الفيه غير مستقل باعتبار المعنى
المطابقي ومستقل باعتبار المعنى التضمني لانه مركب من الذات والصفة والنسبة
فان اعتبر الجزء المستقل منهما فيجب ان يصح وقوع كلا واحد منهما محكوما عليه وبه ان
اعتبر الجزء الغير المستقل منهما فلا يصح ان يكون شئ منهما محكوما عليه ولا محكوما به
فما الفرق بينهما حتى قالوا ان الصفات تكون محكوما عليها وبها كليهما والفعل
يكون محكوما به لا محكوما عليه وتوضيح الحل ان في الفعل والمشتقات مذهبين
الاول مذهب المحققين وهو ان كلا واحد منهما موضوع لمعنى بسيط ليس في شئ
منهما تركيب لانهم يعبرون عن ضرب مثلا بزود عن الضارب مثلا بزننده
وانا نعلم قطعا ان زننده مفهوم مستقل صالح لوقوعه محكوما وبه كليهما وزود لا يصلح
الا لكونه محكوما به ولهذا يصح ان يقال اين زننده مرد ست واليه يصح ان يقال

الصفة مع مبدئ مفاهيمها مع
ما يوخذ من مفهوم مثلا ١٢ منه

ایی مرد زننده است و لیصح ان یقال زد آن مرد و لا یصح ان یقال زد مرد است
والثانی ما هو المشهور عند عامة اهل العربیة و هو ان مفهوم الفعل مرکب من الحدث
والزمان و نسبته هذا الحدث الی فاعل ا والحدث مفهوم مستقل و النسبة غیر مستقلة
والزمان و ان کان فی نفسه مستقلا لکنه فی مفهوم الفعل ماخوذ من حیث انه ظرف
للحدث المذکور و هو من حیث الظرفیة غیر مستقل و لذا لقع محکوما علیه و به اذا لوحظ فی
نفسه لا من حیث الظرفیة کما فی قولنا یوم الجمعة یوم طیب و اذا لوحظ من حیث
الظرفیة لم یصح کونه محکوما به کما فی قولنا صمت یوم الجمعة و مفهوم الصفات مرکب
من الذات و الحدث و نسبة هذا الحدث الی تلک الذات فالنسبة غیر مستقلة
و الذات و الحدث جزآن مستقلان فعلی هذا المذهب یجاب بان المعنی التضمنی
للفعل اعنی الحدث و ان کان فی نفسه صالحا لکونه محکوما علیه و به کلیهما لکنه فی مفهوم
الفعل ماخوذ من حیث انه منسوب الی فاعل ما فلذا لم یصح وقوع الفعل باعتباره
محکوما علیه و الا لزم کون شی واحد محکوما علیه و به فی حالة واحدة و المستقل فی مفهوم
الصفات جزآن احدهما الذات و هی ماخوذة فی ضمن الصفات من حیث انها
منسوب الیها و الثانی الحدث و هو ماخوذ فی ضمنها من حیث انها منسوب فلذا تکون
الصفات محکوما علیها باعتبار الجزء الاول فیقال الکاتب انسان ای هذه الذات
التی نسب الیها الکتابة انسان و محکوما بها باعتبار الجزء الثانی فیقال زید کاتب ای
زید منسب الیه الکتابة فاحفظ هذا التفصیل فانه من المغتنمات و انک لا تجده
من غیرنا عقدة سخت لی فی اثناء التحصیل فعرضتها علی کثیر من الاذکیاء
فلم یات احد بما یشفی العلیل و تقریرها انهم فاطبة اجمعوا علی انهم علم الواجب سبحانه بجمیع
الاشیاء حضوری و استدلوا علیه بانه لو کان حصولیا فالقائم به تعالی اما الصور الغیر
المتناهیة

المتناهیة للنظام الغیر المتناهی فیلزم وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل و هو باطل
بالبرهان و اما الصور المتناهیة لبعض من ذلک النظام فیلزم الجهل بالباقی و هو ایضا باطل
و یرد علیه انه یجوز ان یکون علم لبعض منها حضوریا و لبعض آخر حصولیا و لا محذور حینئذ
اصلا و القول بان حصول الصورة انما یکون فی الحواس الباطنة التی هی من القوی
الجسمانیة و الواجب سبحانه منزه عنها غیر مسلم عند الخصم علی انه استدلال بدلیل
آخر لا اصلاح للدلیل الاول و الیفم قالوا ان التصدیق موقوف علی التصور فیرد علیهم
ان التصور علم حصولی و لا مدخل للحصول و الارتسام فی ذاته تعالی فیلزم ان لا
یکون الواجب سبحانه مصدقا للقضایا الاولیة التی یصدق بها کل واحد من نوع
الانسان حتی البلم و الصبیان کحلاوة العسل و مرارة الفلفل فضلا عن النظریات و هو
مما یجب ان لا یتجرء علیه الانسان سیما من کان فی قلبه مثقال ذرة من الایمان اما اولا
فلان مناط الادراک و الاذعان انما هو القیام بذاته و التجرد فی نفسه عن المادة فیستحیل
ان تتصف النفس المنغمسة بالعوارض المادیة المانعة عن الانکشاف بادراک المفردات
و اذعان القضایا البدیهیة و النظریة کلها و یبقی الواجب المنزه عن جمیع النقائص
فی کدر الجهل و النقصان و الحرمان عن حصول الاذعان و اما ثانیا فلانه تکذیب للنصوص
القطعیة کقوله تعالی ان الله بکل شی علیم و قوله تعالی لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات
و لا فی الارض و ذلک کفر نعوذ بالله منه و من اجاب بانه تعالی یدرک القضایا
بالادراک الحضوری فکانه لم یفهم معنی العلم الحضوری فانه عبارة عن امر شخصی
منکشف بنفسه عند المدرک من غیر صورة و من غیر حکم بایجاب او سلب و بلا ملاحظة
جهة اخری و لهذا قالوا ان العلم الحضوری عین المعلوم ذاتا و اعتبارا و النفوس لیست کذلک لان الکلی و الجزئی من اقسام المفرد علی انها مشتملة علی الحکم

لايقال ان القضايا وان لم تكن فى نفسها من الامور الشخصية لكنها بعد ارتسامها فى الذهن
العالمة والنفس الناطقة واكتنافها بالعوارض المتشخصة الذهنية صارت صورا شخصية صالحة
للعلم الحضورى وكذلك الاذعانات العارضة لتلك الاذهان مع الصور القائمة بها والصفات
العارضة لها حاضرة عنده تعالى فلا يلزم جهله سبحانه بشئ من الاشياء لانا نقول ان اللازم
من هذا الجواب ليس الا ان الواجب سبحانه مستحضر للقضايا الحاصلة فى اذهان الغير
مع الاذعانات المتعلقة بتلك القضايا لا انه تعالى بنفسه مذعن بها والمحذور لم
يكن الا هذا وهو باق بحاله غير مندفع بهذا الجواب والقول بانها يجوز ان تكون منكشفة
عنده تعالى بنحو آخر من العلم غير الحضور والحصول احداث بدعة فى شريعة الحكمة وخرق
لاجماع العقلاء وحلها لا يتصور الا بان يقال ان المراد بالتصور فى قولهم التصديق
موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضورى والحصولى وهذا وان لم يكن
مصرحا به فى كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم وبهذا يندفع ما يرد عليهم انه يلزم ان
لا يكون النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضورى وليس بتصور
فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور احد الطرفين فتدبر فان هذا المقام مزلة الاقدام

١٩ **عقده** صعبة الحل وعسيرة الدفع **تقريرها** انه قد تقرر فى موضعه ان الصورة
العلمية علم حصولى وان علمها علم حضورى وان العلم الحضورى متحد مع معلومه ذاتا و
اعتبارا ويلزم من هذه المقدمات الثلث ان يصير العلم الحصولى حضوريا متحدين بالذات
والاعتبار وهو باطل قطعا لانهما قسيمان فيجب ان يكونا متباينتين **وحلها** على ما
علمتنى الملك العلام بالفضل والانعام ان الضرورى بين القسمين انما هو التقابل
وهو عدم امكان اجتماع مفهومين فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة
واما التباين اعنى التفارق الكلى بين المفهومين بحيث لا يمكن اجتماعهما فى محل

واحد ولو فى زمانين او من جهتين كما فى الانسان والفرس فليس لفرد ما كيف
لا يكون كذلك فان الفصل والخاصة قسيمان لكونهما من اقسام الكلى مع انهما يجتمعان
فى الفصل من جهتين فانه فصل للنوع وخاصة للجنس وكذلك الجنس والعرض العام
يجتمعان فى الجنس فانه جنس النوع وعرض عام للفصل اذا عرفت هذا فنقول انا
ان اردنا بقولنا فيلزم ان يكون الحصولى والحضورى متحدين ذاتا واعتبارا انه يلزم
ان يصير حقيقتهما واحدة فالملازمة ممنوعة لان حقيقة العلم الحصولى الصورة
الحاصلة وحقيقة العلم الحضورى التى المنكشف بنفسه عند المدرك من غير حصول
صورة وهما مفهومات مختلفان وان اردنا انه يلزم ان يصير شخص العلم الحصولى والحضورى
واحدا فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لان صدق العلم الحصولى والحضورى
على صورة واحدة شخصية انما هو من جهتين لان تلك الصورة علم حصولى بالنسبة الى
ذى الصورة وعلم حضورى بالنظر الى نفسها وانكشافها بنفسها من غير حصول صورة
اخرى لتلك الصورة وهذا لا ينافى التقابل لكون الاجتماع من جهتين فاحفظ هذا
التقرير فانه من المعتنيات **عقدة** صعبة الحل وعسيرة الدفع سخت لى فى اثناء ٢٠
التحصيل وعرضتها على كثير من الاذكياء قلم يأتنى احدهما يعتد به وتقريرها ان المحققين
اتفقوا على ان حصول الاشياء بانفسها بمعنى ان الماهية الموجودة فى الخارج فى ضمن الشخص
الخارجى كالماهية الانسانية الموجودة فى ضمن زيد بنفسها تحصل فى الذهن بدون تلك
التشخصات وتتشخص بالتشخصات الذهنية المشاكلة بالتشخصات الخارجية حتى ان
الشخص الذهنى اعنى الصورة تصير متحدا بالنوع ومغايرا بالتشخص للشخص الخارجى وهو
ذو الصورة وغيرا من افراد ذلك النوع كما ان الاشخاص الخارجية فى انفسها كذلك
لا بمعنى ان الشخص الخارجى بعينه يحصل فى الذهن حتى يلزم اختراق الذهن عند تصور الجسم

شبكة الألوكة www.alukah.net

الكبير واحترقته عند تصور النار وخلو الخارج عن ذلك الشخص وايضاً انتقوا على
ان الذاتيات واجبة الثبوت للذات في جميع مراتب وجودها فيقول اذا حصل صورة
زيد مثلاً في الذهن فاما ان يوجد فيه الحيوانية الانسانية ويتحقق في ضمن ذلك الشخص
الذهني اولا وكلاهما باطل اما الاول فلعدم الجسمية والنمو والحس والتحرك بالارادة
وادراك الكليات والجزئيات في الصورة الذهنية فيبطل المقدمة الثانية واما الثاني
فلانه مناف لمذهبهم فيبطل المقدمة الاولى وحلها على ما نقل عنهم ان معنى حصول
الاشياء بانفسها انه يحصل في الذهن شئ لو وجد في الخارج لكان عين ذي الصورة لا
ان نفس الماهية تحققه في ضمن الصورة الذهنية حتى يرد عليه ما ذكرتم وهذا المعنى لا ينافي
تحقق الذاتيات في الصورة الذهنية على تقدير وجودها في الخارج فلا محذور هذا ولبعد فيه
نظر ظاهر لان نسبة الصورة الذهنية الى صاحبها كنسبة التصوير الى صاحبه بل اضعف
منها لان الامرين ثمة خارجيان يتعلق الحس باحدهما كما يتعلق بالاخر على الوجه
الاتم وههنا احدهما ذهني فلما لم يتحد خارجي مع خارجي آخر يجوز ان لا يتحد
الامر الذهني على تقدير وجوده في الخارج مع خارجي اصلا ويمكن ان يستدل
عليه بان الحصة المخصوصة الموجودة في الخارج في ضمن الشخص الخارجي لما لم يكن بعينها
موجودة في الصورة الذهنية ولا في شخص آخر من ذلك النوع لا يكون تشخصاتها
بعينها ايضاً موجودة في تلك الصورة ضرورة استحالة قيام عرض واحد لمحلين فلا يمكن
الاتحاد عند وجودها في الخارج ايضاً اللهم الا ان يراد بالاتحاد المشاكلة التامة لكن
النزاع حينئذ يكون لفظياً لان القائلين بحصول الاشياء ايضاً لا ينكرون هذا
النحو من الاتحاد وبالجملة ان القول بحصول الاشياء بانفسها مما ليس له معنى
محصل فلا بد من ابداء احدى المقدمتين المهدتين لكن المقدمة الثانية عقلية

لا يمكن ابداءها فلا بد من هدم المقدمة الاولى والقول بحصول الاشياء بانفسها
هذا وما ينبغي ان يعلم ان هذا الكلام في العلم الطبيعة الكلية الموجودة فيها واما
حصول النفس المفهومات الكلية فبانفسها قطعا عقدة دقيقة تقريبا انهم
عرفوا الانسان بانه حيوان ناطق فالمراد بالانسان اما البدن فقط فلا يصدق
عليه الناطق لان ادراك الكليات والجزئيات من خواص المجردات والبدن جسم
ولا ادراك له اصلا واما النفس فقط فلا يصدق عليها الحيوان لانها مجردة وبسيطة
لا حظ لها من الجسمية والنمو والاحساس والحركة الارادية والركبت منها او من جميع البدن
والنفس فلا يكون حقيقة وحدانية متحصلة لان المجرد في نفسه مباين للاجسام
وتحصل حقيقة الوحدانية من المتباينات لا يتصور الا بعد عروض الهيئة الاجتماعية
لها واختلاطها فيما بينها وصيرورتها مزاجا والنفس لها علاقة مجهول الكنه مع
البدن كما فيه للتدبير والتصرف فيه وليس بينهما اجتماع واختلاط وحلول
حتى يحصل منهما حقيقة وحدانية ومجرد الاجتماع في نفس الامر من غير عروض الهيئة
الاجتماعية والاختلاط بينهما لا يكفي لتحصل الحقيقة الوحدانية والا لزم ان تكون موجودات
العالم كلها نوعا واحدا وانه ظاهر البطلان بخلاف الهيولى والصورة فان بينهما حلولا
واختلاطا فيحصل منهما حقيقة وحدانية هي الجسم وحينئذ لا يظهر للتعريف معنى محصل
وتفصيل الجواب ان المابيات على قسمين الاول هو المابيات الاعتبارية كالنوع
والجنس والفصل مثلا وواضعها اهل الاصطلاح وقد تواتر النقل منهم بنفس
المابية وما كان واختلافها يسمى ذاتيا نوعا او جنسا او فصلا وما كان خارجا
عنها يسمى عرضيا حاصة او عرضا عاما ومحصول التميز القطعي بين الذاتيات والعرضيات
وانفسها فيهما في غاية السهولة والثاني هو المابيات النفس الامرية كما بيته

شبكة الألوكة www.alukah.net

الانسان والفرس والبقر مثلا وجاعلها وصانعها ليس الا الله سبحانه ولم يرد
النقل منه حتى يحصل التمييز القطعي بين ذاتياتها وعرضياتها واقسامها اعلا لو تتبع
الاشتباه بين الجنس والعرض العام والفصل والخاصة والحد والرسم متحير العقلاء في
تمثيل ذاتياتها وعرضياتها لتعليم المبتدي فعملوا بالظن والتخمين فما كان ضروري الثبوت
للماهية لنفسها من غير اضافته الى شيء وبلا مدخلية جهتية رائدة سموه ذاتيا وما كان
بخلافه قالوا تعليما للمبتدي انه عرضي سواء كان هذا الظن والتخمين مطابقا للواقع اولا
والآثار المترتبة على الانسان لما كان بعضها مترتبا على البدن المحسي حقيقة وبعضها على
النفس حقيقة وكان المشاهد والمحسوس هو البدن لا النفس نسبوا جميع الآثار
المترتبة عليه الى بدن الانسان عملا بما يحكم به بادي الرائي والعرف المعروف بينهم
انهم يحكمون غالبا على ما يقتضيه المدرقة الفلسفية وقد يحكمون بما يحكم به بادي الرائي
الا ترى انهم جعلوا اللاشيء واللامفهوم واللاممكن وامثالها من الكليات مع عدم
صلاحية صدقها على شيء واحد فضلا عن صدقها على كثيرين وحكموا بان عكس الضرورية
دائمة وقلوا الموجبات المركبة انها موجبة او سالبة نظرا الى الجزء الاول الذي هو قضية
صريحة ولم يلتفتوا الى ان خروج الايجاب السلب ليس ايجابا ولا سلبا وليس هذا
الا عملا ببادي الراي وخلاصة الجواب انهم يعرفون بدن الانسان الحي بالحيوان الناطق
ينسبون النطق اليه عملا ببادي الراي والكفار مترتبا على النفس حقيقة وذلك
عرف معروف عندهم والمناقشة في غير موضوعه **عقدة** فقهية تقريرها ان الفقهاء ٢٢
عرفوا الفرض بانه ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه **ورد** عليه ان الخطابات الشرعية
العامة كلها مخصوصة البعض فضرورة تخصيص المجانين والصبيان عن جميعها ويلزم منه
ان يكون جميعها عامة مخصوص البعض وقد تقرر في الاصول ان العام المخصوص

البعض ليس ظني وثابت به واجب لا فرض وحينئذ مبتدا باب الفرضية وهو
باطل بالاجماع وحلها ان العام المخصوص البعض انما يكون ظنيا اذا كان المخصص
كلاما لا يراثه الجهالة فيما بقي تحت العام كما فصل في الاصول واما اذا كان عقلا
فلا لان ما يحكم العقل بخروجه عن حكم العام يكون خارجا قطعا وما يحكم بدخوله فيه يكون
داخلا فيه قطعا فليس ههنا ايرات شبهة اصلا لا في الداخل ولا في الخارج
كما ان قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر بدل بحسب الظاهر على ان الله تعالى ايضا
يكون مخلوقا لنفسه لكن العقل يحكم بان المخلوق محتاج الى خلق خالق وسبوق بالعدم
الصريح فلا يكون مستحقا للالوهية والله تعالى بريء عن جميع النقائص والاحتياج
فلا يكون داخلا في كل شيء ههنا والممكنات كلها محتاجة الى العلة ومسبوقة بالعدم
منعدمة في انواع النقصان فخروج الله تعالى عن كل شيء ودخول الممكنات كلها فيه كلواحد
منهما قطعي فليس ههنا ايرات شبهة اصلا لا في الداخل ولا في الخارج فكيف يصير ظنيا
وكذا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
مثلا من النصوص العامة التي خص عنها المجانين والصبيان بالمخصص العقلي فان
بديهة العقل يحكم بان مناط التكاليف الشرعية ليس الا اجتماع العقل والقدرة
لان تكليف غير العاقل وغير القادر جهل او سفه او عبث وكل ذلك نقائص
والمجانين والصبيان لا يوجد فيهم هذا الاجتماع فيكونون خارجين من هذه الخطابات
قطعا ويكون غيرهم داخلا فيها قطعا ولا مجال للجهالة والشبهة فيما ٢٣
بقي حتى يصير ظنيا **عقدة** فقهية تقريرها ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة
فيه ولا شك ان الايات القرانية كلواحد واحد منها قد بلغ مبلغ التواتر الذي
يفيد القطع فيكون كلها قطعيا فيلزم ان يكون كلما ثبت بانه من الايات فرضا

شبكة الألوكة www.alukah.net

والامر ليس كذلك لان الاصطياد والنكاح والاقراض مثلا ليست بفريضة مع انها تابعة
بالقران كقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله تعالى واقرضوا الله قرضا حسنا
وحلها ان الايات القرانية وان كانت متواترة قطعية بحسب الرواية والنقل عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم لكن لا يلزم ان يكون كلها قطعيا بحسب الدلالة على ان المقصود منها طلب
المامور به وجوبا ولزوما فانه وقد يعرضها ما يخرجها عن الدلالة على ان المقصود من المامور
مطلوب قطعا فلا يبقى قطعيا في طلبه حتى يكون الثابت به فرضا كوقوع الامر بعد النهي
كما في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا بعد قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فانه يدل في
عرفهم على ان المقصود ههنا رفع الحرمة لا طلب المامور به وجوبا ولزوما او كتعليق
الفعل بطيب النفس كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع
فانه يدل على ان المقصود ههنا بطيب انفسهم باباحة النكاح لا طلب النكاح ايجابا او كوصف الفعل الملتبس
بالخيرية او الحسن كقوله تعالى ولان صبرتم لهو خير للصابرين اى ان صبرتم عن القصاص فصبركم
مستحب لكم وكقوله تعالى واقرضوا الله قرضا حسنا فانه يدل على ان الغرض ههنا الاستحباب لا
الايجاب والحاصل ان النصوص الشرعية وان كانت كلها قطعية باعتبار لكن لا يلزم
منه ان يكون كلها خالية عن الشبهة حتى يكون الحكم الثابت بها ثابتا بما هو قطعي لا شبهة
فيه ليكون فرضا بجواز ان يكون غير قطعي باعتبار الدلالة على الطلب ومن بينها
يستبين لك الجواب عما يورد في هذا المقام ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة *
والاقراض بالقرض الحسن اى من غير الربوا المذكورة في آية واحدة وهي قوله تعالى
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واقرضوا الله قرضا حسنا مع ان الاولين فريضة والثالث
مستحب فما الستر في ذلك وتقرير الجواب ان الاولين مطلقان فلا شك في دلالتهما
على الطلب الايجابي بخلاف الثالث فانه مقيد بما يدل على الاستحباب وهو بتاتي الا

هذا ما قلت

هذا ما قلت ان المراد بالخير والموصوف التوحيد فان التقدير من عمل خيرا مع انه
فريضة على كل مسلم ومسلمة وهي بنافي الاستحباب وذلك بنافي ما قلتم سابقا قلت
ان المستفاد من قوله هذا الاستحباب وفريضة التوحيد انما يفهم من الاخبار الدالة
على التوحيد كقوله تعالى قل هو الله احد مثلا فان خبر الشارع آكد من امره ونهيه كما
فصل في الاصول **عقدة** كلامية تقريرها في علم الكلام انه لا يجوز اللعن على اهل القبلة ٢٤
مع وقوعه في رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول الجالب مرزوق والمحتكر ملعون وكقوله
لعن الله اكل الربوا وموكله وشاهديه وكاتبه وكقوله لعنة الله على داخل النسب
وخارجه فان كل ذلك يدل على جواز اللعن على اهل القبلة ايضا لاطلاق النص ولان
ادنى مرتبة فعل الرسول الجواز **وحلها** ان اللعن على معينين حدهما العبد عن مراتب
التقرب الى الله تعالى مع بقاء استحقاق الرحمة بوجه آخر الثاني الخروج عن استحقاق
رحمة الله تعالى مطلقا فالمراد في قوله صلى الله عليه وسلم المعنى الاول وفي قولهم المعنى الثاني
فلا محذور **عقدة** نحوية وهي ان النحويين قالوا ان اضافة الصفات الى فاعلها ٢٥
ومفعولها لفظية نحو ضارب زيد وحسن الوجه وما عداها معنوية نحو غلام رجل والاضافة
اللفظية انما يفيد تخفيفا في اللفظ لا تعريفا ولا تخصيصا اصلا والاضافة المعنوية
يفيد تعريف المضاف اليه معرفة وتخصيصه ان كان نكرة ويرد عليه الاشكالان
الاول ان الغلام في غلام زيد كان نكرة مخصصة شاملة للشركاء الكثيرة كغلام
زيد وغلام غيره واذا اضيف الى زيد خرج غلام غيره عن مفهومه وبقي كل غلام لزيد
من غلمانه واختصاصا فيه والكانوا الوفا وهذا هو التخصيص بعينه وليس فيه احدية و
تعيين فالتخصيص مسلم والتعريف ممنوع لانه عبارة عن التعيين والاحدية ولا اثر
منهما فيه **والثاني** ان تقليل الشركاء كما انه يحصل في غلام زيد كذلك يحصل في

ضارب زيد وضارب رجل فكيف يصح ان يقال انه لايفيد التخصيص وحلها
اما عن الاشكال الاول فهو ان غلام زيد والكان مفهوم التخصيص باعتبار الوضع
اللغوي لا التعريف لكنهم وضعوا هيئة الاضافة المعنوية الى المعرفة لفرد معين
معهود بين المتكلم والمخاطب فان غلمان زيد وان كانوا الوفا لم يصح اطلاقه الا على
واحد معهود وان اراد المتكلم غلاماً غير معهود من غلمانه فهو خطاء منه فالتعريف
فيها باعتبار هذا الوضع المقصود دون الوضع اللغوي بخلاف هيئة الاضافة اللفظية
سواء كانت الى المعرفة او النكرة فانه لما لم يوجد مثل هذا الوضع فيها بقيت
على الوضع اللغوي وهذا الوضع لا يفيد تعريفا فبقيت على النكارة الاصلية
واما عن الثاني فهو ان معنى قولهم ان الاضافة اللفظية لا تفيد تخصيصاً ان التخصيص
فيه لم يحدث من الاضافة وهذا التخصيص انما هو التخصيص الاصلي السابق الذي كان
حاصلا قبل الاضافة لكون المضاف والمضاف اليه فيها عاملا ومعمولا وليس
غرضهم انه لا يوجد التخصيص في صورة الاضافة اللفظية اصلا لامن اصل التركيب
نحو ضارب زيد اولا من الاضافة اللفظية **عقدة** مرضية تقريرها ان الفريقين ٢٦
عرفوا الحروف الاصلية بانها هي التي تقع في مقابلة الفاء والعين واللام عند الموازنة
وبينوا طريق الموازنة بان يعبر عن الحروف الاصلية بالفاء والعين واللام وعن الزوائد
بلفظها الا في المواضع المستثناة فمعرفة الحروف الاصلية يتوقف على الموازنة
والموازنة على معرفة الحروف الاصلية فلزم الدور وحلها ان ههنا تعريفين ومعرفتين
التعريف الاول باذكر والثاني ان الحروف الاصلية ما يوجد في جميع تصرفات
الكلمة لفظا او تقديرا فبالتعريف الاول يحصل معرفتها للمتعلم المعتمد على كلام
المعلم وبالتعريف الثاني يحصل معرفتها للمعلم المتفحص لكلام العرب اذا تمهد فنقول

التعريف الاول

التعريف الاول للمتعلم فيفيد المعرفة الاولى اى معرفة المتعلم والثاني للمعلم وهو
يفيد المعرفة الثانية اى معرفة المعلم فالمعلم يعرف الحروف الاصلية اولا بالتعريف
الثاني ثم يوازن الكلمة فيحصل به معرفة الحروف الاصلية للمتعلم فلا دور لان
معرفة المتعلم موقوفة على الموازنة وهي موقوفة على معرفة المعلم ومعرفة المعلم
حاصلة بالتعريف الثاني وليست لموقوفة على الموازنة او على معرفة المتعلم
حتى يلزم فالحاصل ان الموقوف على الموازنة هو معرفة المتعلم والموقوف عليه
لها معرفة المعلم فلا يلزم الدور لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات فتدبر فانه
دقيق **عقدة** فرائضية منظومة بلسان فارسي نظم شخصي بسفرفت
از و ماند پسي مال + وارث دو نفر داشت يكي عم ودگر خال + خالش پسر عم
وعمش پسر خال + اى مفتى آفاق چه فتوى است درين حال + تقريرها ان ههنا
اشكالين الاول كون الخال ابناً للعم والثاني كون العم ابناً للخال اما الاول
فلان العم اخ الاب والخال اخ الام فاذا كان خال الميت ابناً لعمه كان
امه بنتاً لذلك العم فكانت بنت اخ لابيه فكيف يصح النكاح بينها وبين
ابيه حتى تولد منه هذا المفرد لانها من محرماته واما الثاني فلان عم الميت اذا
كان ابنا لخاله كان ابوه ايضاً ابنا لذلك الخال فكانت امه عمة لابيه فكيف
يصح النكاح بينهما حتى تولد هذا المفرد منهما والصواب في الجواب على ما
ذكره الملك الوهاب ان هذا المحذور انما يلزم لو كان العم والخال من بني الاعيان
اى يكون العم اخاً عينياً لابيه والخال اخاً عينياً لامه لكن لم يجوز ان يراد بهما
الام والمحذور حينئذ وتوضيحه انا فرضنا ان الخليل والفريد اخوان اخيافيان
ثم جاءت امرأة معها بنت من الزوج الاول فتزوجها الخليل وتولد منهما

ابن سميناه بالكريم وتزوج وبنتها الفريد وتولد منهما الفيه ابن سميناه بالرحيم
فالكريم خال للرحيم وابن عمه الاخيافي ثم كان للرحيم خال آخر علاتي او اخيافي
مسمى بالنعيم فتزوج قرة ام الفريد وتولد منهما الفيه ابن سميناه بالفهيم فالكريم
خال للرحيم وابن عمه الاخيافي والفهيم عم علاتي له وابن خاله العلاتي او الاخيافي
ثم الرحيم جمع مالا خطيرا ترك في الوطن وذهب الى السفر ولم يبق من ورثته الا الكريم
الذي هو خال له وابن عمه والفهيم الذي هو عم له وابن خاله فهذه الصورة المسئلة والفتوى
على انه ان علم موته قطعا يقسم ماله بينهما مناصفة بالفعل وان لم يعلم يترك ماله في
يد امين يحفظه ولا يخون فيه ثم ينتظر ويعد سنون عمره حتى اذا بلغت التسعين قسم ماله
بين الوارثين المذكورين بالمناصفة لانهما من ذوي الارحام ومستويان في
الدرجة وليس بين اصولهما اختلاف بالذكورة والانوثة ولا وارث له
غيرهما فيستويان في القسمة ويمكن تصوير المسئلة بوجوه آخر لا تذكرها مخافة
التطويل هذا ما عندي والحق عند علام الغيوب عقدة ايمانية وشبهة ٢٨
وجهانية تقريرها ان قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله يرد عليه اشكالان
الاول ان الاله عبارة عن المعبود بالحق وهو ليس الا الله سبحانه فيكون
المستثنى والمستثنى منه واحدا وهو باطل والثاني ان كلمة لا فيها لنفي الجنس
وخبرها اما يقدر موجودا او غيرها من الافعال العامة او يقدر ممكن وعلى كلا التقديرين
لا يفيد التوحيد اما على الاول فلانها تفيد لنفي وجود الشريك لا امكانه ايضا
فللمشرك ان يقول ان الشريك عند نزول كلمة التوحيد كان معدوما ممكنا ثم
قد وجد بعده يعني الاصنام فكيف التوحيد واما على الثاني فلانه يلزم منه ان
يكون الله سبحانه ممكنا بالذات لا واجبا بالذات وهو باطل وحلها اما على الاول

فهو ان مفهوم الاله امر كلي وذات الله سبحانه تعالى فرد منه لا عينه وذلك المفهوم
الكلي وان كان منحصرا في هذا الفرد الواحد لكنه اعم منه فلا يلزم منه الاستثناء الجزء
من الكلي وهو ليس بباطل واما على الثاني فهو انا نقدر موجودا والممكن الذي
سيوجد الاستثناء الجزئي من الكلي في الاستقبال لا يكون الا حادثا فلا
يكون واجبا بالذات حتى يكون هو الله ويثبت الشريك او نقدر ممكنا ولا محذور
في اطلاق الممكن على الواجب بالذات لان المراد بالامكان ههنا الامكان
العام المقيد بجانب الوجود اي سلب ضرورة العدم والممكن بهذا المعنى يقابل
الممتنع ويعم الممكن الخاص والواجب ولا محذور في اطلاق عام على الخاص نعم لو كان
المراد به الامكان الخاص او الامكان العام المقيد بجانب العدم اي سلب ضرورة
الوجود لم يصح اطلاق الممكن على الله سبحانه فان قلت ان الممكن بهذا المعنى
ايضا اعم من الموجود والعام لا يستلزم الخاص فلم يلزم كونه تعالى موجودا في نفس
الامر قلت نعم لكن هذا الاحتمال مندفع بقوله الا الله لان لفظ الله يدل على كونه تعالى
واجبا بالذات دلالة التزامية لكمال شهرته بهذا الوصف كما ان لفظ الخاتم
يدل على الجود دلالة التزامية ايضا لكمال شهرته به والوجوب بالذات يستلزم
الوجود ازلا وابدا وينافي العدم السابق واللاحق كليهما فلا محذور ثم ان تقدير
الجزء انما يحتاج اليه لو جعلت كلمة الا استثنائية وبنى الجواب على مذهب
الجمهور اما لو جعلت صفتية فبنى الجزء والمعنى لا شئ من افراد هذا الكلي بغاير
لله سبحانه ولا محذور فيه وكذا لو بنى الجواب على مذهب بني تميم القائلين
بان لا للتبرية بمعنى انتفى واسمها فاعله فلا حاجة حينئذ ايضا الى الجزء والمعنى
انتفى الاله الغاير لله سبحانه وليس المعنى على المضي بل المراد هو الانتفاء

المستمر فی جمیع اجزاء الازل والابد ولیس فیه ایضاً اثر من کدر النقصان
فتدبر بذا ما عندی والحق ما عند الله العلیم الخبیر اللهم احفظنا من جمیع البلیات
والآفات وبارک لنا فی ارزق والحسنات واجعل اخر کلامی لا الہ
الا الله محمد رسول الله برحمتک
یا ارحم الراحمین

بعونه المستعان للصعاب وحلال العقود بلا ارتیاب [redacted]
الرسالة الوجیزة الانیقة المسماة بالعقدة الوثیقة فی حل الشبهات العویصة
من الفنون العدیدة النفیسة للعالم الاکمل والفاضل الابجل هی عمدة عمائد
المتاخرین مولانا المولوی عماد الملة والحق والدین افاض علیه شآبیب رضوانه
فی کل حین بتصحیح المعترف بلا یعلمنی الهی بخشش عفی عن ذنبه الخفی والجلی
[redacted] باتمام من هو صاحب العز والجاه الشیخ عبد الله بن من هو
مورد عنایت الله الاحد حاجی ولی محمد تد ما یمنیاه وجعل آخرتهما خیرا
من الاولی فی شهر شعبان المعظم من شهور سنة اثنین وستین بعد الف
مائتین من هجرة سید المرسلین ۴

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم ونسلم على الاصحاب واهل البيت نبيه العظيم ان البعض اخواني من العلما
وخلص احبابي من الفضلا وقد استفسر مني بعض الشبهات على القول الضابط واستكشف بعض
الشكوك عليه من المكتبة المنظمة وبيت الله المكرمة فامتثالا لامره الشريف حررت هذا الوجيز ارجو من الله تعالى
ان يرتضيه المحب ويقبل مني هذا المتاع الكاسد ويزيل الله تعالى بهذا التقرير ما عرض له لذلك المحب
من الشبهات والشكوك في حل المقام فانه على ذلك قدير وما توفيقي الا بالله العزيز العلام وبهذا
قبل اضاءة الشكوك مقدمة يتجلى به الحق ويزول به القلق بتوفيق الله تعالى وتوفيقه وتمام وبفضله

ان الوجود الرابطي يطلق على المعنيين الاول النسبة التامة الخبرية الحاكية والثاني وجود الشي في نفسه
ولكن على ان يكون في محل وان شئت قلت وجود الشي ملحوظا بانه للغير بذا هو وجود الحقيقة الناعتية
وهو احد عشر اعتبارات وجود الشي في نفسه الذي يقال له الوجود المحمولي فان كل شي سوا كان واجبا
او حقيقة جوهرية او حقيقة ناعتية وجود في نفسه محمول عليها ولذا يقال له الوجود المحمولي وهو يباين
ويقابل للوجود الرابطي كما ان هذا الوجود في نفسه ان كان جوابا فهو وجود في نفسه لنفسه
وان كان وجود الجوهر فهو وجود في نفسه لنفسه وان كان وجود العرض فهو وجود في نفسه لغيره
والقوم قد فسروا بهذا الاعتبار الاخير تارة بوجود الشي في نفسه ولكن على ان يكون في محل
وتارة بوجود الحقيقة ملحوظا بانه للغير وقد نصوا في مواضع من كلماتهم ان الوجود الرابطي يوجد في ..... مصادق
الهليات المركبة دون البسيطة وقد نقلنا على تاييد ما قلنا عبارة ملك العلما قدس سره

في القول الضابط ان ثبت فلترجع عليه وصاحب الافق المبين قد اخترع اعتبارا آخر للوجود الرابطي
وقلده صدر الشيرازي والقاضي الكوفاموي وهو تحقق الشيء في نفسه مجردا في لحاظ العقل عن
الاضافة الى المحل وزعم ان هذا الاعتبار هو محمول على البسيط من العقود وقال هذا
مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه لكنه على ان يكون في محل فانه لا يقع محمولا للمحل
البسيط بل محمولا للمحلي المركب وهذا الوجود عنده ليس برابطي بل وجود محمولي فالوجود الرابطي
عند القوم وعند الباقر هو تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذا
التحقق ملحوظا بانه للغير وهو لا يوجد في غير مصاديق الهليات المركبة باتفاق القوم والباقر
والفرق بين مذهب القوم وبين ما ذهب اليه ان الوجود الناعتي عند القوم له اعتبار واحد
وهو ما ذكرنا ولا يوجد في مصاديق الهليات المركبة وعند الباقر له اعتبار آخر وهو وجود
محمولي يقع في مصاديق الهليات البسيطة وهذا الاعتبار وان كان اعتبارا من الوجود
الناعتي لكنه وجود محمولي وليس بوجود رابطي والسيد يحاشى ان يقول له وجود
رابطي كما ستعلم اعترافه بذلك وهذا الفاضل كما اخترع هذا الاعتبار اخترع
معنى آخر للوجود الرابطي الذي يسميها النسبة المضمنة ويقول بتحققه في مرتبة
الحكاية من العقود الهلية المركبة فهو مخالف للقوم في الامرين احدهما في اختراع
الاعتبار الآخر للوجود العرضي والثاني في اختراع معنى آخر للوجود الرابطي

في مرتبة

في مرتبة الحكاية من العقود الهلية المركبة قال مولى العلماء قدس سره وقد عرفت ان
وجود الرابطي والوجود لغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحاكية للوجود الرابطي
الذي اخترعه صاحب الافق المبين اي النسبة في المحمول او الموضوع سوى الاحيازية
الحاكية فانه هو من شانه واحراي بان يكتب على انياب الاغوال من الكتابة على
الاوراق وتالي هما وجود الشيء في نفسه على انه في محل ولا سبيل لاعتباره
في مرتبة المحكي عنه لان النسبة لا تكون الا في الحاكية وانما السبيل للاعتبار
الثاني فنقول مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه دون مصداق الهلية
البسيطة في الايجاب وقس عليه حال العدم الرابطي في السوالب ثم نقل
قول بعض المتاخرين على ما نقلنا في القول الضابط وبه يعلم تهيو كلام القوم
الكلام في ان ما ذكرناه من مذهب صاحب الافق المبين هو مذهبه فلنشتغل عما
نحن بصدده ثم نشرحه ونفيده ثانيا لكي لا يغلط في فهم عبارته ويعلم ان ذات الحكم السلم
الفاضل السندي منه انحل فيما قال ولم يسلم من الزلة في انتحاله معنى آخر للوجود
الرابطي الذي يسميه النسبة المضمنة وقد عرفت ان الشكر كل الشكر تا لثانم تشييدا لما فهمنا من عبارته كلمات الفضلاء الذين شكرنا سعيهم في فهم مذهبه
والجاثم تكلم في تشييد مذهبه خامسا صوفنقول اما الامر الاول والثاني قال الوجود
الرابطي يقع بسبب اصطلاح الصاغة على معنيين باشتراك اللفظ ادعا اصطلاح
اصطلاح الصاغة منه غير سديد نعم هو اصطلاح من ركاكته التي سماها فلسفة

معنيين

نفيضة سوية وحكمة يمانية احدهما ما يقابل الوجود المحمولي اي وجود الشيء في نفسه بتفسير للوجود
المحمولي وهذا يعم وجود في نفسه بنفسه كوجود الواجب ووجود الشيء في نفسه لنفسه كوجود الجوهر ووجود في نفسه لغيره
كوجود العرض وهذا نص على ان احد معنى الوجود الذي سيبينه مقابل للوجود المحمولي ومباين له وهو حق آخر
كلامه متعميم وجود الشيء في نفسه للجواهر والاعراض حيث قال وعلى ما تأتي عليك يقع لفظ الوجود في
بالاشتراك على احد معنيين احدهما باز ار الوجود الرابطي بالمعنى الاول وهو وجود نفس الشيء على الاطلاق
وعلى الحقيقة ويعم ما لذاته كوجود الجوهر وهو الوجود في نفسه لنفسه اي وجود المعنى لنفس الشيء وما لغيره
كوجود العرض وهو الوجود في نفسه لا لنفسه اي وجود الشيء لا لنفس الشيء والآخر باز المعنى الاخير وهو ما
يخص بنفسه ولا يكون للطبائع الناعتية وقال كلمة الهيئة ان اجناس المقسمة في تثنية القسم بسبب
لحاظ وجود الطبائع امكانية قابلة لوجود الممكن وهو الذي موضوعه الماهية اما وجود نفس الشيء لنفس الشيء
او وجود نفس الشيء لا لنفس الشيء بل لغيره واما الوجود الصوري القائم بالذات فهو وجود نفسه
لا وجود شيء غير نفس الوجود وقد ان الوجود اما وجود نفسه او وجود شيء هو موضوعه اما لنفس ذلك الشيء
او لغيره على ما سيعمل في مباحث المواد وهو اي ذلك الاحد يقع رابطة في القضية الحملية وهذا
الحكمية الاتحادية التي في جملة العقود وهذه الاعتبار مما اخترعه وهو ما قال ملك العلماء هو آخر
بان يكتب على انياب الاغوال من الكتابة على الاوراق اي يحقق الشيء في نفسه الذي
حده وجود الشيء على الاطلاق ثم تبين المعنى الثاني للوجود الرابطي بقوله والآن ما هو اعتباري

وجود الشيء

وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية في نفسه نفس على ان الوجود الرابطي بهذا الحد اعتباري وجود الشيء
الذي هو من الحقائق الناعتية في نفسه لا كذلك اعتباري وسيأتي الى آخره فعلم منه ان وجود الشيء
الذي هو من الحقائق الناعتية اعتباري وان الوجود الرابطي احد اعتباريه ولكن الى آخره فعلم منه ان الاعتبار
الذي لا يطلق عليه الوجود الرابطي بقوله واما بين الاعتباري الذي يطلق عليه الوجود الرابطي بقوله وليس معناه الا تحقق
الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل او تعالق او حاضرا عنده او غير ذلك
اعلم ان تحققه في نفسه على هذه الجهة لا يكون لذاته لما في تحقق الحقيقة العامة
بنفسها على سبيل شمار القيود المحصلة للطبائع المبهمة من ان المعنى الرابطي الذي
يتحقق الشيء لشيء يعني ان وجود العرض وان كان وجوده في نفسه لكن لا كوجود
الحقيقة الجوهرية لكونه في الموضوع لا لاضافة هو كونه في محل بخلاف وجود الحقيقة
الجوهرية وكذا هذا المعنى وان كان رابطيا لكن لا كالرابط الذي هو تحقق الشيء اي المعنى
النسبي وذلك كما يقال وجود البياض في الجسم ووجود المعلول للعلة او وجود المعلوم
عند العالم اذ المراد هو وجود البياض في نفسه ولكن في الجسم اذ وجود العرض في نفسه هو تعينه
وجوده في موضوعه ووجود المعلول في نفسه ولكن على ان يكون منتسبا الى العلة فمن المتحقق
ان وجود المعلول في نفسه من حيث هو وجود معلول هو بعينه وجوده منتسبا الى العلة ووجود المعلوم في
نفسه ولكن بما هو مكشوف لدى العالم والعرض من الامثلة ان وجود العرض ووجود المعلول
في نفسه ووجود المعلوم كل وجود في نفسه محمول على ما له وجود ليس رابطا نسبيا لكنه موضوع دون الاضافة
فان وجود البياض والانكار وجود في نفسه لكنه هو بعينه وجوده في موضوعه ووجود المعلول والمعلوم

وجودا في نفسه لكنه بعينه وجوده منتسبا الى الحقه ووجود المعلوم وجود في نفسه ولكنه هو وجود بما هو مكشوف
لدى العالم بالجملة الوجود الرابطي ليس الا وجود في نفسه دائما للاضافة فلا يقع اطلاق الوجود
الرابطي الا على الوجود في نفسه الموصوف للاضافة فاذن ليس وجود الرابطي الا بالمعنى الثاني
ليس طباعه ان يتحقق في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي يعرض عليها كما مر فتفطن
عند ما الوجود الرابطي الذي هو احد الرابطتين في الهليات المركبة من التقود فهذا هو المعنى الاول
الذي من تقوله احدهما ثانيا بل وجود المحمول ففي طباع نفس مفهومه ان لا يفيد تحقق
شيء في نفسه فانه وجود الشيء ثانيا بل تحقق انه في نفسه الذي هو الوجود المحمولي
كان ههنا مضطرا ان يريد ان الوجود الرابطي اذ هو وجود في نفسه ينعقد منه هلية بسيطة اذ الهلية
البسيطة ما يحكي عن الوجود في نفسه بما انه وجود رابطي والوجود الرابطي يقع محمولا في الهليات
المركبة باتفاق الكل فيما ذهبت اليه نقول هذا ان اريد بوجود الرابطي بالمعنى
الاول بما هو كذلك وقال المحشي التلميذ للباقراي المذكور والا في قوله هذا فاذن هو
للمعنى الاول في التقسيم انتهى وقوله بما هو كذلك يضر على ان الوجود الرابطي بما هو كذلك
اي بوصف الرابطي يقع في الهلية البسيطة حتى يكون قولنا البياض موجود في الجسم عقد الهليا
البسيطة فان ذلك اي وقوع الوجود الرابطي بما هو وجود رابطي لا يكاد يصح بوجه فعلم
ان السيد الباقر متفق مع القوم في ان الوجود الرابطي بما هو رابطي لا يصح ان يقع في
مصادير الهليات البسيطة وانما الخلاف في ان السيد يقول له اعتبارين والقوم
يكتفون على اعتبار واحد يعرض ذكر اي الوجود المعروض لذلك اضافة ذكر ان الوجود
الرابطي بما هو كذلك لا يقع في الهليات البسيطة علم منه ان له اعتبارا آخر عند الرابطي

يتحقق في مصاديق الهليات البسيطة فضل الاعتبارين يتوقف بل انما اعني ان وجود الشيء
لا صلوح ان يجرد في لحاظ العقل ويحذر من حيث تحقق ذلك الشيء وينعقد هلية بسيطة فيقال
البياض موجود اخليس البياض من الموجودات الحقيقية بل هو من اقسام الموجود
الحقيقي قطعا وانكار وجوده ليس من اقليم الحجاز
بل هو في ذاته على سبيل الحقيقة ليس لذاته بل هو لغيره المنعوت به فعلم ان عروض الاضافة
لا يخرجه من الموجودات الحقيقية فالحقيقة انما عنيته وان عرضت لها الاضافة
لكن لها وجود في نفسها فلا صلوح ان يجرد في لحاظ العقل عن ذلك الاعتبار ويحذر
من حيث تحقق ذلك الشيء في نفسه وينعقد هلية بسيطة فهذا منه نص على ان الوجود الرابطي
بما هو رابطي غير متحقق في مصاديق الهليات البسيطة وما يوجد في مصاديقه
اعتبار من الوجود الرابطي بل هو وجود في نفسه غير رابطي فهذا الاعتبار
ولذا قال في صدر الكلام وانكار ما هو احد اعتباري آه ثم ذكر ان الاعتبار يقوله
ان وجوده له اعتباران احدهما انه يتحقق البياض في نفسه لا على التجرد الذي لا يتحقق الجوهر
وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار محمول الهلية البسيطة من التقود والآخر انه بعينه
الجسم وبهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وانكار هو بعينه تحقق البياض في نفسه
ملحوظا بهذه الجهة وهذا منه نص على ان كونه بعينه في الجسم غير تحقق البياض في نفسه وانكار
تميز وجود البياض ملحوظا بانه بغيره اذ المنعوت وبالجملة تحقق البياض بعينه في الجسم
وانكار عينا تحقق البياض في نفسه ملحوظا بانه بغيره لكنه مغاير لتحقق البياض في نفسه

شبكة الألوكة www.alukah.net

مجردا عن هذا الاعتبار فان هذا الاعتبار ليس وجودا رابطيا وذلك وجود رابطي فالاعتبار الآخر

سوادا غير متحقق البياض بعينه في الجسم او متحقق البياض بلحوظا بهذه الجهة وجودا رابطيا وتحقق

البياض في نفسه مجردا عن هذا الاعتبار وجود محمولي وهذا اغاير لذلك فعلم ان وجود الرابطي

تعبيران وظن ان هذا القول هو ما اخذ قول الفاضل السندي شارح السلم وليس ماله الا

فان الفاضل السندي اخذ تعبير الاول اي تحقق ات في نفسه ولكن على ان يكون

في محل من قوله والآخر انه بعينه في الجسم بملاحظة ان مرجع الضمير ان تحقق البياض في نفسه

ولذا عبر بتحقق ات في نفسه وعبر قوله بعينه هو في الجسم بقوله ولكن على ان يكون في

محل والباعث على هذا التعبير ان السيد نفسه عبر عن الوجود الرابطي في صدر الكلام بتحقق ات في

في نفسه ولكن على ان يكون في محل واخذ التعبير الثاني اي وجوده التعالقي بلحوظا معتبرا

بانه للغير عن قوله تحقق البياض في نفسه بلحوظا بهذه الجهة فحدث بوجود الرابطي تعبيران وهما غير

تحقق البياض في نفسه المجرد في لحاظ العقل عن الاعتبار فانه في هذا الاعتبار ليس بوجود

ولذا قال الفاضل السندي والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشئ الذي هو من التعالق

الناعتية في نفسه وهذا هو بعينه ما قال السيد والآخر بانه احد اعتباري وجود الشئ الذي هو من التعالق

الناعتية في نفسه تبديل لفظ الآخر بالثاني وما قال الفاضل وليس ماله الا تحقق الشئ في نفسه ولكن

على ان يكون في محل هو بعينه ما قال السيد وليس معناه الا تحقق ات في نفسه ولكن على ان يكون في محل

بتغيير قوله ليس معناه بقوله ليس ماله وما له واحد لكن اوقع الناس في الغلط حتى طنوا انه بين احد الاعتبارين

بعينه والآخر بما له وهذا من بعض النظر كما لا يخفى على المطلع على ما اخذه وهم من قوله والآخر انه بعينه

في الجسم وهذا

في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه بلحوظا بهذه الجهة ان

هذا الاعتبار الذي هو وجود رابطي تعبيران وقد اصاب فيه لكن زاد فيه بما هو غير عنه وهو ان على الاول

اعتبار غير منقل لحو لو وجودا مستقلا وعلى الثاني انه وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل وما زاد الا ضياعا فان

في نفسه كما انقضا عنه كلا التعبيرين من وجود رابطي مستقلان حتى ان في كلام الفاضل الشارح ايضا

مستقلان ولا يعلم من اي عبارته اخذ هذا اتعلة فهم من قوله والآخر انه بعينه في الجسم وهذا اعتبار غير منقل

هو بل هو الآخذ ولا انحال بذا ما هو منشا وهم ان رجع عندي ولعل غيري يتكلم فيه

والله بتفيه لكن وقتي لهم لتيسنه ويعده من سوانح الوقت وذلك افضل من العدد الغزير

العلام قال وانما يصح ان يقع محمولا في الهلية المركبة كقولنا البياض موجود في الجسم ومفاده

في الحقيقة ناعتية ليس وجودا في نفسها لذاتها وانما هو في الجسم والمحل للاعتبار الثاني تقع

محمولا في الهلية المركبة وهذا نص على ان الوجود الرابطي بما هو رابطي لا يقع محمولا في الهلية المركبة

بتغيير لفظ انما فلا يصح وقوعه محمولا في الهلية البسيطة مما يقع فيه انما هو وجود محمول وليس بما

فاشتبه اولا ان يقع محمولا في الهليات البسيطة بقوله ولست اعني بقولي اي فعلم ان الاعتبار الاول

وان كان اعتبار الوجود الرابطي لكن بما هو رابطي لا يقع في الهليات البسيطة بل بما هو غير رابطي

وانما يحمل حينئذ موضوع العقد فيقال وجود البياض موجود في الجسم او المحل وهذا ايضا

مركب لكونه عبارة عن وجوده في نفسه وهذا من خواص الماهيات الناعتية اي هذا الوجود

الرابطي واما عتبار الثاني من الوجود الناعتي من الخواص الماهيات الناعتية واما الاعتبار

الاول فكما يوجد في الماهيات الناعتية يوجد في التعالق الجوهرية هذا هو الاول

والثاني فقد تحقق مذهبه بحيث لا يبقى فيه مجال ريب وارتياب كما لا يخفى على اولي الالباب

هو ازاحة السكوت على القول الضابط فتنقل السكوت ثم تزيحه فنقول بعض الاصحاب
قد استفسر معنى امور الاول انه يفهم من قولكم وراخترع السيد الباقر اعتبارا آخر للوجود الرابطي
بالمعنى الثاني وقولكم والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الثاني اعتبار اه ان الوجود
من مخترعات الباقر ومن قولكم على ان القوم ايضا قسموا الوجود المحمولي الى وجود الحقيقة الجوهرية
والعرضية اه ان الوجود المحمولي العرضي ليس من مخترعات الباقر بل ذهب اليه القوم ايضا
ويدل عليه ايضا تقريح القاضي مبارك في بعض حواشيه اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان للعرض
وجودا في نفسه ومع ذلك له ربط بشيء آخر كالسواد مثلا مع وجوده في نفسه مرتبط بالجسم وهذا
الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي عندهم وهو غير الوجود الذي للعرض في نفسه على ان
السيد الباقر انما جعل الوجود الرابطي بالمعنى الثاني احد اعتباري تحقق الشيء الناعتي وهو وجوده
الملحوظ بانه للغير دون الاعتبار الآخر ولا ذهول في الاعتبار حتى يفهم كون الوجود المحمولي اعتبارا آخر
للوجود الرابطي بالمعنى الثاني ولا يفهم هذا من كلامه اصلا وانما يفهم من كلامه كون الوجود في نفسه
اعتبارا آخر لوجود الشيء الناعتي ولا يلزم منه كونه اعتبارا آخر لنفس وجود الرابطي بالمعنى الثاني
بل الوجود الرابطي بالمعنى الثاني من احد اعتبارات الوجود في نفسه كما يفهم من عبارة الاسفار
والاسفار فمن اين يفهم كون الوجود المحمولي اعتبارا آخر للوجود الرابطي بالمعنى الثاني
قد علمت من تمهيدنا المقدمة وايضا حينما ذهب القوم والسيد الى ما ذهب فلا حاجة الى التفصيل
ولا بأس بان نشير اليه اشارة اجمالية فنقول قد قسم الوجود المحمولي الى وجود الحقيقة الجوهرية
والعرضية والسيد ايضا وافقهم في ذلك وان اختلف بين القوم والسيد ان القوم على ان
ان وجود الحقيقة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الاولى اما اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية اه تقريره ان العروسي حاكم بان المثلث القائم الزاوية يجب مساواة مربع وتر القائمة مجموع مربعي الضلعين فاذا كان المثلث القائم الزاوية كل من ضلعيه عشرة اجزاء فمربع وتره مئتان فالوتر جذر مائتين وليس للمائتين جذر لان العدد الصحيح ينحصر في اربعة عشر وما تحته وخمسة عشر وما فوقه ومربع اربعة عشر مائة وستة وتسعون فاربعة عشر جذر اقل من مائتين فما تحته جذر الاقل بالطريق الاولى ومربع خمسة عشر مائتان وخمسة وعشرون فهو جذر لاكثر من مائتين فما فوقه فيكون جذرا لاكثر بالطريق الاولى فليس للمائتين جذر صحيح اصلا بل يكون جذره صحيح مع جزء اقل من الواحد كاربعة عشر مع جزء من الواحد الجوهر الفرد فانقسم الجزء وهذا البيان غير محفوظ بما اذا كان الضلعان عشرا بل اذا كان الضلعان متساويين لا يوجد لمجموع المربعين جذر صحيح البتة اما اذا كانا مختلفين فقد تارة كما اذا كان احد الضلعين ثلثة والآخر اربعة فمربعاهما خمسة وعشرون وفي الاكثر لا يوجد كما اذا كان احد ضلعين ستة والآخر خمسة فمربعي الضلعين واحد وستون وليس له جذر صحيح لا ستة وما تحته ولا ثمانية وما فوقها فافهم ١٢ مولانا بحر العلوم قدس سره العزيز

قوله بل التحقيق اه قد بين الشارح ره على تقدير الجزء استحالتان الاولى ما بين قوله والكسر يوجب القسمة بما محصله ان في الصورة المفروضة ليس للمائتين جذر صحيح بل جذره عدد صحيح مع الكسر اعني اربعة عشر مع جزء واحد من الجوهر الفرد فانقسم الجزء والثانية بما بينه بقوله والتحقيق ومحصله انه على تقدير القول بالجزء يلزم انتفاء الوتر لهذا المثلث

عن صفحة الواقع فان جذر المائتين لا يخلوا اما ان يكون عددا صحيحا او عددا ذى كسر او عددا
مع الكسر الصمى والاولان قد ثبت استحالتهما والثالث فيه تسليم الاتصال لان تسليم
النسبة الصمية لا يعقل الا مع عدم تقدير الجزء ولما انتفى الصور الثلث فى الجذر انتفى جذره
عن الواقع عدم تناهى الانقسام واذ قد سلم قسمة الجوهر الفرد الى الجزء الصمى فصار
الجزء الذى لا يتجزى مقدارا متصلا فلا يمكن القول به على تقدير الجزء ولما انتفى الصور
الثلث فى الجذر فانتفى جذره عن الواقع فالاستحالة بالتحقق على تقدير الجزء هو
انتفاء الجذر عن الواقع فى الصور المفروضة وعلى التنزل قسمة الجزء الذى لا يتجزى
الى اكسر عددى هذا غاية التوجيه لكلام الشارح وفيه نجاة عن الشغب ١٢ مخدوم الكاتم
جناب مولانا سيد بركات احمد صاحب لازالت انهار فيوضهم الى يوم التناد

قوله انه يستفاد من رابعة ثانية الاصول الخ انما قال ليستفاد لانه غير مذكور فى ذلك الشكل
صريحا بل المذكور فيه ان مربع الخط اى مجموع مربعى قسميه وضعف سطح احد القسمين
فى الآخر لكن يستفاد منه الحكم فى العدد كما بيّن النصير الطوسى فى تحريره ١٢ منه بحر العلوم

قوله اذا تمهد هذا الخ حاصله ان مربع الكسر مع الصحيح يساوى مربعى الصحيح
والكسر وضعف ضرب الصحيح فى الكسر فمربع الصحيح صحيح وضعف ضرب الصحيح فى الكسر
كسور من جنس كسر الاصل ومربع الكسر اقل منه فهو جنس آخر فان بلغ ضعف
ضرب الصحيح فى الكسر عددا صحيحا فهذا الكسر المربع زائد فلم يصر صحيحا وان لم يبلغ عددا
صحيحا فهو ناقص من الصحيح بكسر من جنسه فلا يصير هذا المربع الكسر صحيحا البتة وبيّن
الشارح فى مثال خرئى وهو واضح الا انه ضرب ضعف الصحيح فى الكسر وكان فى
التمهيد ضعف ضرب احد القسمين بناء على ان حاصل ضرب الضعف فيه وحاصل ضرب
اصل العدد فيه ثم التضعيف واحد والحاصل انه اذا لم يكن مربع ذى كسر او كسر مجرد

صحيحا

صحيحا فلا يكون ذو الكسر او الكسر المجرد جذر صحيح قاصم الجذر ليس جذرا فى
الواقع لا صحيح ولا كسر مجردا ومع صحيح فلا جذر للمائتين وترا لمثلث المفروض
جذر مائتين وجذره محال فهذا المثلث لا يكون له وتر فى الواقع هذا تقرير ما فى
الشرح ١٢ مولانا بحر العلوم قدس سره

قوله فنقول اه ههنا كلام فى غاية الدقة اه وهو انه على مذهب الحكيم فى المثال
المغروب يكون تركيب هذه القاعدة من عدة احاد مع كسر صمى من الجزء ولما
تقرر اقليدس ان الكسر لا يكون مربعه مفردا او مركبا بالغا الى العدد الصحيح فلو فرض
تركب القاعدة المفروضة اربعة عشر مع كسر صمى فيجرى البيان فيه بان مربع الصحيح
صحيح وضعف ضرب الصحيح فى الكسور من جنس الاصل ومربع الكسر اقل منه فهو
جنس آخر فان بلغ ضعف ضرب الصحيح فى الكسر صحيحا فهذا الكسر المربع زائد عليه فلا
يصير صحيحا وان لم يبلغ صحيحا فهو ناقص من الصحيح بكسر من غير جنسه فلا يصير هذا المربع
الكسرى صحيحا فلو صح هذا البيان لزم ان لا يصح ما ذكره اقليدس ان مربع الخط
الياوى مجموع مربعى قسميه وضعف سطح احد القسمين فى الآخر فانه بين اصل القاعدة فى
المقدار ويستفاد منه الحكم فى العدد كما اقره الشارح ومع ذلك قد اقر ان الكسر لا
يكون مربعه مفردا او مركبا بالغا الى الصحيح فيلزم منه ان لا يوجد لمثل هذه القاعدة فى المثال
المفروض جذر فى الواقع وما اعتذر الشارح عنه فى بعض كتبه ان غاية ما لزم من البيان ان
لا يكون للعدد الاصم الجذر جذر صحيح ولا كسر مجردا ومع صحيح ولا يلزم منه ان لا يكون جذره
صحيحا مع جزء صمى لا يكون كسرا من الكسور العددية فان مربع هذا الجزء الصمى انما يكون
بسبب المقدار دون العدد وهو ان كان اقل منه لكنه جاز ان يحصل من هذا المربع وضعف
ضرب العدد الصحيح فى هذا الجزء عدد صحيح فان الاجناس المختلفة قد يجتمع منها

شبكة الألوكة www.alukah.net

يحصل عدد صحيح ففيه اما اولا فلان الكسر لما انحصر عنده في الصمي فما سلمه اقليدس ان
الكسر لا يكون مربعه مفردا او مركبا بالقياس الى العدد الصحيح ومربع الكسر يكون اقل منه ولا
يحصل من الاجناس المختلفة عدد صحيح كلها يكون احكاما للكسر الصمي لا للعددي كيف لا
فان اصل القاعدة التي قررها وهو ان مربع الخطاي ذي مجموع مربعي القسمة وضعف سطح
احد القسمين في الآخر انما اجراه في المقدار المتصل لا في العدد وفي صورة الاتصال لا معنى
للكسر العددي فيلزم على التحكيم ايضا ان لا يكون لمثل هذه القاعدة جذر في الواقع
واما ثانيا فلان تسليم ان مربع الكسر الصمي يكون اقل منه مع تجويز ان يحصل من هذا
المربع وضعف ضرب العدد الصحيح في هذا الجزء عدد صحيح مستندا بان الاجناس المختلفة
من هذا الجزء يحصل من اجتماعها عدد صحيح عجيب جدا فان جميع الاصول التي قرر اقليدس
هي الاحكام الكسر الصمي وقد سلم ان الاجناس المختلفة لا يحصل من اجتماعها عدد صحيح
فكيف يصح تجويز حصول العدد الصحيح من الاجناس المختلفة واما ثالثا فلان تسليم
كون مربع الكسر اقل منه وعدم تسليم ان الاجناس المختلفة من الكسر لا يحصل من
اجتماعها عدد صحيح اعجب منه هذا والله يحدث بعد ذلك امرا ١٢ مخدوم الانام
جناب مولانا سيد بركات احمد صاحب زاد الله فيوض علومه بين الخواص والعوام

قوله قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع آه لا بد لهذا النقل من التصحيح ونقل الشيخ
في امثال هذا غير موثوق لان كتب اهل القوم مشحونة بانكار المربع بل اكثر الاشكال
وهم اعرفون بمذهب شيوخهم على انه مبني على اصل اورد في المصادرات الهندسية
من امكان خط مستقيم بين نقطتين وهذا لا يصح على اصل الجزء لانه لو صح لامكن
لنا رسم مثلث حاد الزوايا او الزاوية وهو كما سيجيء لا يمكن على ضابطة وجود
الجوهر الفرد وايضا ان الشارح قد ارتضى فيما سيجيء من اقامة البراهين على نفي

الجزء

الجزء مبنية على اشكال سوى المربع والمثلث القائم الزاوية بان هذه الدلائل من
اضعفها بناء على ان هذا الاشكال مما ينكرها المبتنون وهذا بعينه ناهض فعلى
مسلك الشارح لا يصح هذا الدليل فافهم ونحن انا والله تعالى في ذلك الموضع

* استاذ الكل مولانا نظام الدين قدس سره ومولانا بحر العلوم قدس سره

قوله الثانية اه اعلم ان اصل هذا البرهان ماخوذ مما قال المحقق الدواني
في الحاشية القديمة على شرح التجريد ان من امثلة النسب الصم نسبة قطر المربع
الى ضلعه وذلك لان مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم العروس فيكون
نسبة القطر الى الضلع نسبة يكون مثناها بالتكرير هو الضعف اذ ليس بين
الواحد والاثنين عدد انتهى قال قرر الناظرون لكلامه تقريرات مختلفة قد
فصلتها في رسالة مفردة لنا ونحن نبين ان ههنا ثلث تقريرات قد
وصل الينا ننقلها اولا ثم نفصل المقام شرحا لاحصرها واحسنها منها
ما قرر بعض الفضلاء ومولانا باب الله السنديلي ان ههنا مقدمات حسابية الاولى ان مخرج
الضعف هو الاثنان لانه اقل عدد يخرج منه الضعف صحيحا والثانية ان مخرج اصل النسبة
اقل من مثناه والثالثة ان النسبة العددية في الاعداد يكون مخرجه عددا فبعد
تمهيد هذا القول فيما نحن فيه مخرج المثناة هو الاثنان بحكم المقدمة الاولى فيكون مخرج
اصل النسبة اقل منه بحكم المقدمة الثانية بحيث لم يبلغ واحدا وهو ظاهر ولما لم يكن بين
الواحد والاثنين عدد حتى يكون مخرج اصل النسبة لم يتحقق بين الاعداد نسبة يكون
مثناها الضعف بحكم المقدمة الثالثة فكانت صمية وهو المطلوب انتهى محصله انه
لما تحقق بين مربع الضلع ومربع القطر الضعفية بحكم العروس وتلك الضعفية
مثناة للنسبة الواقعة بين جذريهما بحكم الاصول الحسابية فهذه الضعفية

المثناة لابد انيكون لها مخرج وليس لها مخرج غير الاثنين فلا محالة يكون مخرج اصل النسبة
اقل من مثناها ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد حتى يكون مخرج اصل النسبة علم
ان النسبة المتحققة بين القطر والضلع ليست نسبة عددية والا فلابد لها من مخرج قل
من مخرج مثناها فهي نسبة صمية فقه المقام ان النسبة بين القطر والضلع اما
نسبة عددية او صمية فان كانت الاولى فلابد انيكون لها مخرجا وذلك المخرج
يكون اقل عدد بالضرورة من عدد يكون مخرجا للنسبة المتحققة بين مربعيهما ولما
كان مخرج المثناة الاثنان فلابد انيكون مخرج هذه النسبة عدد اقل من الاثنين
ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد فلا يكون عدد مخرجا لهذه فكيف يكون
نسبة عددية فتعين ان هذه النسبة صمية وهو المطلوب والتقرير الثاني
ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان نسبة القطر والضلع نسبة صمية وليست بنسبة
عددية لازمة للتالف من الجواهر الفرد لان بين مربع القطر والضلع نسبة الضعفية
كما يشهد به العروس فلو كانت هذه النسبة عددية لكانت مثناة لنسبة
الجذرين لما تقرر ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر بعد كونها
مثناة فهذه المثناة مربعة لنسبة الجذرين والنسبة لا تكون مربعة
لنسبة اخرى الا اذا كان مخرجها مربعا لمخرج نسبة اخرى مع ان مخرج
الضعفية الاثنان وهو اصم الجذر فعلم ان هذه النسبة صمية فبالضرورة
تكون النسبة المتحققة بين الجذرين ايضا نسبة صمية والتقرير الثالث
ما افاد بعض الفضلاء بحيث يخلو عن الحشو والتطويل ان قطر المربع منصف له
فيحصل له من التنصيف مثلثان قائما الزاويتين ومربع الوتر ساوى لمربع
ضلعي المثلث القائم الزاوية بحكم العروس فهو ضعف مربع الضلع الواحد

بهذا الكم

بهذا الحكم فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا اثنيت بالتكرير صار ذلك النسبة
نسبة الضعف لما بين في الاصول الهندسية ان نسبة المربع الى المربع
نسبة الجذر الى الجذر حال كون نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير اي
نسبة الجذر الى الجذر اذا اعتبر مكررة مثلا الاربعة جذر لستة عشر والاثنان
جذر للاربعة فنسبة ستة عشر الى الاربعة الثلثين بما مر معتان للاربعة والاثنان هي
بعينها نسبة الجذرين بعد اعتبار نسبة الجذرين مكررا هي ضعف الضعف او نصف النصف
لان الاربعة نصف النصف لستة عشر فان نصفه ثمانية والاربعة نصفها فيكون ربعا لها
وستة عشر ضعف ثمانية ضعفها وذلك النسبة مثناة بالتكرير صارت ذلك النسبة نسبة
الضعف اذ تقرر هذا فاعلم ان لكل نسبة بين الاعداد مخرجا فمخرج الضعف مطلقا اثنان
على ما بين في علم الحساب ولما لم يكن بين الاثنين والواحد عدد حتى يكون بينه وبين الواحد
نسبة مثل نسبة الثلث او الربع او الخمس اذا اثنيت ذلك النسبة بالتكرير صارت
الاثنان ضعفا للواحد بل هو ضعف له بدون التكرير فلم يوجد في العدد نسبة يكون
مثناه هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب التي تحقق بالمقادير
دون الاعداد ونسبة المقادير ما يتحقق في المقدارين بحيث لا يوجد لهما عاد مشترك
اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى لان المقدارين منقسم الى غير النهاية بخلاف
الاعداد فان الاعداد ينتهي الى الواحد وهو يفني لجميع الاعداد فبين المقدارين نسبة
صمية وبين الاعداد نسبة عددية فتحقق النسبة الصمية دليل الانفصال فثبت ان
الاجسام غير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى انتهى وان شئت مزيد توضيح
للمقام بحيث لا يبقى لك تطلع واستشراف في زوايا الكلام وانكشف لك
جلياته فاستمع لما نمهد لك مقدمات يتعلق بكشف المرام الاولى ان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاحاد او الصحة اذا نسب بعضها الى البعض آخر منها فالعدد التحتاني يسمى بالنسبة الى ما فوقها كسرا وهو ما
في نفسه عددا صحيحا الا بالنسبة اليه يقال له كسر لذلك فالواحد لا يسمى كسرا وهو لا يكون مخرجا لكسر لعدم
كونه عددا صحيحا فيبتدء الكسر من النصف فمنه الى العشر يسمى كسورا منطقة وما سولها
يسمى كسورا اصمية ويعبر عنها باسم الجزء من احد عشر وجزء ان من ثلثة عشر والثانية
ان كل نسبة عددية فلها مخرج والمخرج هو اقل عدد يكون له هذا الكسر صحيحا فمخرج النصف الاثنان
ومخرج الربع الاربعة ومخرج الخمس الخمسة وهكذا فانها اقل عدد يخرج منها هذه الكسور صحاحا
فالواحد لا يكون مخرجا لكسر من الكسور لانه لا يخرج منه كسر صحيح فلو لم يكن للنسبة مخرجا عدديا لم يكن
تلك النسبة عددية والثالثة ان المهندسون كما قالوا ان النسبة الحاصلة بين الاعداد
اما مفردة وهي لا تكون مضافة سواء كانت مفردة او مكررة او معطوفة فنسبة النصف الى
الاثنين ونسبة الثلث الى الثلاثة ونسبة السدس والربع الى اربعة وعشرين كلها نسب
مفردة واما مولفة وهي ما يضاف احدى النسبتين الى الاخرى سواء كانتا من جنس واحد
كنصف النصف فانها مولفة من نسبة نصف النصف وهو واحد الى النصف وهو الاثنان
ونسبة الاثنين الى الاربعة فنسبة نصف النصف الى مخرجه وهو الاربعة نسبة مولفة
وهذا القسم من المولفة يسمى مثناة بالتكرير او مختلف كنصف الثمن الى مخرجه اى
ستة عشر فانها مولفة من نسبة نصف وهو واحد الى الثمن وهو الاثنان ونسبة الثمن
الى ستة عشر بالجملة لا بد وان النسبة المولفة من ثلثة اعداد او ثلث مقادير يكون
للاول الى الثاني نسبة وللثاني الى الثالث نسبة فان كان المضاف والمضاف اليه
من جنس واحد يكون نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث وان
كانا من جنسين مختلفين لم يبق نسبة محفوظة وبالجملة فلا بد في كلا القسمين من
ثلثة اعداد او ثلثة مقادير والنسبة تكون مولفة من النسبتين سواء كانت النسبتا

متحدتين او مختلفتين والنسبة المولفة من النسبتين المتحدتين هي المسماة بالنسبة
التضعيفية والمثناة بالتكرير وهي النسبة المضروبة في نفسها فهي تكون مربعة لاصل النسبة
واصل النسبة تكون جذرا للمثناة والرابعة ان مخرج اصل النسبة يكون اقل بالضرورة
من مثناها فان مخرج النصف الاثنان ومخرج نصف النصف الاربعة والاثنان
اقل من الاربعة والخامسة ان نسبة الضعفية بين الواحد والاثنين ليست مثناة
لنسبة عددية فانه لا بد لتحققها من واسطة بينهما يكون نسبة الواحد اليه كنسبته الى الاثنين
وليس بينهما عدد صحيح ولا عدد ذو كسر اما انتفاء العدد الصحيح فبين لا يحتاج الى البيان
فضلا عن يساق اليه البرهان واما انتفاء وسط صحيح ذي كسر كما توهم انه لا يلزم من انتفاء
العدد الصحيح بينهما انتفاء مطلق الوسط حتى لا يتحقق النسبة المثناة لانتفاء الواسطة
اللازمة للمثناة فيجوز ان يكون مع الواحد كسر يحصل به تكرير النسبة كالنصف و
الثلث مثلا وكذا يجوز ان يكون مع الواحد كسر صمي يحصل به التكرير وفاد هذا التوهم
لما بين اقليدس انه اذا كانت ثلثة اعداد متناسبة لا بد ان يكون سطح الطرفين
مساويا للمربع الوسط وان شئت قلت لا بد ان يكون الوسط جذرا لسطح الطرفين
كالاثنين كالاثنين والاربعة والثمانية فان سطح الطرفين ستة عشر والاربعة
اذا ضربت في نفسها صارت ستة عشر فالاربعة جذر لسطح الطرفين وسطح
الطرفين يساوي مربع الوسط وقد ثبت في الاصول كما ذكر الشارح في المحجة
الاولى ان الكسر مجردا كان او مركبا مربع صحيح اصلا فلو فرض بين الواحد والاثنين
واحد مع كسر او كسر مجرد يلزم تساوي مربع الكسر الوسط مع سطح الطرفين
وهو خلف واما تجويز الكسر الصمي فهو تسليم للمدعى اذ من تحقق النسبة الصمية الاربعة
للاتصال ولما لم يكن نسبة الضعفية مثناة لنسبة عددية فلا يتحقق بين اى عددين

فرضنا نسبة الضعفية مثناة لنسبة عددية والا يجب تحققها في الواحد والاثنين لانهما عادان
لجميع الاعداد التي على هذه النسبة وقد تقرر ان نسبة المعدودات يجب حفظها في التوالد
لانه قد ذكر اقليدس في الشكل الحادي عشر من المقالة السابعة انه اذا نقص من عددين
عددان على تلك النسبة كانا الباقيان ايضا على تلك النسبة وايضا قد اشار اقليدس
في الشكلين العشرين منه ان اقل الاعداد على نسبة يعد جميع الاعداد التي على نسبتها الاقل
للاقل والاكثر للاكثر وقد عرفت انه لا يمكن تحقق النسبة المثناة بين الواحد والاثنين
فلا تحقق في اي عددين فرضنا من الاعداد فلك ان تقرر البرهان على انهاج مختلفة و
سبيل مقتضبة ان شئت قلت لما حكم العروسي بضعفية مربع القطر على مربع الضلع
والضعفية مربعة للنسبة الواقعة بين جذريهما كما تقرر ان نسبة المربع الى المربع نسبة
الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير فهذه الضعفية لا بد لها ان يكون مخرج ومخرج الضعفية
الاثنان بحكم المقدمة الثانية فمخرج اصل النسبة الواقعة بين الجذرين يكون اقل الفطرة
من مخرج النسبة المثناة الواقعة بين المربعين بحكم المقدمة الرابعة ولما لم يكن بين
الواحد والاثنين عدد بحكم المقدمة الخامسة حتى يكون مخرج اصل النسبة فعلم ان
النسبة بين القطر والضلع نسبة عددية فان النسبة العددية لا بد لها من مخرج موعد
فليست النسبة بينهما الاصمية وهو المطلوب وان شئت قلت ان نسبة الجذرين
اعني القطر والضلع ليست بعددية لان بين مربعيهما نسبة ضعفية مثناة لنسبة
الجذرين فيكون مربعة لنسبة الجذرين ونسبة الجذرين اصلها ولا يكون النسبة
مربعة لنسبة حتى يكون مخرجه مربعا لمخرج اخرى مع ان مخرج الضعفية الاثنان وهو
اصم الجذر فعلم ان نسبة القطر والضلع ليست بعددية فهي نسبة صماء وان
شئت قلت انه كما حكم العروسي ان مربعي الضلعين متساويان لمربع الوتر

فيكون مربع

فيكون مربع الوتر ضعفا لمربع احدهما فان ساوى الكل يجب ان يكون ضعفا لنصفه ولما
تحقق بين مربعيهما نسبة ضعفية لزم ان يوجد بين جذريهما نسبة يبلغ مثناها الى الضعف
لما بر من اقليدس في حادي عشر من ثامنة الاصول ان نسبة المربع الى المربع نسبة
الضلع الى الضلع مثناة بالتكرير فهو جذر بين مربع القطر ومربع الضلع نسبة مثناة
لنسبة القطر والضلع بالغا الى الضعفية فنقول ان نسبة القطر الى الضلع يبلغ
مثناها الضعفية ونجعلها الصغرى ونضم معها مقدمة اخرى وهي ان كل نسبة يبلغ
مثناها الضعفية فهي صمية او لا شيء من النسب العددية يبلغ مثناها الضعفية اما
صغرى القياس فقد عرفت واما الكبرى فلما دريت من التفصيل في المقدمات
لا سيما في المقدمة الخامسة فلا يكون نسبة القطر الى الضلع عددية فهي نسبة صمية
لازمة للاتصال فثبت الاتصال وهذا من زعوم الحكماء **وانت تعلم** ان كل
ما ذكروه في هذا البرهان يتوقف على ان المتكلمين يسلمون الشكل المربع حتى يتنصف
بالقطر وياق البيان لكنهم ينكرونه ولا يستقيم على اصل الجزء ايقاع خط مستقيم
بين النقطتين فلا يسلمون وجود شكل من المربع والمثلث وغيرهما من الكرة والدائرة
فهذا لا يزيد على الهزل والجزاف عندهم هذا ما عندي في توضيح المقام والتوفيق
من المتفضل المنعام ١٢

قوله الثالثة ان اوقعنا آه اقول هذا البرهان هو ما قرره الشيخ في طبعيات الشفاء
ننقل اولا عبارته ليتضح البرهان حق الاتضاح ثم نورد عليه ونفكك الايراد
لينكشف ما هو المرام والمراد فنقول قال الشيخ وكذلك اذا اوقعنا خطا مستقيما كالوتر
على زاوية قائمة احد ضلعيه اقصر فجزء ما طرف ذلك الخط وليكن جزءا احد طرفه على حائط

والآخر على الارض وارتفاع الحائط اقصر من البعد بين الارض والزاوية فاذا اجرينا هذا الخط
من الطرف الذى على الارض جزءًا وجب ان يكون ما يقطع من الجانبين سواء وليس كذلك
بل يكون القطع من الجانب الاقصر اقل توضيحه على ما افاد بعض ناظرى الشفاء
انا اذا فرضنا مثلاً ارتفاع الحائط الذى هو احد ضلعى الزاوية القائمة اربعة اجزاء والبعد
الذى بين الارض والزاوية الذى هو احد ضلع الآخر لها ستة اجزاء كان الوتر جذر
اثنين وخمسين بحكم العروس واذا اجرينا طرف الوتر من الطرف الذى يكون على الارض
وجب ان يتحرك الطرف الآخر الذى على الحائط اقل من الواحد اذ لو كان واحدًا صار
احد الضلعى ثلثة والآخر سبعة فيصير جذر ثمانية وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر اثنين و
خمسين فثبت الانقسام لعلك تقول ان محصل البرهان ان تركيب هذا المثلث
من الاجزاء التى لا تتجزى يوجب ان يكون مقدار الوتر اكبر مما كان بدون ان ينضم اليه شيئ
وهو بين الاستحالة ويرد عليه وجوه اما اولاً فلان المثلث الزاوية القائمة المفروضة
لها ثلثة اضلاع احد ضلعيه الخط البحدارى المركب من اربعة اجزاء الحادث من ارتفاع
الحائط الذى هو مركب من اربعة اجزاء وضلعه الآخر البعد الذى بين الارض والزاوية
لها ستة اجزاء والوتر هو الخط الذى جزءه الاول بالجزء الذى هو منتهى ارتفاع الحائط
وجزءه الآخر ملاصق بالحد الخاص من الارض فالوتر هو الخط المتوهم على الجزء الذى جزءه
الاول كذا وجزءه الاخير كذا فيكون هذا الخط الوترى الموهوم على الجزء جذر اثنين وخمسين
فاذا اجرينا الوتر من الطرف الذى على الارض انتقل الجزء الملاصق جزءه الاول بالجزء
الاول من الضلع الارتفاعى والخط على الجزء الثانى من الضلع الارتفاعى فحين ابتداء هذا
الوتر هو الجزء الاول الملاصق بالجزء الثانى من الضلع الارتفاعى والجزء الاخير منه هو
الملاصق بحد خاص من الارض غير الحد الاول تماس به فى الحالة الاولى فالضلع

الارتفاعى حينئذٍ صار ثلثة اجزاء والضلع الآخر الارضى صار سبعة اجزاء فيصير الوتر
حينئذٍ جذر ثمانية وخمسين بلا اشتباه ولا تظنن ان الخط الوترى هو الجزء
وهو كان جذر خمسين وهو لم يزد كما يشهد به الحس فان الخط الوترى هو الخط الموهوم
على الجزء فقبل الانجزار كان جزءه الاول هو الملاصق بالجزء الذى هو منتهى ارتفاع الجدار
المركب من اربعة اجزاء ولما انحط الجزء الى الجزء الثانى من الخط الارتفاعى حدث
وتر آخر مبتدؤه من الجزء الثانى من الخط الارتفاعى وهو غير الوتر الاول المبتدء
من الجزء الاول من الخط الارتفاعى فلا استحالة بالجملة لم يلزم ان يزيد الوتر من
غير ان ينضم اليه شيئ بل حدث ههنا مثلث اخرى الذى جذر وتره ثمانية وخمسون
غير المثلث الذى جذر وتره اثنان وخمسون والجواب عنه ان الجزء لما انحط من الجزء
الذى كان عليه ووصل الى الجزء الثانى من الضلع الارتفاعى انتقل الزيادة الى الطرف
الذى جرينا اليه فلم يزد مقداره بل لقى مقدار الخط المتوهم الذى على الجزء على ما كان
عليه فلا معنى لكون تارة جذر اثنين وخمسين وتارة جذر ثمانية وخمسين فلزم
الاستحالة وهو ان يكون مقدار الوتر اكبر مما كان بدون ان ينضم اليه شيئ
فاستقر البرهان على مستقره وانزاح الشبهة عن سبيله واما ثانيًا فلان
الانقسام لازم على تقدير انقسام الخبء الفرد فانه لو فرض ترك الوتر اقل من احد عشر فان
جذر الوتر عددا صحيحًا مع الكسر وقد علمت ان مربع الكسر ومربع العدد مع الكسر لا يبلغ
عددًا صحيحًا فليوجد بمثل هذه القاعدة جذر صحيح والجواب عنه ان لنا ان نقدر البرهان
ان فى الصورة المفروضة الوتر جذر اثنين وخمسين حكم العروس وهذا لا تصور الا
على تقدير الاتصال فان الوتر لو تحرك جزءًا واحدًا لزم ان يكون الوتر جذر ثمانية
وخمسين ولو تحرك اقل كان مربعه اقل من اثنين وخمسين وقد كان جذره

الألوكة
www.alukah.net

اثنين وخمسين واما ثالثا فلانك قد عرفت مما نقلناه من كلام الشيخ ان البرهان غير
محتاج لفرض الضلعين متساويين كما فعله الشارح فاذا صور البرهان بما فرض الضلعين
خمسة خمسة فيكفي في تقرير البرهان ان الوتر جذر يكون خذر الخمسين مع ان الخمسين
لا جذر له فلم لم يكتف الشارح بهذا الخلف مع قلة المؤنة والجواب عنه انه حج يرجع
الى الحجة الاولى واما رابعا فلما قيل ان الاستحالة اللازمة على الجذر الوتر لقدر جزء واحد
ليس الا ان يزيد مقدار الشيء من غير ان ينضم اليه شيء واستحالته غير مسلم على تقدير
التفاضل فيجوز زيادة مقدار الوتر فيكون مقدار جذره خمسين لذا ثنين وخمسين
كما قدره الشارح والجواب عنه ان التفاضل انما يجوز على اصل الاتصال واما على تقدير اصل
الجزء فلا لان المقادير انما تحصل من زيادة الجزء للجزء وظاهر انه لم يزد ههنا
جزء واما اذا جوز التفاضل فقد سلم ان الجزء ذو مقدار متصل قد يصغر وقد يكبر
وهو منافٍ لعدم انقسامه ١٢۔

قوله مع كونه جذر خمسين الخ حاصله ان تركب الخط من الجزء الذي لا يتجزى
بالعمل والا لما صح ان يقع وتر الزاوية القائمة بين ضلعين لانه لو وقع فلنفرض
قائمة ضلعاها خمسة خمسة كان كل واحد منهما جذر خمسة وعشرين فاذن لا بد
ان يكون وتره جذر خمسين لما ثبت بالعروس مع ان مربع الزاوية القائمة يساوي
مربعي ضلعيه وذلك لا يتصور من خبر ان يكون الوتر جذر مجموع مربعي الضلعين
فاذا حررنا طرفا من هذا الوتر من احد الجانبين مقدار جزء واحد يثبت لا يضر
استقامة الزاوية يصير الخط الآخر اربع اجزاء ان الجزء بقدر جزء واحد فيلزم
ان يكون الوتر جذر اثنين وخمسين وقد فرض جذر خمسين وان الخبر اقل من

خبر بلزم الالتقام ١٢ مولانا قدس سره

قوله والدليل الخ توضيحه انا اذا فرضنا زاوية قائمة يكون احد ضلعيه ثلثة اجزاء
والآخر اثنين كان المجموع اربعة اجزاء للاشتراك الجزء الواحد بينهما فلا يدان
يكون الوتر اكثر من الثلثة لما ثبت بالعروس ان مربع وتر الزاوية القائمة
يكون ضعف مربع ضلعيه فيكون مربع الوتر ضعف مربع الضلع وهو كان
ثلثة او اقل يكون مربعه مساويا لمربع الضلع او اقل منه وهو محال فحكم بان الكل
واقل من الاربعة والا للزم ان يكون مساويا للضلعين وهو محال بالجماري
فانه ناطق بكون ضلعي المثلث اعظم من واحد فهو من الثلثة والاربعة
وهو يستلزم الانقسام وهو المطلوب ١٢ مولوي ولي الله لكنوي

قوله اقل من الاربعة لكل الجماري الخ الجماري قائل بان كل ضلعي مثلث
اي مجموعهما اكبر من الثالث اورده اقليدس في الشكل العشرين من الاولى
والروم الاكبر لان مربع الاثنين اربعة ومربع الثلثة تسعة فالمجموع ثلثة عشر
فلو كان الوتر ثلثة اجزاء كان مربعه تسعة وقد حكم العروس بخلافه والا يقل
من الاربعة لان مجموع الضلعين اربعة لاشتراكهما في الواحد لا يقال ان الاستعانة
به كافية فان مربع الاربعة ستة عشر وهو لا يساوي المربعين لان حاصله
ان ثلثة عشر لا جذر له وهو بعينه حاصل الاولى ويمكن ان لا يستعان
بالعروس بان يقال ان الوتر لو كان ثلثة يساوي الضلع فيكون الزاوية
الثمان عند اصغر الاضلاع متساويين لما في الماموني ان الزاويتين اللتين
مدتاهما عند الضلعين المتساويين متساويان واذا احدهما قائمة فالاخرى

كذلك لان القائمة لا يساوى الحادة والمنفرجة وقد تقرر فى مقره ان المثلث ذا قائمتين
لا ستاذ الكل علامة نظام الدين قدس سره

قوله اذا كان ثلثة الخ اعلم انه قرر بعض الشافعيين المصنفين البرهان هادنى
تغير وقال توضيحه ان الخبر الذى لا يتجزى لو كان حقا فنفرض قائمة كان كل ضلع منها
منها خبرا ان فالمجموع ثلثة لان الخبر الواحد مشترك بين الخطين وفيه نقول ان الوتر
وهو الخط الواصل بين الخطين لا يكون مركبا من ثلثة اخبار بالشكل الحارى لان
دعواه ان مجموع الضلعين من المثلث اى ضلعين كانا اعظم من الثالث فهنا
حصل بالوتر مثلث فكل ضلعين من القائمة يجب ان يكون اعظم من الثالث
وقد فرض ان الضلعين ثلثة اخبار فلو كان الوتر ايضا ثلثة اخبار لزم المساواة
ولا يكون ايضا مركبا من اخبرين بالشكل القروسى لانه قد ثبت به ان وتر القائمة
ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من الضلعين مركب من خبرين
فلو كان الوتر ايضا كذلك لزم المساواة وذلك باطل فحينئذ يجب ان يكون ازيد
من مجموع الخبرين فلا يجوز ان يكون الوتر ثلثة اخبار ولا اثنين فيجب ان يكون من
الثلثة والاثنين فيلزم الانقسام لانه وجد الاقل من الخبر فيبطل كونه خبرا لا يتجزى
قال الاستاد العلامة فى شرحه للمسلم ان جميع اشكال اقليدس مبناه على
وصل خط مستقيم بين كل نقطتين وكذا اكثر الاشكال الهندسية موقوفة على
اتباع الحافة المستقيمة خطا وسطحا والاعتماد على اصل الخبر ولهذا قال بعض
الاعاظم قدس سره فى بعض حواشيه ان الاشكال الهندسية موقوفة على اتصال
المقادير والطبائع تركيبها من اخبار لا يتجزى انتهى فقد دريت من كلام
هذين العلمين الماهرين ان كل المستدلين بالبراهين الهندسية ضائع
وابرادهما عليهم ليس لدافع وصل ما بذلوا سعيهم لا يرجع الى عائد ولا ينقلب
ريح الملامة الا اليهم فالمعلوم ما هو ظن الظاهر بهم وما احق افكارهم بان تعيش
لم تلتفتوا الى البراهين الهندسية فى اثبات مطالبهم والذى دفع الشغب
عما الزم عليهم فلله درهم فى الاولى والاخرة ١٢

قوله والخامسة ان اقليدس الخ وفيه بحث فانه بين تنصيف الخط بالتابع وبالاستقامة
تنصيف الخط بان يرسم على خط مفروض قصد تضعيفه مثلث متساوى الاضلاع واقيمت
ذلك الخط كهذا ثم تنصيف الزاوية التى لوتر بها ذلك الخط واصل الى فيقع على
النصف لان المثلثين تتساويان لتساوى الضلعين وزاويتهما الضلعى الآخر وزاويتهما
بينهما كل لنظيره وقد بين فى الاصول ان المثلثين الذين شأنهما ذلك متساويان
فبالضرورة يكون الضلع الباقى مساويا لنظيره وهو المطلوب ولو قيل بالجواز الفرد
الغيض بهذا الانتصاف الى المحذور لاندفع فانه قصد البرهنة بانتهى الخطين الى
فلقد ثبت تنصيف اصلا وهو ظاهر وان اريد السعة التى فوق ذلك المنتهى فى غاية
دائرة فى ان وسعت الخبرين فقد انتصفت ولا يلزم منه محذور فى تنصيف الخط
كما ستطلع عن قريب وان وسعت ثلثة فاصدا المثلثين لا بد من ان يوضع بانتهى
الخط الواصل فالكلام ايضا ان اخذ موضع فيكون خطا مؤلفا من اخبار خبرا منها مشترك
فحينئذ لم تسلم تساويهما ولا يلزم محذور فى تنصيف الخط وعلى هذا التقدير لا تساوى
المثلثان اصلا واذا اخذ الخط المنصف الواصل مشتركا واذا عرفت هذا فاعلم
ان الخط المفروض الانتصاف خط ا ب وعمل عليه مثل ا ب ح متساوى
الاضلاع ونصف زاويته ح بخط ح د فلا شبهة ان ملتقى ا ح ب ح

الألوكة www.alukah.net

لم يخف وانما انتصف السقة فالخط اعني اب ان كان ذا اجزاء شفع
فلد محذور في الانتصاف وان كان ذا اجزاء وتر كسقة شلد فوجاح د
انما يقع على الوسطاني وهو د فتساوى المثلثين انما يصح ان اخذ ح د مشتركا
فالخط بالحقيقة ذو اجزاء عشرة فالانتصاف غير مضر اصلا فتدبر ١٢

سلد نظام الدين قدس سره

قوله والسادسة الخ ليس البيان مقصورا على التركب من ثلثة اجزاء بل
يجري فيما اذا فرض تركب الخط من اربعة اجزاء الضا فان قسمته الاربعة
على الصحة بان ينقسم الى اثنين اثنين او الى ثلثة وواحد على مربع احد قسميه
اربعة وحاصل ضرب الكل في الاخر ثمانية وعلى الثاني مربع الثلثة تسعة والحاصل
من ضربه في واحد اربعة وعلى التقديرين لم تتصور ضرب المجموع في احد قسميه لمربع القسم
الاخر بل اما ان يكون لزيد او النقص وبكذا في الخمسة والقول بان هذا البرهان
يجري على اصل الاتصال الضا بان يفرض مقدار ثلثة اذرع فالقسم على الصحة
فلد يتساوى ضرب المجموع في احد القسمين لمربع القسم الاخر ليس بشئ فان الانقسام
على الصحة لا يلزم على تقدير الاتصال حتى يلزم ذلك ولا يخفى ان الانقسام
بان ينقسم بوجه يكون في جانب منه عدد مع كسر وفي جانب آخر كسر لعله
يصح القاعدة الدكورة واما على اصل الجزء فمقدار الكان لذلك فقد صحة لهذه
القاعدة ١٢ مولوي ولي الله لكنوي

قوله اذ ما ذكر محض توهم الخ ذكر شعبين حاصل الاول منع امكان تلك الحركة
على تقدير الاتصال ونسلم على تقديره فلد نسلم على تقدير الجوهر الفرد بل هو امتناع
محض مخالف للواقع فان وجود الحركة على هذا التقدير مؤد الى المحال لان الجزء
الذي

انتهى اذ ما حركت شلة اوزاد عليه فيلزم ان يكون الطرق الكبير مساويا للصغير
او اصغر وكذا الى الجزء المركزي او اقل فينقسم فلد بان تقسم فلد بس ان
يكون منقسم عقد الخط فلم يظهر ان حركة بالنسبة الى المركز متساوية البعد
والمنع الاول مجادلة صرفة فان امكان الحركة المتشابهة ليس بانع اصلا
ولعله يكاد يقرب ليضرب من انكار البديهيات الفطريات والثاني ايضا
كذلك كما ستعلم ١٢ استاد الكل سلد نظام الدين قدس سره

قوله وما يعتمد عليه في الوقف الخ يريد ان الرياضيين يستغنون بالفرجار
في رسم الدائرة وهذه الاستعانة لا تفيدهم الا وجود الدائرة المرسومة لا الحقيقة
فضرورة انه لا يعلم اصلا ان حركة الفرجار متشابهة والضا لا يعلم ان السطح
مستوٍ او منحنٍ لا سيما على تقدير الجزء ويريد ان امر الفرجار على تقدير الجزء لا يعتمد
عليه فانه انما يفيد ولم يريد ان طريق الفرجار امر غير مفيد لمطلوبهم فان
الضرورة شاهدة بامكان الحركة المتشابهة من الفرجار فتدبر ١٢
استاد الكل سلد نظام الدين قدس سره

قوله بناه على اثبات الطبيعة في الاجسام الخ محصل كلامهم في مثل هذا المقام
ان الكرة موجودة لان من الاجسام ما هو بسيط غير مؤلف من مختلفة الطبائع
وشكله الطبيعي هو الكرة لان الطبيعة الفاعلية للشكل واحدة والمادة ايضا واحدة
وفعل الفاعل في المادة الواحدة لا يختلف وفي هذا ان ما عدا الكرة يوجد فيه
الاضلاع المختلفة لان الاشكال المضلعة فيها خطوط وزوايا والاشكال المستديرة
غير الكرة فيها اختلاف في الامتداد والتقدر من الوسط فان الخطوط المفروضة
من الوسط الى الطرف كلها مختلفة واذا ثبت الكرة فمن قطعها في

الفنري

الخارج او في التوهم كدائرة في الخارج او في التوهم فهذا الوجه مما لا ينبغي على
الاتصال كذا قالوا وفيه نظر من وجوه شتى اما اولا فلان الوجه المذكور وان
لم يتبين على وجه الاتصال لكنها موقوفة على اثبات الطبيعة في الاجسام وان
الشكل مقتضاها وان مقتضى البسيط في المادة الواحدة لا يكون الا امرا
واحدا والكل ممنوع بل يا جعل عند المنتهي الجزء ولا يمكن اثباتها بدليل شافي
كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثانيا فلان الشيخ نص على ان ليس للطبيعة فعل
في مادتها بل انما منشا الاعانة والفاعل حقيقة واهب الصور فح لا يجوز
ان يكون واهب الصور مختارا في فعله وايجاده فيتعلق ارادته بامور متعددة
عارضة للجسم من السطح والخط والزوايا فان الارادة مما يجوز ان تتعلق
بامور كثيرة للعلم بغايتها الكثيرة لا على القول بالارادة الجزافية واما ثالثا فلانه
سيصرح الشارح فيما بعد ان المادة لها استعداد ذاتي لقبول الامور الكثيرة
واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون في المادة استعداد لقبول الشكل
بوجد فيه امور كثيرة ومن ادعى فعليه البيان واما رابعا فلانه ان اراد
ان اختلاف التقدر في اشكال البيضة بالفعل فذلك ممنوع وكيف يكون
كذلك للان الجسم متصل عندهم والبعد في نحن المتصل موجود عندهم وقد
اعترف الشارح الفاضل بان الابعاد التخيلية غير موجودة بالفعل وان اراد
التقدرات المختلفة التوهمية فمسلم لكن لا يلزم منه صدور الافعال المختلفة
عن الطبيعة بل فعلها انما هو امر واحد عارض للجسم غير ذي الزاوية فتنشا لتوهم
امتدادات مختلفة والاستحالة فيه كيف وصدور امر واحد مصحح الانتزاع
لامور يجوز ان يصدر عن البسيط الحقيقي لا شائبة بكثرة عند هم فيه كصدور العقل
الاول

الاول الصحيح الامكان والعلم بنفسه والوجود والوجوب من الواجب البسيط
من جميع الوجوه عندهم حتى اوجبوا صدور الكثرة عن العقل الاول باعتبار الامكان
تلك الاوصاف فما بال الطبيعة لا يجوز صدور الفعل الواحد المتشابهة
توهم الكثرة وانتزاعها واما خامسا فلانه لو امتنع صدور شكل يكون منشا
لانتزاع التقدرات المختلفة من المركز لكونها افاعيل متعددة لم يجز صدور
الكروية منها ايضا لان فيها التقدرات المختلفة ولكن من غير المركز لان
المانع عن الصدور كان تعددها وكثرتها وليس فيها الخصوص المركز فان قلت
الكروية البسيط الاشكال اذ الاختلاف المركزية لا يوجد فيها فهي قريبة الى
الوحدة قلت القرب بهذا الوجه لا يفيد لانه ان امتنع في البسيط في المادة
وجود كثرة فيمتنع ان يكون فعله الشكل الكري وان امكن فيمكن صدور غير الكري
منها واما سادسا فلانه لو سلم الكل فغايته ان يلزم ان الشكل الكري طبعي
للجسم البسيط الوضعي وطبعه لكن يجوز ان يكون الطبيعة محرومة من مقتضاها
لقاسر لدنهم كما جوز الشيخ ان يكون انار محرومة عن حيزها الطبعي ان
فرضت بحيث يطبق مركزها على مركز العالم ضرورة استحالة الخلاء واما
في الواقع فلا يلزم عدم وجود الكرة في الواقع بل يكون مستحيلا دائما في الواقع
فان قلت اليس القاسر مفقودا في الافلاك وبعض العناصر كالنار
فيكون كرات قلت اي دليل على فقدان القاسر هناك واما ذلك مجرد
دعوى فما قلت اليست كروية الافلاك مبرهنة في علم الهيئة قلت لا بد ان الدليل
القائم في الهيئة الدال على الكرة الحسية فقد بان لك ان اتمام الدليل
بهذا الوجه على اصل الاتصال مشكل فكيف على قائلي الجزء ١٢ لك العلماء بادني تغير

قوله فان اصحاب الخبر يلتزم صحة الخ وجود الدائرة الخ هذا الكلام من الشيخ يشير الى
ان الوجه الاول غير يلتزم على اصحاب الخبر ايجاد الدائرة فلا حاجة ان نفرض نقطة
يكون طرف خط مفروض ثم يوضع خط آخر مؤلف من اجزاء لعدة اجزاء ذلك
الخط فيوضع عنه بحيث يكون طرفه تلك النقطة فان تماسا فيها من دون فرقة فهو
المطلوب وان كان بينهما فرقة فيوضع الاجزاء بحيث ينسد بها الفرقة ولا بد
ان ينسد بوضع اجزاء نهائية والا فقى الفرج القائم غير متناهية وكذا يوضع
الى ان يبلغ ذلك الخط من الجهة الاخرى فحصل دائرة وهو المطلوب ١٢
مولانا قدس سره

قوله ومن جهة تركيب المربعات الخ توضيحه ان الخبر الاول من الخط الاول والثاني
من ثانيه والثالث من ثالثه والرابع من رابعه اجزاء القطر فان كانت متحاوزة
يلزم مساوات القطر للضلع وهذا خلف وان لم تكن كذلك فبين كل قرنين
سعة فان ساوت الخبر فيصير القطر سبعة وقد كان الضلعان سبعة لاشتراك
الملتقى وان زادت فالفساد افحش وان كانت اصغر ينقسم الخبر
فليس المخلص الا بالتزام وجود السعة مابين خبرين دون خبرين فنقول
بذا المجادلة صحيحة فانه ترجيح بلا مرجح لا يقال ان وجود السعة من الفاعل
الخارجي فهو المرجح لان المقصود ان كل خبرين على نهج واحد فالحكم بوجودها
فيما بين خبرين دون آخرين تحكم محض ويدل بذا الا حكم اصغرية مقدار
من مقدارات متساوية فتدبر ولم نجعل بذا الوجه من الهندسيات القطر
مع ان زيادة القطر على الضلع منها لان الضرورة البديهية قاضية بان
الكبر والاصغر انما يكون بامر يجيء فهو من الهندسة ١٢ استاد الكل قدس سره

قوله وان وقع فساد بما الخ انت تعلم انه اذا فرض تماس خطوط الاربعة
فلا سبيل الى وقوع الفرجة بين الاخبار فانه تقع الخبر الثاني من الخط الثاني مماسا
للخبر الاول من الخط الاول كما هو مماس للخبر الاول من الثاني والثالث من الخط
الثالث لهذا الثاني كما انه مماس للثاني من الثالث وهذا الثالث كما انه مماس
للثاني من الخط الثالث كذلك هو مماس للرابع من الخط الرابع فيلزم تقاطع
اربعة اجزاء مماسة بل لا يمكن حدوث مربع على اصل الخبر الا والقطر مساو للضلع
وان فرض الخطوط غير مماسة فان كان الكل غير مماسة فالقطر اقصر اجزاء الخطوط
والفرج فالضلع بقدر سبعة اجزاء وثلث فرج والقطر ايضا كذلك وان كان
البعض متلاقيا دون البعض فالضلع والقطر على حسبه وفي الطرفين مساوات
القطر للضلع اما يكتفى بدعوى البداهة كما فعل الشيخ واما يبين بالعروس
وذكره الشارح حديث شق وقوع الفرج اتباعا للشيخ فهو ١٢ مولانا قدس سره

قوله كما احتجوا بحركة خبرين الخ اعلم ان الشيخ في الشفاء وعيون الحكمة جعل
بناء حجتين جمع الشارح بينهما فلنقرر كلا منهما على طبق ما قال الشيخ اما الاولى
فهو انا اذا فرضنا خطوطا مركبة من اخبار متفقة كاربعة مثلا وفرضنا فوق طرفة الاولين
خبرا وتحت طرفة الاخيرة آخر فيجوز ان يتحرك الخبر الفوقاني والتحتاني
الى الجهة الاخر على السواء في السرعة والبطوء فحينئذ يميل كل واحد الى الاخر حتى يلتقيا
على ملتقى الثاني والثالث فقد وقع الخبر الواحد على ملتقى الخبرين فيلزم الالتقاء
والتماسهما فتقرير ه انا اذا توهمنا ثلثة اخبار لا بتجرى على طرف وعلى طرفين
خبران يتحرك كل واحد منهما بالسوية فيلتقيان البتة على الوسط فانه
يلزم التقاءهما لو قوع الخبر على الخبرين ولما كان مرجعها الى ما ذكر

قوله وان

فی التمثیل من الدلیل لوقوع الخبر علی جزئی ادرج الشارح بین التقریرین فی بیان واحد ۱۲
مولوی ولی اللہ لکھنوی

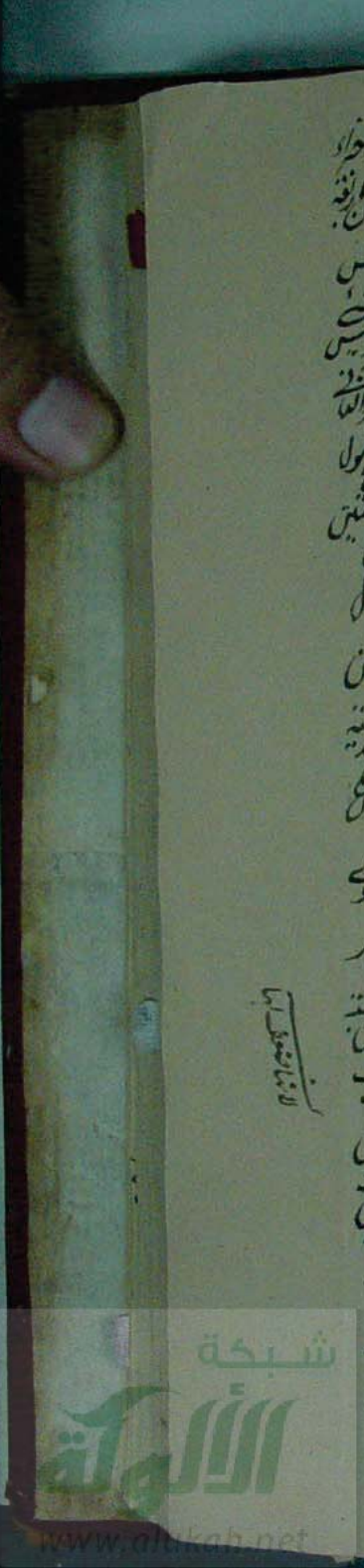
قولہ ومن جہۃ المسامتۃ الخ حاصل ہذا الوجہ ان وجود الخبر یدوری الی ارتفاع الاتفاق بین الحرکۃ السریعۃ والبطیئۃ سواء کانت حرکۃ الشمس والظل وغیرہما فان السریعۃ اذا قطعت خبرۃ فالبطیئۃ ان قطعت شدہ اوزید فالبطیئۃ سریعۃ وہذا اقلب المفروض اوتقل فیلزم الانقسام وکذا القول فی مدار الظل ومدار الشمس لکن لبطلان التالی انما یکون فی بعض المواضع واضح فیتعین مکان التالی غیر التالی واجاب الخصم بالتزام سکون الظل بل نقول ان تفاوت الحرکات المختلفۃ لیس الا باعتبار تخلل السکون فان تخلل کثیر اظہر البطء وان تخلل قلیلا فہی اسرع وفیہ ما یجی عنقریب ۱۲
الاستاد الکل قدس سرہ

قولہ کقولہم انہ من العلوم الخ محصلہ انہ لو فرض ترکب الجسم من الاجزاء الغیر المتجزیۃ للزم وقوع السمت بین السمتین الظہر ویلزم منہ الخلف وہو انقسام مالا ینقسم بیان الملازمۃ ان الشمس اذا طلعت فتشرق الارض فاذا اخرجت خشبۃ فی الارض کانہا عمود قائم علیہا یقع ظل تلک الخشبۃ فی جانب الغرب علی وجہ الارض البتۃ فلو محالۃ یقع الخط المتوہم المبتدأ من الشمس المار علی راس الخشبۃ علی وجہ الارض علی حد مشترک بین راس الظل والضوء وہذا الخط ہو المسمی بالسمت فاذا تحرکت الشمس حرکۃ ارتفاعیۃ لقدر جزء فقد فارق الخط المتوہم ہو لا بہذا القدر ووصل خطا آخر مارا علی راس الخشبۃ منتہیا الی الحد المشترک متقاطعا للخط الاول علی الراس المذکور یقع علی نقطۃ اخری من الحد المشترک غیر ما وقع علیہ الخط الاول والا فلو وقع علی ما وقع علیہ الاول فیلزم ان یتحد الخطان المبتدءان من نقطتین متغایرتین خطا واحدا من طرف المبدا الی الحد المشترک الذی انتہیا الیہ وذلک محال بالبداہۃ والا کان خط واحد مستقیم من جانب الشمس راسین وذلک مما یحیلہ العقل واذا وقع علی نقطۃ اخری فنقول ج للبدان ینقص من طرف الظل شیء فہذا الانتقاص ان کان بقدر ما ارتفع الشمس یلزم ان یکون حرکۃ الشمس فی السماء مساویۃ لحرکۃ طرف السمت علی الارض ویکون سمتا ایضا متساویین فیلزم ان یکون مسامتۃ الشمس ودائرۃ مساویۃ لمدار الشمس مع کونہا علی جسم صغیر من الشمس بکثیر وہو الارض کما تقرر فی الہیئۃ وذلک محال بالبداہۃ وان کان اکثر منہ یلزم ان یکون دائرۃ المسامتۃ اکبر من مدار الشمس واستحالتہ ابین من الاستحالۃ الاولی وان کان اقل فیلزم الانقسام لہذا فرضنا حرکۃ الشمس بقدر الجزء ۱۲
مولوی ولی اللہ لکھنوی

قولہ انہ لو فرض سطح الخ فیہ بحث فان محاذاۃ الوجہین انما یلزم لو کان للمجموع وجود وجہان ولیس کذلک بل نفسہ وجہتہ وظہرہ ویمینہ وشمالہ کالنقطۃ علی مذہب اہل الاتصال قولہ فان الواحد لا یکون مرئیا وغیر مرئی فی حالۃ واحدۃ قلنا سلمنا ان الملازمۃ فانا نلتزم ان الجزء غیر مرئی ولیس بغیر مرئی اصلا فانتقیل منقل الی الاجزاء التی تحت السلسلۃ الاولی من الاجزاء فان الاوائل لم یقع نفوذ البصر الی التوالی وہکذا الی الاخر فرقت اولا بانہ منقوض بالسطح فانہ تمام محسوس ولا ینفذ منہ البصر الی الجسم وثانیا یجوز ان یکون الاوائل محسوسۃ ثم امتناع الاجزاء منعت ان ینفذ البصر کمال السطح بل نقول لا حاجۃ الی حدیث الامتناع بل البصر ینتہی الی الاوائل لانہا محسوسۃ وانما یلزم النفوذ لو کانت غیر محسوسۃ وبہذا علم ضعف الملازمۃ الثانیۃ والجواب ان من خاصۃ الجوہر المتحیز بالذات

ان يكون اعلاه غير اسفله ضرورة فيكون الوجه الذي يحاذي بنيا غير الوجه الذي للايحاذي بنيا
فانه لو كان الوجه المحاذي هو الوجه الغير المحاذي لكان الشئ الواحد مرئيا وغير مرئي
وهذا الوجه تام عند الحذاق ولا يقطع انتقاش بل يدفع المنع بابداء احتمال بعيد وهذا
الوجه يبطل اصل الجزء الـ٣ والشارح اذا كان في صدد ابطال التركيب وضع في
المقدم تركب الجسم من الجواهر الفرد ١٢ استاد الكل قدس سره

قوله في بيان اللزوم الخ هذا البيان موقوف على تصوير الدائرة اولا ثم فرض خط مستقيم
مبتدأ من احد طرفي محيطها مارا على مركزها وليسمى قطرا لانه ينصفها على قوسين
متساويين ثم فرض خطا آخر مساويا للخط من احد جانبيه ثم ملاصقا له من جانبه
الآخر فيحصل مستطيل كهذا (١٧) وقطر هذا المستطيل يحدث من راس
احد الخطين الواقعين على طرف قطر الدائرة ينتهي الى راس الخط الآخر الواقع
في الطرف فيمر على هذا الخطوط المتساوية فيما بينها وانما تلاقى كل واحد منها بنقطة
والا لكان منطبقا عليه ولو بعضه فلا يكون مستقيما فيلزم تركبه من ثلثة اجزاء
لا يتجزى واذا فرضنا ذلك في فلك الافلاك فيكون لزوم المحال اظهر
ضرورة ان كون مثل هذا القطر العظيم مركبا من ثلثة اجزاء لا يتجزى لا يكون الا
اعلا خالد اثرة ان سلم وجودها او ثبت بالالزام وسلم صحة وصل الخط
من نقطتين او ثبت بالالزام تم الدليل على كلية فما ذكر فيما سبق
وان لم ثبت او لا سلم فالكل في الضعف سواء فما حكم الشارح بضعف
بدين الدليلين فقط مما لا معنى له كما علمت ١٢ مولوي ولي الله لكنوي
وما يظهر من عبارة كلام الشيخ هو انه يلزم مساوات قطر المربع لضلعه وليس
ذكر المستطيل وبس المستطيل في حكم المربع في هذا الحكم كما علمت
وما الظن



وما ظن من انه كما في المربع الحاصل من اربعة خطوط متساوية كل منها مركب من اربعة اجزاء
يحصل القطر من اول خط والثاني مما يليه والرابع مما يليه كذلك في مستطيل حاصل من اربعة
خطوط عدد اجزائها سبعة واذا اخذ جزء اول من اول والثالث مما يليه والخامس
مما يليه والسابع مما يليه يحصل قطر عدد اجزاءه اربعة فتساوى الكلام بقبل ما مر ليس شئ
لان الجزء الثالث مما يلي الاول ليس على سمت الجزء الاول منه وانما سمته الجزء الثاني
منه وكذا الخامس على سمته الثالث مما يليه فتامل بنظر الانصاف وتطهر منه انتفاء فصول
خط يكون قطرا للمستطيل وكذا يظهر بطلان مصادرة اقليدس من ان كل قطعتين
يمكن ان يوصل بينهما خطا فيلزم على تقدير اصل الجزء ضعف براهين جميع الاشكال
المذكورة في كتابه ما عدا المقالات الثلث الفرضية الا اقل القليل واعلم ان
الفاضل المفاد بر وبطلان تركيبها من الجواهر الفردة من مصادرات الهندسية
فلا يجوز ان يستدل بالاشكال الهندسية على هذا المطلب فافهم ١٢ مولانا عبد الحق

قوله الا ترى ان اردنا الوتر الخ سند المنع توضيحه انا اذا فرضنا مثلثا متساوي
الاضلاع يكون زوايا الثلث متساوية فاذا اخرجنا ضلعا منها الى ان صار
عمودا وحدث زاوية قائمة فان الوتر يزداد بزيادة الزاوية القائمة مع ان الثلث
لبست بمحفوظة لان القائمة تزيد على الحادة بالضعفة فان ضعفا لها كانت
بالاولى ان زاوية المثلث المتساوي الساقين فوق القاعدة متساوية من
واذ قد فرض احد الزوايا من المثلث قائمة فلا بد ان يكون كل من الحادين
المتساويين نصف القائمة حتى تتساوى المثلث على القائمتين كما تقرر في محله
ولا ان الوتر لا يبلغ الضعف لان وتر القائمة لو بلغ ضعفة الحادة دور
الحادة متساوية لكل من الساقين فيكون المثلث متساوي الاضلاع مجموع

الساقين يكون مساوية لوتر القائمة وقد احاله الحارسي فانه حكم بان ضلعي المثلث
معا اطول من الثالث واذا كان الحال فيما ذكرناه كذلك فلم لايجوز ان يكون مربع
الاحزاء والاجزاء مثل ذلك بان يزيد الاجزاء بازدياد الاجزاء مع ان نسبة
لاتكون كنسبة الاجزاء ومن ههنا ظهر ان ازدياد الجزء بازدياد الاجزاء مسلم
واما ازدياد ها بقدر ازدياد ها فلا يكون كما ان الوتر يزداد بازدياد الزاوية
مع انه لايزيد بقدر زيادتها فلا يتوهم ان المقصود هو منع الازدياد بقدر
الازدياد ١٢ تلخيص من الحواشي مع زيادة

قوله اجيب عن الاول الخ اقول الجواب عن الاول ايراد بوجهين الاول ما افاده
بعض الاكابر قدس سره وتوضيحه على ما فصله بعض المحشين ان ما ذكرتم في
السند وان دل على ازدياد الوتر بازدياد الزاوية لكن لم يدل على ان ازدياد
الوتر على نسبة ازدياد ها كيف يكون كذلك فان تحافظ النسبة انما يكون
اذا كان الازدياد بقدر الازدياد وهو فيما نحن فيه لا يتحقق اصلا فان المثلث
المتساوي الاضلاع على ما تقرر في الاصول يكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين
مع كون كل متساوية في نفسها فاذا جزرنا ضلعا من المثلث المحيطة بزوايا
الثلث الى حد صار عمودا على الضلع الآخر وحدث بينها زاوية قائمة
فلا شبهة في ان الزاوية زادت من ثلثي القائمة بدون خلل من تلك الزوايا
الثلث من قبل ثلثي القائمة لانها متساوية في انفسها والآن قد صار
احدها قائمة وازداد الوتر ايضا على وتر الزاويتين الباقيتين لما تقرر
في الاصول ان الزاوية العظمى يوتر بالخط الاعظم مع تقاربه المزيد عليه كما
والزاوية انما زادت على الزاويتين بعد انتقاصها بالانجرار لانها
كانا

كانا قبل الانجرار كل منهما ثلثي القائمة والآن قد صار كل واحد منهما نصف القائمة
فالكل يكون الزوايا الثلث للمثلث متساوية لقائمتين وهو خلاف ما تقرر في
الاصول فلما كان قبل الانجرار كل من الزوايا حادة للتساوي المحدود بها لقائمتين
فبعد الانجرار اذ قد حدث فيها زاوية قائمة فانه اويتان الباقيتان يكونان
متساويين لقائمة واذ قد كانتا متساويتين كان كل منهما نصف قائمة فقد
انتقص مقدار المزيد عليه في الزاوية ولم ينتقص مقداره في الوتر فيزيادة
الزاوية وان ازداد الوتر لكن لا بزيد بقدر ازدياد ها فلم يكن النسبة محفوظة
واتفاقي ما قال الغياث المنصور في شرح الهياكل ومحصله على ما افاد بعض
الاكابر قدس سرهم ان ازدياد الوتر على الوتر يكون مع تعاظم الخطين
المحيطين بالزاوية اعني الساقين لانه اذا تحرك الساقان في الانفراج
ازداد الوتر وعظم الساقان فتأمل في هذا الفصل فالوتر مع تعاظم الخطين
المحيطين نسبة الى وتر الحادة نسبة القائمة اليها والذي في الحارسي و
توضيحه ان ما قلتم ان القائمة تزيد على الحادة بالضعفة فسلم ولكن لم
ان وتر القائمة لا يبلغ الضعفة على وتر الحادة ان اردتم به ان وتر
القائمة بلا تعاظم الخطين المحيطين بالزاوية لا يبلغ الضعفة على وتر
الحادة والا يكون مما تدعي الحارسي فممنوع لكن ههنا ليس كذلك
فانه اذا تحرك الساقان في الانفراج ازداد الوتر وعظم الساقان فجاز
ان يكون نسبة وتر القائمة مع تعاظم الخطين المحيطين الى وتر الحادة
نسبة القائمة الى الحادة ولا ينافيها الحارسي فانه ما علم الا بان ضلعي
المثلث مما الطول من الثالث ولا شبهة ان المثلث المتساوي

شبكة الألوكة www.alukah.net

الدضلع اذا صار احد زاويتيه قائمة بلا تفاوت ضلعيه فكل ضلعيه الطول من اثنانات و
لايلزم منه ان لا يبلغ وتر القائمة الصفة على وتر الحادة مع تفاوت ساقيه فجاز ان
يكون وتر القائمة مع تفاوت الخطين المحيطين منعقا لوتر الحادة وان اردتم ان وتر
القائمة مع تفاوت الخطين المحيطين بالزاوية لا يبلغ الصفة على وتر الحادة والا
ينافيها الجاري فقد علمت تنافيها بما وضح جواب الغياث المنصور وما
تكلف بعض المحشين بارجاع جواب الغياث الى الايراد الاول الذي اورده
بعض الاكابر قدس سرهم فقد تعسف وتعصب وتكلف في العبارة بالتقدير
وارتكاب الحذف وصرفه عن الظاهر بحيث ينبو عنه الطبيعة السليمة
والفطرة المستقيمة فتامل ولا تنزل وتدبر وتشكر ١٢

قوله ومنها ان كمال الظفرة الزاوية الخ توجيه الاشكال من قبل فاعلى الجزء
مشكل الا بان يقدر انه لو كان الاتصال حقا لامكن الدائرة والخط المماس
وحركة الخط مع ثبات طرف منه وعند ذا يلزم الظفرة وهو محال فالاتصال
باطل ومن قبل النظام في غاية التوجه واعلم ان بعض المتكلمين قد كانوا
استدلوا بما بين اقليدس ان الزاوية بين الخط المماس ومحيط الدائرة احد وزعموا
ان الزاوية المذكورة اذا كانت اصغر الزوايا كان مقدارها بقدر الجزء الذي
لا يتجزى اذ لو كانت منقسمة كانت جزءها اصغر منها وتتبع عليه شارح المواقف
وكل من وصل اليه ان فيه غفلة عظيمة فان الزاوية المذكورة ليست اصغر من كل
زاوية بل بين مستقيمة الخطين ولذا اخذه النصير الطوسي في تحريره قيد مستقيمة الخطين
فلما رأوا ذلك عبر الاستدلال الى اشكال لزوم الظفرة وحينئذ فالحاصل ان الزاوية
المذكورة

المذكورة لا بد ان يكون جزء لا يتجزى اذ لو كان منقسما لامكن ان يكون مسافة
الخط منطبق على المماس فاذا تحرك الى جهة الدائرة حدث زاوية مستقيمة
الخطين ولا يكون مثلها بل اعظم فيلزم الظفرة لمسافة تلك الزاوية في اثناء
الحركة وحصوله الى حد آخر وهو يصير اشكالا على الاتصال فافهم ١٢

لمالك العلماء قدس سره

قوله ولو به آخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم
من كل حادة مستقيمة الخطين الخ تقريره ان الزاوية الحادثة بين المحيط
والقطر اعظم الحواد المستقيمة الخطين فتكون اصغر من كل واحد من القوائم
الموجودة في العالم بمقدار اصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين لانه لو كانت
صغرها من القائمة لكانت القائمة اذا فصل عنها تلك القدر كان الباقي
منها حادة مستقيمة الخطين مساوية للزاوية المذكورة واذا فصل اصغر منها
كانت حادة مستقيمة الخطين اعظم منها صف فاذن يلزم ان يكون تامها
من القائمة باصغر من مستقيمة الخطين واذا كان كذلك فاذا تحرك القطر
ادنى حركة صار منفرجة من دون ان يصير قائمة لانها زادت مستقيمة الخطين
التي بين القطر المتحرك والقطر الثابت في موضعه التي هي ازيد مما نقصت
من القائمة لان قدر ما نقصت به من القائمة كان اصغر من كل مستقيمة
الخطين هذا ما عندي في تقرير الكلام والمشهور في تقريره انه اذا تحرك
القطر صار اعظم الحواد منفرجة من دون ان يصير قائمة لانها كانت ناقصة
من القائمة بقدر زاوية المماس والمحيط لان الزاوية التي بين المماس والقطر
قائمة وقد زادت بمستقيمة الخطين فزادت بالكثر ما نقصت عن القائمة

وبهذا التقرير متين في نفسه الا انه لا يلائم كلام الشارح للزوم بلوغ حدية عظمية
زاوية القطر والمحيط وكان المناسب ان يذكر ما بين القطر والخط المماس

ملك العلماء قاسم سنى

قائمة فعائل احسن التعاليل ١٢

قوله لازيد وما هو ازيد مما نقصت به عن القائمة اه لان اعظم الحواد التي
حدثت بين محيط الدائرة وقطرها انقص من القائمة بمقدار اصغر من زاوية
كل مستقيمة الخطين وهو اصغر الحواد فانه احد من جميع الزوايا المستقيمة
الخطين كما علمت بالجملة نقصان اعظم الحواد من القائمة بمقدار احد الحواد
وما تحرك القطر ادنى حركة زادت مستقيمة الخطين التي بين القطر المتحرك
والقطر الثابت عليها وهي اعظم من احد الحواد فقد زادت على اعظم الحواد
بمقدار لا ازيد مما نقصت به اعظم الحواد عن القائمة لانها كانت ناقصة
من القائمة بمقدار احد الحواد والآن زاد عليه زاوية مستقيمة الخطين
التي بين القطر المتحرك والقطر الثابت وهو ازيد من احد الحواد فصار
منفرجة من دون ان يكون قائمة وهذا هو الطفرة ولعل هذا اوضح التقريرات
في هذا المقام فاحفظه فانه لطيف ١٢

قوله وبوجه آخر ان الزاوية التي اه وجه ثالث لتقرير الشبهة توضيحه ان الزاوية
الحادثة بين القطر والخط المماس قائمة لانها حدثت من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم عمودا والتي بينه وبين المحيط اعظم الحواد كما برهن عليه اقليدس
فاذا حركنا الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة المماس حركة ما
يقلل من تماسه الى تقاطعه فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والخط

من غير ان يساويها ١٢

مولوي ولي الله لكهنوي

قوله واستصعب الاذكياء اه كما نقل من المحقق الدواني في انموذج العلوم حيث قال
وهذا الاشكال مما لم يحل الينا احد من الفضلاء والاذكياء حله والقول قد تحقق عند
المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات والميت كما بالذات بل الكم
بالذات هو السطح وهو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة
لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية فكيفية مخصوصة لا توجد في
هذه الحركة كما انه لا توجد الطفرة في الحركة من النقطة الى السواد في
الالوان ولا المرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة في الطعوم حاصله ان الطفرة
انما تلزم لو كان السطح الذي في الزاوية زاد في قدره وصار اعظم ولم يبلغ الى
مساوات السطوح الاصغر واعظم منه وههنا ليس الامر كذلك فان السطح لم يزد
اصلا بل مقداره باق على ما كان بل انما احاطة الخطين به لانه قد كان الاحاطة
على حد والآن صار على حد آخر بحيث يسع الانفراج او الضيق فهذه الحركة
في الحقيقة في الهيئة الحاصلة بالاحاطة بالذات وفي السطح بالعرض ويجوز ان
لا يقع كيفية حاصلة من احاطة مستقيم ومستدير في طرفي الحركة الواقعة في الكيفية
الحاصلة من احاطة المستقيمين وبالعكس واذا لم يقع احد الكيفين في طرفي
الحركة في الاخرى بالذات فلم يقع معروض تلك الكيفية بما هو معروض تلك الكيفية
بما هو معروض في طرفي الحركة العرضية في معروض الكيفية الاخرى في الذي هو
مسافته بالعرض لان العارض لما لم يقع في المسافة الذاتية لم يقع معروضه في
المسافة العرضية التي هو معروض المسافة الذاتية هذا الفهم كلام ذلك المحقق
والافهم كما فهم اوتاد الشارح بتبعية شيطان الوهم ان الطفرة انما تلزم

شبكة الألوكة www.alukah.net

لو زاد مقدار الاصغر على الاكبر من دون مساواته بل المقدار قد صار مساويا واما الزاوية فليس فيها اجزاء حتى يكون كيفية فيه ولا يلزم حصول جميع الكيفيات العارضة لها في جميع الحركات ثم اعترض عليه هذا المحاول للاستيلاء ملكة الجدال عليه اولا ان الزاوية وان كانت كيفية في الكم لكنها تتصف بالزيادة والنقصان وان لم تتصف بها بالذات وكما يمنع زيادة المقدار الناقص على الزائد بالحركة من دون لوغه الى المساوات كذلك يمنع زيادة المقدار الوفر على الزائد بالحركة من دون لوغه الى المساوات فلا يقع الذهاب الى الكيفية ولا نه يمكن ان هذا الايراد على عالمهم وليس الايراد على ذلك المحقق لان ذلك المحقق لم ينكر اتصاف الزاوية بالزيادة والنقصان بل انما انكر وقوع الكيفية الحاصلة من اطاقة المستقيمة الخطين في طريق الحركة في الكيفية الحاصلة من اطاقة المختلفتين وبالعكس بناء على ان وقوع كيفية في طريق حركة في الكيفية غير لازم ولا يقوم به دليا بان نوع السطح الذي في الدائرة الى مساواة القائمة او ان يجري من اطاقة الخطين المستقيمين اياه وهو وهم باطل بطلان واما ان لم يوجد يلزم ان يوجد هيئة القائمة وهو ممتنع فالذهاب الى الكيفية لا يجدي وهذا ايضا لا يلائم ذلك المحقق لانه لم يعترف بنوع السطح الذي في الدائرة الى مساواة القائمة وانما ذلك ظن منه وهو بليغ من العلم ولا يلغى من الحق شيئا بل المحقق انكر وقوع الهيئة القائمة في طريق الحركة واذا لم يقع الحركة الهيئة لا يكون مساوات السطح المحاط بالمحيط او القطر الى مساواة القائمة على ما عرفت وانت تعلم ان الزاوية عبارة عن السطح عند اهل الهندسة والكلام على اصولهم وهذا ايضا وارد لان ذلك المحقق لم يخرج عن اصول الهندسة وغاية ما افاد الا ان السطح لا يزيد في مقداره بل يبقى بمقداره كما كان وانا نقيه بما

الخطين

قوله بالجملة حقيقة الزاوية الخ فيه ان كون اختلاف الزاويتين بالحقيقة ممنوع وما قال في بيانه من اختلاف المستقيم والمستدير بالحقيقة فهو ايضا ممنوع فانه وان كان مشهورا بين المتأخرين لكن لم يقم عليه دليل وانما تكلموا به لتخييلهم كما قالوا الشديد والضعيف تتخالفان بالحقيقة ثم بعد التسليم لا يلزم منه كون الزاويتين مختلفتين بالحقيقة لان الخطوط غير داخلة في حقيقة الزاوية بل نقول اذا كانت الزاوية عبارة عن السطح فقد يصح التخالف النوعي البتة لان السطح المستوي عندهم حقيقة واحدة كيف والسطح المستوي المستقيم الاضلاع يمكن قسمته الى زاوية مستقيمة الخطين منه بخط مستدير في التوهم فلو كان السطحان المحاطان فيما بين هذا المستدير والمستقيمين مختلفين بالحقيقة لبطل اتصال السطح الذي بهما جزاه واما اذا كانت كيفية فقيه الكيفية عند هذا المجيب قابل للزيادة والنقصان فكما ان السطحين الحادثين بهذا الخط القاسم جزءان للسطح الكل فكذا الكيفيتان الحاصلتان من اطاقة الخطين الجزئين جزءان للكيفية الحاصلة من اطاقة الكل مستقيمين في التوهم فلزم الالتحاق في الحقيقة فتامل ١٢ ملك العلماء قدس سره

قوله وشتان بين افراد المقدارين المختلفين بالماهية الخ وفيه ايضا منع ظاهر ايضا لا يقبل المانع ولا التخالف النوعي وهو غير بين لان الحركة تقع في الكيفية وتكون من الاشد الى الاضعف وبالعكس وتقع في طريق هذه الحركة الافراد المختلفة

بالشدة والضعف واختلاف الشديد والضعيف اختلافا بالحقيقة عند المشائين والكل
تثبت القدرة المتوجهة فان الحركة لابد فيها من فرد زماني ما فيه الحركة فلو كانت الافراد
المتوسطة مختلفة بالحقيقة لما حصل منها فرد واحد متصل لكن لابد عندهم من الاعتراف بكون
الشديد والضعيف متوافقين في الحقيقة فتامل ١٢ منه سلمه العلماء قدس سره

قوله فكل فرد من احد نوعي الزاوية الخ شروع في تقرير الجواب وتخصيص الجواب بالزاوية
بين الخط المتحرك والمماس مساواة زاوية المماس والمحيط وتصير اكبر
لكن لا يلزم منه الطفرة وانما يلزم لو وقعت في طريق الحركة لان الطفرة الوصول الى
حد مطلوب من دون الوصول الى ما بينه وبين المتروك من الافراد التي وقعت في طريق
الحركة ويجوز ان لا يقع في طريقها وكذا القائمة لم تقع في طريق ازدياد التي ما بين
القطر والمحيط وكذا لم يقع ما بين القطر والمحيط في طريق انتقاص القائمة الى الحادة
وذلك لان الزاوية المختلفتين الخطين لا تقع في طريق مستقيمة الخطين
لان الخط المستقيم بالتدريج انما يصل الى الطباق مثل نفسه دون ما هو مستدير فلا بد
منه من الحد الذي تحرك عنده الزاويا المستقيمة الخطوط واستند بان
كون الزاويتين مختلفتين نوعا ولا يقع احداهما الحاصلة نوعا في طريق الاخرى وهذا
سند المنع ولا يفيد المنع عليه في شئ فان لنا ان نقول الزاويتان مختلفتين
بالاضافة الى الاستدارة والاستقامة سواء اتحدتا نوعا او اختلفتا نوعا يجوز
ان لا يقع في طريق الحركة في احداهما الاخرى وعلى مدعي الطفرة بيان ذلك ١٢
منه سلمه العلماء قدس سره

قوله ولا تكون تلك الافراد الخ اقول فقه المقام ان المحقق الدواني اجاب بان
الطفرة انما يلزم لو ازداد المقدار الاصغر قدرا على المقدار الاكبر من غير ان يساويه

والمقدار

والمقدار هو السطح ولا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه فلا يلزم الطفرة والحركة
هنا انما وقعت في الكيفية الحاصلة بالاحاطة بالذات وفي السطح بالعرض
ويجوز ان لا يقع كيفية حاصلة من احاطة مستقيم ومستدير في طريق الحركة الواقعة
في الكيفية الحاصلة من احاطة المستقيمين وبالعكس واذا لم يقع احد الكيفيتين في
طريق الحركة في الاخرى بالذات فلم يقع معروض تلك الكيفية بما هو معروض تلك الكيفية
في طريق الحركة العرضية في معروض الكيفية الاخرى في الذي هو مسافة بالعرض لان
العارض لما لم يقع في المسافة الذاتية لم يقع معروضه في المسافة العرضية التي هو معروض
المسافة الذاتية فغاية ما لزم عدم وقوع بعض الكيفيات من الحركة في طريق الحركة
من بعض الكيفيات الى كيفية اخرى اذ عدم وقوع معروض تلك الكيفية بما هو معروض
تلك الكيفية في طريق الحركة العرضية ولا يلزم منه الطفرة وهي انما يلزم لو زاد
السطح على السطح الاعظم منه من غير ان يساويه ولم يلزم منه ذلك بعد الحركة وانما يلزم
بالذات انما وقع في الهيئة الحاصلة بالاحاطة لا في نفس السطح الا بالعرض فانه
الحركة بالذات الكيفية وبالعرض السطح المعروض تلك الكيفية والكيفية الحاصلة
باحاطة الخطين المستقيمين لا يقع في طريق الحاصلة باحاطة المختلفين وكذا لم يقع
السطح المعروض بما هو معروض تلك الكيفية في الطريق ولا يلزم منه انه زاد السطح
على السطح الاعظم منه من غير ان يساويه فالسطح نفسه وقع في الطريق وزاد الزائد
عليه بعد ان يساويه نعم لم يقع السطح المحاط بالخط المستقيم والمستدير المعروض
للهيئة الحاصلة في طريق الحركة العرضية لما لم عارضه في طريق الحركة الذاتية
بهذا الحاصل تحقيق الفاضل العلامة الدواني ولا يخفى متانته وباقرار المحققين لم تقسيم ١٢ منه

الذاتية

منه بدا بل فهم ان المحقق يقول ان الخطة انما يلزم لو زاد مقدار اصغر على مقدار اكبر
من دون مساواته واما الزاوية فلما لم يكن مقدار بل كيفية في المقدار لا يلزم
منه وقوعها في طرفي الحركة حتى يقال ان زاوية زادت على زاوية تمس بالبيرا ان
ليساويها فان الكيفية لا تتصف بالزيادة والنقصان حتى الاعتراض عليه
ان الزاوية وان كانت كيفية في الكم لكنها تتصف بالزيادة والنقصان
وان لم تتصف بهما بالذات وكما يمنع زيادة المقدار الناقص على المقدار
الزائد بالحركة من دون بلوغه الى المساوات كذلك يمنع زيادة المقدار
بالعرض على الزائد بالحركة من دون بلوغه الى المساواة ولم يفهم ان المحقق
يرى منه فان المحقق لم ينكر اتصاف الزاوية بالزيادة والنقصان بل انما
انكر وقوع الكيفية الحاصلة من احاطة المستقيمين في طرفي الحركة في
الكيفية الحاصلة من احاطة المختلفتين وبالعكس فالايراد على ما فهم
لا على ما افاده المحقق قدس سره وحاصل جوابه انه لا يلزم الزاوية بين الخط
المتحرك والماس مساواة زاوية الماس والمحيط ويصير اكبر لان زاوية
مختلفة الخطين لا تقع في طرفي مستقيمة الخطين لانها مختلفتين نوعا و
لا تقع احد المختلفين في طرفي الآخر ويرد عليه ان اختلاف الزاويتين
الحادتين بالمستقيمين والمختلفين بالنوع هو الحقيقة ممنوع ولو استدل
على اختلافهما باختلاف المستقيم والمستدير نوعا فاختلاف المستقيم
والمستدير نوعا ممنوع ولو سلم اختلافهما فقد نسلم انه مستلزم لتخالف
الزاويتين المذكورين بهما ايضا ولو سلمنا فقد نسلم عدم وقوع احد
المختلفين

المختلفين من الزاوية في طرفي الحركة الاخرى الا ترى ان الكرة اذا تخلخلت او
تكاثفت اختلف مراتب الاشتداد وهي مع تباينها نوعا عندهم واقعة في
طرفي الحركة في الآخر وكذا اذا تحرك المتحرك في الكيف من الاشد الى الاضعف
وبالعكس يقع كل من مراتب المختلفة بالشدة والضعف في اثناء الحركة في
الاخرى مع تباينها عندهم وان اعتذر عن هذا المنع بانه كلام على السند الا
وهو لا يفيد اصل المقصود فاصل المنع هو الذي اورده المحقق الدواني فتلخص
من القيل والقال ان الجواب ما افاده المولى المحقق قدس سره كيف فان
القول ما قالت حذام ١٢

قوله الا زيدية ولا نقصية الخ حاصل هذه الاذوية ان يشتمل احدهما على اشتمال
الجواد اكثر مما يشتمل عليه الآخر فهذه الزيادة والنقصان هو قطعا المساواة البتة
فلا يصح ان يزيد الناقص بالتدريج على الزائد من دون البلوغ الى المساوات قوله
وعلى ما تحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال الخ ولا يكون الا زيدية بالمعنى المذكور
بين هذين المقدارين لعدم وجود العاد هما بل هما مقدار ان بحيث اذا طبق
احدهما على الآخر لم ينطبق بل يقع احدهما خارجا عن الآخر وجودا وتوهما ويكون
المقدار الخارج بحيث لا يكون بينه وبين المقدار المنطبق عاد اصلا فيقال
له ازيد والآخر انقص ولا متوسط بين هذه الزيادة والنقصان المساوات
البتة لان كلا من المتساويين يعد الآخر ١٢ منه العلامة قدس سره

قوله ولهذا عرف السمرقندي الخ نعم يفيد من كلامه ان الخط المستقيم اقصر من المستدير لكن لا يلزم
ان الاقصرية صحيحة لانه لا يلزم منه الا ان المستدير والمستقيم الواصلين بين نقطتين
باعيانهما لا يكون الا مختلفتين ولا يكفي التساوي بينهما ويجوز ان يكون المستقيم
مساويا لمستدير واصلين بين نقطتين آخرين وكذا المستدير مساويا لمستقيم اقصر
منه ويكون النسبة بين المستقيم والمستدير الواصلين بين نقطتين باعتبار القدر
فالمتبادر الانطباق بين المستقيم والمستدير ممتنع قلت انما الامتناع اذا بقي
المستقيم على الاستقامة والمستدير على الاستدارة واما اذا صار المستقيم مستديرا
فيصح الانطباق بلا شبهة كما يفعل اصحاب الساحة فانهم يمسحون محيط الدائرة
بخيط ويقيسون ذلك الخيط اقدارا متساوية ويقدرون المحيط بسبعة اذرع
لكن لا نسلم في الانطباق الذهني لذي التدريبي والشارح المحقق يجوز الانطباق
المستدير على المستقيم انطباقا قد يعبر عنه بالمساوات ولئن سلمنا فيكفي في النقدير
والمساوات الانطباق الوهمي ولا شك ان الوهم يجوز صيرورة المستدير مستقيما
وبالعكس فافهم ١٢ ملك العلماء مدرس سلمه

قوله فيكون اعظم من الفطر الخ وهذا الان الدرجة جزء من ثلثمائة وستين جزءا
من محيط الدائرة ونسبة المحيط الى القطر نسبة اثنين وثلثين الى سبعة
تقريبا كما برهن ارشميدس فالدرجة الواحدة يكون اصغر بكثير من القطر
واذا بلغ الضعف صار ازيد من القطر لان نسبة المحيط الى القطر نسبة
احد عشر الى سبعة لكن في عدم الوصول الى المساوات في مراتب
الزيادة نظر وان ثبتت لعدم صحة الانطباق فقد عرفت حاله ١٢
ملك العلماء قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا من افادات افضل المحققين قدوة الكاملين مولانا وسندنا واستاذنا [redacted]
عني مولوي فضل حق قدس الله سره العزيز قوله صدق سيدنا على سيد العالم
اعلم ايها اللبيب الاريب ان العلماء المدققين السحرة والاذكياء المحققين المهرة
من افاضل ديارنا واماثل جوارنا قد اجابوا عن الشبهة بوجوه وجيهة
عمدوا اليها فاعتمدوا عليها فعملوا وقد حوا فمدحوا بما كدحوا وشكروا حين
ظفروا وتناصلوا فانتصروا شكر الله سعيهم واحسن يوم الجزاء رعيهم
واني مع بضاعتي المزجات سلكت سبيلا آخر للنجات ومع ذلك فاني
مع حسن ظني لكمود مهجتي وخمود جذوتي وقصور باعي في الصناعة وخيبة
قدحي في البراعة عن لي في كلامهم اختلال او ضعف واعتلال فعلينا ان
نحقق الجواب على وجه الصواب ثم نتوجه الى تخليص اللباب في هذا الباب
من كلام ارباب اللباب فنقول المعترض القائل بان احمد قول
خائن والقول من احمد اعم فيلزم انيكون المحمود مقولا لاستلزام تصادق
المشتقين ماذا يريد بالقول فان القول قد يؤخذ من حيث ان
الاضافة اليه خارجة عنه الى المقول داخلة في مفهومه وقد يؤخذ

من حيث ان الاضافة اليه خارجة عنه وقد يؤخذ اعم من الاعتبارين

الاولين فيصدق على كل منهما فان كان المراد بقوله الحمد قول ان الحمد هو

الوصف بالجميل قولنا بالجميل فذلك مسلم فان القول بالجميل هو الوصف

بالجميل من دون تغاير قوله فيلزم ان يكون المحمود هو المقول قلنا لا نسلم

فان المحمود ذات تتعلق بها الوصف بالجميل واذ قد تتعلق بها الوصف

بالجميل فقد تتعلق بها القول بالجميل فلا نسلم بطلان تصادق المشتقين غاية

الامر ان المقول في العرف [redacted] لا يطلق على ذات يتعلق بها [redacted]

القول بالجميل وان اراد بقوله هذا ان الحمد قول بالاعتبار الثاني فذلك

ممنوع فان الحمد عبارة عن القول بالجميل بان يكون الاضافة داخلة في

مفهومه فكيف يصدق عليه القول بالمعنى الذي اخذت الاضافة خارجة

عن مفهومه فليس بين مبدئين على هذا التقدير تصادق اصلا حتى يبنى

عليه تصادق المشتقين وان اراد ان الحمد قول باعتبار الثاني

فذلك مسلم وبطلان التصادق بين المشتقين ممنوع فانك قد عرفت

ان المقول المشتق بالاعتبار الاول صادق على المحمود والمقول

المشتق

المشتق من القول بهذا الاعتبار اعم منه فيكون هذا ايضا صادقا على

المحمود ومنشاء الاشتباه ان المعترض اخذ القول بالاعتبار الثالث

فحكم بعمومه من الحمد واخذ المقول بالمعنى المشتق من القول =

بالاعتبار الثاني على ما جرى عليه العرف فالزم من صدق القول

باعتبار الثالث على الحمد صدق المقول بالمعنى المشتق من القول الاعتباري

الثاني على المحمود فوقع في الغلط فاوقع الناس في الغلط حتى اخذوا

وكثيرون من [redacted] فاستظهر هذا التحقيق فانه

من اغلاق هذا التعليق واما الاجوبة التي ذكروها فانها اربعة

فمنها جواب المحشي ومال اليه [redacted] الى منع استلزام تصادق المبدئين

تصادق المشتقين وهو فاسد اما اولا فلان المانع من التصادق

بين المشتقين انما يكون مفهوم المبدء لا اشتراك الذات المبهمة

بالنسبة فاذا تصادق المبدءان فلا مانع من تصادقهما واما

ثانيا فلان القول اعم من الحمد وتعلق الخاص بشيء لا يقتضيه

الألوكة
www.alukah.net

يستلزم تعلق العام بذلك وقيامه به والتعلق والقيام مصححان للصدق
المشتق بالعام سواء كان اسم فاعل او اسم مفعول على ذلك اما
المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فلاستحالة انسلاخ العام
عن الخاص وقد اجاب عن الايرادين متقدمو المتاخرين ومتاخرو
امام الحكماء والمتكلمين المؤيد بالتائيد الازلي مولانا مولوي عبد العلي
روح الله روحه وبرد ضريحه بان قيام الاخص بشيء وان استلزم
قيام الاعم به لكون القيام نحوا من الوجود وعدم امكان وجود الخاص
بدون العام لكن تعلق الخاص بشيء لا يستلزم تعلق العام به اذ يجوز ان يكون
التعلق ناشيا عن الخصوصية فلا يوجب تعلق ما لا خصوصية فيه فالحمد
اي القول الجميل تعلق بذات المحمود ولم تعلق به القول المطلق فلا يلزم
التصادق بين المفعولين انتهى محصل كلامه وانى الى تلك الغاية لم التفقه
ما فاراد قدس الله نفسه وبرد رمسه فان القول اذا اخذ مع
عزل النظر عن دخول الاضافة الى القول في مفهومه او خرج عنها
فهو اعم من الحمد قطعا لا مجال لانكاره وقد عرف في موضعه ان

العام

العام الماخوذ بهذا الوجه حامل لاحكام العموم والخصوص معا فلا يقبل
عدم استلزام تعلق الخاص بشيء تعلق العام به ويعرف تحقيق هذا
عن موضعه ومنها جواب يتين ذكره المولانا المدقق ملا كمال الدين
السهالوي مثواه الله تعالى في دار السلام وهو ان الحمد قد يطلق على
التلفظ بالمعنى الانشائي وقد يطلق على نفس الجملة الانشائية
وكذا القول يطلق تارة على التلفظ واخرى على نفس الجملة فالمحمود
المشتق من الحمد بالمعنى الاول هي الالفاظ كما ان المقول المشتق
من القول بالمعنى الاول هي الالفاظ وهو المحمود المشتق من المعنى
الثاني بمعنى ما تعلق به الجملة الانشائية هو الذات وكذا المقول
المشتق من القول بالمعنى الثاني بما تعلق به الجملة فلا نسلم
امتناع حمل المقول على المحمود غاية الامر ان العرف لا يطلقون
المحمود على الالفاظ كما انهم لا يطلقون المقول على الذات فلا شيء
الاعتراض اخذ المقول المشتق من القول بالمعنى الاول مع المحمود المشتق

من الحمد بالمعنى الثانى ولو اخذا على نحو واحد فلا ضير فى استلزام
تصادقهما وان لم يرخص العرف وهذا كلام متين الا انه يرد عليه
بحسب النظر الدقيق ان المحمود المشتق من الحمد بالمعنى الاول ليس هو
الالفاظ فان الالفاظ انما تتعلق بها التلفظ لا الوصف بالجميل
بل متعلق الوصف بالجميل هو الذات فيلزم ان لا يكون يصدق
عليها المقول المشتق من المقول بالمعنى الاول ومنها ما ذكره
الاوستاذ المحقق والتحرير المدقق المولوى الافخم العالم الاكرم مولانا
مولوى علم اعلى الله مكانه فى عليين وهو انا ان اريد بالمصدرين
اعنى الحمد والقول المعلومان فالتصادق بينهما سلم وبطلان
تصادق مشتقيهما وهما القائل والحامد مسلم وان اريد به المجهولان
فلا نسلم تصادقهما حتى يلزم من تصادقهما تصادق مشتقيهما
وهما المقول والمحمود وانت تعلم هذا الجواب وان صح بادى الراى الا
انه عسى ان لا يتم عند التحقيق تحديق النظر وذلك لانه قد تقرر
عندهم ان ملاك صدق قيام المفعول على شئ تعلق المصدر المعلوم بذلك

الشئ

الحمد

الشئ تعلقا وقوعيا وهذا مما لا يستراب فيه فمناط صدق المحمود
على شئ تعلق الحمد بمعنى المصدر المعلوم بذلك الشئ واى الحمد خاص
من القول فتعلق الحمد بشئ لا يستلزم تعلق القول بذلك الشئ
فيلزم ان يكون المحمود هو المقول فلا مفر من هذه الاستحالة
بهذا الطريق ومنها ما ذكره بعض الفضلاء وهو ان الاشتباه
ناش من ترك الصلة فان معنى المحمود المحمود له وكذا معنى المقول
المقول له ولا عائبة فى تصادقهما وانت تعلم ان هذا
الجواب مبنى على ان يكون الحمد والقول محتاجا فى التعدى الى
الصلة وهو باين البطلان هذا = وعلى الله التكلان وهو المستعان انه
خير من اعان والصلوة على خير من ارسل بالهدى والفرقان وعلى اله
واصحابه اصحاب العرفان =

تم بعون الله الملك المنان يوم جمعة ٨ شهر جمادى الاولى سنة ١٣٣٠ هـ

رديت مقصر جحظا الله الى عفو ربه الرشيد

يا فتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الجملة الرابعة في الالهيات ويعرف بالفلسفة الاولى

وهي فن واحد يشتمل على عشرة مقالات

المقالة الاولى

ثمانية فصول

أ فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى

ب فصل في تحصيل موضوع هذا العلم

ح فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

د فصل في جملة ما ينظر فيه في هذا العلم وفهرسة الفصول

ه فصل في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامها الاولى ما يكون فيه تنبيه على الغرض

و فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود ولا علة له وان الممكن الموجود معلول وان الواجب الوجود غير مكاني

ز فصل في ان الواجب الوجود واحد

ح فصل في بيان الحق والصدق والكذب عن الاوائل في

المقدمات الخفية بالفصل الاول في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى

لتبيين انيته في العلوم واذ قد وفقنا الله تعالى ولي الرحمة والتوفيق

فاورد ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية

فنبادر ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينا بالله

فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى

من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما و

ذكر ان النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس

بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور

ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية فيها حصول

راي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدء عمل

من حيث هو مبدء عمل وان العملية هي التي يطلب اولا استكمال فيها

القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي بانها

اعمالنا فينحصر منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق و

ذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة هي الطبيعية والرياضية

والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة
وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان العلمية
التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو كم
والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ في حدود هي نوع
مادة ولا قوة حركة وان الالهية يبحث فيها عن الامور المفارقة للمادة
بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب
الاول للوجود الطبعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب
وسبد المبادي وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت
عليه فيما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان المفهم
للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة عبرت في كتاب البرهان
من المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك
شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة منها تتالف
البراهين والآن فلست تحقق حتى يتحقق ما الموضوع لهذا
العلم وهل هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته
وافعاله او معنى آخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة

بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم وانها هي
المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى انها اعلم بالاسباب
الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه الحكمة
وهل الجوهر والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة
كل واحد منها يسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم الذي
نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان
الصفات الثلث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة
وهي هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن
عن الموضوع لهذا العلم وما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو انية
الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم فنقول
انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في
مواضع اخرى ووجود الله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما في هذا
العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن لك
لم تخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن موضوعه ولا يجوز ايضا ان يكون موضوع هذا العلم مسلما فى هذا العلم وغير المطلوب فى علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه
لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية او سياسية
واما طبعية او رياضية واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن
هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات الله تم جل
ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول تكررت
عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم آخر لانه حينئذ يكون غير
مطلوب فى علم البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر
ثم المايوس عن بيانه وليس بينا بنفسه ولا مايوسا عن بيانه فان عليه
دليلا بالنظر ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقى ان
البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما
البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث
عن وجوده لا يجوز ان يكون الا فى هذا العلم اذ قد تبين لك من حال
هذه العلم انه يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك فى
الطبعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بحرى
عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه

لهذا العلم

لهذا العلم والذى لاح لك من ذلك فى الطبعيات كان غريبا عن الطبعيات و
مستعملا فيها منه ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يحيل للانسان
الوقوف على انية المبدء الاول فيتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم
والانسياق الى المقام الذى هناك يتوصل الى معرفته بالحقيقة
ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان
الذى يظن انه هو موضوعه ليس بموضوعه فلينظر هل موضوعه
الاسباب القصوى للموجودات كلها او بعضها الا واحدا منها الذى لم يكن
القول به فان هذا ايضا قد ظنه قوم لكن النظر فى الاسباب كلها ايضا
لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هى موجودات او بما هى اسباب مطلقة
او بما هى كل واحد من الاربعة على النحو الذى يخصه اعنى ان يكون النظر
فيها من جهة انه مذا فاعل وذلك قابل وذلك شئ آخر
او من جهة ما هى الجملة التى تجتمع منها فنقول لا يجوز
ان يكون النظر فيها بما هى اسباب مطلقة حتى يكون الغرض من هذا
العلم هو النظر فى الامور التى تعرض الاسباب بما هى اسباب مطلقة
ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي
والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين
الواضح ان هذه الامور في انفسها بحيث يجب ان يبحث عنها ثم
ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبعية والامور التعليمية ولا بالجملة
واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العلمية فبقي ان يكون البحث عنه للعلم
الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب
المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب
فان ما لم يثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان
لوجود ما تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب
المطلق وان ههنا سببا ما دام الحس فلا يؤدي الى الموافات
وليس اذا توافا شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر
والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة
فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في
الاكثر هي طبعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات
العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اولا بينا
بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا

عند العقل

عند العقل من البين بنفسه ان للحادث مبدءا ما يجب ان يكون بينا بنفسه
مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس
ثم البيان لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذا يجب ان يكون في هذا العلم
فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله في المطالب
مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فتبين ايضا انه ليس البحث
عنها في جهة الوجود الذي تحقق تحقق كل واحد منها لان ذلك
مطلوب في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل لست اقول
جملي وكلي فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان
لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته فيجب ان يكون
النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي اولى بان يكون موضوعه
او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب
المقصود غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من
جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذا ان يكون
الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود فقد بان ايضا بطلان هذا
النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى بل يجب ان

هذا كماله ومطلوبه **الفصل الثانى** فى تحصيل موضوع هذا
العلم فيجب ان ندل على الموضوع الذى لهذا العلم لا محالة حتى
يتبين لنا الغرض الذى هو فى هذا العلم **فنقول** ان العلم
الطبعى قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من
جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مولف من مبدئيه اعنى ما
الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون و
العلوم التى يجب العلم الطبعى البعد من ذلك ك كك الخلقية واما
العلم الرياضى **فقد** كان موضوعه اما مقدار مجردا فى الذهن
عن المادة واما مقدارا ماخوذا فى الذهن مع مادة واما عددا
مجردا عن المادة واما عددا فى المادة ولم يكن البتة ذاك البحث
متجها الى اثبات انه مقدار مجردا وفى مادة واما عدد مجردا وفى
مادة بل كان همهن جهة الاحوال التى تعرض له بعد وضعه ك
والعلوم التى بحث الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا
فى العوارض التى تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع و
العلم المنطقى كما علمت فقد كان موضوعه المعانى المعقولة

الثانية التى تستند الى المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها
من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا
يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم
علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم
بما هو جوهر او عن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما و
عن الامور التصورية التى ليست فى مادة او هى فى مادة غير مادة
الاجسام وانها كيف تكون واى نحو من الوجود يخصها يجب ان يجرد
له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من
جملة العلم بما هو وجوده فى المحسوسات لكن التوهم والتجريد مجرد عن
المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر
فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان
جوهرا الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات
فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات فلفظه اسم مشترك
فمنه ما قد يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبعى
ومنه ما قد يقال له مقدار ويعنى به كمية متصلة يقال على الخط

الصورية

فمما

واما المقدار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والسطح والجسم المحدود وقد علمت الفرق بينهما وليس واحد منهما
مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق
المادة فانه ايضا مبدأ الوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ
لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يحتاج في
القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو ايضا متقدم
بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض
لازم للمادة بعد تجوهر ما جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا
متناهيا فان الحدود وتعين بها نهايات الاجسام التي تحب للمقدار
من جهة استكمال المادة به ويلزمه من بعد فاذا كان كذلك لم
يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علته اولية لخروج المادة
الى الفعل واما المقدار بالمعنى الاخير فانه فيه نظرا من جهة
وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده
اي انحاد الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثنا ايضا
عن معنى متعلق بالمادة واما موضوع المنطق من جهة ذاته
فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين ان هذه كلها تقع في

العلم الالهي

العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع
لها موضوع مشترك يكون هي كلها حالة وعوارضه الامور
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخر وليس
يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الموجود وكذلك يوجد
ايضا امور يجب ان يتحدد وتحقق في نفس الامر وهي مشتركة
في العلوم وليس واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل
الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من
موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي
يكون وجودها الا في وجود الصفات للذوات ولا ايضا من
هي من الصفات التي تكون لكل شيء فيكون كل واحد منها
مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان يخيل ايضا بمقولة ولا
يمكن ان يكون من عوارض شيء الا للموجود بما هو موجود فظاهر

مخصوصة ٣

لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه فانه
يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى عن تعلم ماهيته و
اثباتها حتى يحتاج ان يتكفل علم آخر غير هذا العلم بايضاح الحال فيه ولاستحالة
انيكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل بعد تسليم
انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود
ومطالبته الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هى له
كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود فى ان ينقسم
اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام
الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه له كالعوارض الخاصة مثل
الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب
فانه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها
الى ان يتخصص طبعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل
ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز انيكون اثبات
مبادى الموجودات فيه لان البحث فى كل علم هو عن لواحق
موضوعه لا عن مبادية فالجواب عن هذا ان المنظر فى

المبادى

المبادى ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ
غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض
له وفى اللواحق الخاصة بما انه ليس شئ اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا
اوليا ولا يضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا آخر حتى
يعرض له انيكون مبدأ ثم المبدء ليس مبدء الموجود كله ولو كان
مبدء للموجود كله لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله عن جملتى بعض
مافيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا مبدء له انما
المبدء مبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم
يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى بعض مافيه
كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة
اذلها مبادى يشترك فيها جميع ما يخصه كل واحد منها فانما تبرهن على وجود
ما هو مبدء لما بعدها من الامور التى فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى
اجزاء ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود
معلول فى جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذى يفيض
عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط

عوارض

او متكلم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم
الجزئية لان مبادى كل علم اخص هى مسائل فى العلم الاعم مثل مبادى
الطب فى الطبيعى والمساحى فى الهندسى فيعرض اذا فى هذا العلم ان
ستتضح فيه مبادى العلوم الجزئية التى يبحث عن احوال جزئيات
الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التى هى له كالاقسام
والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه اليه
وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه اليه وكك فى غير ذلك
وما قبل ذلك التخصيص كالمبدء له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن
مسائل هذا العلم بعضها فى اسباب الموجود المعلول بما هو موجود
معلول وبعضها فى عوارض الموجود وبعضها فى مبادى العلوم الجزئية
فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه
العلم باول الامور فى الوجود وهو العلة الاولى واول الامور فى العموم
وهو الوجود والوحدة وهو ايضا وهو الحكمة التى هى افضل علم بافضل
معلوم فانها افضل علم اليقين بافضل معلوم اى بالله تعالى والاسباب
من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا
المعرفة بالله تعالى وله حد العلم الالهى الذى هو انه علم بالامور المفارقة

افضل

للمادة فى

للمادة فى الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومبادية وعوارضه
ليس شئ منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها
وان بحث فى هذا العلم عن ما لا يقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى وذلك
المعنى غير محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة
فبعضها امور برئية عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة
ولكن مخالطة السبب المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها
قد يوجد فى المادة وقد يوجد لا فى المادة مثل العلية والوحدة فيكون
الذى لها الشركة بما هى هى انها لا تكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة
ويشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود اى غير مستفادة
الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن
ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى
لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت فى
ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة
وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحد بالمادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحد و بالمادة فكان
لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون بالبحث رياضيا
كذلك الحال ههنا فقد ظهر و لاح انى الغرض فى هذا العلم اى شئ هو
و هذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية فى وجه و يخالفهما فى وجه و
يخالف كل واحد منهما فى وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى و يتكلم فيه الجدلى
و السوفسطائى و اما المخالفة فان الفيلسوف الاول فى حيث هو
فيلسوف اول لا يتكلم فى مسائل العلوم الجزئية و ذلك انه يتكلمان
اما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلى يفيد الظن
لا اليقين كما علمت فى صناعة الميزان و اما مخالفة السوفسطائية
فبالارادة و ذلك لان هذا يريد الحق نفسه و ذلك يريد
ان يظن به انه حكيم يقول الحق و ان لم يكن حكيما **الفصل**
الثالث فى منفعة هذا العلم و مرتبته و اسمه و واضعه
اما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت فى العلوم التى قبل

هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر
ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير و المنفعة هى الشئ الذى يوصل
به الشئ الى الخير و اذ قد تقرر هذا **فنقول** فقد عرفت ان العلوم كلها
يشترك فى منفعة واحدة و هى تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل هيئة
ما للسعادة الاخروية لكنه اذا فتش فى رؤس الكتب عن منفعة العلوم
و لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها فى بعض حتى يكون
منفعة علم ما هو بمعنى يتوصل منه الى تحقيق علم آخر غيره و اذا كانت المنفعة
بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا و قد يقال قولا مخصصا فاما المطلق
منفعة اى يقال منفعة مطلقة و منفعة مخصصة
فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم آخر غيره كيف كان و اما
المخصص فانه يكون النافع موصلا الى ما اجل منه و هو كالغاية له اذ هو
لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان
لهذا العلم منفعة و اذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان
هذا العلم اجل من ان ينفع به فى علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكنا اذا
قسمنا المنفعة المطلقة الى اقاسمها كانت ثلثة اقسام فيكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الموصل منه موصلاً الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى
ساوله وقسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى دونه وهوان يفيده فى
كمال دون ذاته وهذا اذ طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة و
الافادة والعناية والرياسة او شئ مما يشبه هذا اذا استقريت
الالفاظ الصالحة فى هذا الباب عثرت عليه والمنفعة المخصصة قريبة
من الخدمة واما الافادة التى تخص من الاشرف فى الاخص
فليس يشبه الخدمة وانت تعلم انى الخادم ينفع المخدوم والمخدوم البتة
ينفع الخادم اعنى ان المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة
ووجه الخاص نوعا آخر من منفعة هذا العلم الذى بيناه وجها هو افادة اليقين
لمبادى العلوم الجزئية والتحقيق لماهية الامور المشتركة فيها وان لم
يكن مبادى فهو اذن منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبة
هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشئ الذى هو المقصود معرفته فى
هذا العلم الى الاشياء المقصود معرفتها فى تلك العلوم فكما ان هذا
ذلك مبدؤ لوجود تلك فكذلك العلم به مبدؤ لتحقق العلم بتلك واما
مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية واما الطبيعية

فلان كثيرا

فلان كثيرا من الامور المسلمة فى هذا مما تبين فى العلم الطبيعى مثل الكون
والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك و
انتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض
الاقصى فى هذا العلم هو معرفة تدابير البارى تع ومعرفة الملائكة
الروحانية وطبقاتها ومعرفة الانتظام فى ترتيب الافلاك وليس
يمكن ان يتوصل اليه الا بعلم العدد وعلم الهندسة ولا يتوصل اليه الا
بعلم الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضيات
والخلقيات والسياسة فهى توابع غير ضرورية فى هذا التعلم الا
ان لسائل ان يسئل فيقول انه اذا كانت المبادى فى علم الطبيعة
والتعاليم انما يبرهن فى هذا العلم وكانت مسائل فى هذا العلم و
كانت مسائل العلمين يبرهن بالمبادى وكانت مسائل ذينك
العلمين يصير مبادى لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير
آخر الامر بيان الشئ من نفسه والذى يجب ان يقال فى حل
هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح فى كتاب البرهان واما نورد منه
بمقدار الكفاية فى هذا الموضع فنقول ان المبدء للعلم ليس

انما يكون مبدءً لان جميع المسائل يستند فى براهينها اليه بفعل وبقوة بل
ربما كان المبدء ماخوذا فى براهين بعض هذه المسائل ثم قد يجوز ان يكون
فى العلوم مسائل براهينها لا يستعمل وضعا البتة بل انما يستعمل المقدمات
التى لابراهين عليها على انه انما يكون مبدء العلم مبدءً بالحقيقة اذا
كان بقيد اخذ اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس
يفيد العلة فانما يقال له مبدء العلم على نحو آخر وبالحرى ان يقال له
مبدءً على حسب ما يقال للحس مبدء من جهة ان الحس بما هو حس
يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدء الطبعى يجوز
ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه فى الفلسفة الاولى بما ليس
بين به فيما بعد ولكن انما تتبين به فيها مسائل اخرى حتى يكون ما
هو مقدمة فى العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدء لا يتعرض له فى انتاجه
من ذلك المبدء بل لمقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون لعلم الطبعى
او الرياضى افادنا برهان ان ولم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا
هذا العلم فيه برهان لم وخصوصا فى علل الغائية البعيدة فقد اتضح
انه اما ان يكون ما هو مبدء بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم

الطبيعية ليس

الطبيعية ليس بيانه من مبادى يبين فى هذا العلم بل من مبادى بينة
بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادى هى مسائل فى هذا العلم لكن
ليس يعود فيصير مبادى لذلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى
واما ان يكون تلك المبادى لامور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد
ان يبين فى هذا العلم البتة ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم
يكن بيانه دوريا البتة حتى تكون بيانا يرجع الى اخذ الشئ فى
بيان نفسه ويجب ان يعلم ان فى نفس الامر طريقان الى ان يكون
الغرض من هذا العلم تحصيل مبدء لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك
فيما بعد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدء الاول لا
من طريق الاستدلال عن الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية
عقلية توجب للوجود مبدء واجب الوجود ويمتنع ان يكون متغيرا او متكثرا فى جهة
ويوجب ان يكون هو مبدءً للكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل
لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى
الذى هو سلوك المبادى الى التوالى وعن العلة الى المعلول الا فى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا
العلم فى نفسه انيكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن العلوم
كلها فقد تكلمنا على حكم تتبع هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم
فهو انه فيما بعد الطبيعة ونعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدء حركة وسكون
بل جملة الشئ الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض
فقد قيل انه قد يقال طبيعة للجرم الطبعى الذى له الطبيعة والجرم الطبعى هو
الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض ومعنى بعد الطبيعة بعدية
بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف عن احواله نشاهد
هذا الوجود الطبعى واما الذى يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته
فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها فى هذا العلم هى
بالذات او بالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية
المحضة التى ينظر فيها فى الحساب والهندسة هى ايضا ما قبل الطبيعة
وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ايضا
لا فى الطبيعة فيجب انيكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة

فالذى يجب

فالذى يجب ان نقوله فى هذا الشك هو انه اما الهندسة فما كان
النظر فيه منها انما هو فى الخطوط الجسمانية او السطوح والمجسمات
فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة فى القوام فالاعراض
اللازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق فيوخذ
فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان ينسبة انفقت وذلك
ليس للمقدار بما هو مبدء للطبعيات وصورة بل بما هو مقدار و
عرض وقد عرف فى شرحنا للمنطقيات والطبعيات والفرق
بين المقدار الذى هو بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار الذى هو
كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك الاسم فاذا
كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم
للجسم الطبعى بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد
للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة فيه اكد وشبهة فى ظاهر النظر
انيكون علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة الا انيكون علم ما بعد الطبيعة

انما يعنى به شيئى آخر وهو على ما هو بائن من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد سمى هذا
العلم بالاشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهى ايضا لان المعرفة
بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف
والجزء الاشرف والجزء الذى هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم
الذى كماله واشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق
الطبيعة من كل وجه فحينئذ اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا
المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة فى معنى هذا الاسم فهذا هذا
ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة
هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان
العدد قد يوجد فى الامور المفارقة وقد يوجد فى الامور الطبيعية وقد
يعرض له وضع فى الوهم مجردا عن شئ هو عارض له وان كان لا يمكن
ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشئ فى الوجود فما كان من العدد
وجوده فى الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاى نسبة اتفقت
من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجوز
ان يوضع بحيث ما يكون قابلا لاى زيادة اتفقت ولاى نسبة

اتفقت اذا كان فى هيولى الاجسام الذى هو بالقوة كل نحو من المعدودات
او كان فى الوهم وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم
الحساب من حيث ينظر فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى
انما يكون له عند كونه فى الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو فى الوهم
ويكون انما هو فى الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ما خوذ من احوال الطبيعة
لها ان يجتمع ويتفرق ويتحد وينقسم فالحساب ليس ينظر فى ذات العدد
لا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل فى عوارض بحيث يصير
بحال يقبل ما اشير اليه وهو حينئذ مادى او وهمى اضافى الى المادة
واما النظر فى ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند
اليها فهو لهذا العلم

الفصل الرابع

فى جمل ما يتكلم فى هذا العلم وفهرسته الفصول فينبغى لنا فى هذا الصناعة ان نعرف حال
الشئ والموجود الى المقولات وحال القدم وحال الوجوب فى الوجود
اى الوجود الضرورى وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو
بعينه النظر فى القوة والفعل وان ننظر فى الحال الذى بالذات

والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم اقسام هولانه ليس
يحتاج الموجود فى انيكون جوهرًا الى ان يصير طبعيا او تعليميا فان ههنا جواهر
خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوالذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل
هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف فيه وما نسبته الى الصورة
وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو اليتم مفارق او ليس بمفارق وما
حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود وكيف مناسبة
ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض
فينبغى ان تعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود التى تحد
بها الاعراض ويتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان
يظن انه جوهر وليس بجوهر فتبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها
بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ويعرف كذلك حال
الاعراض ويليق بهذا المقام ان نتعرف حال الكلى والجزئى والكل
والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية
وكيف وجودها فى النفس وهل لها وجود بمفارق الاعيان والنفس

المترجم

هناك يتعرف

هناك يتعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجراه ولان الموجود
لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك
فبالحرى ان يتبع ذلك الكلام فى العلل واجناسها واحوالها واتها
كيف ينبغى ان يكون تمييزها وبين معلولات وفى تعرف الفرقان بين
المبدء الفاعلى وبين غيره وان يتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعرف
الفرق بين الصورة وبين الغاية واثبات كل واحد منهما وانها فى كل طبيعة
تذهب الى علة اولى وتبين الكلام فى المبدء والابتداء ثم الكلام فى التقدم
والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع
منه وما يكون متقدما فى الطبيعة ومتقدما عند العقل وفى تحقيق الاشياء
المتقدمة عند العقل ووجه مخاطبة من انكر ما فما كان فيه من هذه
الاشياء رأى مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجرى مجراها للواحق
الوجود بما هو وجود وعلان الواحد مساوق للموجود فيلزمنا ان ننظر
ايضا فى الواحد واذا نظرنا فى الواحد وجب ان ننظر فى الكثير
وتعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ينظر فى العدد وما نسبته

الى الموجود وما نسبة الكم المتصل الذى يقابله بوجه ما الى الموجودات
ونرد الآراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شئ من ذلك
مفارقا ولا مبدءً للموجودات ونثبت العوارض التى تعرض للاعداد
والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه
والمساوى والموافق والمجانس والمماثل والمثل كل والهو هو
فيجب ان نتكلم فى كل واحد من هذه ومقابلاتها وانها مناسبة
للكثرة مثل غير الشبيه وغير المساوى وغير المجانس وغير المشاكل
والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافهما والتضاد بالحقيقة
وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادى الموجودات فنثبت
المبدء الاول وانه امر واحد حق فى غاية الجلالة ونعرف انه من
كم وجه واحد حق وانه كيف يعلم كل شئ وكيف هو قادر على
كل شئ وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه بسلام اى خير
محض معشوق لذاته هو الله تعالى الحق وعند الجمال الحق ونفضح
ما قيل وظن ما فيه من الآراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته

الى الموجودات

الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التى يوجد ثم كيف يترتب عنه
الموجودات مبتدءً من الجواهر الملئكة العقلية النفسانية ثم
الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم
الانسان وكيف تعود هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدء
لها فاعلى وكيف هو مبدء لها كمالى وماذا يكون حال النفس
الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واى
مرتبة يكون مرتبة وجود وتدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة
ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله عز وجل وعلى
الاخلاق والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع
الحكمة فى ان تكون لها سعادة الاخروية ونعرف اصناف
السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ الاولى ختمنا كتابنا

الفصل الخامس

فى الادلة على الموجود والشئ
وانيتهما الاولية بما يكون منبهة تنبيها على الغرض فنقول
الموجود والشئ والضرورى والواحد معانيها تترسم فى النفس

ارتسامها اولیا لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی ان یطلب بالاشیاء
اعرف منها فانه کما ان فی باب التصدیق مبادی اولیة یقع
التصدیق بها لذاتها ویکون التصدیق بغیرها بسببها واذا لم یحظر
بالبال اولم یفهم اللفظ الدال علیها لم یمکن التوصل الی معرفة ما
یعرف بها وان لم یکن التعریف الذی یحاول اخطاره بالبال
او تفهیم ما یدل به علیها من الالفاظ محاولا لافادة علم لیس تفهیم
فی الغریزة بل تنبیها علی تفهیم ما یریده القائل وینتهب الیه
وربما کان ذلک التعریف باشیاء هی فی انفسها اخفی
من المراد تعریفه لکنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف
لک فی التصورات اشیاء هی مبادی للتصورات وهی متصورة
لذاتها واذا اردان یدل علیها لم یکن ذلک بالحقیقة تعریفا للمجهول
بل تنبیها واخطارا بالبال باسم او علامة ربما کانت فی
انفسها اخفی منها لکنها لعلة ما وحال ما یکون اظهر دلالة =
فاذا استعملت تلک العلامة تنبهت النفس علی احضار ذلک

المعنی بالبال

المعنی بالبال من حیث انه هو المراد لا غیره من غیر ان یکون العلامة
بالحقیقة معلمة ایاه ولو کان کل تصور یحتاج الی ان یسبقه
تصور قبله لذهب الامر فی ذلک الی غیر النهایة اولدار واولی
الاشیاء بان تکون متصورة لانفسها الاشیاء العامة للامور
کلها کالموجود والشیئی والواحد وغیره ولهذا لا یمکن ان یبین شیئ لیس
منها ببیان لا دور فیه البتة اذ بیان شیئ اعرف منها و
ولذلک فمن حاول ان یقول فیها شیئا وقع فی الاضطراب
کمن یقول ان من حقیقة الموجود ان یکون فاعلا او منفعلا وهذا ان کان
ولابد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور
الناس یتصورون حقیقة الموجود ولا یعرفون البتة انه یجب ان یکون
فاعلا او منفعلا وانا الی هذه الغایة لم یتضح لی ذلک الا بقیاس (ای دلیل) لا یغیر
فکیف یکون حال من یروم ان یعرف الشیئ الظاهر بصفة له یحتاج حال
الی بیان حتی یثبت وجوده له وکل قول من قال ان الشیئ هو الذی
یصح الخبر عنه فان یصح اخفی من الشیئ والخبر اخفی من الشیئ فکیف یکون الخبر
هذا تعریفا للشیئ وانما تعرف الصحة ویعرف اظهر بعد ان یستعمل فی

شيء اوانه

بيان كل واحد منهما انه امر اوانه ما اوانه الذي وجميع ذلك كلام وفات

لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف

الا به نعم ربما كان فرد ذلك وامثاله تنبيها ما واما بالحقيقة فانك اذا

قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه يكون كانك قلت ان الشيء

هو ما يصح الخبر عنه هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما والذي والشيء

معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في حد الشيء ٤ على انا لا ننكر

ان يقع بهذا او ما يشبه مع فائدة تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول

ان معنى الموجود ومعنى الشيء مقصوران في الانفس وهما معنيان

فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا

شك في ان معنا ما قد حصل في نفس من يقرء هذا الكتاب والشيء

وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل

امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة

انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به

معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به على معنى كثيرة منها

الحقيقة التي

ماخذه ٣

الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء

ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته و

معلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف

الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما

في الاعيان او في النفس الامر مطلقا او فيهما جميعا كان لهذا معنى

محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا ٢ وان حقيقة

كذا حقيقة حقيقة كذا لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت

ان كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد بالجملة واقل فائدة منه ان يقول

ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود كانك قلت ان

حقيقة كذا موجودة واما اذا قلت حقيقة ١ شيء ما وحقيقة

ب شيء آخر فانما صح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه

شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما اذا قلت ان حقيقة ١

حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا

الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم

معنى الموجود اياه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا

حقيقة

كذا لم يكن

في الاعيان او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن شيئا وان ما يقال
ان الشئ هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما
على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عنى بالمعدوم المعدوم في الاعيان
جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن معدوما في الاعيان
الخارجية وان عنى غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة والا كان معلوما
الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في النفس صورة
تشير الى شئ خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر انما يكون عن شئ متحقق
في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يقتضي اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على المعدوم
شئ ومعنى قولنا المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق
بين الحاصل والموجود فيكون كما قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول
انه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا للمعدوم
او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون

في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم موصفة موجودة
واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود
هذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا الشئ
فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجود الشئ آخر قد يكون الشئ
موجودا في نفسه ولا يكون موجود الشئ آخر فاما ان لم يكن الصفة موجودة
للمعدوم فنبو في الصفة عن المعدوم فانه ح ان لم يكن هذا هو النفي للصفة من
المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له فهذا كله باطل واما نقول ان لنا
علما بالمعدوم فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج كان المعلوم
نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصورين جميعا يوجب انه جائز في الخارج هذا
المعلوم وقوع نسبة له محمولة الى خارج وفي الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند
القوم الذين يرون هذا الرأي في جملة ما يخبر عنه ويعلم امور لا انية لها في العدم ومن شاء
ان يقف على ذلك فليرجع الى ما بدوا به من اقاويلهم التي لا يستحق فضل الا
شتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه لسبب حملهم بان الاخبار انما تكون
عن معاني لها وجود في النفس وان كانت معدومة ويكون معنى الاخبار عندهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لها بالنسبة الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون قبحت القبيحة
وقبحت تكون وحملت تكون التى فى النفس على القيامة التى فى النفس بان
هذا المعنى انما يصح فى معنى آخر متعقول ايضاً وهو معقول فى وقت مستقبل
ان الوصيف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الموجود وعلى هذا القياس الامر فى
الماضى فتبين ان المخبر عنه لابد من انيكون موجوداً وجوداً ما فى النفس والا
خبار بالحقيقة عن الموجود فى النفس و بالعرض عن الموجود فى الخارج وقد
علمت الان ان الشئ بازاء الخالف المفهوم للموجود والحاصل واشهما مع
ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغنى ان قوماً يقولون ان الحاصل يكون
حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشئ ليس شيئاً لا موجوداً ولا
معدوماً وان الذى وما يدلان على غير ما يدل عليه ~~ما يدل على غير~~
~~ما يدل عليه~~ الشئ فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين واذا اخذوا بالتميز بين
هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الان انه وان لم يكن
الموجود كما علمت جنساً ولا معقولاً بالتساوى على ما تحته فانه معنى متفق
فيه على التقديم والتاخير واول ما يكون ~~ما يكون~~ للماهية التى هى الجوهر ثم
يكون لما بعده واذ فرق موجود هو معنى واحد على النحو الذى اومانا اليه فليتفقه

يكون

عوارض

عوارض تخصه كما قد سبق قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان يجمع ما هو
صحى علما واحدا وقد تعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع
بالتعريف المحقق ايضاً بل بوجه العلامة وجميع ما قيل فى تعريفه بلفك
عن الاولين وقد يكاد يقتضى دورا وذلك لانهم على ما مر لك فى فنون المنطق
اذا اراد وان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما الضرورى واما المحال فلا وجه لهم
غير ذلك واذا اراد وان يحدوا الضرورى اخذوا فى حده اما الممكن واما المحال واذا
اراد وا ان يحدوا المحال اخذوا فى حده اما الضرورى واما الممكن مثلا اذا حدوا
الممكن قالوا مرة انه غير الضرورى اوانه المعدوم فى الحال الذى ليس وجوده
فى اتى وقت فرضت من المستقبل بمجال ثم ان احتاجوا الى ان يحدوا الضرورى
قالوا اما انه الذى لا يمكن ان يفرض معدوماً او انه الذى اذا فرض بخلاف ما هو عليه
كانا محالا فقد اخذوا الممكن تارة فى حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا
اخذوا قبل فى حده اما الضرورى واما المحال ثم المحال اذا اراد وا ان يحدوه اخذوا
فى حده اما الضرورى بان يقولوا ان المحال هو ضرورى العدم واما الممكن بان يقولوا
انه الذى لا يمكن ان يوجد يكون اولفظاً آخر يذهب مذهب هذين وذلك

ما يقال من ان الممتنع هو الذى لا يمكن ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون
والواجب هو الذى هو ممتنع او محال ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون
والممكن هو الذى ليس بممتنع ان يكون او ان لا يكون او الذى ليس بواجب
ان يكون او ان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال فى ذلك فقد
ركب فى الخولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة فى ان يتصور اولا هو الواجب وذلك
لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود
يعرف بذاته والعدم ليعرف بوجه ما بالوجود ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتضح
لك اضلال قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود
وذلك لان المعدوم اذا عيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق
فان كان مثله اذا ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير
ذاك فقد صار المعدوم موجودا على النحوى الذى اومانا اليه فيما سلف آنفا على
ان المعدوم اذا عيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه
وقته فاذا عيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان
فان كان المعدوم يجوز اعادته وجملة المعدومات التى كانت معه والوقت

اما شئ له حقيقة

اما شئ له حقيقة وجود قد عدم او موانقته موجود الغرض من الاعراض على ما
عرفت من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت
فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا فعالا يحتاج فيه الى بيان وكل ما
يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم الفصل السادس فى ابتداء القول فى
واجب الوجود والممكن الوجود وان واجب الوجود لا علة له وان ممكن الوجود معلول
وان واجب الوجود غير مكافئ لغيره فى الوجود ولا متعلق لغيره فيه ونعود الى ما كنا
فيه فنقول ان لكل واحد من واجب الوجود وممكن الوجود خواص فنقول ان الامور
التى تدخل فى الوجود تحمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا
اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود
وهذا الشئ هو فى خير الامكان ويكون ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
فنقول ان واجب بذاته لا علة له وان ممكن الوجود بذاته له علة وان ممكن الوجود
بذاته له علة وان واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته وان واجب الوجود
لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى
وجوب الوجود ويتلازمان وان واجب الوجود لا يجوز ان يجمع وجوده من كثرة البتة
وان واجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التى له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك
في وجوده الذي يخصه اما ان واجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود
علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له
وجود فكل ما اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته
لذاته فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود
بذاته فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون
شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره
فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل ان يكون
وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ..... في وجوده فالذي
يوثر غيره في وجوده لا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو
ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بالعلة لانه اذا وجد فقد حصل
له الوجود متميزا عن العدم فاذا عدم فقد حصل له العدم متميزا عن الوجود
فلا يخلوا اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره
فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره فهو اذن واجب
الوجود ومن البين ان كل ما لم يوجد فقد تخصص بامر جائز غيره وذلك في العدم

ثم وجد

ذلك

وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت
تكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجب الماهية
لذاته وقد فرض غير واجب لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف وان كان لا يكفي فيه وجود
ماهيته بل امر اضافي اليه وجود ذاته فيكون وجوده بوجود شيء آخر غير ذاته
لا بد وان ينتهي الى علة له وبالجملة فانما اصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودي فبعلته وجودية واما المعنى العدمي فبعلته هي عدم العلة بالمعنى
الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها
فانه وان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها الفيا ممكنا امكان
يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راسي الى
وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود
العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذ تمادى الكلام
الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص يتعين له وجود فلا يكون قد حصل له وجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان في هذا الموضع بعد
مشكوك حالة بل لانه لم يوجد بعد ما به تخصيص وقد فرض موجودا فقد خص ان كل ما هو

ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته منقول ولا يجوز ان يكون واجب
الوجود ممكنا فيما لواجب وجود آخر او شيء آخر حتى يكون هذا موجودا مع
ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما ممكنا فيان
في امر لزوم الوجود للآخر لا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الآخر
اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا
يخلو اما ان يكون له وجوب الوجود باعتباره مع الغير الذي منه يكون الشيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له
وجوب بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر وليلزمه بل لا يكون
لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون اثنا لو وجد اذا وجد الآخر هذا اما ان لم يكن
واجب بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب
الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر ذلك او لا يكون فان كان الآخر ذلك فلا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود او في حد
وجوب الوجود وامكان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب
الوجود وليس في نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف بل من الذي
يكون منه ~~لهذا من ذلك~~ كان وجوب وجود هذا شرطا في وجوب وجود ما

~~يكون منه لهذا من ذلك وذلك في [illegible] الوجود لهذا من غير ما فيه يجب~~
وجود ما يحصل لوجوب وجوده بذاته بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وامكان
وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من
ذات ذلك وهو في حد الامكان فيكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا
لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون
العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علة لهذا فيكونان غيرين
متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم لعرض شيء آخر
وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود
هذا بوجوده بل بامكانه فيجب ان يجوز ان يكون وجوده مع عدمه وقد فرضنا متكافيين
هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيا في الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة
خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج
آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما....
والمتضايفان ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة

التى جمعتهما وايضا الماديتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفى
وجود الماديتين او الموضوعين وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون
مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير بالامكان فيصير معلولا ويكون كما
قلنا ليس علة تكافيه فى الوجود فيكون اذن علة امرا آخر فلا يكون هو
والآخر علة للعلاقة التى بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية
طارية على وجوده الخاص بحقيقته وايضا فان الوجود الذى يخصه لا يكون
عن تكافيه من حيث هو تكافيه بل عن علة متقدمة ان كان معلولا فحينئذ
اما ان يكون وجوده عن ذلك صاحبه لا من حيث تكافيه بل من حيث وجود صاحبه
الذى يخصه فلا يكونان متكافيين بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة
للعلاقة الوهمية بينهما كالابن والاب واما ان يكونا متكافيين من جملة ما يكون
الامران ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون
العلة الاولى للعلاقة هى امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة

غرضيته فيكون لا تكافو هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه
ويكون للذى بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافو معلولين لبر...

الفصل السابع فى ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود
يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منهما واجب
الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما فى المعنى الذى هو حقيقة
لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر فى المعنى
الذى لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة
فيخالفه فى غير المعنى وذلك لان المعنى الذى هو فيهما غير مختلف
وقد قارنه شىء به صار هذا او فى هذا او قارنه نفس انه هذا ولم يقارنه
هذا المقارن فى الآخر بل بانه صار ذلك او نفس ان ذلك
وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما تباينة فاذن كل واحد منهما
مباين الآخر به وليس يخالفه فى نفس المعنى بل فى غير المعنى ونقول
فالاشياء التى هى غير المعنى ويقارن المعنى هى الاعراض واللواحق
الغير الذاتية ولهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة وجود الشىء

بما تلك الحقيقة اولوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتحقق الكل
فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هذا خلف واما ان يعرض له عن
اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض فيكون
لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات
واحدة اولم تكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب
الوجود فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص المنفرد له
مستندا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود
بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن
الوجود فيكون كل واحدة من هذه مع انها واجبة الوجود
بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهذا محال ولنفرض الكلام
انه يخالف في معنى اصلي بعد ما يوافقه هذا المعنى فلا يخلوان
ذلك المعنى اي المخالف فيه اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود
اولا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب
ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في

وجوب الوجود

وجوب الوجود فوجوب الوجود مستقر رد ونه وجوب وجود هو داخل عليه
عارض يضاف اليه بعد ما..... ثم لذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا
وبينا فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل نزيد لهذا بيانا من وجه آخر
وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما
اما ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل انقسامه بالعوارض
ثم من المعلوم ان الفصول لا مدخل في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا تفيد
الجنس حقيقته وانما تفيده القوام بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق
لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة
خاصة فيجب اذن ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث
لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيده الوجود بالفعل
وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس
تاكد الوجود لا حقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود لازم لها
او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي
افادة شرط من حقيقة وجوب الوجود ضرورة وقد منع جواز هذا
ما بين الفصل والجنس والوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة
وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل الى موجب له فيكون

شبكة الألوكة www.alukah.net

المعنى الذى به يكون الشئ واجب الوجود بذاته يجب وجوده لغيره و
انما كلامنا فى وجوب الوجود بالذات فيكون الشئ الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان وجوب
الوجود الى تلك الامور لا يكون انقسام المعنى الجنسى بالفصول
فتبين ان المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى
جنسيا ينقسم بفصول واعراض فبقى ان يكون معنى نوعيا **فنقول**
ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على الكثيرين لان اشتخاص النوع الواحد
كما بينا اذا لم تختلف فى المعنى الذاتى وجب ان يكون انما اختلفت بالعوارض
وقد منعنا امكان هذا فى وجوب الوجود وقد يمكن ان يبين
هذا بنحو من الاختصاص ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه **فنقول**
ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشئ موجودا كيف فاما ان يكون واجبا
فى هذه الصفة ايضا فى وجوب الوجود او لا يكون عين تلك الصفة الموجودة
لهذا الموصوف فيمتنع الواحد منهما ان يوجد وجودا لا يكون صفة له
فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجوده
له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشئ غير واجب الوجود
بذاته وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف فوجوب الوجود

لا يكون الا واحدا

لا يكون الا واحدا **فان** قال قائل ان وجوده صفة لهذا الامر
وجود صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له
فنقول كلامنا فى تبيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له من حيث
لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيها ما يجب فى تلك لعينها و **بعبارة اخرى** فنقول ان
كون الواحد ههنا واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا
فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره
فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب
الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه
هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول فاذن
واجب الوجود واحد بالكلمة ليس كالنواع تحت جنس واحد
بالعدد وليس كاشتخاص تحت نوع بل بمعنى شرح اسمه له فقط ووجوده
غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضا فى موضع آخر فهذه الخواص التى

www.alukah.net

يختص بها واجب الوجود اما ممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصة
وهو انه يحتاج ضرورة الى شئ آخر يجعله بالفعل موجوداً وكل ما هو
ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض
ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون
وجوب وجوده من غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا
يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي
يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة لان الذي له
باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا
في الوجود فلذلك لا شئ غير واجب الوجود لعري عن ملابسة ما
بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو المفرد وغيره زوج تركيبي

الفصل الثامن في بيان الحق والصدق والكذب

عن اول الاوائل في المقدمات الحقة اما الحق فيفهم منه الوجود في
الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول والعقد
الذي يدل على حال في الشئ الخارج اذا كان مطابقا له فنقول

هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون واجب الوجود هو الحق بذاته دائما
وممكن الوجود حق بغيره باطل بنفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد
باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق
فيما وجب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والحق
الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما وحق ذلك ما كان
صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه
كل شئ ينتهي في التحليل حتى انه يكون معقولا بالقوة او بالفعل وكل شئ
يبين او يتبين به كما بيناه في كتاب البرهان وهو انه لا واسطة بين
الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شئ الا من عوارض
الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا
فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في
اشياء قد رفيه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثل انه لا يكون
حصل له وحال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه
المتحير ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب
من المحاورة ولا شك ان تلك تكون ضربا من القياس الذي
يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه

ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذى
يلزم مقتضاه على وجهين قياس فى نفسه وهو الذى يكون مقدماته
صادقة فى انفسها واعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون =
تاليفه تاليفا منتجا وقياس كك بالقياس وهو ان يكون حال
المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشئ وان لم يكن صادقا
وان كان صادقا لم يكن اعرف من النتيجة التى لا يسلمها فيوتلف عليه
بتاليف صحيح مطلق او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا
سلمت مقدماته لزم منه شئ فيكون ذلك قياس من حيث هو كذا
ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه
يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع
وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فكون القياس
قياسا اعم من كونه قياسا لم يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم
مقتضاه (او لا يلزم ١٢) هو الذى على ما علمت فالقياس الذى يلزم
مقتضاه بحسب الامر فى نفسه وهو الذى مقدماته مسلمة فى انفسها
واقدم من النتيجة واما الذى هو بالقياس فالذى قد سلم المخاطب
مقدماته فيلزم النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائى الذى عنه

المحاذاة يضطر الى احد الامرين اما الى السكوت والى الاعراض واما الى الاعتراف
لا محالة بالشيء والاعتراف انما تنتج عليه واما المتحير فعلاجه حل
شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما يراه من
تخالف الافاضل والاكثرين ويشاهده من كون راى كل واحد
منهم مقابلا لرأى الاخر الذى يجده قرنائه لا يقصر عنه فلا يجد عنده ان يكون
احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه يسمع من المذكورين
المشهورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لا يقبلها عقله بالبديهة
كقول من قال ان الشئ لا يمكنك ان تراه مرتين ولا مرة
واحدة وان لا وجود لشئ فى نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا القول
مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الذى يقوله واما لانه قد اجتمع
عنده قياسات مقابلة لنتائج ليس يقدر على ان يختار واحدا منها ويترك الاخر
فالفيلسوف يتدارك ما عرض له بالامتثال هو لا منع وجهين احدهما حل ما
وقع فيه من الشك والثانى التنبيه التام على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين

واسطته اما حل ما وقع فيه فذلك ان يعرفه ان الناس ناس لا ملائكة و
مع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاضافة ولا يجب اذ كان
الواحد اكثر صوابا في شئ من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه
في شئ آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل
يعود آخر الامر فيه الى القريحة فيرتكبها الفضلاء من غير المنطق ويقول
الفاظا ظاهرة مستشنعة او خطأ وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء
بل الانبياء الذين لا يلوون من جهة غلطا او سهوا اذ هو دستورهم فهذا
غير بل شغل قلبه بشئ من جهة ما استكثر من العلماء ثم يعرفه ونقول انك
اذا تكلمت فلا تخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شئ من الاشياء بعينه
او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد صرح بذا من جعله
المتحيرين ونافض الحال في نفسه وليس الكلام حد هذا النفر بل الكلام
وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج عن الاستشهاد
فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فعلى كل حال

محدودة

حال اللفظ الا

اللفظ دلالة على اشياء بانها الا يدل على تلك الدلالة غيره فان كان كذلك تلك الكثرة تتحقق في شخص واحد فقد دل اللفظ على
واحد وانتم تكرهون ذلك فالاسم مشترك ويمكن ان لا يحاذ ان يقع على كل واحد من تلك المجتمعة اسما فهذه الجملة مقام مقام المتحيرين
المتحيرين واذا كان الاسم يدل على شئ واحد كالانسان مثلا فالانسان اما ان يدل على ما هو مباين للانسان او لا يدل عليه فذلك لا سبيل
الوجود فالذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه اسم الفلسفة فالانسان اما ان يدل على الانسان فيكون لا يدل على غاية
الانسانية او لا يدل فالحجر والثقيل شيئا واحدا يدل عليه الابيض والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما يوضع عليه اسم
الانسان وكذلك حال المفهوم من لفظة هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شئ كشئ واحد وان يكون لا شئ الا شيئا نفسه ان لا يكون
للكلام مفهوم ثم لا يخلوا ان يكون هذا حكم كل لفظ وحكم كل دليل عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة وبعضها
بخلافها فان كان هذا حكم كل شئ فقد عرف ان صاحب الكلام على الشبهة ولا حجة له فيه وان كان فيض الاشياء وتميز الموجود
من الباقية دون بعضها لا تميز فحيث تميز لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه بالانسان وحيث لا تميز يكون كالابيض و
الابيض يكون بمعنى واحد فيكون كل شئ هو لا ابيض فهو ابيض وكل شئ هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان الذي له مفهوم
مميز فالذي هو ابيض فهو لا محالة لا ابيض الذي هو لا ابيض وكذلك الانسان فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان والانسان
غير متميزين فهذا اذا سئل قد يرتكب علة المحير المتشدق ان يعترف بالاباء والسلب لا يتحمل ولا يصدق بذلك
الفضاء قد تبين له انها لا يفعلون ولا يكذبون ما عاشوا فانه اذا كذب ما عاش كان ذلك الشئ ليس بانسان فلا ليس الفضاء بلا
انسان فيكون قد جمع الشئ الذي هو الانسان وسلبه الذي هو لا انسان وقد نبهنا على بطلانه فهذه الاشياء وما شابهها
وكذلك حالا يحتاج الى الطول فيه وبمثل الشبهة المتقابلة من قياسات المحيرين يمكننا ان نبديه وامام المتعنت
فينبغي ان تكلف شروع النار اذا النار واللانار واحد وان يولم ضربا صحيحا اذا الوجع واللاوجع واحد وان يمنع

من قام مقام مقام

يكون

الطعام والشراب اذ الاكل والشرب قد يكونا واحد فهذا المبدأ الذي ذهبنا اليه من يكذبه هو اول مبادي البراهين الموضوعات التي كان

فيما سلف ليس فانه فقط فقد يلزم الفيلسوف ان يجعل هذا العلم الواحد ان يتكلم في الامور جميعا لكن قد يشكل على هذا

انه كيف يتكلم شيئا على التحديد والتقوم فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام

فيها بريئا فنقول ان هذه الاشكالات مفصولات فيعلوم اخر تقيم عراض في هذا العلم لانها احوال توجد لموجود واحد له

فيكون ما لا بد من علمه علم آخر بد من علمه ايضا اذا لم يلتفت الى علم آخر وقسم هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض

يكون غاية مقصده ان يكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما والجوهر مطلقا وليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون وكذلك

حال الطبيعة موضوعه الذي هو الوجود انما ذلك الجوهر وحده دون آخر الطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون هو فان الموجود

الطبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس انه موجود هو جوهر او جوهر هو موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما سلف

هذا اكمل فليس البحث عن مبادي المقولات واحدا واحدا اولا البحث عن مبادي الاركان هو على ما تقدم يصير الجنسان المختلفان

بحيث واحد اتمت المقالة الاولى من الفن السابع عشر الثالث عشر من كتاب الفيلسوف اللاحق المقالة الثالثة

وهي الرتبة فصول الاول فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول والثاني فصل في تحقيق الجوهر الحسي وما يتركب في الثالث فصل في

ان المادة الجسمانية لا تتعرى من الصورة الخ فصل في تقديم الصورة على المادة فيتبين الوجود الفصل الاول في تعريف الجوهر و

اقسامه يقول كل منقول ان الوجود ربما قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والابيض

انما بالعرض لان هذا الجسم الذي ذلك الانسان متشتمل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجود بالذات هو الجوهر

وذلك لان الوجود على قسمين احدهما الوجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر تحصل العوام الموضوع فيفيده وجودا ما كوجود جزء من

غير ان يصير مقارنة لذلك الشيء وهو الموجود في الموضوع والثاني الموجود من غير ان يكون فيشيء من الاشياء يفيده الصفة فظاهر ان

في موضوع التبعة وهو الجوهر والكلام بانه ليس في الشيء القسمة الاولى موجودا فيموضوع وذلك الموضوع القيام لا يكون بعد

نبين الافضل

بهذين الوصفين فاما كان الموضوع جوهرا فقوام الغرض في الجوهر انه كان بالقياس فيموضوع وصح بهذا الاعتبار ان

ذلك الشيء آخر انتهائية كما تبين فيشمل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة بالاضافة فيما ليس في موضوع فيكون الجوهر مقوم الغرض موجودا وغير مقوم بالغرض فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود واما ان يكون في عرض فليس ذلك بمستنكر فان

السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المطلق في البسيط القيامان الاعراض مناسب الوحدة والكثرة وهذه كلها

ستبين لك في الاعراض والغرض ان الكلام في عرض فيما جميعا ما فيموضوع والموضوع بالقياس هو الذي يتقدمها جميعا وهو ما يتقدم بالوجود

كثيرة محض هذا المعرفة انه يكون شيء من الاشياء وجوده اعراضا ما بالقياس الى شيء يقال له الجوهر وهو الذي في غيره لا كما

فيجعل النار ليست لجزء لانها موجودة فيه كجزء القياس يكون فيها عن الماء والماء يتفق فاذن وجودها النار في وجود الغرض فيها

فاذا لم يكن وجود ما فيما وجود الغرض فيها توجد في الجوهر فيها غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه قبل واهل المنطق ولم يكن ذلك

موضوعه فانهم غلطوا فيه هناك فنقول قد علم فيما سلف ان العمل والموضوع غرض والموضوع شيء ما صار بالقياس الى ما يقوم به شيء

ما فيه ليس كذلك ان العمل كل شيء يحل شيء فيصير ذلك الشيء بحال ما فاذا حل شيء موضوعا في العمل يكون ذلك العمل لم

يصير مفيد لوجود ما كاملا بالفعل بل انما يصل تواره ذلك الذي حل هذه او ضع شيء آخر واشياء اخر اجتمعت فيصير

ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا آخر بينه وبين هذا الذي يحمل هذا العمل يكون لا محالة موجودا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان

يقال انه في الحيلة او في المحل وهو في الجملة بحيث اذا كان الموضوع ما يكون فيه الشيء الكبير منه وهو في المحل لكن شيء حصل فيشيء ذلك الشيء

قائم بالفعل لو عاينته يقيم الحال فيه بل هذا المحل صلبناه انما تقوم بالفعل مقوم ما حل اجلناه انما تم ربه وبقياسا ما يصير

لو عينه يا قام انهما جلبنا يكون ذلك النوع فتبين ان بعض العمل ليس فيموضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو محل

وان موضوع فذلك على سبيل قريب واذا اتيتناه فنقول الذي نخصه فيشمل هذا الموضوع باسم صورة ان كنا قد نقول لغيره الصفارة

باشتراك الاسم واذا كان الموجود في موضوع يسمى جوهرا فالصورة التي هي جوهر والعمل الذي لا يكون فيشيء آخر فلا يكون فيموضوع ان محالة ان

كل موجود في موضوع فهو موجود فيشيء ما ممكن فالعمل الصفة التي هي جوهر قد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود ان لا يكون

الألوكة
www.alukah.net

الا واحدا وان فرض الاجزاء والمكان الموجود لا يكون واجبا الوجود من هذا الوجه فان هذا المركب فيه الاجزاء محكمة بها في نفسها ممكنة الوجود وان
لما لاقى اذ ليس شيء موجودا مفعولا الا وان كل جوهر اما ان يكون غير جسم فالمكان غير جسم فاما ان يكون جوهرا جسما والمكان لا
يكون مفعولا للاجسام بالجملة فالمكان جوهر غير جسم فاما ان يكون موجودا وان يكون موجودا والمكان مفارقا لما ليس جوهرا جسما فاما ان يكون لا يتقدر في
الاجسام بالتحريك وليس شيء الا ويكون متميزا عن كل جهة وليس عقل وفق تقسيم اثبات كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة
الثالث في تحقيق الجوهر الفرد ما يتركب عنه وفي ذلك معرفة الجسم وتحقيق ما هيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مولفا من
اجزاء لا تتجزأ فقد فرغنا عنه وفي تاليفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر
في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفيم منه شيئا مختلفا فتارة يقال طول الخط كيف كان وتارة
يقال طول الاعظم النقص المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول الاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كانت خطا وغير خط وتارة يقال
طول للسعد الواصل بين اليمين والسار الحق قد يقال لمثل السعد الواصل بين الشمال وقد يقال ما خوذ امتداده الى المفروض من السار الى مقابله
من القدام والذهب من الحيوان والارض فيقال للسطح نفسه وقد يقال للقصر السعد بين مقدارا وقد يقال للسعد الواصل بين اليمين والسار ايضا
ايضا قد يقال لمثل السعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما ما خوذ امتداده من فوق الى ان ابتداء من اسفل ليس بمكان فهذه هي الوجوه
المشهورة في هذا الباب ليس شيء منها يكمل جسما خطا بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا بين فيها المحور بالفعل بل هو مقدر ليس من
شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيها المحور او خط آخر فانه تحقق جسما بما تحقق الجسمية ثم ليتصور فيه او تلزمه الحركة
ايضا الجسم ليس يكون ذا بين من حيث هو سطح فانه اذا كان فليس من حيث يكون متساويا وليس يتحاج الى تحقيقه جسما في موضوعها
اياه جسما الا ان يكون متساويا لكن هذا امر لازم وذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حتى يتصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه علم تصور جسما
لا جسما ولا تصور عدم التناهي الا متصورا جسما بل كنه خطا وكمن قال ان الجسم الذي قد اختلفوا في التصوير وعلم انه جسم فانه يتصور بسيطا وهما الموجود
المحمول ثم الكمال بالجسم في تحقيقه جسما ليكون بسيطا فقد يكون الجسم محيطا بحجم واحد وليس الغاية من شرط الجسم في تحقيقه جسما ان يكون جسما
يكون الابعاد متقاطعة فان الكرة جسم [illegible] مع ذلك ليس فيها الا بعد متقاطعة حتى يكون طول وعرض
عمق واحد كما ان الخط ايضا ليس كونه خطا بان يكون موجودا تحاذيا لا يحتاج الى اصل حيات العالم ويكون له طول وعرض وعمق

بمعنى آخر والمكان دليل بين ان يكون ايضا متباينين بهذا الذي ليس بين ان يكون في القسمة الجاد بالفعل الموجود المفهوم من الابعاد المتقاطعة حتى يكون
جسما بالقبول فاذ كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نفرض نفسنا ان نفرض الابعاد المتقاطعة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل هذا امر
للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه الثلثة ابعاد كيف شئت ابتداء ان يكون ذلك السعد او هو الطول ثم يمكنك ان تفرض
فيه ابعادا تقاطعها فهذين على هو اهم مما ذكرنا الثلثة على موضع واحد لا يمكنك ان تفرض لهذا عمودا بهذه الصفة غير هذه الثلثة
ويكون الجسم بهذه الصفة هو الذي نشاهد الاجسام بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني
به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه يمكن ان نفرض فيه هذه القسمة فلكذا يجب ان يعرف الجسم وهذا هو الجوهر الذي اذا فرض
وهو بها هو تام سائر الابعاد المفروضة فيه بين جهاته نهايات والفيا اشكالها وهو ما هو امر ليست عقوته له بل هي عقوة له هو
ربما لزم بالقبول جاز ان تكون اوكلها او بما لم يلزم بالقبول الاجسام ليس منها او بعضها ولو انك افرضت شيئا من تلك النهايات ان فرض منها
الجاد بالفعل من تلك النهايات حدد مقدره محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالقبول واحدا بعينه بل
الحدود ذلك القدر بل صارت الجاد اخرى مخالفة لتلك الاولى الجاد في هذه للجاد في الاس بان يكون فان الذي الكان جسما كذلك
تقبل هذه الجاد واحدة بعينها بل بطبيعة اخرى مخالفة كما انه اذا فرض جسمية بالقبول فان الجسم القابل لما
فلنا ان نفرض الابعاد المتقاطعة وهذا العرض غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان الجسم من حيث له هذه الصورة لا ان له جسما آخر بانه
اكرة او مخروطا او بانه سماء محدودة او عالما او سماء او مبانيا وذلك لان من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه وهذه
الاشياء غير الجسمية وذكرنا انه قد شرحنا ذلك في موضع آخر يحتاج ان نتعين به انما يكون الجسم الذي
يتمثل ويكاد ان يتحيز والبعد فيختلف مقدار جسمية جسمية التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير والجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما
قولنا الجسم التعليمي فانما الغرض به صورة ما ان حيث هو محدود مقدار ما موجودة في النفس من غير الوجود الذي قصد عند ايجاد ما وجد بالفعل
الفيا هذه الصفة من حيث له اتصال محدود كائن في نفس او في مادة فالجسم التعليمي هو الذي يحصر ذاته هذا الجسم الذي سماه وهو
نهاية الخط نهاية وسنوضح القول فيها بعد وسنعرف ان الاتصال كيف يكون فيها وكيف يكون الجسم الطبيعي فنقول اما ان من

الاجسام ان تقسيم ولا يكفي في اثبات ذلك الشاهدات فان القائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها جسما واحدا ضرورة بل
موالفة من جسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانما لا يمكن ان تقسيم يوجد بين الوجود وقد بيناه على الطال تبدا بالبيانات الطبيعية
وخصوصا على اصل الذين تقضلوا وهو مذهب من يخالف بينهما بالاشكال فالقائل قائل انطبا لكنها وان اشكالها كلها محيث لا يمكن ان تطبق
نهيه ورأيه عما اقول فتقول الاجسام الاجسام الا فتقرنا بالقوة ولا بالفعل كما نقطة جملة فانذلك الجسم يكون لا محالة مركبا من نقطة
في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وانه لم يكن بل كان ممتدة بحيث يمكن ان يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بالطبع اعصل المفرق
بين يقسمين الذين يحكم فرضهما فيه فتقول لا يخلوا اما ان يكون محل عاما بين القسم والقسم في القوة كل واحد من المفرزين لا يتمكن
وان يقسمين للفرقان امر الطبيعة اما شيء وجوده او سبب امر من خارج عن الطبيعة والجوهر فالكان سببا من خارج فاما ان يكون
سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا يقوم به فالكان سببا لا يقوم به فجائز ان يكون بحيث
الطبيعة والجوهر يكونين بعيدا التمام عن افتراق وافتراق عن التسليم فيكونين بين الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للا
وانما لا تقسيم سبب من خارج وتبدا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله اما الكان ذلك السبب يقوم به كل واحد من المفرزين بالقوة اذا فعل
في ما هيته وطبيعته او لا يقوما فيوجود بالفعل غير داخل في ماهيته وتكليف فيه غير مرض اجل وذلك ان هذه الاجسام تتعلق الجواهر فيها
لا اعني القولين به تاما ان الطبيعة الجسمية التي لها لا يكون متعقلا عينا فيقبل الانقسام واني استدل عليه ذلك من حيث صورة
نوعها دون ان يمتنع وذلك وجوه ان تقابل الجسمية شيء وجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة والانفصال بفرد
تراقوا تلك العلك الذي تصلح اليه بنيتها هو يكون طبيعة الجسمية لا يمنع ذلك اي هو طبيعة الجسمية تنقسم اذا قد تقضا
ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام فحين لطباع الجسمية ان يقبل الانقسام فينظر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك لان هذه
الابعاد هي الاتصالات انفسها او شيء من اشياء لعرض الاتصال
على ما سحقق انها ليست اشياء وتعرض فيها الاتصال فان لفظ الابعاد

السم لنفس

اسم لنفس الكميات لا للاشياء التي الاتصال والشيء الذي هو التصال نف
او المنفصل بذاته فمستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل الاتصال فكل اتصال
بعد ان انفصل بطل فذلك البعد وحصل بعد ان آخران وكذلك الاتصال اعني
الاتصال بالمعنى الذي هو فصل للاعراض وقد بينا هذا في موضع آخر فقد
حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان فيها كان من خاصية تغير الاجسام
او ان شيء امن موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض الاتصال الا تصال من
المقادير المحدودة واليقينا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية
فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة
شيئا بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم من حيث له الفعل فصورة
الجسم تقارن شيئا آخر غير الهافي انها صورت فيكون الجسم جوهرا مركبا من
شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورة والذي
عنه القوة هو مادته وهو الهولى ولسائل ان يسأل ويقول فالهيولى ايضا مركبة
وذلك لانها في نفسها هولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا فنقول ان جوهر
الهيولى وكونها بالفعل هولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا وجوهرية
التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل لتعدها لان تكون بالفعل
شيئا بالصورة وليس معنى جوهر يتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات

www.alukah.net

ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم عن انيكون شيئا
بالفعل معينا لان هذا عام ولا يصير بالفعل شيئا آخر بالامر العام مالم يكن له فصل
يخصه ونقول انه مستعد لكل شيء فصورة التي نظن له هي انه مستعد وقابل فاذن
ليس ههنا حقيقة من خارج للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى
يكون بها بالقوة الا ان يطرء عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل
ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة و
نسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل
من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فنقول بان من هذان صورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة
ليس يجوز ان يتنوع بفصل يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول
تكون امورا اضافت اليها خارج ويكون ايضا احدى الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي

يلزم عن نقم

ليس هو في نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا مالم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل
لا يكون تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج ويكون الطبيعة الجسمية دونها
كالمقدارية والعددية دونها طبيعة قائمة مثار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى
فتتنوع بها بل يكون الاثنينية في نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتختص
بها والطولية نفسها هي مقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما ههنا فلا يكون
كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك الصورة التي
نظن فصل والجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون الجسمية احدهما متحصلة في نفسها
متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية التي كالمادة الصورة لا الذي كالجنس نقد
عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك ههنا الايضاح وبيان لهذا =
على انك قد تحققت مما تبين لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار يجوز ان يكون
انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء
منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا انيكون خطا او سطحا
فاذا تحصل خطا او سطحا جاز انيكون للخط في ذاته مخالفة للسطح بفصل هو محصل

لطبيعة المقدارية خطا اوسطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة
محصلة ليست تحصل توعيتها شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
يبقى بل كانت جسمية لا يمكن ان يكون متحصلا في نفسها الا مادة واتصال فقط
كذلك اذا ابتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان اتصال نفسه لا يتحصل لنا
الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجج اخرى يبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده
فليس ان لا يوجد شيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعة فان البياض والسواد
كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا اتم تخصيصه الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان
يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يتحصل طبيعة مشار اليها
الا ان يجعل بالفرض خطا اوسطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان
يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا اوسطحا على سبيل ان ذلك شيء الامر
ونوجد بالفعل والمكان متحصل الذات فان بذا ليس كذلك بل الجسمية
يتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد لها وفيها وهي جسمية فقط
بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد بها وفيها وهو
مقدار فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا
وتلك الفصول ذاتيات له لا يحوجه الى ان يصير محصولها غير المقدار فيجوز ان يكون

المطلق

يشي لا يوجد الامر

المقدار

المقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات فقط واما صورة الجسمية من حيث
هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف
مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما
يلحقها على انه شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة
الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة
الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية ولكل في
مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لا
حق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة الفصل الثالث
في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان هذه المادة
الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك لك سرعة انا
بينا ان لكل موجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قايم وايضا استعداد لقبول
شيء آخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من
المادة والصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان
يمكن ان ينقسم فهي لا محالة اذا مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان

فنقول

ينقسم ولها وضع مبني للاحالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان تكون
موجوده لذات منجازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا
اليه اشارة بل هو كالجوهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعته
او يتحرك هو الى كمال مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعته وحصل لا-
محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصا بحيز والا تكن حيزه
اولى به من حيز آخر فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادفه
وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا
وقد فرض غير متحيز البتة هذا ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعته مع قبول
المقدار لان المقدار ان واخاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في
حيز ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المتخالفة له فيكون ح
لا حيز له وهذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا يتخصص ببعضه وهذا محال
وهذا اظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها
صورة تلك المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك
المدرة تحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبعي للمدرة فان المدرة لا يجعلها
شاغلة لكل حيز لنوعها ولا تجعلها اولى بجهة من حيزها دون جهة ولا يجوز
ان يوجد الا في جهة مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة

محصوصة

مخصوصة ولا مخصص له بها من الاحوال او ليس الا اقتران صورة بمادة و
ذلك مشترك الاحتمال للحصول في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لا
جزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الخبر انما يكون فيما
يكون لسبب وقوعه بالقرب منه لقسر قاسر خصص ذلك القرب اتجاهه الى ذلك
المكان بعينه بالحركة المستقيمة او حدوثه في الابتداء هناك وبذلك القرب
او وقوعه فيه بنقل ناقل لذلك مخصص وقد اشبعنا لك الكلام في هذا فالهيولى
التي للصورة لا يختص بعد التجريد ثم ليس صورة المدرة بجهة الا انه يكون لها مع التجرد
مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى اولا و
لا لنفس آنيتها بالصورة ثانيا تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما و
كذلك ان كان قبوله المقدار بكماله لا دفعة بل على انبساطه وعلى ان كل ما من
شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك
الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا وضع له ولا حيز وهذا الذي اوجب هذا كله فرضنا
انه يفارق الصورة الجسمية فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية
وكيف يكون ذات لا حيز لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم متبينا لهما
ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل

فيكون دائما قابلا لشيء لا يجري عن قبوله ابدا واما ان يكون لها وجود خاص
متقوم ثم يلحق به انه ارتفع فيكون وجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام
غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون ذلك المقدار الجسماني هو الذي عرض له فيصير
عرضا وصير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان له لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه
غير ذي حيز ولا مكيته ولا قبول قسمته فان كان وجوده الخاص الذي يتقوم به لا يبقى
عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا حيز له ولا ينقسم بالوهم وبالفرض
ليعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه وان كانت تلك
الوحدانية لا لها يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما فرضناه وجودا خاصا
له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون
واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة فيكون
بين الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس
في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي
لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكلواحد
منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق الصورة الجسمانية فيبقى كلواحد منهما
جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرض هذه لعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة

الجسمانية

الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو اما ان يكون لعينه هذا الذي
بقي جوهرا وهو غير جسم هو لعينه مثل الذي جزاه الجزء الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه
فان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما
قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة لا يوجد ان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت
بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة
واحدة متشابهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر
ذلك لعينه وان اختص بهذا كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا
مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب
ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا
نقول ومحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكلواحد منهما موجود فهما اثنان لا
واحد وان اتحد واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان
عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي
واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة

الألوكة
www.alukah.net

جسمانية لها صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم
الشئ المولم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل منه غيره وحكمه مع غيره
وحكمه وحده ومن كل جهة حكما واحدا هف اعني انيكون حكم بعض الموضوع وحكم كله
واحد من كل جهة اعني انيكون لو كان الشئ لم ينقص بان يوخذ منه شئ كما هو اذا
اخذ منه شئ وحكم ولم يضف اليه شئ حكم وقد اضيف اليه شئ وبالجملة كل
شئ يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد
للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غير استعداد الذات
وذلك الاستعداد محال الا بمقارنته المقدار الذات فبقي ان المادة لا تنعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجزء انما صار كما بمقدار حله فليس يكم بذاته فليس
يجب ان يختص ذاته بقبول نظر دون نظر لعينه وقد ردون قدر والكانت الصورة
الجسمية واحدة ولبنة ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم
بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده لبنة واحدة والداخلة مقدار في ذاته لطالق
بالسيادة دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان تصير المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب انيكون تعين المقدار عليها بالسبب يقتضي
في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما انيكون احدى الصورة

والاعراض

والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج -
فاما ان يفيد ذلك المقدار المقدار بشرط امر آخر اد لسبب استعداد خاص فيكون
حكم هذا وحكم القسم الاول واحد يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها
يختلف مقاديرها واما ان لا يكون الافاده لسبب ذلك وبتوسط فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم متساوية الاجسام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم لعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة ولا
ايضا لكونها مادة لها مصورا بالكمية بل يكون للمادة شئ لاجله يستحق ان يصورها -
المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد
والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد يقارب
الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف
مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيا لعينها المقادير مختلفة
وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز
وليس له الحيز الخاص بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن لا محالة يختص به
لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات
والتفصيلات فيكون لصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون

قابلا لها بسهولة او بسهولة وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة
في الطبعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن
انما يتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها
ما لا يتثبت معه في الوجود الفصل الرابع في تقديم الصورة على المادة في
مرتبة الوجود فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة
وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون
بينهما علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى
الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكليف
شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المتعدد
لا نعلم من ذلك ان ما يستدعيه يجب ان يكون فيه منه شيء ما بالفعل الا
بحث وانظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى مستدعيه وبينهما علاقة
الاضافة لكن كلامنا في مكالمة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من
اضافة وملزمها وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة
وبين الصورة من حيث هي موجودة والا فالاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء
هو موجود لا محالة والكان لا يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة علاقة

العلية او المعلولية

علة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئي الوجود
ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر لكن لا يوجد احدهما الا والآخر
يوجد وكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة
فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل
يكون امرا ما عرضيا يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجب
رفع الكان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء
الذي رفعه علة لرفع شيء آخر هو علة فقد بان لك بد تأمل في مواضع على
التفصيل وستزداد ايضا حا في خلل ما نفهمه واما الان فقد عرفت ههنا انه
فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان يقال لا بد من
ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين
المذكورين علة لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع رفعه ارتفاع الآخر فلا يخلو
اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يجب من رفع
شيء ثالث حتى انه لو لا رفع عرض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون
شيء من ذلك فان لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا

مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود
بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لعينيتهما فتكون مضافة وقد بان انها
ليست مضافة واما ان يكون في وجودهما وبين ان مثل هذا لا يكون واجب
الوجود فيكون في هيئة ممكن الوجود لكنه يصير لغيره واجب الوجود فلا يجوز
البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر فيكون ح مضافا فاذا قد صح
انهما ليسا مضافين فقد بينا بذا يجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه
في آخر الامر اذا رتقينا في العلل لشيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث
من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع
كونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا
ليس كذلك هف فقد بطل هذا وبقي الحق احد القسمين الآخرين فان كان
رفعهما لسبب رفع شيء ثالث حتى يكونان بهما معلولاه فلنظر كيف يمكن
ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الآخر فانه لا يخلو اما ان يكون
كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بواسطة صاحبه فيكون كل واحد منهما
هو العلة القريبة لوجوب وجوده صاحبه وهذا محال نقد بان ان هذا مستحيل
فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث

فيصير هو العلة

فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا
ان العلاقة بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والآخر معلولا فاما ان كان
رفع احدهما يوجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما
علة العلة وعلة العلة علة والامر يتقرر في آخره على ان يكون احدهما معلولا
والآخر علة فلننظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا
يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة
لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا
لوجود ما هو هو مستعد له ولو كان سببا يوجب ان يوجد ذلك الشيء من
غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء
بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا
لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن البتة
موجودا الا وهو سبب للثاني والذي يقوم به الثاني بالذات ولذلك يكون
متقدما بالذات وسواء كان ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون مفارق
ذاته فانه يجوز ان يكون لبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون
مقارنا لذاته ولبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته

فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا
فان كانت المادة سببا للصورة فيجب انيكون اى المتقدمين لها ذات
بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا متعاليس بناؤه على ان لا يمكن
ان يوجد الا ملتزما بالمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها انيكون
بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة
هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها فى ذاتها وما يلزم عن
الشئ الذى لا اختلاف فيه البتة فكان يجب انيكون الصورة لا تلك الامور التى
هى الصور الاولى فى المادة وليعود الكلام الى المادية لا اختلاف فيها فان كان
اختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون تلك الامور هى الصور
الاولى فى المادة وليعود الكلام بما صنعنا جدعا فان كان علة وجود هذه الصور
المختلفة المادة وشئ آخر مع المادة ليس فى المادة حتى لا يكون المادة
وحدها العلة القريبة بل المادة وشئ آخر فيكون ذلك الشئ الآخر والمادة
اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة فى المادة والكان شئ غير ذلك
الآخر واذا اجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون
المادة فى الحقيقة لما تقبل الصورة واما خاصية كل صورة فانما تكون
عن تلك العلل وانما يكون كل صورة ما هى هى بخاصيتها فيكون علة وجود

كل صورة

كل صورة بخاصيتها هى الشئ الخارج ولا يكون للمادة فى تلك الخاصية صنع وانما كانت
الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة فى خصوصية وجود
كل صورة الا انها لا بد منها فى ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية
فيبقى لها القبول فقط فقد بطل انتكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقى انتكون الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة فتقول اما الصورة التى لا
يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التى يفارق المادة وتبقى المادة
موجودة لصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت
وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم لعدمها وتكون للصورة المتألفة
مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة
اخرى فيجب اذن انيكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون المادة
انما تفيض وجودها عن ذلك الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة
بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ والصورة
كيف كانت ليصدر عنها فلا تقدم لعدم الصورة الصورة اذ الصورة لا يفارقها
الا لصورة اخرى تفعل مع العلة التى عنها مبدأ وجود المادة ما كان تفعله
الصورة الاولى فيجب ان هذا الثانى يشاركه فى انه صورة يشاركه فى انه يعاون

م فينتظر ان يكون وجود الصورة وحدها هى التى بها يجب وجود المادة صح

على اقامته يذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان بالفعل الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضافة
والاستارة انما تحصل من سبب مضئ ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير
قابلا لان لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية يقيم
الشعاع على خاصية غير الخاصية التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان ويجب
ان لا تناقش فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه لعلك بالغرض
بصير ولا بعد اذا تاملت ان تجد لها امثلة اشد موافقة ولا يضرك ان
لا تجد اليقين امثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال ولقائل ان يقول
انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء والصورة فيكون مجموعهما كالعلة واذا
بطلت الصورة لبطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه
ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث هي صورة فيكون
لو لم يكن ذلك لم يكن المادة ولو لم يكن الصورة من حيث هي صورة
لم يكن المادة ولو بطلت الصورة الاولى معينة بالنوع بل من حيث
هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء
والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم يكن المادة

ولو لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة فلو بطلت الصورة الاولى
لا لسبب تعقب الثاني لكان ذلك الشيء المفارق وحده فلا يكون الشيء الذي
هو الصورة من حيث هي صورة فكان يستحيل ان ينفيض عن ذلك الشيء وجود المادة
اذا هو وحده بلا شريكة او شرائط ولكن لقائل ان يقول ان مجموع ذلك العلة
والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد بمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع
انه يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عموم لواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ لواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باجتماع امور يقارنها اياها
كانت واما ما هذا الشيء فستعلم بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما صور
يفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة الى عاقب
فان معقبها فيها ليتيقيها يتعقبت تلك الصورة فيكون الصورة من وجه
واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقويم فانه
اولا يتقوم ذاته ثم يقوم به غيره اوليته بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى
في البقاء فان كان يتقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من

م وتكون ذلك الشيء انما هو علة للاجل وجودها في المادة لا لان يكون المادة اي يكون وجود ذلك الشيء اي وجود ذلك

من الاوائل اولا ثم للمادة والكانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم
يقام المادة بذاتها فذلك اظهر فيها واما الصورة التى لا تفارقها المادة فلا يجوز
ان تجعل معلولة للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون
موجبة لوجود ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة
فيكون يوجب وجود شئ فى نفسها يتصور به لكن الشئ من حيث هو قابل من
غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد وبالآخر
يوجب عن شئ فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الآخر امرا زائدا على
كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة فى المادة فيكون ذلك الشئ
هو الصورة الاولى وليس هو الكلام جدعا فاذن الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان
يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة وانما وانما تصير موجودة بالفعل بالمادة
لان جوهر هذه الصورة هو الفعل واما طبيعتها فبالقوة فان محلها المادة فيكون
المادة هى التى تصلح فيها ان يقال لها انها فى نفسها بالقوة ويكون موجودة
وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق ما سمى مادة ان تسمى صورة وما سمى صورة
ان يسمى مادة والصورة والكانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى
بل بالعلة المفيدة اياها والهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها

علتها

علتها فالعلة لا تتقوم احدهما بالآخر بان كلواحد منهما بالقيد الآخر وجوده وقد بان
استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذى يتقوم به الشئ وبين الذى لا يفارقه فالصورة
لا توجد الا فى الهيولى لا ان علة وجودها الهيولى وكونها فى الهيولى كما ان العلة لا توجد
الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة هى المعلول او كونها مع المعلول بل كما ان العلة
اذا كانت بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة
موجودة يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك الشئ مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا
بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان
لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للاعراض التى تلحقها او يلزمها والمزاجات وبين بهذا ان
كل صورة توجد فى مادة مجسمة قبلته ما يوجدا ما الحادثة فذلك ظاهر فيهما
واما اللازمة للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وستبين

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول

هذا فى مواضع اخرى

الفصل الاول فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من حال

المقولات لتتسع وفى عرضيتها فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة
على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه
واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة

من الفعل ونحن متثبتوه من بعد وعلى انك ان تذكر ما قلناه فى النفس صح لك وجود
جوهر مفارق غير جسم فبالحرى ان ننقل الآن الى تحقيق الاعراض واثباتها
فنقول اما المقولات العشر فقد افهمت ماهياتها فى افتتاح المنطق
ثم لا شك فى ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشئ
ضروره وكذلك النسب التى هى فى اين ومتى وفى الوضع وفى الفعل والانفعال
فانها احوال عارضة لاشياء هى فيها كالموجود فى الموضوع الا انهم الا ان
يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس فى الفاعل بل فى
المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يعير فيما نرومه من ان الفعل موجود
فى شئ وجوده فى الموضوع وان كان ليس فى الفاعل فبقى من المقولات
ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان مقولة الكم
ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى بان يجعل الخط و
السطح والمقدار الجسمانى من الجواهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل
هذه الاشياء مبادى الجواهر وبعضهم راى ذلك فى الكميات المنفصلة
اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون

من الطبيعيين

من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر
آخر والرائحة جوهر آخر وان من هذه قوام الجوهر المحسوس واكثر اصحاب
الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فلا حاجة بنا
ان نورد فى علم الطبيعى وكنا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية
الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هى الجواهر ومبادى للجواهر فقد قال انها
ان هذه هى الابعاد المقومة للجوهر الجسمانى وما هو مقوم للشئ
فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى
الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادى الجواهر الا انهم
جعلوا ما مولفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادى للمبادى
ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشئ من الاشياء و
ذلك لان الوحدة تكون فى كل شئ وتكون الوحدة فى ذلك الشئ غير ماهية
ذلك الشئ فان الوحدة فى الماء غير الماء وفى الناس غير الناس ثم هى
بماهيتها وحدة مستغنية عن ان تكون شيئا من الاشياء وكل شئ
فانما يصير هو ما هو بان يكون هو واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدءا
للخط والسطح ولكل شئ فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها

www.alukah.net

الخاص وكك الخط والنقطة ايضاً وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شئ
واول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين
الوحدة وبين كل شئ فالنقطة لها وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية
والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شئ
حادثاً عن العدد فيجب علينا اولاً ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم
نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا ان نعرف
حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يحق علينا ان
نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع بشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة
للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدء ما بوجه ما للكمية لما
كونه مبدء للعدد فامر قريب من المتأمل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما و
كانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقداراً هو انه بحيث يقدر و
كونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له
واحداً

فصل في بيان ما في الكلام في الواحد **فنقول** ان الواحد
يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها من حيث كل
واحد هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد

بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شئ يقارن شيئاً آخر انه هو
الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيداً وابن
عبد الله واحد وان زيداً والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا
الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شئ واحد طبيباً وابن عبد الله
او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض
اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه
واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال و
قد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد
بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع لك قد يكون بنوع قريب ولا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد
فيوافق احد قسمي الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار و
اذا كان واحداً بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان واحداً بالجنس
كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيراً بالعدد وقد يجوز ان
لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في الشخص واحد فيكون من جهة نوعاً

الألوكة
www.alukah.net

ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلى ومن جهة ليس بكلى وتامل هذا فى الوضع
الذى يتكلم فيه على الكلى او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال
فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا اما بالحقيقة فهو الذى فيه
الكثرة بالقوة فقط وهو اما فى الخطوط فالذى لا زاوية له وفى السطوح ايضا
البسيط المسطح وفى المجسمات الجسم الذى يحيط به سطح ليس فى انفراج
على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقى عند حد
مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف
متماسة تماسا يشبه المتصل فى تلازم حركة بعضها الى البعض فتكون *
وحدتها كانها تابعة للوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك
كالاعضاء المولفة من الاعضاء واولى ذلك بما كان التحامه طبعيا
لا صناعيا والوحدة بالجملة فى هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية
فيها كثرة بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشتها وحدة لا تزيل عنها
الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما انتكون مع

طبيعة اخر

طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان
يكون واحدا فى الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط
متفق الطبع وقد علمت هذا فى الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال واحدا ايضا فى الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى
صور مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد
لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه
ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد منه
ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط
خطوطا والذى ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما
ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث
طبيعته اى من حيث هو انسان اذ قسم لكنه قد يتكثر من جهة اخرى
اذ قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما انسانا
واما الذى لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شئ وليس
بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة

اخرى فامان يكون تلك الطبيعة هى الوضع ومايناسب الوضع فتكون نقطة والنقطة
لا منقسمة من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع ومايناسبه فيكون مثل العقل والنفس
فان العقل له وجود غير الذى يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود
لوضع وليس تقسيم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة
اخرى كنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد اعنى التى اذا اضيف اليها
غيرها صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم
مفهومه فى الذهن فضلا عن قسمة مادية او امكانية او زمانية ولنعد القسم
الذى يتكثر ايضا من حيث طبيعته الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال
فمن ذلك امكن تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة
وذلك هو المقدار ومن ذلك امكن تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثر
بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد
بالعدد وهو ماء فى قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة
السبب الذى هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و
واحدة ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد

ولا لك اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان
يتحد موضوع الانسان واحد لعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد و
لكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع وليس حال كل قطعة من الماء فانها واحدة
فى نفسها بموضوعها والجملة يقال لها انها واحدة فى الموضوع اذ من شان موضوعاتها
ان يتحد موضوعا واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا لكن كل واحد
من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فى جميع ما يمكن ان يكون له اولا يكون
فان كان فهو تام واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير
غير الواحد وهذه الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم الوضع كدرهم تام ودينار
تام واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت
الناقص لا يقال له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء و
لان الخط المستقيم قد يقبل زيادة فى استقامته ليست موجودة له فليس لواحد
من جهة التمام واما المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من
كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من
هذه الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها
لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساوات فهى مناسبة

والله اعلم بالصواب سنة ١٣٣٤
رجب على

www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رتب للعلماء الصادقين والصلاة على رسوله الذي نسخ بكتابه المطابقين وعلى آله ومن تابعهم الحقيقة من الزلل
الكاذبين والتحلية بالفضائل الصوابية بعد فيقول العبد المنصور لخدمة العلماء الدينية النعمانية شرف الدين بن المرحوم بالفضيلة الأخطبية العثمانية المربوط بالأفضال الربانية مستفيضاً من الحضرة الرحمانية ان المغلطة الكذابة الاصمية
هي العبارة عن القضية الغرضية القصرية المجزوم فيها بالكاذبية المعروفة تارة بالكلية وتارة بالشخصية التي يشترك
الحكم فيها بالصادقية على تقدير الكاذبية وبالكاذبية على تقدير الصادقية لتستند عن اجتماع الصادقية والكاذبية
في القضية الحملية الوجدانية وهي باطلة بالبداهة الوجدانية وغاطل بمقتضى تفسيرها في الكتب الميزانية بمطابقة البنية
الذهنية وعدمها للنسبة الخارجية لقضاء الضرورة البرهانية فهل هي الا العقدة العقيدة التي لم يحم حول ما حال حالها الى
الحال ممن له اكمل العقدية في تحليل العقد المنطقية الا وقد سبقته العقدة اللسانية وان هي الا العقدة القولية
التي لم يقولوا ما قيل قالها الى هذا المقال واحد ممن له الاقل الفضيلة في تقليل الاقاويل الكلامية الا وقد كفضه الاقالة
البيانية فهي الا هذه المقالة العذرية كما سيأتي كانت على الحالة الكذرية ولذا اعتذر البعض بالتعذرية لكن انا اقول
قال رب احلل عقدة لساني وافصح بياني بحق الايات القرآنية والفرقانية الكاذبة
عن طاقة البشرية الانسانية انه يمكن ان يجاب بانه لدى البراية للاحكام من الطبايع الكلية الى افرادها
الشخصية الامر حيث الطبايع الافرادية لا من حيث خصوصياتها المادية والموادية فاذن الحكم في تلك
القضية الغرضية القصرية ليس الا على مطلق الافراد الكلامية الصادقة للخبرية لا على خصوصياتها المستلزمة
للكذبية وتوضيحه انه لدى البراية للاحكام من الاوصاف العنوانية الا الى افراد الشخصية الامر حيث الطبيعة الافرادية
التي هي عبارة عن مطلق المهية المتعددة الى الافراد مع مطلق الخصوصية لا مع هذه الخصوصية وتلك الخصوصية

لانها ملغاة غاربة من ستخ الفردية لنفس هذه القضية انما يكون فردا الموضوعها باعتبار نفس طبيعتها الفردية التي هي
عبارة عن مطلق الطبيعة الكلية مع مطلق الخصوصية مع قطع النظر عن خصوصية هذه الموضوعية والمحمولية
وهذه الكلية وتلك الكلية فانها غاربة عن الطبيعة الكلية الفردية لدخول لها في المصداقية وليس استلزام
الصادقية للكاذبية وبالعكس في القضية الا باعتبار الخصوصية المادية لا باعتبار الطبيعة الافرادية كما لا يخفى
على الاذهان الايجابية ولد كفى مافيه من الخدشة بانه لابد في صدق الكلية الكلية والتصاف الموضوع بالمحمول
باعتبار جميع الافراد الواقعية والكانت متصفة وملتفة بالخصوصيات المادية والمادية الموضوعية والمحمولية
غاية الامر عدم الملحوظية لعدم المعتبرية وهو لا سبيل عن عدم الالتفات وعدم الاكتناف بالاوصاف النفس الامرية
فيلزم اعتبار الصادقية والكاذبية معا في تلك النسبة الوجدانية الخبرية فعادت تلك الاستحالة الخبرية الى الامر
بجواب بان المعتبر في صدق الكلية اعتبار مرتبة المصداقية في مرتبة الموضوعية بقدر مرتبة المحمولية والكانت ملتفة
بالخصوصيات المانعة للمصداقية والمستلزمة للكاذبية لان اتصاف تلك القضية الطبيعة الافرادية الموضوعية
بمطلق الاوصاف المحمولية لا بالنظر الى اتصاف خصوصية الافراد الموضوعية بخصوصية الاوصاف المحمولية لكونها
ملغاة غير داخلة في المصداقية كما لا يخفى على الاذهان الاشراقية ويمكن ان يجاب بالفرق بين القضية والكاذبية
المتخالفة بالمحمولية والرابطية وانما المنافاة بين الصادقية والكاذبية المتخالفة الغير المنافية لابين الصادقية
والكاذبية المتوافقة المنافية وتوضيحه ان الصادقية والكاذبية كما تكونان رابطتين بكيفيتين للنسبة كذلك تكونان
محمولتين محمولتين على القضية ولا منافاة بينهما الا باعتبار كونهما كيفيتين للنسبة او محمولتين على القضية
واما باعتبار كون احدهما كيفية للنسبة وكون الاخرى محمولة على القضية فلا مخالفة الجلية او الخفية المحلية فالصادقية
والكاذبية هو الصادقية المحمولية الى تلك الموضوعية لكن انما المنافاة بين الصادقية والكاذبية الموافقة
في المحمولية والرابطية لابين المتخالفة بالمحمولية والرابطية ترجع احدهما الى النسبة والاخرى الى القضية فالصادقية
او الكاذبية الرابطية في هذه القضية مستلزم للصادقية او الكاذبية المحمولية للكاذبية او الصادقية

الرابطية حتى يلزم اجتماع الصادقية والكاذبية المتنافية في هذه القضية والجملة المخالفة بينهما على تقدير الموافقة
الموافقة والموافقة على تقدير المخالفة كما لا يخفى على صاحب الكشف والكفاية وعلى تقدير قطع النظر عن
الموافقة والمخالفة ولد كفى مافيه من الخدشة بان استلزام الكاذبية الرابطية في تلك القضية للصادقية
المحمولية على تلك القضية مستلزم لصادقية ثبوت تلك الصادقية المحمولية لتلك القضية وان لم
يلزم الصادقية الرابطية لكونها صفة للنسبة التي بين هذه الصادقية وبين تلك القضية فيلزم
استلزام تلك الكاذبية الرابطية للصادقية الرابطية فيلزم اجتماع الكاذبية الرابطية والصادقية
الرابطية في تلك القضية مثلا لو كانت الكاذبية الرابطية في تلك الصادقية المحمولية القضية
القائلة بكلية هذا الكاذب مستلزمة للصادقية المحمولية على تلك القضية لصدقت تلك الصادقية
المحمولية على تلك القضية فوجدت صادقية ثبوت تلك الصادقية المحمولية لتلك القضية وليست هي
الا الصادقية الرابطية التي بين هذه الصادقية المحمولية الى تلك القضية فاجتمع الكاذبية
الرابطية والصادقية الرابطية المتنافية في تلك القضية فعادت تلك الاستحالة الخبرية فتدبر فانه
لابخ عن الخبرية اللهم الا ان يقال فحينئذ قد حدثت بين هنا قضيتان الاولى المأخوذة من الموضوعية العلمية
والمحمولية الكاذبية السابقة الاصلية والثانية المنعقدة بموضوعية هذه القضية وبمحمولية الكاذبية السابقة
على اللاحقة الفرعية فالكاذبية الرابطية كيفية نسبة القضية الاولى والصادقية الرابطية كيفية نسبة
القضية الثانية فلا منافاة بينهما ولد اجتماعية لاثنينية نسبة لاثنينية القضية والكانت الاولى مستلزمة للثانية
تدبر ويمكن ان يجاب باختيار كاذبية تلك القضية الفرضية المجزية عن نفسها بالكاذبية من حيث القضية
لعدم صلاحيتها للاتصاف بها من حيث الموضوعية ولعدم استلزامها للصادقية مقابلتها بها من حيث
العدمية والملكية وتوضيحه ان الصادقية والكاذبية عبارتان عن مطابقة النسبة الذهنية وعدمها
للنسبة الواقعية وانما يلزم مثال القضية من حيث القضية التي هي في المرتبة التفصيلية لا من حيث الموضوعية
التي هي في المرتبة الاجمالية لان النسبة الذهنية ليست فيها الا من تلك الحيثية التفصيلية لا من هذه الحيثية

التفصيلية لامن هذه الحيثية الاجمالية والامر يصلح للموضوعية لعدم استقلال الحاج بالمفهومية فلم يكن بهذه
القضية صلاحية الكاذبية والصادقية من هذه الحيثية صارت كاذبة لعدم ثبوت محمولها وهو
الكاذب لموضوعها وهو نفسها لامن حيث القضية ولا يخفى ما فيه من الخدشة وكيف ما ان وقوعها في المرتبة
الموضوعية لاخر جها عن صلاحية الصادقية والكاذبية وانما يلزم ان لا يصلح قضية من القضايا
الحملية والشرطية لان يخبر عنها بالصادقية والكاذبية لوقوعها في المرتبة الموضوعية مع ان تعريف
القضية باحتمال الصادقية والكاذبية يقتضي ان لا يكون من قضية من القضايا حملية كانت او شرطية
خالية عن الصادقية والكاذبية لاشتمالها على الحكاية التي هي منشأ بها باعتبار المطابقة وعدمها نسبة
الواقعية سواء وقعت في المرتبة الاجمالية او التفصيلية بل الحق ان القضايا ليست بقضايا الا في
المرتبة الاجمالية كيف لا والامر يتصور لها المتعاقبة للعلوم التصديقية لاستقلالها بالمفهومية وعدم استقلال
القضايا في المرتبة التفصيلية نعم لو اخذت قضية منعقدة من موضوع متخصص في المفردية ومن محمول
متخصص بطبيعة القضية فلا محالة لو كانت هي متصفة بالكاذبية لا يلزم من كذبها اتصاف موضوعها

بالصادقية لعدم صلاحية لها لاستعراته في المفردية كما يقال ان هذا اللفظ كاذب فالكاذبية
المرابطية في هذه القضية الكذائية لعدم ثبوت الكاذبية المحمولية لموضوعها المتخصص في المفرد لعدم الصلاحية
لها لعدم اشتمالها على الحكاية وان بالاجمالية لا تستلزم ثبوت الصادقية المحمولية له ايضا لما عرفت
من المقابلة بينهما بالعدمية والملكية بخلاف القضية الكذبية المنعقدة من موضوعية القضية الجملية ومحمولية
الكاذبية الجملية فان موضوعها لاشتماله على الحكاية الاجمالية صالحة لها فمع تقدير الكاذبية يلزم منها الصادقية
اللهم الا ان يفرق بين الحكاية الاجمالية الملحوظة في موضوعية القضية الكذبية وبين الحكاية
الاجمالية الملحوظة في موضوعية القضية النفس الامرية بان الاولى غير مستقلة بالمفهومية قبل
تعقل الكاذبية المحمولية والثانية مستقلة قبل تعقل تلك الكاذبية وتبقى الاولى غير صالحة

لموضوعية الكاذبية والصادقية لعدم الاستقلالية بالمفهومية والثانية صالحة لها للاستقلالية
تدبر وكيف ان يجاب التزام الكاذبية واستلزام الصادقية منع الاجتماعية لاثنينية المحلية بانه ليست اثنينية
وتوضيحه ان هذه القضية كاذبة في المرتبة التفصيلية الخبرية باعتبار سلب ثبوتها في المرتبة الاجمالية الخبرية
لم تلزم ثبوتها في هذه المرتبة للصادقية لا بنافي كاذبيتها في تلك المرتبة لاختلافها بالاجمالية والتفصيلية ولا
يخفى ما فيه من الخدشة بانه قد تحقق ان مصداقية القضية للصادقية والكاذبية ليست الا من حيث الحكاية
من حيث هي لا من حيث الاجمالية ولا من حيث التفصيلية لانهما ملغاة لا مدخلية لهما في تلك المصداقية
فبعد التزام استلزام الكاذبية للصادقية لا مجال لمنع لزوم الاجتماعية المستلزمة لجزئية الثواني الواقعية
اللهم الا ان يكتفى في عدم الاجتماعية بمطلق اختلاف المحلية بالذات او بالحيثية سواء كانت لها بالاختلاف
مدخلية او غير مدخلية في المصداقية والافتراقية مدير ويمكن ان يجاب بانتقام الصادقية وبانفصام الكاذبية
والتزام الاستلزامية واستلزام الاجتماعية منع الامتناعية على الحيثيات الاختراعية كموصوفية تلك القضية
الموضوعية الانتزاعية لصدق الشرطية على التقادير الغير الواقعية وتوضيحه انه ليست الصادقة والكاذبية لهذه
القضية الكذبية الا باعتبار ثبوت الكاذبية او عدم ثبوتها لها في الادعية النفس الامرية لكن الكلية
تلك القضية وجزئية الكاذبية لها على التزام الصادقية واستلزام الكاذبية وانتظام الاجتماعية لعدم انتظام
الكل من حيث الكلية بدون انضمام الجزاء من حيث الجزئية لكن لكنا نمنع الاستحالة الكذبية على التقادير الغير النفس
الامرية كموصوفية تلك القضية بوصفين لم فيها الموضوعية والمحمولية المستلزمة لاستحالة انحلال الكل مع الاجزاء
الخارجية وانثينية القضية الحملية مع وحدة نسبة الحكمية لوجوب اتحاد المرضوع والمحمول في الوجود وتعدد
القضايا بتعدد العقود في القضايا الحملية النفس الامرية لجواز استلزام الاستحالة للاستحالة
كما في القضايا بالشرطية المفرضة ولا يخفى ما فيه من الخدشة لاكلية تلك القضية من حيث الموضوعية
والجزئية للكاذبية من حيث المحمولية ولا اثنينة لها على تقدير القضية فلم يلزم من تلك التقادير
الغير النفس الامرية فلم جواز تلك الاستحالة الكذبية اللهم الا ان يلتزم باستحالة انحلال الكل والاجزاء

الألوكة
www.alukah.net

بمطلق الكلية والجزئية ونسبة القضية الوجدانية بمطلق الاثنينية وان كان باعتبار ما كان في المرتبة الاولى التفصيلية وباعتبار ما سيكون في المرتبة التحليلية ويمكن ان يجاب بمنع فردية ذلك الكلام للقضية وصلاحيتها للصادقية والكاذبية منوط بها على الكفاية عن النسبة بنفس الامرية واقتضاءها على تقدير القضية وتوضيحه ان حقيقة القضية هي الكفاية عن النسبة الواقعية فحيث تنتفي تلك الكفاية تنتفي القضية فنفي الصورة الجزئية القضية لم يتحقق كلام سواء حتى يتحقق بالنسبة اليه الكفاية عن النسبة الواقعية فلم تتحقق القضية فلم تتحقق الصادقية والكاذبية ولا يخفى ما فيه من الخدشة بان لا دلالة الكلام باعتبار المعقولية بجميع الاجزاء بالملاحظة الاجمالية مرتبة الموضوعية وللكاذب الذي فيه بدون ملاحظة الجزئية مرتبة المحمولية ونسبة من حيث الملاحظة الاجمالية مرتبة المحكي عنهية ومن حيث الملاحظة التفصيلية مرتبة المحكية فله باعتبار جميع هذه الاعتبارات الاعتبارية اعتبار الضرورة الحقيقة والكفاية في الصورة الجزئية فلا بد لها من الاتصاف بالصادقية والكاذبية في الدعوية النفس الامرية اللهم الا ان يلتزم بمنع وجوب اتصاف النسبة الواقعية بالمحكي عنهية بالفعلية الحقيقية فانه حينئذ لا يكاد ان يثبت لذلك الكلام الفردية لمفهوم القضية للقضية الفرضية لكن يكاد ان يلتزم من الاعتبارات الغير المرضية ويمكن ان يجاب بمنع كون هذه الملاحظة الجزئية مشتملة على النسبة المطلقة فضلا عن النسبة الخبرية فضلا عن الصادقية والكاذبية المفسرتين بمطابقة النسبة الذهنية وعدمها للنسبة النفس الامرية والا لزمت لها ونسبتها بالنسبة الى نفسها وطرفيها الخبرية لو قوعها بالنسبة الى محمولها في المرتبة الموضوعية اما على تقدير التقرير بالشخصية فبالضرورة والقطرية واما على التقرير بالكلية فللقصرية حصرية وتوضيحه انه كما لا خفاء في كلية القضية بالنسبة الى الطرفين ونسبتها كذلك لا خفاء في خروج النسبة ودخولها بالنسبة الى الطرفين والقضية فعلى تقدير وقوعها بالنسبة الى محمولاتها في المرتبة الموضوعية كما في هذه القضية الفرضية تكون لها ونسبتها بالنسبة الى نفسها وطرفيها الخبرية كجزئية النسبة والموضوع المطلق القضية وهي باطلة والا تبدلت نسبة الكلية والخارجية نسبة الجزئية ولا يخفى ما فيه من الخدشة بانه ليست بين القضية

والافراد

والافراد في النسبة نسبة الكلية والجزئية والخارجية الا في المرتبة التفصيلية المرفوضة للهيئة التركيبية العارضة لها من حيث الموضوعية ثم لها ونسبتها بالنسبة الى موضوعها ونفسها الضرورية وهي ممنوعة الاستتباعية بجواز فردية كثير من القضايا الحملية والمفهومات العقلية لموضوعاتها ونفوسها في الدعوية النفس الامرية بجواز فردية نفس كل قضية كمثل الصدق والكذب للقضية وفردية نسبة كل نسبة عرض للنسبة السارية حكم كلمتها الى كلمتها بالضرورة البرهانية وعدم سارية الاحكام الا الى الافراد في المحصورات الحملية اللهم الا ان يقال في تلك المرتبة ان وجدت فيها النسبة فوجدت فيها الكلية والجزئية والطرفية فلزمت لها ونسبتها بالنسبة الى نفسها وطرفيها الجزئية النفسية والطرفية لعدم الاحتمال الفردية الموضوعية والقضية اما على التقرير بالشخصية فللموضوعية بالاشارة الهذية واما على التقرير بالكلية فللمحكومية بها للقصرية الحصرية الفرضية وان لم توجد فلم يصح للصادقية والكاذبية لعدم صلاحيتها للحكاية التي هي لها منشأ الانتزاعية فضلا عن استنزاعها لها للاجتماعية الجزئية الاصمية تذكر ولذكر على الاجمالية ويمكن ان يجاب على تقدير تقرير تلك القضية الفرضية بالكلية بانه لا يلزم اجتماع الصادقية والكاذبية فيها الا على تقدير الصادقية الفرضية لانها ليست الا باعتبار ترتب الكاذبية على جميع الافراد الكلامية التي من جملتها نفس تلك القضية فهي بالحقيقة عبارة عن الصادقية والكاذبية الاجتماعية الفرضية لا عن الصادقية الانفرادية النفس الامرية واما على تقدير الكاذبية النفس الامرية فللجواز تحققها بانتفاء تلك الصادقية الفرضية الاجتماعية بانتفاء الصادقية النفس الامرية الانفرادية وتوضيحه ان صادقية هذه القضية الكلية الفاعلية لكل كلام في هذا اليوم كاذب مثلا ليست الا باعتبار ترتب الكاذبية على جميع الافراد الكلامية التي من جملتها هذه القضية المستلزمة لاجتماع الصادقية والكاذبية في القضية الوجدانية وكاذبيتها ليست الا باعتبار عدم ترتب تلك الكاذبية على تلك الافراد الكلامية الغير المستلزمة لاجتماع الصادقية والكاذبية فتحصل كاذبية تلك القضية عدم صادقيتها بتلك الصادقية بانه لا بد على تقدير كاذبية تلك القضية الوجبة الكلية من صادقية السالبة الجزئية التي هي قولنا ليس كل كلام في هذا اليوم كاذبا المستلزمة لصادقية القضية الموجبة الجزئية التي هي قولنا بعض كلام في هذا اليوم صادق المستلزم لصادقية تلك

الشبكة الألوكة www.alukah.net

القضية الموجبة الكلية لعدوا بالبرهان على تقدير القضية الفرضية فيلزم الاستحالة الجزئية التي هي اجتماع الصادقية
والكاذبية في القضية الوجدانية اللهم الا ان يجاب بانه يجب انه لا يدل على تقدير كاذبية تلك القضية
الموجبة الكلية صادقية هذه القضية السالبة الجزئية لكن لا يتلك الصادقية الفرضية بل بالصادقية
النفس الامرية انما يلزم الجزئية يلزم تلك الصادقية الفرضية لا يلزم هذه الصادقية النفس الامرية
لان نقض تلك الكاذبية الفرضية تلك الصادقية الفرضية لا الصادقية النفس الامرية لانها انما
تقيض الكاذبية النفس الامرية وقد يكون الايجاب بمنع صلاحية تلك القضية الفرضية على تقدير
تقريرها بالكلية او المهملة التي هي في قوة الجزئية للصادقية والكاذبية بتوقفها على صلاحية ملاحظة
الانطباقية واللا انطباقية ومنعها بتوقفها على صلاحية ملاحظة افراد الموضوعية ومنعها على تقدير
القضية الفرضية وتوضيحه انه ليست صلاحية الصادقية والكاذبية بقضية من القضايا المحصورة
والمهملة الحملية الا باعتبار صلاحية الانطباقية واللا انطباقية للاحكام المأخوذة من الاوصاف
المحمولية على الافراد الموضوعية بالاوصاف الموضوعية وليست في تلك القضية الجزئية تلك
الصلاحية لعدم امكان ملاحظة الافراد الكلية منه على تقدير تلك القضية حتى يتصور نسبة
اليها الانطباقية واللا انطباقية فليست لها صلاحية الصادقية والكاذبية فكيف يستلزم
الاجتماعية وكيف يلزم الجزئية والايجاب فيه من اخذ شيء بانها ليست الصادقية والكاذبية
بقضية من القضايا بالحملية الا باعتبار مجرد اشتمالها على الحكاية عن النسبة الواقعية مع قطع النظر عن
تلك الانطباقية واللا انطباقية والامر يصح لها القضايا التي موضوعها الكليات الفرضية او الكليات
الطبيعية او الجزئيات الحقيقية لعدم صلاحية احكامها المحمولية لتلك الانطباقية واللا انطباقية
اما لعدم امكان الافراد الموضوعية او لعدم ملاحظتها في الاحكام المحمولية الا الان يجاب بانه
يكفي ان الصادقية والكاذبية ليست الا باعتبار مطابقة الحكاية وعدم مطابقتها للنسبة الواقعية
الا انها في المحصورة والمهملة باعتبار الانطباقية بالنسبة الى الافراد الموضوعية وفي الطبيعة

والشخصية بالنسبة الى المهية الكلية او الشخصية واما النقض بالقضايا التي موضوعاتها الكليات الفرضية
فمندفع باعتبار تعميم تلك الانطباقية واللا انطباقية بالنسبة الى الافراد الحقيقة الخارجية او الفرضية
العقلية وباعتبار ان في تلك القضايا بالوجود افراد موضوعاتها في اللوح المحفوظ العقلية ان قيل
كما تحرر تلك الانطباقية واللا انطباقية في تلك القضايا باعتبار وجودات افراد موضوعاتها
باعتبار الفرضية العقلية كذلك تحرر في هذه القضية الجزئية ايضا باعتبار وجود افراد موضوعاتها
باعتبار الفرضية التقديرية فما الفرق قلت الفرق بين تلك الفرضية وبين هذه الفرضية
كالفرق بين فرضية كلية الاشياء من حيث الاشيائية وبين فرضية كلية الجزئي من حيث
الجزئية بفرضية الاستحالة والفرضية المستحيلة ممتنعة فكما ان الفرضية العقلية الصادقية
على كثيرين كافية في كلية الاشياء من حيث الاشيائية والفرضية التقديرية لتلك
الصادقية غير كافية في كلية الجزئي من حيث الجزئية تلك بهنا الانطباقية الفرضية العقلية
كافية في الصادقية والكاذبية بعد بهذه القضية تدبر ويمكن ان يجاب بمنع صلاحية
هذه القضية الجزئية للجزئية لتوقفها على صلاحيتها للصادقية او الكاذبية النفس الامرية
ومنعها لتوقفها على صلاحيتها للحكاية عن مطابقة النسبة الذهنية نسبة الواقعية ومنعها لتوقفها
على صلاحيتها الاولى للبعدية وصلاحية الثانية والقبلية لتلك النسبة الواقعية ومنعها
على تقدير القضية الفرضية على النسبة الوجدانية الذهنية وتوضيحه انه ليست صلاحية الصادقية
والكاذبية للقضية الا باعتبار الحكاية عن مطابقة النسبة الذهنية لنسبتها الواقعية وليست
الا باعتبار صلاحية اعتبار القبلية للنسبة الواقعية والبعدية للنسبة الذهنية ان بسبيل المطابقة
فلها الصادقية والا فلا الكاذبية فلا يهمنا نسبة النسبة وصلاحية القبلية للنسبة الواقعية
والبعدية للنسبة الذهنية ولولا هل بالنسبة الى نفس النسبة الذهنية الوجدانية كما في هذه القضية
الجزئية الفرضية اما بلا واسطة كما في المقيدة بالموجبة او بواسطة كما في المقيدة بالسالبة والجزئية

والقضية

فليست لها صلاحية الصادقية والكاذبية والازم اعتبار النسبة الواقعية مع انتفائها او حكاية
النسبة الذهنية وتعليقها بالنسبة الى نفسها وهي باطلة كبطلان اعتبار موجود شيء مع المعدومية او اتصافه
بالقبلية مع البعدية ولا يخفى ما فيه من الخدشة بانه لا شك في هذا الكلام مؤلف وهذا الكلام غير
مؤلف وصادقية الحكم بالموافقة وكاذبية بغير الموافقة على مجموعها فالفرق بينها وبين هذه القضية مع
قطع كل من الثلثة على النسبة الذهنية الوحدانية الفرضية اللهم الا ان يفرق بان النسبة الذهنية
بين موضوعها ومحمولها صالحة للحكاية عن النسبة الواقعية وبتبوت الموافقة المشروعة بالمقايسة
العقلية عن ملاحظة سائر الهيئات التعليقية اعم من التقييدية والخبرية والانشائية لقطع النظر
عن خصوصية هذه الموافقة وتلك الموافقة لكونها ملغاة لا دخل لها في مصداقية طبيعة الموافقة بخلاف
القضية الجزئية الفرضية اذ النسبة التي مفروض بالليت صالحة للحكاية عن النسبة الواقعية
لعدم شيوع الكاذبية لجميع القضايا الحملية والشرطية حتى اعتبار العقل بالمقايسة اليها بملاحظة محمولية
القضية تبوت الكاذبية فيها كمطلق الموافقة بالنظر الى مطلق الهيئة التعليقية فليست بهذه القضية
الجزئية الا الخبرية الصورية التي ليست لصالحة للصادقية والكاذبية العدمية والملكية لعدم امكان
اعتبار القبلية والبعدية لعدم الاثنينية وان بالمغايرة الاعتبارية بخلاف العقود الشرعية كبعت
واشتريت البيعية والشرائية لانها لا تخلو عن مشابهة الخبرية الحقيقية وان عقدت من عقود
الانشائية بالطريقة المجازية فهي صالحة للصادقية والكاذبية لما فيها من صلاحية اعتبار النسبة
الواقعية وامكان اعتبار القبلية لها باعتبار الحالة القبلية ولو باعتبار المغايرة الاعتبارية
والسر في ذلك انه ليست صلاحية القضية للصادقية والكاذبية الا باعتبار الحكاية
عن مطابقة نسبتها الذهنية لنسبتها الواقعية او نسبة التي عبرنا القابل بين كلا من
الكاذب في القضية الجزئية ليست حكاية عن نسبة النفس الامرية وبين موضوعها ومحمولها
حتى يتصور فيها باعتبار المطابقة وعدمها الصادقية والكاذبية لعدم امكان اعتبار النسبة

تمت بالخير والعافية سنة ١٣٣٣
على يد احمد

النقل الاعتبار