

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLÂHİYAT ANA BİLİM DALI  
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**MEVLÂNÂZÂDE'NİN HİDÂYETÜ'L-HİKME ŞERHİ**

**TAHKİK VE TAHLİL**

Doktora Tezi

ABDULLAH YORMAZ

Danışman: PROF.DR. İSMAİL KARA

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

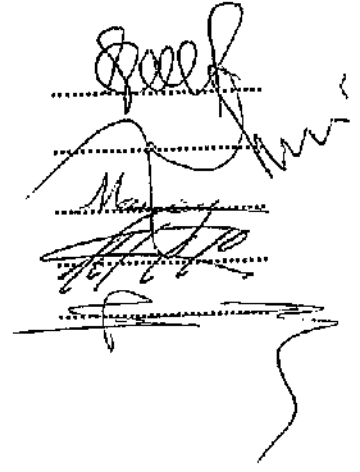
Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi  
ABDULLAH YORMAZ'ın tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun  
16.07.2009 tarih ve 2009-11/35 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy  
çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

- Tez Savunma Tarihi : 9.11.2010
- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İSMAIL KARA  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER  
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. MAHMUT KAYA  
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ  
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. HÜSEYİN SARIOĞLU



## ÖNSÖZ

İslam Düşünce Tarihi içinde ana akımlardan biri olan Felsefe'nin klasik döneminin İbn Rüşd'ün (ö.1198) ölümüyle bittiği kabul edilir. İbn Sinâ (ö.1037) ile zirvesine ulaşan İslam Felsefesi'nin Gazâlî'nin (ö.1111) eleştirileri ile zayıfladığı düşünce tarihi yazıcılığında kabul gören bir yaklaşımdır. Sorgulanmaya muhtaç bu kabûlün yanında klasik dönem sonrası bir yazım türü olarak ortaya çıkan şerh –haşiye geleneği de zayıflamanın gerekçeleri arasında sayılmaktadır. Klasik dönem sonrası kaleme alınan eserlerin tam bir listesinin çıkarılmadığı, tenkitli neşirlerinin yapılmadığı bir dönemde yukarıdaki yargılara varmak erken karar vermek anlamına gelmektedir.

13.yüzyılın en önemli filozoflarından Esirüddin Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri İbn Sinâcı çizgideki felsefenin anlatıldığı en önemli kaynaklardan biridir. Bu eserin yüzyıllar boyu ilim meclislerinde ders kitabı olarak okutulmasının yanında üzerine yazılan onlarca şerh ve haşiye de eserin önemini ortaya koymaktadır. Eserin tartışmalardan uzak bir şekilde felsefenin konularını ele almış olması kendisine gösterilen ilginin en önemli sebeplerinden biridir. Bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler sebebiyle de şerh geleneğinin incelenmesine imkan sağlamaktadır.

14.yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmud el-Hercvî el-Harziyânî'nin yazdığı *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*'ye yazılan ilk şerhler arasında yer almaktadır. Bu şerhin *Hidayetü'l-Hikme*'nin diğer bir şarihi olan Mirek Mübarekşah tarafından yazılan şerhi dikkate alarak yazılmış olması eserin önemini artırmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde *Hidâyetü'l-Hikme* geleneği olarak da adlandırılabilir olan şerh ve haşiyelerin tam bir listesi verilmiştir. *Hidâyetü'l-Hikme*'ye tarih boyunca yazılan şerh ve haşiyelerin açıklamalı literatürünün verilmesinin ardından Mevlânâzâde'nin şerh yöntemi eserin bütünü dikkate alınarak gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise başta Mirek Mübarekşah'ın şerhi olmak üzere *Hidayetü'l-Hikme*'nin diğer şerhleri ve İslam felsefesinin temel metinleri çerçevesinde Mevlânâzâde şerhinde tartışılan belli konular etrafında şerhler arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Türkiye kütüphanelerinde yazma olarak bulunan Mevlânâzâde şerhinin tespit edilen en eski üç nüshasını dikkate alarak yapılan tenkitli neşrine yer verilmiştir.

Bu çalışma bir çok kişinin katkısı olmasaydı tamamlanamazdı. Öncelikle tez süremi son iki yılında danışmanlığımı üstlenmeyi kabul eden, verdiği maddi-manevi destekle tezimin son şeklini almasını sağlayan, tamamlanması konusunda her zaman teşvik edici olan ve kendisiyle böyle bir tezi yürütmenin bahtiyarlığına erdiğim değerli hocam Prof. Dr. İsmail Kara'ya, tez konumun belirlenmesinde en büyük katkısı olan, kütüphanesindeki değerli eserlerden yararlanmama imkan veren, çalışmanın başta tahkik bölümü olmak üzere her aşamasında her zaman yanımda ve yol gösterici olan sevgili hocam Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na, eserin doğru anlaşılması konusunda her zaman yardım eden, bitmek bilmez sorularıma sabırla cevap veren, değerlerdirmeleriyle tezime katkıda bulunan Dr. Ömer Türker'e, tezi baştan sona okuyarak düzeltmelerde bulunan ve tez çalışmasının her aşamasında değerli katkılarıyla yanımda olan sevgili dostum Dr. Mehmet Cüneyt Kaya'ya minnettarım.

Bu çalışmanın tahkik ve tahlil kısmının tamamlanmasında sağladıkları kaynak ve çalışma ortamıyla önemli paya sahip olan Süleymaniye Kütüphanesi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi yetkililerine teşekkür ederim. İş dünyasının yoğunluk ve hızına rağmen çalışmamı bitirmem konusunda hoşgörüle gerekli izinleri verip, desteklerini esirgemeyen THY A.O.'nun çok değerli Genel Müdür'ü Doç. Dr. Temel Kotil başta olmak üzere yönetici ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak tüm eğitim hayatım boyunca yanımda olup her şart altında beni destekleyen sevgili ebeveynime ve kardeşime, tezimin bitmesi konusunda her zaman teşviklerini gördüğüm, en iyi çalışma ortamının sağlanması için aile hayatında üzerime düşen sorumlulukları da üstlenerek fedakarlıkta bulunan eşime ve babalarının kütüphaneden dönmesini sabırla bekleyen kızlarım Betül ve Elif'e medyûn-u şükranım.

Abdullah Yormaz

10 Mart 2010

Üsküdar

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR .....	III
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### *HİDÂYETÜ'L-HİKME ŞERHLERİ VE MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİ*

1. <i>Hidâyetü'l-Hikme</i> Şerhleri Hakkında Genel Bilgi.....	9
2. Mevlânâzâde ve <i>Hidâyetü'l-Hikme</i> Şerhi.....	21
2.A. Hayatı.....	21
2.B. Eserleri.....	22
2.C. Mevlânâzâde Şerhine Yazılan Haşiyeler .....	22
2.D. Mevlânâzâde Şerhi'nin Özellikleri .....	23
2.E. Mevlânâzâde'nin Şerh Yöntemi.....	26
2.E.1. Müellifin Görüşüne Gctirilen İtiraza Cevap Verme.....	26
2.E.2. Müellifin Deliline İtiraz Etme ve Yeniden Düzenleme.....	28
2.E.3. Konuyla İlgili Farklı Görüşlere Yer Verme .....	32
2.E.4. Konunun Anlaşılmasına Yönelik Açıklamalar Yapma .....	33
2.E.5. <i>Hidâyetü'l-Hikme</i> Metnine Ekleme ve Çıkarma Yapma .....	34
2.E.6. Müellifin Yaptığı Taksime İlavelerde Bulunma .....	36
2.E.7. Konuyla İlgili Farklı Bir Açıklama Getirme .....	39
2.E.8. Müellifin Tanımlarına İtiraz Etme ve Yeni Tanım Getirme .....	41

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİNDE TARTIŞILAN BAZI KONULAR

1. Hayyiz.....	44
2. İlk Madde'nin İsbatı .....	48
3. İç ve Dış Duyular.....	51
4. Feleğin Dairevî Hareket Etmesi.....	57
5. Feleğin Devamlı Dairevî Hareket Etmesi.....	64
6. Cevher ve Araz .....	68
7. Zorunlu Varlığın Birliği.....	70

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MEVLÂNÂZÂDE'NİN *HİDÂYETÜ'L-HİKME* ŞERHİ'NİN

### TENKİTLİ NEŞRİ

1. Tenkitli Neşirde Takip Edilen Yöntem.....	74
2. Nüshaların Tanıtımı .....	75
3. Tenkitli Neşirde Kullanılan İşaretler .....	77
4. Tenkitli Metin .....	78

**SONUÇ .....** 315

**KAYNAKÇA.....** 319

**EKLER .....** 323

EK 1. TENKİTLİ NEŞİRDE KULLANILAN NÜSHALARIN İLK VE SON SAYFALARI...I

EK 2. MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİNİN TÜRKİYE KÜTÜPHALERİNDEKİ NÜSHALARI.VII

## KISALTMALAR

- a.mlf: aynı müellif.  
b. bin, ibn.  
bkz.: bakınız.  
çev: çeviren.  
der: derleyen.  
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.  
h.: hicrî.  
ktp.: kütüphanesi.  
md.: madde, maddesi.  
nr.: numara.  
nşr.: neşreden.  
s.: sayfa.  
vr.: varak.  
yy: yüzyıl.

## **GİRİŞ**



Günümüz İslam felsefesi çalışmalarına bakıldığında İslam düşüncesindeki felsefi faaliyetlerin Kindî ile başlayıp, Gazâlî'nin felsefeye getirdiği eleştiriler sonrası İbn Rüşd'ün yalnız ve başarısız çabalarına rağmen karanlığa gömüldüğü şeklinde bir tarih yazımının yaygın olduğu görülmektedir.<sup>1</sup>

Batı dünyasında İslam düşüncesi çalışmalarının öncülerinden olan Montgomery Watt, geç ortaçağ dönemi olarak adlandırdığı 1250-1850 döneminde başta Kelâm olmak üzere İslam düşünce sisteminde durağanlığın başladığını ifade etmektedir. Bunun ifadesi olarak da özgün eserler yerine şerh ve haşiye yazımına ağırlık verildiğini söylemekte, örnek olarak da Necmuddin en-Nesefî (537/1142)'nin *Akâid* eserine bir düzine şerh yazıldığını, Teftâzânî (792/1390)'nin *Akâid Şerhi*'ne ise yaklaşık otuz haşiyenin yazıldığı göstermektedir.<sup>2</sup>

Watt'ın şerh ve haşiye yazımının durağanlığın bir işareti olarak belirttiği Kelâm örneği sonraki dönemde İslam felsefesi tarihi araştırmacıları için de kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Hilmi Ziya Ülken *İslam Felsefesi Tarihi* adlı eserinin önsözünde Gazâlî sonrası dönemde Felsefe ile Kelâm'ın birbirlerinden etkilendiklerini, 15. yy'.dan sonra ise İslam felsefesinin orjinalliğini kaybederek tekrara düştüğünü ifade etmektedir.<sup>3</sup> Aynı yazar diğer bir eserinin sonuç kısmında Watt'ın görüşlerini çağrıştıran şekilde İslam Uygarlığı'nın Yunan'dan aldıklarına yeni şeyler katarak Batı'ya

---

<sup>1</sup> İslam Felsefe Tarihini anlatan eserlerdeki içerik ve kronoloji için bkz. T.J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Aydın), Ankara:1960; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul:1986; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul:1957.

<sup>2</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh:1985, s.134.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul:1957 s.VIII.

aktardığını, 8-13.yy arasında geçirdiği parlak devri kapatarak 15.yy'dan sonra haşiyecilik ve nakilcilik içine saplanarak skolastizme daldığını ifade eder.<sup>1</sup>

Bu çerçevede dile getirilen görüşlere paralel olarak Ahmet Arslan da İslam dünyasında felsefenin Gazâlî'nin saldırıları karşısında gerilediğini, İbn Rüşd'ün felsefe'nin itibarını geri kazandırmak konusunda başarısız kaldığını, felsefenin bıraktığı mirâsın ardından Fahreddin Râzî (606/1209) ve Nasireddin Tûsî (672/1271) aracılığıyla Kelâm'ın felsefileşmesi dönemi geldiğini, 15.yy.'dan sonra da eskilerin kitaplarının yeniden ve yeniden şerh edilmesiyle kemikleşme dönemine girildiğini ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Yukarıda ifade edilmeye çalışılan 13.yy sonrasında felsefi özgünlüğün kaybolduğu, İslam düşüncesinin şerh ve haşiyelerle kendini tekrar ettiği yönündeki görüşlerin, İslam felsefesi'nin ana temsilcilerinin tüm metinlerinin bile tenkitli neşirlerinin yapılmadığı bir dönemde ifade edilmesinin yanında, Wisnovsky'nin tanımlamasıyla belirleyici bir tavırla yukarıdan aşağıya bir yaklaşımın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. 13.yy sonrası özellikle İbn Sînâ çizgisinde kaleme alınan eserlerin büyük çoğunluğu şerh yöntemiyle yazılan eserler olup, bir çoğu için henüz modern tenkitli neşir çalışmaları yapılmamıştır. Şerh ve haşiye türü eserler üzerine çalışmaların başlangıç aşamasında olması sebebiyle Klasik dönem sonrası İslam felsefe geleneğiyle ilgili gencl hükümlere varılmasının erken olduğu söylenebilir.<sup>3</sup>

13. yy sonrası oluşan şerh ve haşiye külliyyatının incelenmesi, şerhlerin içerik, anlam ve yöntemleriyle ortaya konulması, şerhler arasındaki ilişkiler ağının olup olmadığının tespiti gibi hususlar Klasik dönem sonrası İslam felsefe geleneğinin anlaşılması için önem arz etmektedir.

Şerh geleneğini anlama çabasında Şerh nedir? Niçin yazılır? İslam düşüncesini anlamadaki yeri ve önemi nedir? Şerh metin ilişkisi sadece bir açıklama ve aktarım

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, İstanbul:1983, s.338

<sup>2</sup> Ahmet Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara:1996, s.25.

<sup>3</sup> Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca.1100-1900AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, (der. P. Adamson, H. Baltussen, M.W.F. Stone) II, London:2004, s.149-191.

ilişkisi midir? Şerh metni aşabilir mi? 13.yy sonrası İslam düşüncesinde ortaya çıktığı iddia edilen ilmi ve fikri durgunlukta şerh geleneğinin etkisi nedir? gibi sorular ve cevapları önemli olmaktadır.

Gerek ülkemizde gerekse İslam felsefesi çalışmalarının yürütüldüğü Batılı akademik çevrelerde şerh ve haşiye geleneğinin nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin bir metodoloji henüz bulunmamaktadır. Şerh ve haşiye çalışmalarını anlamlandırma ve bu külliyâtın değerinin belirlenmesinde en önemli engel ve zorluğun bu yöntem sorunu olduğunu söylemek mümkündür.

İslam dünyasında Yeni-Eflâtunculukla Aristotalesçiliği kendi özgün sisteminde bir arada ustalıkla sentezleyen İbn Sînâ, İslam felsefe geleneğinin hiç şüphesiz zirvesinde yer almaktadır. İbn Sînâ felsefesi kendinden önceki Yunan ve İslam düşüncesinin birikimini bünyesinde barındırmasının yanında ele aldığı konularla yüzyıllar boyunca felsefi tartışmalara rengini vermiştir. İbn Sîna felsefesiyle sadece kendisini benimseyip takip edenler değil, bu düşünce sistemine itiraz edenler de eleştirileri yoluyla bu felsefeyle ilişkide bulunmuş ve etkilenmiştir. Başta Gazâlî ve Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine eleştirileri bu felsefenin müteahhirin döneminde yeni şekil almasına yol açarken, müteahhirin Kelâm'ında görülen felsefîleşme temayülü İbn Sîna felsefesiyle açıklanabilir.<sup>1</sup>

İslam düşünce sisteminin ana ve en önemli alanlarından biri olan felsefe çizgisinde bir yazım türü olarak şerh öncelikle İbn Sînâ'nın eserleri için kullanılmıştır. Fahreddin Râzî ve Nasireddin Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *İşârât ve 't-Tenbîhât'*ına yazdıkları şerhlerin kendilerinden sonraki düşünce hayatını etkiledikleri tartışma götürmez bir gerçektir.

İbn Sîna felsefesini en iyi özetleyen ve sonraki dönemlere taşınmasını sağlayan eserlerin başında Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri ile öğrencisi Kâtibî Kazvîni'nin *Hikmetü'l-Ayn* isimli eseri gelmektedir. İbn Sîna çizgisi dikkate alınarak kaleme alınan *Hidâyetü'l-Hikme* tartışmalardan uzak, konuları öz biçimde ele alan bir

---

<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın etkileri için bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, (der. ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul:2004, s.133-152.

tarzda ansiklopedik bir eser hüviyetindedir.<sup>1</sup> Mantık, Tabîiyât ve İlâhiyât olmak üzere üç bölümden oluşan eser yüzyıllar boyu İbn Sînâ felsefesinin aktarılmasında ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-Tenbîhat* adlı eserine yazılan şerhler bir kenara bırakılırsa İslam felsefe geleneğindeki şerh literatürününün *Hikmetü'l-Ayn* ile birlikte bu eser üzerinden oluştuğu söylenebilir. *Hidâyetü'l-Hikme* şerhleriyle birlikte tarih boyunca başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam dünyasının çeşitli ilim havzalarında ders metni olarak medrese müfredatlarında yerini almıştır.

*Hidâyetü'l-Hikme*'nin İbn Sînâ felsefesinin ana konularını tartışmalardan uzak öğretici tarzda ele alan muhtasar bir eser olması, üzerine şerhler yazılmasına imkân sağlamaktadır. Bu şerhler aracılığıyla eserde yer alan kapalılıklar açıklanmakta, konuyla ilgili getirilen deliller incelenmekte, delile getirilen itirazlar ve cevaplar aktarılarak yeni tartışma zemininin oluşması sağlanmaktadır. Bir yazın türü olarak şerhler sadece üzerine yazıldığı metne bağımlı kalmayarak tarih boyunca oluşan felsefe külliyyatının aktarıldığı ve tartışıldığı bir alan haline gelmektedir.

*Hidâyetü'l-Hikme*'ye yazılan şerhler arasında Osmanlı coğrafyasında şöret kazanmış olan Kâdı Mîr Meybûdî (911/1506) tarafından kalem alınan şerhtir. Matbu nüshaları da bol olan bu şerh ve bu şerhe Muslihiddin Lârî (977/1570) tarafından yazılan haşiye ile birlikte *Hidâyetü'l-Hikme* son dönemlere kadar Osmanlı medreselerinde aklî ilimlerde orta seviyede ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>2</sup> İran ve Hint alt kıtasında ise Molla Sadrâ olarak bilinen Sadreddin Şîrâzî (1059/1650) tarafından yazılan şerh, üzerine yazılan onlarca haşiye ile birlikte günümüzde klasik eğitim veren medreselerde önemini korumaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Hidâyetü'l-Hikme*'nin Ebherî'nin diğer eserleriyle karşılaştırması ve eser üzerindeki Râzî etkisi için bkz. Heidrun Eichner, "Dissolving The Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Din al-Râzî to Mulla Sadra al-ShRâzî" *Medioevo*, XXXII, 2007, s.166-179.

<sup>2</sup> Osmanlı Medreselerindeki ilm-i hikmet ders müfredatı için bkz. Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Ankara:2002, s.41; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara:1988, s.1-43; Cahid Baltacı, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul:1976, s.16-46.

<sup>3</sup> F.E.Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York:1968, s.197.

Bu çalışmada ise *Hidâyetü'l-Hikme*'nin ilk şerhlerinden biri olma özelliğine sahip ve ilk nüshaları hicrî 8. yüzyıl sonuna kadar giden Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harzîyânî'nin şerhi ele alınmaktadır. Hayatı hakkında hemen hiçbir bilginin bulunmadığı Mevlânâzâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'nin diğer bir şârihi olan Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşâh Buhârî (784'ten sonra) ile aynı çağda yaşadığı düşünülmektedir. Kâdı Mîr'in şerhi kadar yaygınlık kazanmamış olsa da her dönemde istinsah edilip üzerine haşiye yazılmıştır. Bu şerhin *Hidâyetü'l-Hikme*'nin ilk dönem şerhleri arasında yer alması, İslam düşünce geleneğinin önemli simalarından olan Mübârekşâh'ın *Hidâyetü'l-Hikme* şerhini dikkate alarak yazılmış olması, Fatih dönemi önemli alimlerinden Hocazâde Muslihiddin Mustafa b. Yusuf el-Bursevî (893/1488) tarafından üzerine haşiye<sup>1</sup> yazılmış olması gibi özellikler eserin önemini göstermektedir.

Mevlânâzâde şerhini konu edinen çalışmamızın birinci bölümünde *Hidâyetü'l-Hikme*'nin iç yapısı genel hatlarıyla anlatıldı. Ayrıca *Hidâyetü'l-Hikme* üzerine yazılan bütün şerh ve haşiye literatürü tespitte çalışıldı. Şerhlerin tespitinde Brockelmann'ın *GAL*'ı ve Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserinin yanında modern araştırmalardan da yararlanıldı. Bunun yanında Türkiye kütüphanelerinin elektronik katalogları da tarandı. Kütüphanelerdeki şerh incelemelerinde kaynakların kendi arasında ve kaynaklar ile Türkiye kütüphaneleri kayıtları arasında ortaya çıkan farklılıklar dipnotlarla gösterilerek, kaynaklardaki ya da kütüphane kayıtlarındaki bilgi yanlışlarına işaret edildi. *Keşfu'z-Zünûn*'da yer alan ancak kütüphane kayıtlarında rastlanmayan kayıtlar ayrıca belirtildi. Türkiye kütüphaneleri kayıtlarında ismine rastlanmış olmasına rağmen tarafımızdan incelenmemiş eserler, kendilerine nispet edildiği kişilerin müstensih olma ihtimalleri dikkate alınarak listeye eklenmedi. Kaynaklarda yer almamasına rağmen

---

<sup>1</sup> Hocazâde tarafından Mevlânâzâde şerhine yazılan bu haşiye kâle, ekûlû yönteminde olup, Mevlânâzâde'nin şerhinde cümlelerin başından bir kısmı belirtildikten sonra haşiye metni başlamaktadır. Hocazâde haşiyesinde şerhin bütün bölümlerine yer vermemektedir. Şerhin kendince önemli gördüğü ya da konuyla ilgili itirazların bulunduğu bölümleri açıklamaktadır. Haşiye Tabîyyât kısmının son faslı olan nefsin güçleri bölümünde bitmektedir. Türkiye Kütüphaneleri'nde yaklaşık 30'a yakın nüshası bulunan eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah-1286/1324, Laleli-2211/2539, Halet Efendi-536, Ayasofya-4847, Feyzullah Efendi-2155/1187.

kütüphanelerde kaydı bulunan eserler ile, kaynaklarda bulunan eserlerin Türkiye kütüphanelerindeki kayıtlarına dipnotlarda yer verildi.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise Mevlânâzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra şerhin geneli dikkate alındığında şerhde kullanılan yöntemler tespit edilerek şârihle müellif arasındaki ilişki gösterildi. Şerh yöntemi olarak tespit ettiğimiz hususlar başlıklar halinde verilerek şerhteki örnekleri gösterilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde şerh boyunca tespit edilen konular üzerinden Mevlânâzâde ile Esirüddin Ebherî ilişkisinin yanında Mübârekşâh başta olmak üzere Kadı Mîr, Fahreddin Râzî ve Nasireddin Tûsî'nin görüşlerine yer verildi. Bu bölümde gösterilen örneklerle Klasik dönem sonrası felsefe geleneğinde konu ve tartışmaların şerh yazım türü aracılığıyla nasıl ele alındığı anlaşılmaya çalışıldı.

Üçüncü bölümde ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan en eski nüshalardan hareketle Mevlânâzâde şerhinin tenkitli neşri yapılarak Mevlânâzâde metni modern yazım kuralları çerçevesinde inşa edildi.

Bu çalışmada Mevlânâzâde şerhini merkeze alarak şerhler arasındaki ilişkiler ağının ortaya çıkarılması, *Hidâyetü'l-Hikme* şerhleri arasında ve bu şerhlerde yer aldığı kadıyla diğer felsefe metinleri arasındaki tartışmalara işaret edilmesi, Klasik dönem sonrasında şerhler yoluyla felsefi canlılığın varlığının ve devamlılığının gösterilmesi hedeflendi. Râzî, Tûsî, Mübârekşâh, Mevlânâzâde ve Kadı Mîr gibi isimler üzerinden Klasik dönem sonrası felsefi faaliyetlerin varlığını ve yapısını ortaya koymak bu dönemle ilgili felsefi faaliyetler hakkında daha sağlıklı değerlendirmelerin oluşmasına ışık tutacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

*HİDÂYETÜ'L-HİKME* ŞERHLERİ VE MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİ

## 1. *Hidâyetü'l-Hikme* Şerhleri Hakkında Genel Bilgi

Klasik dönem sonrası İslam düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Mufaddal b. Ömer Esirüddin el-Ebherî<sup>1</sup> (663/1265) tarafından kaleme alınan *Hidâyetü'l-Hikme*, Meşşâî felsefe geleneği içerisinde yazılmış, ancak bu geleneğin sınırlarını aşarak İslam düşüncesi üzerinde önemli etkileri olmuş eserlerden biridir. Mantık, Tabiiyât ve İlâhiyât olmak üzere üç ana bölümden oluşan ve felsefî tartışmalara girmeksizin konuları özlü bir şekilde ele alan eser, bu özelliği sebebiyle yüzyıllar boyunca İslam coğrafyasının her yerinde ders kitabı olarak okutulmuş, ders kitabı olması dolayısıyla da üzerine onlarca şerh ve haşiye yazılmıştır.

Kitaba ismini veren “hidâye” kelimesi, bir konudan diğerine geçişte başlık olarak kullanıldığı gibi, ele alınan konuyla ilgili yapılabilecek muhtemel itirazlara verilen cevapların yer aldığı bölümlerin başında da kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't tenbihât* adlı eserinde vehm ve tenbih isimleriyle itiraz ve sorulara cevap vermesi de hidaye lafzının esere ismin olarak verilmesine kaynaklık etmesi muhtemeldir. Eserin felsefenin temel konularını talimî ve muhtasar olarak ele alması da “*Hidâyetü'l-Hikme*” (Felsefe Kılavuzu) olarak isimlendirilmesine yol açmış olabilir.

---

<sup>1</sup> Ebherî'nin hayatı için bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplement (GAL)*, Leiden:1937, Supp. I, s. 839; Samed Muvahhid, “Esirüddin Ebherî”, *Dairtü'l-Maarif Büzürg-i İslamî*, VI, Tahran:1993, s. 586; G. C. Anawati, “Abhari Samarkandi”, *Encyclopedia Iranica* I, London:1985, s. 216; C. Edmund Bosworth, “Abhar”, *Encyclopedia Iranica* I, London:1985 s. 213-214; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yan*, V, Beyrut:1978, s. 313; İbnü'l-İbrî, *Tarihu Muhtasari'd-Düvel*, Beyrut:1890 s. 445; Eserleri için ayrıca bkz. Ramazan Şeşen, *Nevadirü'l-Mahtutâtü'l-Arabiyye fi Mektebatü't-Türkiye*, III, Beyrut:1975, s. 304-309; Hüseyin Sarioğlu, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*, İstanbul:1995, s. 5-15.



Eserin mantık bölümü delâlet bahsiyle başlayarak, beş tümel, kavî-i şârih (hadd ve resm), önerme, kıyas, kıyas türleri ve beş sanat gibi temel mantık konularını ele almaktadır. Mantık konularının kısa ve öz olarak ele alındığı bu bölüm eserin de en kısa bölümünü oluşturur. Bu bölüm esere yazılan şerhlerde yer almamaktadır. Mantık bölümünün şerhe konu olmaması, aynı müellife ait meşhur mantık kitabı *İsâgûcî* adlı eser ve bu esere yazılan onlarca şerh ile açıklanabilir.<sup>1</sup>

Kitabın Tabîiyât ve İlâhiyât bölümleri Meşşâî geleneğin varlık tanımlamasına uygun olarak şekillenmiştir. Maddeye ilişkin varlık kısmı Tabîiyât, maddeyle ilişkisi olmayan varlık sahası ise İlâhiyât bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Eserin sonunda ise ahiret hallerinden bahseden bir hatime'nin olması da müellifin Meşşâî geleneğinin zirvesi olan İbn Sînâ'nın eserlerinde karşımıza çıkan yöntemi takip ettiğinin bir göstergesidir.

*Hidâyetü'l-İtikme*'nin ikinci bölümü olan Tabîiyât kısmı, kendi içinde üç *fenn*'e ayrılmaktadır:

*I. Fenn*, genel olarak cisimlerden bahseder ve on fasıldır:

1. Fasil, Atom'un (*cüz'-i lâ yetecezzâ*) iptali.
2. Fasil, Heyûlânın ispatı.
3. Fasil, Cismânî suretin heyûlâdan ayrı olamayacağı.
4. Fasil, Heyûlânın suretten ayrı olamayacağı.
5. Fasil, Türe özgü suretin ispatı.
6. Fasil, Mekân.
7. Fasil, İlayyız.
8. Fasil, Şekil.
9. Fasil, Hareket ve sükûn.
10. Fasil, Zaman.

*II. Fenn*, gök cisimleri (*felekiyât*) hakkında olup sekiz fasla ayrılmaktadır:

1. Fasil, Feleğin dâirevî olduğunun ispatı.
2. Fasil, Feleğin basit oluşu.

<sup>1</sup> *İsâgûcî* şerhleri için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İsâgûcî-Mantığa Giriş*, İstanbul:1998. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Camîu's-Şüruh ve'l-Hevâşî*, Abu Dabi: 2004, s. 346-362.

3. Fasil, Feleğin dâirevî harekete kabiliyetli oluşu.
4. Fasil, Feleğin oluş ve bozuluşa kabiliyetli olmayışı.
5. Fasil, Feleğin daima dâirevî hareket ettiği.
6. Fasil, Feleğin bir iradeyle hareketli oluşu.
7. Fasil, Feleği hareket ettiren kuvvetin maddeden ayrı bir varlığının gerekliliği.

8. Fasil, Feleği hareket ettiricinin cismânî bir kuvvet olduğu.

*III. Fen* ise unsurlarla ilgilidir ve altı fasıldan meydana gelir:

1. Fasil, Basit unsur.
2. Fasil, Meteoroloji.
3. Fasil, Maden.
4. Fasil, Bitki.
5. Fasil, Hayvan.
6. Fasil, İnsan hakkındadır.

İlâhiyât adını taşıyan üçüncü bölümde de fizik bölümünde olduğu gibi üç *fenn* bulunmaktadır:

*I. Fenn*, varlığın sınıflandırılması hakkında olup yedi fasıldır:

1. Fasil, Küllî ve cüz'î.
2. Fasil, Birlik ve çokluk.
3. Fasil, Öncelik ve sonralık.
4. Fasil, Kadîm ve hâdis.
5. Fasil, Kuvve ve fiil.
6. Fasil, Sebep ve sebepli.
7. Fasil, Cevher ve araz.

Yaratıcı'yı ve O'nun sıfatlarını bilme başlığını taşıyan *II. Fenn* ise on fasıldan oluşmaktadır:

1. Fasil, Kendisi sebebiyle zorunlu varlığın ispatı.
2. Fasil, Zorunlu varlığın varlığıyla mâhiyetinin aynı olması.
3. Fasil, Zorunlu varlık ve taayyünün aynı olması.
4. Fasil, Zorunlu varlığın bir olması.

5. Fasil, Zorunlu varlığın bütün yönleriyle zorunlu olması.
6. Fasil, Zorunlu varlığın varoluşunda mümkün varlıklarla ortak olmaması.
7. Fasil, Zorunlu varlığın kendisi sebebiyle bilmesi.
8. Fasil, Zorunlu varlığın küllîleri bilmesi.
9. Fasil, Zorunlu varlığın cüz'ileri küllî bir şekilde bilmesi.
10. Fasil, Zorunlu varlığın irade sahibi ve cömert olması.

*III. Fenn* ise melekler hakkında olup dört fasıla ayrılır:

1. Fasil, Aklın ispatı.
2. Fasil, Akılların çokluğunun ispatı.
3. Fasil, Akılların ezelî ve ebedî oluşu.
4. Fasil, Akılların Yaratıcı ile cismânî âlem arasındaki aracılıkları.

Eserin sonunda Âhiret halleriyle ilgili bir “hâtîme” bölümü bulunmaktadır. Üç temel bölümün ardından gelen bu bölümde altı “hidâye” başlığı altında nefsin bedenî ölümünden sonra da var olması, lezzet ve elem, nefsin kemâle arzu duyması, kemâle ermiş nefsin Rabbi ile ittisal etmesi, kemâle ermemiş nefsin azap çekmesi gibi meseleler ele alınmaktadır.

*Hidâyetü'l-Hikme* muhtasar bir felsefe metni olarak Meşşâf felsefenin tahsilinde ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Metnin her yüzyılda istinsah edilmesi ve 19. yüzyıla kadar her dönemde üzerine şerh ve haşiyelerin yazılması eserin önemini göstermektedir. Eser, Ebherî'nin öğrencisi Kâtibi Kazvinî (ö.675/1277) tarafından kaleme alınan *Hikmetü'l-Ayn* ile birlikte felsefe eğitiminin ana metinleri olmasının yanında şerhler ve haşiyeler aracılığıyla felsefi meselelerin tartışılmasında temel metin olma özelliği taşımaktadır.

*Hidâyetü'l-Hikme*'ye yazılan şerh ve haşiyeleri tanıtmadan önce bu eserleri tespit etmede başvurulmuş kaynaklar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır. Eserlerin tespiti sırasında birincil kaynaklar yanında ikincil kaynaklar ve elektronik veri tabanlarından da yararlanılmıştır.

a) *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn*: Katip Çelebi tarafından kaleme alınan eserde hikmet başlığı altında müellifi belli olmayan bir şerh ile birlikte 25 *Hidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiyesinden bahsedilmektedir.<sup>1</sup>

b) *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*: Carl Brockelmann dünyanın çeşitli kütüphanelerindeki 135 kataloğu dikkate alarak hazırladığı eserinde Ebherî başlığı altında çoğunluğu haşiyeye olmak üzere toplam 35 *Hidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiyesine yer vermektedir. İki haşiyenin müellifini ise meçhul olarak belirtmektedir.<sup>2</sup>

c) *Camii's-Şüruh ve'l-Havaşi*: Abdullah Muhammed el-Habeşî tarafından hazırlanan eserin kaynakları arasında Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünun*, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-Ârifin*, Brockelman'ın *GAL*, (Arapça tercümesi), Ömer Kehhale'nin *Mucemü'l-Müellifin*, Agabuzurk Tahrânî'nin *Zeria ila Tesanifi's-Şia* adlı eserleri yer almaktadır. Eserde bir kısmı mükerrer olan 86 *Hidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiyesi dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan nüshalarıyla birlikte yer almaktadır.<sup>3</sup>

d) Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi tarafından sağlanan Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı: Süleymaniye, Beyazıt Devlet, Köprülü, Nuruosmaniye gibi yazma kütüphaneler başta olmak üzere Türkiye'de bulunan resmi ve özel 114 kütüphanenin katalogları taranmıştır. Bu taramalar sırasında yukarıdaki kaynaklarda yer almayan şerh ve haşiyeye isimleri tespit edilmiştir.

Aynı eserle ilgili yukarıda belirtilen kaynaklar kendi arasında şerh ya da haşiyeye olduğu konusunda farklı bilgiler verirken kütüphane taramalarında elde edilen kayıtlarla karşılaştırıldığında da farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. İlgili farklılıklara şerh ve haşiyeye ile ilgili bilgi verilirken işaret edilmiştir.

*Hidâyetü'l-Hikme* şerhlerini kendilerine yazılan haşiyeye ve haşiyetü'l-haşiyelerle birlikte aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

<sup>1</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Ankara:1941, II, s. 2029-2030.

<sup>2</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 839-844.

<sup>3</sup> Habeşî, III, s. 2084-2093.

I. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Kutbeddin Abdülkerim b. Abdunnur el-Halebi el-Hanefî (735/1335).<sup>1</sup>

II. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Mîrek Şemsüddin Muhammed b. Mübârekşâh el-Buharî (784'den sonra/1383).<sup>2</sup>

1. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mübârekşâh*: Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî (816/1414).<sup>3</sup>

2. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mübârekşâh*: Kasım Ahmed el-Hayâlî.<sup>4</sup>

3. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mübârekşâh*: Abdulvehab b. Ali el-Hüseynî Esterâbâdi.<sup>5</sup>

4. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mübârekşâh*: Muhammed Haşim et-Tabîb<sup>6</sup>

III. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Cemaleddin Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mathar el-Hillî (726/1326).<sup>7</sup>

IV. *Hallu'l-Hidâye Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Muhammed b. Şerif el-Hüseynî el-Cürcânî (838/1435).<sup>8</sup>

1. *Haşiye ala Şerhi Şerif*: Ömer b. Abdulaziz el-Âlim.<sup>9</sup>

2. *Haşiye ala Hidâyeti'l-Hikme*: Muhammed Bâkır b. Gûlâm Mushafî b. Muhammed Mustafa Calisî.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Ankara: 1972, II, s. 719.

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, s. 2029

<sup>3</sup> Kâtip Çelebi eserinde Seyyid Şerif'in Kâdı Mîr Meybudî'nin şerhine haşiye yazdığını belirtmektedir. Ancak tarih olarak Seyyid Şerif, Kâdı Mîr Meybudî'den önce yaşamıştır. Kütüphanelerde bulunan kayıtlarda ise Seyyid Şerif haşiyesinin Mübârekşâh'ın şerhine yazıldığı anlaşılmaktadır. Kütüphane kayıtları için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya-2435, Ayasofya-2438, Hamidiye-806, Carullah-1042, Giresun Yazmalar-130.

<sup>4</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli-2536. Nüsha müellif hattı olup Mübârekşâh şerhiyle ve Seyyid Şerif haşiyesiyle birlikte aynı mecmuada bulunmaktadır. Kaynaklarda bu haşiyeden bahsedilmemektedir.

<sup>5</sup> Agabuzurk Tahranî, *Zeria ıla Tesânifi'ş- Şia*, VI, Beyrut:1983, s.140.

<sup>6</sup> Habeşî, s. 2086

<sup>7</sup> Tahranî, XIV, s. 174.

<sup>8</sup> Kâtip Çelebi, s. 2029.

<sup>9</sup> Brockelmann, Suppl. I, s. 839.

<sup>10</sup> Brockelmann, Suppl. I, s. 839.

3. *Haşiye ala Hidâyeti'l-Hikme*: Gıyaseddin Muhammed b. Yusuf Bahrâbâdî.<sup>1</sup>

V. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Hoca Sainuddin.<sup>2</sup>

VI. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Mahmud b. Muhammed Neyrîzî (903/1498).<sup>3</sup>

VII. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Kâdı Mîr Hüseyin el-Meybûdî (911/1506).<sup>4</sup>

1. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr*: Muhammed Muslihiddin el-Lârî (977/1570).<sup>5</sup>

a) *Haşiye ala Şerhi'l-Lârî ala'l-Hidâye*: Muhammed b. Ali en-Nisârî (1110/1699).<sup>6</sup>

b) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lârî ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: Kara Halil b. Hasan el-Birgilî (1123/1712).<sup>7</sup>

c) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lârî ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: Haydar Ahmed Hüseyin Âbâdî (1126/1715).<sup>8</sup>

d) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lârî ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: Muhammed b. Abbas el-Kürdî (1156/1744).<sup>9</sup>

e) *Haşiye ala Haşiyet-i Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li'l-Lârî*: Yusuf Efendizâde Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsî (1167/1754).<sup>10</sup>

f) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lârî ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: Muhammed b. el-Hâc Hamid Mustafa Kefevî (1174/1761).<sup>11</sup>

g) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lârî ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: İsmail b. Mustafa b. Mahmud el-Gelenbevî (1205/1791)<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Brockelmann, Suppl. I, s. 839

<sup>2</sup> Katip Çelebi, s. 2029. Tahrânî, *Keşfü'z-Zûrun*'da geçen bu kişinin h.830 yılında vefat eden Sainuddin Ali b. Muhammed et-Türke (et-Tereke) olabileceğini belirtir. Bkz. Tahrânî, XIV, s.175.

<sup>3</sup> Habeşî, s.2086.

<sup>4</sup> Katip Çelebi, s.2029.

<sup>5</sup> Katip Çelebi, s.2029.

<sup>6</sup> Süleymaniye Ktp., A.Tekelioğlu-844, A.Tekelioğlu-475.

<sup>7</sup> Köprülü Ktp. Mehmet Asım Bey- 516.

<sup>8</sup> Habeşî, s.2088; Köprülü Ktp. Mehmet Asım Bey-267/268

<sup>9</sup> Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa-666. Müellif hattıdır.

<sup>10</sup> Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar-70.

<sup>11</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840.

<sup>12</sup> Habeşî, s.2089; Müellif hattı için bkz. Köprülü Mehmet Asım Bey-263. Eser Ayrıca 1270 yılında Matbaa-i Âmire tarafından İstanbul'da basılmıştır.

h) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lâri ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme:* Kayyımzade Abdullah b.Hasan el-Kangirî (1239/1824).<sup>1</sup>

i) *Haşiye ala Haşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-Hikme:* Çadırcızade Muhammed Fazıl.<sup>2</sup>

j) *Haşiye ala Haşiyeti'l-Lâri ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme:* Zeynelâbidin Yusuf Gürânizâde.<sup>3</sup>

2. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr:* Hasan b. Pir el-Adanavî<sup>4</sup>

3. *Haşiye ala Hidâye:* Fasihüddin Muhammed en-Nizâmî (919/1514).<sup>5</sup>

4. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mîr Kâdı:* Lütfullah b.Şucaeddin İlyas b. İsa el-Akhisârî (930/1524).<sup>6</sup>

5. *Haşiye ala Kâdı Mîr:* Kcmaleddin Hüseyin b. Abdulhak el-Erdebîlî (950/1544).<sup>7</sup>

6. *Haşiye ala Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr:* Muhyiddin Pir Muhammed b. Ali Fenârî (955/1549).<sup>8</sup>

7. *Gâyetü'l-Hidâye Haşiye ala Meybûdî:* Muhammed b. Hasan el-Alemî (960/1553).<sup>9</sup>

8. *Haşiye ala Kâdı Mîr:* Nizamüddin Abdülhay b. Abdülvehhab b. Ali el-Hüseyni el-Cürcânî el-İşrakî el-Herevî.<sup>10</sup>

9. *Haşiye ala Şerhi Meybûdî:* Nurullah eş-Şehid (1019/1611).<sup>11</sup>

10. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme:* Fahreddin Muhammed b. Hüseyin es-Simakî Estcrâbâdî (1040/1631).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa-1274.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp., Carullah-1284. Müellif hatıdır.

<sup>3</sup> Habeşî, s. 2088; Köprülü Ktp. Mehmet Asım Bey-266.

<sup>4</sup> Süleymaniye Ktp. Çorlulu Ali Paşa-315.

<sup>5</sup> Katip Çelebi, s.2029.

<sup>6</sup> Katip Çelebi, s.2030; Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyyetü'l-Ârifin* adlı eserinde bu haşiyenin Mevlânâzâde şerhine yazıldığını belirtmektedir. Haşiye ile ilgili kütüphanelerde her hangi bir kayda rastlanmamıştır.

<sup>7</sup> Tahranî, VI, s.139.

<sup>8</sup> Katip Çelebi, s. 2029; Taşköprüzade *Şakaik-i Numâniyye* adlı eserinde bu haşiyenin Mevlânâzâde şerhine yazıldığını belirtmektedir. Ancak bu haşiye ile ilgili kütüphanelerde her hangi bir kayda rastlanmamıştır.

<sup>9</sup> Brockelmann, Supp. I, s.840.

<sup>10</sup> Tahranî, VI, s.139.

<sup>11</sup> Tahranî, VI, s.140.

11. *Haşiye ala Şerhi Kâdı Mîr ala Hidaye*: Nasrullah b. Muhammed el-Halhâlf el-Buhârî.<sup>2</sup>
12. *Haşiye ala Şerhi Meybûdî*: Muhammed Haşim Cîlânî (1061/1651).<sup>3</sup>
13. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr*: Yusuf b. Abdullah Ayntâbî (1117/1706).<sup>4</sup>
14. *Haşiye ala Meybûdî*: Mîr Muhammed Sâdık (1135/1723).<sup>5</sup>
15. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr*: Carullah Veliyüddin b. Mustafa b. Ali el-İstanbûlî (1151/1739).<sup>6</sup>
16. *Haşiye ala Kâdı Mîr*: Takiyyüddin Muhammed eş-Şirâzî.<sup>7</sup>
17. *Haşiyetü's-Sâdık ala Meybûdî*: Muhammed Sadık Peşaverî.<sup>8</sup>
18. *Haşiye ala Şerhi Kâdı Mîr*: Tasadduk Hüseyin Nigertehsevî (1268/1852).<sup>9</sup>
19. *Haşiye ala Şerhi Hidâye li Kâdı Mîr*: Bahaeddin Muhammed b. Hasan el-İsfahanî el-Fâzıl el-Hindî (1137/1725).<sup>10</sup>
20. *Haşiye ala Hidâyeti'l-Hikme*: Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehrî el-İzmirî (1165/1752).<sup>11</sup>
21. *Haşiye ala Şerhi Meybûdî*: İsmail b. Vecih Murâdabâdî (13yy/19.yy).<sup>12</sup>
22. *Haşiye ala Şerhi Meybûdî*: Aynül'-Kudât el-Haydarabâdî (1343/1925).<sup>13</sup>
23. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Kâdı Mîr*: Muhammed Tahir el-Mezkûr.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840.

<sup>2</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840. Haşiye 1880 yılında Kanpur'da (Cawnpore) basılmıştır.

<sup>3</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840.

<sup>4</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannafin*, II, İstanbul:1955, s. 567.

<sup>5</sup> Tahrânî, VI, s. 139.

<sup>6</sup> Süleymaniye Ktp. Carullah-1296.

<sup>7</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840.

<sup>8</sup> Habeşî, s.2089; Haşiye 1976 yılında Peşarver'de basılmıştır. Bkz. Ahmed Han, *Mu'cemü'l-Matbuat el-Arabiyye fi Şibhi'l-Kâre el-Hindiyye el-Pakistaniyye münzü Duhuli'l-Matbuat ileyha hatta âm 1980*, Riyad: 2000, s. 425.

<sup>9</sup> Habeşî, s.2089; Ayrıca bkz. Şerif Abdülhay b. Fahriddin b. Abdilali Haseni Talibi Abdülhay Haseni, *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesami ve'n-Nevâzir*, VII, Haydarabad:1923, s. 111.

<sup>10</sup> Tahrânî, VI, s. 139.

<sup>11</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, II, s.238. Kütüphane kayıtlarında bu haşiyeye rastlanmamıştır.

<sup>12</sup> Habeşî, s. 2089; Ayrıca bkz. Haseni, VII, s. 63.

<sup>13</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840.



24. *Haşiyeye ala Şerhi Meybûdî*: Abdülhakim Siyalkûtî.<sup>2</sup>

VIII. *Nihaye fi Tavzihi Müşkilâti'l-Hidâye*: Hatîbzâde Muhyiddin Muhammed (901/1496).<sup>3</sup>

IX. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Molla Sadreddin Muhammed b. İbrahim b.Yahya el-Kâvâmî eş-Şîrâzî (1059/1650).<sup>4</sup>

1. *Sirâcu'z-Zulme*: Muhammed Pîr b. Abdullah Leknevî (1080/1670).<sup>5</sup>

2. *Haşiyeye ala Şerhi Şîrâzî*: Hamdullah Sindîlî (1160/1748).<sup>6</sup>

3. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Nizamüddin b. Kutbeddin es-Sehalevî (1161/1749).<sup>7</sup>

4. *Kifâyetü'l-Hikme Haşiyeye ala Sadreddin*: Ubeydullah Han Tarhan (1170/1758).<sup>8</sup>

5. *Haşiyeye ala Haşiyet-i Sadr*: Molla Hasan b. Kâdı Gulâm Mustafa Leknevî (1198/1784).<sup>9</sup>

6. *Haşiyeye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Sadreddin Şîrâzî*: Muhammed Alem b. Şakir es-Sindîlî (1200/1786).<sup>10</sup>

7. *Haşiyeye ala Sadreddin Şîrâzî*: Muhammed Emced b. Feyzullah es-Sıddîkî el-Kanûcî (12.yy/18.yy).<sup>11</sup>

8. *Haşiyeye ala Şerh-i Hidâye li Sadreddin Şîrâzî*: Ebu'l-lyâş Abdulali Muhammed b. Nizameddin Bahru'l-Ulûm (1235/1820).<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Tahranî, VI, s.139; Habeşî bu haşiyenin Lârî haşiyesi üzerine bir haşiyeye olduğunu yazar, ancak alıntı yapılan kaynaktaki eser Kâdı Mîr şerhine haşiyeye olduğu belirtilmektedir.

<sup>2</sup> Habeşî, s.2088. Ayrıca Bkz. Abdülhay el-Hüseyinî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, Dımeşk:1983, s.267.

<sup>3</sup> Millet Ktp. Feyzullah Efendi-1200.

<sup>4</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 840. Hindistan baskıları için bkz. Ahmed Han, s.482; Eser Muhammed Mustafa neşriyle 2001'de Beyrut'ta basılmıştır.

<sup>5</sup> Habeşî, s. 2090; Hüseyinî, s. 267. *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de ise aynı eser *Sirâcu'z-Zulme fi Şerhi Hidâyeti'l-Hikme* adıyla şerh olarak geçmektedir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, II, s. 100.

<sup>6</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>7</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>8</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>9</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>10</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>11</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>12</sup> Brockelmann, Supp. I, s. 841. Haşiyenin Hindistan'da yapılan baskıları için bkz. Ahmed Han, s. 290.

9. *Haşiyeye ala Sadreddin Şîrâzî*: Muhammed Azame Kifayetullah el-Fârûkî Ciyamûf.<sup>1</sup>
10. *Şevket Havaşî li İzâleti'l-Gavaşî*: Turab Ali Rükneddin b. Şucaeddin Ali Leknevî (1281/1865).<sup>2</sup>
11. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin*: Mevlevi Muhammed Hasan.<sup>3</sup>
12. *Haşiyeye ala Şerhi Şîrâzî*: İmaduddin Osman Lebkenî (13.yy/19.yy).<sup>4</sup>
13. *Haşiyeye ala Molla Sadreddin*: Yusuf el-Karabagî.<sup>5</sup>
14. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Dildâr Ali b. Muhammed Nasırâbâdî (1235/1820).<sup>6</sup>
15. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Abdulaziz Veliyullah Dihlevî (1239/1824).<sup>7</sup>
16. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Hasan b. el-Hakîm Ali en-Nürî (1246/1831).<sup>8</sup>
17. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Hüseyin b. Dildâr Ali Nasırâbadî (1273/1857).<sup>9</sup>
18. *Haşiyeye ala Şerhi Sadreddin Şîrâzî*: Muhammed b. Hüseyin b. Dildâr Ali Nasırâbâdî (1289/1873).<sup>10</sup>
19. *Haşiyeye ala Şerhi Hidayeti'l-Hikme li Sadreddin Şîrâzî*: Feyz Ahmed Bedâyûnî (1274/1858).<sup>11</sup>
20. *Haşiyeye ala Şerhi's-Sadr Şîrâzî*: Sadullah es-Seiûnî (1138/1726).<sup>12</sup>
21. *Haşiyeye ala Sadreddin*: Mirza Ebu'l-Hasan Celûh el-İsfehânî (1314/1897).<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Brockelmann, Supp. I, s. 841

<sup>2</sup>Brockelmann, Supp. I, s. 841. GAL'm Arapça tercümesi olan *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*'de haşiyenin adı ayrı bir muhaşşi adı gibi listelenmektedir. Bkz. V., s.100. Haşiyeye 1258 yılında Leknev'de başılmıştır. Bkz. Ahmed Han, s.76.

<sup>3</sup>Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>4</sup>Brockelmann, Supp. I, s. 841.

<sup>5</sup>Brockelmann, Supp. I, s. 840.

<sup>6</sup>Habeşî, s. 2091; Tahranî, VI, s. 138.

<sup>7</sup>Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268

<sup>8</sup>Habeşî, s. 2091; Tahranî, VI, s. 138.

<sup>9</sup>Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

<sup>10</sup>Habeşî, s. 2091; Tahranî, VI, s. 138.

<sup>11</sup>Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

<sup>12</sup>Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

22. *Haşîye ala Şerhi Sadreddin*: Ağa Ali el-Müderriş.<sup>2</sup>
23. *Haşîye ala Şerhi Sadreddin*: Ahmedî b. Vecih Behlûvârî.<sup>3</sup>
24. *Haşîye ala Şerhi's-Sadr*: Veliyullah b. Habîbulah Leknevî.<sup>4</sup>
25. *Haşîye ala Şerhi'l-Hidâye*: Molla Mübîn b. Muhibbullah Leknevî.<sup>5</sup>
26. *Haşîye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Sadreddin Şîrâzî*: Haydar Ali el-Hindî (1302/1885).<sup>6</sup>
27. *Haşîye ala Şerhi's-Sadr Şîrâzî*: Ebu'l Hasenât Muhammed Abdulhay Leknevî (1304/1887).<sup>7</sup>
- X. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Muinuddin es-Sâlimî.<sup>8</sup>
- XI. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Sadeddin Mesud b. Muhammed Kazvî.<sup>9</sup>
- XII. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Hasan b. Ahmed Eminüddeve.<sup>10</sup>
- XIII. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme li Ebherî*: Abdulhak b. Fazıl Hakk Hayrâbâdi Hanefî (1318/1901).<sup>11</sup>
- XIV. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî.<sup>12</sup>
- XV. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Ahmed b. Sâd.<sup>13</sup>
- XVI. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*: Ahmed b. Abdulkerim b. İsa et-Tirmanani el-Halebi el-Ezherî (1293/1877).<sup>14</sup>

<sup>1</sup> Habeşî, s. 2091; Tahranî, VI, s. 138.

<sup>2</sup> Habeşî, s. 2091; Tahranî, VI, s. 138.

<sup>3</sup> Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

<sup>4</sup> Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

<sup>5</sup> Habeşî, s. 2091; Hüseyinî, s. 268.

<sup>6</sup> Tahranî, VI, s.138.

<sup>7</sup> Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşkî Serkis, *Mu'cemü'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, II, Kahire:1928, s. 1174.

<sup>8</sup> Katip Çelebi, s. 2030.

<sup>9</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Kütüphane taramasında kaydına rastlanmadı.

<sup>10</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Kütüphane taramasında kaydına rastlanmadı.

<sup>11</sup> Habeşî, s. 2093. Eserin basılmış nüshaları için bkz. Ahmed Han, s. 278.

<sup>12</sup> Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi-159.

<sup>13</sup> Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed-323, Kadızade Mehmed-324.

<sup>14</sup> Muhammed Ragıp Halebi, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Tarihi Haleb eş-Şehbâ*, VII, Haleb:1926, s. 385.

## 2. Mevlânâzâde ve *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi*

### 2.A. Hayatı

Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmud el-Hercvî el-Harziyânî'nin<sup>1</sup> hayatı hakkında kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kaleme aldığı *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi* nüshalarının istinsah tarihleri yaşadığı döneme ışık tutmaktadır. Elimizde bulunan en eski nüshaların hicrî 8. yüzyılın sonu ve hicrî 9. yüzyılın başlarında olması, müellifin hicrî 8. yüzyılda yaşadığına işaret etmektedir.

*Hidâyetü'l-Hikme Şerhi*'nin Tahran Milli Melik kütüphanesi 5208'de kayıtlı nüshasında Ebu'l-Feth Muhammed el-Hâdi b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Irakî el-Hüseynî tarafından İmadüddin Mathar b. Muzaffereddin Mansur'a verilen bir icazet kaydı bulunmaktadır. Hicrî 864 yılında yazılan bu nüshada yer alan icazet kaydına göre Ebu'l-Feth bu şerhi hocası Salahaddin Musa b. Muhammed b. Mahmud Kadızâde Rûmî'den (844'ten sonra/1441) okumuş, Kadızâde Rûmî de hocası Mevlânâzâde'den okumuştur.<sup>2</sup>

Mübârekşâh'ın *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi*'nde yer alan itirazların ve Mübârekşâh'ın bu itirazlara verdiği cevapların Mevlânâzâde şerhinde yer alması, Mevlânâzâde'nin Mübârekşâh'ın yaşadığı dönemde ya da hemen sonrasında yaşadığını göstermektedir. Elimizde bulunan en eski tarihli Mevlânâzâde şerhi nüshasının 787 yılına ait olması da Mevlânâzâde'nin hicrî 8. yüzyılda yaşadığını gösteren en önemli işaretlerden birisidir.

---

<sup>1</sup> Harziyânî nisbesi *Keşfü'z-Zünun*'da Hazribânî olarak geçmektedir. Brockelmann ise Harziyânî olarak kullanmakla birlikte nisbenin sonuna (?) koymuştur. Kütüphane kayıtlarında ve diğer kaynaklarda Harziyânî nisbesi genellikle kullanıldığından bu nisbe tarafımızca tercih edilmiştir.

<sup>2</sup> Tahranî, XIV, s.183-184.

## 2.B. Eserleri

Kaynaklarda *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi* dışında Mevlânâzâde'ye herhangi bir eser atfedilmemektedir. Türkiye kütüphanelerinde yer alan kayıtlarda Mevlânâzâde isminden dolayı başkalarına ait eserler Ahmed b. Mahmud el-Hcrevî'ye atfedildiği görülmektedir. Eser incelemelerinde ve fihrist kitaplarında yapılan taramalarda bu eserlerin Mevlânâzâde'nin şerhine haşiye de yazmış olan Osman b. Nizâmeddin el-Hatâî (901/1496) ile Muhibbuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatâî'ye (859/1455) ait olduğu tespit edilmiştir.<sup>1</sup>

## 2.C. Mevlânâzâde Şerhine Yazılan Haşiyeler

Nüshalarının istinsah tarihlerinden hicri 8. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Hidayetü'l-Hikme Şerhi* üzerine dokuz tane haşiye kaleme alınmıştır. Mevlânâzâde şerhine yazılan haşiyeler sırasıyla aşağıdaki gibidir:

1. *Haşiye ala Mevlânâzâde*: Hüseyin Semnânî.<sup>2</sup>
2. *Haşiye ala Mevlânâzâde*: Hızır Şah b. Abdullatif Menteşevî (853/1450).<sup>3</sup>
3. *Haşiye ala şerhi Mevlânâzâde*: Salahaddin Musa b. Muhammed b. Mahmud Kadızâde Rûmî.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Darü'l-Mesnevî-467'de kayıtlı *Haşiye alâ Miftahî'l-Ulum* adlı eser kütüphane kayıtlarında Ahmed b. Mahmud el-Herevî'ye nispet edilmektedir. Ancak eser Muhibbuddin Muhammed b. Ahmed el-Hataî Mevlânâzâde'ye aittir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, II, s. 201; Şehit Ali Paşa-854'de kayıtlı *Haşiye alâ't-Telvih* ile Fatih-3079, Fatih-3080, Fatih-3203, Kılıç Ali Paşa-550, Lalçeli-2309, Yozgat-343 ve Şehit Ali Paşa-1713'de kayıtlı *Hallu'l-Maakid fi Şerhi'l-Akaid* adlı eserlerde kütüphane kayıtlarında Mevlânâzâde'ye atfedilmekle birlikte Mevlânâzâde Osman b. Abdullah Nizameddin el-Hatâî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, s.656; Katip Çelebi, II, s. 1149.

<sup>2</sup> Katip Çelebi, s. 2029. Nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Turhal Valide Sultan-212/213.

<sup>3</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Kütüphane taramalarında nüshasına rastlanmamıştır.

<sup>4</sup> Katip Çelebi, s.2030, Brockelmann, Supp. I, s. 841. Kütüphane taramalarında nüshasına rastlanmamıştır. Kaynaklarda Kadızâde Rûmî'nin Mevlânâzâde'nin şerhine haşiyesi olduğu belirtilirken Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa-892'deki kayıta Kadızâde Rûmî'ye *Hidayetü'l-Hikme Şerhi* atfedilmektedir. Yazmanın üzerinde Kadızâde'ye ilişkin bir isim olmamasına rağmen kütüphane kaydında sehven Kadızâde Rûmî yazıldığı düşünülmektedir. Mevlânâzâde'nin şerhinin bir nüshasıyla beraber aynı mecmuada bulunan bu şerhin ise kime ait olduğu konusu kesin değildir.

4. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mevlânâzâde*: Hocazâde Muslihiddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî (893/1488).<sup>1</sup>

5. *Haşiye ala Şerhi Mevlânâzâde ala Hidâyeti'l-Hikme*: Nizameddin Osman b. Abdullah el-Hitaî (901/1496).<sup>2</sup>

6. *Haşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mevlânâzâde*: Muhammed Abdülevvel et-Tebrizî er-Rûmî (963/1556).<sup>3</sup>

7. *Haşiye ala Şerhi Hidâyet'il-Hikme li Mevlânâzâde*: Kemaleddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvânî.<sup>4</sup>

8. *Haşiye ala Mevlânâzâde*: Muhyiddin Muhammed b. Bedreddin Mahmud el-Muğlavi er-Rumî el-Vefâî (940/1534).<sup>5</sup>

9. *Haşiye ala Şerhi Mevlânâzâde ala Hidâyeti'l-Hikme*: Salahaddin (Sultan Bayezid'in hocalarından).<sup>6</sup>

## 2.D. Mevlânâzâde Şerhi'nin Özellikleri

Kâle (قال) Ekûlu (أقول) tarzında kaleme alınan şerh *Hidâyetü'l-Hikme*'nin tasnifine sadık kalarak konuları sırasıyla ele alıp şerh etmektedir. “Kâle” ifadesinden sonra Ebherî'nin metninin fasıl başları genelde kısaltılarak yazılmakta, ardından “ekûlu” ifadesiyle Şârih kendi açıklamalarına yer vermektedir. Şârih, müellifin önce hangi konuyu ele aldığını açıklamakta ardından konuyla ilgili itirazları ve cevapları ‘itiraz edildi’ (اعترض) ve ‘cevap verildi’ (اجيب) ifadeleriyle nakletmektedir. Şârih, müellifin görüşlerine ya da itirazlara verilen cevaplara karşın bir görüşü belirtmek istediğinde naklettiği görüşün ardından ‘fihî nazar’ ifadesiyle o görüşe niye

<sup>1</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Türkiye Kütüphaneleri'nde 30'dan fazla nüshası bulunmaktadır. Bazıları için bkz. Ayasofya - 4847, Carullah - 1324/1326/1286, Hasan Hüsnü Paşa - 1233, Karaçelebizade - 247.

<sup>2</sup> Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey-269. Habeşî bu kişinin *Hidâyetü'l-Hikme*'ye şerhi olduğunu yazmaktadır. Ancak yapılan nüsha incelemesinde eserin şerh değil Mevlânâzâde şerhine haşiye olduğu anlaşılmaktadır. Habeşî, s. 2090.

<sup>3</sup> Habeşî, s.2091. Hayatı için bkz. Taşköprüzâde, s. 289.

<sup>4</sup> Bu haşiye ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak Süleymaniye Ktp. Ayasofya-2395'de kayıtlı nüsha müellif hattı olup Sultan Ahmed'e sunulmuştur.

<sup>5</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Taşköprüzâde, s. 486.

<sup>6</sup> Katip Çelebi, s. 2030. Taşköprüzâde, s. 197. Nüshaları için bkz. Beyazıt-3984, Serez-1949, Yozgat-606.

katılmadığını açıklamaktadır. Zaman zaman ‘şöyle denilse daha iyi olur’ ifadesiyle de naklettiği görüşlere kısmi itirazını dile getirmektedir. Ayrıca kendi görüşlerini açıklarken ‘in kile’(إن قيل) ifadesiyle muhayyel bir itirazı dile getirip ‘kultü’ (قلت) ifadesiyle itiraza cevap vermektedir.

Eserde Fârâbî ve İbn Sînâ bir yerde “Ebu Nasr” ve “Ebu Ali” isimlerine “eş-Şeyheynü’l-Fadileyn” sıfatı eklenmiş bir şekilde geçmektedir. “İmam” ismi de bir yerde geçmekte ve Fahreddin Râzî kastedilmektedir. Ayrıca Muallim-i Evvel ve Eflâtûn adlarına da bir kez rastlanmaktadır. Bunun yanında ‘Efadil’ ‘Mütebahhir’ tanımlamalarıyla bir gruba işaret edilmekte ancak doğrudan kimler olduğu belirtilmemektedir. Şerhin bazı yazma nüshalarında bu ifadelerin yanında zaman zaman Kutbeddin Râzî (776/1375), Şemseddin Semerkandî (680/1282) isimlerinin satır arasına ya da sayfa kenarına yazıldığı tespit edilmiştir.

Şerh boyunca metne eklenen diğer bir isim ise *Hidâyetü’l-Hikme*’nin diğer bir Şârihi olan Mirek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî’dir. Mevlânâzâde şerhinde yer alan itiraz ve cevapların büyük çoğunlukla Mübârekşâh’ın şerhinde de yer alması, Mübârekşâh’ın şerhinde ele aldığı itirazlara bizzat kendisinin verdiği cevapların aynıyla Mevlânâzâde şerhinde bulunması, Mevlânâzâde’nin Mübârekşâh’ın itirazlara verdiği cevapları doğru bulmayıp yeni cevaplar vermesi gibi şerhte yer alan hususlar bu şerhin en azından Mübârekşâh şerhini dikkate alarak kaleme alındığını söyleme imkânı vermektedir.

Şerhte doğrudan ya da işaret yoluyla geçen isimler şerhin kaynaklarını tespit etmede yol gösterici olmaktadır. Başta *el-İşârât ve’t-tenbihât* olmak üzere İbn Sînâ’nın eserleri, *İşârât*’a yazılan şerhler ile *Hidâyetü’l-Hikme*’nin Mübârekşâh tarafından yazılmış olan diğer bir şerhi eserin kaynakları arasında yer almaktadır.

Mevlânâzâde şerhini telif etme sebebini *Hidâyetü’l-Hikme* ile meşgul olan bazı dostlarının kendisinden bu kitaba bir şerh yazmasını istemeleri olarak belirtmektedir. *Hidâyetü’l-Hikme*’de ele alınan meselelerdeki kapalılığı açıklayan, anlaşılması güç konuları kolay bir yöntemle inceleyen bir şerhin olmaması, çevresindekilerin Mevlânâzâde’den şerh yazmasını isteme gerekçeleri olarak zikredilmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere *Hidâyetü'l-Hikme* Mantık, Tabîiyât ve İlâhiyât olmak üzere üç bölüm olarak yazılmıştır. *Hidâyetü'l-Hikme*'nin diğer şerhlerinde görülen Mantık bölümünü şerhe dâhil etmeme yöntemi Mevlânâzâde'nin şerhi için de geçerlidir. Şârih Mantık bölümünü şerhe dâhil etmemesiyle ilgili olarak herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Şerh, Tabîiyat ve İlâhiyât bölümleri ile eserin sonunda bulunan Hatime bölümünü kapsamaktadır.

Mevlânâzâde şerhe hikmetin/felsefenin tanımını yaptığı ve bölümlerini anlattığı genel bir girişle başlamaktadır. Ebherî eserinde herhangi bir hikmet tanımı vermezken, esere yazılan şerhler genellikle hikmet tanımıyla başlamaktadır. Mevlânâzâde hikmeti “Dış dünyadaki varlıkların özleri itibariyle buldukları durumları insan gücü ölçüsünde araştıran ilim” şeklinde tanımlamaktadır.

Şârih varlığın insanın fiili ve gücü ile var olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını, hikmetin de varlığın bu ikili taksimi sebebiyle nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrıldığını, nazarî hikmetin insanın fiili ya da gücüyle var olmayan varlığı incelemesi ve bu incelemenin de nazara dayalı olması sebebiyle “nazarî hikmet”, insanın fiiliyle varlığa gelen mevcudu inceleyen kısmın ise amelî ile olan ilişkisi sebebiyle “amelî hikmet” olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.

Mevlânâzâde nazarî hikmetin dış dünyadaki varlığın madde ile birlikte olup olmamasına göre üç kısma ayrıldığını belirtir. Madde ile beraber bulunmayan varlığı inceleyen bölümünün ilm-i İlâhî olarak isimlendirilen en yüksek ilim olduğunu, madde ile beraber bulunmakla birlikte maddeden soyutlanması mümkün olan varlığı inceleyen bölümün ise ilm-i Riyazî olarak isimlendirilen orta ilim olduğunu, maddeden soyutlanmasının mümkün olmayan kısmın ise ilm-i Tabîî olarak isimlendirilen en alt seviyede yer alan ilim olduğunu ifade etmektedir.

Şârih amelî hikmet bölümlerini ise bilinen klasik ayrıma uygun olarak ilm-i Ahlâk, ilm-i Menzil ve ilm-i Siyaset olarak tasnif etmektedir. Mantık ilminin alet ilmi olması bakımından hikmetin kısımlarından sayılamayacağına işaret etmekle birlikte hikmetin insan nefsinin nazarî ve amelî güçleri bakımından mümkün olan en yüksek kemale ulaşması olarak yorumlanması durumunda Mantık ilminin de hikmetin kısımları içine gireceğini söylemektedir.



Mevlânâzâde, Ebherî'nin eserini Mantık, Tabiiyât ve İlâhiyât olmak üzere üç kısımdan meydana getirmesiyle ilgili olarak Mantık ilmîni bütün ilimleri tahsil etmede bir araç olmasına, diğer iki ilmin ise insan nefsinin mutluluğu elde etmesi için gerekli olmasına işaret etmektedir. Zira Şârih, insan nefsinin mutluluğa ulaşmasının Yaratıcı'nın bütün sıfatlarıyla bilinmesine ve insan nefsinin iki âlemde de durumunun bilinmesine bağlı olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Hikmetin nazari bölümlerinden olan ilm-i Riyâzî'ye ve Amelî Hikmet'e eserde yer verilmemesinin sebebi olarak Mevlânâzâde, ilm-i Riyazî'nin, ilm-i Heyet'te bahsedilen vehmî daireler gibi çoğunlukla vehmî şeylerden bahsetmesi, Amelî Hikmet'in ise en mükemmel şekliyle Muhammedî şeriat tarafından ortaya konulması gösterilmektedir.

## **2.E. Mevlânâzâde'nin Şerh Yöntemi**

Mevlânâzâde'nin şerhi incelendiğinde Şârih bazen fasılın başında müellifin bu konuyu niçin ele aldığını açıklarken, başka bir fasılda hiçbir açıklama getirmeksizin konuyla ilgili itirazları ele almakta ve tartışmaktadır. Bazen müellifin delilini yeniden düzenlemekte, bazen de ele alınan konuyla ilgili kavramın farklı ekoller tarafından nasıl tanımlandığı üzerinde durmaktadır.

Bu farklı yazım tarzından hareketle şerhin bütününde görülen ve şerh etme yöntemi olarak adlandırılabilir bazı hususlar tespit edilebilir. Şerh yöntemi olarak ifade edilen bu yazım yönteminden bir kaçını aynı fasıl içinde bulunabildiği gibi bazen bir fasılda sadece bir yöntemin kullanıldığı da görülmektedir.

### **2.E.1. Müellifin Görüşüne Getirilen İtiraza Cevap Verme**

Şerh boyunca konuyla ilgili gerek müellife gerekse konuya dair açıklamada bulunan diğer Şârihlere yapılan itirazlar görülmektedir. Mevlânâzâde konuyla ilgili

yapılan bu itirazları ele almakta, kendisinin ya da başkalarının bu itirazlara verdiği cevapları da aktarmaktadır.

*Hidâyeti'l-Hikme*'nin Tabîyât bölümünün ilk faslında atomun iptali ile ilgili olarak Ebherî'nin deliline getirilen itiraz ve cevap yer almaktadır. Ebherî tabîî cismin atomlardan oluşmadığını ispatlamak için delil getirmektedir. Delile göre; iki atom arasında bir atom varsayıldığında ortadaki atomun kenarlardaki atomların birleşmesine ya engel olur ya da olmaz. Ortadaki atomun engel olmayacağı düşünülemez, aksi takdirde atomlar birbirine geçer (*tedâhül*) ki bu durumda orta ve kenar diye bir şey kalmaz. Oysaki bu delilde orta ve kenarın olduğu varsayılmıştır. Ortadaki atomun iki tarafın birleşmesine engel olması durumunda ise ortadaki atomun bir kenardaki atomla birleştiği yer ile diğer kenardaki atomla birleştiği yer aynı olmayacağından atom bölünecektir.

Mevlânâzâde'nin şerhinde yer verdiği itirazda ortadaki atomun diğer atomlarla birleşmeye engel olmasının bölünmeyi zorunlu kılmayacağı, delilden ancak ortadaki atomun iki ucu olduğu sonucu çıkarılabileceği ifade edilmektedir. Şârih ise bu itirazı bu iki ucun mahallinin birleşmesi durumunda birbirinden ayırt edilemeyeceğini, bu iki uçtan birinin bir kenarla diğer ucun ise diğer kenarla birleşmesinin tercih eden olmaksızın bir tercih olacağını, bu durumun da imkânsız olduğunu belirterek bölünmenin kaçınılmaz olduğunu göstermiştir.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde "zaman" bölümünde Ebherî'nin zamanın varlığını ispatlamak için ortaya koyduğu delile yapılan itirazı ele alır ve delilin doğruluğunu ve itirazın geçersizliğini ortaya koyar. Ebherî zamanın varlığı konusuyla ilgili olarak başlama ve durmada ortak, biri hızlı diğeri yavaş iki hareket varsayıldığında hızlı hareketin yavaş harekete göre daha fazla mesafe kat ettiğinin açıkça görüleceğini, belli bir hızla birinci mesafeyi kat eden ile belli bir yavaşlıkta ikinci mesafeyi kat eden arasında bir imkânın var olduğunu ve bu imkânın da hareketin ölçüsü olduğunu belirtir.

Mevlânâzâde şerhinde zamanın varlığı ile ilgili iki hareket varsayılmasının sadece bu imkânın varlığının açıklanması için mi yoksa bu imkânın varlığıyla beraber

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Ayasofya-2437, vr. 3b.

azalma ve artmaya kâbil olduğunu da beyan etmek için mi olduğu, eğer sadece bu imkânın varlığı için ise tek bir hareket varsaymanın da yeterli olacağını, iki hareket varsaymanın gereksiz olduğuna dair bir itiraza yer verir. Şârih bu varsayımdan amacın zamanın varlığını beyan için olduğunu, iki hareket varsayılmasının ise tek bir hareket varsayıldığında ortaya çıkacak vehmi gidermek için olduğunu belirtir. Zira tek bir hareket varsayıldığında hareketin başlama ve durması arasında ortaya çıkan imkânın bizzat hareketin kendisiyle karıştırılması mümkün olmaktadır. Böyle bir vehmi ortadan kaldırmak için iki hareket varsayılmıştır. Böylece iki hareketten farklı olarak hareketin başlama ve durması arasında ortaya çıkan imkân zamanın varlığının kendisidir.<sup>1</sup>

### 2.E.2. Müellifin Deliline İtiraz Etme ve Yeniden Düzenleme

Mevlânâzâde Ebherî'nin getirmiş olduğu delillerden bir kısmını burhânî delil olmaması, konuyla ilgili itirazları tamamıyla ortadan kaldırmaması gibi sebeplerle yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.

Ebherî feleğin dairevî hareket etmesinin ispatlandığı bölümde feleğin tabiatında dairevî hareket etmesini sağlayan dairevî bir meyil bulunduğunu, feleğin dışarıdan kasrî bir meyli kabul etmeyeceğini, dışarıdan kasrî hareketle hareket eden ve birbirinden farklı meyilleri olan üç cisim örneğiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre içinde tabii bir meyil bulunmayan ve kasrî bir meyille hareket eden harici ve dahili bir engelle karşılaşmayan bir felek belli bir mesafeyi belli bir zamanda kat eder. Aynı kasrî kuvvetle hareket eden ancak içinde hareket ettiği yöne muhâlif tabii bir meyil bulunan ikinci bir cismin aynı mesafeyi kat ettiği varsayıldığında kendinde tabii meyil bulunmayan birinci cisim ikinci cisme göre aynı mesafeyi daha kısa sürede kat edecektir. Bütün şartların aynı olduğu ancak ikinci cisme göre tabii meyli daha zayıf olan üçüncü bir cisim varsayıldığında ise üçüncü cismin meylinin ikinci cismin meyline oranı meyli olmayan birinci cismin hareketinin zamanının ikinci cismin hareketinin zamanına oranı gibidir. Bu durumda üçüncü cismin aynı zaman diliminde kat ettiği

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.14b.

mesafe, meyli olmayan birinci cismin kat ettiği mesafe kadar olacaktır. Engelin azalması ölçüsünde hareketin hızı artar. Eğer meylin azalması durumunda hızda bir artış olmuyorsa meyildeki azalan oranın engelleme hususunda bir etkisi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Oysaki meylin engel olduğu varsayıldığından bu durumda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ebherî kasrî hareketle hareket eden belli bir oranda meyli olan bir cisimle hiçbir meyli bulunmayan bir cismin aynı zaman diliminde aynı mesefayı kat etmesinden meylin bir engel oluşturmamasının çelişkisini göstererek feleğin dairevî meylinin kasrî değil tabîf olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Mevlânâzâde ise bu delilin tartışmalı olduğunu söyleyerek delilde geçen *“meylin azalması durumunda hızda bir artış olmuyorsa meyildeki azalan oranın engelleme hususunda bir etkisi olmadığı”* ifadesinin yanlış olduğunu belirtir. Bu ifadeden meyilde ister bir defa ister defalarca azalma olsa da engelleme konusunda bir etkisinin olmadığı kastedilmesi durumunda bunun yanlış olacağı, sadece meyildeki ilk azalmada herhangi bir etkinin olmadığı kastedilmesi durumunda kabul edilebileceğini belirtir. Buna rağmen Şârih, ifadenin şu şekilde değiştirilmesinin daha uygun olacağını söyler: Muhâlif/zıt meyil muhâlif/zıt meyil olması haysiyetiyle engelleyicidir. Muhâlif/zıt meyil ne kadar azalsa da engelleme konusunda bir etkisi bulunmaktadır. Buna göre meyilde bir azalma oldukça hız artar. Eğer hız artmazsa meyil engelleyici olmaz. Bu örnekte meylin engelleyici olmadığı ortaya çıkmaktadır ki bu çelişkidir. Bu çelişkinin ortaya çıkmasına sebep olan ise meyli olmayan bir hareket varsayılmasından kaynaklanmaktadır. Böylece felekte dairevî hareketi sağlayan bir meyil olmazsa feleğin dışarıdan bir failin zorlamasıyla bir meyil kabul etmeyeceği ispatlanmıştır.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde'nin Ebherî'nin delilindeki şüpheleri gidermek amacıyla delili yeniden düzenlemesiyle ilgili bir başka örnek ise feleğin devamlı dairesel hareket ettiğinin ispatlandığı bölümde yer almaktadır. Müellif feleğin devamlı olarak dairesel hareket ettiğini zaman ve meyil kavramları üzerinden açıklamaktadır.

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.20b.

Ebherî yön bakımından iki farklı hareket arasında bir sükûnun gerekliliği meselesinde meyil konusunu devreye sokar. Bir tarafa varış halindeki meyil ile varış halini ortadan kaldıran ve ikinci hareketi sağlayan meylin aynı olmadığını, her iki meylin de anlık olduğunu, anlık meyiller arasında bir durmanın var olduğunu dile getirir. Anlık olan iki meyil arasında durmanın olduğu bir zaman farz edilmemesi durumunda zamanın birbirini takip eden ve parçalanamayan anlardan oluşması gerektiği ortaya çıkar ki bu durum da imkânsızdır. Zamanın kesintiye uğramaması için hareketin de kesintiye uğramaması gerekmektedir. Zamanı içeren hareketin kesintiye uğramaması için de feleğin devamlı dairesel hareket etmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Mevlânâzâde Ebherî'nin ortaya koyduğu delilin iki meyil arasındaki zamanın sükûn zamanı değil de hareket zamanı gibi anlaşılmasına yol açacak şüpheyi gidermek için aşağıdaki şekilde değiştirilmesinin uygun olacağını belirtir. Buna göre cisim bir tarafa ulaştıran birinci meyil varış anında vardır. Varışı ortadan kaldıran ikinci meyil ise hadis olup anda ortaya çıkmaktadır. İkinci meylin ortaya çıkış anı ile birinci meylin var olduğu varış anı birbirinden ayrıdır. Aksi durumda iki meylin bir anda meydana gelmesi gerekirdi. İki an arasında sükûn zamanı mevcuttur. Bu anda cisim hareket edecek olsa ya bir tarafa ya da bir taraftan hareket etmesi gerekir. Bir tarafa doğru hareket ederse cisim için farz edilen vusul anında varış gerçekleşmez. Bir taraftan hareket ederse taraftan hareket ikinci meyilde bulunduğundan ikinci meylin hudusundan önce var olması gerekir ki imkânsızdır. Böylece iki an arasında hareketin olmadığı sükûn anının zorunlu olduğu açıkça ortaya çıkar.<sup>1</sup>

Şârihin delile itiraz etmesi ve delili yeniden düzenlemesine diğer bir örnek ise insanın konu alındığı bölümde geçmektedir. Müellif insan bölümünde nefis-i nâtika ile ilgili üç hükümde bulunmaktadır. Bunlardan birincisi aklın maddeden soyut olmasıyla ilgilidir. Bu konuda ortaya koyduğu delil ise aklın maddeden soyut olmaması durumunda konum sahibi olacağı, oysa ki aklın konum sahibi olmasının imkânsız olduğudur. Aklın konum sahibi olması durumunda ya bölünmez ya da bölünür. Atomun iptali bölümünde de ispat edildiği üzere konum sahibi olan her şey bölündüğünden

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.25b.

bölünmeme ihtimali imkânsızdır. Aklın konum sahibi olması durumunda bölünme ihtimaline gelince, aklettiği şeylerin basit olması durumunda bölünmeleri gerekir. Zira bölünen şeyde bulunan hâl de bölünmek durumundadır. Halin mahalde bulunan cüzlerinden biri diğer cüzlerinden farklıdır. Şârih hulûlün devamlı olması durumunda bölünen şeyde bulunan hâlin de bölünmek durumunda kalacağını ancak bununla ilgili bir delil zikredilmediğini belirtmektedir. *Halin mahalde bulunan cüzlerinden biri diğer cüzlerinden farklıdır* şeklinde delil getirmenin anlamsız olduğunu cüzlerin birbirinden farklılığının ispatının ancak hâlin bölünebilir olduğunun ispatlanmasıyla yapılabileceğini belirtir. Şârih halin bölünebilirliğinin cüzlerin farklılığıyla ispatının musâdere ale'l-matlûb<sup>1</sup> olduğu gerekçesiyle delile itiraz eder.<sup>2</sup>

Ebherî İlahiyât kısmının illet ve malul bölümünde malulün tam illetinin oluşması durumunda varlığa gelmesinin vücubiyetini belirtirken illeti 'malulün tahakkukunda gerekli olan durumların tamamı' olarak tanımlamaktadır. Mevlânâzâde ise illetle ilgili bu açıklamanın mebd-i evveli kapsamayacağını, mebd-i evvel'in de ilk malulüne nispetle tam illet olduğuna işaret ederek illete getirilen açıklamanın 'malulün kendisi dışında varlığa gelemeyeceği illet' şeklinde düzenlenmesi gerektiğini ifade eder.<sup>3</sup>

Ebherî nefsin bedeninin yok olmasından sonra bâki olduğunu anlattığı bölümde tenasühün geçersiz (*butlân*) olmasını nefsin bedenden sonra varlığa gelmesiyle açıklamıştır. Aynı zamanda nefsin hadis olmasını da tenasühün geçersizliği ilkesine dayandırmaktadır. Bundan dolayı Şârih bu delilin musâdere ale'l-matlûb olduğunu nefsin hudusunun tenasuhun geçersizliği ilkesine dayandırılmaksızın ispatlanması gerektiği belirterek aşağıdaki şekilde yeni delil getirmiştir. Buna göre nefsin ezelden bedene ilişinceye kadarki dönemde kadim bir şekilde devamlı olarak var olduğu kabul edilse zatı gereği kendi (*nefs*) varlığına ilişir. Bu durumda da bedene iliştikten sonra da ezelden beri var olan kendi varlığını devamlı surette hatırlar. Bedene iliştikten sonra

<sup>1</sup> Musâdere ale'l-matlûb: Kıyasta neticeyi kıyasın bir parçası yapmaktır. Örnek: İnsan beşerdir, her beşer gülerdir; insan gülerdir. İnsan ve beşer aynı mefhum olduğundan kıyastaki kübrâ ile netice aynı olmaktadır. Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Tarîfât*, Beyrut:1304/1983, s.216

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.40a.

<sup>3</sup> Mevlânâzâde, vr.46a.

kendi varlığını hatırlaması son bulmayıp devam eder. Şârih bu öncülün mukaddem ve tâlisiyle beraber geçersiz olduğunu belirtir. Bu durumda nefsin kadîm değil hâdis olduğu ve her hâdis gibi madde tarafından öncelendiğini nefsin maddesinin de beden olduğunu belirtir.<sup>1</sup>

### 2.E.3. Konuyla İlgili Farklı Görüşlere Yer Verme

*Hidâyetü'l-Hikme* ansiklopedik bir eser olarak konuları ayrıntılarıyla ele almamaktadır. Eserde yer alan kavramların tanımlarıyla ilgili farklı görüşlere yer verilmemektedir. Mevlânâzâde şerhinde görülen en önemli hususlardan biri de konuyla ilgili kavram açıklamasına ve farklı ekollerin tanımlarına yer vermesidir. Ebherî, mekân faslında mekânın ya “halâ” ya da “kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyi” olduğunu belirterek ikinci ihtimalin doğruluğunu ispata girişir.

Mevlânâzâde, Ebherî'nin deliline geçmeden önce Filozoflar ve Kelâmcılar'ın mekânı nasıl tanımladıkları hakkında genel bir bilgi verir. Buna göre Filozoflar ve Kelâmcılar cisimde *fi* kelimesiyle cismin kendisine nispet edildiği bir şey olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu şey aynı zamanda cisme zarftır. Ancak bu nispetin mahiyeti konusunda Filozoflar ve Kelâmcılar ayrılığa düşmüştür. Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve takipçileri gibi filozofların çoğuna göre bu şey, kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Kuşatanın iç yüzeyi, kuşatılanın *fi* kelimesi ile kendisini nispet ettiği şeydir.

Diğer gruba göre ise bu şey halâdır. Halânın ne olduğu konusunda ise bu grup ikiye ayrılmaktadır. Eflatun'un temsil ettiği grup halânın dış dünyada maddeden bağımsız olarak var olan soyut bir boyut (*bu'd meftûr*) olduğunu iddia eder. Kelâmcıların iddiasına göre ise halâ mutlak anlamda şey olmamadır (yokluk). Kelâmcılara göre her cisim için vehmî bir boşluk vardır ve bu boşluk cisim tarafından doldurulmaktadır. Bu boşluk cisim tarafından doldurulmadığında halâ adını alır. Vehmi olan bu boşluk cisme zarf olan şeydir. Bu boşluk cisim tarafından doldurulması

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.59b.

itibariyle hayyiz, cisim tarafından boş bırakılması itibariyle halâdır. Cisim tarafından işgal edilme kaydıyla bu vehmi boşluk mutlak şey olmama'dır. (*la şey mahzan*).

Mevlânâzâde, Filozoflarla Kelâmcıların arasındaki asıl tartışmanın halânın imkânı ve imkânsızlığı meselesinde olduğunu belirtir. Filozoflar halânın varlığını imkânsız görürken, Kelâmcılara göre halânın varlığı mümkündür. Şârih bu girişten sonra müellifin bu konuda açık bir şekilde Filozofların tarafında olduğunu belirtir.<sup>1</sup>

Ebherî, heyûlânın sûretten ayrı bulunamayacağını anlattığı fasılda heyûlânın sûretten ayrı bulunması durumunda bir yönden bölünmesi halinde çizgi (*hat*), iki yönden bölünmesi halinde yüzey (*satih*) üç yönden bölünmesi halinde ise hacim olması gerektiğini; hat, satih ve hacmin de sûretten ayrı bulunmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir.

Mevlânâzâde Ebherî'nin görüşlerine ilave olarak şrhinde yüzey, çizgi ve nokta hakkında Filozoflar ile Kelâmcılar arasındaki görüş farklarına yer vermiştir. Filozoflara göre nokta, çizgi ve yüzey kendi başlarına varlıkları olmayan arazlar olup ölçüler (*mekâdir*) için sınırlardır. Nokta çizginin, çizgi yüzeyin, yüzey ise matematiksel cismin sınırındır. Kelâmcılara göre ise çizgi ve yüzey kendi başlarına var olan cevherlerdir. Cevher-i fertler uzunlukta bir araya geldiklerinde çizgiyi, çizgiler genişlikte bir araya geldiğinde yüzeyi, yüzeyler derinlikte bir araya geldiklerinde cismi oluştururlar. Çizgi ve yüzey cevher-i fertten meydana geldiklerinden dolayı da cevherdirler araz olamazlar.<sup>2</sup>

#### 2.E.4. Konunun Anlaşılmasına Yönelik Açıklamalar Yapma

Ebherî feleğin dairevî olduğunun ispatıyla ilgili fasılda delilini değiştirmeyen ve aslî yön olan aşağı ve yukarı kavramları üzerine bina etmiştir. Mevlânâzâde, Ebherî'nin delilini açıklamaya geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için tabiatta bulunan altı yön kavramına açıklık getirmektedir.

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.12a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.8b.



Cisimlerde bulunan üç boyutun her birinin iki tarafı olmasından dolayı altı tane cihet bulunmaktadır. Bu yönlerin tarifi de insan bedeninin duruşu dikkate alınarak yapılmaktadır. Uzunluk boyutunda insan başının üst tarafı yukarı, ayaklarının altı aşağı; genişlik boyutunda insan bedeninin güçlü tarafı sağ, zayıf tarafı sol; derinlik boyutunda ise insan bedeninin karnı ön, sırtı ise arka olarak tarif edilmektedir. Bu altı yön içinde sadece aşağı ve yukarı olan yönler hakiki manada kendinde yön olup değişiklik göstermezler. Diğer dört yön ise kendileri dışındaki bir varlığa izafetle tarif edildiklerinden dolayı değişikliğe uğrarlar.<sup>1</sup>

Ebherî, Tabîiyât kısmının üçüncü bölümünün başında herhangi bir tanım vermeksizin dört unsurun hava, su, toprak ve ateş olduğunu bildirir. Müellif dört unsurun her birinin farklı tabîî sûretinin olduğunu, her birinin oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu, keyfiyetlerin tabîî sûretlerine ilave olduğunu ve unsurların mürekkep cisimlerde bir araya gelmeleriyle mizacın oluştuğundan bahseder.

Mevlânâzâde konuya basit cisimlerin mürekkep cisimlerin cüzleri olmaları itibariyle erkân, mürekkep cisimlerin kendilerinden oluşması itibariyle *ustukussât* ve *anâsır* olarak isimlendirildiğini belirterek başlar. Ayrıca *ustukusun* Yunancada *asl* anlamına geldiğini, *unsurun* da Arapçada aynı anlamda olduğunu, basit cisimlere oluş anlamında *ustukus*, bozuluş anlamında da *unsur* anlamı verildiğine işaret eder.<sup>2</sup>

### 2.E.5. *Hidâyetü'l-Hikme* Metnine Ekleme ve Çıkarma Yapma

Mevlânâzâde *Hidâyetü'l-Hikme* metnini açıklarken zaman zaman metin üzerinde metnin daha anlaşılır olmasına yönelik çıkarma ve eklemeler yapılması gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Mevlânâzâde metinden sözü gereksiz yere uzattığı ve anlamı değiştirmeyeceğini düşündüğü kısımların çıkarılması gerektiğini söylerken, delillerin öncüllerine eklediği kayıtların yanlış anlamaları önlemek ve delilin sıhhatini artırmak amaçlı olduğunu belirtmektedir.

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.16a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.30b.

Sûretin heyûlânın illeti olamayacağıın açıklandığı bölümde Ebherî sûretin heyûlânın illeti olması durumunda sûretin şekille beraber ya da şekil ile birlikte bulunmasının zorunlu olduğunu belirtir. Heyûlâ ise ya şekilden önce ya da şekille beraber bulunur. Sûretin heyûlâya illet olması durumunda ise şeklin heyûlâdan önce varlığa gelmesinin gerekeceğini bunun da çelişki olacağını ifade eder.

Mevlânâzâde Ebherî'nin "heyûlâ şekille beraber bulunur" ifadesinin gerçekte örtüşmediğini belirterek heyûlânın her zaman şekilden önce bulunduğunu, 'heyûlânın şekille beraber bulunur' ifadesinin gereksiz olduğunu belirterek bunun yerine 'şayet suret heyûlâ'nın illeti olursa ondan önce bulunur' ifadesinin yeterli olacağını söyler.<sup>1</sup>

Ebherî feleğin basit olduğunu ispatladığı bölümde feleğin basit olmasıyla ilgili delilini feleğin doğrusal hareketi kabul etmemesine dayandırmaktadır. Zira doğrusal hareketi kabul eden cisim bir yöne hareket ederken bir yönü de terk eder. Dolayısıyla yön doğrusal hareket eden cisimden önce bulunmaktadır. Oysa felek yönü belirler ve yön felek ile beraber bulunur. Feleğin mürekkep bir varlık olması durumunda ise mürekkebi oluşturan cüzlerin ya tabîî şeklinde ya da kasrî bir şekilde olduğu iki durum ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda bütün cüzlerin feleğin tabîî şekli olan dairevî şekilde olmaları halinde aralarında bulunacak boşluktan dolayı feleğin sathını oluşturan bir birleşmeye imkân bulunmayacaktır. İkinci durumda ise kasrî şeklin ortadan kalkmasıyla cüzler tabîî şekilleri için harekete geçeceklerdir ki bu hareket de doğrusal bir harekettir ve feleğin doğrusal hareket etmemesi ilkesiyle çelişmektedir.

Mevlânâzâde, Ebherî'nin basit kelimesiyle unsurlar (*anâsır*) gibi farklı tabiatlardan oluşmayı ifade etmek istediğini belirtir. Delilin öncülünde yer alan feleğin doğrusal hareket etmediği ifadesine "zâtî ve cüz'î olarak" kaydını ekler. Böyle bir kaydı koymakla cüz'ün doğrusal hareketi kabul etmesinin küll'ün doğrusal hareketini gerektirmeyeceği bu sebeple de kasrî şekilde bulunan feleğin cüzlerinin doğrusal hareket etmesinin feleğin doğrusal hareket etmeme ilkesiyle çelişmeyeceği

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.10b.

itirazını önlemeyi amaçlamaktadır. Şârihe göre cüz'ün doğrusal hareketi kabul etmesi de feleğin doğrusal hareket etmemesi ilkesiyle çelişmektedir.<sup>1</sup>

## 2.E.6. Mücllîfin Yaptığı Taksime İlavelerde Bulunma

Mevlânâzâde şerhi boyunca Ebherî'nin dile getirdiği bazı sınıflandırmaları eksik bularak ilavelerde bulunmuş ya da tümüyle yeni bir sınıflandırma ortaya koymuştur. Şârih kendi sınıflandırmasının yanında başkalarının yapmış olduğu tasniflere de yer vermektedir.

Ebherî konusu tabîî (doğal) cisim olan Tabîiyât'ı üç ana *fenn*de inceler. Birinci *fenn*'de tabîî cisim için ortak olan genel ilkelerden bahsedilirken, ikinci ve üçüncü *fenn*'de felek ve unsurlara ait durumlardan bahsedilmektedir. Birinci *fenn* bütün tabîî cisimlerdeki genel ilkeler ile ilgili olmasından dolayı diğer iki *fenn*'den önce gelmektedir. Felenkten bahseden ikinci *fenn*'in, konusunun üstünlüğü sebebiyle üçüncü *fenn*'den önce geldiği ifade edilmektedir. Mevlânâzâde, Ebherî'nin kitabında Mantık, Tabîiyât ve İlâhiyât bölümlerini sıralarken gözettiği, insana nispetle sıralanma kriteri ve öğretimde kolaydan zora gitme yöntemini Tabîiyât'ın *fenn*'lerini sıralarken gözetmediğini belirterek, aslında üçüncü *fenn*'in ikinci *fenn*'den önce gelmesi gerektiğini söylemektedir.

Şârih yapılan bu üçlü tasnifin özet bir bölümlendirme olduğunu, ayrıntılı olarak ele alındığında Tabîiyât'ın sekiz bölümden oluştuğunu, Ebherî'nin unsurlarla ilgili olması ya da unsurlardan meydana gelmesi sebebiyle Tabîiyât'ın son altı bölümünü üçüncü *fenn*'in altında topladığını belirtmiştir.

Mevlânâzâde'nin verdiği yeni tasnife göre es-Simaû't-Tabîî ve Sem'u'l-Kiyân (Fizik Felsefesi) Tabîiyatın cisimler arasındaki ortak özelliklerinden bahseden bölümüne denilmektedir. Cisimlerin kendilerine özel durumlarından bahseden bölümü ise genel olarak basit ve birleşik cisimler olarak ikiye ayrılarak her biri de kendi içinde bölümlere ayrılır. Buna göre göksel cisimlerin unsurlarından (*besâitu'l-ulviyye*)

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.19a.

bahseden bölüm es-Semâ ve'l-Âlem, yerel cisimlerin unsurlarından (*besâitu's-süfliyye*) bahseden bölüm de el-Kevn ve'l-Fesâd adını almaktadır. Birleşik cisimlere ait özelliklerden bahseden bölüme gelince bu bölüm de kendi içinde Meteoroloji (*el-Âsaru'l-Ulviyye*), Madenler, Bitki, Hayvân ve İnsan olmak üzere beş alt bölüme ayrılmaktadır.<sup>1</sup>

Ebherî hareketi açıkladığı bölümde hareketi kemmî, keyfî, naklî ve vazî olarak dört kısma ayırarak örneklerle anlatır. Mevlânâzâde ise müellifin bu taksimatına ilave olarak hareketin zâtî ve arazî olarak da ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre cismin bizatihi kendisinin başka bir şeye ârız olmasıyla ortaya çıkan harekete zâtî, başka bir şeyin cisme ârız olmasıyla meydana gelen hareketin ise arazî hareket olduğunu söyler. Giden gemide oturan insanın hareketini arazî harekete örnek olarak verir.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde cevher ve araz bölümünde arazın kısımlarından olan niteliğin tanımının nokta ve birlik kavramlarıyla nakzedildiği şeklindeki itirazı dikkate alır. Noktanın niteliğin kısımlarından olan niceliğe özel nitelik kategorisine gireceğini belirtir. Ancak birlik kavramının var olan nitelik sınıflarından hiç birine giremeyeceğinden dolayı niteliğin dört alt kategoriye inhisar edilemeyeceğini ifade eder. Niteliğin alt sınıflarının istikrâ yoluyla belirlendiğinden tam bir delile sahip olmadığını dolayısıyla değişikliğe uğrayabileceğine işaret eder.<sup>3</sup>

Ebherî basit cisimlerin özelliklerini sıralarken dört unsurun ikisi fiil ikisi infial olmak üzere dört keyfiyetle bir arada bulunduğunu belirtir. Fiil olan keyfiyetler sıcaklık ve soğukluk, infial olanlar ise yaşlık ve kuruluştur. Sıcak ve kuru olan ateş, sıcak ve yaş olan hava, soğuk ve yaş olan su, soğuk ve kuru olan ise topraktır. Mevlânâzâde basit cisimleri keyfiyet bakımından ayıran bu tasnife hareket itibariyle yeni bir tasnif eklemektedir. Buna göre basit cisimler hareket yönleri itibariyle hafif ve ağır olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hareketi yukarı doğru olan cisimler hafif, hareketi aşağı doğru olan cisimler ise ağırdır. Hafif eğer bütün hareketi itibariyle yukarı ise ateş, izafi

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 2b.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr. 14b.

<sup>3</sup> Mevlânâzâde, vr.48a.

şekilde yukarı ise havadır. Aynı şekilde ağır bütün hareketi itibariyle aşağı doğru ise toprak, izafi şekilde aşağı doğru ise sudur.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde madenler bölümünde Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'de yer vermediği genel bir varlık şeması verir. Bu varlık şemasına getirilen itirazları dikkate alarak da yeni bir varlık şemasının ortaya konulduğunu naklede. Şârihin ortaya koyduğu varlık şeması bütün cisimlerin meydana geldiği unsurlarla başlar. Türe özgü sûretten cüzlerini bir arada tutmaktan başka bir eserin olmadığı durumda mâdenî sûret meydana gelir, o sûretle meydana gelen cisimlere maden, cüzleri bir arada tutmanın yanında beslenme ve büyümenin de olması durumunda nebâtî nefis, bu nefisten meydana gelen cisimlere bitki (nebât), nebâtî nefste meydana gelenlerin yanında his ve irâdî hareketin de ortaya çıktığı hayvânî nefis, bu nefisten meydana gelen cisim ise hayvandır. Hayvan mücerred bir nefse sahip ise insan, değilse behâimdir.

Mevlânâzâde bu taksimi verdikten sonra mercanın madenlerden sayılmasına rağmen ağaçlarda olduğu gibi bir büyümeye sahip olduğu, hurma ağacının nebâtan sayılmasına rağmen "irâdî harekete" benzer hareketleri olduğu gibi itirazlarla bu sınıflandırmaya itiraz edildiğini belirterek yeni bir sınıflandırma yapıldığını bildirir. Bu sınıflandırmaya göre mürekkep cisim his ve iradi hareket sahibi ise hayvan, böyle olmayıp büyüme gösteriyorsa nebât, böyle de değilse madendir.<sup>2</sup>

Şârih bu iki varlık şemasından sonra Ebherî'nin madenler bölümünde kurşun ve civayı şeffaf cevherlerden saymasına itiraz eder. Kurşunun kükürt ve civadan meydana geldiğini ve bundan dolayı da şeffaf olamayacağını belirtir. Civanın da kükürt karışımı bir sıvıdan meydana gelmesinden dolayı şeffaf olmadığını söyler.<sup>3</sup>

Mevlânâzâde Ebherî'nin nebâtî nefsin güçleriyle ilgili taksiminde bir gücü zikretmediğini belirterek tasnifin tam anlamıyla aşağıdaki şekilde olması gerektiğini belirtir. Buna göre nebâtî nefsin güçlerinin fiilleri ya ferdin bekâsı ya da türün bekâsı içindir. Ferdin bekâsı için olanlar beslenme ve büyümedir. Beslenmenin dört gücü bulunmaktadır: Çekme, tutma, sindirim, boşaltım. Nebâtî nefsin türün bekâsı için olan

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.31a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr. 36a.

<sup>3</sup> Mevlânâzâde, vr. 36b.

güçleri ise üreme maddesini tahsil eden üreme ve bu maddeyi şekillendiren musavvire güçleridir.<sup>1</sup>

Ebherî'nin müvellide gücünün altında ele aldığı musavvire gücünü şârih nebâti nefsin ayrı bir gücü olarak tasnif etmiştir.

Mevlânâzâde cevher-arâz bölümünde Ebherî'nin yaptığı taksimi doğru bulmaz. Müellif cevher ve arazi hâl ve mahâl kavramları üzerinden açıklar. Ona göre hâl ya da mahâl diğerine ihtiyaç duyar. Mahalin ihtiyaç duyması durumunda mahâl heyûlâ, hâl ise sûret adını alır. Hâlin mahâle ihtiyaç duymasında ise mahâl mevzû, hâl ise arâz adını alır. Mevlânâzâde müellifin bu görüşünü aktardıktan sonra hâlin sıfat olmasından dolayı zaruri olarak mevsufa ihtiyaç duyması gerektiği, bu hâlin zorunlu olarak mahâle ihtiyaç duyması sebebiyle de sınıflamanın aşağıdaki şekilde olmasının daha doğru olacağını belirtir. Buna göre iki tarafın birbirine ihtiyaç duyması durumunda heyûlâ ve sûret adını alır ya da sadece hâl tarafının ihtiyaç duyması sebebiyle araz adını alır ki mahâli mevzûdur.<sup>2</sup>

### 2.E.7. Konuyla İlgili Farklı Bir Açıklama Getirme

Ebherî feleğin devamlı olarak dairesel döndüğünün ispatlandığı bölümde feleğin doğrusal hareket etmesi durumunda hareket ve sükûn arasında bir zamanın var olması gerekliliği üzerinde durur. Konuyla ilgili muhtemel bir soruya soruyu zikretmeksizin cevap vermek üzere "hidâye" başlığı altında bir bölüm açar.

Muhtemel sorunun cevabı havaya atılan bir tanenin düşmekte olan bir dağ ile karşılaştığında hareketinin sükûn ile sona ereceği zira tanenin varışının anlık olduğu, dağın hareketinin ise zamanî olduğu ve ikisinin arasında birbirini engelleyen bir durumun olmadığıdır.

Mevlânâzâde bu cevaba sebep olan farazî itirazı/soruyu şu şekilde açıklamaktadır: Eğer iki hareket arasında bir sükûn olduğu kabul edilirse havaya atılan

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 38a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.47a.

tane düşmekte olan dağ ile karşılaştığı anda sükûn etmesi ve bu karşılaşma sonucunda dağın havada durması gibi imkânsız bir durum gerekirdi ki muhaldir. Mevlânâzâde, Ebherî'nin cevabını da şu şekilde açıklamaktadır: Dağ ile karşılaşma anında havaya atılan tane için yukarıya doğru olan hareketi bu anda kesildiğinden sükûn vardır. O durma anında aşağıya doğru olan hareket yoktur. Tane için anlık olan sükûn ile zamanda hareket eden dağ arasında bir engel bulunmamaktadır. Bundan dolayı da dağın havada durması gibi imkânsız bir durum gerekmemektedir.

Mevlânâzâde şerhinde konuyla ilgili ikinci bir itiraza yer vererek konuya açıklık getirmektedir. İkinci itiraza göre havaya atılan tane delilinde zikredildiği şekliyle “dağın hareketi karşılaşma anında sükûn ile son bulur.” denilse bu anda dağın hareketi zamanî olmayacağından havada kalması zorunlu olur ve imkânsız gerçekleşmiş olur. Mevlânâzâde dağın düşme anının başlamasından varacağı yere kadar olan hareketinin tek bir hareket olduğunu, tane ile karşılaşma anının ise hareket mesafesinin ortasında gerçekleştiğini, karşılaşma anında dağın hareketinin tavassut anlamında bir hareket olduğunu bundan dolayı da dağın havada zorunlu olarak kalmasının gerekmediğini bildirir. Havaya atılan tanenin ise karşılaşma anında hareket mesafesinin ortasında yer almadığını, tane için yukarı çıkma ve aşağı düşme gibi iki farklı hareketin olduğu, karşılaşma anında ise tanenin hareketinin yukarı çıkışın bitip aşağı inişin başladığı kesilme/bitiş (*inkitâ*) anlamında hareket olduğunu, böylece iki hareket arasındaki farkın ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Bununla beraber Mevlânâzâde, Ebherî'nin delilde takip ettiği vusûl ve zevâl teorisiyle hem dağ hem de tane için zamanî sükûn gerektirdiğini ancak kendisinin ortaya koyduğu iki meyil teorisiyle böyle bir zorunluluğa gerek kalmadığının da altını çizer. Buna göre başlangıcından sonuna kadar dağ için sadece devamlı olan bir meylin bulunduğunu, dolayısıyla sükûna gerek olmadığını, tane için ise iki meyil bulunmakla birlikte bu iki meyil iki farklı anda olmayıp karşılaşma anında olduğundan sükûn zamanı gerekmemektedir. İki farklı meylin tek bir anda olması ise iki meylin zatî olarak birbirini nefy etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki meyilden biri yukarı çıkma meyli diğeri ise dağ tarafından arazî olan aşağı inme meylidir. Bu durum aynı yukarı atılan taşta taşı atanın zatî olan aşağı inme meylini hissetmesi, atılan taşın elin

konulmasında hissedilen yukarı çıkma meyli ise taşı atan cihetinden taştan hâsıl olan arazî meyil örneğinde olduğu gibidir.<sup>1</sup>

## 2.E.8. Müellifin Tanımlarına İtiraz Etme ve Yeni Tanım Getirme

Ebherî Tabiiyat'ın sonunda ele aldığı insan bölümünde nefsin bedenle birlikte varlığa gelmesi konusunu ele alır. Nefsin bedenle birlikte değil de daha öncesinde varlığa gelmesinin ancak nefsin mahiyetiyle, mahiyetinin gerekleriyle ya da nefsin mufarık arazları itibariyle olabileceğini dile getirir. Bu üç ihtimalin de geçersizliğini göstererek nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini ispata çalışır. Müellif bu üç ihtimalden ilk ikisi için ortaya konulan açıklamada nefsin mahiyeti ya da mahiyetinin gerekleri aracılığıyla bedenden önce varlığa gelmesinin mümkün olması durumunda farklı nefislerin bir tanım (*had*) altına alınamayacağını belirtir. Şârih bu aşamada itiraz ederek farklı nefislerin bir tanım altında toplanmasının ancak nefsin ancak tanımlanmış bir mahiyetinin olması durumunda mümkün olabileceğini, oysaki nefsin tanımlanmış bir mahiyetinin olup olmadığı meselesinin en önemli meselelerden biri olduğunu belirtir. Zira basit olan nefis nasıl tanımlanır zira basit tanımlanamaz (sınırlandırılmaz). Bu sebeple nefisle 'ben' diye işaret edilen tanım gibi tanımlamaların had değil resim olduğunun altını çizer.<sup>2</sup>

Bir-Çok bölümünde Ebherî Bir'i "kendisine bir denilen cihetten bölünmeyen şeye bir denir" şeklinde tanımlamaktadır. Mevlânâzâde, müellifin bir tanımına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tanım bir şeyi kendisiyle tanımlamaktır. Zira Bir yine Bir mefhumunun bilinmesine dayalı olarak tanımlanmaktadır. Şârihe göre Bir 'bölünememesi haysiyetiyle bölünemeyen şey' olarak tanımlanmalıdır. Tanıma "haysiyet" kaydının konulması hakîkî olmayan Bir'in de tanım içine alınması içindir. Zira hakîkî olmayan Bir bazı vecihlerden bölünür olduğundan ona bölünmez demek

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.26a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr. 40a.



dođru deđildir. Bu kayıt sayesinde hakikî olmayan Bir de tanımın içine dâhil edilmektedir.<sup>1</sup>

Ebherî cevher-araz bölümünde nicelik arazını “zâtı geređi eşitliđi ve eşitsizliđi kabul eden araz” şeklinde tanımlamaktadır. Mevlânâzâde ise eşitliđin nicelikte birlik olduđunu, niceliđin eşitlikle eşitliđin nicelikle tanımlanmasından dolayı nicelik tanımında devr/kısırdöngü olduđunu belirtmektedir. Bu sebeple Şârih niteliđi “zâtı geređi bölünmeyi gerektiren araz” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.41b.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.47b.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİNDE TARTIŞILAN BAZI KONULAR

Bu bölümde Mevlânâzâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme* şerhinde ele aldığı bazı tartışmalı konular üzerinde durulacak ve bu sayede şerhin içeriğine dair bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bir önceki bölümde şerh yöntemi olarak müellif ile Şârih arasındaki ilişki gösterilmeye çalışıldığından, bu bölümde Şârihin ele alınan konuyla ilgili müellif yanında diğer şârihlerle ilişkisine işaret edilecektir. Daha önce belirtildiği üzere şerh boyunca Mevlânâzâde, hemen her bölümde *Hidâyetü'l-Hikme*'nin bir diğer şerhi olan Mübârekşâh şerhinde gerek Mübârekşâh'ın ortaya koyduğu eleştirileri gerekse başkaları tarafından konuyla ilgili getirilen eleştirilere Mübârekşâh'ın verdiği cevapları isim belirtmeksizin tartışmaktadır. Bunun yanında Mübârekşâh'ın şerhinde yer almayan açıklama ve itirazlar da şerhte konu edilmektedir.

Mevlânâzâde bir konuyla ilgili Ebherî'nin deliline getirilen itirazın geçersizliğini ortaya koyarak müellifin yanında yer alırken başka bir konuda ise itirazları dikkate alarak konunun müellifin yönteminden başka bir şekilde ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Şerhte görülen bu farklılık, şerhin zenginliği yanında konuların canlılığını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

## 1. Hayyiz

Ebherî hayyiz bölümünde her cismin bir tane doğal hayyizinin olduğunu belirtir. Bir cismin iki tane doğal hayyizinin olması varsayımını ise şu şekilde reddeder: Cismin iki tane doğal hayyizi olması durumunda cisim bir hayyizde olduğunda ikinci hayyize ya yönelir ya yönelmez. Cisim ikinci hayyize yönelmesi durumunda birinci hayyiz onun doğal hayyizi olmaz. Cismin ikinci hayyize yönelmemesi durumunda ise

ikinci hayyiz cisim için doğal bir hayyiz olmamaktadır. Zira herhangi bir cisim doğal hayyizini zati gereği talep eder.

Ebherî bir cismin iki hayyizi olması varsayımını cismin iki hayyizden birinde olması durumunda diğerinde olamayacağı ihtimalini göstererek reddeder. Mevlânâzâde ve Mübârekşâh ise bir cismin iki hayyizi olması durumunda üç ihtimal sayarlar: a) Cismin iki hayyizde bir anda bulunması, b) İki hayyizden birinde bulunması, c) İki hayyizin bir kısmında bulunmaması.

Mevlânâzâde yukarıda sayılan ihtimalleri tek tek ele alarak bu ihtimallerin imkânsızlığını gösterir. Birinci ihtimalin imkânsızlığı bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağı gerekçesiyle açıktır. İkinci ihtimalde de cismin bulunmadığı hayyizi ya talep edeceğini ya da etmeyeceğini, talep etmesi durumunda bulunduğu hayyizin doğal hayyizi olamayacağını, talep etmemesi durumunda ise talep edilmeyen hayyizin cismin doğal hayyizi olamayacağı belirtir. Üçüncü ihtimal olan cismin iki hayyizin de bir kısmında bulunmaması durumunda ise cisim ya iki hayyizin birleştiği kenarda bulunacağı ya da bulunmayacağı ihtimalleri ortaya çıkar. Cisim iki hayyizin birleştiği kenarda bulunması durumunda ya ikisinin ortasında bulunur ya da her ikisinin bir bölümünde bulunur. Cismin iki hayyizin birleştiği kenarda bulunması veya bulunmaması ihtimalleri, cismin iki farklı hayyizi doğası gereği talep etmesinden dolayı imkânsızdır. Zira cismin iki farklı hayyizde bulunması varsayılmıştı. Cismin iki hayyizin bir bölümünde bulunması durumunda ise cisim iki hayyize de yöneldiğinden en yakınındaki hayyize vardığı durumda cismin iki hayyizden birinde bulunması ihtimali olan ikinci ihtimal ortaya çıkmış olur. İkinci ihtimalin imkânsızlığı da yukarıda gösterildiğinden, cismin iki doğal hayyizinin bulunamayacağı bu şekilde ispatlanmaktadır.<sup>1</sup>

Mübârekşâh'ın ilk iki ihtimalle ilgili açıklaması Mevlânâzâde'nin açıklamasına benzese de üçüncü ihtimalde farklılık arz etmektedir. Mübârekşâh üçüncü ihtimalin ortaya çıkmasının sebebini dışarıdan bir zorlayıcının (*kâsır*) varlığına bağlamaktadır. Bu zorlayıcının etkisinin kaldırılması durumunda cisim ya her ikisine birlikte yönelecektir

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 12b-13a.

ki bu durum imkânsızdır ya da iki hayyizden birine yönelecektir ki bu durumda da ikinci ihtimale geri dönmüş olur. Halbuki ikinci ihtimalin geçersizliği yukarıda açıklanmıştır.<sup>1</sup>

Mübârekşâh şerhinde konuyla ilgili bir itiraza yer vermektedir. Buna göre hayyiz ve mekân filozoflarca eşanlamlı kabul edildiğinden *Hidâyetü'l-Hikme*'de geçen "Her cismin doğal bir hayyizi vardır" ifadesi, ilk kuşatıcının (*felek-i azam*) mekân olmaması sebebiyle filozofların görüşleriyle çelişmektedir. Mübârekşâh bu itiraza Ebherî'nin hayyiz kavramıyla mekân yerine mevhum bir boşluk ya da bizatîhi konum sahibi olan ve kendisi sebebiyle orada hasıl olan şeyi kastetmiş olabileceğini belirterek cevap verir.<sup>2</sup>

فإن قلت: الحيز والمكان مترادفان عند الحكماء فقولہ كل جسم له حيز طبيعي مناف لقولهم لا مكان للمحدد. قلت: لعله لم يرد بالحيز المكان بل الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء او له الوضع لذاته وللحاصل فيه بسببه.<sup>3</sup>

Mevlânâzâde ise şerhinde filozoflara göre hayyiz ve mekânın eşanlamlı iki kavram olduğunu belirtir.<sup>4</sup> Şârih, Ebherî'nin mekân ve hayyiz ismiyle iki ayrı bölüm ele almasının bu iki kavramın anlamlarının farklı olabileceğine işaret etmekle birlikte mekân bölümünü sadece mekânın mahiyetini anlatmaya, hayyiz bölümünü ise tanım yapmaksızın hükümlerine tahsis etmesi, bu iki kavramın Ebherî tarafından da aynı anlamda kullanıldığını ve müellifin bu bakımından filozofların geleneğinden ayrılmadığını gösterdiğini söyler.

Mevlânâzâde, Ebherî'nin hayyizden kasdının vehmi boşluk ya da bizatîhi konum sahibi olan ve kendisi sebebiyle orada hasıl olan şey olabileceğine dair Mübârekşâh'ın ortaya koyduğu ihtimalleri ele alır. Hayyiz'in vehmi boşluk olamayacağını, Ebherî'nin bu anlamı kabul etmesi durumunda bir önceki bölümde inkâr ettiği Kelâmcıların görüşünü kabul etmesi anlamına geleceğini belirterek reddeder. Şârih, Ebherî'nin

<sup>1</sup> Mübârekşâh, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Ayasofya-2438, vr.14a.

<sup>2</sup> Mübârekşâh, vr.13a.

<sup>3</sup> Mübârekşâh, vr.13a.

<sup>4</sup> Bu iki kavramın eş anlamda kullanılması ve farklı ekoller tarafından nasıl tanımlandığıyla ilgili olarak bkz. İlhan Kutluer, "Mekân" md. *DİA*, XXVIII, Ankara:2003, s. 550-552, a.mlf, "Halâ" md. *DİA*, XV. İstanbul:1997, s. 221-225; a.mlf, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul:1996, s. 181-210.

hayyizi bir önceki bölümde mekânın tanımı için kullandığı “kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi” ya da “halâ” dışında bir anlamda kullanması durumunda o anlamı açıklaması gerektiğini vurgular. Bu anlamın Mübârekşâh tarafından “bizatîhi konum sahibi ve kendisi sebebiyle orada hasıl olan şey” anlamında tefsir edilmesinin de kelâmcılarla filozoflar arasındaki tartışmaya bir katkı sağlamayacağını belirterek reddeder.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde hayyizin “bizatîhi konum sahibi ve kendisi sebebiyle orada hasıl olan şey” anlamında kullanılması durumunda “Her cismin doğal bir hayyizi vardır” hükmünün felek-i azamı dışarıda bırakmasından dolayı geçersiz olacağını belirtir. Şârih, bu durumu aşmak için felek-i âzâm’ın bu hükümden istisna tutulduğunu belirtmesi gerektiğini söyler ve bu bölümde *Hidâye* metninin problemlili olduğunu açıkça ifade eder.

فإن حمل كلامه على اول الاحتمالين فمراده بالحيز اما الفراغ الموهوم أو معنى آخر لم يبينه باصتلاح جديد احده. وعلى الأول يلزم ذهابه إلى ما ابطله من مذهب المتكلم؛ وعلى الثاني يلزم كونه تاركاً ما هو واجب عليه من بيان اصطلاحه على انه منافع للاستقراء المذكور. وتفسيره بما له الوضع لذاته وللحاصل فيه بسببه لا يفيد لأنه تفسير لمذهبه الخاص بمحل النزاع. إذ للحكيم أن يقول ما له الوضع لذاته وللحاصل فيه بسببه هوالسطح الباطن لا غير، وللمتكلم أن يقول هوالفراغ الموهوم. وإن حمل كلامه على ثاني الاحتمالين يلزمه بطلان كلية الحكم الأول المذكور في هذا الفصل - اعني قوله كل جسم فله حيز طبيعي - لخروج المحدد عنه اللهم إلا أن يقال المحدد مستثنى عن هذا الحكم، والسكوت عن الاستثناء للشبهة وبالجملة كلام المصنف هنا لا يخلو عن لاضطراب.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde, Mübârekşâh şerhi çerçevesinde hayyiz konusunu ele almış ve Mübârekşâh’ın görüşlerini Ebherî’nin metniyle uygun düşmediğini belirterek reddetmiştir. Bununla beraber Mübârekşâh metnindeki felek-i azam eleştirisini de dikkate alarak *Hidâye* metninin problemine işaret etmiş ve metnin düzeltilmesi gerektiği hususunu dile getirmiştir.

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.12b.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.12b.

## 2. İlk Madde'nin İsbatı

Mevlânâzâde her cismin üç cevherden meydana geldiğini söyler. Bu üç cevherin ikisi üçüncü cevherin içine hulûl eder. İlk iki cevher hâl olup birincisine cismî sûret, ikincisine ise nevî sûret denir. Mahal olan üçüncü cevher ise madde ve heyûlâ diye isimlendirilmektedir. Bu bölümde üç cevherden mahal durumundaki heyûlânın varlığı ispatlanmaktadır.

Ebherî, heyûlânın varlığını şu şekilde ispatlamaktadır: Cisim, heyûlâ (ilk madde) ve sûret diye isimlendirilen iki cevherden meydana gelmektedir. Su ve ateş gibi ayrışması (*infikâk*) mümkün cisimler özleri gereği bitişiktir. Sürekli cisim olmamaları durumunda atomlardan meydana gelmeleri gerekir. Oysaki bu imkânsızdır. Bitişik cismin ayrılabilir olmasına imkân sağlayan ise ya sürekli nicelik (*kemm-i muttasıl*) ya sürekli niceliği gerekli kılacak bir sûret ya da heyûlâdır. Bitişme ve ayrışmanın aynı hal üzerinde olmasının imkânsızlığı sebebiyle ilk iki ihtimal uygun değildir. Böylece bitişik cisimde ayrışmaya imkân tanıyanın heyûlâ olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece bütün cisimlerin heyûlâ ve sûretten meydana geldiği ispatlanmış olmaktadır.

Mevlânâzâde şerhinde Ebherî'nin ortaya koyduğu delilin cisimde bulunan sürekli nicelik ve sûretinden ayrı bir şeyin ayrışmaya imkân sağladığının ispatladığını ancak bu şeyin heyûlâ olduğunun ispatı için sûrete mahal olduğunun da ispatlanması gerektiği şeklinde bir itiraza yer vermektedir. Şârih bu itiraza ayrışmanın (*infisal*) anlamının bitişmenin yokluğu olmadığını, ayrışmanın anlamının cisimden bir bitişmenin sona erip sonrasında iki ayrı bitişmenin meydana gelmesi demek olduğunu, öncesinde bir bitişmeyi sonrasında ise iki ayrı bitişmeyi kabul eden şeyin ayrışmayı kabul eden şey olduğu şeklinde cevap vermektedir. Şârih sürekli nicelik ve sûretinden ayrı olarak cisimde ispat edilen şeyin, cismî sûreti gerektiren bitişmeye mahal olduğunu, cismî sûrete mahal olan şeyin de heyûlâ olduğunu söylemektedir. Ayrıca, heyûlâ ile cismî sûretin hulûl ettiği cevherden başka bir şeyin kastedilmediğini de açıkça belirtmektedir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.4b.

Mevlânâzâde, Mübârekşâh'ın şerhinde yer alan itirazı ve Mübârekşâh'ın bu itiraza verdiği cevabı da değerlendirmektedir. İtiraza göre tabii cisimde heyûlânın varlığını ispatlamaya çalışan delilin öncüllerinden biri cismî sûretin ayrışmayı (*infisal*) kabul etmesidir. Bu hüküm ancak heyûlânın varlığına bağlıdır. Bu durumda sûrete mahal olan heyûlânın hâl olan sûret ile ispatlanmaya çalışılması matlubun müsaderesi olmaktadır. Zira hâlin mahal olmaksızın bulunması imkânsızdır. Ayrıca itirazın devamında sürekli nicelikten kastın ya bitişiklik ya da onun dışında bir şey olduğu, sürekli niceliğin bitişiklik (*ittisâl*) olması durumunda sürekli niceliğin (*mikdar*) bitişiklik ile beraber zikredilmesine gerek olmadığı, bitişiklik dışında bir şeyin kastedilmesi durumunda ise sürekli niceliğin ayrışma ve bitişmenin bir arada bulunduğu bir ayrışmayı kabul etmesini gerektirmeyeceği belirtilmektedir.

فإن قلت: الحكم بكون الصورة قابلة للانفصال متفرع على وجودها المتفرع على وجود الهيولى أو الحال في محل لا يمكن أن يتحقق بدونه. قلت: اراد بالصورة الاتصال الذي ثبت تحققه ولهذا علل ذلك بأنه لو كان كذلك لزم اجتماع الاتصال والانفصال. فان قلت: لا يخلو اما ان يكون المقدار هو الاتصال أو غيره فان كان الاول فلا حاجة الى ذكر الاتصال وان كان الثاني لا يلزم من كونه قابلا للانفصال اجتماع الاتصال مع الانفصال. قلت: المقدار هو الاتصال العرضي كما ان الصورة هي الاتصال الجوهرى فلزم من كون كل منهما قابلا للانفصال اجتماع الاتصال والانفصال و في هذا الموضع اتحات لا يليق ايرادها في شرح هذا المختصر.<sup>1</sup>

Mübârekşâh bitişik cismin ispatında zımnen bitişik sûretin ispat edildiğini, sûretin varlığının delille sabit olduğunu, heyûlânın varlığına bağlı olmadığını, bundan dolayı da delilde matlubun müsaderesinin olmadığı, sürekli nicelikten kastın arazî bitişiklik, cismî suretten kastın ise cevherî bitişiklik olduğu, her ikisinin ayrışma ve bitişmenin bir arada bulunduğu bir ayrışmayı kabul etmeyi gerektirdiği şeklinde cevap vermiştir.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde bu itirazı ve Mübârekşâh'ın itiraza verdiği cevabı ayrı ayrı ele alarak değerlendirir. Delille ilgili yapılan itiraza iki sebeple karşı çıkar. Birincisi, Ebherî'nin cismî sûretin varlığını ayrışmayı kabul etmesine dayandırmadığını, aksine cismî sûreti ayrışmayı kabul eden seçeneklerden biri olarak varsayıp bu seçeneğin

<sup>1</sup> Mübârekşâh, vr. 5a.

<sup>2</sup> Mübârekşâh, vr.4b.



olmadığını ispat için öncülde yer verdiğini ifade etmektedir. İkincisi, itirazda dile getirilen cismî sûretin ayrışmayı kabul etmesinin heyûlânın varlığına dayandığı yargısı ile cismî sûretin dış dünyada (*fi'l-vâkı*) heyûlânın varlığına bağlı olması kastediliyorsa bu öncülün kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira gerçekte bu öncül vakıaya mutabık olmadığı için reddedilir. Şayet cismî sûretin varlığının heyûlâya bağlı olmasıyla dış dünyaya bağlı olarak değil de zihnen olması kastediliyorsa bu öncül kabul edilebilir. Ancak, zihindeki yargının dış dünyaya mutabakatı olmaması sebebiyle bu öncül de reddedilir.

Mevlânâzâde, cismî sûretin ilk bakışta dış dünyadaki cisimden elde edilen bitişik cevher olduğunu yoksa bitişikliğin (ittisâl) kendisinin olmadığını ifade eder. Sürekli niceliğin (*mikdâr*) bitişiklik veya onun dışında bir şey olarak tefsir edilmesi sebebiyle itiraza konu olduğu ancak itiraza verilen cevabın da Ebherî'nin muradını açıklamaktan uzak olduğunu belirtir.

ونحن نقول: أما الاعتراض فسقوطه واضح. أما أولا: فلأن المستدل لم يحكم على الصورة بقبول الانفصال، بل اورد هذا الحكم على سبيل الفرض لإبطاله، فليس الحكم على الصورة بقبول الانفصال المقدمات، بل المقدمة ابطال هذا الحكم بعد الفرض. واما ثانيا: فلأن قوله الحكم على الصورة بقبول الانفصال متوقف على وجودها أن اراد به انه متوقف على وجودها في الواقع، فلا نسلم ذلك. وانما يلزم أن لو كان الحكم مطابقا للواقع وهو ممنوع. وان اراد به انه متوقف على وجودها في اعتقاد الحاكم، فهو مسلم. لكن توقف وجود الصورة في الاعتقاد على وجود الهيولى أن اراد به انه متوقف على وجودها في الواقع، فالمنع واقع لاحتمال عدم مطابقة الاعتقاد للواقع؛ وان اراد به انه متوقف على وجودها في الاعتقاد فهذا أيضا ممنوع لجواز اعتقاد وجود الصورة بدون اعتقاد وجود الهيولى كما هو مذهب افلاطون. وأما الجواب، فضعفه ظاهر مما حققناه من أن الصورة الجسمية هو الجوهر المتصل المحسوس من الجسم في بادي النظر لا الاتصال. وأما الاعتراض المبنى على الاستفسار في المقدار بانه الاتصال أو غيره مع جوابه فقليل الجدوى لظهور مراد المصنف حسب ما قررناه.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde şerhinde konuyla ilgili olarak Râzî'nin eleştirisi ve bu eleştiriye verilen cevap da yer almaktadır. Râzî heyûlânın felekî olsun unsurî olsun bütün cisimlerde var olduğu iddiasının ancak cismî sûretin nevî mahiyet olmasının

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 5b.

ispatlanmasıyla mümkün olabileceğini, ancak bunu ispatlayan bir delilin ortaya konulmadığını belirtmektedir. Zira ayrışmayı kabul eden cisimlerle kabul etmeyen cisimlerin sùretlerinin nev (tür) bakımından farklı olması mümkündür. Bu itiraza cismî sùretin cisimden algılanan bitişik hüviyet ve neví mahiyet olduğu belirtilerek cevap verilmiştir. Cismî sùret için bitişik hüviyetten ayrı farklı mahiyetler olması durumunda bitişik hüviyet bütün cisimler için ortak (*müşterek*) ve gereklidir. Bütün cisimlerde ortak ve gerekli olan bitişik hüviyetin heyûlâya ihtiyaç duyması ise heyûlânın bütün cisimlerde var olduğunu ispatlamaktadır.<sup>1</sup>

### 3. İç ve Dış Duyular

Ebherî hayvan bölümünde canlının, maden ve bitkilerden müdrike ve muharrike güçleriyle ayrıldığını, müdrike gücünün dış ve iç duyu olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Dış duyular sırasıyla işitme, görme, koklama, tat alma ve dokunmadır. İç duyular ise hiss-i müşterek, hayâl, vehim, hafıza ve mutasarrife'dir. Muharrike gücü ise bâise ve fâile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müellif dış duyuların sadece isimlerini sıralarken iç duyuların insan vücudundaki yerleri ve işlevleri konusunda bilgiler verir.

Ebherî dış duyularla ilgili olarak isimlerini zikretmenin dışında bir bilgi vermezken Mevlânâzâde dış duyuların özelliklerini kısaca anlatır. Bu çerçevede işitme duyusuyla ilgili İbn Sinâ'nın *Kitabu's-Şifa*'da yapmış olduğu harf ve ses tanımını verir. Ses parçalanma (*kal'*) ve çarpma (*kar'*) sebebiyle havada meydana gelen bir keyfiyettir. Harf ise sese ârız olan bir durum olup kendisiyle incelik ve kalınlık konusunda benzer olan seslerin ayrışması sağlanır. İbn Sîna'ya göre birbirine benzeyen sesler bir birinden işitme duyusu yoluyla değil kişide oluşan bir his (*vicdan*) yoluyla ayırt edilir.

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.6a.

Mevlânâzâde bu konuda getirilen bir itiraza şerhinde yer verir<sup>1</sup>. Buna göre harf sadece sese ârız olan bir durum (heyet) olmayıp durumla (heyet) birlikte bir sestir. Şârih itiraz edenin doğru bir tanım yaptığı görüşünü bildirmektedir. Şârihe göre harf, sesin bir durumu olması halinde işitilen şeyin harf ve ses olmak üzere iki şey olması gerekir ki işitilen, sestten başkası değildir.

والصوت كيفية تحدث في الهواء من توجّه بسبب قرع، هو أساس عنيف، أو قلع هو تفریق عنيف. والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها صوت عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل وتميزاً في المسموع. قوله تميزاً في المسموع احتراز عن هيئة يتميز بها صوت عن صوت آخر، مثله تميزاً لا في المسموع كالطيب وهو ملائمة الطبع. فإن الصوت الطيب الملائم للطبع إنما يتميز عن غيره بالوجدان لا بالسمع. وهذا التعريف أورده الشيخ في الشفاء. واعتراض عليه بأن الحرف ليس هو الهيئة العارضة للصوت فقط. بل هو الصوت مع الهيئة. ولعل الصواب ما ذكره المعتض. إذ الصوت والحرف كلاهما مسموعان فلو كان الحرف هو الهيئة العارضة للصوت لكان المسموع عند سماع الحرف شيئاً الحرف والصوت، وليس كذلك لأن المسموع إنما هو الحرف لا غير.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde Ebherî'nin iç duylardan olan hiss-i müşterek'in dış duylardan farklı olduğunu göstermek için hızla düşen yağmur damlasının düz bir çizgi, hızla dönen bir noktanın ise daire şeklinde görüldüğünü delil olarak getirmektedir. Görme duyusu sadece karşısındaki cismi görebileceğinden ve dış dünyada nokta ve damla dışında bir şey olmaması sebebiyle bu görmemizi sağlayanın dış duyudan farklı bir yeti durumundaki hiss-i müşterek tarafından sağlandığı ifade edilmektedir.

Mübârekşâh, damla ve noktayı düz bir hat ve daire şeklinde gösteren gücün görme gücünden başka bir güç olduğu konusyla ilgili aşağıdaki itirazı dile getirmektedir. Mübârekşâh görme duyusunun sadece karşısında olanı görmesinden dolayı gözde resim oluşmayacağı ifadesine itiraz eder. Güneşe bakmanın etkisinin belli bir zamanda geçmesi örneğini vererek düşen damlaların gözdeki etkisinin kaybolmadan peşi sıra diğer damlaların görülmesiyle bir hat şekilde görülmesinin mümkün olduğunu belirtir.

<sup>1</sup> Bu itirazı yapanın Semerkândî olduğu Mevlânâzâde şerhinin bir nüshasında okuyucu tarafından şerhin hamişine not edilmiştir. Semerkândî'nin *İşârât Şârihi* Şemseddin Semerkândî olması muhtemeldir. Bkz. Mevlânâzâde, vr. 38a.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.38a.

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تتصل الارتسامات المتتالية من القطرة النازلة في البصر قوله لان ما يرتسم في البصر من القطرة النازلة يزول عند زوال المقابلة فان البصر لا يدرك الا المقابل قلنا: ذلك ممنوع لان ما ينطبع في الجليدية لا يزول الا في زمان يدل عليه النظر الى الشمس و الى الروضة الخضراء فيجوز ان يتصل الارتسام اللاحق بالسابق قبل زواله فيحس منها كحط.<sup>1</sup>

İbn Sînâ *İşârât*'ta iç duyularının varlığını delillendirirken aynı örnekleri kullanmaktadır. Görme duyusunun, karşısında olan cisim dışında bir şeyi göremeyeceği yargısından hareketle düşen damlaların düz bir hat olarak görülmesini sağlayan başka bir güç olduğunu söyleyerek hiss-i müşterek'in varlığını ispatlamaktadır.<sup>2</sup>

Râzî delili eleştirmeden önce İbn Sînâ'ya göre hiss-i müşterek'in varlığının gerekçesini açıklar. Buna göre düşen damlanın düz bir hat, dönen noktanın daire olarak görülmesi için dış dünyada varlığının olması gerekmektedir. Zira dış dünyada varlığı olmayan duyulara konu olması mümkün değildir. Dış dünyada varlığı olan ise sadece damla ve noktadır. Bu durumda bu hattın varlığı nefsin bir gücünde yer almak durumundadır. İbn Sînâ bu gücün görme duyusu olmadığını söyler. Zira görme duyusu ancak karşısında olan cismi görür. Böylece bu hattın varlığının olduğu gücün hiss-i müşterek olduğu ispatlanmaktadır.<sup>3</sup>

Râzî, şerhinde iki yönden bu delili eleştirmektedir. İlk olarak O, düz görülen hattın dış dünyada var olmasının mümkün olduğu belirtir. Düşen damla bir mekânda bulunduğundan hava ile kuşatılmıştır. Damlayı kuşatan hava, damlanın şeklini aldığından damla, havanın diğer cüz'üne hareket ettiğinde havanın yeni cüz'ü de aynı şekli alacaktır. Peşi sıra damlanın şeklini alan hava cüzleri sebebiyle damlanın düz bir hat gibi gözükmesi mümkün olmaktadır.

Nasireddin Tûsî ise şerhinde Râzî'nin bu açıklamasını damlanın bulunduğu hava parçasının kendisinden ayrılması sonrasında aynı şekliyle kalmasının halânın varlığını kabul etmeyi gerektireceği sebebiyle eleştirmektedir. Hava parçası ancak damlanın kendi içinde bulunduğu zaman onun şeklini alabilecektir. Damlanın hava

<sup>1</sup> Mübâreksâh, vr.41a.

<sup>2</sup> İbn Sîna, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (nşr. Süleyman Dünya) II, Kahire:1947, s.347.

<sup>3</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve't-Tenbîhât*, II, Tahran:1386, s.248.

parçasından ayrılması sonrası hava parçasının aynı şekliyle kalabilmesi için halâ tarafından kuşatılması gerekmektedir.<sup>1</sup>

Râzî'nin delile ikinci itirazı ise hattın dış dünyada varlığı olmaması durumunda varlığının gözde bulunmasının mümkün olması üzerinedir. Bu itirazına gerekçe olarak da gözde karşısında bulunan cismin resminin ortaya çıkacağına dair delilinin burhânî olmayıp tecrübeye dayandırılmasını göstermektedir. Tecrübenin de ancak düşen damlayı düz şekilde görenin göz olmadığını ispatlanması durumunda geçerli olabileceğini söyler. Düşen damlayı düz bir şekilde görenin göz olmadığını ispatlanması durumunda gözün karşısında olan cisimden başkasının görmediğini ispatlanmış olacağını belirtir. Ancak damlayı düz bir hat olarak görenin göz olmadığını, gözün karşısındaki cismi gördüğü bilgisine dayandırılmasının devri gerektirmesinden dolayı geçerli olmadığını ifade eder.<sup>2</sup>

Râzî'nin bir şeyin kaybolmasından sonra görülmesini safsata ve cehalet olarak nitelenmesinden dolayı Tûsî, cevabında Râzî'nin gözün karşısında olmayan şeyi gördüğünü söylemenin gözden kaybolmuş bir şeyin başka bir güçle sonradan görülmesine nispetle safsata ve cehalete daha yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup>

Mevlânâzâde görme duyusunun şartlarından olan karşısındaki görme şartının izale edilerek görme duyusunda oluşan resimler sayesinde bu şekillerin görülebileceğini söylemelerinin zarûri bir şeyi inkâr etme anlamına geleceğini belirterek, bu görüşü savunanları eleştirmektedir. Bu eleştiriyi getirilenlerin fazilet ve bilgide şöhret sahibi kimseler de olsalar zaruri bir durumu inkâr etmiş olmalarını değiştirmeyeceğini belirtmektedir.

فهما إذن في قوة اخرى تحصلان فيها باتصال ارتسامات صورة القطرة والنقطة فيها عند كونهما في حدود المسافة حسب اتصال تلك الحدود. واما القدر في هذا الاستدلال، بتجويز اتصال تلك الارتسامات في البصر ومنع زوال

<sup>1</sup> Nasreddin Tûsî, el- İşârât ve't-Tenbihât mea Şerhi'l-İşârât li Nasreddin Tûsî ve Şerhi'l-İşârât li Fahreddin Râzî, İstanbul:1290, s.147.

<sup>2</sup> Râzî, s.250.

<sup>3</sup> Tûsî, s.147.

الابصار بزوال المقابلة بمنع اشتراط المقابلة في الاحساس البصري. فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه لكونه انكارا للأمر الضروري، وإن كان القائل به ممن اشتهر بالفضل والحذافة<sup>1</sup>.

Mevlânâzâde iç duyulardan hiss-i müşterek'in deposu konumunda olan hayal için getirilen itiraza şerhinde yer vermekte ve eleştirmektedir. Mübârekşâh, görülen bir şeyin ortadan kaybolduktan sonra yeniden görülmesi durumunda o sûret hakkında aynı hükmü vermemiz için o sûretin bizde depolanmış olması zaruretine karşı çıkar. Bunun sebcbi olarak ortadan kaybolan bazı şeylerin hafızamızda yer etmesini göstermektedir. Ortada olmayan (*gayb*) şeylerin hatırlanması ittisal melekesinin varlığına bağlanmaktadır. İttisal melekesinin olmaması durumunda ise tümüyle unutmaya gerçekleşir. Unutma (*nisyan*) ile hatırlamama (*zuhul*) arasındaki ittisal melekesinin varlığı ya da yokluğundan kaynaklanan bir fark olmaktadır.

ولقائل أن يقول هذه الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون انحفاظها في بعض الأشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتي الذهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها<sup>2</sup>.

Râzî de şerhinde hiss-i müşterek ile hayâlin farklı kuvvetler olduğunu gösteren delili ele alarak bu delilin zayıf olduğunu belirtir. Hiss-i müşterek'in kabul eden, hayâl'in ise hafızaya alan (depolayan) bir kuvvet olduğunun delilinin 'Bir kuvvetten ancak bir eser ortaya çıkar' ilkesi olduğunu, bu delile ilave olarak suyun şekli kabul eden bir kuvvetinin olduğu, ancak hafızaya alan bir kuvvetinin olmadığı örneğinin verildiğini bildirir.

Râzî yukarıda dile getirilen delili zayıf bularak itiraz eder. Şârihe göre bir kuvvetten ancak bir eser çıkar ilkesinin kabul edilemez olduğu gibi hiss-i müşterek de bu ilkeye aykırıdır. Hiss-i müşterek bir kuvvet olmasına rağmen görülenleri (*mubsirât*), işitilenleri (*mesmuât*), tadılanları (*mezûkât*), dokunulanları (*melmusât*) idrak ettiğini, bir kuvvet olarak kendisinden birçok idrâkin sâdır olmasını örnek göstererek itiraz eder. Aynı şekilde nefis-i nâtika basit bir cevher olarak akli sûretlere kâbil olduğu gibi bedeni

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.38b.

<sup>2</sup> Mübârekşâh, vr. 48a.

de idare etmektedir. Su örneğinin de delil gibi zayıf olduğunu belirten Râzî bir sûretteki hükmün bütün sûretler için geçerli olamayacağını ifade eder.<sup>1</sup>

Tûsî şerhinde bir şeyde kabul ve hıfz etmenin birleşmesinin ikisinin kaynağının tek bir kuvvet olduğu anlamına gelmeyeceğini, toprak örneğinde olduğu gibi iki kuvvetin bir şeyde bir araya gelmesinin mümkün olduğunu belirtir. Râzî'nin su örneğinden hareketle bir sûrete ait hükmün bütün sûretler için geçerli olmayacağı ifadesinin ise kıyasın üçüncü şekline ait bir kıyas türü olduğunu ve cüzî netice verdiğini, bu hükmün de bir şeyi kabul eden onu hıfz eder küllî hükmünün çelişği olduğunu belirterek karşı çıkar.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde ise hayalin hiss-i müşterek'ten ayrı bir kuvvet olduğuna itiraz eden delilin hiss-i müşterek'in varlığını inkâr eden delildeki gibi geçersiz olduğunu belirterek itiraza karşı çıkar. Buna göre ortada olmayan cüzî suretleri bulunduranın ya ayrık bir cevher ya da cismanî bir kuvvet olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Birinci ihtimal maddi arazlarla donanmış bir cüzî sûretin ayrık bir cevherde bulunmayacağından geçersizdir. İkinci ihtimal de birincisi gibi yanlıştır. Zira bizde bulunmayan (bizden gaip olan) cisimsel güçle herhangi bir şeyi idrak etmemiz mümkün olsaydı başkasının gözüyle görmemiz ve başkasının kulağıyla duymamız mümkün olurdu. Bunun yanlışı da herkesçe malumdur

وهذا الاعتراض مثل الاول في السقوط. فإن الغائب الحافظ للصور الجزئية اما ان يكون جوهرًا مفارقًا او قوة جسمانية. والاول باطل، لان المفارق لا ترتسم فيه الصورة الجزئية المكتنف بالعوارض المادية. وكذا الثاني لانه لو امكن ندرك شيئًا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته وبطلان ذلك لا يخفي على احد.<sup>3</sup>

Kadı Mîr meşhur şerhinde Mevlânâzâde'nin ismini vermeksizin itirazına yer verir. Kadı Mîr sûreti muhafaza eden gaip şeyin cisimsel bir güç olması durumunda Mevlânâzâde'nin söylediği durumun ortaya çıkmasının gerekmediğini belirterek karşı çıkar. O'na göre sureti muhafaza eden gaip şeyin cisimsel bir güç olmasından, bizden gaip cisimsel bir güçle ittisal yoluyla herhangi bir şeyi idrak etmemizin mümkün olması

<sup>1</sup> Râzî, s.252.

<sup>2</sup> Tûsî, s.148.

<sup>3</sup> Mevlânâzâde, vr. 39a.

gerekmez ki, bir şahsın başkasının kulağıyla duyması ve gözüyle görmesi gereksin. Aksine ondan (yani sureti muhafaza eden gaib şeyin cisimsel güç olmasından) gereken şey, gaip bir cisimsel güçte resim olan şeyi ittisal yoluyla idrak edebileceğimizdir. Bu cisimsel güç, mesela semavi cisimlere yerleşmiş bir güç olabilir. Bu görüşün ise yanlışlığı açık değildir.

اقول فيه بحث لانه لا يلزم من كون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية امكان ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم امكان ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته بل اللازم منه هو امكان ان ندرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة بالاتصال كالقوة الحالة في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان.<sup>1</sup>

#### 4. Feleğin Dairevî Hareket Etmesi

Ebherî bu bölümde üç konu üzerinde durmaktadır. Birincisi, feleğin dairevî harekete kâbil olmasıdır. İkincisi, felekte dairevî hareket etmesini sağlayan dairevî bir meyl ilkesinin bulunmasıdır. Üçüncüsü ise feleğin tabiatında doğrusal meyl ilkesinin bulunmamasıdır.

Birinci konuyla ilgili Ebherî feleğin cüzlerinin tabiatları gereği eşit olmasından dolayı kendilerine has bir konumlarının olmadığını, cüzlerin birbirinin konumlarında bulunabileceğini, cüzlerinin birbiriyle konum değiştirdiği için feleğin de dairevî harekete kâbil olduğunu belirtir.

Müellif felekte dairevî harekete sebep olan dairevî bir meyl olmasıyla ilgili olarak feleğin tabiatında dairevî bir meyl olmazsa dışarıdan bir meyl kabul etmeyeceği, tabiatında dairevî bir meyl bulunmadığında dairevî hareket etmesinin imkânsız olduğunu belirtir.

Ebherî bu noktada feleğin dışarıdan bir meyl alıp almayacağı ihtimalini tartışır. Feleğin dışarıdan bir meyl alması durumunda bir mesafeyi bir zamanda geçecektir. Bu zaman meyl sahibi hareketin aynı kuvvetle aynı mesafeyi geçtiği

<sup>1</sup> Kâdî Mîr, Şerhu Hîdayeti'l-Hikme, İstanbul:1283, s.77.



zamandan daha kısa olacaktır. Aksi durumda tabii engeli bulunan şey bulunmayanla aynı olur ki bu çelişkidir. Daha kısa zamanın daha uzun zamana bir oranı bulunmaktadır. Birinci meyle oranı kısa zamanın uzun zamana oranı gibi olan birinci meyilden daha zayıf başka bir meyil varsayılsa aynı mesafeyi meyli olmayanla aynı zamanda geçer. Zira cisimde bulunan meyil kuvvetinin azalması oranında hareketin hızında artış olur. Aksi durumda meyil kuvveti azalan şeyin hızı artmıyorsa meyil kuvvetinin engel olmadığı ortaya çıkar ki bu çelişkidir. Meyli az olan cisimle meyli olmayan cismin hız bakımından aynı olduğu ortaya çıkmıştır ki bu imkânsızdır. Bu imkânsız durum ise ya gerçekte meyli olmayan cismin hareket ettiğinin farz edilmesinden ya da birinci meyle oranı meyli olmayan zamanın meyli olanın zamanına oranı gibi olan bir meyil farz edilmesinden kaynaklanmaktadır. İkinci ihtimalin varsayılması ise mümkündür. Muhâl durum meyli olmayan bir cismin hareket ettiğinin farz edilmesinden kaynaklanmaktadır ki meyli olmayan cismin hareket etmesi imkânsızdır.

Felekte doğrusal bir meyil olmaması hususunda ise doğrusal bir meyil bulunması durumunda felekte iki farklı etki ortaya çıkacaktır ki basit olan felek için bu durum imkânsızdır. Dolayısıyla felek için doğrusal bir meyil bulunması muhâldir

Mevlânâzâde bu bölümde ele alınan birinci konuyla ilgili olarak feleğin farazî her bir cüzü için özel bir konumunun olmasının feleğin tabiatından kaynaklanmadığını, bütün cüzler için tabiatın ortak olduğunu, ancak tabiatın ortak olunmaması durumunda ise bütün cüzlerin farklı tabiatları olacağını, bu durumun da feleğin tabiatının basit olmasıyla çelişeceğini belirtir. Feleğin farazî cüzlerinin tabiatından kaynaklanmadığına göre cüzlerin konumlarının yok olması ya da yer değiştirmesi mümkündür. Bu durum ise ya dairevî hareketle ya da doğrusal hareketle olur. Doğrusal hareketle olması durumunda ise feleğin doğrusal harekete kâbil olması gerekirdi. Bu durum ise batıldır. Böylece feleğin dairevî harekete kâbil olduğu ispatlanmaktadır.

Ebherî *Hidayetü'l-Hikme*'de feleğin tabiatında dairevî hareket etmesini sağlayan dairevî bir meyil bulunduğunu, feleğin dışarıdan kasrî bir meyli kabul etmeyeceğini, dışarıdan kasrî hareketle hareket eden ve birbirinden farklı meyilleri olan üç cisim örneğiyle ispatlamaya çalışır.

Buna göre içinde tabii bir meyil bulunmayan, kasri bir meyille hareket eden harici ve dahili bir engelle karşılaşmayan bir felek, belli bir mesafeyi belli bir zamanda kat eder. Aynı kasri kuvvetle hareket eden ancak içinde hareket ettiği yöne muhalif tabii bir meyil bulunan ikinci bir cismin aynı mesafeyi kat ettiği varsayıldığında kendinde tabii meyil bulunmayan birinci cisim ikinci cisme göre aynı mesafeyi daha kısa sürede kat edecektir. Bütün şartların aynı olduğu ancak ikinci cisme göre tabii meyli daha zayıf olan üçüncü bir cisim varsayıldığında ise üçüncü cismin meylinin ikinci cismin meyline oranı meyli olmayan birinci cismin hareketinin zamanının ikinci cismin hareketinin zamanına oranı gibidir. Bu durumda üçüncü cismin aynı zaman diliminde kat ettiği mesafe, meyli olmayan birinci cismin kat ettiği mesafe kadar olacaktır. Engelin azalması ölçüsünde hareketin hızı artar. Eğer meylin azalması durumunda hızda bir artış olmuyorsa meyildeki azalan oranın engelleme hususunda bir etkisi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Oysaki meylin engel olduğu varsayıldığından bu durumda bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Ebheri kasri hareketle hareket eden belli bir oranda meyli olan bir cisimle hiçbir meyli bulunmayan bir cismin aynı zaman diliminde aynı mesafeyi kat etmesinden meylin bir engel oluşturmamasının çelişkisini göstererek feleğin dairevi meylinin kasri değil tabii olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Mevlânâzâde ise bu delilin tartışmalı olduğunu söyleyerek delilde geçen “meylin azalması durumunda hızda bir artış olmuyorsa meyildeki azalan oranın engelleme hususunda bir etkisi olmadığı” ifadesinin yanlış olduğunu belirtir. Bu ifadeden meyilde ister bir defa ister defalarca azalma olsa da engelleme konusunda bir etkisinin olmadığı kastedilmesi durumunda bunun yanlış olacağı, sadece meyildeki ilk azalmada herhangi bir etkinin olmadığı kastedilmesi durumunda kabul edilebileceğini belirtir. Buna rağmen şarih ifadenin şu şekilde değiştirilmesinin daha uygun olacağını söyler: Muhâlif/zıt meyil muhâlif/zıt meyil olması haysiyetiyle engelleyicidir. Muhâlif/zıt meyil ne kadar azalsa da engelleme konusunda bir etkisi bulunmaktadır. Buna göre meyilde bir azalma oldukça hız artar. Eğer hız artmazsa meyil engelleyici olmaz. Bu örnekte meylin engelleyici olmadığı ortaya çıkmaktadır ki bu çelişkidir. Bu çelişkinin ortaya çıkmasına sebep olan ise meyli olmayan bir hareket

varsayılmasından kaynaklanmaktadır. Böylece felekte dairevî hareketi sağlayan bir meyil olmazsa feleğin dışarıdan bir failin zorlamasıyla bir meyil kabul etmeyeceği ispatlanmıştır.

Mevlânâzâde feleğin dairevî hareket etmesini sağlayan bir meylinin olduğunu ispatlamak için getirilen delile birçok yönden itiraz edildiğini belirtmek itiraz ve cevapları ele alır. Bu itirazlar ve cevaplar aynıyla Mübârekşâh şerhinde de yer almaktadır.

Delile getirilen birinci itiraz iki meylin iki zamana nispetinin birinci cismin zamanı ile üçüncü cismin zamanın birbirine eşit olmasını gerektirmeyeceği hususundadır. Zira hareketin kendisi zamandan bir miktar gerektirdiğinden üç cisim de bu bir miktar zamanda ortak olup her biri kendi bulunan meyil oranında başka bir zamanı gerektirmektedir ki bu durumda birinci cisimle üçüncü cismin zamanlarının eşit olmayacağı açıktır.

Kâdî Mîr şerhinde bu itiraz sahibinin Ebu'l-Berekât olduğunu zikrederek aynı itiraza yer vermektedir.<sup>1</sup>

Mübârekşâh'ın şerhinde de bulunan ve Mevlânâzâde'nin naklettiği cevap bu hareketin belirli bir miktar zamanı gerektirmediği, hareketin bir anda meydana gelmesinin imkânsız olmasından dolayı zamanlardan bir zamanı gerektirdiği, delildeki örnekte ise hususi bir zamana değil mutlak zamana işaret edildiği dolayısıyla birinci cisimle üçüncü cismin mutlak zamanda eşit olduğu şeklindedir.

واجيب عن هذا الاعتراض بأن الحركة بنفسها لا يقتضي القدر المعين من الزمان بل الحركة لاستحالة وقوعها في الآن لا تقتضي إلا زمانا ما من الأزمنة. وأما خصوصية الزمان فإنما هي باعتبار الميل وأمر آخر لا ينفك حركة عنها. ففي الفرض المذكور ليس مقتضى الحركة ساعة ولا قدرا آخر من الزمان بل الزمان المطلق. فمقتضى الحركة في ذي الميل الأول ليس إلا مطلق الزمان. وأما الساعتان فهما من مقتضيات الميل على معنى أن الميل

<sup>1</sup> Kâdî Mîr, s.49. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikme* adlı eserinin konuyla ilgili bölümünde böyle bir itiraza rastlanmamıştır; bkz. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muteber fi'l-Hikme*, II, İsfahan:1415/1995, s.125-137. Ebu'l-Berekât'ın tabiat görüşleri için ayrıca bkz. Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E, İstanbul:2007.

الأول اقتضى أن يكون الزمان الذي اقتضته الحركة ساعتين لا يزيد ولا أنقص عنه. فمقتضى الميل الثاني هو أن يكون ذلك الزمان ساعة ليس إلا ساعة وزمان عديم الميل أيضا ساعة. فيلزم تساوي الزمانين قطعا.<sup>1</sup>

Mübârekşâh *Hidâyetü'l-Hikme* şerhinde söz konusu cevabın ispata muhtaç olduğunu belirterek ayrıntılı bilgi için *Hikmetü'l-Ayn* şerhine müracaat etmelerini istemektedir.<sup>2</sup> *Hikmetü'l-Ayn* şerhinde ise konuyla ilgili olarak meyli olan ve meyli olmayan iki cisim için belli bir zamanın ortak olduğunu, bunun yanında meyli olan cisim için meyli oranında bir zamanın daha gerekli olduğunu, meyli olan ile meyli olmayanın zamanının eşit olamayacağını belirtmektedir.<sup>3</sup>

Mevlânâzâde de şerhinde naklettiği cevabı isabetli bulmamaktadır. Ona göre hareketin belli bir oranda zaman gerektirmeyeceği yargısı delile muhtaç olduğundan kabul edilemez. Kabul edilse bile cevapta bir anlam ifade etmemektedir. Zira bu yargı delili reddedenlerin sözlerinde bir sened olarak durmaktadır. Senedi çürütmek söz konusu reddi çürütmek anlamına gelmemektedir. Ayrıca bu delile itiraz edenlerin ikinci ve daha güçlü bir senedi bulunmaktadır. Şöyle ki: Birinci cisimle üçüncü cisim arasında meyil dışında her şeyde ortaklık bulunmaktadır. Birinci cisim için bir saat gerektiğinde üçüncü cisim için ise kendisinde bulunan meyil sebebiyle bir miktar daha zaman gerekir ki bu durumda ikisinin zamanlarının eşit olması mümkün olmaz.

Şârihe göre bu itirazlar delilin iki zamanın birbirine eşit olmasını gerektiren ve *Hidâyetü'l-Hikme* metnine de uygun olmayan ikinci açıklamasına yönelik olarak getirilmektedir. İki mesafenin birbirine eşit olmasına dayalı ve *Hidâye* metnine de uygun olan birinci açıklama için bu tür itirazlar varid olmayacaktır.

وهذا الاعتراض إنما يرد على التقرير الثاني الذي لا يطابق المتن. وأما التقرير الأول المطابق لمتن

الكتاب فلا ورود لهذا الاعتراض عليه وهو ظاهر.<sup>4</sup>

Hocazâde *Hasıye*'sinde Şârihin bu görüşünün ispata ihtiyaç duyduğunu aynı itirazın metne uygun birinci açıklama için de varid olduğunu belirterek itiraz eder. Buna göre birinci meyle sahip cismin hızı ile ikinci meyle sahip cismin hızının oranının ikinci

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.21b.

<sup>2</sup> Mübârekşâh, vr. 23a.

<sup>3</sup> Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Kazan:1315, s.287.

<sup>4</sup> Mevlânâzâde, vr.22a.

meylin birinci meyle oranı gibi olduğuna karşı çıkılmaktadır. Zira zorlayıcı güç (*kâsır*) gücü nispetinden belli bir oranda hız gerektirir ki cisim meylin olmaması gibi engel olmadığı durumda bu zorlayıcı gücün hızı oranında hareket eder. Cisim engelleyicinin bulunması durumunda o nispette bir hızda hareket etmesi gerekir. Bu durumda birinci meylin hızı engelleyicinin varlığından dolayı meyli olmayanaya göre daha az olur. Birinci meyle sahip cismin hızının meyli olmayan cismin hızının yarısı olduğu kabul edilsin. Üçüncü bir cisim varsayıldığında engelleyici meylinin oranı birinci meylin meyline oranı meyli olmayan cismin zamanının birinci meyli olan cismin zamanına oranı gibi olur ki ikinci meyle sahip cismin meyli birinci meyle sahip cismin meylinin yarısı olur. Bu örnekte zamanın oranını hızın oranındaki gibi yarısı olarak alındığında birinci meylin hızı zorlayıcı gücün etkisinden dolayı ikinci meylin hızının yarısı kadar olacaktır. Bu durumda ikinci meylin hızı meyli olmayanaya göre dört katı daha az olacaktır. Böylece iki mesafenin eşit olmayacağı da ortaya çıkacaktır.

و فيه بحث لان هذا الاعتراض يرد عليه ايضا بانى تفسير بان يقال: لا نسلم ان نسبة سرعة ذي الميل الاول الى سرعة ذي الميل الثاني كنسبة الميل الثاني الى الميل الاول لان القاسر يقتضي مقدارا معيناً من السرعة على حسب قوته و يقع حركة الجسم المقسور على ذلك المقدار من السرعة عند عدم العائق كما في عديم الميل و يقتضي السرعة عند وجود العائق بحسبه فيكون سرعة ذي الميل الاول انقص من سرعة عديم الميل بوجود العائق الداخلي. فلنفرض ان سرعته نصف سرعة عديم الميل فلو فرضنا جسماً ثالثاً يكون نسبة ميله المعاق الى ميل ذي الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول يكون ميل ذي الميل الثاني نصف ميل ذي الميل الاول لان نسبة الزمانين في هذا المثال بالنصفية كنسبة السرعتين ولما كان الميل الاول انقص من السرعة التي تقتضيها طبيعة القاسر نصفها نقصا الميل الثاني منها ربعاً فيكون سرعة ذي [الميل] الثاني انقص من سرعة عديم الميل بمقدار الربع فلا يلزم تساوي المسافتين.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde'nin kimseye nispet etmeksizin zikrettiği ikinci itiraz Râzî'nin *İşârât* şerhinde yer almaktadır. Bu itiraza göre üçüncü cisim ile birinci cismin hareketinin eşit olması durumunda engeli olan cismin hareketinin engeli olmayan cismin hareketi gibi olmasını gerektirmeyeceğidir. Bu iki cismin hareketin eşit olması

<sup>1</sup> Hocazade Muslihiddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî, *Haşiye alâ Şerhi Hidayeti'l-Hikme li Mevlânâzâde*, Ayasofya-2483, vr.110b -111a.

durumundan ancak engeli olan üçüncü cismin meylinin engel olamayacak kadar zayıflamış olması sonucunun çıkması gerekir.<sup>1</sup>

وثانيها، إنا لا نسلم أنه إذا تساوى حركة ذي الميل الثاني حركة عديم الميل يلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه. وإنما يلزم ذلك إن لو كان الميل الثاني عائقا ولم لا يجوز أن يكون الميل الثاني بالغا من الضعف إلى حد لا يكون له تأثير في المعاوقة فلا يكون عائقا.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde bu itirazın engelleyici meylin azalması oranında hareketin hızının artmasının ispatlanmasıyla çürütüldüğünü ve geçersiz olduğunu belirtir.

وهذا الاعتراض منقوع بما اثبتناه من ازدياد سرعة الحركة بحسب انتقاص الميل المعائق، فلا نعيده.<sup>3</sup>

Bu bölümde ele alınan üçüncü konu ise feleğin tabiatında doğrusal bir meyil bulunmadığıdır. Buna delil olarak da feleğin tabiatının basit olmasından hareketle birbirine zıt iki durumu içinde bulundurmayaacağı gösterilmektedir. Zira feleğin tabiatında doğrusal bir meyil bulunması durumunda felekte varsayılan cüzlerin her birinin bir konumu ve karşıtlığı bulunduğunda bir tabiata sahip bulunan felek bir konuma yönelirken diğerinden kaçmasını gerektiren bir durum ortaya çıkacaktır. Bu durumda da bir tabiata sahip bulunan felekte birbirine zıt iki durumun bulunması gerektiği ortaya çıkar ki muhâldir.

Bu delile getirilen itiraz ise unsurî tabiatın hareket ve sükûnu gerektirmesinin tabîî hayyizden çıkış ve orada hasıl olma şartlarından kaynaklanması gibi felek için de dairevî meyil aracılığıyla uzaklaşma (insiraf) ve doğrusal meyil aracılığıyla yönelmeyi (teveccüh) gerektiren iki hâlin bir arada bulunabileceği şeklindedir.

فان قلت : استحالتة ممنوعة لجواز اقتضائها الحركة في الجسم العنصري بشرط ان لا يكون في المكان الطبيعي والسكون فيه بشرط ان يكون فيه. قلت: الطبيعة الواحدة لا تقتضي لذاتها لا حركة و لا السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه. فإن الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه عن الشيء المطلوب بالحركة المستقيمة.<sup>4</sup>

Mübâreksâh'ın şerhinde de yer alan bu itiraza verdiği cevap Mevlânâzâde tarafından da kabul edilmektedir. Mübâreksâh cevabında unsurî tabiatta ortaya çıkan

<sup>1</sup> Râzî, II, s.139.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.22a.

<sup>3</sup> Mevlânâzâde, vr.22a.

<sup>4</sup> Mübâreksâh, vr.23b.

hareket ve sükûn'un iki ayrı hâl olmadığı, sükûnun hareketsizlik olduğunu dolayısıyla unsurî tabiatta bir tek durumun ortaya çıktığını onun da tabîi mekânda husûl bulunduğunu belirtir.

واجب عنه بأن اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الحصول في المكان الطبيعي. لكن الحصول في المكان الطبيعي عند الخروج عنه لما لم يكن إلا بالحركة اقتضت الحركة. فاقتضاء الحركة في تلك الحالة وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي. وأما عند كون الجسم في المكان الطبيعي فاقتضاء السكون ليس معناه أن السكون أمر موجود اقتضته الطبيعة في تلك الحالة. إذ السكون هو عدم الحركة لا غير. بل معناه إنها لا يقتضي الحركة لأنها لا يقتضي الحصول. لأن اقتضاء الحصول في تلك الحالة اقتضاء حصول الحاصل. فلم تقتض الطبيعة العنصرية إلا شيئاً واحداً وهو الحصول في المكان الطبيعي. فاندفع الاعتراض هذا ما ذكر في الجواب.<sup>1</sup>

### 5. Feleğin Devamlı Dairevî Hareket Etmesi

Ebherî bu bölümde feleğin daimî olarak dairesel döndüğünü ispatlamaktadır. Hareketin ölçüsü olan zaman ve cisimlerin hareketini sağlayan meyil üzerinden konuyu açıklamaktadır. Buna göre felekte bulunan ve zamanı içinde barındıran hareketin doğrusal hareket olması durumunda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda hareket bir kenarda geri dönüşü olmaksızın ilerlemek zorundadır ki hareket ya sonlu ya sonsuz olacaktır. Geri dönüşü olmaksızın doğrusal ilerleyen hareketin sonlu olması durumunda zaman bölünecektir ki zamanın başlangıcı ve sonu olmadığı daha önce ispatlanmıştı. Sonsuz şekilde sonsuz bir mesafede hareketin olması durumunda ise sonsuz bir boyutun varlığı zorunlu olur ki böyle bir boyutun varlığı da imkânsızdır. Doğrusal olarak ilerleyen hareketin dönmesi ya da sapması durumunda ise yön itibarıyla birbirinden farklı iki hareket ortaya çıkmaktadır. Birincisi dönmenin ya da sapmanın başladığı noktaya kadar olan varış hareketi, diğeri ise bu varış noktasından dönüşün ve sapmanın başladığı ikinci hareket. Bu durumda iki farklı hareket arasında bir durma gerekir. İki hareket arasındaki durma da zamanın kesilmesini zorunlu kılar ki bu da muhâldir.

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 23a.

Ebherî, yön bakımından iki farklı hareket arasında bir sükûnun gerekliliği meselesinde meyil konusunu devreye sokar. Bir tarafa varış halindeki meyil ile varış halini ortadan kaldıran ve ikinci hareketi sağlayan meylin aynı olmadığını, her iki meylin de anlık olduğunu, anlık meyiller arasında bir durmanın var olduğunu dile getirir. Anlık olan iki meyil arasında durmanın olduğu bir zaman farz edilmemesi durumunda zamanın birbirini takip eden ve parçalanamayan anlardan oluşması gerektiği ortaya çıkar ki bu durum da imkânsızdır. Zamanın kesintiye uğramaması için hareketin de kesintiye uğramaması gerekmektedir. Zamanı içeren hareketin kesintiye uğramaması için de feleğin devamlı dairesel hareket etmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Mevlânâzâde Ebherî'nin ortaya koyduğu delilin aşağıdaki şekilde tamamlanmasının uygun olacağını belirtmektedir. Buna göre cisim bir tarafa ulaştıran birinci meyil varış anında vardır. Varışı ortadan kaldıran ikinci meyil ise hadis olup anda ortaya çıkmaktadır. İkinci meylin ortaya çıkış anı ile birinci meylin var olduğu varış anı birbirinden ayrıdır. Aksi durumda iki meylin bir anda meydana gelmesi gerekirdi. İki an arasında sükûn zamanı mevcuttur. Bu anda cisim hareket edecek olsa ya bir tarafa ya da bir taraftan hareket etmesi gerekir. Bir tarafa doğru hareket ederse cisim için farz edilen vusul anında varış gerçekleşmez. Bir taraftan hareket ederse taraftan hareket ikinci meyilde bulunduğundan ikinci meylin hudusundan önce var olması gerekir ki imkânsızdır. Böylece iki an arasında hareketin olmadığı sükûn anının zorunlu olduğu açıkça ortaya çıkar.

Mevlânâzâde delile getirdiği açıklamayla Ebherî'nin delili ele alış yöntemiyle iki meyil arasındaki zamanın sükûn zamanı değil de hareket zamanı gibi anlaşılmasına yol açacak şüpheyi gidermiştir.

Kâdı Mîr şerhinde vusul anı ile la-vüsul arasında sükun zamanı olduğunu ispatlayan delilinin İbn Sînâ tarafından iki an arasında bulunan zamanın sükun değil de hareket zamanı gibi anlaşılması ihtimali sebebiyle iptal edildiğini, yerine ise varış meyli (meyl-i vüsul) ile ayrılış meyli (meyl-i müzil) üzerine bina edilmiş yeni bir delil ikame



edildiğini belirtir. Bu noktada Kâdı Mîr, Ebherî'nin terk edilmiş olan vüsul ve zeval anı delilini kullanmasını eleştirir.<sup>1</sup>

Ebherî bu bölümde *hidâye* başlığı altında muhayyel bir soruya soruyu belirtmeksizin cevap verir. Cevap havaya atılan bir tanenin düşmekte olan bir dağ ile karşılaştığında hareketinin sükûn ile sona ereceği zira tanenin varışının anlık olduğu, dağın hareketinin ise zamanî olduğu ve ikisinin arasında birbirini engelleyen bir durumun olmadığıdır.

Mevlânâzâde bu cevaba sebep olan farazî itirazı/soruyu şu şekilde açıklamaktadır. Eğer iki hareket arasında bir sükûn olduğu kabul edilirse havaya atılan tane düşmekte olan dağ ile karşılaştığı anda sükun etmesi ve bu karşılaşma sonucunda dağın havada durması gibi imkânsız bir durum gerekirdi ki muhâldir. Mevlânâzâde Ebherî'nin cevabını da şu şekilde açıklamaktadır: Dağ ile karşılaşma anında havaya atılan tane için yukarıya doğru olan hareketi bu anda kesildiğinden sükun vardır. O durma anında aşağıya doğru olan hareket yoktur. Tane için anlık olan sükun ile zamanda hareket eden dağ arasında bir engel bulunmamaktadır. Bundan dolayı da dağın havada durması gibi imkânsız bir durum gerekmemektedir.

Mevlânâzâde şerhinde ikinci bir itiraza yer vererek konuya açıklık getirmektedir. İkinci itiraza göre havaya atılan tane delilinde zikredildiği şekliyle “Dağın hareketi karşılaşma anında sükûn ile son bulur.” denilse bu anda dağın hareketi zamanî olmayacağından havada kalması zorunlu olur ve imkânsız gerçekleşmiş olur. Mevlânâzâde dağın düşme anının başlamasından varacağı yere kadar olan hareketinin tek bir hareket olduğunu, tane ile karşılaşma anının ise hareket mesafesinin ortasında gerçekleştiğini, karşılaşma anında dağın hareketinin tavassut anlamında bir hareket olduğunu bundan dolayı da dağın havada zorunlu olarak kalmasının gerekmediğini bildirir. Havaya atılan tanenin ise karşılaşma anında hareket mesafesinin ortasında yer almadığını, tane için yukarı çıkma ve aşağı düşme gibi iki farklı hareketin olduğu, karşılaşma anında ise tanenin hareketinin yukarı çıkışın bitip aşağı inişin başladığı

---

<sup>1</sup> Kâdı Mîr, s.55.

kesilme/ bitiş (*inkita*) anlamında hareket olduğunu, böylece iki hareket arasındaki farkın ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Bununla beraber Mevlânâzâde Ebherî'nin delilde takip ettiği vusûl ve zevâl teorisiyle takip ettiği yöntemin hem dağ hem de tane için zamanî sükûn gerektirdiğini ancak kendisinin ortaya koyduğu iki meyil teorisiyle böyle bir zorunluluğa gerek kalmadığının da altını çizer.

Buna göre başlangıcından sonuna kadar dağ için sadece devamlı olan bir meylin bulunduğunu, dolayısıyla sükûna gerek olmadığını, tane için ise iki meyil bulunmakla birlikte bu iki meyil iki farklı anda olmayıp karşılaşma anında olduğundan sükûn zamanı gerekmemektedir. İki farklı meylin tek bir anda olması ise iki meylin zatî olarak birbirini nefy etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki meyilden biri yukarı çıkma meyli, diğeri ise dağ tarafından arazî olan aşağı inme meylidir. Bu durum aynı yukarı atılan taşta taşı atanın zatî olan aşağı inme meylini hissetmesi, atılan taşın elin konulmasında hissedilen yukarı çıkma meyli ise taşı atan cihetinden taşın hâsıl olan arazî meyil örneğinde olduğu gibidir.

Hocazade haşiyesinde Ebherî ile Mevlânâzâde'nin yöntemlerini karşılaştırır. Mevlânâzâde takip ettiği meyil teorisiyle İbn Sînâ'nın yöntemine uyarak iki ân arasında bir sükûn zamanı göstermektedir. Ebherî ise vusûl ve zevâl yöntemini takip ederek iki ân arasında bir sükûn zamanı olduğunu belirtmekte ancak dağın havaya atılan tane ile havada karşılaştığında havada asılı kaldığı yolundaki şüpheli ortadan kaldırmadığını belirtmektedir. Şârih ise İbn Sînâ'nın iki meyil yöntemini kullanarak vusûl ânıyla zevâl ânı arasındaki zamanı sükûn zamanı kılmayıp iki meyil arasındaki zamanı sükûn zamanı kılmaktadır. Böylece havaya atılan tane ile dağın havada durması gerektiği şüphesini ortadan kaldırdığını belirtir. Zira havaya atılan tanede iki meyil hasıl olsa bile ki bir önceki delil (müellifin delilinde) iki meyil arasında zıtlık olmadığından iki meylin anlamlarının birbirinden farklı olduğunu gerektirmemekteydi ve ikinci meyil taneye araz olduğundan ve mahali ise hakikatte dağ olduğundan iki meyil bir mahalde bulunmadığından birbirine zıt iki meylin bir mahalde bulunmasını gerekli kılmaz. Bundan dolayı da tanenin durması gerekmez. Dağın sükûnunu da tanenin sükûnuna bağlı olduğundan tane sükûn etmediğinden dağ da sükûn etmez.

والطريقة التي سلكها الشارح وهي طريقة الشيخ الرئيس انما هي باعتبار الميلين المتغايرين ذاتا وهو يستلزم وجود السكون فيما بين آنيهما ولما لم يثبت في الجبل ميلان مختلفان متغايران ذاتا لم يلزم سكون الجبل محصول كلام الشارح في هذا المقام هو ان المثلف لما اعتبر في الدليل الوصول و زواله وجعل لكل منهما آنا مغايرا لأن الآخر بينهما زمان سكون لزمه الاشكال بلزوم سكون الجبل في الهواء عند ملاقاته الحبة المرمية وما نكره من الجواب لا يدفعه. لان الدليل على تقدير آنية انما يدل على السكون الزماني واما الشارح فقد اعتبر الميلين اقفاء للشيخ الرئيس ولم يجعل أن الميل الثاني أن زوال الوصول حيث لم يستدل بآنية اللا وصول على آنية الميل الثاني كما فعله المثلف. ولم يجعل الزمان الذي بين أن الوصول وزواله زمان السكون بل انما جعل زمان السكون الزمان الذي بين آني الميلين فلم يرد عليه الاشكال بلزوم سكون الجبل عند حد الملاقة. لان الحبة المرمية وان حصل فيها الميلان لكن لم يلزم من الدليل السابق كون آنيتهما متغايرين لانه لا تتنافي بينهما اذ لم يجتمعا في محل واحد لان الميل الثاني عرض للحبة ومحل بحسب الحقيقة هو الجبل فلا يلزم من كون آنيتهما واحدا اجتماع ميلين متنافيين في محل واحد. فلم يلزم سكون الحبة. و اما الجبل فان سكونه انما يلزم من سكون الحبة ولما لم تسكن الحبة لم يلزم سكون الجبل. اذ لا يتعدد ميل فيه حتى يلزم سكونه مع قطع النظر عن سكون الحبة.<sup>1</sup>

Mevlânâzâde'nin meyil teorisiyle dağın havaya atılan tanc ile havada karşılaşması durumunda dağın havada duracağı gibi imkânsız bir durumun gerçekleşmeyeceği ispat edilmiş olmaktadır.

## 6. Cevher ve Araz

Ebherî cevher-araz bölümünde cevher ve arazın varlığını hal ve mahal kavramları üzerinden anlatmaktadır. Hâl ve mahâlin birbirlerine karşılıklı olarak ihtiyaç duyduğunu belirterek mahâlin hâle ihtiyaç duyması durumunda mahâl olanın heyûlâ, hâl olanın ise sûret olduğunu, hâlin mahâle ihtiyaç duyması durumunda ise mahâlin mevzû, hâlin ise arâz olduğunu söylemektedir.

Mevlânâzâde müellifin halin karşılıklı birbirlerine ihtiyaç duyması üzerinden yaptığı bu taksimi hâlin sıfat olarak her zaman mahâle ihtiyaç duyacağı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre yeni taksim ikisinin karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç

<sup>1</sup> Hocaâde, vr.118b.

duyması durumunda heyûlâ ve sûret, hâlin mahâle ihtiyaç duyması durumunda araz, mahallinin ise mevzu olduğunu belirtir.

والحق أن افتقار الحال من لوازم معنى الحلول لأن الحال نعت، والنعت مفتقر إلى منوع لا محالة. فالحال مفتقر بالضرورة. وصواب التقسيم على هذا أن يقال: الافتقار إما أن يكون من الطرفين وهما هيولى والصورة أو من طرف الحال فقط وهو عرض ومطله موضوع.<sup>1</sup>

Ebherî cevheri dış dünyada (*ayan*) bulunduğu mevzuda olmayan mahiyet, arazi ise varlığa gelmesi için mevzuya muhtaç olan varlık olarak tanımlamaktadır. Mevlânâzâde şerhinde bu tanımları tekrar eder. Yukarıdaki tanımlarla ilgili Mübârekşâh'ın şerhinde de yer alan itirazı ele alarak Mübârekşâh'ın cevabını eleştirir ve kendisi itiraza cevap verir.

Şerhte yer alan itiraza göre cevherlerden soyutlanmış olan akli suretler nefis ile kaim olduklarından var olmalarında mevzuya ihtiyaç duyarlar ki bu da nefstir. Oysaki akli suretlerin cevher olduğunun iddia edildiğini ancak mevzuya ihtiyaç duymalarından dolayı akli sûretlerin araz olması gerektiği belirtilmektedir.

Mübârekşâh bu itiraza dış dünyada (*ayan*) bulunmaları durumunda mevzuda bulunmayacakları anlamında araz olmalarının cevherliklerine zarar getirmeyeceğini, zira mutlak anlamda mevzuda bulunmanın dış dünyada mevzuda bulunmaktan daha genel olduğunu daha genel olanın ispatlanmasının daha özel olanı ispatlamayı gerektirmeyeceği şeklinde cevap vermiştir.

كونها اعراضاً بهذا التفسير لا يناقِي جوهريتها فانها وإن كانت في الحال حالة في الموضوع لكن يصدق عليها رسم الجوهر بأن الكون في الموضوع اعم من الكون في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الاعم لشيء لا يوجب ثبوت الاخص له.<sup>2</sup>

Mevlânâzâde bu cevaba cevherlerin akli suretlerinin nefisle kaim olmasından dolayı dış dünyada bulunacağını, dış dünyada bulunanın ise mevzuda bulunacağından cevher olamayacaklarını söyleyerek itiraz eder. Şârihe göre bu itiraza aşağıdaki şekilde cevap verilmesi uygun olacaktır. Sûret lafzının nefiste bulunan akli suretler anlamında ve nefiste bulunan maddi ilintilerden mücerred anlamda kullanıldığını belirterek birinci

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr. 46b.

<sup>2</sup> Mübârekşâh, vr.55a.

anlamda akli sûretlerin nefiste mevzu olması ve dış dünyada bulunmaları sebebiyle araz, ikinci anlamda kullanılması durumunda ise akli sûretlerin cevher olduğunu belirtmektedir.<sup>1</sup>

## 7. Zorunlu Varlığın Birliği

Ebherî, zorunlu varlığın bir olmasını, zorunlu varlığın iki olması ihtimalinin yanlışlığını göstererek ispat etmektedir. Zorunlu varlığın iki olması durumunda iki varlık zorunlu olmak bakımında ortak olurlarken birbirlerini ayıran bir vasıf sebebiyle de birbirlerinden farklı olurlardı. İki varlığın kendisi sebebiyle farklı olduğu şey hakikatlerinin ya tamamı ya da bir kısmı olur. Birinci ihtimal varlığı sebebiyle zorunlu olan varlığın zorunluluğu, varlığın hakikatinin aynısı olmasından dolayı imkânsızdır. İkinci ihtimalde de iki zorunlu varlığın ortak oldukları ve birbirinden ayrı oldukları şeyler sebebiyle iki varlığın da mürekkep olması gerektirir. Her mürekkep olan varlık da başkasına ihtiyaç duyduğundan dolayı kendisi sebebiyle zorunlu değil mümkün varlık olur.

Mevlânâzâde şerhinde iki zorunlu varlığın olması durumunda iki zorunlu varlığı birbirlerinden ayıran farklılığın (*imtiyaz*) hakikatlerinin tamamı olmaması halinde bu iki varlığın mürekkep olması gerekeceği sonucuna karşı çıkan bir itiraza yer verir.

Mübârekşâh'ın şerhinde de yer alan itiraza göre iki varlığı birbirinden ayıran özelliğin hakikatinin tamamı olmaması durumunda iki varlığın mürekkep olmasını gerektirmesinin ancak birbirlerinden ayrılan özelliğin cevher (*mukavvim*) olması durumunda geçerli olacağını, oysa ki bu özelliğin araz olması durumunda iki varlığın mürekkep olmasını gerektiren durumun ortaya çıkmayacağı iddia edilmektedir.

Mübârekşâh şerhinde iki varlığı birbirinden ayıran özelliğin araz olması durumunda iki varlığın zorunlu olmak konusunda birleştikleri özelliğin ya hakikatlerinin mukavvim unsuru ya hakikatinin aynısı ya da arazi olması gerektiğini,

---

<sup>1</sup> Mevlânâzâde, vr.47a.

bütün ihtimallerin de geçersiz olduğunu belirtir. İki varlığın birbiriyle ortak olduğu şeyin hakikatlerinin kurucu unsuru (mukavvim) olması durumunda iki varlığın birbiriyle ayrıştıkları özellik ile bir arada bulunacağından iki varlığın mürekkep olması gerekir. Zira zattaki ortaklık zatî ayrışmayı zorunlu kılar. İkinci ihtimalde ise iki varlığın birbirinden ayrıldığı özelliğin zorunlu varlığa araz olmasını gerektirir. Bu durumda da vacibin zatıyla taayyünün aynı olması ilkesiyle çelişir. Üçüncü ihtimal ise geçersizdir. Mübârekşâh taayyünün zorunlu varlığın hakikatinin aynı olması söyleneceğinin zorunlu varlığın birliğini ispatlamaya yeterli olacağını belirtir. Taayyünün mahiyetin aynısı olması durumunda zorunlu olarak bir şahsa munhasır nev olacağını da belirtir.<sup>1</sup>

قلت: ما به الاشتراك وهو وجوب الوجود اما ان يكون مقوما لحقيقتهما او نفس حقيقتهما او عارضا لهما. فان كان الاول يلزم تركيب حقيقة كل منهما مع كون ما به الامتياز داخلا. فان الاشتراك في الذاتي يقتضي الامتياز بالذاتي على ما بين في علم المنطق هذا خلف. فان كان الثاني كان ما به الامتياز العارض تعينا لا محالة وقد بينا ان التعيين نفس حقيقة واجب الوجود هذا خلف. وان كان الثالث فهو باطل. قانا قد بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود على ما بينا من ان التعيين نفس حقيقة واجب الوجود يكفي في اثبات توحيدها. فان التعيين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في الشخص بالضرورة.

Mevlânâzâde Mübârekşâh'ın cevabını isabetli bulmaz. Ayrıca zorunlu varlığın nev-i şahsına münhasır olduğunu söylemenin de yanlış olduğunu, bunun ancak zorunlu varlığın nevî mahiyeti olması durumunda doğru olabileceğini, ancak bunun filozofların zorunlu varlığın taayyünün araz değil zorunlu varlığın kendisi olduğu ilkesiyle çeliştiğini belirterek karşı çıkmaktadır.<sup>2</sup>

والجواب ليس بسديد، اما اولاً فلانه كلام على السند على ما لا يخفي واما ثانياً فلانه مشتمل على استدراك عظيم اذ يكفي ان يقال: ما به الامتياز ان لم يكن تمام الحقيقة يجب كونه مقوما لو لم يكن مقوما على هذا التقدير لكان عارضا لا محالة والعارض المميز هو التعيين فيلزم كون التعيين عارضا. فباقي الكلام مستدرك كله. وقد تكرر في كلام هذا القائل ان الواجب نوعه منحصرا في شخصه، وهذا ايضا ليس بسديد. وان كان مثله

<sup>1</sup> Mübârekşâh, vr.61a-b.

<sup>2</sup> Mevlânâzâde, vr.50b.

صادرا من بعض المتبحرين لانه انما يصح ان لو كان للواجب ماهية نوعية وذا ينافي ما تقرر عندهم من ان تعين الواجب ليس عارضا لماهيته بل هو نفس ذاته.

Kâdı Mîr de şerhinde iki zorunlu varlığın olması durumunda birbirlerinden ayrıldıkları özelliğın niçin araz olmaması gerektiğiyle ilgili itiraza yer verir. Araz olması durumunda taayyünün zorunlu varlığa araz olması gerektireceğinden taayyünün zorunlu varlığın zatıyla aynı olması ilkesi ile çeliştiğini belirtir. Ayrıca müellifin “ya hakikatin tamamı olur ya da olmaz” sözünü tevcih ederek “iki varlığı birbirinden ayıran özelliğın hakikatlerinin tamamı olmaması durumunda ya cüzü ya da arazı olur ki iki takdirde de iki varlığın her birinin mürekkep olması gerekir. Cüzü olması durumunda cins ve fasıldan, arazı olması durumunda ise hakikat ve taayyünden dolayı iki varlığa terkip gerekir.” şeklinde yeniden düzenler. Bunun yanında Kâdı Mîr, Mübârekşâh’ın şerhinde geçen “taayyünün zorunlu varlığın hakikatinin aynısı olduğunu söylemenin zorunlu varlığın birliğini ispat etmeye yeterli olacağı” sözünü ispata muhtaç olması gerekçesiyle karşı çıkar. Ona göre bu delilden kastın zorunlu varlığın hakikatinin bir olduğu ve taayyününün zatının aynısı olduğu ancak delilde faklı hakikatlerin olması ihtimalinin geçmesinden dolayı bu delil sabit değildir. Bundan dolayı da zorunlu varlığın birliğini ispat için bir delil getirilmesinin gerektiğini söyleyerek Mübârekşâh’a karşı çıkar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kâdı Mîr, s.104-105.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂZÂDE'NİN *HİDÂYETÜ'L-HİKME* ŞERHİ'NİN  
TENKİTLİ NEŞRİ



## 1. Tenkitli Neşirde Takip Edilen Yöntem

Tahkik çalışması çerçevesinde Süleymaniye, Beyazıt, Köprülü, Hacı Selim Ağa, Millet Kütüphaneleri'nin yazma fişleri yazar ve eser adı dikkate alınarak taranmıştır. Bunun yanında Türkiye'deki diğer yazma eser kütüphanelerinin kayıtları da bilgisayar ortamında taranmıştır. Bu araştırmalar sonucunda İstanbul kütüphanelerinde tespit edilen nüshalardan Topkapı Sarayı III. Ahmed bölümünde bulunan 4 nüsha dışındaki tüm nüshalar ilgili kütüphanelerde incelenmiştir.<sup>1</sup> İncelenen nüshalar arasında müellif nüshası, istinsah tarihi, okunabilirlik, Sultan ya da Şehzade mührü bulunması gibi kriterler dikkate alınarak Ayasofya- 2437, Ayasofya-2438 ve Şehzade Mehmed-70 nüshaları tenkitli neşir çalışması için seçilmiştir.

Tahkik çalışmasında seçilen nüshalardan farklı yeni bir metin inşa etmek amacıyla hiçbir nüsha esas alınmadı. Nüshalar arasındaki farklar dipnotlarla gösterildi. Metnin anlam ve gramer bütünlüğünün sağlanması için nüshalardaki uygun kelime ve cümleler metin içine alınırken diğer nüshalardaki ifadeler dipnotta gösterildi.

Hiçbir nüshada şerhe konu *Hidâyetü'l-Hikme* metni tam metin olarak bulunmamaktadır. Şerh içinde *Hidâyetü'l-Hikme*'ye ait olan bölümlerin fenn ve fasıl başları parantez içinde ve kalın harflerle yazılmıştır. Metin içinde geçen *Hidâyetü'l-Hikme*'den yapılan alıntılar ise kalın harflerle yazılmıştır. Metinle şerh arasındaki ilişkinin rahat takip edilebilmesi için *Hidâyetü'l-Hikme*'nin Tabüiyât ve İlâhiyât bölümlerinin tam metni konu başlıkları dikkate alınarak tümüyle şerh içine tarafımızdan

---

<sup>1</sup> Topkapı Sarayı Kütüphanesinin tadilata alınması sebebiyle kütüphane araştırmacılara hizmet vermemektedir. İlgili nüshaların mikrofilm ya da cd kaydı olmaması sebebiyle de nüshaları görme imkânı bulunamamıştır.

yerleştirilmiştir. Şerh ile karıştırılmaması için ise *Hidâyetü'l-Hikme* metni içerlek ve daha küçük yazı karakteri ile yazılmıştır.

Tahkik metnine *Hidâyetü'l-Hikme* metni dikkate alınarak tarafımızdan köşeli parantez içinde ara başlıklar eklenmiştir. Bununla okuyucunun konuyu daha rahat takip etmesi amaçlanmıştır.

Metin içinde geçen ve yazıldığı dönemin imla kurallarına uygun olarak ٤٤٤ , مائة şeklinde yazılan rakamlar modern Arapça imla kuralları dikkate alınarak yazılmıştır.

Tahkik esnasında şerhler arasındaki harf-i tarif, müzckkerlik ve müenneslik farklılıkları dikkate alınmamış, metin için hangisi uygunsa tercih edilerek diğeri ayrıca dipnotta gösterilmemiştir. Harfî cer farklılıkları ise mecruru ile birlikte dipnotta gösterilmiştir.

Metin içerisinde اي ve اعني ile başlayan beyan cümleleri . işareti ile ayrıca belirtilmiştir.

Metin içinde konuyla ilgili soru sormak ya da itiraz etmek amacıyla yazılan cümlelerin başındaki اعترض ve فإن قيل kelimeleri ile bu soru ve itirazlara verilen cevabın başındaki اجيب ve قلنا kelimeleri soru ve cevapların takibi açısından altı çizili olarak yazılmıştır.

## 2. Nüshaların Tanıtımı

(ع)

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2437 (1b-62a)

Kitabın dış ebatları 137x188mm, iç ebatları 95x139mm'dir. Ebrulu ciltli, miklepsiz ve şemsiyecsizdir. Sayfalarda çerçeve yoktur. İç ölçüleri sabit olmayıp farklılık göstermektedir. Cildi yıpranmıştır. Zahriye'de I. Mahmud'un vakıf mührü ile I.Mahmud'un vakıflarını kayda alan Ahmed Şehzade'nin mührü bulunmaktadır. Zahriye'de ayrıca felsefeyle ilgili çeşitli notlar bulunmaktadır. Kitabın ismi Zahriye'de "*Kitabu'l- Hidâye fi'l-Hikme Mollazâde ala'l-Hidaye*" şeklinde yazılmıştır. Metin ncsih

hattıyla 19 satır olarak yazılmıştır. قال ve اقول ibareleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı varaklarda kurt yeniği bulunmaktadır. Hamişte ve satır aralarında yer alan tashihler metinle aynı yazı karakterinde olup, kelime açıklamaları, diğer şerhlerden alıntılar ve notlar farklı yazı karakterleriyle yazılmıştır. 13a'da "Şârihten işitildi." ibaresi yer almaktadır. 58a ile 61b arasında yer alan sayfalar alt taraftan kesilmiştir. Muhammed b. Nureddin tarafından hicrî 10 Şevval 811 senesinde Akyazı'nın Bekleket (بککت) köyünde istinsah edilmiştir. Tenkitli neşirde bu nüsha ع harfiyle gösterilmiştir.

(ص)

**Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2438 (1b-104b)**

Dış ebatları 130x178mm, iç ebatları 75x108mm'dir. Kahverengi deri ciltli, şemsiyeli ve mikleplidir. Zahriye'de I. Mahmud'un vakıf mührü ile Ahmed Şehzade'nin mührü bulunmaktadır. Zahriye'de kitabın ismi "*Kitabu Şerhi'l-Hidâye fi'l-Hikme Mollazade ala'l-Hidâye*" şeklinde yazılmıştır. Metin talik hattıyla 15 satır olarak kaleme alınmıştır. Mübârekşâh'ın Hidâyetü'l-Hikme Şerhi ve Seyyid Şerif Ali el-Hüseynî'nin Mübârekşâh'ın şerhine yazdığı haşiyeye ile beraber bir mecmua içinde bulunmaktadır. İlk iki varakta metin kırmızı renkli çerçeve içindedir. قال ve اقول ibareleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Hamişte ve satır aralarında kelime açıklamaları diğer şerh ve haşiyelerden alıntılar ve notlar bulunmaktadır. İlk varaklarda kurt yeniği ve mürekkep dağılmasından dolayı okunamayan yerler mevcuttur. Hicrî 787 senesi Rebülevvel ayında istinsah edilen nüshanın müstensihisi belli değildir. Tenkitli neşirde ص harfiyle gösterilmiştir.

(e)

**Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 70 (1b-125a)**

Dış ebatları 117x190mm, iç ebatları 60x123mm'dir. Deri ciltli, şemsiyeli ve miklepsizdir. Zahriye'de Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmed'e ait vakıf mührü bulunmaktadır. Zahriye'de kitabın ismi " *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme li Mevlânâzâde*" şeklinde geçmektedir. 1b ile 2a sayfaları tezhiplidir. Metin altın suyuyla çizilmiş bir çerçeve içine siyah, kırmızı, mavi ve altın suyu renkli mürekkeple yazılmıştır. Kitapta üç ayrı renkte kağıt kullanılmıştır. Hamişte ya da satır aralarında tashih, açıklama ya da not bulunmamaktadır. فصل , قال ve اقول ibareleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metin Kemaleddin Şirvânî'nin *Adabü'l-Bahs* adlı eserine Semerkandî'nin yazdığı şerh ile beraber bir mecmua içinde bulunmaktadır. Metin Nesih hattıyla 15 satır olarak yazılmıştır. Bazı varaklarda kurt yeniği bulunmaktadır. Mahmud b. Ahmed en-Nekdevî tarafından hicri 944 senesi Şaban ayında istinsah edilmiştir. Yazı oldukça okunaklıdır. Tenkitli neşirde م harfiyle gösterilmiştir.

**3. Tenkitli Neşirde Kullanılan İşaretler**

/: Her bir varığın bittiği yeri gösterir.

+ : Nüshalardaki fazla olan kelime ya da cümleye işaret eder.

- : Nüshalardaki eksik kelime ya da cümleye işaret eder.

[ ]: Metne dışarıdan yapılan ilaveleri gösterir.

{ }: Varak numarasını belirtir.

< > : Metin içinde birden fazla kelime yada cümlelerin farklılığına işaret eder.

## فهرس

### شرح هداية الحكمة لمولانا زاده

#### القسم الثاني في الطبيعيات

78	القسم الثاني في الطبيعيات
84	الفن الاول فيما يعم الاجسام
84	فصل في إبطال الجزء الذي لا يتجزى
87	فصل في اثبات الهيولى
95	فصل في ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى
101	فصل في أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة
106	فصل في اثبات الصورة النوعية
108	هداية
113	فصل في المكان
117	فصل في الحيز
120	فصل في الشكل
122	فصل في الحركة والسكون
125	فصل في الزمان
130	الفن الثاني في الفلكيات
130	فصل في اثبات استدارة الفلك
141	فصل في أن الفلك بسيط
143	فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة

160	فصل في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد
164	فصل في أن الفلك يتحرك على الاستدارة دائما
170	هداية
173	فصل في أن الفلك متحرك بالارادة
176	فصل في أن القوة المحركة للفلك
185	فصل في أن المحرك القريب للفلك قوة جسمانية
189	الفن الثالث في العنصریات
189	فصل في البسائط العنصرية
198	فصل في كائنات الجو
208	فصل في المعادن
211	فصل في النبات
215	فصل في الحيوان
222	فصل في الإنسان

#### القسم الثالث في الالهيات

230	الفن الأول في تقاسيم الوجود
230	فصل في الكلي والجزئي
232	فصل في الواحد والكثير
235	هداية
239	فصل في المتقدم والمتأخر
241	فصل في القديم والحادث
244	فصل في القوة والفعل

246	فصل في العلة والمعلول
250	هداية
251	الفصل في الجوهر والعرض
259	الفن الثاني في العلم بالصانع و صفاته
259	فصل في اثبات الواجب لذاته
262	فصل في أن وجود الواجب نفس حقيقته
263	فصل في أن وجوب الوجود بعينه نفس ذاته
264	فصل في توحيد واجب الوجود
266	فصل في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
270	فصل في أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده
273	فصل في أن واجب الوجود عالم بذاته
275	هداية
276	فصل في أن الواجب لذاته عالم بالكليات
280	فصل في أن الواجب عالم بالجزئيات على وجه كلي
284	فصل في أن واجب الوجود مرید الاشياء و جواد
286	الفن الثالث في الملائكة
286	فصل في اثبات العقول
288	فصل في اثبات كثرة العقول
293	هداية
294	هداية
295	فصل في أدلية العقول وأبديتها

298	فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني
304	خاتمة في أحوال الآخرة
304	هداية: النفس بعد خراب البدن
307	هداية: اللذة ادراك الملائم
309	هداية: الألم ادراك المنافي
310	هداية: النفس الكاملة بالاعتقادات
311	هداية: النفوس الناطقة
313	هداية: النفوس السانجة



#### 4. Tenkitli Metin

### [شرح هداية الحكمة لمولانا زاده]

حيسم الله الرحمن الرحيم و به العون<sup>1</sup>

بسمك اللهم يا أهل الحمد والثناء، ويا ذا العظمة والكبرياء، و<sup>2</sup> يا منشىء الأجسام المختلفة الطباع، ومظهر الجواهر العقلية من أفق الإبداع؛ نحمدك بمحامدك التي لا يقطع مراحلها بخطي التحديد،<sup>3</sup> وتشكرك على مواهبك التي يضيق عن احاطتها نطاق التعديد؛ ونصلي على أكمل اشخاص نوع البشر، وأفضل افراد أهل الوبر والمدر، أشرف ذوي النفوس القدسية، الواصل الي اقصي المراتب الإنسية، محمد سيد الانبياء وقدوة<sup>4</sup> اهل الأصفياء وعلي عترته النجباء الكرام، وصحبه الأئمة الأمناء العظام، ونسالك أن توفقنا بتحقيق الحق<sup>5</sup> في المطالب، وتهدينا محجة الوصول الي اعلى المراتب، انك على ما نشاء قدير، وبإجابة<sup>6</sup> رجاء المؤمنين جدير.

1: م.  
2: ع.  
3: م {ب}  
4: م {2}  
5: م المقام.  
6: ع بتحقيق.

وبعد، فهذه مجلة مشتملة<sup>1</sup> على شرح ما سوى المنطق من المختصر الموسوم بالهداية للإمام المحقق، والفيلسوف<sup>2</sup> المدقق قدوة الفضلاء المتأخرين، وأسوة العلماء المتبحرين، حوحد عصره<sup>3</sup> و فريد دهره أثير الحق والدين الأبهري اعلى الله رتبته *حفي حظائر*<sup>4</sup> القدس ويؤاه مع الصديقين في مقاعد الانس. أمليته مع قلة البضاعة<sup>5</sup>، *حورجلي* في مضمار هذه الصناعة<sup>6</sup> بالتماس طائفة من الخلان، بل *حبرذمة* من أعزة<sup>7</sup> الإخوان حين كانوا متصددين لمباحته حيث لم يقع له<sup>8</sup> شرح<sup>9</sup> يكشف لهم عن وجوه فرائده نقابها، ويزل في مسالك التحقيق من مطايا البيان صعابها، لما انه لا يسعني إلا إسعافهم بما اقترحوا، ولايوافقني إلا اتباع ما عليه اصطلحوا، والله المستعان فيما قصدته في تحصيل مسؤولهم<sup>10</sup> وايصالهم الي غاية مأمولهم، إنه خير موفق و معين.

<sup>1</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>2</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>3</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>4</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>5</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>6</sup> م: -  
<sup>7</sup> ص: غير مقروء.  
<sup>8</sup> ص: -  
<sup>9</sup> ص: {1ب}  
<sup>10</sup> م: {2ب}.

## [القسم الثاني في الطبيعيات]

قال المولى المصنف . روح الله روحه، وزاد في أعلى غرف الجنان فتوجه . :

( القسم الثاني في الطبيعيات ) أقول: لما كانت الحكمة علما باحثا عن احوال الموجودات/<sup>1</sup> الخارجية على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. والموجود ينقسم إلى ما هو موجود لا بقدرتنا و اختيارنا كالسما والأرض، وإلى ما هو موجودة بهما كالأعمال الصادرة منّا. انقسم <علم الحكمة><sup>2</sup> لا محالة بانقسام متعلقه -اعني الموجود- إلى قسمين: قسم يبحث فيه عن أحوال القسم الأول<sup>3</sup>، ويسمى <حكمة نظرية لتوقف حصوله على النظر؛ وقسم يبحث فيه عن أحوال القسم الثاني، ويسمى <حكمة عملية لتعلقه بالعمل.

والحكمة النظرية ثلاثة أقسام، لأنها <إما أن><sup>5</sup> يبحث فيها عما يوجد في الخارج بلا مادة وهو العلم الأعلى المسمى<sup>6</sup> بالإلهي؛ أو عما لا يوجد فيه إلا معها، وحينئذ إما أن يمكن تجريده عن المادة في البحث وهو العلم الأوسط الموسوم بالرياضي/<sup>7</sup> أو لا، وهو العلم الأدنى المسمى<sup>8</sup> بالطبيعي.

<sup>1</sup> ع: {1ب}.

<sup>2</sup> ص ، م: العلم.

<sup>3</sup> ص ، م: + من الموجود.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ص: غير مقروء.

<sup>6</sup> ص: الموسوم.

<sup>7</sup> م: {3}.

<sup>8</sup> ص ، م: الموسوم.

والحكمة العملية <أيضا ثلاثة><sup>1</sup> أقسام، لأنها إما أن يبحث فيها عن الأعمال الصادرة عن الشخص لتحصيل<sup>2</sup> الكمال، أو الواقعة بين أهل المنزل لدوام الإئتلاف أو المدينة لبقاء الانصاف والانتصاف<sup>3</sup>. والاول/<sup>4</sup> علم الأخلاق، والثاني علم المنزل، والثالث علم السياسة. والمنطق خارج عن اقسام الحكمة بل هو آلة لتحصيلها؛ اللهم إلا أن يفسر الحكمة بخروج النفس الانسانية إلى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية فحينئذ يدخل فيها <المنطق بل العمل أيضا><sup>5</sup>.

وإذا تمهد هذا فنقول: رتب المصنف هذا المختصر على ثلاثة أقسام في علوم ثلاثة؛ الأول في المنطق، والثاني في الطبيعي، والثالث في الإلهي. وإنما اختار هذه العلوم الثلاثة من بين<sup>6</sup> سائرهما؛ أما المنطق فليست الحاجة إليه لكونه آلة في تحصيل العلوم كلها؛ وأما الباقين فلأن سعادة النفس الإنسانية منوطة بمعرفة الباري <جل ذكره><sup>7</sup> بصفات كماله ونعوت جلاله/<sup>8</sup>، ومعرفة أحوال النفس في النشئتين. والأولى مع الثانية باعتبار النشأة الأخرى تحصل بالإلهي، والثانية باعتبار النشأة الأولى تحصل بالطبيعي. واعرض<sup>9</sup> عن الحكمة<sup>10</sup> الرياضية لابتنائها في الأكثر على الأمور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث<sup>11</sup> عنها في علم<sup>1</sup> الهيئة؛ وعن أقسام

<sup>1</sup> ص: غير مقروء.

<sup>2</sup> ص: غير مقروء.

<sup>3</sup> ص: غير مقروء.

<sup>4</sup> ص: {2}.

<sup>5</sup> ع: الميزان بل العمل فيها أيضا.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ص: تعالى.

<sup>8</sup> م: {3}.

<sup>9</sup> م: اعترض.

<sup>10</sup> ص: غير مقروء.

<sup>11</sup> م: المبحوث.

الحكمة العملية بأسرها، لأنها الشريعة المصطفوية <sup>2</sup> / <sup>2</sup> قضت <sup>3</sup> الوطر منها على أكمل وجه وأتم تفصيل. وقدّم المنطق على الطبيعي <sup>4</sup> / <sup>4</sup> لتقدمه، والطبيعي على الإلهي لتقدمه بالنسبة إلينا، وليكون التعليم <sup>5</sup> متدرجا من الأسهل إلى الأصعب على ما يقتضيه دأب الإرشاد في التعليم.

قال <sup>6</sup>: ( وهو مرتب على ثلاثة فنون <sup>7</sup> إلخ <sup>8</sup> ) / <sup>9</sup> أقول: مباحث هذا القسم منحصرة في ثلاثة فنون: الأول فيما يعم الأجسام الطبيعية من الأحوال، الثاني فيما يختص بالفلكيات، الثالث فيما يختص بالعنصريات. ووجه الانحصار أن العلم الطبيعي باحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث أنه <sup>10</sup> / <sup>11</sup> واقع في التغير. والجسم الطبيعي إما فلكي أو عنصري. فالبحت فيه: إما عن الأحوال المشتركة كقبول التجزئة لا إلى النهاية، و تتهي الأبعاد، وغيرهما وهو الفن الأول؛ أو عن الأحوال المختصة بالفلكيات كاستدارتها، وتحركها على الإستدارة، وامتناع الخرق والالتيام عليها وهو الفن الثاني؛ أو بالعنصريات كقبولها الكون والفساد، والحركة المستقيمة، وهو الفن الثالث.

1 ع و ص :-  
2 ع: {2}.  
3 ص: غير مقروء.  
4 ص: غير مقروء.  
5 ص: غير مقروء.  
6 ص: غير مقروء.  
7 ص: + الفن الأول فيما يعم الأجسام وهو مشتمل على فصول.  
8 ص، م: - .  
9 ص: {2}.  
10 م: {4}.  
11 م: - .

وقدم الفن الأول على الآخرين، لأن الأحوال المشتركة لعمومها وظهورها يستحق التقديم كما يستحق الجنس لعمومه التقديم<sup>1</sup> على الفصل على <sup>2</sup> كما يقرر في باب القول الشارح. والفن الثاني على الثالث لأن مباحث الفن الثاني لشرف موضوعاتها وثباتها أشرف من مباحث الفن الثالث؛ وإن كان الفن الثالث مما ينبغي أن يقدم <sup>3</sup> في التعليم لقرينه إلينا على ما ذكر في تقديم الطبيعيات. وهذا التقسيم<sup>4</sup> إجمالي، والتفصيل فيه أن يقال: البحث في العلم الطبيعي إما عن الأحوال المشتركة بين<sup>5</sup> الأجسام، وهو<sup>6</sup> الباب المسمى بسماع الطبيعي/<sup>7</sup> وسمع الكيان؛ <sup>8</sup> أو عن الأحوال المختصة<sup>8</sup> بالبسائط/<sup>9</sup> العلوية، وهو باب السماء والعالم<sup>10</sup>؛ أو بالبسائط السفلية، وهو الباب الكون والفساد؛ أو عن الأحوال المختصة بالمركبات التي ليست لها صور<sup>11</sup> حافظة للتركيب، وهو باب الأثار العلوية؛ أو التي صور لها من شأنها الحفظ فقط<sup>12</sup>، وهو باب المعادن؛ أو التي لها صور من شأنها<sup>13</sup> التتمية مع الحفظ، وهو باب النبات؛ أو التي لها صور

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: غير مقروء.

<sup>5</sup> ص: غير مقروء.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> م: {4}.

<sup>8</sup> ص: غير مقروء.

<sup>9</sup> ص: {3}.

<sup>10</sup> ص: + العلوية.

<sup>11</sup> ص: صورة.

<sup>12</sup> ص: في الهامش.

<sup>13</sup> ص: في الهامش.

من شأنها الحسّ والحركة الإرادية مع ما للنبات، وهو باب<sup>1</sup> الحيوان؛ أو التي لها نفوس ناطقة من شأنها النطق مع<sup>2</sup> ما للحيوان، وهو باب الإنسان.

قوابل العلم الطبيعي على التفصيل ثمانية، لكن المصنف أجمل في التقسيم، فجعل<sup>3</sup> الأقسام الستة الأخيرة فناً واحداً باعتبار أنها متعلقة بالعناصر، لأنها يحدث فيها<sup>4</sup> إما عن العناصر أو عما يحدث منها<sup>5</sup>.

### [الفن الأول فيما يعم الأجسام]

قال: (فصل في إبطال الجزء >الذي لا يتجزئ<<sup>6</sup> إلخ<sup>7</sup>)

لأننا لو فرضنا جزءاً بين جزئين فإما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين أو لا يكون لا سبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن مانعاً لكانت الأجزاء متداخلة فلا يكون وسط وطرف، وقد فرضنا الوسط والطرف وهو خلف. فثبت كونه مانعاً من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط أحد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الآخر، فينقسم. ولأننا لو فرضنا جزءاً على منتهي جزئين، فإما أن يلاقي واحداً منهما فقط أو مجموعهما أو من كل واحد منهما شيئاً. والأول محال، والألا لم يكن على المنتهى، فتعين أحد القسمين الأخيرين، فيلزم الانقسام لا محالة.

أقول: ينبغي لطالب كل علم أن يتصور موضوعه قبل الشروع فيه، لأنه<sup>8</sup> من المبادئ التصويرية للعلم وتصور الموضوع بوجه<sup>1</sup> ما، وإن كان كافياً للمبدئية<sup>2</sup> إلا أن البصيرة إنما تكمل و

<sup>1</sup> ع: في الهامش.

<sup>2</sup> ع: {2ب}.

<sup>3</sup> م: لجعل.

<sup>4</sup> ع: م: -.

<sup>5</sup> ع: فيها: م: عنها.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ص: أم: م: -.

<sup>8</sup> م: لأن.

تتم بتصوره بكمال الحقيقة، فلهذا يريد المصنف تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم ببيان تألفه من الهيولى والصورة؛ لكن هذا المطلوب لما توقف على بطلان<sup>3</sup> الجزء الذي لا يتجزى على ما ستطلع عليه، قدّم هذا الفصل لإبطاله، فقال: فصل<sup>4</sup> في إبطال الجزء الذي لا يتجزى فقولته فصل نكرة موصوفة بقوله في إبطال الجزء<sup>5</sup> وقعت خبر مبتدئ محذوف أو مبتدأ حوخره محذوف<sup>6</sup>، أي الأول/<sup>7</sup> من الفصول فصل<sup>8</sup> أو منها فصل، والمراد بالجزء الذي لا يتجزى جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام اصلاً، لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم، أو الفرض العقلي، يتألف الأجسام من أفرادها بانضمام بعضها إلى بعض.

وتقرير البرهان على بطلانه من وجهين: أحدهما، أنه متى جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز وجود ثلاثة أجزاء مترتبة متلاقية بحيث<sup>9</sup> يكون واحد منها وسطاً بين الطرفين والتالي باطل. بيان الملازمة أن الجزء ممكن بالفرض وتعدد أفرادها مع الترتيب/<sup>10</sup> المذكور أيضاً ممكن غير مناف له، والأمور الغير المتناقية<sup>11</sup> إذا أمكن كل واحد منها أمكن اجتماعها بالضرورة، فيجوز وجود أجزاء متعددة مرتبة على الوجه المذكور. والمصنف لم ينكر بيان الملازمة لظهوره بل بادر إلى بيان بطلان التالي. وتقريره: انه متى جاز وجود الأجزاء على الترتيب المذكور؛ فإما أن لا يمنع الوسط تلاقي الطرفين، أو يمنعه. والاول باطل، وإلا لزم تداخل الأجزاء المستلزم لعدم الوسط

<sup>1</sup> ص: غير مقروء.

<sup>2</sup> م: {5}.

<sup>3</sup> ص: غير مقروء.

<sup>4</sup> ص: غير مقروء.

<sup>5</sup> ص: + الذي لا يتجزى.

<sup>6</sup> ص: م: حذف خبره.

<sup>7</sup> ص: {3}

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> ع: -.

<sup>10</sup> م: {5}

<sup>11</sup> ع: + إذا أمكن. هذه العبارة مشطوب عليها.



والطرفين، وهو<sup>1</sup> خلاف المفروض، وكذا يستلزم عدم ازدياد حجم الأجزاء على حجم الجزء الواحد، وهو محال ضرورة؛ فرض تألف الأجسام ذوات الحجمية من تلك الأجزاء. وكذا الثاني، لأن ما يلاقي أحد الطرفين من الوسط حينئذ يكون مغايرا لما يلاقي<sup>2</sup> الطرف الآخر منه، فيتجزى الوسط. وقد فرضنا انه لا يتجزى هذا خلف. وإذا بطل الثاني بقسميه<sup>3</sup>، بطل المقدم و<sup>4</sup> هو إمكان الجزء الذي لا يتجزى. فيلزم امتناعه<sup>5</sup> وهو المطلوب.

فإن قيل: لانسلم أن الوسط إن منع يلاقي الطرفين، لزم انقسامه. وإنما يلزم أن لو حصل<sup>6</sup> فيه جزآن وهو ممنوع غاية ما في الباب أن يكون له نهايتان<sup>7</sup>، يلاقي كل واحد منهما طرفا، ولا يلزم من حصول النهايتين حصول الجزئين ليلزم الانقسام. قلنا: إن اتحد محلّ النهايتين من الوسط، لم يتميز أحدهما عن الأخرى في الوضع. فملافة<sup>8</sup> أحدهما لأحد الطرفين والأخرى للأخر نون العكس يكون ترجيحا بلا مرجح وإنه محال، وإلا لزم الانقسام قطعا، وثبت المطلوب<sup>9</sup>.

وثانيهما؛ أنه متى<sup>10</sup> جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى، جاز وجود ثلاثة أجزاء متلاقية بحيث يكون أحدها<sup>11</sup> على ملتقى الآخرين، والتالي باطل. أما الملازمة فظاهرة مما ذكر في الوجه الأول. وأما بطلان التالي، فلأن ما فرض على الملتقى إما أن لا يلاقي شيئا من الملتقيين، أو

<sup>1</sup> ع: {3}

<sup>2</sup> ص: غير مقروء.

<sup>3</sup> ص: غير مقروء.

<sup>4</sup> ص: {4}

<sup>5</sup> ص: امتناع.

<sup>6</sup> م: {6}

<sup>7</sup> م: +و.

<sup>8</sup> م: فملاقات.

<sup>9</sup> م: + قطعا.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ع: احدهما.

يلاقي أحدهما، أو مجموعهما، أو من<sup>1</sup> كل منهما شيئاً. والأول يستلزم عدم تلاقي الأجزاء، والثاني أن لا يكون على الملتقي ما فرض عليه، والثالث تجزئ **حما** فرض على الملتقي<sup>2</sup>، والرابع تجزئها بأسرها. والكل خلاف المفروض، وبطلان التالي بجميع أقسامه يدل على بطلان المقدم المستلزم للمطلوب. وعلى<sup>3</sup> هذا التقرير لا يرد الاعتراض باحتمال الوقوع الجزء المفروض على الملتقي على نفس المفصل **حمن** غير<sup>4</sup> أن<sup>5</sup> يلاقي شيئاً منهما<sup>6</sup>، لأنه خلاف المفروض على ما ذكرنا.

قال: (فصل في إثبات الهيولى إلخ<sup>7</sup>)

كل جسم فهو مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى والحال الصورة. ويريدانه أن بعض الأجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار، يجب أن يكون في نفسه متصلًا وأحدًا، والا لزم الجزء الذي لا يتجزئ. ويلزم من هذا إثبات الهيولى للأجسام كلها لأن ذلك المتصل قابل للانفصال. والقابل للانفصال إما أن يكون هو المقدار أو الصورة المستلزما له أو معنى آخر. لا سبيل الأول والثاني، والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حال واحد. لأن القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى. فإذا ثبت أن ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب أن يكون الأجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة، لأن الطبيعة المقدارية إما أن تكون بذاتها غنية عن المحل أو لم تكن. والأول محال، والا لاستحالة حلولها في المحل، لأن الغني بذاته عن الشيء استحالة حلوله فيه. فتعين افتقارها إلى المحل، فكل جسم مركب من الهيولى والصورة.

أقول<sup>8</sup>: كل جسم فهو مركب من ثلاثة<sup>9</sup> جواهر. حل اثنان منها في الثالث. يسمى أحد

الحالين صورة جسمية، وثانيهما صورة نوعية، و يسمى الثالث المحل مادة وهيولى. أما الصورة

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> ع: الوسط.

<sup>3</sup> م: {تاب}.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ع: +لا

<sup>6</sup> ص: {صب}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

الجسمية فلا يحتاج إلي<sup>1</sup> اثباتها/<sup>2</sup> في الجسم ببرهان<sup>3</sup>، لأنها الجوهر المتصل القابل الأبعاد المدرك من الجسم في بادي النظر. وأما<sup>4</sup> الصورة النوعية فسيأتي البرهان على اثباتها. وأما الهولوى فهي التي يريد المصنف<sup>5</sup> اثباتها بالبرهان في هذا الفصل.

والبرهان عليه: أن الجسم المتصل - أعني الذي ليس له مفاصل وأجزاء بالفعل بل هو متصل في نفس الأمر كما هو عند الحس - موجود في الأجسام القابلة للانفكاك من العناصر، وما يتركب منها. لأن أي جسم فرضناه من تلك الأجسام، فهو إما أن يكون مشتملا على أجزاء بالفعل أو لا. فإن لم يشتمل عليها بالفعل فهو/<sup>6</sup> الجسم المتصل، وإن اشتمل عليها، فأجزاءه إما أن يقبل الانقسام في الجهات الثلاث أو لا. فإن لم يقبل الانقسام فيها<sup>7</sup> فهي إما أجزاء لا يتجزى أو أشياء ينتهي بالانقسام إليها؛ فيلزم الجزء الذي لا يتجزى، وهو باطل. وإن قبلت الانقسام فيها > تكون أجساما إما<sup>8</sup> غير مشتملة على الأجزاء بالفعل، فيكون أجساما متصلة أو مشتملة بالفعل<sup>9</sup> على أجزاء يعود فيها الكلام المذكور. فأما أن يذهب الاشتغال على الأجزاء بالفعل إلى غير/<sup>10</sup> النهاية، فيلزم تركيب الجسم بالفعل من أجزاء غير متناهية أو ينتهي إلى أجزاء غير قابلة للانقسام

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> ع: {3}.

<sup>3</sup> م: برهان.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> م: {7}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ع: فأما أن تكون أجساما.

<sup>9</sup> ع: -.

<sup>10</sup> ص: {5}.

«فيلزم الجزء الذي لا يتجزى أو ينتهي إلى أجزاء قابلة للانقسام»<sup>1</sup> غير منقسمة بالفعل، فيكون أجساماً متصلة. فثبت أن في الأجسام القابلة للانفصال الانفكافي جسماً متصلاً.

وهذا الجسم يطرأ عليه الانفصال على ما نشاهده، فلا بد أن يكون فيه شيء يقبل الانفصال الطاري عليه. إذ طريان الانفصال على ما لا قابل له فيه محال<sup>2</sup>، فالقابل للانفصال في الجسم إما أن يكون هو المقدار - أي الكم المتصل القائم بالجسم<sup>3</sup> المسمى بالجسم التعليمي - أو الصورة<sup>4</sup> المستلزمة للمقدار - أي هذا الجوهر المتصل الممتد في الأقطار الثلاثة المدرك منه أولاً - أو شيئاً آخر غيرهما، لا سبيل إلى الأولين. وهو أن يكون القابل للانفصال المقدار أو الصورة المستلزمة له، وإلا لزم اجتماع «الاتصال والانفصال»؛ لأن كلا من الصورة والمقدار متصل بذاته لا ينفك عنه<sup>5</sup> الاتصال. فلو قبل أحدهما الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول لزم اجتماع الاتصال<sup>6</sup> والانفصال في الجسم بالضرورة وإنه محال. فتعين الثالث<sup>7</sup> وهو أن القابل للانفصال شيء آخر في<sup>8</sup> الجسم مغاير للصورة والمقدار، وهو المعنى من الهيولي. فثبت الهيولي في الجسم، وهو المطلوب.

---

<sup>1</sup> ع: في الهامش، +  
<sup>2</sup> م: -  
<sup>3</sup> ع: بالجسمية.  
<sup>4</sup> م: {7ب}.  
<sup>5</sup> ص: في الهامش.  
<sup>6</sup> ع: {4}.  
<sup>7</sup> م: الثاني.  
<sup>8</sup> في الهامش.

فإن قيل<sup>1</sup>: غاية ما لزم من هذه الحجة أن في الجسم شيئاً<sup>2</sup> مغاير للصورة و مقدارها قابلاً للانفصال، لكن لا يكفي هذا القدر في كون ذلك الشيء هيولى.<sup>3</sup> وإنما يثبت ذلك أن لو ثبت أنه محل للصورة ولم يثبت بعدُ لعدم دلالة الحجة عليه. قلنا: ليس المعنى بالانفصال عدم الاتصال. فإن عدم لا يحتاج إلى القابل، بل معناه زوال اتصال واحد عن الجسم وحصول اتصاليين<sup>4</sup> آخرين بعده. والقابل للانفصال هو ما يقبل الاتصال الواحد قبله، والاتصاليين الآخرين بعده حتى أن قبوله الانفصال هو قبوله الاتصال الواحد مرة والاتصاليين <آخرين مرة<sup>5</sup>><sup>6</sup> أخرى. فالشيء الذي أثبتناه في الجسم مغاير للصورة ومقدارها، يكون محلاً للاتصال الذي يلزم الصورة الجسمية، فيكون محلاً للصورة الجسمية فهو هيولى. إذ لا يراد بالهيولى إلا جوهر يحله الصورة الجسمية.

وتحقيق هذا الكلام أن الصورة الجسمية<sup>7</sup> قبل طريان الانفصال جوهر متصل - أي ذو أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود والنهايات - وله اتصال، وهو كونه ذا أجزاء على تلك الصفة؛ وهذا الاتصال من لوازم ماهية الجوهر المتصل بحيث لو انتفى الاتصال انتفت ماهية الجوهر المتصل<sup>8</sup>. إذ هذا الجوهر<sup>9</sup> لو <لم يكن له اتصال<sup>10</sup>>، لم يكن جوهرًا متصلًا بل جوهرًا مفارقًا، فعند طريان الانفصال يزول الاتصال الكائن قطعاً وينعدم المتصل لانعدام لازمه و يحدث<sup>11</sup>

<sup>1</sup> ع: قلن قيل.

<sup>2</sup> ص: + آخر.

<sup>3</sup> ص: {ب}.

<sup>4</sup> م: {8}.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> ص: + المتصل.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ص: يحصل.

متصلان آخران مع اتصاليين آخرين. فلو لم يكن في الجسم شيء سوى الجوهر<sup>1</sup> المتصل مع اتصاله، يلزم أن يكون انفصال الجسم انعدامه بالمرّة و حصول جسمين آخرين لا عن شيء و إنه بدهي البطلان. فثبت أن في الجسم جوهرًا موجودًا بالذات في الأحوال كلها، تعلقت به قبل الانفصال جسمية واحدة، تعلقًا رافعًا للامتياز الوضعي بينهما؛ وهو في تلك<sup>2</sup> الحالة جسم واحد وعند طريان الانفصال<sup>3</sup> على الجسم تزول عنه هذه الجسمية الواحدة، وتتعلق به جسميتان آخريان كذلك<sup>4</sup>، و يصير الجوهر الباقي بهما جسمين.

وهذا التعلق يجب أن يكون بطريق كون الجسمية صورة حالة في الجوهر الباقي. أما أولاً فلأن التعلق بينهما على الوجه المذكور إما أن يكون بطريق حلول احدهما في الآخر، أو بطريق حلولهما في محل ثالث. والثاني معلوم الانتفاء. والاول إما أن يكون بطريق حلول الصورة الجسمية أو بالعكس<sup>5</sup>، لكن الحق هو الأول، لأن زوال الصورة مع بقاء المحل بصورة اخرى تحل فيه معقول دون العكس. و أما ثانياً، فلأن المعنى بالطول هو الاختصاص الناعت - أي التعلق الخاص الذي<sup>6</sup> يصير به<sup>7</sup> أحد المتعلقين نعتاً للآخر - والآخر منعوتاً به حوالاً الأول - أعني النعت - حال، والثاني - أعني المنعوت - محل<sup>8</sup> كالتعلق بين لون البياض والجسم، المقتضى لكون البياض نعتاً للجسم وكون الجسم منعوتاً به بأن يقال جسم أبيض. والتعلق الثابت فيما نحن بصدده

<sup>1</sup> م: {8}.

<sup>2</sup> ص: {6}.

<sup>3</sup> ع: {4}.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: العكس.

<sup>6</sup> م: {9}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> م: -.

يقترضى منعوتية الجوهر الباقي بالجسمية. فإن الجوهر الباقي بالجسمية يصير جسماً كما أن الجسم بالبياض يصير أبيض. فثبت أن الجوهر المغاير للصورة الجسمية الموجود في الجسم دائماً محل للصورة الجسمية فيكون هيولى.

وإذا ثبت الهيولى في الجسم القابل للانفكاك، ثبت في الأجسام كلها، لأن الطبيعة المقدارية - أي الحقيقة المنسوبة<sup>1</sup> إلى المقدار - المستلزمة إياه وهي<sup>2</sup> الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام كلها؛ أما أن تكون بذاتها غنية عن المحل أو لا، بل تفقر إليه بحسب ذاتها، لأنها مع قطع النظر عما يغاير ذاتها وينفصل عنها، أن أمكن وجودها بدون المحل فهي<sup>3</sup> غنية<sup>4</sup> بحسب الذات، وإلا فمفتقر<sup>5</sup> بحسبها. والاول - أي كونها غنية عن المحل بحسب الذات - محال، والالزم استحالة حلولها في المحل، لأن الغني بذاته عن شيء يستحيل<sup>6</sup> أن يحل فيه. لأن الحلول بالمعنى المذكور يستلزم<sup>7</sup> الافتقار، فلو حل الغني بذاته عن شيء فيه لتخلف عن الذات مقتضاها، وانه محال. فتعين الثاني وهو افتقارها إلى المحل بحسب الذات. والمفتقر إلى المحل بحسب الذات لا يوجد<sup>8</sup> غير حال فيه، وإلا لم يكن مفتقر إليه بحسب الذات<sup>9</sup>. فالطبيعة المقدارية اينما توجد تكون حالة في المحل وهو الهيولى. فتكون الأجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب.

<sup>1</sup> م: المستوية.

<sup>2</sup> ص: {6}.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: + عن المحل.

<sup>5</sup> ع: مفتقرة.

<sup>6</sup> م: {9}.

<sup>7</sup> م: يوجب.

<sup>8</sup> ع: {5}.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

و اعتراض<sup>1</sup> على هذه الحجة بانها مشتملة على المصادرة <على المطلوب><sup>2</sup>، لأن المطلوب من هذه الحجة اثبات وجود الهيولى في الجسم. ومن مقدمات الحجة<sup>3</sup>، الحكم على الصورة بقبول الانفصال والحكم عليها بقبول الانفصال متوقف على وجودها. إذ الشيء ما لم يوجد لم يقبل شيئاً، ووجودها متوقف على وجود الهيولى لانها حالة في الهيولى، ووجود الحال بدون المحل ممتنع<sup>4</sup>، فيلزم اثبات وجود الهيولى بوجودها وهو مصادرة<sup>5</sup> على المطلوب.

و أجيب<sup>6</sup> عنه بان المراد بالصورة الاتصال الذي اثبتناه في ضمن اثبات الجسم المتصل،<sup>7</sup> فوجوده الثابت بالدليل لا يكون متوقفاً<sup>8</sup> على وجود الهيولى، فلا يلزم المصادرة على المطلوب. وهذا غاية توجيه هذا الاعتراض وجوابه<sup>9</sup>.

ونحن نقول: أما الإعتراض فسقوطه واضح. أما اولاً: فلأن المستدل لم يحكم على الصورة بقبول الانفصال، بل اورد هذا الحكم على سبيل الفرض لإبطاله، فليس الحكم على الصورة بقبول الانفصال من المقدمات، بل المقدمة ابطال هذا الحكم بعد الفرض. حواما ثانياً<sup>10</sup>: فلأن قوله الحكم على الصورة بقبول الانفصال متوقف على وجودها أن اراد به انه متوقف على وجودها

---

<sup>1</sup> م: غير مقروء.  
<sup>2</sup> ص: في الهامش.  
<sup>3</sup> ص: تلك الحجة ، في الهامش.  
<sup>4</sup> م: ممنوع.  
<sup>5</sup> ع: المصادرة.  
<sup>6</sup> م: غير مقروء.  
<sup>7</sup> ص: {7}.  
<sup>8</sup> م: {10}.  
<sup>9</sup> م: غير مقروء.  
<sup>10</sup> م: غير مقروء.



في الواقع، فلا نسلم ذلك. وإنما يلزم<sup>1</sup> أن لو كان الحكم مطابقاً للواقع وهو ممنوع. وإن أراد به أنه متوقف على وجودها حتى اعتقاد الحاكم<sup>2</sup>، فهو<sup>3</sup> مسلم. لكن توقف وجود > الصورة في الاعتقاد على وجود<sup>4</sup> الهيولى أن أريد به أنه >متوقف على وجودها<sup>5</sup>><sup>6</sup> في الواقع، فالمنع واقع<sup>7</sup> لاحتمال عدم مطابقة الاعتقاد للواقع؛ حوان أريد به<sup>8</sup>><sup>9</sup> أنه متوقف على وجودها في الاعتقاد فهذا أيضاً<sup>10</sup> ممنوع لجواز اعتقاد وجود الصورة بدون اعتقاد وجود الهيولى كما هو مذهب افلاطون. وأما الجواب، فضعفه ظاهر<sup>11</sup> مما حققناه من أن الصورة الجسمية هو الجوهر المتصل المحسوس من الجسم في بادى النظر لا الاتصال. وأما الاعتراض المبني على الاستفسار في المقدار بأنه الاتصال أو غيره مع جوابه فقليل /<sup>12</sup> الجنوى لظهور مراد المصنف/<sup>13</sup> حسب ما قررناه.

واعترض الإمام على هذه الحجة بأنها إنما تتم أن لو ثبت أن الصورة الجسمية ماهية نوعية ولم يدل عليها دليل. فمن الجائز أن يكون الصورة في الأجسام القابلة للانفكاك مخالفة بالنوع لصور<sup>14</sup> الأجسام الغير القابلة للانفكاك، فلا يلزم من افتقار الاولى إلى الهيولى افتقار الثانية إليها. فلا يثبت الهيولى في جميع الأجسام. وجوابه: أن الصورة الجسمية هي الهوية

<sup>1</sup> ص: + ذلك.  
<sup>2</sup> م: اعتقاد الحكم.  
<sup>3</sup> ص: في الهامش.  
<sup>4</sup> ع: -.  
<sup>5</sup> م: وجود الهيولى.  
<sup>6</sup> ص: يتوقف على وجود الهيولى.  
<sup>7</sup> ص، م: عائد.  
<sup>8</sup> ص: في الهامش.  
<sup>9</sup> م: غير مقروء.  
<sup>10</sup> ص: في الهامش.  
<sup>11</sup> م: {10-ب}.  
<sup>12</sup> ع: {5-ب}.  
<sup>13</sup> ص: {7-ب}.  
<sup>14</sup> ع: لصورة.

الاتصالية المحسوسة من الجسم اولا، ولا شك انها ماهية نوعية لما انها لا تختلف بانفصول بل بالأمور الخارجية عنها، ككونها فلكا أو عنصرا أو غير ذلك مما لا مدخل له في حقيقة تلك الهوية الاتصالية. ولئن<sup>1</sup> كانت الصورة الجسمية في الأجسام حقائق مختلفة مغايرة<sup>2</sup> للهوية الاتصالية، فالهوية الاتصالية مشتركة بينها لازمة لها. فافتقار الهوية الاتصالية اللازمة للأجسام كلها إلى الهيولى يستلزم ثوب الهيولى في الأجسام كلها وهو المطلوب.

### قال: (فصل في أن الصورة لا تتجرد عن الهيولى)

لأنها لو وجدت الصورة بذاتها دون حلولها في الهيولى فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية. لا سبيل إلى الثاني، لأن الأجسام كلها متناهية، والا لا يمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نفس واحد كأنهما ساقا مثلث، وكلما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد. فلو امتدا إلى غير النهاية لا يمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف. وأما بيان انه لا سبيل إلى القسم الأول فلأنها لو كانت متناهية لأحاط بها حد واحد أو حدود فتكون متشكلة، لأن الشكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار. فذلك الشكل إما أن يكون للجسمية وهو محال، والا لتكانت الأجسام كلها متشكلة بشكل واحد أو لسبب لازم للجسمية وهو محال لما مر أو لسبب عارض لها وهو محال، والا لا يمكن زواله. فأمكن أن يتشكل الصورة بشكل وحدها، فتكون قابلة للانفصال. وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما مر. فتكون الصورة العارية عن الهيولى مركبة من الهيولى والصورة هذا خلف.

أقول<sup>3</sup>: حيريد أن يثبت التلازم بين الهيولى والصورة،<sup>4</sup> فوضع هذا الفصل اولا لإثبات

ملزومية الصورة. فقال: الصورة لا تتجرد عن الهيولى إذ لو وجدت الصورة<sup>5</sup> مجردة عن حلولها في

<sup>1</sup> ص: فلئن؛ م: وان.

<sup>2</sup> م: {11}.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: -.

الهيولى، لكانت اما متناهية، أو غير متناهية، والتالي<sup>1</sup> باطل بقسميه<sup>2</sup>، أما الملازمة فظاهرة. وأما بطلان القسم الثاني من التالي فلنتاهي الأبعاد كلها جسمانية كانت<sup>3</sup> أو غير جسمانية. إذ لو أمكن<sup>4</sup> بعد غير متناه، لامكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نَسَق واحد - أي خطان مستقيمان كأنهما ساقا مثلث - ويذهبا<sup>5</sup> إلى غير النهاية لكنه محال<sup>6</sup>. لأن البعد<sup>7</sup> الواصل بين الخطين يتزايد<sup>8</sup> بحسب تزايد امتدادهما. فلو امتد البعد<sup>9</sup> إلى غير النهاية، لامكن وجود بعد غير متناه بينهما مع كونه محصورا بين حاصرين، وأنه محال. وعليه<sup>10</sup> منع ظاهر، وهو أن اللازم من ذهاب الخطين إلى غير النهاية عدم تناهي تزايد البعد الواصل بينهما، لا وجود بعد واحد غير متناه بينهما.

ولا تتضح هذه المقدمة حق الاتضاح بحيث يندفع عنها المنع المذكور، إلا بتمهيد مقدمات: الأولى<sup>11</sup>، أن الخطين الممتدين من مبدئ واحد إلى غير النهاية يمكن أن نفرض بينهما ابعاد غير متناهية بحسب<sup>12</sup> العدد<sup>13</sup> متزايدة بقدر واحد. مثلا لو امتد من مبدئ واحد، مثل نقطة

1 م: الثاني.  
2 م: بقسميه.  
3 ع: -.  
4 ص: {8}.  
5 ص: يذهبان.  
6 م: ممنوع.  
7 م: -.  
8 م: تزايد.  
9 ع: ص: -.  
10 م: {11}.  
11 م: غير مقروء.  
12 ع: {6}.  
13 ع: في الهامش.

أ، خطان<sup>1</sup> غير متاهيين، لا يمكن أن نفرض على الخطين نقطتين متساويتي البعد عن نقطة "أ"،  
 كنقطتي "ب ج" بحيث لو وصلنا بينهما بخط "بج"، لكان مساويا لكل من خطي "أ ب"، "أ ج" حتى  
 يكون "أ ب ج" مثلثا متساوي الاضلاع. ولنفرض أن كلا من الاضلاع ذراع. وإن نفرض عليهما  
 نقطتين أخريين متساويتي البعد عن نقطتي "ب ج" كنقطتي "د ه" بحيث يكون بعداهما عن "ب  
 ج"، كبعدي "ب ج" عن "أ"، فيكون كل<sup>2</sup> من<sup>3</sup> "أ د"، "أ ه" ذراعين حتى لو وصلنا بين نقطتي "د ه"  
 بخط "د ه" لكان كل ضلع من مثلث "أ د ه" ذراعين. وإن نفرض<sup>5</sup> عليهما نقطتين أخريين على الوجه  
 المذكور كنقطتي "وز"، ونصل بينهما بخط "وز" حتى يكون كل من اضلاع "اوز" ثلاثة اذرع، ثم  
 نفرض "ح ط"، ثم "ي ك"، ثم "ل م"، ثم "ن س"، ونصل بينهما بخطوط "ح ط"، "ي ك"، "ل م"، "ن  
 س" على الوجه المذكور. وهكذا إلى غير النهاية ولنسمّ حط "بج" البعد الاصل، والذي بعده -  
 اعني "د ه" - البعد الأول، و "وز" البعد الثاني، و<sup>6</sup> "ح ط" البعد الثالث، وعلى هذا الترتيب.

الثانية، أن كلا من تلك الأبعاد مشتمل على البعد الذي قبله وعلى زيادة. مثلا البعد  
 الأول - اعني "د ه" - مشتمل على البعد الاصل - اعني "بج" - وزيادة ذراع، والبعد الثاني -  
 اعني وز - مشتمل<sup>7</sup> على "د ه" وزيادة ذراع، وهكذا إلى غير النهاية؛ وكل بعد من الأبعاد

<sup>1</sup> ص: + مستقمان.

<sup>2</sup> ص: + واحد.

<sup>3</sup> ص: + خطي.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ص: {ب8}؛ م: {12}.

<sup>6</sup> ع: +خط.

<sup>7</sup> م: -.

المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل على<sup>1</sup> زيادة. فهنا زيادات غير متناهية بعدد الأبعاد الغير المتناهية التي فوق البعد الاصل.

الثالثة، أن كل جملة من الزيادات الغير المتناهية، فانها موجودة في بعد واحد فوق الأبعاد المشتملة على تلك الجملة، والا لم يوجد فوق تلك الأبعاد بعد. فيلزم أن يوجد في تلك<sup>2</sup> الأبعاد بعد هو آخر الأبعاد، ويلزم من هذا، تنامي الخطين على تقدير عدم تناهيهما وأنه محال. مثلا الزيادتان الموجودتان في البعد الأول والثاني موجودتان في البعد الثالث لأن البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد الأول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة. وكذا الزيادات الثلاثة المشتمل<sup>3</sup> عليها الأبعاد الثلاثة موجودة في البعد الرابع. وهكذا إلى ما لا نهاية له.

و إذا تمهدت المقدمات الثلاث، فنقول: أن امتداد الخطان الخارجان من مبدئ واحد إلى غير النهاية، لزم أن توجد بينهما أبعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد. وهذا بحكم المقدمة الاولى، فتوجد بينهما زيادات<sup>4</sup> غير متناهية بحكم المقدمة الثانية. فبحكم المقدمة الثالثة توجد تلك الزيادات الغير المتناهية > في بعد واحد. والبعد المشتمل على<sup>5</sup> الزيادات الغير المتناهية < في بعد واحد<sup>6</sup>

<sup>1</sup> م: {12} ب.

<sup>2</sup> ع: {6} ب.

<sup>3</sup> ص: {9}.

<sup>4</sup> م: {13}.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: -.

غير متناه.<sup>1</sup> فيوجد بين الخطين بعد واحد غير متناه محصورا بين حاصرين. فثبت ما ادعيناه من الملازمة واندفع المنع المذكور.

وأما بطلان القسم الأول من التالي<sup>2</sup>، فلأن الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى، لو كانت متناهية لاحاط بها إما حدّ واحد، أن تشابهت هيئات تناهي ابعادها في الجهات كلها، أو حدود أن لم تشابه. فتكون متشكلة إذ الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو حدود كما في المضلعات، فذلك الشكل المعين الحاصل لها، لا بد له من مخصص فيها. إذ نسبة الفاعل إلى جميع الاشكال على السوية، فاقترضوا نوعا منها دون غيره من غير مخصص يكون تخصيصا بلا مخصص. فذلك المخصص اما نفس الجسمية،<sup>3</sup> وإما لازم من لوازمها وهما باطلان، والا لاشركت الأجسام كلها في الشكل لاشتراكها في الجسمية ولوازمها. وإما<sup>4</sup> عارض من عوارضها وهو أيضا باطل، لأن العارض يجوز زواله،<sup>5</sup> فلو كان الشكل الحاصل للجسمية<sup>6</sup> بسبب عارض من عوارضها، لجاز زوال الشكل. لأن جواز زوال العلة يوجب جواز<sup>7</sup> زوال المعلول. وزوال الشكل و تبدله، إنما يكون بالاتصال و<sup>8</sup> الانفصال. والقابل لهما ليس إلا الهيولى. فيكون الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى مقارنة لها وأنه محال. فيبطل<sup>9</sup>

<sup>1</sup> م: -.  
<sup>2</sup> م: الثاني.  
<sup>3</sup> ع: {7}.  
<sup>4</sup> ص: {9}.  
<sup>5</sup> م: {13}.  
<sup>6</sup> ع: الجسم.  
<sup>7</sup> ع: في الهامش.  
<sup>8</sup> ع: لو.  
<sup>9</sup> ع: فيبطل.

كون الصورة الجسمية المجردة متناهية؛ وهو القسم الأول من التالي<sup>1</sup>. وإذا بطل التالي<sup>2</sup> بقسميه، بطل المقدم؛ وهو مجرد الصورة. فلا توجد الصورة الجسمية إلا مقارنة للهولي وهو المطلوب.

واعترض على هذا الدليل باننا لا نسلم أن زوال الشكل وتبدله، لا يكون إلا بالاتصال أو الانفصال كما في<sup>3</sup> الشمعة مثلاً<sup>4</sup> يتوارد عليها اشكال مختلفة من غير أن يتصل بها شيء من<sup>5</sup> خارج أو ينفصل عنها شيء. واجب عنه: باننا لاندعى أن اللازم هو الاتصال أو<sup>7</sup> الانفصال فقط، بل ندعى أن اللازم اما الاتصال أو الانفصال أو الانفعال والكل من لواحق المادة وتوارد الاشكال المختلفة على الشمعة<sup>8</sup> أن لم يكن بالاتصال أو الانفصال فهو بالانفعال. فيلزم الخلف/<sup>9</sup> المذكور. واعترض ثانياً باننا لا نسلم أن الانفعال من لواحق المادة فان هذه المقدمة ليست بديهية، ولم يقم عليها برهان هكذا<sup>10</sup> قيل.

والحق، أن تبدل الاشكال في الجسم لا يكون إلا بالاتصال أو الانفصال، لأن تبدلها/<sup>11</sup> إما بانضمام شيء من خارج إلى حجم الجسم، أو بانفصال بعض أجزاء الجسم عنه، أو بانتقال أجزاء الجسم من سمت إلى سمت كما في الشمعة. وانتقال أجزاء الجسم من سمت إلى سمت لا

1 م: الثاني.  
2 م: الثاني.  
3 ص: م: فان.  
4 م: -.  
5 م: -.  
6 ع: و.  
7 م: و.  
8 ص: +.  
9 م: {14}.  
10 ص: كذا.  
11 ص: {10}.

يخلو عن اتصال **بعضها ببعض**<sup>1</sup>، أو **انفصال بعضها عن بعض** وهذا ظاهر عند الاتصاف وترك المعاندة. وأما التزام الاستدراك بأنه لو ثبت أن الانفعال من لواحق المادة لكفي ذكره في الدليل. وكان ذكر الاتصال والانفصال مستدركا لانهما أيضا من الانفعالات فمن باب تعيين<sup>3</sup> الطريق، وهو ليس من دأب المناظرة. فعمل المعلل إنما اختار هذا الطريق<sup>4</sup> للتبنيه على اقسام التبدل، وأثبت مقارنة الهيولى/<sup>5</sup> على كل واحد من التقادير، وإن كان ذكر الانفعال كافيا في اثبات المقارنة بطريق الاجمال على ما ذكره هذا القائل.

### قال: (فصل في/ أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة إلخ<sup>7</sup>)

لأنها لو تجردت عن الصورة فإما أن تكون ذات وضع أو لا تكون لا سبيل إلى كل واحد من القسمين فلا سبيل إلى تجردها عن الصورة. أما أنه لا سبيل إلى الأول فلأنها حينئذ إما أن تنقسم أو لا تنقسم لا سبيل إلى الثاني، لأن كل ما له وضع فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء . ولا سبيل إلى الأول، لأنها حينئذ إما أن تنقسم في جهة واحدة فتكون خطأ أو في جهتين فتكون سطحا أو في ثلاث جهات فتكون حجما. وكل واحد منها باطل. أما أنه لا يجوز أن تكون خطأ فلأن وجود الخط على سبيل الاستقلال محال، لأنه إذا انتهى إليه طرفا السطحين فإما أن تحجب تلاكبهما أو لا تحجب. لا جائز أن لا تحجب، وإلا لزم تداخل الخطوط وهو محال لأن كل خطين مجموعهما أعظم من الواحد هذا خلف. ولا جائز أن تحجب وإلا لانقسم الخط في الجهتين لأن ما يلاقي أحدهما غير ما يلاقي الآخر وهو محال. وأما أنه لا يجوز أن يكون سطحا لأنها لو كانت سطحا فإذا انتهى إليه طرفا الجسمين فإما أن تحجب تلاكبهما أو لا تحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر في الخط. وأما أنه لا يجوز أن تكون حجما فلأنها لو كانت حجما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر. وأما أنه لا سبيل إلى الثاني فلأنها إذا كانت غير ذات وضع فإذا قارنت بها الصورة الجسمية فإما أن لا تحصل في حيز أصلا أو تحصل في جميع الأحياز أو تحصل في بعض الأحياز دون البعض. والأول والثاني محالان بالبيدهة. والثالث أيضا محال، لأن حصولها في كل واحد من الأحياز ممكن. فلو حصلت في بعض الأحياز دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال.

<sup>1</sup> ع: بعضها عن بعض.

<sup>2</sup> ص، م: و.

<sup>3</sup> م: تعيين.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ع: {ب7}.

<sup>6</sup> م: {ب14}.

<sup>7</sup> ص: -.



ولا يلزم على هذا أن الماء إذا انقلب هواء أو على العكس حتى صار أولى بموضع لأن الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح.

أقول:<sup>1</sup> يريد أن يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى لثبوت التلازم بينهما. وبيانها: أن الهيولى لو تجردت عن الصورة، لكانت إما ذات وضع أو غير ذات وضع، والمراد بالوضع ههنا كون الشيء مشاراً إليه بالإشارة الحسية، والقسمان باطلان. فيبطل<sup>2</sup> كون الهيولى مجردة عن الصورة.

أما القسم الأول، فلانها لو كانت ذات وضع، لكانت إما منقسمة أو غير منقسمة. والثاني باطل، لأن الجوهر الذي له وضع لا يجوز أن يكون غير منقسم والا لكان جزء الذي<sup>3</sup> لا يتجزى وقد ابطالناه. وكذا الأول/<sup>4</sup>، لانها لو انقسمت فإما أن تنقسم في جهة واحدة فيكون خطاً مستقلاً، -إما انها<sup>5</sup> خط فلأن المنقسم في جهة واحدة خط؛ وإما انها مستقلة فلانها <جوهر-؛ أو<sup>6</sup> في جهتين فيكون سطحاً مستقلاً بمثل<sup>7</sup> ما مر في الخط، أو في ثلاث جهات فيكون حجماً. والأقسام بأسرها باطلة. <أما الأول><sup>8</sup>، فلاستحالة الخط المستقل إذ لو وجد خط مستقل وتوسط بين خطين هما طرفا سطحين، فإما أن يحجبهما عن التلاقي فيكون ما به يلاقي احدهما غير ما به يلاقي الآخر فيلزم انقسامه في جهة<sup>9</sup> العرض/<sup>1</sup> وانه<sup>2</sup> محال، أو لا يحجبهما عنه فيلزم التداخل

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> ع: فبطل.

<sup>3</sup> ع: م: -.

<sup>4</sup> ص: {10ب}.

<sup>5</sup> ع: انه.

<sup>6</sup> م: جوهر و.

<sup>7</sup> م: لمثل.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ع: م: -.

وهو أيضا محال، لأن مجموع الخطين اعظم من احدهما بالضرورة. واما الثاني، فلاستحالة السطح المستقل إذ لو وجد سطح مستقل حوتوسط بين سطحين<sup>3</sup> هما طرفا جسمين، فاما أن يحجبها عن التلاقي أو لا، كلاهما باطلان لما مر في الخط. واما الثالث، فلانها لو كانت حجما لكانت مركبة من الهيولى والصورة، وقد فرضناها مجردة هذا خلف.

واعلم أن السطح والخط والنقطة اعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء، لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم؛ فان النقطة عندهم نهاية الخط، وهو نهاية السطح، وهو نهاية الجسم التعليمي. وأما المتكلمون، فقد اثبت طائفة منهم خطأ وسطحا مستقلين حيث ذهب<sup>4</sup> إلى أن الجواهر الفردة<sup>5</sup> تتألف في الطول فيحصل منها خط، والخطوط تتألف في العرض فيحصل<sup>6/7</sup> السطح، والسطوح<sup>8</sup> تتألف في العمق فيحصل<sup>9</sup> الجسم. فالخط والسطح على مذهب هؤلاء جوهران لا محالة، لأن المتألف من الجوهر لا يكون عرضا. وأما النقطة<sup>10</sup> المستقلة، فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لاغير، إذ لايفهم من<sup>11</sup> النقطة المستقلة إلا نو وضع غير منقسم، هو جوهر. وهذا بعينه هو مفهوم الجوهر الفرد.

<sup>1</sup> م: {15}.

<sup>2</sup> م: وهو.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: ذهبوا.

<sup>5</sup> ع: المفردة.

<sup>6</sup> ص: + منها.

<sup>7</sup> ص: {11}.

<sup>8</sup> ع: {8}.

<sup>9</sup> ص: + منها.

<sup>10</sup> م: {15ب}.

<sup>11</sup> ص: عن.

فالهيولى على تقدير كونها ذات وضع غير منقسمة<sup>1</sup> لا يكون نقطة عرضية لانها جوهر، فتكون نقطة مستقلة. حوهي الجوهر بعينه فلا يغير بين كونها نقطة مستقلة<sup>2</sup> وجوهرًا فردا. فسقط الاعتراض المبني على زعم تغييرهما مع جوابه. وأما النظر الواقع في استحالة تداخل الخطوط فليس بشيء لأن هذا الناظر معترف بان مجموع الخطين اعظم من احدهما في الطول، فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين الخطين العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان معا اطول من احدهما، والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما، بل يقع خارجا عنهما لكن المفروض انه متوسط، هذا<sup>3</sup> خلف.

وأما بطلان القسم الثاني، فلأن الهيولى لو كانت غير ذات وضع وصارت ذات وضع باقتران الصورة، فعند صيرورتها ذات وضع إما أن تحصل في جميع الاحياز، أو لا تحصل في شيء منها، أو تحصل في بعضها دون بعض. والأقسام بأسرها مستحيلة، أما الاولان<sup>4</sup> فاستحالتهما بديهية. واما الثالث<sup>5</sup>، فلأن حصول الهيولى في كل<sup>6</sup> واحد من الاحياز ممكن على السواء لتساوي نسبتها إلى كل واحد منها، فحصولها في واحد منها دون غيره يكون ترجيحًا بلا مرجح، وانه محال. والصورة النوعية، وان اقتضت الاختصاص «ببعض الاحياز»<sup>7</sup> لا يندفع بها الترجيح بلا مرجح، لأن الهيولى اذا حصلت في بعض الاحياز، ولا بد من أن يتخصص كل جزء<sup>8</sup> من

<sup>1</sup> ع: في الهامش؛ في المتن مستقلة لكن مشطوب عليها.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ص: الأول و الثاني.

<sup>5</sup> م: (16).

<sup>6</sup> ص: (11ب).

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> ع، ص: -.

اجزائها بجزء معين من أجزاء ذلك<sup>1</sup> الحيز، والصورة النوعية لا تقتضي هذا التخصيص، لأن نسبتها إلى جميع الأجزاء على السوية، فتخصيص الأجزاء بالأجزاء مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحاً بلا مرجح قطعاً. وأما النقض بانقلاب الجزء الماء إلى الهواء أو بالعكس، وانتقالها بعد الانقلاب إلى جزء معين من أجزاء حيز الهواء والماء مع تساوي نسبة ذلك الجزء المنقلب إلى جميع أجزاء الحيز المنتقل إليه، فغير وارد لأن تساوي النسبة في صورة<sup>2</sup>/النقض ممنوع<sup>3</sup>. فإن الجزء المنقلب من الماء والهواء له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض أجزاء الحيز المنتقل إليه وهو محاذاته إياه، فهذا الوضع السابق له - اعني المحاذاة المذكورة - تقتضي له الوضع اللاحق وهو حصوله في ذلك<sup>4</sup>/الجزء المعين من الحيز المنتقل إليه فلا يلزم ترجيح بلا مرجح بخلاف الهيولى المجردة، فإنها قبل اقتران الصورة لا وضع لها سابق اصلاً ليقضي لها وضعاً لاحقاً، فحصولها على بعض<sup>5</sup>/الاضاع<sup>6</sup> مع تساوي نسبتها اليها يكون ترجيحاً بلا مرجح.

قلن قيل: المحال المذكور إنما يلزم<sup>7</sup> من فرض صيرورة الهيولى المجردة ذات وضع بإقتران الصورة اليها<sup>8</sup>، فلم لا يجوز أن تبقى الهيولى المجردة على تجردها، ولا تصير ذات وضع بإقتران الصورة فلا يلزم المحال. قلنا: الكلام في هيولى الأجسام، فإنا بعد ما أثبتنا الهيولى في

<sup>1</sup> ص: تلك.  
<sup>2</sup> ع: {8}ب.  
<sup>3</sup> م: فممنوع.  
<sup>4</sup> م: {16}ب.  
<sup>5</sup> ص: {12}أ.  
<sup>6</sup> ع: الاحياز.  
<sup>7</sup> م: لزوم.  
<sup>8</sup> ع: لها.

الأجسام اتجه لنا أن ننظر فيها انها هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير منفكة<sup>1</sup> عنها كما هي<sup>2</sup> الان، أو كانت في اصل الفطرة مجردة غير ذات وضع، ثم صارت بعد ذلك ذات وضع باقتران الصورة فنظرنا، فأدانا النظر فيها إلى الجزم بانها لم تكن مجردة لاستلزامه المحال المذكور، وحصل لنا ما هو المقصود من النظر. وأما الهيولى المستمرة على التجرد فلا تعلق لها بالبحث<sup>3</sup>، ولا وقع<sup>4</sup> فيها النظر اصلا،<sup>5</sup> ولا ينافي وجودها، ولا عدها ما نحن بصدد اثباته من استحالة تجرد<sup>6</sup> هيوليات الأجسام. فلو وجدت هيولى مجردة لكانت من المفارقات، وتسميتها الهيولى تكون مجرد اصطلاح.

#### قال<sup>7</sup>: (فصل في اثبات الصورة النوعية<sup>8</sup> إلخ)

اعلم أن لكل واحد من الأجسام صورة أخرى غير الصورة الجسمية. لأن الخصاص بعض الأجسام ببعض الأحياء دون البعض إما أن يكون للجسمية العامة أو لصورة أخرى. لا سبيل إلى الأول والا لاشرتكت الأجسام كلها في ذلك، فتعين التالي وهو المطلوب.

أقول<sup>9</sup>: لما فرغ عن<sup>10</sup> اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة، شرع الآن في إثبات الصورة

النوعية. فقال: لكل نوع من الأجسام صورة أخرى غير صورتها الجسمية بها صار ذلك النوع،

<sup>1</sup> ع: مفارقة.

<sup>2</sup> م: + كذلك.

<sup>3</sup> م: في البحث.

<sup>4</sup> ص: يقع.

<sup>5</sup> م: {17}.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ع: -

<sup>8</sup> ص: أه؛ م: -

<sup>9</sup> ع: م: -

<sup>10</sup> ع: من.

ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوية إلى النوع بالتحصيل لتحصله<sup>1</sup> بها؛ وسميت<sup>2</sup> طبيعة أيضا باعتبار كونها مبدءاً للحركة والسكون الذاتيين؛ وقوة أيضا باعتبار تأثيرها في الغير. وقبل الخوض في المقصود يجب<sup>3</sup> أن يعلم أن المقتضي لاختصاص أنواع الأجسام باحيازها المعينة ليس امرا خارجا عن ذات<sup>4</sup> الجسم، بل هو امر حاصل فيه لانا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته، فلولا أن في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه<sup>5</sup> بحيزها<sup>6</sup> المعين لما تحرك إليه بحسب الذات، وهذا ظاهر جدا.

و«إذ قد»<sup>7</sup> تمهدت هذه المقدمة، فنقول: كل نوع من أنواع الأجسام يختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحصول في ذلك الحيز. فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز إما الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام كلها أو الهيولى أو «صورة أخرى»<sup>8</sup>. والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الأجسام في<sup>9</sup> الحيز، وكذا الثاني لاستلزامه كون القابل<sup>10</sup> فاعلا، واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان، فتعين الثالث وهو المطلوب.

<sup>1</sup> ص: {12ب}.

<sup>2</sup> ص: م: تسمى.

<sup>3</sup> ع: {9}.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> م: {17ب}.

<sup>6</sup> ص: بحيزه.

<sup>7</sup> ص: وإذا.

<sup>8</sup> ع: الصورة الأخرى.

<sup>9</sup> ص: +ذلك.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض باحتمال كون المقتضى للاختصاص فاعلا خارجيا مع التمثلات الملتزمة<sup>1</sup> في جوابه، وهذا ظاهر عند التأمل.

واعلم أن إيراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة إلى أن التلازم مع الهيولى لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين.<sup>2</sup> فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي<sup>3</sup> لا توجد بدون<sup>4</sup> الصورة النوعية. وكذا الصورة النوعية لا توجد بدون الصورة الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى. <فالهيولى مع<sup>5</sup> الصورتين متلازمة بحيث لا ينفك شيء منهما عن الآخرين.

قال<sup>6</sup>: (هداية)

اعلم أن الهيولى ليست حلة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة. والعلة الفاعلية للشيء يجب أن تكون موجودة قبله والصورة أيضا ليست حلة للهيولى لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل. والشكل لا يوجد قبل الهيولى فلو كانت الصورة حلة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الشكل الذي هو معها أو قبلها هذا خلف - فإن وجود كل واحد منهما عن سبب منفصل وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا. انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة والصورة أيضا ليست غنية عن الهيولى من كل الوجوه. لما بينا انها لا توجد بدون الشكل. فالهيولى تفتقر الي الصورة في بقائها، والصورة تفتقر إلى الهيولى في تشكلها.

أقول<sup>7</sup>: من عادة المصنف في هذا المختصر، اذا أراد دفع وهم أو إزالة اشتباه في

مسألة أن يُعبر عن<sup>8</sup> ذلك الدفع أو الازالة بالهداية. اذا الوهم أو الاشتباه نوع ضلال فدفعه يكون

<sup>1</sup> م: المستلزمية.

<sup>2</sup> ص: {13}.

<sup>3</sup> ع: + التي.

<sup>4</sup> م: {18}.

<sup>5</sup> م: اما الهيولى بدون.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ع: -؛ ص: في الهامش.

<sup>8</sup> م: -.

هداية لا محالة. فهنا لما اثبت التلازم بين الهيولى والصورة وقع الاشتباه في كيفية هذا التلازم. فأزال الاشتباه ببيان الكيفية وسماها هداية على ما هو دأبه. قال<sup>1</sup>: اعلم أن الهيولى ليست علة لتصورة<sup>2</sup> أقول<sup>3</sup>: يريد بيان كيفية التلازم بينهما، و نلقد ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المطلوب، وهو أن المتلازمين إما أن يكون احدهما علة فاعلية للآخر أو لا، بل يكونان<sup>4/5</sup> معلولي علة تالفة منفصلة عنهما، وعلى التقديرين؛ يجب أن تكون العلة موجبة ليتحقق التلازم، إذ لو لاه لم تستلزم العلة المعلول فلا يثبت التلازم بخلاف ما اذا كانت العلة موجبة حيث يثبت التلازم<sup>6</sup> جزماً. أما في القسم الأول، فلاستلزام كل واحد<sup>7</sup> من العلة الموجبة والمعلول صاحبه. وأما في القسم<sup>8</sup> الثاني، فلأن كل واحد من المعلولين يستلزم العلة والعلة لإيجابها تستلزم<sup>9</sup> المعلول الآخر، فكل من المعلولين يستلزم الآخر، ويتحقق التلازم.

و<sup>10</sup>إذا تقرر هذا، فنقول: قد ثبت أن الهيولى والصورة متلازمان، فإما أن تكون الهيولى علة للصورة، أو تكون الصورة علة للهيولى، أو تكونا معلولي علة تالفة منفصلة. والاول باطل، إذ لو كانت الهيولى علة فاعلية للصورة<sup>11</sup> لتقدمت بالوجود عليها ذاتياً ضرورة تقدم وجود العلة على وجود المعلول بالذات؛ لكن الهيولى متأخرة الوجود عن الصورة بحسب الذات لما تبين أن

<sup>1</sup> ع: -  
<sup>2</sup> ص: + اه.  
<sup>3</sup> ع: م: -  
<sup>4</sup> ص: يكونا.  
<sup>5</sup> ع: {9ب}.  
<sup>6</sup> م: {18ب}.  
<sup>7</sup> ص: -  
<sup>8</sup> م: -  
<sup>9</sup> ص: {13ب}.  
<sup>10</sup> ص: م: -  
<sup>11</sup> ع: في الهامش: ص: -.



الهيولى مفتقرة الوجود إلى الصورة، فلا تكون الهيولى علة للصورة. وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان التقدم الذاتي اللازم للهيولى بسبب كونها علة للصورة، لا يستلزم تقدمها بالزمان على الصورة ليلزم<sup>1</sup> انفكاكها عنها. إذ قد علم من التقرير المذكور أن الهيولى متأخرة عن الصورة<sup>2</sup> تأخرا ذاتيا متافيا لتقدمها الذاتي اللازم من العلية فيلزم بطلان عليتها قطعاً. نعم، هذا الاعتراض وارد على التقرير الذي ذكره هذا المعترض. وهو أن الهيولى لو كانت علة للصورة لتقدمت عليها بالوجود، إذ العلة الفاعلية متقدمة بالوجود <على الصورة><sup>3</sup> لكن الهيولى ليست بمقدمة بالوجود على الصورة، إذ لو تقدمت عليها لزم انفكاكها عنها، وهو محال لما ثبت بينهما من التلازم. إذ اللازم من العلية هو التقدم الذاتي، وهو لا يستلزم التقدم الزمني المستلزم للانفكاك؛<sup>4</sup> فلا يلزم من العلية الانفكاك المحال. وأما الشرطية المذكورة في الجواب وهي قوله لو كانت الهيولى علة للصورة لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة. فان اراد بتاليها أن الهيولى وتشخصها معا متقدمان على الصورة فالشرطية ممنوعة.<sup>5</sup> إذ غاية ما لزم من دليله أن الهيولى على تقدير عليتها لا تنفك عن الشخص، ولا يلزم منه أن يكون للشخص دخل في العلية فلا يلزم تقدم الشخص. وان أراد به أن المتقدم هو<sup>6</sup> الهيولى لكنها لا ينفك عن الشخص فالشرطية مسلمة، وبطلان التالي ممنوع. إذ لا منافاة بين أن يكون الهيولى متقدمة على الصورة بالعية ويتأخر تشخص الهيولى

<sup>1</sup> م: فيلزم.

<sup>2</sup> م: {19}.

<sup>3</sup> ع، م: -.

<sup>4</sup> ص: {14}.

<sup>5</sup> ع: {10}.

<sup>6</sup> م: {19ب}.

عن الصورة أيضا بالعلية. و لو صح هذا الدليل لزم أن لا<sup>1</sup> يكون الصورة<sup>2</sup> علة فاعلية لتشخص الهيولى بعين هذا الدليل، لكنه يقول به متصلا بهذا الكلام. وكذا الثاني لأن الصورة لا يجب وجودها إلا مع الشكل <أو بالشكل><sup>3</sup> لأنها ليست علة فاعلية للشكل، والا لاشترك الأجسام كلها في الشكل على ما بيناه، ولا علة قابلية لأن القابل هو الهيولى، فلا تتقدم بوجودها الفايض عن العلة المفارقة على الشكل، فوجب وجودها مع الشكل أن لم تتوقف عليه، و به أن تتوقف عليه، فوجب وجودها اما مع الشكل أو بالشكل. والهيولى ليست متأخرة عن الشكل لما تبين أن الشكل إنما يوجد بمشاركتها، فهي اما متقدمة/<sup>4</sup> على الشكل أو معه، فلو كانت الصورة علة للهيولى لتقدمت عليها فيلزم أن يتقدم الصورة<sup>5</sup> على الشكل لأن المتقدم على المتقدم أو المع متقدم، لكن الصورة/<sup>6</sup> مع الشكل أو به على ما مر أنفا هذا خلف، هذا ما ذكره المصنف.

والحق أن ذكر معية الهيولى<sup>7</sup> للشكل ههنا مستدرك<sup>8</sup> مع انها لا تطابق الواقع. أما عدم المطابقة فلأن وجود الشكل عن<sup>9</sup> العلة لما كانت بمشاركة الهيولى، تقدمت الهيولى عليه لا محالة، فلا تكون هي معه، واما الاستدراك فلانه يكفي أن يقال لو كانت الصورة علة للهيولى لتقدمت عليها. وقد ثبت أن الهيولى متقدمة على الشكل، فيتقدم الصورة على الشكل لأن المتقدم على المتقدم متقدم. فيكون ذكر المعية مستدركا لحصول المطلوب بدونه.

1 م :-  
2 ص: في الهامش.  
3 م :-  
4 ص: (14ب).  
5 م :-  
6 م: {20}.  
7 ع: في الهامش.  
8 ع: مستدركة.  
9 ع: من.

ولما بطل القسمان الاولان تعين القسم الثالث، وهو أن الهيولى والصورة معلولتان<sup>1</sup> لعلّة  
ثالثة منفصلة، فصدورهما عن العلة المنفصلة لا يجوز أن يكون بحيث يستغني كل منهما/<sup>2</sup> عن  
الأخرى. أما اولاً، فلانه يقضي إلى امتناع تالف الجسم منهما ضرورة. امتناع تالف الماهية  
الحقيقية عن<sup>3</sup> أجزاء لا ارتباط بينها<sup>4</sup> اصلاً. وأما ثانياً، فلما بينا أن الهيولى تنفقر في أن تقوم<sup>5</sup>  
بالفعل إلى مقارنة الصورة،/<sup>6</sup> وإن الصورة يلزمها الشكل المفتقر إلى الهيولى، فافتقار الهيولى إلى  
الصورة في البقاء،/<sup>7</sup> لأن الصورة الفاسدة أن لم يعقبها بدل من صورة أخرى انعدمت الهيولى لانها  
لا توجد بالفعل بدون الصورة. فالعلة المنفصلة المعقبة للبدل مبقية للهيولى بذلك البدل، وافتقار  
الصورة إلى الهيولى في الشكل<sup>8</sup> وذلك ظاهر.

واعترض على هذا بان افتقار الصورة في تشكلها إلى الهيولى يوجب تقدم الهيولى على  
الصورة، وهو مناف لما تقرر عندهم من أن الصورة شريكة لعلّة الهيولى وعليه منع ظاهر، وهو  
أن اللازم ههنا ليس تقدم الهيولى على ذات الصورة بل على تشكلها. وهو لا ينافي القاعدة المقررة  
عندهم. وأما الجواب الذي ذكره المعترض فحاصله أن شريكة العلة هي الصورة المطلقة<sup>9</sup> والمفتقرة  
إلى الهيولى في التشكل هي الصورة المتشخصة المتأخرة عن التشكل. وهو قريب مما ذكرناه. وأما

<sup>1</sup> م: معلولان.  
<sup>2</sup> ع: {10ب}.  
<sup>3</sup> ع: من.  
<sup>4</sup> ص: بينهما.  
<sup>5</sup> م: تقدم.  
<sup>6</sup> م: {20ب}.  
<sup>7</sup> ص: {15}.  
<sup>8</sup> ع: التشكل.  
<sup>9</sup> م: المطلع.

الاعتراض بمنع كون الافتقار بينهما على الوجه المذكور دون عكسه<sup>1</sup> فغير مُوجَّه بعد قيام الدليل عليه. واما الجواب عنه بان القول بافتقار الصورة في بقائها إلى الهيولى يؤدي إلى القول بعرضية الصورة. و بان القول بافتقار الهيولى إلى الصورة في التشكل<sup>2</sup> يؤدي إلى الدور لثبوت افتقار الصورة إلى الهيولى في التشكل<sup>3</sup>. فالكل ظاهر سوى لزوم الدور. فإنه مدفوع لا بما قاله هذا القائل، فان كون الشيء علة قابلية لعرض قائم بشيء آخر غير معقول،<sup>4</sup> بل بان اللازم مما فرضناه وهو افتقار الشكل كل منهما إلى ذات الاخرى فظاهر انه ليس بدور.

قال<sup>5</sup>: (فصل في المكان إنخ<sup>6</sup>)

وهو إما الخلاء أو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. والاول باطل فتعين الثاني وانما قلنا أن الأول باطل لأنه لو كان خلاء فإما أن يكون لا شيئاً محضاً أو بعداً مجرداً عن الهيولى. لا سبيل إلى الأول، لأنه يكون خلاء أقل من خلاء فان الخلاء بين الجدارين أقل من الخلاء بين المدينتين و ما تقبل الزيادة والنقصان استحالة أن يكون لا شيئاً محضاً. ولا سبيل إلى الثاني لأنه لو وجد البعد مجرداً عن الهيولى لكان بذاته غنياً عن المحل. فاستحال افتقاره بالمحل هذا خلف.

أقول<sup>7</sup>: لما فرغ عن<sup>8</sup> تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم، اراد أن

يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن - اعني البحث عن الأمور العامة للأجسام<sup>9</sup> الطبيعية - فبدأ

بما هو الأشهر<sup>10</sup> منها وهو المكان، فيحقق أولاً ماهيته في هذا الفصل، ويثبت<sup>1</sup> انيته بعد ذلك في

<sup>1</sup> م: {21}.

<sup>2</sup> م: الشكل.

<sup>3</sup> م: الشكل.

<sup>4</sup> ص: {15-ب}.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ص: أه: م: -.

<sup>7</sup> ع: م: -.

<sup>8</sup> م: من.

<sup>9</sup> ع: في الأجسام.

<sup>10</sup> ص: المشهور.

الفصل الثاني<sup>2</sup> لهذا الفصل. ونحن نريد أن نبين أولاً كيفية<sup>3</sup> وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان، فنقول: إتفق العقلاء على أن الجسم له شيء من شأنه أن ينسب إليه الجسم بكلمة في، و/<sup>4</sup> أن يكون ظرفاً للجسم وإن يقع متصلاً بفي جواباً للسؤال عن الجسم: "بأين هو؟" كما يقال: "أين الماء؟" فجواب عنه: بأنه في داخل الكوز. وأما صحة انتقال الجسم عنه إلى غيره فلعدم اختصاصها بالمكان، واشتراكها بينه وبين سائر ما يقع فيه الحركة من المقولات، جدير بأن تسقط ههنا عن درجة الاعتبار اسقاطاً يندفع به الاعتراض الوارد عليها مع التعسف الملتزم في جوابه. فالنسبة المذكورة لذلك الشيء خاصة لازمة شاملة لأفراده تعين بها عندهم. وصلاح بذلك لأن يقع لهم نزاع في تحقيق ماهيته حتى اختلفوا فيه. فذهب جمهور الحكماء كال معلم الأول والشيخين الفاضلين/<sup>5</sup> أبي نصر وأبي علي ومن تبعهم إلى أن ذلك الشيء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فالسطح الباطن من<sup>6</sup> الحاوي هو الشيء الذي ينسب إليه المحوي بكلمة في، كما يقال كرة النار في مقعر فلك القمر. وذهب الآخرون<sup>7</sup> إلى أن ذلك الشيء هو الخلاء. ثم افترق هؤلاء القائلون بالخلاء فرقتين؛ فرقة منهم افلاطون، تزعم أن الخلاء الذي/<sup>8</sup> ينسب إليه الجسم بفي بعدّ موجود في الخارج مجرد عن المادة من شأنه أن ينفذ فيه الأبعاد الجسمانية، ويسمونه البعدّ المفطور؛ وفرقة تزعم أنه لا شيء محض، وهم المتكلمون

<sup>1</sup> ع: {11}.

<sup>2</sup> ص: التالي.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> م: {22ب}.

<sup>5</sup> ص: {16}.

<sup>6</sup> ص: + الجسم.

<sup>7</sup> ص: م: آخرون.

<sup>8</sup> م: {22}.

القائلون بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي مشغولا بذلك الجسم بحيث لو لم يشغله لكان خلاء. ومعنى الفراغ الموهوم<sup>1</sup> الفضاء الذي يثبتته الوهم، يدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول<sup>2</sup> بالماء أو الهواء في داخل الكوز. فهذا<sup>3</sup> الفراغ الموهوم هو الشيء الذي<sup>4</sup> من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وان يكون ظرفا له عندهم. وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم اياه يجعلونه خلاء. فالخلاء عندهم هو الفراغ الموهوم جمع قيد<sup>5</sup> أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئا محضا/<sup>6</sup> بالضرورة، لأن الفراغ الموهوم<sup>7</sup> ليس بموجود في الخارج، بل هو امر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعدا مقطورا،<sup>8</sup> وهم لا يقولون به. فاذا لم يشغله جسم ما كان لا شيئا محضا بالضرورة. والخلاء عندهم اخص من الحيز، لأن الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه جسم. والحيز هو الفراغ الموهوم/<sup>9</sup> من غير<sup>10</sup> أن يعتبر معه حصول الجسم فيه أو عدمه؛ اما انه لا يعتبر فيه عدم الحصول فظاهر، والا لكان هو الخلاء بعينه من غير فرق؛ واما انه لا يعتبر فيه الحصول، فلانه لو اعتبر في مفهومه حصول الجسم فيه بالفعل يلزم أن لا يكون حيزا طبيعيا اصلا، إذ لو اعتبر

<sup>1</sup> ع: المتوهم في المتن، الموهوم في الهامش.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> م: فيبر.

<sup>4</sup> ع: في الهامش.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ع: {11ب}.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: {16ب}.

<sup>9</sup> م: {22ب}.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

في مفهومه ذلك فعند عدم الحصول لا يكون الفراغ حيزاً<sup>1</sup>. فينقطع نسبة الحيزية بينه<sup>2</sup> وبين الجسم، فلا يطلب الجسم<sup>3</sup> بطبعه الحصول فيه إذ طلب الحصول بالطبع لتلك النسبة.

والنزاع بين الحكماء والمتكلمين واقع في امتناع الخلاء وإمكانه. فالحكماء ذاهبون إلى امتناعه لامتناع كل من الفراغ الموهوم والقييد السلبي. أما الفراغ الموهوم، فلأنه على تقدير الوجود هو البعد المفطور بعينه وهو ممتنع. وأما القيد السلبي، فلأنه يقضي إلى كون ما جعلوه فراغاً موهوماً لا شيئاً محضاً وهو أيضاً ممتنع على ما يأتيك بيانهما عن قريب. والمتكلمون ذاهبون إلى الامكان بناء على أنهم قائلون بإمكان الفراغ الموهوم، وإن لم يحكموا بوجوده هرباً عن تداخل الأبعاد، وبإمكان القيد السلبي<sup>4</sup>/ أيضاً. فانهم يجوزون وجود جسمين غيرمتلاقيين<sup>5</sup> لا يوجد بينهما جسم ثالث يلاقيهما بل يكون ما بينهما لا شيئاً محضاً.

وإذ قد ثبت هذا التحرير، فنقول: لما كان المذهب الأول هو المختار عند المصنف، أراد أن يثبت في هذا الفصل. فقال: المكان هو أما الخلاء أو السطح الباطن المذكور والاول باطل، فتعين الثاني. أما الحصر، فبشهادة الاستقراء حيث لا يتصور شيئ سواهما يوجد<sup>6</sup> له الخاصة المذكورة للمكان. وأما بطلان الأول، فلأن المكان موجود ولاشيء من الخلاء بموجود فلا شيء من المكان بخلاء. فاما الصغرى، فلأن المكان مشار إليه بهذا أو ذلك بحسب الخارج، وكل<sup>7</sup> ما هذا

<sup>1</sup> ص: +طبيعياً.

<sup>2</sup> ص: في الهمش.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> م: {23}.

<sup>5</sup> ص: {17}.

<sup>6</sup> م: وجد.

<sup>7</sup> ع: {12}.

شأنه فهو موجود. وأما الكبرى، فلأن الخلاء إما بمعنى اللاشيء المحض الذي هو الفضاء المفروض فراغه عن الشغل الجسم كما ذهب إليه المتكلمون، أو بمعنى البعد المجرد عن المادة على ما ذهب إليه افلاطون، وإيا ما كان فهو ممتنع، ولاشيء من الممتنع بموجود.

وأما امتناع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض، فلأن الخلاء بهذا المعنى عندهم هو الفضاء الموهوم مأخوذاً<sup>2</sup> مع صفة كونه لا شيئاً محضاً، وهذه الصفة<sup>2</sup> ممتنعة لأن ما زعموه فضاء موهوماً قابل للزيادة والنقصان، فإن الفضاء بين الجدارين أقل من الفضاء بين المدينتين، والقابل للزيادة والنقصان يمتنع أن يكون لا شيئاً محضاً، فيمتنع صفة كونه لا شيئاً محضاً. وامتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف<sup>3</sup>/المأخوذ معها، فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض.

وأما امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور، فلأن البعد لو وُجد مجرداً عن المادة لكان بذاته غنياً عن المادة، فيمتنع حلوله فيها لما بينا أن الغنى بذاته عن شيء ممتنع حلوله فيه، لكن البعد حال في المادة كالبعد الجسماني. وهذا إنما يتم أن لو ثبت كون البعد ماهية نوعية، ولم يثبت بعد.

قال<sup>4</sup>: ( فصل في الحيز إلخ<sup>5</sup> )

كل جسم فله حيز طبيعي لانا فرضنا عدم القواسر لكان في حيز. وذلك الحيز إما أن يستحقه لذاته أو لقاسر. لا سييل إلى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فإذن إنما يستحقه بطبيعة وهو المطلوب. ولا يجوز أن يكون لجسم ما حيزان طبيعيان، لأنه

<sup>1</sup> م: -

<sup>2</sup> م: {23ب}.

<sup>3</sup> ص: {17ب}.

<sup>4</sup> ع: -

<sup>5</sup> ص: أ.



لو كان له حيزان طبيعيان فإذا حصل في أحدهما فيما أن يطلب الثاني أولا يطلب. فان طلب الثاني يلزم أن لا يكون الحيز الذي حصل فيه طبيعيا. وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف. وان لم يطلب الثاني يلزم أن لا يكون الحيز الثاني طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف.

أقول<sup>1</sup>: كل نوع من انواع الجسم الطبيعي عنصرا كان أو فلكا فله حيز طبيعي، لأنه عند تجرده عن القواسم<sup>2</sup> يكون في حيز لامحالة<sup>3</sup>. فحصوله في ذلك الحيز اما أن يكون لطبعه أو لقاسم؛ والثاني منتف لفرض عدم القواسم. فتعين الأول، فيكون ذلك الحيز طبيعيا له، إذ لا نعي بالحيز الطبيعي إلا ما يقتضي الجسم بطبعه<sup>4</sup> الحصول فيه، هذا في البسائط.<sup>5</sup> وأما في<sup>6</sup> المركبات<sup>7</sup>؛ فحكمها<sup>8</sup> في الحيز حكم البسيط الغالب فيها<sup>9</sup> لامتناع المعتدل الحقيقي. وههنا تفصيل لا يحتمل بيانه كلام هذا المختصر.

ولا يجوز أن يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان؛ إذ لو وُجد لجسم من الأجسام حيزان طبيعيان، فاما أن<sup>10</sup> يحصل فيهما معا، أو في احدهما، أو لا يحصل في شئ منهما، والكل باطل. وأما الأول<sup>11</sup> فظاهر. وأما الثاني، فلانه في تلك الحالة اما أن يطلب الحيز<sup>12</sup> الذي لم يحصل فيه أو لا يطلبه. فان طلبه لم يكن الحيز<sup>13</sup> الذي حصل فيه طبيعيا لأن طلب الذي لم

1 ع، م: -.

2 ع: القاسم.

3 ع: في الهامش.

4 م: لطبعه.

5 م: {24}.

6 م: -.

7 ص: مركب مكتوب في الهامش؛ م: المركب.

8 ص: م: فحكمه.

9 ص: م: فيه.

10 م: -.

11 ع: في الهامش.

12 ع، ص: في الهامش؛ م: -.

13 ع، ص: -.

يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه، والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا.<sup>1</sup> وان<sup>2</sup> لم يطلبه لم/<sup>3</sup> يكن هو طبيعيا لأن غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا. واما الثالث، فلانه حينئذ اما أن لا يكون على<sup>4</sup> سمت الحيزين أو يكون عليه، وحينئذ اما أن يتوسطهما أو يقع منهما في جهة. فعلى الاولين يلزم ميله طبعا إلى جهتين مختلفين وهو محال. وعلى الثالث<sup>5</sup> يميل إلى جهتهما<sup>6</sup> طبعا فانما وصل إلى أقربهما عاد إلى<sup>7</sup> القسم الثاني، وقد تبين بطلانه. وإذا بطل اقسام التالي بأسرها، بطل المقدم. و<sup>8</sup> ثبت أنه لا يجوز أن يكون لجسم ما حيزان طبيعيان وهو المطلوب.

واعلم/<sup>9</sup> أن المكان والحيز في اصطلاح الحكماء لفظان مترادفان، إنما يستعملونهما في معنى واحد، وهو السطح الباطن<sup>10</sup> المذكور. وظاهر قول المصنف فصل في المكان<sup>11</sup> وقصل في الحيز مشعر بتغايرهما معنى، لكن اقتصراره على بيان ماهية المكان في الفصل المتقدم<sup>12</sup> ومشارعته إلى الاحكام في الفصل<sup>13</sup> الثاني من غير التفات إلى تصوير<sup>14</sup> ماهية الحيز يدل على انه جري على اصطلاح الحكماء في ترادف اللفظين. ووضع الفصل الأول لتصوير ماهية المكان، والفصل الثاني لبيان الاحكام. وإيراد لفظي المكان والحيز في الفصلين للتبنيه على ترادفهما. فان

<sup>1</sup> ص: {18}.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> ع: {12} ب.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> م: + أن.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: + قد.

<sup>9</sup> م: {24} ب.

<sup>10</sup> ع: في الهامش؛ م: -.

<sup>11</sup> ص: في الهامش.

<sup>12</sup> ص: المقدم.

<sup>13</sup> م: -.

<sup>14</sup> ع: تصور.

حمل كلامه على اول الاحتمالين فمراده بالحيز اما الفراغ الموهوم أو معنى آخر لم يبيته باصطلاح جديد احدثه. وعلى الأول يلزم ذهابه إلى ما ابطله من مذهب المتكلم؛ وعلى الثاني يلزم كونه تاركاً ما هو واجب عليه من بيان<sup>1</sup> اصطلاحه على انه مناف للاستقراء المذكور. وتفسيره بما له الوضع لذاته وللحاصل فيه بسببه لا يفيد لأنه تفسير لمذهبه<sup>2</sup> الخاص بمحل النزاع. إذ للحكيم أن<sup>3</sup> يقول ما له الوضع لذاته<sup>4</sup> وللحاصل فيه بسببه هو السطح الباطن لا غير، وللمتكلم أن يقول هو الفراغ الموهوم. وان حمل كلامه على ثاني الاحتمالين يلزمه بطلان كلية الحكم الأول المذكور في هذا الفصل - اعني قوله كل جسم فله حيز طبيعي - لخروج<sup>5</sup> المحدد عنه اللهم إلا أن يقال المحدد مستثنى عن<sup>6</sup> هذا الحكم، والسكوت عن الاستثناء للشهرة وبالجملة كلام المصنف هنا لا يخلو عن لاضطراب.

### قال<sup>7</sup>: ( فصل في الشكل إلخ<sup>8</sup> )

كل جسم فله شكل طبيعي، لأن كل جسم متناه وكل متناه فهو مشكل، وكل مشكل فله شكل طبيعي. أما أن كل جسم فهو متناه فلما مر. وأما أن كل متناه فهو مشكل، لأنه يحيط به حد واحد أو حدود، فيكون مشكلاً. وإنما قلنا أن كل مشكل فله شكل طبيعي، لأننا لو فرضنا ارتفاع القواسر لكان على شكل، وذلك الشكل إما أن يكون لطبعه أو لقاشر لا سبيل إلى الثاني، لأننا فرضنا عدم القواسر فإذن هو عن طبعه، وهو المطلوب

<sup>1</sup> ص: {18ب}.

<sup>2</sup> ص: بمذهبه.

<sup>3</sup> م: {25}.

<sup>4</sup> م: بذاته.

<sup>5</sup> م: يخرج.

<sup>6</sup> ع: من.

<sup>7</sup> ع: -.

<sup>8</sup> ص: أه؛ م: -.

أقول<sup>1</sup>: و<sup>2</sup> قد مر فيما سبق أن الشكل هو<sup>3</sup> الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة الحد الواحد به/<sup>4</sup> كالشكل الكروي الحاصل للكرة بسبب احاطة السطح الواحد المستدير بها، أو الحدود كالأشكال الحاصلة للأجسام المضلعة بسبب احاطة اضلاعها بها. ولما كان الشكل من الأحوال التي نعم<sup>5</sup> الأجسام الطبيعية كلها، ذكره المصنف<sup>6</sup> ههنا فقال: كل جسم فله شكل طبيعي لأن كل جسم طبيعي<sup>7</sup> متناه، وكل متناه مشكل، وكل مشكل فله شكل طبيعي حينئذ كل جسم فله شكل طبيعي.<sup>8</sup>

أما المقدمة الأولى، وهي قولنا: "كل جسم متناه" فلما مر من البرهان القائم على<sup>9</sup> تناهي الأبعاد. وأما الثانية، وهي قولنا: "كل متناه مشكل" فلأن كل متناه لايد أن يحصل له عند تناهيه نهاية/<sup>10</sup> واحدة أو نهايات كثيرة تحيط به، وتحصل له بسبب تلك الاحاطة هيئة وهي الشكل فيكون مشكلا لا محالة، وأما الثالثة، وهي: "أن كل مشكل فله شكل طبيعي"، فلأن كل مشكل فله شكل عند تجرده عن القواسم البتة كما ذكرنا من البيان آنفا. فهذا الشكل إما أن يحصل له من

<sup>1</sup> ع:م: -.

<sup>2</sup> ص: م: -.

<sup>3</sup> ع: هي.

<sup>4</sup> ع: {13}.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ع:م: -.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص:م: -.

<sup>9</sup> م: {25ب}.

<sup>10</sup> ص: {19}.

طبعه أو من القواسم<sup>1</sup>؛ والثاني منتف بالفرض، فتعين الأول. فيكون طبيعياً إذ لا نعني بالطبيعي إلا ما يحصل للجسم<sup>2</sup> من طبعه، فثبت أن كل جسم فله شكل طبيعي، وهو المطلوب.

### قال: (فصل في الحركة والسكون)

أما الحركة فهي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك وكل متحرك فله محرك غير جسمية. إذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً والتالي كاذب فالمتقدم مثله. ثم الحركة على أربعة أقسام: حركة في الكم كالنمو والنبول؛ وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته، وتسمى هذه الحركة استمالة؛ وحركة في الأين وهو نقل الجسم من مكان إلى مكان آخر على سبيل التدرج وتسمى هذه الحركة نقل؛ وحركة في الوضع وهو الذي للجسم المتحرك على سبيل الاستدارة. فإن أجزائه تباين أجزاء مكانه ويلزم كله مكانه فينتقل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه على التدرج. ونقول أيضاً أن كل حركة فهي إما طبيعية أو قسرية أو إرادية. لأن القوة المحركة إما أن تكون مستفادة من خارج أو لا تكون. فإن لم تكن مستفادة من خارج فلها شعور أو لا تكون. فإن كان لها شعور فهي الحركة الإرادية وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية وإن كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية

أقول<sup>3</sup>: لما كانت الحركة من الأحوال التي تعرض الجسم الطبيعي من حيث هو جسم

طبيعي، وهي مع السكون يتقابلان<sup>4</sup> تقابل عديم وملكة أراد البحث عنهما في هذا الفصل. فعرفهما أولاً لتوقف البحث عنهما على تصور ماهيتهما، وقدم الحركة لكونها ملكة على السكون الذي هو عدم في التعريف؛ لأن الإعدام إنما تُعرف بالملكات. وعرفها بأنها الخروج من القوة<sup>5</sup> إلى الفعل على سبيل التدرج.

وبيانه: أن الشيء الموجود لا يجوز أن يكون بالقوة من جميع الوجوه، وإلا لكان وجوده

بالقوة، فيلزم أن لا يكون موجوداً، وقد فرضناه موجوداً، هذا خلف. فهو إما بالفعل من جميع

<sup>1</sup> م: القاسم.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ع: متقابلان.

<sup>5</sup> م: [26].

الوجوه وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع كالباري<sup>1</sup> عز اسمه والعقول؛ أو بالفعل من بعض/<sup>2</sup> الوجود وبالقوة من بعضها. فمن حيث انه بالقوة <لو خرج من القوة><sup>3</sup> إلى الفعل فذلك الخروج؛ اما أن يكون دفعة، وهو الكون كاتقلاب الماء هواءً، فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة/<sup>4</sup>؛ أو على التدريج، وهو الحركة. فتبين أن ماهية الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج.

وهذا التعريف للمتقدمين من الحكماء، واعترض عليه المعلم الأول بان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان الموقوفة<sup>5</sup> على معرفة الحركة ضرورة، أن التدريج مُعرّف بالحصول في الزمان الذي يُعرّف بانه مقدار الحركة، فتعريف الحركة بالتدريج يكون دورياً<sup>6</sup>. واجاب عنه بعض المتأخرين بمنع توقف معرفة التدريج/<sup>7</sup> على معرفة الزمان؛ وستنده أن التدريج يديه التصور أو انه مُعرّف بالحصول قليلا قليلا. والسكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة كالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون سكونا. فهذا الموجود لا يكون متحركا ولا ساكنا. وكل جسم متحرك فانه يتحرك بشيء<sup>8</sup> غير الجسمية، إذ لو كان متحركا بالجسمية لكان كل جسم متحركا دائما لاشتراك الأجسام كلها في دوام الجسمية. وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم.

<sup>1</sup> ص: +تعالى.

<sup>2</sup> ص: {19ب}.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: {13ب}.

<sup>5</sup> ع: الموقوف.

<sup>6</sup> م: دورا.

<sup>7</sup> م: {26ب}.

<sup>8</sup> ع: +من.

ثم أن الحركة باعتبار ما هي فيه تنقسم إلى<sup>1</sup> أربعة أقسام: حركة في الكم، وهي حركة الجسم في الأقطار الثلاثة<sup>2</sup> من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول. أما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم في الأقطار<sup>3</sup> الثلاثة على تناسب تقتضيه طبيعة ذلك الجسم بتحلل أجزاء متحصلة من خارج في الأجزاء<sup>4</sup> الأصلية. وأما<sup>5</sup> الذبول فهو انتقاص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة على التناسب بانحلال بعض أجزائه الحاصلة. فالنمو حركة الجسم من مقدار إلى مقدار أزيد، والذبول بالعكس. وحركة في الكيف، كتسخن الماء وتبرده. فتسخنه<sup>6</sup> حركة من برودته<sup>7</sup> الأصلية إلى السخونة بملاقاء المسخن مع بقاء صورته النوعية؛ وتبرده عوده إلى البرودة كذلك، وتسمى هذه الحركة استحالة. وحركة في الأين، وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة. وحركة في الوضع، وهي الحركة المستديرة المنقلب بها الجسم من وضع<sup>8</sup> إلى آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما يتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازماً لمكانه غير خارج عنه قطعاً.

وباعتبار العروض تنقسم إلى ذاتية وعرضية، لأن الحركة<sup>9</sup> العارضة للجسم أما أن يكون عروضها له لذاته لا بواسطة عروضها لشيء آخر، أو لا يكون كذلك بل يكون عروضها له هو عروضها بالحقيقة لشيء آخر كحركة جالس السفينة بحركتها<sup>10</sup>. والاولى الذاتية والثانية

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> ع: انتقال الجسم.

<sup>3</sup> ص: {20}.

<sup>4</sup> ص: أجزائه؛ م: أجزاء.

<sup>5</sup> ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>6</sup> م: {27}.

<sup>7</sup> ع: البرودة.

<sup>8</sup> م: وضعه.

<sup>9</sup> ع: {14}.

<sup>10</sup> م: تحركتها.

العرضية. والذاتية، تنقسم باعتبار المبدأ ثلاثة اقسام: لأن المبدأ المحرك للجسم أن كان تحريكه<sup>1</sup> له بسبب ميل مستفاد من خارج فالحركة قسرية، كحركة الحجر المرمى إلى فوق؛ والا فان كان تحريكه<sup>2</sup> مع شعور و ارادة فهي<sup>3</sup> ارادية، كالحركة الصادرة من الحيوان بارادته؛ والا فهي<sup>4</sup> طبيعية، كحركة الحجر بطبعه إلى اسفل.

### قال<sup>5</sup>: (فصل في الزمان<sup>6</sup>)

إذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة أخرى أبداً منها وانفتحت في الأخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة أقل من السريعة والمريضة قاطعة أكثر. وإذا كان كذلك كان بين أخذ السريعة وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطوء معين. وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان وغير ثابت. إذ لا يوجد أجزاءه معا فهنا إمكان مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان وهو مقدار الحركة لأنه إما أن يكون مقدارا لهيئة قارة أو لهيئة غير قارة لا سبيل إلى الأول لأن الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة وهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي حركة فالزمان مقدار الحركة. ونقول أيضا أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له لأنه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع اليعنية وكل قبلية لا توجد مع اليعنية فهو زمان. فيكون قبل الزمان زمان هذا خلف. وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان هذا خلف.

أقول<sup>7</sup>: في هذا الفصل ثلاثة مطالب. الأول: التنبية<sup>8</sup> على إنية الزمان، الثاني: تحقيق

ماهيته، الثالث بيان سرمدتيه.

أما الأول، فهو انا افرض حركتين متفقين في الاخذ والترك أحديهما سريعة والآخرى

بطيئة. ففي هذا الفرض نجد الحركة السريعة تقطع مسافة اطول<sup>1</sup> من المسافة التي تقطعها الحركة

<sup>1</sup> م: تحريكها.

<sup>2</sup> م: تحريكها.

<sup>3</sup> م: فهو.

<sup>4</sup> م: {27}ب.

<sup>5</sup> ص: +أه.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ع: -.

<sup>8</sup> ص: {20}ب.



البطيئة. فلا شك أن بين اخذ السريع وتركها<sup>2</sup> امكان قطع المسافة التي هي اطول بالسرعة المعينة، وقطع المسافة التي هي اقصر بالبطوء المعين- يعني انا ندرك بالضرورة أن بينهما امرا موجودا يسع قطع المسافة الاولى بالسرعة المعينة و<sup>3</sup>يسع قطع المسافة الثانية بالبطوء المعين-.

فإن قيل: فرض الحركتين في هذه الصورة اما لمجرد توضيح انية هذا الامكان أو لبيان انه قابل للزيادة والنقصان مع انيته أو لامر آخر. والاول، يستلزم استدراك فرض الحركتين إذ يكفي فيه فرض حركة واحدة بان يقال اذا وقعت حركة في مسافة كانت بين اخذها وتركها امكان قطع تلك المسافة وهذا<sup>4</sup> ظاهر جدا. والثاني، إنما يتم أن لو كان في الفرض المذكور امكانان مختلفان بالزيادة والنقصان، احدهما بين اخذ السريعة وتركها، والاخر بين اخذ البطيئة وتركها؛ وليس كذلك إذ فرض اتفاق الحركتين في الاخذ والترك ينافي اختلاف الامكانين. والثالث، غير بين، فلا بد من بيانه لتكلم<sup>5</sup> عليه. قلنا: المقصود من هذا الفرض هو بيان الانية وفرض الحركتين لدفع وهم يرد على تقدير الاكتفاء بالحركة الواحدة. فانا لو فرضنا حركة واحدة في مسافة، وذكرنا/<sup>6</sup> أن بين اخذها وتركها امكانا - أي شيئاً/<sup>7</sup> يسع قطع تلك المسافة - لم يبعد أن يتوهم متوهم أن ذلك الشيء هو الحركة نفسها<sup>8</sup> لا امرا آخر. ويفرض الحركتين يندفع هذا الوهم، لانا اذا فرضنا حركتين على الوجه المذكور، فظاهر أن بين اخذ السريعة منهما وتركها امرا موجودا يسع

<sup>1</sup> ع: اكثر.

<sup>2</sup> ع: تركه.

<sup>3</sup> ص: هو.

<sup>4</sup> م: {28}.

<sup>5</sup> ص: ليتكلم.

<sup>6</sup> ع: {14-ب}.

<sup>7</sup> ص: {21}.

<sup>8</sup> ع: في المتن: بعينها وفي الهامش: نفسها.

قطع المسافتين بالمطابقة<sup>1</sup> <المسافة الطويلة بالسرعة المعينة والمسافة<sup>2</sup> القصيرة بالبطء المعين. وذلك الامر مغاير لكل من الحركتين إذ ليس شيء منهما بحيث يسع قطع المسافتين><sup>3</sup> فوضح أن بين اخذ السريعة و تركها امكانا/<sup>4</sup> مغايرا للحركة، ويسع قطع المسافتين><sup>5</sup> بالسرعة والبطء المعينين. وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان، فان في الوجود حركات كثيرة متخالفة في الاخذ أو الترك، أو فيهما جميعا، والامكانات<sup>6</sup> الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها لا بد أن تكون متخالفة بالزيادة والنقصان وغير ثابت - أي غير<sup>7</sup> مجتمع الأجزاء في الوجود - لأن أجزاء امكان قطع المسافة هي امكانات أجزاء قطع المسافة> وامكانات أجزاء قطع المسافة<sup>8</sup> هي امكانات قطوع أجزاء المسافة لأن أجزاء قطع المسافة هي قطوع أجزاء<sup>9</sup> المسافة وامكانات قطوع أجزاء المسافة غير مجتمعة في الوجود، لانها متطابقة مع قطوع أجزاء المسافة وهي غير مجتمعة<sup>10</sup>. فان قطع نصف الأول من المسافة مثلا لا يجامع مع قطع النصف الاخير<sup>11</sup> ضرورة، أن المتحرك ما لم يفرغ عن قطع النصف الأول من المسافة لا يأخذ في قطع النصف الاخير<sup>13</sup> منها وهو ظاهر.

<sup>1</sup> ص:م: -

<sup>2</sup> ع: ص: -

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> م: {28ب}.

<sup>5</sup> ع: -

<sup>6</sup> م: الامكان.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> م: -

<sup>9</sup> ع: في الهامش.

<sup>10</sup> م: + في الوجود.

<sup>11</sup> ع: الاخر.

<sup>12</sup> م: -

<sup>13</sup> ع: الاخر.

فثبت أن في الوجود امكانا متقدرا غير ثابت ولا تعني بالزمان إلا هذا<sup>1</sup>/ الامكان فثبت انية الزمان وهو<sup>2</sup>/ المطلوب.

وأما الثاني، فهو أن الزمان مقدار الحركة، لأنه ثبت انه مقدار. فهو اما أن يكون مقدارا للجسم أو لهيئة من هيئاته القارة أو <لهيئته الغير القارة><sup>3</sup>؛ لأن ذا المقدار ليس<sup>4</sup> إلا الجسم وهيئته، ولا يجوز أن يكون مقدارا للجسم أو هيئته<sup>5</sup> القارة، لأن الزمان غير قار على ما بيناه. فلو كان مقدارا للجسم أو لهيئته القارة لزم أن يكون غير القارة مقدارا للقارة وهو محال لاستلزامه وجود الشيء بدون مقداره اللازم. فان مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار وانه محال. وإذا ثبت<sup>6</sup> انه ليس مقدارا للجسم ولا لهيئته<sup>7</sup> القارة، تعين انه مقدار لهيئته<sup>8</sup> الغير القارة، والهيئة الغير القارة للجسم ليس إلا الحركة، فالزمان مقدار الحركة

وأما الثالث، فهو أن الزمان لو لم يكن سرمديا لزم أن يكون له بداية ونهاية وهما محالان. أما الأول، فلأنه لو كان له بداية لزم أن يكون عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية. إذ عدم الشيء لا يوجد معه، والقبلية التي لا توجد مع البعدية<sup>9</sup> لا يكون إلا بالزمان، فيكون عدم الزمان قبله بالزمان. فيلزم أن يكون للزمان زمان وهو محال. وأما الثاني، فلأنه لو كان

<sup>1</sup> م: {29}.

<sup>2</sup> ص: {21ب}.

<sup>3</sup> م: لغير القارة.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ص: لهيئته؛ م: لهيئة.

<sup>6</sup> ع: {15}.

<sup>7</sup> م: لهيئة.

<sup>8</sup> م: لهيئة.

<sup>9</sup> م: {29ب}.

له نهاية لزم أن يكون عدمه <بعد وجوده><sup>1</sup> بعدية لا توجد مع القبلية وهو محال يمثل ما مر من البيان. وإذا بطل التالي بقسميه بطل المقدم، وهو عدم سرمدية الزمان.<sup>2</sup> فثبت سرمدية وهو المطلوب.

وليس لقائل أن يقول: القبلية الزمانية - أي التي لا توجد مع البعدية لعدم الزمان بالنسبة إليه - لا تستلزم أن يكون للزمان زمان. فان بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر قبلية لا توجد مع البعدية، ومع هذا لا يستلزم أن يكون للزمان زمان. لأنا نقول: القبلية والبعدية اللتان لا اجتماعان. إنما تكونان بالذات لأجزاء الزمان، وأما كونهما لغيرها فانما هو بواسطة وقوعه فيها. فالزمان وعدمه إن اتصفا بمتل هذه القبلية والبعدية، فهذا الاتصاف؛ إما أن يكون لانهما من أجزاء الزمان، أو لانهما واقعان فيها. والاول محال، وإلا لزم أن يكون الشيء وعدمه جزئين له، وهو بين البطلان.<sup>3</sup> فتعين الثاني، وحينئذ إما أن يكون الزمان/<sup>4</sup> الثاني عين الزمان الأول، وهذا<sup>5</sup> أيضا محال لاستلزامه كون أجزاء الشيء ظرفا له ولعدمه واستحالته ظاهرة، أو غيره. <فيلزم أن يكون الزمان وعدمه واقعين في زمان آخر مغايرا للاول>،<sup>6</sup> فيلزم أن يكون للزمان زمان. فيندفع المنع المنكور، ويتم الدليل سالما <عن المنع><sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ع: بعده.

<sup>2</sup> ص: {22}.

<sup>3</sup> ص:م: الاستحالة.

<sup>4</sup> م: (30).

<sup>5</sup> ص: وهو.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: م: عنه.

## [الفن الثاني في الفلكيات]

قال: (الفن الثاني<sup>1</sup> في الفلكيات <وفيه فصول إلخ><sup>2</sup>) أقول<sup>3</sup>: لما فرغ عن<sup>4</sup> مباحث

الفن الأول شرع الآن في مباحث الفن الثاني الذي رتبته في الفلكيات وكسره على فصول:

### (فصل في اثبات استدارة القللك)

وبيانه أن ههنا جهتين لا تتبدلان. أحدهما فوق والأخرى تحت. وكل واحد منهما موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة. ومتى كان كذلك كان الفلك جسما مستديرا. وإنما قلنا أن الجهة موجودة ذات وضع لأنها لو لم تكن كذلك لما أمكنت الإشارة إليها، ولما أمكن اتجاه المتحرك إليها. وإنما قلنا إنها غير منقسمة، لأنها لو انقسمت ووصل المتحرك إلى أقرب الجزئين ويتحرك فلما أن يتحرك عن المقصد أو إلى المقصد. فإن تحرك إلى المقصد لم يكن أقرب الجزئين من الجهة. وإن تحرك عن المقصد لم يكن أبعد الجزئين من الجهة. وإذا ثبت هذا، فنقول: تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحاليته ولا في ملاء متشابهه والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع. فلا يكون إحداهما مطلوبة والأخرى متروكة هذا خلف. فإن تحدد الجهات في أطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابهه ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كروي لأن تحدها إما أن يكون بجسم واحد أو بأكثر. فإن كان بجسم واحد وجب أن يكون كريا، لأن الجسم الذي ليس بكروي لا يتحدد به جهة السفلى، لأن جهة السفلى غاية البعد والالتبدل بالنسبة إلى ما هو أبعد منه فلا يتحدد به غاية البعد فلا يتحدد به جهة السفلى. وإن كان بأجسام وجب أن يحيط بعضها ببعضه وإلا لم يتعين بها غاية البعد لأن ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب إلى الآخر. فكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب أن يكون بعضها محيطة ببعضه فيحصل المطلوب.

ولنقدم على اثبات المطلوب ما ينتفع به فيه<sup>5</sup>، وهو أن<sup>6</sup> الأبعاد التي تعتبر<sup>7</sup> في الأجسام

وهي الأبعاد المتقاطعة<sup>1</sup> على زوايا قوائم<sup>2</sup> ثلاثة لاغير. ولكل منهما طرفان، فهذه الأطراف الستة

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص:م: -.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ع: من.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: {22ب}.

<sup>7</sup> م: تغير.

للأبعاد الثلاثة هي الجهات الست التي تقع إشارة الجمهور إليها مثلا الأبعاد المعتبرة في بدن الإنسان ثلاثة: أحدها البعد الواصل بين رأسه وقدميه وهو الطول فيه، وثانيها البعد<sup>3</sup> الواصل بين جنبيه وهو العرض، وثالثها البعد<sup>4</sup> الواصل بين بطنه وظهره وهو العمق<sup>5</sup>. فما<sup>6</sup> يلي من نهائي امتداده/7 الطولي<sup>8</sup> حال<sup>9</sup> كونه على الوضع الطبيعي فوق، وما يلي قدميه منهما في تلك الحالة تحت، وما يلي أقوى<sup>10</sup> الجانبين من نهائي <امتداد العرضي><sup>11</sup> يمين، وما يلي الأضعف منهما يسار، وما يلي البطن من نهائي الامتداد العمقي قدام، وما يلي الظهر منهما خلف. اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقتان، لأن الفوقية والتحتية لهما باعتبار نفس حقيقتهما لا باعتبار إضافتهما إلى شيء خارج عنهما، ولهذا لا يتبدلان أصلا. فإن كل واحد من الفوق والتحت بالنسبة إلى قامة الإنسان حالتي الانتصاب والانتكاس واحد لا يتبدلان<sup>12</sup> أصلا. فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه > فيما يلي رأس الإنسان، ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه <<sup>13</sup> بل الوضع الطبيعي للإنسان وهو أن يكون كذلك. فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان<sup>14</sup> على الوضع الطبيعي لا أن ينقلب الفوق تحتاً<sup>1</sup> وبالعكس. وأما الأربع<sup>2</sup> الباقية

<sup>1</sup> ع: {15}.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ع: م: - 1 ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: م: - 2 ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: عمقه.

<sup>6</sup> م: مما.

<sup>7</sup> م: {30}.

<sup>8</sup> ع: الطول.

<sup>9</sup> م: حالة.

<sup>10</sup> ع: في الهامش.

<sup>11</sup> م: امتداده العرض.

<sup>12</sup> م: لا يتبدل.

<sup>13</sup> ص: في الهامش.

<sup>14</sup> ع: -.

فليست<sup>3</sup> بحقيقية. فإن كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار إضافتها إلى ما هو خارج عنها. فإن كل منها عند التحقيق<sup>4</sup> جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة فصارت بها جهة، وإلى مقابل ذلك الشيء أخرى فصارت بها جهة أخرى مقابلة للجهة الأولى. ولهذا يتبدل بتبدل<sup>5</sup> تلك الإضافات، فإن اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر معها كونها واقعا فيما يلي أقوى جانبي الإنسان، وبهذه الإضافة صارت يمينا. وكذلك اليسار إنما هو<sup>6</sup> جهة فوق أو تحت اعتبر<sup>7</sup> معها إضافة وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين وبها<sup>8</sup> صارت يسارا. ولهذا انقلبت اليمين يسارا أو<sup>9</sup> بالعكس بانقلاب الإضافتين.

حوادث قد<sup>10</sup> تمهدت<sup>11</sup> هذه المقدمات فقريّ بنا الآن أن نرجع<sup>12</sup> إلى اثبات المطلوب. فنقول<sup>13</sup> كلما كان كل واحد<sup>14</sup> من الجهتين<sup>15</sup> الحقيقيتين - اعني الفوق والتحت - موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد<sup>16</sup> مأخذ الحركة - أي في الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة - كان الفلك مستديرا، لكن المقدم حق والتالي مثله. أما أنها موجودة ذات وضع فلأنها

1 م: تحتها.  
2 ع: الأربعة.  
3 ص: {23}.  
4 م: {31}.  
5 م: -.  
6 ع: +من.  
7 ص: اعتبرت.  
8 م: بهذا.  
9 م: و.  
10 ص: وإذا.  
11 م: تمهد.  
12 م: لارجع.  
13 ص: م: ونقول.  
14 ص: واحدة.  
15 ع: {16}.  
16 م: مبدأ.

لو لم يكن موجودة ذات وضع لامنتعت<sup>1</sup> الإشارة، وتوجه المتحرك بالحركة المستقيمة إليها، لأنها لو لم يكن موجودة ذات وضع لكانت<sup>2</sup>/ إما معدومة أو موجودة<sup>3</sup> ولا وضع لها، وأيا ما كان يمتنع الإشارة «والتوجه إليها». إذ الإشارة<sup>4</sup> إلى المعدوم والموجود الذي لا وضع له مستحيلة. وكذا توجه المتحرك بالحركة المستقيمة إليهما مستحيل<sup>5</sup> أيضا. فان المتحرك إنما يتحرك إلى «شيء ليحصل فيه»<sup>6</sup> وحصول المتحرك فيهما محال، لكن الإشارة إلى الجهات الحقيقية ليست<sup>7</sup> بممتنعة لوقوعها. فإن الناس يشيرون إليهما، وكذا توجه المتحرك إليها ليس بممتنع. فإن الأجسام العنصرية بعضها يتحرك إلى جهة «السفل وبعضها يتحرك إلى جهة الفوق»<sup>8</sup>. فثبت أن كل واحدة من الجهتين الحقيقيتين موجودة ذات وضع.

وأما أنها غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة، فلأنها لو انقسمت فيه فلا أقل من أن يكون له جزآن، فإذا وصل المتحرك إلى أقربهما فإما أن يسكن، أو يستمر «على حركته»<sup>9</sup>. فإن سكن لزم أن يكون المقصد هو الجزء الأقرب، ولا يكون للأبعد دخل فيه أصلا<sup>10</sup> إذ لا يراد بالمقصد إلا ما ينتهي الحركة بوصول المتحرك إليه. وإن استمر على الحركة فحركته في هذه الحالة إما إلى المقصد أو عنه<sup>11</sup>. فإن كان إليه لم يكن أقرب الجزئين من الجهة، لأن الجهة هي

<sup>1</sup> ع: لامنتع.

<sup>2</sup> م: {ب31}.

<sup>3</sup> ص: {ب23}.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> ع: مستحيلة.

<sup>6</sup> ص: غير مقروء.

<sup>7</sup> م: ليس.

<sup>8</sup> ص: م: الفوق وبعضها إلى جهة السفل.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> ع: -.

<sup>11</sup> ص: عن المقصد.



المقصد الذي ينتهي إليه الحركة لاغير؛<sup>1</sup> وإن كان عنه لم يكن الأبعد منها لكن المفروض إنهما جزآن لها<sup>2</sup> هذا خلف. فثبت أنها غير منقسمة حوّه يتم حقيقة المقدم<sup>3</sup>.

وأما الملازمة فلأنه ثبت أن كل واحدة من الجهيتين موجودة ذات وضع، فهي<sup>4</sup> إما جسم أو جسمانية. لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد<sup>5</sup> مأخذ الحركة. ووجوب كون الجسم قابلاً للانقسام في سائر الامتدادات فهي إذن موجودة جسمانية متعلقة بمحل متعينة الوضع في ذلك المحل. فتعين وضعها إما <أن يكون<sup>6</sup> في خلاء وهو محال لاستحالة الخلاء. وتعين وضع<sup>7</sup> الموجود في مستحيل وإما أن يكون في ملاء متشابه - أي في داخل ثخن جسم (الجسم التطوي) - وهو<sup>8</sup> أيضاً محال<sup>9</sup> لاستلزامه عدم اختلاف الجهتين بالطبع ضرورة تشابه حدود الملاء المتشابه لكنهما مختلفان بالطبع. لأن الجسم المستقيم الحركة يطلب أحدهما يترك الأخرى، وهذا دليل على اختلافهما بالطبع. فإن قيل: عدم احتلافهما بالطبع إنما يلزم أن لو كان تحددهما في ملاء واحد<sup>10</sup> متشابه وهو غير لازم بالطبع<sup>11</sup> لجواز تحددهما بملائين مختلفين. قلنا: تحددهما إما أن يكون في ملاء واحد متشابه، أو في ملائين مختلفين. والأول<sup>12</sup> يستلزم عدم اختلاف

<sup>1</sup> م: {32}.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: {24}.

<sup>5</sup> ص: م: -.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ع: الوضع.

<sup>8</sup> ص: م: هذا.

<sup>9</sup> ع: {16}.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> ص: م: -.

<sup>12</sup> م: {32}.

الجهتين<sup>1</sup> كما ذكرنا، والثاني يستلزم عدم<sup>2</sup> تعيينهما لأن كل واحدة منهما متحددة<sup>3</sup> حينئذ في ملاء واحد لكن الحدود المفروضة في <الملاء الواحد متشابهة><sup>4</sup>، وتعين<sup>5</sup> شيء من تلك الحدود >لأن يكون جهة منهما دون سائر الحدود<<sup>6</sup> مع تشابههما ترجيح بلا مرجح، فلا يتعين شيء من تلك الحدود لكونه تلك الجهة فتبقى الجهتان غير متعینتين، <لكن الجهتين><sup>7</sup> متعینتان هذ خلف.

و<sup>8</sup> إذ قد ثبت/<sup>9</sup> أن الجهتين الحقيقيتين جسمائيتان وتعين وضعهما ليس في <خلاء ولا في><sup>10</sup> ملاء متشابه فتعين وضعهما إنما يكون في أطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه متحصلة به. فالملاء الذي يتحدد به الجهتان لا بد أن يكون جسما<sup>11</sup> كريا >لأنه إما أن يكون جسما واحدا أو أكثر من واحد.

فإن كان جسما واحدا يجب أن يكون كريا<<sup>12</sup> لأنه إن<sup>13</sup> لم يكن كريا لم يتحدد به إلا القرب منه<sup>14</sup> وهي جهة الفوق، ولا يتحدد به جهة البعد عنه وهي جهة السفلى، لأنها غاية البعد >عن المحدد. وإذ لو لم يكن غاية البعد عنه، بل كانت حدا آخر من البعد<<sup>15</sup> لزم تبديله

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ص: تتحدد؛ م: يتحدد.

<sup>4</sup> م: ملاء واحد متساوية.

<sup>5</sup> م: فلا يتعين.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: م: لكنهما.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: {24ب}.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> ع: في الهامش.

<sup>12</sup> م: -.

<sup>13</sup> ص: م: لو.

<sup>14</sup> ع: في الهامش.

<sup>15</sup> ص: في الهامش.

فوقاً بالنسبة إلى حد أبعد عنه<sup>1</sup>، لأن الحد<sup>2</sup> الأبعد بالنسبة إلى الحد الذي فرضناه جهة السفلى. أما أن يكون جهة<sup>3</sup> فوق أو جهة سفلى؛ والأول محال،<sup>4</sup> لأن جهة الفوق هي<sup>5</sup> جهة الأقرب<sup>6</sup> من المحدد، فتعين أن يكون جهة السفلى. وإذا كان الحد الأبعد سفلاً بالنسبة إلى الحد<sup>7</sup> المفروض، سفلاً كان المفروض سفلاً جهة فوق بالنسبة إلى الحد الأبعد، فيتبدل السفلى فوقاً وهو باطل لما<sup>8</sup> ذكرنا إنهما جهتان<sup>9</sup> حقيقتان لا تتبدلان أصلاً. وغاية البعد لا يتحدد بالجسم الذي ليس بكروي لأن غاية البعد إنما يتحدد به لو كان البعد <عنه محدوداً و><sup>10</sup> ليس كذلك.

فإن قيل: أن/<sup>11</sup> اردتم بهذا أن البعد الخارج عنه ليس محدوداً به، فالجسم الكروي أيضاً كذلك. وإن اردتم به أن البعد الداخل فيه ليس بمحدود به فلا نسلم ذلك/<sup>12</sup> فإنه كما يمكن أن نفرض في داخل الجسم <الكروي النقطة المركزية التي هي غاية البعد كذلك، يمكن أن نفرض في داخل الجسم><sup>13</sup> المعكب مثلاً نقطة يتساوي بعدها عن سطوحه وخطوطه وزواياه كتساوي<sup>14</sup> البعد المركز عن سطح الكرة في جميع الجوانب. فهذه النقطة تكون غاية البعد في الجسم المعكب يتحدد

<sup>1</sup> ص، م: منه.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> م: {33}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص، م: القرب.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: كما.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> م: غير محدود إذ.

<sup>11</sup> ع: {17}.

<sup>12</sup> ص: {25}.

<sup>13</sup> ص: في الهامش.

<sup>14</sup> ع: تساوي، ص: في الهامش.

به<sup>1</sup> البعد الداخل فيه قلنا: <السطوح والخطوط><sup>2</sup> والزوايا كلها موجودة بالفعل في المعكب والنقط<sup>3/4</sup> التي نفرض فيه مائلة من النقطة الوسطية إلى كل واحد من السطوح كلها أبعد من النقطة<sup>5</sup> الوسطية بالنسبة إلى السطح المقابل له، فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة إلى سطح ما<sup>6</sup>، فلا توجد في المعكب نقطة هي غاية البعد بخلاف الكرة. فإن محيطها سطح واحد كروي والنقط<sup>7</sup> الغير المركزية كلها أقرب إليه من المركز، واختلاف تلك النقط<sup>8</sup> قريبا وبعدا بحسب الأجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتدائه على الأمور الموهومة الغير المحققة. فتكون المركز غاية البعد في الجسم الكروي فيتحدد بمحيطه<sup>9</sup> جهة القرب منه<sup>10</sup> وهي الفوق، وبمركزه جهة البعد عنه وهي<sup>11</sup> التحت. فثبت أن المحدد على تقدير وحدته إن لم يكن كريا لا يتحدد به إلا إحدى الجهتين<sup>12</sup> فما<sup>13</sup> فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما<sup>14</sup> هذا خلف. فمحدد الجهات على تقدير<sup>15</sup> كونه جسما واحدا يجب أن<sup>16</sup> يكون كريا.

1 م: بها.  
2 ع: الخطوط والسطوح.  
3 م: النقطة.  
4 م: {33} ب.  
5 ص: م: -.  
6 م: -.  
7 م: النقطة.  
8 م: النقطة.  
9 م: بمحيطه.  
10 ص: عنه.  
11 م: هو.  
12 م: + هي الفوق.  
13 م: مما.  
14 م: بهما.  
15 ص: في الهامش.  
16 ص: {25} ب.

وإن كان أكثر من جسم واحد فإما أن يكون بعض تلك الأجسام محيطا ببعض أو لا. والثاني يوجب أن يتحدد بكل واحد من الجسمين<sup>1/2</sup> جهة القرب فقط. وأما جهة البعد عنهما، فلا يتحدد بشيء<sup>3</sup> منهما لأنه لا يفرض حد فيما بين نهايتي<sup>4</sup> الامتداد الواصل بينهما إلا ويوجد فيه حد آخر هو أبعد من الحد<sup>5</sup> المفروض أولا بالنسبة إلى كل<sup>6</sup> منهما. ولو اعتبر غاية البعد من أحد الجسمين<sup>7</sup> النهاية التي عند الآخر فهي غاية القرب من الآخر. فلا توجد في الامتداد الواصل بين<sup>8</sup> الجسمين<sup>9</sup> غاية بعد منهما فلا يتحدد بهما غاية البعد. والأولى أن يقال: لو كان تحدد الجهتين بجسمين<sup>10</sup> لا يحيط أحدهما/<sup>11</sup> بالآخر لزم أن لا يتحدد بهما إلا جهة القرب منهما، وأما جهة <البعد عنهما، فلا يتحدد بهما<sup>12</sup> لأن البعد عنهما إما أن يكون هو البعد الخارج عنهما<sup>13</sup> أو <<sup>14</sup> البعد الداخل فيهما<sup>15</sup> وأيا ما كان فهو لا<sup>16</sup> يتحدد بهما. أما الخارج، فلما تبين أن البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به. وأما الداخل، فلما ذكرنا أن جهة البعد هي غاية البعد. وغاية البعد الداخل في أحدهما ليست غاية البعد<sup>17</sup> عن الآخر لأن البعد الداخل في أحدهما<sup>1</sup> خارج عن الآخر.

<sup>1</sup> م: الجسم.

<sup>2</sup> م: {34}.

<sup>3</sup> م: شيء.

<sup>4</sup> م: نهايتين.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: + واحد.

<sup>7</sup> م: جهتين.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> م: الجسم.

<sup>10</sup> م: بجسم.

<sup>11</sup> ع: {17}.

<sup>12</sup> م: -.

<sup>13</sup> م: -.

<sup>14</sup> ص: في الهامش.

<sup>15</sup> م: بينهما.

<sup>16</sup> م: أما.

<sup>17</sup> ص: -.

والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به<sup>2</sup>، وايضا يلزم أن لا يكون الفوق جهة واحدة متعينة<sup>3</sup>، بل جهتين مختلفتين لأن<sup>4</sup> قرب كل من الجسمين يخالف<sup>5</sup> قرب<sup>6</sup> الآخر. لكن الفوق جهة واحدة متعينة<sup>7</sup> يقصدها بعض الأجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الآخر. فلا يكون جهتين مختلفتين<sup>8</sup> يتحدد كل واحدة منهما<sup>9</sup> بقرب جسم غير الجسم الذي يتحدد بقربه الأخرى<sup>10</sup>.

فإن قيل: لا حاجة بنا في تحديد الجهتين إلى اعتبار البعد بل يكفي اعتبار القرب بأن يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع. ويتحدد بقرب كل منهما جهة من الجهتين الحقيقيتين من غير احتياج إلى اعتبار البعد. قلنا: البعد عن كل من الجسمين متحقق في الواقع اعتبره معتبر ام لا. والبعد عن أحد<sup>11</sup> الجسمين لا يلزم أن يكون قريبا من الآخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما. فالبعد عن أحدهما الذي ليس قريبا من الآخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما. لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس إلا الفوق والتحت. فعلم أن المحدد على تقدير كونه أجساما متعددة، لو لم يحط بعضها ببعض لم يتحدد<sup>12</sup> به إلا جهة واحدة. فتعين أن يحيط بعضها ببعض، وبه يحصل المطلوب<sup>13</sup>. لأن المحيط<sup>14</sup> من تلك<sup>1</sup> الأجسام إما أن

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> ع: -.  
<sup>3</sup> ص: معينة؛ م: -.  
<sup>4</sup> م: {34ب}.  
<sup>5</sup> ع: مخالف.  
<sup>6</sup> م: -.  
<sup>7</sup> ص: م: معينة.  
<sup>8</sup> ص: {26}.  
<sup>9</sup> ص: في الهامش.  
<sup>10</sup> ص: الآخر.  
<sup>11</sup> م: احدى.  
<sup>12</sup> ص: يتحد.  
<sup>13</sup> م: الخط.  
<sup>14</sup> م: {35}.

يكون كريا أو لا. فإن لم يكن كريا، لا يتحدد به إلا جهة القرب منه. وأما جهة البعد عنه فلا يتحدد<sup>2</sup> أصلا، لأن غاية ما في الباب أن يكون المحاط كريا و<sup>3</sup> يكون مركزه غاية البعد عنه<sup>4</sup>. لكن مركز المحاط ليس غاية البعد عن المحيط، فلا يتحدد به البعد عن المحيط. وإن كان المحيط كريا، فهو كاف في تحديد الجهتين/<sup>5</sup> ما مر تقريره. ويقع المحاط حشا لا دخل له في التحديد أصلا.

فتبت/<sup>6</sup> أن الجهة<sup>7</sup> الحقيقية إذا كانت موجودة ذات وضع، غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة، كان المحدد لهما<sup>8</sup> جسما كريا. ولزم مما<sup>9</sup> ذكرنا كون ذلك الجسم الكري محيطا بالأجسام المستقيمة الحركة لتحديده<sup>10</sup> جهة الفوق المحيطة<sup>11</sup> بتلك<sup>12</sup> الأجسام فيكون المحدد فلكا. إذ >لا نعني بالفلك إلا جسما كريا محيطا بالأجسام العنصرية المستقيمة الحركة. فتعين<sup>13</sup> أن الجهة الحقيقية إذا<<sup>14</sup> كانت موجودة ذات وضع، غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة كان الفلك كريا. و بهذه<sup>15</sup> المقدمة<sup>16</sup> تتم الحجة على المطلوب، وهو استدارة الفلك.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> ص: + به.  
<sup>3</sup> ع: -.  
<sup>4</sup> ع: -.  
<sup>5</sup> ع: {18}.  
<sup>6</sup> ص: {26ب}.  
<sup>7</sup> ع: في الهامش.  
<sup>8</sup> ص: لها؛ م: بها.  
<sup>9</sup> ص: في الهامش.  
<sup>10</sup> م: تحديده.  
<sup>11</sup> م: المحيط.  
<sup>12</sup> م: بذلك.  
<sup>13</sup> م: فتبين.  
<sup>14</sup> ص: في الهامش.  
<sup>15</sup> ص: في هذه.  
<sup>16</sup> م: بهذا المقدار.

## قال<sup>1</sup>: ( فصل في أن الفلك بسيط<sup>2</sup> )

أي لم يتركب من أجسام مختلفة الطبائع. لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان كذلك كان بسيطاً. أما أنه لا يقبل الحركة المستقيمة فلأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة فإنه متجه إلى جهة وتارك للأخرى وكل ما هذا شأنه فالجهات متحددة قبله لا به. والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة فعلم أنه لا تقبل الحركة المستقيمة، ومتى كان كذلك وجب أن يكون بسيطاً. إذ لو كان مركباً، فإما أن يكون كل واحد من أجزائه على شكل طبيعي أو قسري. لا سبيل إلى الأول، والا لكان كل واحد منها كرة لأن الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة. ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال أن يحصل من مجموعها سطح كروي متصل الأجزاء. ولا سبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن كل واحد منها كرة فمحال أن يكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة هذا خلف.

أقول<sup>3</sup>: الجسم إما بسيط أو مركب. لأنه<sup>4</sup>/أما أن يكون متألفاً من أجسام مختلفة الطبائع<sup>5</sup>

أو لا. والأول المركب كالمواليد الثلاثة<sup>6</sup> المتألفة من العناصر المختلفة الطبائع<sup>7</sup>. والثاني البسيط كالعناصر. فإن كلا منها لم يتألف من أجسام أخر مختلفة الطبائع<sup>8</sup>. والمصنف أورد<sup>9</sup> هذا الفصل لاثبات أن الفلك بسيط بالمعنى المذكور فقال: **الفلك بسيط** لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة ذاتاً أو<sup>10</sup> جزئاً. وكل ما لا يقبل الحركة المستقيمة ذاتاً أو<sup>11</sup> جزئاً فهو بسيط، ينتج أن الفلك بسيط. أما الصغرى، فلأن الفلك محدد الجهات<sup>12</sup> لما ذكرنا في الفصل السابق. وكل ما هو محدد الجهات<sup>13</sup> فهو لا يقبل الحركة المستقيمة. لأن القابل للحركة المستقيمة طالب جهة وتارك أخرى، وكل ما

1 ع: -.

2 ص: + اه.

3 ع: م: -.

4 م: {35ب}.

5 م: الطبايع.

6 م: -.

7 م: الطبايع.

8 م: الطبايع.

9 ع: افرد.

10 م: و.

11 م: و.

12 م: للجهات.

13 م: للجهات.



يكون كذلك فالجهة متحددة قبله لأن طلب الجهة وتركها إنما يكونان<sup>1</sup> بعد تحدها<sup>2</sup>. وكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لأن تحدها/<sup>3</sup> قبلها. فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا، كل ما<sup>4</sup> يحدد<sup>5</sup> الجهات<sup>6</sup> فهو<sup>7</sup> لا يقبل الحركة المستقيمة، ينتج أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة،<sup>8</sup> وهو الصغرى. وأما الكبرى، وهي أن كل<sup>9</sup> ما لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط. فلأنه<sup>10</sup> لو كان مركبا <لكان كل<sup>11</sup> واحد من البسائط><sup>12</sup> إما أن يكون على <الشكل الطبيعي><sup>13</sup> وهو الكروي أو القسري<sup>14</sup>. والقسمان<sup>15</sup> باطلان. <أما الأول><sup>16</sup>، فلأنه يستلزم أن يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينهما فرج/<sup>17</sup> مضلعه على حسب تلاقي تلك الكرات. فلا يحصل من تلاقيهما للفلك سطح واحد كروي متشابه الأجزاء، لكن مثل هذا السطح واجب الحصول للفلك ليتحدد به جهة الفوق. وأما القول باحتمال كون تلك الفرج مملوءة بجسم، فغير معقول لأن الجسم المائي إن لم يكن على الشكل الطبيعي كان جزءا من الفلك مشكلا بشكله القسري، فيندرج في القسم الثاني. وإن كان على الشكل الطبيعي فهو كرة واحدة إن كان بسيطا، أو مجموع كرات

<sup>1</sup> م: يكون.  
<sup>2</sup> ص: + قبلها. مشطوب عليها.  
<sup>3</sup> ص: {27}.  
<sup>4</sup> م: + هو.  
<sup>5</sup> م: محدد.  
<sup>6</sup> ع: الجهة.  
<sup>7</sup> م: فهذا.  
<sup>8</sup> م: {36}.  
<sup>9</sup> ع، ص: -.  
<sup>10</sup> م: فاته.  
<sup>11</sup> ص: في الهامش.  
<sup>12</sup> ع: فكل واحد من بسائطه.  
<sup>13</sup> ص: شكل طبيعي.  
<sup>14</sup> ص: قسري.  
<sup>15</sup> م: وهما.  
<sup>16</sup> م: في الهامش.  
<sup>17</sup> ع: {18ب}.

متلاقية إن كان مركبا. وأيا ما كان لا يملأ الفرج، وهذا بين لا خفاء فيه. وأما الثاني، فلأن كل واحد من تلك البسائط أو بعضها لو كان على الشكل القسري لأمكن عوده بطبعه على شكله الطبيعي عند زوال القاسر. والعود لا يكون إلا بالحركة المستقيمة. فيلزم أن يكون جزء الفلك قابلا للحركة المستقيمة وهو خلاف ما ثبت أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة ذاتا أو جزئيا. وهذا القيد أعني قولنا ذاتا أو جزءا - عناية قدمناها في تقرير الحجة لدفع الاعتراض بأن قبول الجزء الحركة المستقيمة لا يستلزم قبول الكل لها، فلا يلزم الخاف على تقدير كون البسائط على الاشكال القسرية. فإن العناية بها يتضح أن قبول الجزء الحركة المستقيمة خلف أيضا.

### قال<sup>1</sup>: ( فصل في أن الفلك قابل للحركة المستقيمة إلخ<sup>2</sup> )

لأن كل جزء من أجزاء المقترضة فيه لا يختص بما يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوى الأجزاء في الطبيعة. فكل جزء يمكن أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر، ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستدير. ونقول أيضا: يجب أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به لأنه لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستديرا يتحرك به لما كان قابلا للحركة لكن التالي كاذب والمقدم مثله. بيان الشرطية أنه لو لم يكن في طبيعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل من خارج فلا يكون فيه ميل أصلا، فيمتنع أن يتحرك على الاستدارة. وقد ثبت أنه قابل للحركة المستديرة. وإنما قلنا: أنه لو لم يكن في طبيعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل من خارج لأنه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان و يكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة ذي ميل يتحرك بمثل تلك القوة في حين تلك المسافة، وإلا لكان الشيء مع العائق الطبيعي كهو لا معه هذا خلف. وذلك الزمان الأقصر له نسبة لا محالة إلى الزمان الأطول. فإذا فرضنا ميلا أضعف من الميل الأول بحيث يكون نسبته إلى الميل الأول مثل نسبة الزمان الأقصر إلى الزمان الأطول فيتحرك بتلك القوة في مثل زمان عديم الميل مثل مسافة. لأن الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التي في الجسم لأنه لو انتقص شيء من القوة التي في الجسم ولا يزداد السرعة لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة هذا خلف. فظهر أن الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في السرعة وهو محال. وهذا المحال إما أن يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه أصلا أو من فرض الميل الذي نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن. فهذا

<sup>1</sup> ع: - .  
<sup>2</sup> ص: آه، ع: - .

المحال إنما نزم من فرض تحريك الجسم الذي لا ميل فيه أصلاً فيكون محال و نقول أيضا أن الفلك ليس في طبيعه مبدأ ميل مستقيم واللائكات الطبيعية الواحدة تقتضي الأثرين المتعاقبين هذا خلف.

أقول<sup>1</sup>: المطلوب في هذا الفصل اثبات أحكام ثلاثة. أحدها، كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة. وثانها كونه<sup>2</sup> ذا مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة. وثالثها، أنه ليس في طبيعه مبدأ ميل مستقيم.

أما الأول، فالبرهان عليه أن كل جزء من الأجزاء المفروضة للفلك فله وضع معين ومحاذاة<sup>3</sup> معينة بالنسبة إلى ما في جوفه، وحصول هذا الوضع له<sup>4</sup> ليس من<sup>5</sup> مقتضى طبيعته وإلا لزم اشتراك الأجزاء كلها في الوضع لاستراكتها في الطبيعة إذ لو لم تشارك الأجزاء<sup>6</sup> في الطبيعة. بل كان لكل منها طابعة خاصة تقتضي وضعاً معيناً ومحاذاة<sup>7</sup> معينة. حيلزم أن يكون<sup>8</sup> الفلك ذا أجزاء مختلفة الطباع فلا<sup>9</sup> يكون الفلك<sup>10</sup> بسيطاً. وقد اثبتنا أنه بسيط هذا خلف. فنثبت أن الأوضاع الحاصلة لإجزاء الفلك ليست<sup>11</sup> من مقتضيات طبيعتها<sup>12</sup> المشتركة، فيكون زوالها جائزاً بالنسبة<sup>13</sup> إلى نفس الطبيعة<sup>14</sup>. وزوالها<sup>15</sup> وتبدلها<sup>1</sup> إما أن يكون<sup>2</sup> بالحركة المستقيمة أو المستديرة.

- 1 ع: -.
- 2 م: كون.
- 3 ع: محاذات.
- 4 م: -.
- 5 ع: -.
- 6 ع: في الهامش.
- 7 ع: محاذات.
- 8 ص: م: لزم كون.
- 9 م: {38}.
- 10 ص: -.
- 11 م: ليس.
- 12 م: طبعها.
- 13 ص: م: بالنظر.
- 14 م: الحقيقة.
- 15 ع: {19}.

والأول باطل، وإلا لزم كون الفلك قابلاً للحركة المستقيمة. و قد بينا بطلانه فتعين الثاني، فثبت كونه قابلاً للحركة المستديرة وهو المطلوب.

وأما الثاني، وهو أن الفلك ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة. فاعلم أولاً<sup>3</sup> أن الميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لولم يعق عائق. وتعلم مغايرته لها لوجوده<sup>4</sup> بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن بها تحت الماء. واذ قد علمت هذا، فلنشرع<sup>5</sup> في تقرير البرهان بأن نقول: يجب أن يكون الفلك ذا مبدأ ميل مستدير إذ لو لم يكن كذلك لما كان قابلاً للحركة المستديرة. وبطلان التالي<sup>6</sup> لما<sup>7</sup> ذكرنا *«من البيان»*<sup>8</sup> يدل على بطلان المقدم. أما الملازمة، فلأنه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لم يقبل<sup>9</sup> الميل المستدير بالقسر/<sup>10</sup> من فاعل خارجي. فلا يوجد فيه ميل اصلاً. إذ الميل إنما يكون طبيعياً أو قسرياً. فيلزم امتناع حركته على الاستدارة لما ذكرنا. أن الميل آلة للطبيعة في أحداث الحركة وامتناع حدوث المعلول عن العلة التي لها آلة في أحداثه بدون تلك الآلة، وامتناع حركته على الاستدارة هو المعنى بكونه غير قابل للحركة المستديرة. فثبت الملازمة. وإنما قلنا أنه لو لم يكن مبدأ<sup>11</sup> في

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: {28}.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ص، م: بوجوده.

<sup>5</sup> م: فنشرع.

<sup>6</sup> م: الثاني.

<sup>7</sup> ص: بما؛ م: مما.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> م: {37ب}.

<sup>11</sup> ع: في الهامش؛ ص: -.

طبعه ميل مستدير لم يقبل الميل المستدير بالقسر.<sup>1</sup> لأنه لو قبل الميل القسري لتحرك به إن لم يمنع عن الحركة مانع خارجي. لأن طبيعة المقسور تقتضي الحركة القسرية<sup>2</sup> بواسطة الميل القسري ولا عائق من داخل وهو الميل الطبيعي، ولا من خارج لفرض عدمهما<sup>3</sup>. وإذا وقعت هذه الحركة بتلك القوة في مسافة معينة فلا بد من أن يقع في زمان معين لامتناع وقوع الحركة في الآن. فإذا فرضنا جسماً آخر يتحرك بتلك القوة القسرية في تلك المسافة بعينها وفيه ميل طبيعي معاوق للميل القسري لمخالفته إياه في الجهة. فهذه الحركة أيضاً تقع في زمان لا محالة<sup>4</sup> ويكون زمان حركة الجسم الأول <العدم الميل><sup>5</sup> أقصر من زمان حركة الجسم الثاني الذي فرضناه ذا ميل طبيعي معاوق. إذ لو تساويا لزم كون الحركة مع العائق<sup>6</sup>/كهى<sup>7</sup> لا معه وهو<sup>8</sup> محال. ولا بد أن يكون بين الزمانين نسبة مقدارية ككون أحدهما نصفاً لآخر أو ثلثه أو مثليه<sup>9</sup> أو أمثاله. لأن الزمان مقدار، وكل مقدارين من نوع واحد<sup>10</sup> لا بد<sup>11</sup> أن يكون بينهما<sup>12</sup> نسبة مقدارية. فلو فرضنا جسماً ثالثاً<sup>13</sup> يساوي كلا من الجسمين السابقين في الأمور المذكورة سوى أنه ذوميل طبيعي<sup>14</sup>

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> ص: {28ب}.

<sup>3</sup> م: عدمها.

<sup>4</sup> م: محاله.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> م: {38}.

<sup>7</sup> ع: {19ب}.

<sup>8</sup> ص، م: انه.

<sup>9</sup> ص، م: مثله.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> م: + و.

<sup>12</sup> م: + في

<sup>13</sup> م: -.

<sup>14</sup> ص، م: -.

أضعف من ميل<sup>1</sup> ذي الميل الأول بحيث يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأول نسبة<sup>2</sup> زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول، لزم أن يكون مسافة حركة هذا الجسم بتلك القوة في مثل زمان حركة عديم الميل مثل مسافة حركة عديم الميل. لأن حركة الجسم تزداد سرعة بحسب انتقاص<sup>3</sup> المعاوق. إذ لو<sup>4</sup> انتقص شيء من الميل وبقيت الحركة على حالها غير زائدة في السرعة،<sup>5</sup> لم يكن للمقدار المنتقص من الميل تأثير في المعاوقة فكلما انتقص الميل بذلك القدر<sup>6</sup> ولم تزد<sup>7</sup> الحركة سرعة فيؤدي انتقاص الميل بالقدر المذكور مرة بعد أخرى إلى انتهاء الميل مع بقاء الحركة على حالها غير زائدة في السرعة. فما فرضناه معاوقا من الميل لا يكون معاوقا هذا خلف. وفيه نظر لأن<sup>8</sup> قولكم لو انتقص شيء من الميل ولم تزد<sup>9</sup> السرعة لم يكن للقدر<sup>10</sup> المنتقص من الميل تأثير في المعاوقة. إن اردتم به أنه لا يكون لذلك<sup>11</sup> القدر تأثير اصلا سواء كان<sup>12</sup> انتقاصه أول مرة أو مرارا متعددة فهو ممنوع. إذ لا يلزم من عدم ازدياد السرعة بانتقاصه أول مرة ذلك. وإن اردتم به<sup>13</sup> أنه لا يكون للقدر<sup>14</sup> المنتقص أول مرة تأثير في المعاوقة فهو مسلم.

1 م: مثل.

2 م: كسبته.

3 ص: + الميل في الهامش.

4 م: -.

5 ص: {29}.

6 ص: في الهامش.

7 م: يزداد.

8 م: (38ب).

9 م: يزداد.

10 ص، م: للمقدار.

11 م: بذلك.

12 ص: كانت.

13 ص: في الهامش؛ م: -.

14 ص: للمقدار.

لكن لا يلزم منه أن لا يكون له تأثير عند كونه مرارا متعددة. فلا يصح قولكم كلما<sup>1</sup> انتقص الميل بذلك القدر لم يزد<sup>2</sup> الحركة سرعة. والأولى أن يقال: نحن نعلم بالضرورة أن الميل المخالف معاروق من حيث أنه ميل مخالف. فالميل وإن بلغ غاية الضعف له أثر في المعاوقة. غاية ما<sup>3</sup> في الباب: أن معاوقته يكون ضعيفة أيضا. وكلما<sup>4</sup> انتقص شيء من الميل ازدادت<sup>5</sup> السرعة لا محالة إذ لو لاه لم يكن الميل معاوقا من حيث أنه ميل مخالف<sup>6</sup>. وقد ثبت أنه كذلك هذا خلف<sup>7</sup>.

فثبت أن انتقاص الميل يوجب ازدياد السرعة وازدياده يوجب انتقاصها. فيقدر<sup>8</sup> انتقاص الميل في ذي الميل الثاني وازدياده في ذي الميل الأول.<sup>9</sup> تزداد السرعة في ذي الميل الثاني و تنتقص<sup>10</sup> في ذي الميل الأول. فنسبة سرعة ذي الميل الأول إلى سرعة ذي الميل الثاني، كنسبة الميل الثاني إلى الميل الأول. ونسبة الميل الثاني إلى الميل الأول، كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول بالفرض. ونسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي<sup>11</sup> الميل الأول، كنسبة سرعة ذي الميل الأول إلى سرعة عديم الميل. لأنه إذا اتحدت الحركتان مسافة واختلفتا سرعة وزمانا كان طول الزمان في أحدهما وقصره في الأخرى بإزاء انتقاص السرعة في أحدهما، وازديادها في

<sup>1</sup> ص: م: فكلما.  
<sup>2</sup> م: يزداد.  
<sup>3</sup> ص: في الهامش.  
<sup>4</sup> ص: م: فكلما.  
<sup>5</sup> م: ازداد + من.  
<sup>6</sup> م: -.  
<sup>7</sup> ص: (29ب).  
<sup>8</sup> ع: {20}.  
<sup>9</sup> م: {39}.  
<sup>10</sup> م: ينقص.  
<sup>11</sup> ص: في الهامش.

الأخرى<sup>1</sup>. فنسبة سرعة ذي الميل الأول إلى سرعة ذي الميل الثاني، كنسبة سرعة ذي الميل الأول إلى سرعة عديم الميل. وسرعة ذي الميل الأول سرعة واحدة. وإذا تساوت نسبتا سرعة واحدة إلى سرعتين لتساوت<sup>2</sup> السرعتان. إذ لو انتفى تساوي السرعتين لانتفى تساوي نسبي سرعة واحدة إليهما. إذ الشيء الواحد لا يتساوي<sup>3</sup> نسبته إلى شيئين مختلفين يوضح<sup>4</sup> ذلك اعتباره في الاعداد. فيلزم تساوي سرعتي ذي الميل<sup>5</sup>/الثاني وعديم الميل. فلو وقعت حركة ذي الميل الثاني في زمان عديم الميل لزم تساوي مسافتيهما<sup>6</sup>. لأن تساوي الحركتين سرعةً وزمانا يوجب تساوي المسافتين. فالحركة مع العائق وهي حركة ذي الميل الثاني كهي لا معه وهي حركة عديم الميل هذا خلف. ونقول أيضا: لو تحركت الأجسام<sup>7</sup>/الثلاثة على الوجه المذكور لزم وقوع حركة<sup>8</sup> الجسم الثالث بتلك القوة في تلك<sup>9</sup> المسافة بعينها في زمان حركة عديم الميل. لأن نسبة حزمان حركة ذي الميل الثاني إلى<sup>10</sup> زمان حركة ذي الميل الأول، كنسبة الميل الثاني إلى الميل الأول. لأن طول الزمان وقصره بحسب قوة الميل وضعفه. فكلما ازداد الميل قوةً ازدادت الحركة بطءا، وازداد الزمان طولا. وكلما ازداد الميل ضعفاً ازدادت الحركة سرعةً وازداد الزمان قصرا. فاذا كان أحد الميلين مثل الآخر في القوة حوالضعف<sup>11</sup> كان  $\langle$ الزمانان متساويين $\rangle$ <sup>12</sup> في الطول. وإذا كان أحدهما ضعف

1 م: اخرى.  
2 ع، ص: تساوت  
3 م: تساوي.  
4 م: فتوضح.  
5 م: {39ب}.  
6 م: مسافتيهما.  
7 ص: {30}.  
8 ع: -.  
9 ص: في الهامش.  
10 ص: في الهامش.  
11 ص: -.  
12 م: الزمان مساويين.



الآخر في القوة كان الزمان الذي بإزاء الميل القوي ضعف الزمان الذي بإزاء الميل<sup>1</sup> الضعيف. ونسبة الميل الثاني/<sup>2</sup> إلى الميل الأول، كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل/<sup>3</sup> الأول بالفرض.

وإذا ثبت المقدمتان، لزم أن يكون نسبة زمان ذي الميل الثاني إلى زمان ذي الميل الأول كنسبة<sup>4</sup> زمان<sup>5</sup> عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول. ويلزم من هذا أن يكون زمان ذي الميل الثاني مثل زمان عديم الميل. لأن زمان ذي الميل الأول مقدار واحد ونسبتا<sup>6</sup> زمانى عديم الميل وذي الميل الثاني إليه متساويتان. وكلما تساوت نسبتا مقدارين إلى مقدار واحد تساوي مقداران وإلا لزم عدم تساوى النسبتين. فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وإنه محال. وهذا المحال لم يلزم من فرض كون نسبة الميل الثاني إلى الميل<sup>7</sup> الأول كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول، لأنه ممكن. ولا يلزم من فرض الممكن محال. أما الأول، فلأن الميل قابل للانقسامات/<sup>8</sup> العددية مثل التنصيف والتثليث و«التربيع»<sup>9</sup> إلى غير ذلك من الانقسامات<sup>10</sup> الغير المتناهية بحسب القوة والضعف<sup>11</sup> كما أن الزمان قابل لها بحسب الطول. وكل نسبة عددية يمكن<sup>12</sup>

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ع: {20}.

<sup>3</sup> م: {40}.

<sup>4</sup> ع، ص: نسبة.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: نسبي.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: {30}.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> ص: غير مقروء.

<sup>11</sup> ع، ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>12</sup> ص: غير مقروء.

اعتبارها بين الأزمنة كالنسبة <النصفية والثلثية والرعية><sup>1</sup> إلى غير ذلك من النسب<sup>2</sup> العددية فهي ممكنة الاعتبار بين الميول. وأما الثاني، فلانه لو لزم من فرض<sup>3</sup> الممكن محال، لزم<sup>4</sup> أن يكون الممكن ملزوماً للمحال. وهذا مما يهدم الملازمة لاستلزامه<sup>5</sup> إمكان وجود الملزوم بدون اللازم. فنتبين أن المحال إنما لزم<sup>6</sup> من فرض حركة عديم الميل. فيكون <عديم الميل><sup>7</sup> محالاً فلا يكون قابلاً للميل القسري. فثبت ما ادعينا من أن الفلك إن لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يقبل الميل القسري من فاعل خارجي. والمقدمات الباقية قد مر بيانها فتم البرهان <على المطلوب>.

واعلم أن حركة الجسمين ذي<sup>8</sup> الميلين بالقسر من الأمور المفروضة في هذا البرهان<sup>9</sup> فكان<sup>10</sup> مما يجب أن يذكر أن المحال المذكور لم يلزم منها إلا أنهم لم يتعرضوا لذلك لوضوحه<sup>11</sup>. فان حركة الجسم ذي الميل الطبيعي بالقسر ممكن بل واقع كما في بعض<sup>12</sup> العناصر. فانها ذوات <ميول طبيعية><sup>13</sup> يتحرك بالقسر إلى<sup>14</sup> خلاف جهات ميولها الطبيعية.

<sup>1</sup> التصيفية والثلثية.

<sup>2</sup> م: النسبة.

<sup>3</sup> م: {40}.

<sup>4</sup> ص: يلزم.

<sup>5</sup> م: لاستلزام.

<sup>6</sup> ص: يلزم.

<sup>7</sup> ص، م: -.

<sup>8</sup> ص، م: ذوى.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> م: وكان.

<sup>11</sup> ص: غير مقروء.

<sup>12</sup> ص، م: -.

<sup>13</sup> ص: غير مقروء.

<sup>14</sup> ص: أى.

واعترض على هذا<sup>1</sup> البرهان من وجوه؛ أحدها،<sup>2</sup> إنا لا نسلم أنه<sup>3</sup> يلزم من كون الميلين/<sup>4</sup> على نسبة الزمانين يساوي زماني<sup>5</sup> عديم الميل وذو الميل الثاني. و<sup>6</sup>قوله: "لأن نسبة زمان حركة ذي الميل الثاني إلى زمان حركة<sup>7</sup> ذي الميل<sup>8</sup> الأول كنسبة الميل الثاني إلى الميل<sup>9</sup> الأول" مع ما يذكر في اثباته ممنوع. وإنما/<sup>10</sup> يلزم<sup>11</sup> ذلك<sup>12</sup> أن<sup>13</sup> لو لم تقتض الحركة بنفسها قدرا من الزمان، فإن الحركة إذا اقتضت بنفسها قدرا من الزمان<sup>14</sup> اشتركت/<sup>15</sup> الأجسام الثلاثة في ذلك القدر من الزمان. ويكون لكل من الآخرين قدر آخر منه على حسب ميله. فلا يلزم تساوي زماني<sup>16</sup> عديم الميل وذو الميل الثاني وذلك ظاهر. مثلا إذا كان مقتضى الحركة من الزمان في الفرض المذكور ساعة، اشتركت الأجسام الثلاثة فيها. فلو اقتضى نوالميل الأول ساعة أخرى بحسب ميله حتى يكون زمانه ساعتين، اقتضى نوالميل الثاني بحسب ميله نصف ساعة فيكون زمانه ساعة و نصفاً. وزمان عديم الميل ليس إلا ساعة اقتضتها<sup>17</sup> نفس الحركة لعدم الميل المعاقق<sup>1</sup> فيه فلا يلزم تساوي الزمانين.

<sup>1</sup> ص: غير مقروء.

<sup>2</sup> م: الأول.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ع: {21}.

<sup>5</sup> ع: زمان؛ ص: غير مقروء.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> ص: غير مقروء.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> ص: -.

<sup>10</sup> م: {41}.

<sup>11</sup> ص: يكون.

<sup>12</sup> ع: + شرط.

<sup>13</sup> ص: غير مقروء.

<sup>14</sup> ص: غير مقروء.

<sup>15</sup> ص: {31}.

<sup>16</sup> ع: زمان؛ ص: في الهامش.

<sup>17</sup> ص: اقتضيتها.

واجيب عن<sup>2</sup> هذا الاعتراض بأن الحركة بنفسها<sup>3</sup> لا يقتضي القدر المعين من الزمان بل الحركة لاستحالة وقوعها في الآن لا تقتضي إلا زمانا ما من الأزمنة. وأما خصوصية الزمان فإنما هي<sup>4</sup> باعتبار الميل<sup>5</sup> وأمور آخر لا ينفك حركة عنها. ففي الفرض المذكور ليس مقتضى الحركة<sup>6</sup> ساعة حولا قدرا<sup>7</sup> آخر من الزمان بل الزمان المطلق. فمقتضى<sup>8</sup> الحركة في<sup>9</sup> ذي الميل الأول<sup>10</sup> <ليس إلا><sup>11</sup> مطلق الزمان. وأما الساعتان فهما من مقتضيات الميل على معنى أن الميل الأول<sup>12</sup> اقتضى أن يكون الزمان الذي اقتضته الحركة ساعتين لا يزيد ولا أنقص عنه<sup>13</sup>. فمقتضى الميل الثاني هو أن يكون ذلك الزمان<sup>14</sup> ساعة ليس إلا ساعة<sup>15</sup> و زمان عديم الميل أيضا ساعة. فيلزم تساوي الزمانين قطعا. وهذا الجواب ليس بسديد، <لأننا لا نسلم><sup>16</sup> أن الحركة لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان لا بد له من دليل. ولئن سلمنا ذلك لكنه<sup>17</sup> لا يفيد في الجواب. لأن هذه المقدمة وقعت في كلام السائل سندا للمنع<sup>18</sup>. ودفع السند لا يوجب اندفاع المنع لأن السند ملزوم للمنع ودفع

<sup>1</sup> ع: في الهامش؛ ص: -.

<sup>2</sup> م: من.

<sup>3</sup> م: في نفسها.

<sup>4</sup> م: هو.

<sup>5</sup> ص: غير مقروء.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: غير مقروء.

<sup>8</sup> م: {41ب}.

<sup>9</sup> م: من.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> ص: غير مقروء.

<sup>12</sup> ص: غير مقروء.

<sup>13</sup> ص: م: -.

<sup>14</sup> ص: في الهامش.

<sup>15</sup> ع: في الهامش؛ ص: م: -.

<sup>16</sup> م: غير مقروء.

<sup>17</sup> ص: {31ب}.

<sup>18</sup> ص: لمنع.

الملزوم لا يوجب اندفاع اللزوم. حوثن سلمنا<sup>1</sup> أن دفع السند مطلقا يوجب اندفاع المنع لكن لا نسلم أن دفع هذا السند يوجبه. وإنما يندفع المنع إن لو لم يكون للسائل سند آخر لكن ههنا سند آخر أقوى<sup>2</sup> من الأول. وهو أن ذا<sup>3</sup> الميل الثاني يشارك عديم الميل في الحركة وسائر ما يتبعها لا مخالفة بينهما إلا بالميل الموجود في أحدهما دون الآخر. فإذا<sup>4</sup> اقتضى عديم الميل ساعة من الزمان يشاركه<sup>5</sup> ذوالميل الثاني فيها وله قدر آخر من الزمان<sup>6</sup> بحسب الميل الموجود فيه. ولا يلزم تساوي الزمانين. وهذا الاعتراض إنما يرد على التقرير الثاني الذي لا يطابق <المتن><sup>7</sup>. وأما التقرير الأول <المطابق لمتن<sup>8</sup> الكتاب><sup>9</sup> فلا ورود لهذا الاعتراض عليه وهو ظاهر.

وثانيها، إنا لا نسلم أنه إذا تساوي حركة ذي الميل الثاني حركة عديم<sup>10</sup> الميل يلزم أن يكون الحركة مع العائق كهى لا معه. وإنما يلزم ذلك إن لو كان الميل الثاني عائقا ولم لا يجوز أن يكون الميل الثاني<sup>11</sup> بالغا من<sup>12</sup> الضعف إلى حد لا يكون له تأثير في المعاوقة فلا يكون عائقا. وهذا الاعتراض مدفوع<sup>13</sup> بما اثبتناه<sup>14</sup> من<sup>15</sup> ازدياد سرعة الحركة بحسب انقصاص الميل المعاوق فلا نعيده. وإما الجواب عنه بأن ضعف الميل وعدم تأثيره في المعاوقة إنما يكون لصغر

<sup>1</sup> م: غير مقروء.

<sup>2</sup> ع: {21ب}.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: فن.

<sup>5</sup> م: شاركه.

<sup>6</sup> م: {42}.

<sup>7</sup> ص: لمتن الكتاب.

<sup>8</sup> م: بمتن.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> ص: غير مقروء.

<sup>11</sup> ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>12</sup> ص، م: في -.

<sup>13</sup> ص، م: مندفع.

<sup>14</sup> م: اثبتنا به.

<sup>15</sup> ص: + أن؛ م: -.

الجسم وهو<sup>1</sup> من الأمور الخارجية العارضة للجسم والمفروض<sup>2</sup>/انتفاء الموانع<sup>3</sup> الخارجية فسقوطه ظاهر. أما أولاً، فلأننا لا نسلم أن ضعف الميل إنما يكون بسبب<sup>4</sup> صغر الجسم. ولم لا يجوز أن يكون بحسب انتقاش<sup>5</sup> الأجزاء كما في القطن المنذوف. وأما ثانياً، فلأن المفروض ليس انتفاء ما يمنع العائق عن كونه عائقاً بل انتفاء ما يمنع الجسم عن<sup>6</sup> الحركة ويعوقه فلا يكون ضعف ميل الجسم لصغره خلاف المفروض.

وبالثالث، إنه لا يلزم من عدم لزوم المحال من فرض كون الميلين على نسبة الزمانين أن يكون من فرض حركة عديم الميل لجواز لزومه من المجموع *«من حيث هو مجموع»*<sup>7</sup>. فلا يلزم استحالة حركة عديم الميل ولا المطلوب. وإجيب عن هذا بأن المحال إذا كان لازماً من المجموع كان المجموع محالاً. فاستحالته لا بد أن يكون لاستحالة أحد الجزئين وليس لاستحالة كون الميلين على نسبة الزمانين. فتعين أن يكون لاستحالة حركة عديم الميل<sup>8</sup>. وهذا الجواب ليس بتام. إذ لا يلزم من استحالة المجموع استحالة أحد الجزئين لجواز إمكان كل من الجزئين مع استحالة المجموع من حيث هو<sup>9</sup> مجموع. فإن مجموع النقيضين محال مع إمكان كل منهما. والجواب التام أن استحالة المجموع إما أن يكون لاستحالة أحد الأجزاء أو لاستحالة<sup>10/11</sup> صفة الاجتماع. إذ ليس

<sup>1</sup> م: هي.

<sup>2</sup> ص: {32}.

<sup>3</sup> م: المانع.

<sup>4</sup> م: بحسب.

<sup>5</sup> م: انتقاش.

<sup>6</sup> م: {42-ب}.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> ص: استحالة.

<sup>11</sup> ع: {22}.

المجموع إلا الأجزاء بصفة الاجتماع واستحالة مجموع النقيضين لاستحالة اجتماعهما لتناقيهما. وفيما نحن بصدد لا استحالة لصفة<sup>1</sup> الاجتماع لعدم تناقي الأجزاء. فتعين استحالة أحد الأجزاء وهو حركة عديم الميل، ويلزم المطلوب.

وأما الاعتراض<sup>2</sup>/بان اللازم من الحجة ليس إلا وجوب اقتران<sup>3</sup> الحركة مع عائق ما اعم من الميل وغيره. لأن المحال المذكور هو<sup>4</sup> كون الحركة مع العائق كهي لا معه. واللازم من استحالته ليس إلا أن الحركة لا يخلو عن<sup>5</sup> عائق ما، ولا يلزم أن يكون ذلك العائق ميلا لجواز كونه عائقا خارجيا. والجواب عنه بأن الحركات الثلاث لما فرض<sup>6</sup> اشتراكها في عدم العائق الخارجي ثبت أن التفاوت بينها يكون بعضها مع العائق وبعضها لامعه لا يكون إلا بحسب المعاوق الداخلي الذي هو الميل. ففيهما<sup>7</sup> خبط ظاهر. لأنه قد تبين من البرهان أن المحال المذكور إنما لزم من فرض حركة عديم الميل. ويلزم من هذا استحالة حركة<sup>8</sup> عديم الميل ووجوب اقتران الحركة مع الميل المعاوق. وهذا بين لا ستره به<sup>9</sup>.

وأما الحكم الثالث وهو أن الفلك ليس في طبيعه ميل مستقيم. فالدليل عليه إنا قد بينا أن الفلك بسيط لأنه<sup>10</sup> ليس <في طبيعه><sup>1</sup> تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل

<sup>1</sup> م: بصفة.

<sup>2</sup> م: {43}.

<sup>3</sup> ص: {32ب}.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> م: من.

<sup>6</sup> م: فرضنا.

<sup>7</sup> م: ففيه.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> م: فيه.

<sup>10</sup> م: -.

المستدير. وإن<sup>2</sup> اقتضت الميل المسقيم لزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية لأثرين متنافيين. لأن كل جزء من الأجزاء المفروضة للفاك له وضع معين ومحاذاة معينة/<sup>3</sup>. وطبيعة الفاك بالميل<sup>4</sup> المستدير تقتضي الانصراف عن ذلك الوضع. فلو كان في طبيعته<sup>5</sup> ميل مستقيم تقتضي به التوجه إلى ذلك الوضع. لزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه إلى شيء، والانصراف عنه وهما متنافيان. فيلزم كون الطبيعة الواحدة مقتضية للمتنافيين وإنه/<sup>6</sup> محال. >هذا هو تقرير هذا الدليل<<sup>7</sup>.

وعليه اعتراض مشهور: وهو أن الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون بشروطي الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه. فلم لا يجوز أن يكون للفاك حالتان يقتضي طبيعته بتوسط أحدهما الميل المستديرة والانصراف، وبالأخرى >الميل المستقيم والتوجه<<sup>8</sup>. واجيب عنه بأن اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الحصول في المكان الطبيعي. لكن الحصول في المكان الطبيعي عند الخروج عنه لما لم يكن إلا بالحركة/<sup>9</sup> اقتضت الحركة. فاقضاء<sup>10</sup> الحركة في تلك الحالة وهو<sup>11</sup> اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي.

<sup>1</sup> ص، م: فيه.

<sup>2</sup> ص: فان.

<sup>3</sup> م: {43ب}.

<sup>4</sup> م: في الميل.

<sup>5</sup> ص: طبيعة؛ م: طبعه + مبدأ.

<sup>6</sup> ص: {33}.

<sup>7</sup> م: هذا تقرير الدليل.

<sup>8</sup> ع: الميل المتوجه.

<sup>9</sup> ع: {22ب}.

<sup>10</sup> ص: فاقضاءها.

<sup>11</sup> ص، م: هو.



وأما عند كون الجسم في المكان الطبيعي فاقتضاء السكون ليس معناه أن السكون أمر<sup>1</sup> موجود اقتضته<sup>2</sup> الطبيعة في تلك الحالة. إذ السكون<sup>3</sup> هو عدم الحركة لا غير. بل معناه إنها لا يقتضي الحركة لأنها لا يقتضي الحصول. لأن اقتضاء الحصول في تلك الحالة اقتضاء حصول الحاصل. فلم تقتض الطبيعة العنصرية إلا شيئاً واحداً وهو الحصول في المكان الطبيعي. فاندفع الاعتراض<sup>4</sup> هذا ما ذكر في الجواب.

والحق أن الاعتراض إن أورد حطريق النقض الاجمالي بأن يقال: ما ذكرتم<sup>5</sup> من الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته<sup>6</sup> والا لزم<sup>7</sup> عدم اقتضاء الطبيعة العنصرية<sup>8</sup> الحركة والسكون لكنها مقتضية لهما<sup>9</sup>. فالجواب المذكور صحيح لأنه يتجه<sup>10</sup> أن يقال: لا نسلم انها اقتضت الحركة والسكون بل لم يقتض إلا شيئاً واحداً هو<sup>11</sup> الحصول في المكان الطبيعي. وأما<sup>12</sup> إن<sup>13</sup> أورد بطريق المناقضة بأن يقال: لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة أمرين<sup>14</sup> متنافيين. وكيف يكون مستحيلاً؟ والحال أنه واقع في الطبيعة العنصرية. فلا يصح الجواب المذكور لأنه كلام على

1 ج: اثر.

2 م: (44).

3 م: الكون.

4 ع، ص: -.

5 م: ذكر.

6 ص: في الهامش.

7 ص: يلزم.

8 ص: العنصر.

9 م: -.

10 م: يمكن.

11 ص: وهو؛ م: فيو.

12 ص: (33ب).

13 ص: م: اذا.

14 ص: م: اثرين.

السند اللهم إلا أن يثبت<sup>1</sup> مساواة<sup>2</sup> السند للمنع فمحال يندفع باندفاع السند، ويصح الجواب. وأما الاعتراض على جواب النقض<sup>3</sup> بأن الحركة والسكون في الجسم العنصري من الأمور الممكنة الواجبة<sup>4/5</sup> الاستناد<sup>6</sup> إلى علة واستادهما<sup>7</sup> إلى غير الطبيعة يوجب كونهما قسرين وهو خلاف المفروض. فتعين<sup>8</sup> استادهما<sup>9</sup> إلى الطبيعة ويتوجه<sup>10</sup> النقض فيعرف سقوطه بالتقرير الذي أورده في الجواب على النقض. وكذا الاعتراض على أصل الدليل يمنع لزوم التوجه والانصراف بالنسبة إلى شيء واحد بناء على أن الميل المستدير من الفلك على مركز نفسه حالة<sup>11</sup> كونه في الوضع<sup>12</sup> الطبيعي. والميل<sup>13</sup> المستقيم فيه<sup>14</sup> بشرط الخروج عن الموضع<sup>15</sup> الطبيعي ساقط أيضا<sup>16</sup> لأن بالميل المستقيم الذي اقتضته طبيعة الفلك إما الموضع أو الوضع. والأول محال لأن طلب الموضع مشروط بالخروج عنه المقتضى لوجوده لكن الفلك لكونه محدد الجهات لا موضع له. فتعين<sup>17</sup> الثاني وهو مستلزم للتوجه والانصراف بالنسبة إلى شيء واحد.

1 ص: ثبت.

2 م: مساوات.

3 ص: في الهامش.

4 م: الواقعة.

5 م: (44ب).

6 م: الاستناد.

7 م: استادهما.

8 ص: فتئين.

9 ص: استنادهما.

10 ص، م: يعود.

11 ص، م: حال.

12 ص: الموضع.

13 ع: -.

14 ص، م: منه.

15 م: الوضع.

16 م: -.

17 م: -.

وإنما أطنبنا الكلام في هذا<sup>1</sup>/الفصل لما أن الاحكام المذكورة فيه من مطارح الازكياء ومشارح انظار الالباء. ولو لا مخافة ملل<sup>2</sup> الاصحاب للاحقنا هنا لمتن<sup>3</sup> الكتاب/ فوائد<sup>4</sup> فيها<sup>5</sup> قررة عين لاولي الالباب. والله مولى الرشاد ويده اعنة التحقيق والسداد/<sup>7</sup>.

قال<sup>8</sup>: (فصل حفي أن الفلك لا يقبل الكون والفساد<sup>9</sup>)

أما أنه لا يقبل الكون والفساد فلأنه محدد الجهات ولا شيء من محدد الجهات يقبل الكون والفساد أما الصغرى فقد مر تقريرها وأما الكبرى فلأن ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحائثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة أيضا حيز آخر طبيعي لما بينا أن كل جسم فله حيز طبيعي. وكل ما هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة، لأن الصورة الكائنة إما أن تحصل في حيز طبيعي أو في حيز غريب، فإن حصلت في حيز غريب اقتضت ميلا مستقيما إلى حيزها الطبيعي، وإن حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما إلى حيزها الطبيعي. وأما أنه ليس قابلا للخرق والالتيام فلأن ذلك إنما يحصل بالحركة المستقيمة، والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام.

أقول<sup>10</sup>:<sup>11</sup> هذا الفصل يشتمل على دعوتين. الأولى، أن الفلك لا يقبل الكون و الفساد.

والكون<sup>12</sup> حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها والفساد زوالها عنها. و<sup>13</sup>الثانية،

أن الفلك لا يقبل الخرق والالتيام.

<sup>1</sup> ع: {23}.  
<sup>2</sup> م: ملال.  
<sup>3</sup> م: لتحقيق.  
<sup>4</sup> ص: {34}.  
<sup>5</sup> م: -.  
<sup>6</sup> ع: منها.  
<sup>7</sup> م: {45}.  
<sup>8</sup> ع: -.  
<sup>9</sup> ص: + آه.  
<sup>10</sup> ع: -.  
<sup>11</sup> م: -.  
<sup>12</sup> ص: + هو.  
<sup>13</sup> ع: -.

أما الدعوى الأولى، فلأن الفلك محدد الجهات، ولا شيء من محدد الجهات يقبل الكون والفساد، ينتج أن الفلك لا يقبل الكون والفساد. وأما الصغرى، فقد مر بيانها في الفصل الأول من هذا الفن. وأما الكبرى، فلأنه لا شيء من محدد الجهات «قابل للحركة المستقيمة»<sup>1</sup>، وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة، ينتج أن<sup>2</sup> لا شيء من محدد الجهات بقابل<sup>3</sup> الكون والفساد. «أما الصغرى، فقد ثبت في الفصل الثاني. وأما الكبرى، فلأن كل ما يقبل الكون والفساد»<sup>4</sup> فكل واحد من صورتيه الكائنة والفاصلة حيز طبيعي لما تبين<sup>5</sup> في الفصل الخامس من الفن الأول، أن كل جسم له<sup>6</sup> حيز طبيعي<sup>7</sup>، فكل<sup>8</sup> ما<sup>9</sup> هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة. لأن صورة الكائنة إما أن يكون في حيز غريب، فيميل ميلا مستقيما إلى حيزه الطبيعي أو<sup>10</sup> في حيز طبيعي، فيلزم كون صورته الفاسدة حاصلة قبل ذلك في حيز غريب. إذ الحيز الواحد لا يقتضيه «طبيعتان مختلفتان»<sup>11</sup> بالنوع، فيلزم كونها مائلة إلى حيزها الطبيعي/<sup>12</sup> ميلا/<sup>13</sup> مستقيما. فثبت أن

1 م: يقبل الحركة المستقيمة.  
2 م: أنه.  
3 م: يقبل.  
4 م: -.  
5 م: بين.  
6 ص: فله.  
7 م: -.  
8 ص: م: وكل.  
9 م: -.  
10 م: وأما.  
11 م: طبيعتان مختلفتان.  
12 ص: {34ب}.  
13 م: {45ب}

كل ما يقبل الكون والفساد فهو ذوميل مستقيم يقبل به<sup>1</sup> الحركة المستقيمة. وبهذا<sup>2</sup> يتم الحجة على المطلوب. هذا ما قاله المصنف في هذا المقام.

وفيه نظر: لأنه إن أراد بالحيز السطح الباطن المذكور، فلا نسلم أن كل<sup>3</sup> ما يقبل الكون والفساد، فلكل واحد من صورتيه الكائنة والفاصلة حيز طبيعي. وما ذكره في دليله - أعني قوله "كل جسم فله حيز طبيعي" - ممنوع، وسند المنع أن محدد الجهات لا حيز له. وإن أراد بالحيز الفراغ الموهوم أو شيئاً آخر، فقد بينا <فساد ذلك><sup>4</sup> من قبل. فلا نسلم أيضاً أن الحيز الطبيعي للصورة الكائنة حيز غريب للصورة الفاسدة وما يستدل<sup>5</sup> به على ذلك - أعني قولهم/<sup>6</sup> الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان ممنوع<sup>7</sup> - لا بد له من دليل. ويمكن أن يستدل على هذا بأن الطبيعة الواحدة إذا اقتضت حيزاً فانما تقتضيه بجميع ما يلزمه<sup>8</sup> من اللواحق. فإن اقتضت طبيعة أخرى مخالفة للأولى ذلك الحيز بعينه <فإنما أن يشاركها في اقتضاء تلك اللواحق أو لا. فإن يشاركها><sup>9</sup> فيها<sup>10</sup> فلا مخالفة بينهما بحسب<sup>11</sup> الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد. وإلا فالتائية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> ع: وبهذه.  
<sup>3</sup> ص: في الهامش.  
<sup>4</sup> م: فساد.  
<sup>5</sup> ص: استدل.  
<sup>6</sup> ع: {23ب}.  
<sup>7</sup> ع: فممنوع.  
<sup>8</sup> م: يلزمها.  
<sup>9</sup> م: -.  
<sup>10</sup> ص: - م: فيه.  
<sup>11</sup> م: -.

وأما الدعوى<sup>1</sup>/الثانية، وهي أن الفلك لا يقبل الخرق والالتيام. وفلان الخرق والالتيام إنما يكونان<sup>2</sup> بالحركة المستقيمة، وقد ثبت<sup>3</sup> أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة،<sup>4</sup> فلا يقبل الخرق والالتيام. ولئن<sup>5</sup> منع انحصار النسب<sup>6</sup> في الحركة المستقيمة، قلنا: لا بد للخرق والالتيام من افتراق الأجزاء واقتنائها المستدعين للحركة. والحركة إما مستقيمة أو مستديرة. والخرق والالتيام إما أن يكونا<sup>7</sup> بالحركة<sup>8</sup> المستقيمة<sup>9</sup> أو المستديرة ومما محالان؛ أما الأول، فلما بينا أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة. وأما الثاني، فلأن الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بأن يتحرك بعض الأجزاء على الاستدارة في جهة، ويتحرك البعض الآخر<sup>10</sup> في جهة أخرى مخالفة للأولى، أو يسكن<sup>11</sup> لكن هذه الأفاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك. لأنها لو وجدت لكانت<sup>12</sup> إما طبيعية أو قسرية أو ارادية، والكل محال. أما الطبيعية، فلأن الفلك ذو طبيعة واحدة حوالطبيعة الواحدة<sup>13</sup> لا يقتضي إلا شيئاً واحداً<sup>14</sup> غير مختلف. وأما القسرية، فلما يقرر عندهم أنه لا قسر<sup>15</sup> هناك. وأما الإرادية،

<sup>1</sup> م: (146).

<sup>2</sup> م: يكون.

<sup>3</sup> ص، م: بينا.

<sup>4</sup> ص: (135).

<sup>5</sup> م: ليس.

<sup>6</sup> ع: في الهامش في المتن المسبب؛ ص، م: المسبب.

<sup>7</sup> ص، م: يكون.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: + منها.

<sup>10</sup> ص: الأجزاء.

<sup>11</sup> م: ممكن.

<sup>12</sup> م: -.

<sup>13</sup> ع، ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>14</sup> ع: -.

<sup>15</sup> م: قسر.

فلأن الفلك لبساطتها عادم للآلات<sup>1</sup> الجسمانية المختلفة التي بواسطتها تصدر تلك الأفاعيل المختلفة<sup>2/3</sup> عن النفس الفلكية بالإرادة.

قال<sup>4</sup>: ( فصل في أن الفلك يتحرك >على الاستدارة دائما<sup>5</sup> إنخ<sup>6</sup><<sup>7</sup>)

لأن الحركة الحافظة للزمان إما أن تكون مستقيمة أو مستديرة لا جائز أن تكون مستقيمة، لأنها إما أن تذهب إلى غير النهاية أو ترجع. لا سبيل إلى الأول، والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل إلى الثاني، لأنها لو رجعت لكانت تنتهي إلى طرف قبل الرجوع فتكون منقطعة للمكون، لأن بين كل حركتين مستقيمتين سكون لأن الميل الموصل إلى ذلك الطرف موجود حال الوصول. لأنه يفعل الإيصال حال الوصول. فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال أن يفعل الوصول. وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميولين المختلفتين في الحالة واحدة. فالحال الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاتوصول وكل واحد من الميولين آني، لأن الوصول وكونه غير وصول آني لأن حال الوصول لو انقسم فحين ما يكون المتحرك في أحد طرفيه لم يكن واصلا إلى المنتهى هذا خلف. وكذلك القول في صيرورته غير موصل. وإذا كان كل واحد منهما آنيا وجب أن يكون بين الآنيين زمان لا يتحرك فيه الجسم، والا لزم تعاقب الآنات فيكون الزمان مركبا من أجزاء لا يتجزى ويلزم منه تركيب المسافة من أجزاء لا يتجزى لانطباقها على الحركة هذا خلف. فلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان. فإذا الفلك متحرك على الاستدارة دائما، وهو المطلوب.

أقول<sup>8</sup>: المطلوب<sup>9</sup> في هذا الفصل اثبات دوام الحركة الدورية الفلكية. والبرهان عليه أنه

قد ثبت أن الزمان هو مقدار الحركة فلا بد ههنا<sup>10</sup> من<sup>11</sup> حركة تحفظ الزمان<sup>12</sup> ويقوم هو بها. فهذه

1 م: الآلات.

2 ص: -.

3 م: (46ب).

4 ع: -.

5 ص: -.

6 ص: آه.

7 م: دائما على الاستدارة.

8 ع: -.

9 ع: -.

10 م: هناك.

11 م: -.

12 ص: في الهامش.

الحركة اما أن تكون مستقيمة أو مستديرة. والاول<sup>1</sup> محال، لأن الحركة الحافظة للزمان إن كانت مستقيمة، فهذه المستقيمة التي فرضناها<sup>2</sup> أنها<sup>3</sup> حافظة للزمان إن كانت واقعة في سمت واحد لا يكون لها رجوع في هذه السمت ولا انعطاف. فإما أن يكون متناهية، فيلزم انقطاع الزمان، قد ثبت<sup>4/5</sup> انه سرمدى. <فإما أن يكون<sup>6</sup> ذاهبة إلى غير النهاية في مسافة غير متنامية، فيلزم وجود بعد غير متناه، وقد ثبت استحالته. وإن كانت راجعة أو منعطفة<sup>7</sup> كان لمسافة هذه الحركة طرف اذا وصل الجسم المتحرك بهذه الحركة إليه أخذ في الرجوع أو الانعطاف. فهنا حركتان مختلفتان بالجهة؛ أحدهما الحركة المنتهية إلى الطرف المذكور قبل الرجوع أو الانعطاف، وثانيهما الحركة المبتدئة من الطرف المذكور/<sup>8</sup> بعد الرجوع أو الانعطاف. فيلزم انقضاء<sup>9</sup> الحركة الاولى بالسكون لأن بين كل حركتين مختلفتين سكونا. فيلزم انقطاع الزمان، وإنه محال. وإنما قلنا: أن بين كل حركتين مختلفتين<sup>10</sup> سكونا لأن الميل المقتضى للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها إلى الطرف المذكور موجود حال وصوله إليه. إذ لو لم يوجد الميل الموصل حال الوصول، لزم وجود الوصول بدون الميل الموصل وإنه<sup>11</sup> محال. لأن الوصول - اعني حدوثه لكونه اثرا لفعل الايصال - >لا يوجد بدون فعل الايصال<sup>12</sup> لا يوجد بدون الميل<sup>1</sup> الموصل وهذا ظاهر<sup>2</sup>. فالوصول لا يوجد

1 م: غير مقروء.  
2 ص: فرضنا.  
3 ص: {35ب}.  
4 م: عرفت.  
5 ع: {24}.  
6 ص: في الهامش.  
7 م: منتظمة.  
8 م: {147}.  
9 م: انتهاء.  
10 ع: -.  
11 ص: م: وهو.  
12 م: -.



بدون الميل الموصل<sup>3</sup>. وإذا قد<sup>4</sup> ثبت أن الميل الموصل موجود حال الوصول، فالميل المقتضى للحركة الثانية المزيل<sup>5</sup> للوصول لا يكون<sup>6</sup> موجودا حال الوصول، والا لزم اجتماع الميلين المتتاليين في حالة واحدة. فحال الوصول الذي يوجد فيه الميل الأول الموصل غير الحال الذي يوجد فيه الميل الثاني المزيل للوصول. وكل واحد من الميلين آني. فإن كل واحد من الوصول وزواله آني. إذ لو كان الوصول زمانيا، كان حال الوصول زمانا متقسما ففي طرف من<sup>7</sup> ذلك الزمان - أي بعض منه - لا يكون الجسم<sup>8</sup> المتحرك واصلا<sup>9</sup> والا لم يكن ما بعده من الزمان زمان الوصول. فلا يكون ذلك الطرف من زمان الوصول وقد فرضناه كذلك. ويمثل هذا البيان تبين كون زوال الوصول آنيا. فإذن قيل: الميل <الذي هو><sup>10</sup> سبب للحركة موجود معها من بداية المسافة إلى نهايتها، فيكون الميل<sup>11</sup> زمانيا كالحركة فكيف يكون آنيا؟ والاستدلال على آنية الميل بآنية الوصول، وزواله غير صحيح. لانا لا نسلم أن الوصول آني، فان الوصول بعد الحصول موجود في الزمان. ولئن سلمنا ذلك<sup>12</sup> لكن لا نسلم أن<sup>13</sup> آنية الوصول يستلزم آنية الميل لا بد له من دليل. قلنا: المراد بالوصول<sup>14</sup> وزواله حدوثهما وقد اشرنا إلى ذلك وآنية حدوثهما ظاهرة بما ذكرنا<sup>1</sup> من

1 ع: -  
2 ص: في الهامش.  
3 ع: -  
4 م: -  
5 م: -  
6 ص: {36}  
7 ع: في الهامش.  
8 م: {47}  
9 ص: إلى الجهة.  
10 ص، م: -  
11 ص، م: -  
12 م: -  
13 م: -  
14 ع: {24}.

البيان. والمراد بآنية الميلين آنية الميل الأول بصفة كونه موصلا وآنية الميل الثاني بصفة كونه مزيلا للوصول. وزمانية الميلين ذاتا لا ينافي آنيتهما وصفا، ولاشك أن آنية الوصول وزواله<sup>2</sup> يستلزم آنية الميلين بحسب الوصفين المذكورين فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين، واندفع الاشكال.

وإذ قد تبين أن كل واحد من الميلين آني وأن آن الميل الأول غير آن الميل الثاني فنقول: لا بد<sup>3</sup> أن يكون بين الآنين زمان و إلا لزم تعاقب الآنين المستلزم لتركب الزمان من الآنات الغير المتجزية. وهو مستحيل لاستلزامة تألف الحركة والمسافة من الأجزاء التي لا يتجزى لأن الزمان والحركة والمسافة<sup>4</sup> متطابقة<sup>5</sup>. فتألف<sup>6</sup> أي واحد منها مما لا يتجزى يستلزم كون الباقيين كذلك. وأن يكون الجسم المتحرك ساكنا في ذلك الزمان إذ لو كان متحركا فيه لكان متحركا إما<sup>7</sup> إلى الطرف المذكور، فيلزم أن يكون الجسم المتحرك غير واصل في هذا الزمان وقد فرضنا أنه واصل هذا خلف، أو عنه فيلزم زوال الوصول قبل الآن الذي فرضناه أن زوال الوصول هذا خلف. فظهر أن الحركة الحافظة للزمان<sup>8</sup> ليست مستقيمة فتكون مستديرة. ولا بد أن لا ينقطع هذه الحركة<sup>9</sup>

1 م: ذكر.

2 ص: {36ب}.

3 م: {48}.

4 ص: + كلها.

5 م: + كلها.

6 م: متألف.

7 ع: في الهامش؛ ص: -.

8 ع: -.

9 م: -.

والا لزم انقطاع الزمان،<sup>1</sup> فلا بد أن يوجد حركة مستديرة دائمة حافظة للزمان. واذا لا حركة مستديرة  
يحتمل الدوام سوى حركة الفلك، فتكون هي الحافظة للزمان فتكون دائمة وهو المطلوب.

والمراد بحال الوصول في البرهان على الوجه<sup>2</sup> الذي قررناه ما يقع فيه الوصول من آن  
أو زمان. وأما جعل الحال بمعنى الوصف/<sup>3</sup> والاضافة في حال الوصول بمعنى البيان؛ والاستدلال  
بانقسام الزمان/<sup>4</sup> على انقسام الوصول ثم على انقسام الطرف والزام الخلف بعدم الوصول إلى  
الطرف عند الوصول إلى أحد طرفيه فتعسفات ظاهرة غير مطابقة لمتن الكتاب موجبة لزيادة  
الاستدراك. ومع هذا لا يتم الاستدلال على آنية الوصول لعدم ظهور الخلف فيلجئ<sup>5</sup> إلى ادعاء  
الاولية فيها، فنضرب عن زيادة الاشتغال بذلك صفحا. واعلم أن الاستدلال بآنية اللا وصول على  
آنية الميل الثاني<sup>6</sup> /<sup>7</sup> المزيل للوصول يقتضى أن يكون أن الميل الثاني هو أن زوال الوصول. ولا  
نسلم أن ما بين آني الوصول وزواله من الزمان زمان السكون بل زمان<sup>8</sup> الحركة. <sup>9</sup> قوله: لو كان  
متحركا في ذلك الزمان فاما أن يكون متحركا إلى الطرف أو عنه قلنا: نختار أنه متحرك عنه<sup>9</sup>  
قوله: فيلزم زوال الوصول قبل الآن الذي فرضناه أن زوال الوصول وهو مستحيل. قلنا: لا نسلم  
استحالته، وانما يكون كذلك إن لو<sup>10</sup> لم يكن زوال الوصول بالحركة. إذ لو كان <sup>11</sup> حزوال الوصول<sup>11</sup>

<sup>1</sup> ع: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> ص: {37}.

<sup>4</sup> م: {48}.

<sup>5</sup> ص: فيلتج.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ع: {25}.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> ع: في الهامش.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> م: -.

بالحركة كان الآن الذي فرضناه أن زوال الوصول طرف زمان الحركة التي حصل بها هذا الزوال. ولما كانت الحركة قابلة للانقسام إلى غير النهاية كان زوال الوصول بنصف هذه الحركة متقدماً<sup>1</sup> لا محالة على الزوال المفروض أو لا. ولو صحت هذه المقدمة لكفى في البيان أن يقال: للجسم المتحرك وصول<sup>2</sup> إلى الطرف<sup>3</sup> في آن، و زوال الوصول في آن آخر، وبينهما زمان السكون ولزم استدراك ذكر الميلين في الحجة لتتامها بدونه. والأولى في اتمام الحجة أن يقال: الميل الأول الموصل للجسم إلى طرف موجود في آن الوصول<sup>4</sup>، والميل الثاني المزيل له<sup>5</sup> حادث. وهو إنما<sup>6</sup> يحدث في آن، لأن الميل ليس مما لا يوجد إلا في الزمان كالحركة، فأن حدوث الميل الثاني غير آن الوصول الذي يوجد<sup>7</sup> فيه الميل الأول والا لزم اجتماع الميلين في آن واحد، وبين الآتين زمان السكون. إذ لو تحرك الجسم فيه<sup>8</sup> لكانت حركته فيه<sup>9</sup> إما إلى الطرف أو عته لانهصار الحركة في القسمين بحسب الفرض. وإن كانت إلى الطرف، فلا وصول للجسم<sup>10</sup> من المبدأ<sup>11</sup> الذي فرضناه آن الوصول هذا خلف. وإن كانت عن الطرف، والحركة عن الطرف إنما توجد بالميل الثاني، فيلزم وجود الميل الثاني قبل حدوثه وإنه محال. فتعين سكون الجسم في الزمان المتوسط بين الآتين. وتم

<sup>1</sup> م: {49}.

<sup>2</sup> ع: في الهامش.

<sup>3</sup> ص: {37}.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> م: ربما.

<sup>7</sup> ص، م: وجد.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> ع: في الهامش.

<sup>11</sup> م: مبدئه.

البرهان على <ما هو><sup>1</sup> المطلوب من تخلل السكون بين الحركتين المختلفين سالما عن الشبهة التي وردت على ما اختاره المصنف من التقرير.<sup>2</sup>

قال<sup>3</sup>: (هداية الحبة المرمية إلخ<sup>4</sup>)

الحبة المرمية إلى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها إلى سكون أيضا. لأن وصولها آني لما مر، وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة.

أقول<sup>5</sup>: هذا جواب نقض<sup>6</sup> يرد على القائدة المذكورة - اعني قولهم بين كل حركتين<sup>7</sup> سكون - وتوجيهه أن يقال: لو صح ما ذكرتم من الحجة على القائدة بجميع مقدماتها لزم أن تسكن الحبة المرمية إلى فوق عند ملاقاتها الجبل لتحركها بحركتين<sup>8</sup> مختلفتين صاعدة إلى حد الملاقاة من المسافة، وهابطة من ذلك الحد. ويلزم من ذلك<sup>9</sup> وقوف الجبل في الهواء بملاقاة تلك الحبة. وإنه في غاية الاستبعاد. و تقرير الجواب أن الحبة المرمية لها سكون في أن الملاقاة عند ذلك الحد<sup>10</sup> من المسافة<sup>11</sup> لانقطاع<sup>12</sup> الحركة الاولى الصاعدة عند ذلك الحد في ذلك الان، وعدم الحركة الثانية الهابطة فيه لما تبين أن الحركة لا توجد إلا في الزمان، وهذا السكون الانبي للحبة المرمية لا يمانع حركة الجبل الواقعة في الزمان. إذ لا ممانعة بين ما يوجد في زمان، وبين ما

<sup>1</sup> ع: في الهامش.

<sup>2</sup> م: (49ب).

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: أه.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> ص: + مختلفتين.

<sup>8</sup> ص: {38}.

<sup>9</sup> ع: {25ب}.

<sup>10</sup> ص، م: حد الملاقاة.

<sup>11</sup> م: + في

<sup>12</sup> م: الانقطاع.

يحدث في الان الذي هو مبدأ ذلك الزمان<sup>1</sup> ينصرم بعده. فلا يلزم سكون الجبل المستبعد. فلئن قيل:  
سكون الجبل<sup>2</sup> عند<sup>3</sup> الملاقاة في انها لازم يمثل ما ذكرت من<sup>4</sup> الدليل في الحبة المرمية بان يقال  
حركة الجبل إلى حد الملاقاة<sup>5</sup> قد انتهت في أن الملاقاة، وحركته من<sup>6</sup> ذلك الحد لم يوجد فيه  
لزمانيتها<sup>7</sup>، فيلزم سكون الجبل ويلزم<sup>8</sup> الاستبعاد. قلنا: لا يلزم سكون الجبل. فان <حركة الجبل><sup>9</sup>  
من اول هبوطه إلى وصوله إلى المنتهى حركة واحدة، وحد ملاقاته<sup>10</sup> الحبة المرمية من<sup>11</sup> المسافة  
في<sup>12</sup> وسط مسافة حركته. فالحركة بمعنى التوسط حاصلة للجبل في أن الملاقاة، وان لم يكن  
حاصلة له بمعنى القطع فلا يلزم سكون الجبل. إذ السكون هو<sup>13</sup> عدم الحركة بالمعنيين، بخلاف  
الحبة المرمية حيث يلزم سكونها/<sup>14</sup> في أن الملاقاة إذ لا حركة لها فيه اصلا، إما بمعنى القطع،  
فلما ذكرنا، وإما بمعنى التوسط<sup>15</sup>، فانما<sup>16</sup> يكون في وسط المسافة وحد الملاقاة بالنسبة إلى الحبة  
المرمية ليس من وسط المسافة، لأن الحبة المرمية لها حركتان مختلفتان صاعدة وهابطة، وحد  
الملاقاة نهاية لمسافة أحدهما الصاعدة وبداية لمسافة الاخرى الهابطة. فلا يكون لها في أن<sup>17</sup>

- 
- 1 م: +.
  - 2 ص: + المستبعد.
  - 3 ص: + حد.
  - 4 م: في.
  - 5 م: {150}.
  - 6 م: في.
  - 7 م: لزمانها.
  - 8 ص، م: يعود.
  - 9 ص: حركته.
  - 10 م: ملاقات.
  - 11 م: في.
  - 12 ع: من.
  - 13 ص: في الهامش.
  - 14 ص: {38}.
  - 15 ص، م: + فلان الحركة بمعنى التوسط.
  - 16 ص، م: انما.
  - 17 م: -.

الملاقاة حركة بمعنى التوسط. واذ قد ثبت أن لا حركة لها أصلا في أن الملاقاة، فيلزم سكونها فيه قطعا. فاتضح الفرق وزوال<sup>1</sup>/الاستبعاد. نعم، يلزم من الطريقة التي سلكها المصنف في تقرير الحجة من اعتباري الوصول وزواله أن<sup>2</sup> يوجد لكل واحد من الحبة والجبل سكون زمني، فان لكل منهما وصولا إلى حد الملاقاة وزوال وصول عنه في انين متغايرين بينهما زمان السكون. واما الطريقة التي سلكناها من اعتبار الميلين، فلا يلزم منه شيء من ذلك. أما<sup>3/4</sup> الجبل فلانه لا تعدد ميل فيه بل ليس له إلا ميل واحد مستمر من<sup>5</sup> بداية المسافة إلى نهايتها يقتضى لحركة له كذلك، فلا سكون له أصلا. واما الحبة وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في انين متغايرين ليكون<sup>6</sup> بينهما زمان السكون بل هما مجتمعان في أن الملاقاة لعدم ينافيهما لذاتية. احدهما وهو الميل الصاعد، وعرضية<sup>7</sup>/الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيها<sup>8</sup> من جهة الجبل كالحجر المرفوع<sup>9</sup> إلى فوق يحس منه الرافع ميلا هابطا وهو الميل<sup>10</sup> الذاتي الطبيعي، ويحس منه من وضع يده عليه<sup>11</sup> في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من<sup>12</sup> جهة الرافع.

<sup>1</sup> م: {50-ب}.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: {26}.

<sup>5</sup> ع: في.

<sup>6</sup> م: + ما.

<sup>7</sup> ص: {39}.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: + باليد.

<sup>10</sup> ص، م: ميله.

<sup>11</sup> م: في الهامش.

<sup>12</sup> م: في .

هذا ما تلخص لدي في هذه المسألة من التحقيق بعد ما اتفق لي فيها من امعان النظر  
 معاونة<sup>1</sup> التوفيق لم آل فيها معاناة<sup>2</sup> السهر حتى قضيت من حق تحقيقها الوطر/<sup>3</sup> رجاء أن يدخر  
 لي بذلك اجر جزيل يوم الحساب أو نكر جميل فيما بين الاعقاب.

#### قال<sup>4</sup>: (فصل<sup>5</sup> في أن الفلك متحرك بالارادة<sup>6</sup>)

لأنه لو لم تكن إرادية لكانت إما طبيعية أو قسرية. لا جائز أن تكون طبيعية، لأن الحركة الطبيعية هرب عن حالة متنافرة  
 وطلب لحالة ملائمة وذلك الحركة المستديرة محال. أما أنه لا يمكن أن يكون هرباً، فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم  
 بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه إليها. والهرب عن الشيء بالطبع استحال أن تكون توجهها إليه. وأما أنها ليست طالبة  
 لحالة ملائمة، فلأن الطبيعة إذا وصلت الجسم بالحركة إلى الحالة المطلوية سكنته، والمستديرة ليست كذلك. <حراً جائز أن  
 يكون قسرية لأن انقسر على خلاف الطبيعة ولما لم يكن هناك طبيعة يقتضي أما استحال أن يوجد ما يعاندها فامتنع كونها  
 قسرية وهي إذا إرادية.

أقول<sup>7</sup>: يريد أن يثبت أن حركة الفلك حركة<sup>8</sup> ارادية صادرة عن النفس الفلكية بارادتها  
 حسب صدور الحركات عنا بارادتنا. والبرهان عليه أن حركة الفلك ذاتية، إذ قد تبين أن الفلك في  
 طبعه مبدأ<sup>9</sup> ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة. فلو كانت حركته الموجودة على الدوام عرضية،  
 لزم دوام سكونه بحسب الذات، وتعطلت الطبيعة الفلكية<sup>10</sup> وأنه محال. فثبت أنها ذاتية والحركة

<sup>1</sup> م: بمعاونة.

<sup>2</sup> م: بمعانات.

<sup>3</sup> م: {51}.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: +أه.

<sup>7</sup> ع: -.

<sup>8</sup> ع: -.

<sup>9</sup> ص: م: -.

<sup>10</sup> ص: +دانما.



الذاتية إما طبيعية أو قسرية أو ارادية. فحركة الفلك إما طبيعية أو قسرية أو ارادية<sup>1</sup> لا سبيل إلى كونها طبيعية أو قسرية فتعين كونها ارادية.

أما انه لا سبيل إلى كونها طبيعية، فلأن حركة الفلك مستديرة، ولا شيء من الحركة الطبيعية بمستديرة فلا<sup>2</sup> شيء من حركة الفلك بطبيعية. أما الصغرى فقد مر بيانها، وأما الكبرى فلأن الحركة الطبيعية هرب عن الحالة المنافرة وطلب للحالة الملائمة. إذ لا نعني بالحركة الطبيعية إلا هذا، ولا شيء من الحركة المستديرة<sup>3</sup> كذلك. أما أنها ليست هرباً عن حالة المنافرة، فلأن كل نقطة أو وضع يتركه الجسم<sup>4</sup> بحركته المستديرة يطلبه بها. فلو كان ترك الجسم إياه هرباً عنه بالطبع كان طلبه إياه أيضاً<sup>5</sup> بالطبع فيلزم <أن يكون<sup>6</sup> المهروب عنه بالطبع<sup>7</sup> مطلوباً بالطبع، وإنه محال. وأما أنها ليست طلباً<sup>8</sup> للحالة الملائمة، فلأن<sup>9</sup> طلب الحالة الملائمة يوجب سكون الجسم عند وصوله إليها. والحركة المستديرة للفلك لا يوجب السكون عند وضع ما من الأوضاع الممكنة له في تمام الدورة وإلا لوجب السكون قبل تمام الدورة أو عنده وليس كذلك. فثبت أن حركة الفلك ليست طبيعية. فلئن قيل: قد ثبت أن الفلك في طبعه ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة والحركة الحاصلة بالميل الطبيعي لا بد أن يكون طبيعية. قلنا: لا نسلم كونها طبيعية، حوإنما يكون

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: {ب39}.

<sup>3</sup> م: {ب51}.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> م: طالبا.

<sup>9</sup> م: فلن.

<sup>10</sup> ع: {ب26}.

طبيعية<sup>1</sup> إن لو كانت الطبيعة مع ما يقتضيه من الميل كافية في حصول الحركة موجبة لها، وهو ممنوع. إذ من الجائز أن يكون اقتضاء الطبيعة مع الميل المحرك<sup>2</sup> موقوفا على انضمام الإرادة، فيكون الحركة ارادية لعدم حصولها إلا بالإرادة.

وأما أنه لا سبيل إلى كونها قسرية، فلأن الحركة القسرية هي الحركة المخالفة<sup>3</sup> للحركة<sup>4</sup> الطبيعية >فالحركة المخالفة للحركة الطبيعية<sup>5</sup> إنما يوجد إن لو وجدت حركة طبيعية. واذ<sup>6</sup> قد تبين أن الفلك ليس له حركة طبيعية، فلا يكون له حركة قسرية. هذا ما ذكره المصنف في هذا الموضوع. والذي ذكره في بحث الحركة هو أن الحركة القسرية هي الحركة الحاصلة بقوة مستفادة من خارج. وهذا المفهوم اعم من أن يكون لطبيعة الجسم المتحرك مقتضى من حركة أو ميل أو لا يكون. وعلى تقدير أن يكون لها مقتضى، فالمفهوم المذكور اعم من أن يكون ميله المستفاد<sup>7</sup> من الفاعل الخارجي والميل المقتضى للطبيعة ميلا واحدا بأن يكون<sup>8</sup> الطبيعة حصول ذلك الميل بالقوة، والفاعل الخارجي يوجد بالفعل أو ميلين متغايرين متوافقين أو متخالفين<sup>9</sup>. فإن اعتبر عموم هذا المفهوم حتى يكون الأقسام المحتملة للمفهوم المذكور كلها من الحركة القسرية لم يصح قوله، لأن القسر على خلاف الطبع. وإن اعتبر في مفهوم الحركة القسرية أن يكون على خلاف مقتضى

1 م: -.

2 ص: للحركة.

3 م: {52} أ

4 ص: {40}.

5 م: -.

6 م: -.

7 ص: في الهامش.

8 ص: م: يقتضى.

9 م: مختلفين.

الطبيعة يبطل<sup>1</sup> انحصار الحركة الذاتية في أقسامها الثلاثة<sup>2</sup> الطبيعية و القسرية والارادية. لأنها تخرج عنها المحتملات الباقية للمفهوم المذكور -أعني الحركة بالقوة الخارجية التي/<sup>3</sup> لا يكون للطبيعة فيها مقتضى والتي لا يغير مقتضى الطبيعة والتي يغيره ولا يخالفه- اما خروجها عن الطبيعة والارادية فظاهر. وأما خروجها عن القسرية، فلعدم اشتمالها على ما اعتبر في القسرية من/<sup>4</sup> مخالفة الطبع والحاصل أن الدليل المذكور على امتناع قسرية حركة الفلك غير صحيح لابتدائه على أن الحركة الذاتية منحصرة<sup>5</sup> في الاقسام الثلاثة على أن القسر<sup>6</sup> على خلاف الطبع. وهاتان المقدمتان/<sup>7</sup> لا يجتمعان على الصدق لتناقيهما على ما تبين. فلا يصح ما تُبَتَّى عليهما معا<sup>8</sup> من الدليل.

#### قال<sup>9</sup>: (فصل في أن القوة المحركة<sup>10</sup> لتثقلك إلخ<sup>11</sup>)

تجب أن تكون مجردة عن مادة، لأن القوة المحركة لتثقلك تقوى على أفعال غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك. فالمحركة لتثقلك ليست قوة جسمانية. وإنما قلنا أن القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية. لأن كل قوة جسمانية فهي قابلة للتجزى وكل قوة قابلة للتجزى فإن الجزء منها يقوى على الشيء من الأشياء والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء، والا لكان الجزء مساويا للكل في التأثير هذا خلف. ومتى كان كذلك فالمجموع لا يقوى على غير المتناهية. لأن الجزء منها إما أن يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين أو على جملة غير متناهية والثاني باطل إذ المجموع يقوى على ما هو أزيد منه، فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام هذا خلف. فعلم أن الجزء يقوى على جملة متناهية

<sup>1</sup> ص: بطل؛ م: بكل.  
<sup>2</sup> م: -.  
<sup>3</sup> م: {51ب}.  
<sup>4</sup> ع: {27}.  
<sup>5</sup> ص: في الهامش.  
<sup>6</sup> م: الغير.  
<sup>7</sup> ص: {40ب}.  
<sup>8</sup> م: -.  
<sup>9</sup> ع: -.  
<sup>10</sup> م: الحركة.  
<sup>11</sup> م: -؛ ص: أه.

والجزء الآخر مثله. فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي؛ لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب اللانهاية. فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه.

أقول<sup>1</sup>: لما اثبت<sup>2</sup> أن حركة الفلك ارادية، حاول البحث عن مبدأ هذه الحركة فقال: القوة المحركة للفلك يجب أن يكون مجردة عن المادة أي<sup>3</sup> المبدأ الصادر عنه هذا التحريك الارادي نفس مجردة عن المادة، ذات ارادة كلية متعلقة بجرم الفلك تعلق التدبير والتصرف حسب تعلق النفس الناطقة ببدن الإنسان. وذلك لأن القوة المحركة للفلك يقوى على افعال غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، فلا شيء من القوة المحركة للفلك يقوى بقوة جسمانية، فهي<sup>4</sup> اذن نفس<sup>5</sup> مجردة. إذ العقل لا يباشر تحريك الأجسام بالارادة لما ثبت عندهم أن العقل كامل لا نقص له قط. والمباشر للتحريك الارادي ناقص مستكمل. أما الصغرى، فلما «ثبت من»<sup>6</sup> دوام حركة الفلك. أما الكبرى، فلأن القوة الجسمانية قابلة للتجزى. إذ المراد بالقوة الجسمانية الصورة النوعية الحالة في مادة الجسم السارية فيها حسب حلول الصورة المقدارية وسريانها فيها. فاذا فرض انقسام الجسم بحسب صورة المقدارية إلى أجزاء مقدارية لزم انقسام صورته النوعية السارية فيه أيضا إلى أجزاء مقدارية، هي صورة نوعية لأجزاء الجسم لا محالة. لا يقال: هذا منقوض بالقوى النباتية والحيوانية الحالة في الأجسام المركبة المسمأة<sup>7</sup> بالأجسام الآلية. فإنها لا تنقسم بانقسام تلك

<sup>1</sup> ع: -

<sup>2</sup> م: ثبت.

<sup>3</sup> ص: لأن.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> م: {53}.

<sup>6</sup> م: مر.

<sup>7</sup> ص: (41).

الأجسام إلى بسائطها التي تألفت هي منها ضرورة. أن البسائط لها صورة نوعية مخالفة بالحقيقة<sup>1</sup> لصور المركبات التي هي تلك القوى. لأننا نقول: الكلام في القوى الجسمانية لأجسام بسيطة لها أجزاء مقدارية متشابهة متساوية لكل في الحقيقة. وهذه الأجزاء لا بد أن يكون صورها النوعية متشابهة متساوية<sup>2</sup> للصورة<sup>3</sup> النوعية التي<sup>4</sup> لكل في الحقيقة<sup>5</sup> أبعاضا مقدارية منها، والا لما كانت تلك<sup>6</sup> الأجزاء مساوية لكل في الحقيقة، ولا تلك الأجسام بسيطة. فأما<sup>7</sup> الأجسام المركبة الحاملة لقواها<sup>8</sup> الفائضة عليها بعد التركيب، فبسائطها ليست أجزاء مقدارية متشابهة متساوية للمركب حفي الحقيقة حتى يكون صورها النوعية أيضا كذلك، بل هي أجزاء ماهية هي أجسام<sup>9</sup> مختلفة مخالفة لتلك الأجسام المركب في الحقيقة فيكون<sup>10</sup> صورها النوعية أيضا مختلف مخالفة للصور النوعية التي للمركبات في الحقيقة. فلا يلزم من انقسام المركبات إليها انقسام القوى الحالة في تلك المركبات القائمة بكليتها إلى صورها النوعية، فظهر الفرق واندفع النقض.

وإذ قد ثبت أن القوى الجسمانية قابلة للتجزى، فنقول: وكل ما يقبل التجزى من القوى، فإن الجزء منه يقوى على بعض<sup>11</sup> ما يقوى عليه الكل. إذ لو<sup>12</sup> لم يكن كذلك، فإما أن لا يقوى الجزء على شيء أصلا، فيلزم أن لا يكون جزء القوة قوة. فلا يكون الجزء مساويا لكل في الحقيقة. وقد

<sup>1</sup> م: في الحقيقة.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> م: لصورها.

<sup>4</sup> ص: + هي.

<sup>5</sup> م: {ب53}.

<sup>6</sup> ع: {ب27}.

<sup>7</sup> ع: أما.

<sup>8</sup> م: لقوتها.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ص: في الهامش.

<sup>12</sup> ص: في الهامش.

بيننا أنه كذلك <هذا خلف><sup>1</sup>، أو يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فيلزم مساواة الجزء الكل في التأثير، وهذا أيضا خلف.<sup>2</sup> / فإن قيل: كون الجزء من القوى يقوى على بعض ما يقوى عليه كل القوة إن كان بالنسبة إلى<sup>3</sup> كل الجسم، نختار أن الجزء من القوة بالنسبة إلى كل الجسم لا يقوى على شيء أصلا. ولانسلم أنه يلزم أن لا يكون جزء القوة قوة، وإنما يلزم ذلك<sup>4</sup> إن لو<sup>5</sup> لم يقوى على شيء بالنسبة إلى جزء الجسم الذي هو<sup>6</sup> حال فيه وهو ممنوع. وإن كان بالنسبة إلى جزء الجسم، نختار أن الجزء من القوة بالنسبة إلى جزء الجسم يقوى على مثل<sup>7</sup> ما يقوى عليه الكل بالنسبة إلى الكل الجسم<sup>8</sup>. ولانسلم لزوم مساواة الجزء الكل، وإنما يلزم ذلك إن لو كان تأثير الجزء في الكل كالكل، وليس كذلك. قلنا: قد سبق أن الكلام في الأجسام البسيطة المتشابهة الأجزاء التي لامعاوقة فيها<sup>9</sup> لطبايعها في التحريك، لا في الأجسام المركبة التي يعاوق فيها طبائع<sup>10</sup> البسائط نقواها<sup>11</sup> المركبة. ولهذا يحصل للحيوان الاعياء في حركاتها الارادية الصادرة عن نفس الحيوانية، فلا تفاوت بين تأثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تأثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة، وإنما التفاوت بينهما بحسب<sup>12</sup> قوة القوة وضعفها. فان كل القوة لاشتماله على كل

<sup>1</sup> م: -  
<sup>2</sup> م: {154}.  
<sup>3</sup> ص: {41}.  
<sup>4</sup> ع: -  
<sup>5</sup> ع: -  
<sup>6</sup> ع: في الهامش.  
<sup>7</sup> ع: في الهامش.  
<sup>8</sup> ع: ص: -  
<sup>9</sup> م: منها.  
<sup>10</sup> م: طبائعها.  
<sup>11</sup> م: لقوتها.  
<sup>12</sup> ع: {28}.

الجزء والزيادة أكثر وأقوى من جزء<sup>1</sup> القوة. فأن لا يجوز أن يكون تأثير جزء القوة في جزء الجسم مثل تأثير كلها في كله لاستلزام ما لا يجوز من مساوات الأضعف للأقوى. فثبت أن القوة الجسمانية أقوى الجزء منها على بعض ما أقوى عليه كلها<sup>2</sup>،<sup>3</sup> ومتى كان كذلك لا أقوى القوة الجسمانية على غير المتناهي من الأفعال. لأن الجزء منها حينئذ إما أن أقوى على غير المتناهي أو على المتناهي. والأول باطل، لأن الجزء متى قوي على ما لا يتناهي من<sup>4</sup> مبدأ معين، والكل أقوى من ذلك المبدأ على أكثر مما أقوى عليه الجزء، لزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تنافيه وإنه محال. فتعين أن أقوى الجزء على المتناهي من الأفعال وكذلك سائر الأجزاء، فيلزم أن أقوى الكل أيضا على المتناهي، لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب اللاتناهي. فإن قيل: لا نسلم أن انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب لللاتناهي<sup>5</sup>. وإنما لا يوجب إن لو كان الانضمام مرارا متناهية وهو ممنوع. إذ القوة ههنا يسبب انها قابلة للانقسام إلى غير النهاية كالجسم لها أجزاء فرضية غير متناهية لكل واحد منها أثر متناه. فإذا انضمت الآثار بعضها إلى بعض بحسب انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مرارا غير متناهية بعدد الأجزاء<sup>6</sup> الغير المتناهية حصلت<sup>7</sup> من تلك الانضمامات<sup>8</sup> الغير المتناهية آثار غير متناهية بالضرورة. قلنا: الأجزاء الفرضية الغير المتناهية للقوة ليس كلها مما أقوى على أثر. لأن الانقسام

<sup>1</sup> م: {54}.

<sup>2</sup> م: الكل.

<sup>3</sup> ص: {42}.

<sup>4</sup> ص: في.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> م: {55}.

<sup>7</sup> م: حصل.

<sup>8</sup> م: الانضمام.

إلى غير النهاية<sup>1</sup> يؤدي<sup>2</sup> بالآخرة إلى أجزاء في غاية الصغر<sup>3</sup> بحيث لا ينقسم شيء منها بحسب الخارج، وإن انقسم بحسب الوهم<sup>4</sup> والفرض، لكن الأجزاء الوهمية أو<sup>5</sup> الفرضية لعدمها في الخارج لا أثر لها قطعا. فالأجزاء الممكنة الوجود في الخارج التي لها<sup>6</sup> أثر متناهية بحسب العدد، ولكل واحد منها أثر متناه، فانضمام تلك الأثار<sup>7</sup> المتناهية بعضها إلى بعض بحسب انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مرارا متناهية بعدد الأجزاء المتناهية لا يوجب اللاتناهي قطعا. فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه. وذا يستلزم أن القوة الجسمانية لا يقوى على غير المتناهي وهي كبرى القياس، فيثبوتها يتم البرهان على المطلوب.

وأما فائدة: تقييد<sup>8</sup> الغير المتناهي بالمتسق<sup>9</sup> النظام/<sup>10</sup> في قوله فيلزم<sup>11</sup> الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام فقال: فيها بعض المتصددين لشرح هذا المختصر، ولعله إنما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لأن الزيادة على غير المتناهي إذا لم يكن الانتظام متسقا غير مستحيلة/<sup>12</sup> كالشهور والعنين الماضية، فانهما غير متناهيين مع أن الشهور أكثر من العنين. وهذا<sup>13</sup> حكم الألوف المتضاعفة حوالمئات المتضاعفة<sup>1</sup> إلى غير النهاية هذا كلامه بعبارة، وفيه

<sup>1</sup> م: المتناهي.

<sup>2</sup> ص: في الهامش في المتن: يؤول.

<sup>3</sup> م: + والضعف.

<sup>4</sup> م: أو.

<sup>5</sup> م: و.

<sup>6</sup> ص: {42ب}.

<sup>7</sup> ع، ص: الأثر.

<sup>8</sup> ص: تقييد.

<sup>9</sup> م: المتسق.

<sup>10</sup> ع: {28ب}.

<sup>11</sup> ع: ..

<sup>12</sup> م: {55ب}.

<sup>13</sup> ص، م: كذا.



من الابهام على<sup>2</sup> ما لا يخفى على المحصل. إذ من الواجب على هذا القائل إلى<sup>3</sup> أن يبين معنى اتساق النظام، ويبين انه حاصل في الحركات الفلكية دون الشهور والسنين والمئات والالوف المتضاعفة، ويبين وجه الاستحالة في الزيادة على غير المتناهي >المتسق وعدمها في الزيادة على الغير المتناهي<sup>4</sup> الغير المتسق. لأن هذه الأمور غير بينة<sup>5</sup> في انفسها<sup>6</sup>، ففتقر<sup>7</sup> إلى البيان لا محالة، ولم يبين شيئ منها. بل الفرق بين الحركات الفلكية والشهور والسنين التي هي مقادير لها باتساق النظام في الاولى وعدمه في الثانية غير مستقيم لتطابقهما على ما هو المشهور بين القوم. ولمن حاول تصحيح كلام هذا القائل أن يقول: المراد بكون<sup>8</sup> غير المتناهي متسق النظام أن يكون امتدادا واحدا ذا أجزاء مفروضة متصلة الحدود، والزيادة على غير المتناهي المتسق النظام بهذا المعنى بينة الاستحالة. ولا شك أن الحركات الفلكية الغيرالمتناهيية متسقة النظام بهذا<sup>9</sup> المعنى فيمتنع الزيادة عليها. وأما الشهور والسنين فمجموعها، وان كان زمانا واحدا مطابقا للحركة الفلكية متصلا حسب اتصالها إلا أن عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا أو سنين متعددة واخرجها عن الاتصال والاتساق والزيادة على العدد الغير المتناهي العارض لاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة. لأن هذا الامتداد قابل للتجزية

1 م: -

2 ص: -

3 ص: -

4 ص: في الهامش.

5 م: بديعية.

6 م: نفسها.

7 ص: {43}.

8 م: يكون.

9 م: {56}.

إلى غير النهاية<sup>1</sup>. فإذا فرض فيه أجزاء غير متناهية بمقدار<sup>2</sup> واحد معين، وحصل<sup>3</sup> بهذا الاعتبار عدد غير متناه كالتنين في الزمان مثلا، امكن أن يتجزى كل واحد من آحاد هذا العدد بمقدار آخر انقص من الأول، ويحصل عدد آخر غير<sup>4</sup> متناه اكثر من الأول لا<sup>5</sup> محالة لصيرورة كل واحد من آحاد العدد. الأول عددا مشتملا<sup>6</sup> على عدة آحاد من العدد، الثاني كالشهور في الزمان. وكذا في الالوف مع المئات، واعتبرنا<sup>7</sup> في الحركة حمثل ما<sup>8</sup> اعتبر في الزمان، وزوال الاتساق المذكور منها<sup>9</sup> لامكنت الزيادة على الغير المتناهي في الحركة أيضا. وتبين<sup>10</sup> بهذا<sup>11</sup> التقرير ما ابهم هذا القائل، ووضح<sup>12</sup> الفرق بين الحركة وبين الشهر والسنين أو<sup>13</sup> المئات والالوف المتضاعفة. ويمكن أن يكون<sup>14</sup> المراد باتساق النظام عدم الانقطاع، ويعنى بالزيادة على الغير المتناهي العديم الانقطاع، الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه<sup>15</sup>، فذلك لازم فيما نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدأ واحد<sup>16</sup>. ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على الغير المتناهي في جهة التناهي. فانها غير مستحيلة، بل واقع كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدئتين من مبدئين مختلفين أحديهما

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> ع: لمقدار.  
<sup>3</sup> م: وصل.  
<sup>4</sup> ص: {43ب}.  
<sup>5</sup> ع: في الهامش.  
<sup>6</sup> ع: {29}.  
<sup>7</sup> م: اعتبر ما.  
<sup>8</sup> م: مثلا اما.  
<sup>9</sup> م: قريبا.  
<sup>10</sup> م: فثبت.  
<sup>11</sup> م: من هذا.  
<sup>12</sup> م: صح.  
<sup>13</sup> م: و.  
<sup>14</sup> م: {56ب}.  
<sup>15</sup> م: نهايته.  
<sup>16</sup> ص: في الهامش.

من يوم، والآخرى<sup>1</sup> من يوم آخر قبل ذلك اليوم أو<sup>2</sup> بعده. والدليل على هذا أن المصنف لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي، فلا بد من<sup>3</sup> نكره لما نكرنا أن الزيادة بدونها غير مستحيلة. وأما الاتساق بمعنى الاتصال، وإن كان واجب الذكر أيضا لعدم الاستحالة بدونها إلا أن المصنف ترك ذكره لظهوره في الحركة.

واعترض على هذه الحجة باننا/<sup>4</sup> لا نسلم أن تنهى تحريكات كل جزء من أجزاء القوة<sup>5</sup> يستلزم تنهى التحريكات الصادرة عن كلها من حيث هو كل لجواز أن يقوى <كل القوة><sup>6</sup> من حيث هو كل على أكثر من مجموع ما قوى عليه الأجزاء. واجيب عنه بجواب محصله أن نسبة آثار أجزاء القوة إلى آثار كلها كنسبة أجزاء القوة إلى كلها، ونسبة أجزاء القوة إلى كلها كنسبة محال/<sup>7</sup> الأجزاء إلى محل<sup>8</sup> الكل - أعني نسبة أجزاء الجسم إلى الجسم - فنسبة آثار أجزاء القوة إلى آثار كلها كنسبة أجزاء الجسم إلى الجسم، ونسبة أجزاء الجسم إلى الجسم نسبة<sup>9</sup> متناه إلى متناه. فلو كانت نسبة آثار أجزاء القوة إلى آثار كلها نسبة متناه إلى غير متناه لزم أن يكون نسبة متناه إلى غير متناه نسبة متناه <إلى متناه><sup>10</sup> وأنه محال. فثبت أن آثار كل القوة متناهية كآثار الأجزاء، وهو المطلوب

<sup>1</sup> ع: الآخر.

<sup>2</sup> م: و.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ص: {44}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ع: -؛ م: الكل.

<sup>7</sup> م: {57}.

<sup>8</sup> م: محال.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

## قال<sup>1</sup>: (فصل<sup>2</sup> في أن المحرك القريب > ثلثك قوة جسمانية<sup>3</sup><<sup>4</sup>)

لأن الحركة الاختيارية الجزئية إما أن تقع على تصور كلي أو جزئي. لا سبيل إلى الأول، لأن التصور الكلي نستبه إلى جميع الجزئيات على السوية. فلو وقعت إلى بعض دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح. فهذه التحريكات الجزئية لها تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني، لأن الصورة الجزئية ترتسم وهي أصغر، وترتسم وهي أكبر. فإما أن يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة أو لاختلاف المأخوذ منه بالصغر والكبر أو لاختلافهما في المحل من المدرك. لا سبيل إلى الأول، لأننا نتكلم في الصورتين من نوع واحد. ولا سبيل إلى الثاني، لأن الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب أن يكون مأخوذة من خارج فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منها مرتسمة في غير ما ارتسمت فيه الصغيرة فينقسم في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني.

أقول<sup>5</sup>: لما ثبت<sup>6</sup> أن مبدأ الحركة الإرادية الفلكية<sup>7</sup> نفس مجردة ذات ارادة كلية، اراد أن

يبين<sup>8</sup> أن هذه النفس المجردة لا يكفي في<sup>9</sup> صدور هذه الحركة عن الفلك بل لا بد معها من قوة اخرى جسمانية ولا بد ههنا من تمهيد مقدمتين قبل الخوض في المقصود. أحديهما، أن الحركة الإرادية إنما توجد بإرادة تابعة لشوق ينبعث<sup>10</sup> عن تصور تخيلي أو توهمي أو تعقلي. فان<sup>11</sup> الحيوان مثلا إنما يتحرك بالإرادة، لأنه يتصور أولا شيئا ويدرك انه ملائم أو غير ملائم. فينبعث من ادراك انه ملائم شوق إلى طلبه بالحركة المحصلة فيسمى<sup>12</sup> بالشهوة، ومن ادراك انه غير ملائم شوق إلى دفعه بالحركة الدافعة<sup>13</sup> فيسمى<sup>14</sup> بالغضب. ويتبع ذلك الشوق<sup>1</sup> عزم الحركة للطلب أو

1 ع: -.

2 م: -.

3 ص: + أ.

4 م: -.

5 ع: -.

6 ص: أثبت.

7 م: للفلك.

8 م: يثبت.

9 ع: {29ب}.

10 ص: م: منبعث.

11 ص: {44ب}.

12 ص: م: مسمى.

13 م: الواقعة.

14 ص: م: مسمى.

الدفع، وهو الإرادة الحاملة «للقوة المحركة»<sup>2</sup> المنبثة في العضلات على تحريك الاعضاء، فتحركها. وثانيهما، أن ما يوجد من الحركات الإرادية لكونها حركة جزئية يقتضى إرادة جزئية تابعة لشوق جزئي منبعث عن رأي جزئي. فلو حصل لنا رأي كلي، وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع إرادة كلية. لم يكف هذا الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والإرادة الكلية في صدور الحركة الإرادية الجزئية من، بل لابد أن يتخصص كل واحد منها ويصير جزئياً حتى يقتضى صدور الحركة الجزئية. وذلك لأن الكلي<sup>3</sup> نسبتته إلى سائر الجزئيات على السواء. فإقتضاء الإرادة المتعلقة بالحركة الكلية صدور واحد من جزئياتها<sup>4</sup> دون غيره مع تساوي النسبة ترجيح بلا مرجح. مثلاً إذا حصل عند أحد أن بذل الدرهم أي درهم كان مستحسن جميل واشتاق إلى بذل درهم ما، وحصل له إرادة بذله لم يحصل بذلك منه البذل المعين للدرهم المعين ما، لم يحصل له إرادة البذل المعين التابعة<sup>5</sup> للشوق إلى البذل المعين المنبعث عن اعتقاد أن البذل المعين مستحسن.

وإذ قد تمهدت هاتان المقدمتان فنقول: المحرك القريب/<sup>6</sup> للفلك الذي يباشر تحريكه بلا واسطة محرك آخر قوة جسمانية حالة في مادة الفلك وهي صورة النوعية المسماة بالنفس المنطبعة<sup>7</sup>. والبرهان عليه أن الحركة الاختيارية الصادرة عن الفلك حركة جزئية لوجودها في الخارج. فهذه الحركة<sup>8</sup> الإرادية الجزئية إنما يكون بتصور لما ثبت في المقدمة الأولى أن الحركة

<sup>1</sup> م: {57-ب}.

<sup>2</sup> م: للقوى المتحركة.

<sup>3</sup> م: الكل.

<sup>4</sup> م: جزئياً.

<sup>5</sup> م: {45}.

<sup>6</sup> م: {58}.

<sup>7</sup> م: المنطبعة.

<sup>8</sup> م: في الهامش.

الارادية إنما توجد بالارادة التابعة للشوق المنبعث عن التصور. فهذه التصور الذي<sup>1</sup> توجد به الحركة الفلكية اما أن يكون كلياً أو جزئياً. والاول باطل، لما تبين<sup>2</sup> في المقدمة الثانية أن الحركة الجزئية لا توجد بالتصور الكلي بل بالتصور الجزئي. فتعين الثاني، وهو أن التصور الذي توجد به الحركة الفلكية تصور جزئي. فالمحرك القريب للفاك نو تصورات جزئية مقتضية لصدور التحريكات الجزئية عنه في الفلك. وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني، لأن الصورة الجزئية ترسم تارة وهي صغيرة واخرى وهي كبيرة. فاختلف *<الصورتين المرتسمتين>*<sup>3</sup> فيه صغرا و كبرا. أما لاختلاف حقيقتهما أو لاختلاف ما انتزعنا<sup>4</sup> عنه من الموجودات الخارجية صغرا<sup>5</sup> و كبرا أو لاختلاف ما ارتسمنا فيه منه<sup>6</sup>. والاول باطل، لأن الكلام في صورتين متحدتين نوعا/<sup>7</sup> هما صورتا شيء واحد. وكذا الثاني، لجواز عدم<sup>8</sup> انتزعهما عن الموجودات الخارجية بان يكونا صورتين لامر<sup>9</sup> معدوم كجبل من الياقوت. فتعين الثالث، فما ارتسم فيه الصورة *<الكبيرة>* مما له تصور جزئي غير ما ارتسم فيه الصورة<sup>10</sup> الصغيرة منه<sup>11</sup>. فيلزم انقسامه، وكل منقسم فهو جسماني. فما له تصور جزئي من القوى فهي قوة جسمانية. فالمحرك القريب للفاك قوة جسمانية وهو المطلوب.

<sup>1</sup> ع: {30}.

<sup>2</sup> م: ثبت.

<sup>3</sup> م: الصور بين المرتسمين.

<sup>4</sup> ع: انتزعا.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> م: {58}ب.

<sup>8</sup> ص: {45}ب.

<sup>9</sup> ع: + واحد.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ع: فيه.

فإن قيل: قد ثبت بالبرهان أن القوة الجسمانية لا يقوى على التحريكات الغير المتناهية  
والنفس المنطبعة<sup>1</sup> للفلك قوة جسمانية فيكيف صدرت عنها هذه التحريكات الغير المتناهية؟ وهل  
هذا الانتقال صريح؟ قلنا: هذه التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة<sup>2</sup> بواسطة  
طريان الانفعالات الغير المتناهية عليها من<sup>3</sup> النفس المجردة. والثابت بالبرهان امتناع صدور  
التحريكات الغير المتناهية من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة. وإذا لا ينافي صدور  
التحريكات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارئة عليها من غيرها.  
فاندفع ما توهم<sup>4</sup> من التناقض.

---

<sup>1</sup> م: المنطبعة.  
<sup>2</sup> م: المنطبعة.  
<sup>3</sup> م: في.  
<sup>4</sup> م: يتوهم.

## [ الفن الثالث في العنصریات ]

قال<sup>1</sup>: (الفن<sup>2</sup> الثالث في العنصریات<sup>3</sup>) / أقول<sup>4</sup>:<sup>5</sup> لما فرغ من مباحث الفلكیات، شرع الان

في البحث عن العنصریات. اراد بالعنصریات العناصر وما يحدث منها إما بتأليف<sup>6</sup> كالمواليد الثلاثة أو بغيره كالريح والرعد وغيرهما على ما اعتبره في ابواب العلم الطبيعي من الاجمال.

قال<sup>7</sup>: (فصل في البسائط العنصرية<sup>8</sup>)

وهي أربعة الماء والأرض و النار والهواء. وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية والا لإستقر كل واحد منها في حيز الآخر. والتالي باطل والمقدم مثله. وكل واحد منها قابل للكون والفساد. لأن الماء ينقلب حجرا والحجر ينحل بالحيل ماء. وكذلك الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلال الجبال بأنه يغلظ الهواء ويتقاطر دفعة. والماء أيضا ينقلب هواء بالتسخين. وكذلك الهواء ينقلب نارا كما في الكبر وفيما إذا عمل الآلات حاقة مع تحريك شديد. والفار أيضا ينقلب هواء كما نشاهده في المصباح. ونقول أيضا: الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية لأنها تستحيل في الكيفيات مثل التسخين والتبرد مع بقاء الصور الطبيعية ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال ذلك. والبسائط إذا اجتمعت في المركب وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الأخرى فيحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة متشابهة في أجزائها وهي المزاج.

أقول<sup>9</sup>: الأجسام/<sup>10</sup> البسيطة<sup>11</sup> المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك

القمر يقال لها باعتبار أنها أجزاء للمركبات اركان، إذ ركن الشيء/<sup>12</sup> هو<sup>1</sup> جزؤه. وباعتبار أنها

<sup>1</sup> ع: -

<sup>2</sup> م: القسم.

<sup>3</sup> ص: + آه.

<sup>4</sup> م: {59}.

<sup>5</sup> ع: -

<sup>6</sup> م: بتألف.

<sup>7</sup> ع: -

<sup>8</sup> ص: + آه؛ م: -

<sup>9</sup> ع: -

<sup>10</sup> ع: {30}.

<sup>11</sup> ع: + العنصرية.

<sup>12</sup> ص: {46}.



اصول لما يتألف منها اسطقسات وعناصر، لأن الأسطقس هو الأصل بلغة اليونان، وكذا العنصر بلغة العرب إلا أن اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار أن المركبات يتألف منها، واطلاق العناصر باعتبار أنها يتحلل<sup>2</sup> إليها. ولوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون، وفي اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد، ولها أحكام. وقد وضع المصنف هذا الفصل لبيان جملة منها وهي خمسة أحكام.

الأول، أنها منحصرة في انواع أربعة؛ وهي الأرض والماء والهواء والنار. وذلك لأنها لا تخلو عن الكيفيات الأربع الفعليتين -عني الحرارة والبرودة- والانفعاليتين. -عني<sup>3</sup> الرطوبة/<sup>4</sup> واليبوسة- فالبيسط العنصري إما حار أو بارد، وأياً ما كان فهو إما رطب أو يابس. فالحار اليابس هو النار، والحارالرطب هو الهواء، والبارد الرطب هو الماء، والبارد اليابس هو الأرض. وهذا التقسيم باعتبار الكيفية. وباعتبار الحركة، ينقسم اولاً إلى الخفيف والثقيل، لأنه إما أن يكون أكثر حركته إلى جهة الفوق وهو الخفيف أو إلى جهة السفل وهو الثقيل. والخفيف إن كان جميع حركته إلى الفوق فخفيف مطلق، وهوالنار، والا فبالاضافة وهو الهواء. وكذا الثقيل إن كان جميع حركته إلى السفل فتثقل مطلق، وهو الأرض، والا فبالاضافة وهو الماء.

<sup>1</sup> م: -.  
<sup>2</sup> م: ينحل.  
<sup>3</sup> ع:ص: في الهامش.  
<sup>4</sup> م: {59ب}.

والثاني، أنها متخالفة بحسب الصورة النوعية<sup>1</sup> لكل اثنين منها صورتان مختلفتان بالحقيقة. إذ لو اشترك اثنان منها في الصورة النوعية لاشتركا في اقتضاء الحيز، فيشغل كل منها<sup>2</sup> بطبعه حيزاً آخر. والمشاهدة تكذب هذا. فإنها تدل على أن <كل واحد منها><sup>3</sup> يهرب بطبعه عن حيز غيره.

الثالث، أنها قابلة للكون للفساد. وقد بينا معنى الكون والفساد في الفن الثاني. والأقسام الممكنة بحسب العقل للكون والفساد اثنا عشر. لأن التركيبات<sup>4</sup> الثنائية من العناصر الأربعة ستة، و<sup>5</sup> كل تركيب ثنائي قسمان من الكون والفساد. انقلاب هذا ذلك وعكسه، والحاصل من ضرب الاثنين في الستة، اثنا عشر<sup>6</sup>. لكن بسبب أن الاطراف لا يتكون بعضها من بعض بلا واسطة، لم يدخل الاقسام الستة الحاصلة من ثلاثة ثنائيات وهي النار مع الماء، والنار<sup>7</sup> مع الارض، والهواء مع الارض تحت الوقوع. وبقيت الستة الحاصلة من<sup>8</sup> ثنائيات ثلاثة حصل كل منها من عنصرين متجاورين داخله تحت الوقوع. والمصنف اشار إلى وقوع هذه الاقسام الستة <في ستة><sup>9</sup> امثلة اوردها على سبيل التعليل لقبول العناصر الكون والفساد. اثنان منها بين الماء والارض، واثنان بين الهواء والماء، واثنان بين النار والهواء.

<sup>1</sup> ص: {46} ب.  
<sup>2</sup> ص: منهما.  
<sup>3</sup> م: كلا منهما.  
<sup>4</sup> م: {160}.  
<sup>5</sup> م: + في.  
<sup>6</sup> ع: {31}.  
<sup>7</sup> ع، ص: -.  
<sup>8</sup> ص: في.  
<sup>9</sup> ع: -.

أما اللذان بين الماء والأرض، فأحدهما أن<sup>1</sup> الماء ينقلب حجرا. فإن مياه بعض العيون بعد ما تخرج من منابعها وهي مياه جارية/<sup>2</sup> مشروبة تصير <احجرا صلبا><sup>3</sup>. وليس تكون الحجر فيها<sup>4</sup> بسبب أن فيها أجزاء أرضية انعقدت حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخير أو النضوب. أما أولا، فلأن الزمان الذي يجتمع فيه الماء في موضع ويتحجر فيه زمان/<sup>5</sup> في غاية القصر لا يمكن أن تذهب تلك المياه الكثيرة في اضعاف ذلك الزمان بالتبخير. وأما ثانيا، فلأن تلك المياه مياه صافية في الحس لا يحس فيها كدورة أرضية، فلو كانت فيها أجزاء<sup>6</sup> أرضية غير محسوسة فهي في غاية القلة، فلو كانت تلك الأحجار متكونة من تلك الأجزاء الأرضية للزم أن يتكون من مياه كثيرة حجر حجمه في غاية الصغر، وليس كذلك. إذ لا يحس تفاوت كثير بين المياه وبين الأحجار المتكونة منها بحسب الحجم، وثانيهما أن بعض الأحجار الصلبة ينقلب بالحيل مياهها سيالة كما يفعله صاحب<sup>7</sup> الاكسير. فإن من اعمالهم الاكسيرية أنهم يجعلون بعض الأجسام الصلبة الحجرية بانواع من الحيل بحيث يذوب ذوبان الملح في الماء.

وأما اللذان بين الهواء والماء، فأحدهما أن الهواء ينقلب ماء في قُلل الجبال بواسطة برد يصيبه هناك. فإنه كثيرا ما يشاهد فيها سحب ماطرة من غير أن ينساق إليها من موضع آخر، فليس ذلك السحاب والمطر إلا هواء انقلب بالبرد سحابا ثم مطرا. لا يقال: لو كان البرد سببا

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: {47}.

<sup>3</sup> ص: م: حجرا صلبا.

<sup>4</sup> ص: م: منها.

<sup>5</sup> م: (60).

<sup>6</sup> م: اجرام.

<sup>7</sup> ص: م: طلاب.

لانقلاب الهواء ماء لتتابع<sup>1</sup> الثلوج في فصل<sup>2</sup>/الشتاء إلى انقضائه. إذ البرد يزداد بنزول الثلج،<sup>3</sup> فيزداد الانقلاب بأزيد البرد ويتتابع الثلوج إلى أن ينقضي الشتاء <فينقطع الثلج><sup>4</sup> بزوال البرد والانقلاب. لانا نقول: هذا إنما يلزم إن لو كان<sup>5</sup> البرد علة تامة للانقلاب، ولم ندع ذلك بل المدعى<sup>6</sup> أن الانقلاب لا يحصل بدون البرد، وإن البرد داخل في العلة التامة لحصوله، وكلما<sup>7</sup> حصل الانقلاب كان للبرد دخل في حصوله البتة، ومتى لم يحصل الانقلاب مع وجود البرد كان ذلك لفقد شرط أو وجود مانع. ولإينافي هذا كون البرد جزء من العلة التامة للانقلاب. وثانيهما، أن الماء ينقلب هواء بتسخين الشمس أو النار إياه. فإن البحار المتصاعد من الماء المتسخن أجزاء هوائية متكونة من الماء مستصعبة للأجزاء المائية اللطيفة المختلطة بها.

وأما اللذان بين النار والهواء، فأحدهما أن الهواء ينقلب نارا في كور الحدادين، فإنه إذا الحَّ النفخ على الكور وسدَّ الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد، يحدث فيه نار من غير نار <تكون فيه><sup>8</sup>. وثانيهما، أن النار تنقلب هواء كما نشاهده في المصباح. <فإن شعلة نار المصباح أصلها المتشبت بالفتيلة نار شفاقة، ليس لها ظل لقرنها إلى البساطة، وأما<sup>9</sup> فوقه إلى<sup>10</sup> رأس الشعلة نار يقع لها ظل لكثافتها الحاصلة من اختلاطها بالأجزاء الدخانية، وتزداد كثافتها بحسب

1 م: لتتابعه.  
2 ص: (47ب).  
3 م: {61}.  
4 ع: في الهامش.  
5 ع: {31ب}.  
6 م: ندعي.  
7 م: ظما.  
8 م: -.  
9 م: ما.  
10 م: {61ب}.

تباعدها من النار/<sup>1</sup> الشفافة لانتقاص الأجزاء النارية فيها شيئاً فشيئاً بانقلابها هواءً إلى أن يبلغ إلى رأس الشعلة فتُضمحلّ الأجزاء النارية بالكلية وتبقى الدخانية الصرفة. إذ<sup>2</sup> لو كانت النارية باقية فوق رأس الشعلة مع الأجزاء الدخانية لكان لها اشتعال مرئي مثل ما كان تحتها ولأحرقت سقف البيوت عند وصول تلك الأجزاء الدخانية إليها. واللازمان باطلان، فكذا<sup>3</sup> الملزوم. ووقوع الكون والفساد في هذه يدل على اشتراكها في الهولوى، إذ لو لاه لكان الكون والفساد انقلاب الحقيقة، وإنه محال.

والرابع، أن الكيفيات الحاصلة لها أمور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها، وذلك لأنها تستحيل في الكيفيات، فتزول عنها بعض الكيفيات وتحدث فيها بعض آخر كتسخن الماء بعد البرودة وعكسه مع بقاء صورها النوعية بحالها في كلتا الحالتين. فلو لا المغايرة للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وإنه ظاهر البطلان. واعترض على هذا/<sup>4</sup> حإن الصورة<sup>5</sup> النارية تزول عند زوال الحرارة، وكذا الصورة المائية والأرضية تزولان عند زوال الميعان والجمود.<sup>6</sup> فلا يصح قولكم أن الكيفية تزول مع بقاء الصورة النوعية. واجيب عنه بأن زوال الصورة النوعية عند زوال الكيفيات في الصورة المذكورة، إن ادعى/<sup>7</sup> مطلقاً، فهو غير مسلم. إذ حالة التركيب ليس كذلك. وإن ادعى في حالة البساطة، فمسلم<sup>8</sup>. لكنه لا ينافي ما اثبتناه من زوال الكيفية مع بقاء

<sup>1</sup> ص: {148}.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> م: فكذلك.

<sup>4</sup> م: {62}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ع: {32}.

<sup>7</sup> ص: {48}.

<sup>8</sup> م: فهو مسلم.

الصورة النوعية<sup>1</sup> في الجملة. وهذا الجواب إنما يكون موجهاً <إن أورد><sup>2</sup> الاعتراض بطريق المعارضة بأن يقال: ما ذكرتم من الدليل على المقدمة القائلة بأن<sup>3</sup> الكيفية تزول مع بقاء الصورة النوعية<sup>4</sup>. وإن دل على ثبوتها لكن عندنا ما ينفيها وهو أن الصورة لا تبقى بزوال<sup>5</sup> الكيفية في الأمثلة المذكورة. والجواب المذكور هو أنكم إن ادعيتم الدائمة فهي ممنوعة. إذ الدوام لا يثبت بثبوت الحكم في بعض الصور. وإن ادعيتم المطلقة <فهي مسلمة><sup>6</sup>، لكنها لا ينافي ما ادعيناها من المطلقة، إذ المطلقتان لاتتفايان. أما لو أورد بطريق المناقضة بأن يقال: لا نسلم أن الكيفية تزول مع بقاء<sup>7</sup> الصورة وتذكر الأمثلة سنداً للمنع. فالجواب غير موجه<sup>8</sup> لكونه كلاماً على السند بل الجواب عنه حينئذ<sup>9</sup> هو أن يقال: المدعى هو الاطلاق في المقدمة المذكورة والمنع مندفع عنها لقيام الحجة عليها بما ذكرنا من المثال. وما ذكرتم من الأمثلة لا يصح<sup>10</sup> <لأن يكون><sup>11</sup> سنداً للمنع لعدم استلزامه إياه. وإنما يستلزم المنع لو كان منافياً للممنوع، وليس كذلك، لما ذكرنا أن المطلقتين لاتتفايان والمنع إنما يرد على الدوام ونحن ما ادعيناها.

1 ع، م: -  
2 ص: إذ لو أورد؛ م: إذا أورد.  
3 م: ببيان.  
4 ص، م: -.  
5 م: لزوال.  
6 م: فهو مسلم.  
7 ص: في الهامش.  
8 م: {62ب}.  
9 م: -.  
10 م: لا يقع.  
11 ص، م: -.

والخامس، أنها إذا<sup>1</sup> اجتمعت/ اجزأؤها المتصغرة وامتزجت بحيث لا يحس امتيازها<sup>3</sup> بحسب الوضع. تفاعلت بقواها المتضادة وانكسرت بالتفاعل سورة كفياتها المتضادة. حصلت من ذلك التفاعل والانكسار كيفية واحدة متوسطة بين تلك الكيفيات المتضادة متشابهة في الأجزاء المقدرية للمركب، وتسمى هذه الكيفية المتوسطة بالمزاج. وليس المراد بتضاد الكيفيات التضاد الحقيقي الذي اعتبر في مفهومه أن يكون بين المتضادين غاية الخلاف، بل المراد به<sup>4</sup> مجرد عدم الاجتماع على موضع واحد والا لم يكن التعريف المذكور للمزاج جامعا لعدم تناوله المزاج الثاني الحاصل من امتزاج مركبات لها امزجة<sup>5</sup> اول. إذ الانكسار الواقع فيه بين تلك الامزجة، وليس بينهما غاية الخلاف.<sup>6</sup> والمراد بالتوسط بين الكيفيات أن يعد من كل واحد<sup>7/8</sup> منها بالقياس إلى مقابله. فيكون بحيث يستسخن بالقياس إلى البارد ويستبرد بالقياس إلى الحار، وهكذا بين الرطوبة واليبوسة. والمراد بتشابه، تلك الكيفية في أجزاء المركب أن لا يكون تلك الكيفية في بعض الأجزاء أقوى منها في بعض الآخر بل يكون في جميع الأجزاء على حد واحد من القوة. فإن قيل: المراد من القوى في قوله وفعل بعضها في بعض بقواها المتضادة، إن كان هو الصور النوعية، لم يصح وصفها بالتضاد، لأن الصور<sup>9</sup> النوعية جواهر. والجواهر لا توصف بالتضاد. إذ التعاقب على

<sup>1</sup> ص: لو.

<sup>2</sup> ص: {49}.

<sup>3</sup> ع: بامتيازها.

<sup>4</sup> ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> م: {63}.

<sup>7</sup> ص، م: -.

<sup>8</sup> ع: {32}.

<sup>9</sup> ص: {49}.

الموضوع >معتبر في مفهوم التضاد والمتعاقب على الموضوع<sup>1</sup> إنما هو العرض لا الجوهر. وإن كان هو الكيفيات، فاستناد الفعل والتأثير إليها يوجب كون الكيفية الواحدة فاعلا ومنفعلا بالنسبة إلى ما يقابلها إما دفعة، فيلزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد فاعلا ومنفعلا في حالة واحدة وإنه<sup>2</sup> محال أو على التعاقب، فيلزم صيرورة ما هو غالب مغلوبا من مغلوبه وبالعكس وهو أيضا محال. قلنا: المراد بالقوى أما الصورة النوعية، والمراد بكون العنصر فاعلا بالصورة قاعلية<sup>3</sup> الصورة. كما يقال هذا البناء محكم/<sup>4</sup> بأساسه، وإنما المراد محكم أساسه وصح اتصافها بالتضاد. >إما لأن<sup>5</sup> المراد بها التخالف، لا التضاد الحقيقي أو لأنه يجوز من باب وصف الشيء<sup>6</sup> بصفة ما هو من سببه - أي بقواها المتضادة ككيفياتها- وأما الكيفيات، ويكون الباء في بقواها حينئذ<sup>7</sup> للسببية، ويكون المعنى على هذا التقدير<sup>8</sup> أن العناصر عند الامتزاج يفعل بعضها<sup>9</sup> في بعض بواسطة الكيفيات. فإن الصورة النارية مثلا تأثر بواسطة كيفية الحرارة في الماء والصورة المائية<sup>10</sup> تأثر بواسطة البرودة في النار. فالفاعل هو الصورة النوعية والمنفعل في بادي النظر يظن هو<sup>11</sup> الكيفية، وبامعان النظر ينكشف أن المنفعل أولا هو المادة، ثم الكيفية بواسطة المادة. وأن صورة كل من

1 م: -.  
2 ص: في الهامش.  
3 م: عطية.  
4 م: {63ب}.  
5 ص: في الهامش.  
6 ص: في الهامش.  
7 م: -.  
8 ص، م: التقرير.  
9 ص، م: + أي صور بعضها.  
10 ص: في الهامش.  
11 م: أنه.



العناصر/<sup>1</sup> تفعل بواسطة اصل الكيفية في مادة الآخر بازالة سورة الكيفية عنها. فتأمل في هذا التحقيق حق التأمل. إذ به يندفع الشبهات في الباب. والله الموفق لسئلك محجة الصواب.

## قال<sup>2</sup>: (فصل في كائنات الجو<sup>3</sup>)

أما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالمسبب الاكثري في ذلك تكاثف أجزاء البخار الصاعد، لأن ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفة البرد من الماء. ثم تبلغ الطبقة التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس فتبقى باردة. فإذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف. فإن لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك وتقاطر فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر. وإن كان البرد قويا فإما أن يصل البرد إلى أجزاء السحاب قبل اجتماعه أو لا يصل. فإن وصل ينزل ثلجا وإن لم يصل ينزل بردا. وأما إذا لم يصل إلى الطبقة الباردة فإن كان كثيرا فقد ينعقد سحابا مطرا. وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا وإن كان قليلا فإذا ضربه البرد فإن لم يجمد فهو الطل. وإن انجمد فهو الصقيع. وأما الرعد والبرق فمسيبهما أن الدخان إذا ارتفع واحتبس فيما بين السحاب فاصعد إلى الطو يمزق السحاب تمزيقا عنيفا، فيحصل الرعد بتمزيقه وتغلظه وإن اشتعل بالحركة كان برقاً أن كان لطيفا وصاعقة أن كثيفا. وأما الرياح فقد يكون بسبب أن السحاب إذا تكاثف اندفع إلى السفلى فصار ريحا وقد يكون لاندفاع يعرض فيصرف السحاب من جانب إلى جهة أخرى. وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة واندفاعه الي أخرى. وقد يكون بسبب برد الدخان المتصعد ونزوله ومن الرياح ما يكون سموما محرقا لاحتراقه أو لمرويه بالأرض الحارة. وأما قوس قزح فهي إنما تحدث من ارتسام ضوء النير في أجزاء رشيبة مستديرة، واختلاف ألوانها بسبب اختلاف ضوء النير ولون الغمام المختلفة. وأما الهالة فهي أيضا إنما يتخيل من ارتسام ضوء النير في أجزاء رشيبة مستديرة. وأما الشهب فسببها أن الدخان إذا بلغ حيز النار وكان لطيفا اشتعل فيه النار فانقلب إلى النارية وتلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفى. وأما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم أن البخار إذا احتبس في باطن الأرض ويميل إلى جهة ويبرد بها فينقلب مياهها مختلطة بأجزاء بخارية إذا كثرت بحيث لا تسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض وانفجر منها العيون. وإذا غلط بحيث لا ينفذ في مجازي الأرض اجتمع ولم يمكنه الخروج فزلزل الأرض.

أقول<sup>4</sup>: المراد بكائنات الجو ما يحدث من العناصر بغير<sup>5</sup> تركيب. وتسميتها بكائنات

الجو إما لأن أكثر هذه الاشياء<sup>6</sup> يحدث في الجو<sup>7</sup> العالي، أو لأنها إنما يحدث بتأثير ما في

<sup>1</sup> ص: {50}.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> ص: +آء.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> م: من غير.

<sup>6</sup> ع: {33}.

<sup>7</sup> م: {64}.

جانب الجو من العلويات. ولما كانت الاشياء المبحوث عنها في هذا الفصل كلها متكونة من بخار أو دخان. كان بالحري أن نشتغل اولاً ببيان ماهيتهما، فنقول: اشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا اثرت في مياه صادفتها في بعض المواضع استحال<sup>1</sup> بعض تلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية، يتصاعد بحسب اقتضاء سخونتها مختلطة بالأجزاء اللطيفة المائية اختلاطاً يرتفع به الامتياز الوضعي<sup>2</sup> عن تلك المختلطات. فهذه المتصاعدات من الأجزاء الهوائية المتكونة عن الماء المختلطة بالأجزاء المائية اللطيفة هي البخار. واذا وقعت هذه المسخنات على بعض المواضع الغائرة، وحدثت بشدة<sup>3</sup> التسخين هناك أجزاء نارية فتصادفت تلك الأجزاء النارية اجساماً قابلة للاحتراق تشبثت بها. وحدثت منها بالاحتراق أجزاء هوائية تتصاعد مختلطة بأجزاء أرضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الأجسام. فهذه<sup>4</sup> الأجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالأجزاء الأرضية اللطيفة هي الدخان. وههنا مقدمة اخرى لا بد من تقديمها؛ وهي أن كرة الهواء بسبب أن ما قرب منها إلى كرة<sup>5</sup> الأرض والماء مختلطة بأجزاء أرضية ومائية ترتفع عنهما<sup>6</sup> إليه<sup>7</sup> دائماً. حوان ما<sup>8</sup> بعد منهما<sup>9</sup> صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت إلى كرتين احاطت أحدهما بالآخرى. الأولى المحيطة هواء شفاف صاف عن شوب<sup>10</sup> الكثافة التي تحصل من اختلاط الارضية والمائية. والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة، وتسمى بهذا

<sup>1</sup> م: + في.

<sup>2</sup> م: الوصفي.

<sup>3</sup> م: لشدة.

<sup>4</sup> ص: (50ب).

<sup>5</sup> م: (64ب).

<sup>6</sup> ص: عنها.

<sup>7</sup> م: اليهما.

<sup>8</sup> م: والماء.

<sup>9</sup> ص: منها؛ م: عنها.

<sup>10</sup> م: شوايب.

الاعتبار كرة الليل والنهار، وباعتبار اختلاطها بالأبخرة كرة البخار، وباعتبار حدوث الرياح عنها<sup>1</sup> كرة النسيم. والمحاظة يقتضي ببرودة ما اختلط بها من الأجزاء الأرضية والمائية أن يكون باردة إلا أن انعكاس الأشعة المسخنة عن<sup>2</sup> وجه الأرض تسخن منها ما قرب من كرة الأرض إلى حد معين من تحتها وما فوق ذلك الحد باق على برودة تقتضيها تلك الأجزاء الباردة. فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير. إذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم أن الأشياء التي تبحث عنها وعن اسباب حدوثها في هذا الفصل أما أشياء حدوثها<sup>3</sup> في الجو، وأما أشياء حدوثها في الأرض.

و أما الذي حدوثها<sup>4</sup> في الجو، فمنها السحاب والمطر والثلج وأشباهاها. وسبب حدوثها أن الأبخرة الحادثة في بعض<sup>5</sup> الاحياز إذا ارتفعت عن سطح الأرض وتصادت. فإما أن تصل بتصادمها إلى كرة الزمهرير أو لا، فإن وصلت إليها فإن لم يكن البرد هناك قويا تكاثف البخار الواصل إليها<sup>6</sup> لما<sup>7</sup> لها من البرد الغير البالغ وتنزل منها قطرات الماء الحاصلة من البخار بالتكاثف نزول قطرات الماء في الحمامات من الأبخرة المتكاثفة بالبرد في اعاليها. فالبخار المتكاثف بالوصول إلى كرة الزمهرير هو السحاب والقطرات النازلة هي المطر<sup>8</sup>. فإن كان البرد قويا فإن أثر ذلك البرد القوي في أجزاء السحاب قبل اجتماعها وصيرورتها قطرات ماء يحصل منها الثلج.

<sup>1</sup> م: منها.

<sup>2</sup> ع: من.

<sup>3</sup> ع: {33}.

<sup>4</sup> م: {65}.

<sup>5</sup> ص: {51}.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: بما.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

وإن أثر فيها بعد صيرورتها قطارات بالاجتماع<sup>1</sup> يحصل منها البرد. وإن لم تصل الأبخرة بالتصاعد إلى كرة الزمهير، فإن كانت كثيرة غليظة لها قوام مشاهد فريما انعقد منها سحب ماطر أن تكاثف ببرد يصيبها نشاهد ذلك في قلل الجبال أحيانا. وقد لا ينعقد بل يبقى بخارا ملتصقا بالأرض إلى أن يتحلل بالتسخين وتسمى ضبابا. وإن كانت رقيقة لاتشاهد لرققتها<sup>2</sup> ولطافتها فإما أن تتحلل وتتقلب بالكلية هواء وهذا القسم لم يعتبر، ولم يوضع له اسم. وإما أن تنزل منها<sup>3</sup> أجزاء مائية رشيبة غير منجمدة وهي الطل، أو منجمدة وهي الصقيع.

ومنها الرعد والبرق والصاعقة. وحدثها بسبب أن الأبخرة والادخنة إذا تصادعتا معا إلى كرة الزمهير، وانعقدت الأبخرة بالتكاثف سحبا وبقية الادخنة<sup>4</sup> محتبسة بين السحاب مالت تلك الادخنة إما<sup>5</sup> إلى العلو لبقاء سخونتها <أو<sup>6</sup> إلى السفلى<sup>7</sup> لاجتماع اجزائها الأرضية وعودها إلى نقلها الطبيعي بزوال السخونة وانفصال الأجزاء الهوائية عنها. فتمزق السحاب تمزيقا عنيفا يحصل منه<sup>8</sup> الرعد، وإن وقع <اصطكاك شديد بين الدخان والسحاب اشتعلت منه نار مثل ما اشتعل من<sup>9</sup> اصطكاك الزند والحجر. فإن انطفت تلك النار في الجو عقيب اشتعالها بلا تراخ للطافتها فهي البرق، وإن تشبثت باجزاء أرضية متجمعة متحصلة من الدخان فيها دهنية أو كبريتية نزلت تلك الأجزاء لغلظها مشتعلة فيحرق ما يلاقها في مسافة حركتها من الأجسام وهي الصاعقة.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> م: {65}.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ص: {51ب}.

<sup>5</sup> ص: في الهامش؛ م: -.

<sup>6</sup> م: و أما.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: م: به.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

ومنها الريح/<sup>1</sup> و ذكر لحدوثها اسبابا اربعة؛ احدها<sup>2</sup> أن السحاب/<sup>3</sup> إذا ثقل لشدة تكاثفه بالبرد اندفع إلى جهة السفلى، فيحصل منه الريح، أما لأجل أن السحاب يصير بنفسه ريحا بواسطة أنه يتسخن بالحركة، فيتحلل في اثناء الحركة أجزاء المائية ويصير كله هواء متحركا وهو الريح. وأما لأجل أن الهواء الملاقي له يتموج عند اندفاعه إلى جهة السفلى ويسرى هذا التتموج فيما وقع في سمت<sup>4</sup> الاندفاع من الهواء فيحصل<sup>5</sup> الريح من هذا الهواء لسريان<sup>6</sup> التتموج فيه.

وثانيها، اندفاع السحاب من جانب إلى آخر. فان اندفاعه يوجب حركة الهواء الواقع في سمت اندفاعه فيحصل منه الريح لا محالة. ولم يذكر أن الاندفاع لأي سبب يعرض للسحاب<sup>7</sup>؛ ولعل السبب في ذلك تراكم<sup>8</sup> السحب في موضع واحد وتزاحمها، فيندفع ابعاضها بالتزاحم إلى الاطراف أو يكون<sup>9</sup> السحب المتراكمة مختلفة القوام فيدفع الكثيف الرقيق إلى جانب حسب<sup>10</sup> ما يقتضيه وضع وقوعهما.

وثالثها، تخلخل <الهواء، فإن<sup>11</sup> الهواء الكائن >في ناحية إذا تخلخل<sup>12</sup> وازداد مقداره فلا بد أن يشغل<sup>13</sup> شيء من حيز الهواء المجاور له > فيشتحي (يبد) هذا الهواء المجاور له<sup>1</sup> عن

<sup>1</sup> م: {66}.

<sup>2</sup> م: الأول.

<sup>3</sup> ع: {34}.

<sup>4</sup> م: طريق.

<sup>5</sup> ع: +سنة.

<sup>6</sup> ص: بسريان؛ م: سريان.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: {52}.

<sup>9</sup> ص: في الهامش؛ م: كون.

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ص: في الهامش.

<sup>12</sup> ص: في الهامش.

<sup>13</sup> م: يشتغل.

حيث ضرورة امتناع التداخل إلى حيز هواء آخر مجاور له.<sup>2</sup> وهكذا تسرى المدافعة إلى حيث تسرى، فيحصل الريح.

ورابعها، نزول الدخان بثقله<sup>3</sup> وتدافع الهواء الواقع في سفت نزوله حسب ما قلنا في نزول السحاب بعينه. ومن الريح ضرب يقال له السموم، وهي ریح محرقة، وقد ترى فيها جمرة شعل النيران لاختلاطها باجزاء مشتعلة قيل انها من<sup>4</sup> بقية<sup>5</sup> مادة الشهب، وقد يحصل السموم بمرور الريح على ارض غليت عليها الحرارة فنكتسي منها حرارة معقنة<sup>6</sup> محرقة تفسخ اعضاء الحيوان بالتعفين عند الاصابة.

ومنها قوس قزح، وسبب الاحساس بها وقوع أجزاء رشية شفاقة متقاربة غير متحدة بالاتصال فوق الافق في مقابلة الشمس بحيث لو كانت الشمس في ناحية الشرق من الافق كانت<sup>7</sup> الأجزاء في ناحية الغرب<sup>8</sup> منه أو بالعكس شبيهة بالمرآيا المصقولة تتعكس عنها<sup>9</sup> الاشعة<sup>10</sup> الواقعة عليها لوقوعها قدام جسم كثيف من جبل أو سحاب مظلم. فإن الجسم الشفاف كالبور والزجاج يصير كالمرآة<sup>11</sup> في انعكاس الاشعة عنها<sup>12</sup>. وحكاية الاشباح عند وقوعها امام جسم كثيف ويكون

1 م: -.  
2 م: {66ب}.  
3 ع: لثقله.  
4 ح: -.  
5 ع: +من.  
6 م: متعقنه.  
7 م: + تلك.  
8 م: المغرب.  
9 ص: ع، -.  
10 ص: {52ب}.  
11 ص: كالمرارة.  
12 ع: منها.

وقوع تلك الأجزاء الرشيّة على الصفة<sup>1</sup> المذكورة عندما يكون الشمس قريبة من الافق غير مرتفعة عنه جدا. لأن الأجزاء الرشيّة الكائنة في الجو للطافتها تتحلل سريعا بأدنى سخونة تصيبها من<sup>2</sup> ارتفاع الشمس. ويكون تلك<sup>3</sup> الأجزاء<sup>4</sup> على وضع ينعكس الشعاع البصري عن كل منها إلى سطح الشمس بان ينطبق الشعاع المنعكس من كل واحد منها على الخط المستقيم الواصل بينه وبين الشمس بحيث ينطبق زاوية<sup>5</sup> الانعكاس المساوية لزاوية الشعاع على الزاوية التي تحيط بها الخط المذكور مع الضلع الآخر لزاوية الانعكاس. ويكون تلك الأجزاء واقعة على هيئة الاستدارة بحيث لو اخرجنا من الشمس خطا مستقيما إلى واحد من تلك الأجزاء، وادناه على قطر الافق المار بدائرة ارتفاع الشمس مرت الدائرة المرتسمة من طرفه الكائن عند الجزء المذكور على جميع تلك الأجزاء. فاذا اتفق وجود تلك الأجزاء على الشرائط المذكورة واستدبر الإنسان الشمس ناظرا إليها انعكست الأشعة البصرية الواقعة عليها إلى سطح الشمس فيأدى كل منها<sup>6</sup> ضوء الشمس<sup>7</sup> دون شكلها. إذ لو ادى كل منها شكل الشمس لأجس/<sup>8</sup> من كل منها شكل الشمس بتمامه كما يحس به في كل من المياه الكائنة في الاوان<sup>9</sup> المختلفة. والسبب في أن <كلا منها><sup>10</sup> لا تأدى شكل الشمس بل ضوءها، هو أن كل واحد من تلك الأجزاء<sup>11</sup> كالمرآة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس. والمرآة إذا

<sup>1</sup> ع: {34ب}؛ م: {67}.

<sup>2</sup> م: في.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> م: + الواقعة.

<sup>5</sup> م: زاوية.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: {53}.

<sup>8</sup> م: {67}.

<sup>9</sup> ع: الاواني.

<sup>10</sup> ص: م: كل واحد منها.

<sup>11</sup> ع: + قرص جرم.

صغرت جدا بحيث لاتحيط قاعدة الشعاع المخروطي المنعكس عنها بسطح المرئي بل يبقى من السطح شيء خارج عنها، فإنها لا تحكي شكل المرئي بل ضوءها ولونها فقط. فيرى من تلك الأجزاء الاستدارة هيئة تلاقيها قوسا من دائرة قريبة من النصف عند قرب الشمس من الافق منتقصة عنه بحسب ارتفاعها>الانتقاص الأجزاء التي تنعكس منها الاشعة إلى الشمس من الطرفين بحسب ارتفاعها<sup>1</sup><<sup>2</sup> مختلفة الألوان بحسب اختلاط ضوء الشمس مع اللون الظاهر في تلك الأجزاء. إذ المرآة الملونة لا تحكي لون المرئي كما هو بل يؤدي لونا مركبا من لون<sup>3</sup> نفسها ومن لون المرئي. فإن الناظر في المرآة الملونة يرى لونه مشوبا<sup>4</sup> بلون تلك المرآة، يدل عليه التجربة. فهذه القوس المذكورة مع ما ذكرنا من سبب الاحساس بها من قوس قزح مع سببها.

ومنها الهالة وسببها أيضا/<sup>5</sup> أجزاء رشيية/<sup>6</sup> صقيلة غير/<sup>7</sup> متصلة بحيث يكون كل منها كالمرآة الصغيرة وقعت بين الناظر والقمر. فإذا نظر الناظر إلى جرم القمر، ووقع الشعاع المخروطي الخارج عن رطوبة الجلدية على تلك الأجزاء الرشيية نفذ سهم الشعاع المخروطي مع ما يقرب منه من الشعاع على الاستقامة، ووقع على جرم القمر. فيرى بها جرم القمر وما وراء ذلك الشعاع القوي النافذ من الشعاع المحيط به. إذا وقع بعضه على هيئة الاستدارة على ما يتساوى نسبتته إلى جرم القمر والحدقة من تلك الأجزاء الرشيية انعكس من تلك الأجزاء إلى جرم القمر،

<sup>1</sup> ع: +مخطلة في الهامش.

<sup>2</sup> ع: في الهامش.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> م: منسوباً.

<sup>5</sup> م: {68}.

<sup>6</sup> ع: {35}.

<sup>7</sup> ص: {53}.



فيأدي كل منها ضوء القمر دون شكله لما ذكرنا من العلة في قوس قزح. فيرى من تلك الأجزاء دائرة مضيئة محيطة بالقمر، وهي الهالة.

ومنها الشهاب وما يشبهه، وسببها أن الدخان المتصاعد إذا وصل في تصاعده إلى كرة النار، اشتعل. فإن كان ذلك الدخان غير متصل بالأرض وكان لطيفا، ينقلب كله بعد الاشتعال نارا شفافة فتفوت عن الحس لشفيفها، ويظن أنها انطفئت، وهو الشهاب. وإن كان غليظا يبقى<sup>1</sup> بعد الاشتعال بقدر غلظه فيحدث فيه<sup>2</sup> الكواكب ذوات الأذنان. وعلامات آخر حُر أو سُود/<sup>3</sup> هائلة. وإن كانت متصلة<sup>4</sup> بالأرض ينزل الاشتعال بسريانه في أجزاء الدخان على الاتصال إلى الأرض نزول/<sup>5</sup> اشتعال دخان السراج المنطفي عند وصوله إلى شعلة سراج آخر فوقه على الاتصال إلى السراج المنطفي، فيشتعل تانيا وتسمى هذه النازلة حريقا لاحتراق الأجسام<sup>6</sup> الكائنة في مواضع نزولها بها<sup>7</sup>.

وأما التي حدوثها في الأرض؛ والمذكور منها ههنا هو الزلزلة، وانفجار العيون. أما انفجار العيون<sup>8</sup>، فسببه أن الابخرة المتكونة تحت الأرض إذا مالت إلى جانب واصابت من برد الأرض ما يعقدها مياها مختلطة بأجزاء بخارية فرما تجد تلك المياه منافذ من الأرض فتخرج

<sup>1</sup> ص: بقي.

<sup>2</sup> م: منه.

<sup>3</sup> م: {68}.

<sup>4</sup> ص، م: كان متصلا.

<sup>5</sup> ص: {54}.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص، م: -.

منها<sup>1</sup>. وربما انشقت الأرض عنها لكثرتها وقوتها<sup>2</sup> قوة الابخرة التي معها. فإن كان لتلك المياه مدد من جهة الفواعل والقوابل بحيث كلما نبع<sup>3</sup> منها شيء حدث عقبيه منها شيء، وهكذا على الاتصال فهي العين الجارية. والا اجتمع الخارج منها في موضع غائر من الأرض غير زايد في القدر لانقطاع المدد عنه وهو العين الزاكدة.

وأما الزلزلة فسيبها ما<sup>4</sup> يحتبس في الأرض من بخار أو دخان أو ريح كثيرة<sup>5</sup> المقدار فيتحرك طالبا للخروج. ولا يجد منفذا يخرج عنه إما لاستصحاء ظاهر الأرض وإما لغلظ المحتبس وضيق المسام الأرضية. فتتحرك قطعة من الأرض تحريكا ربما يؤدي إلى انشقاق الأرض فيسمع صوت هائل من انشقاقها، وربما يظهر من موضع الانشقاق نار محرقة أو مياه مختلطة<sup>6</sup> بأجزاء<sup>7</sup> حمائية من الأرض.

واعلم أن القوم لا يزعمون انحصار اسباب الحوادث المذكورة فيما عدا منها بل غاية سعيهم في ذلك ذكر<sup>8</sup> ما احاط به علمهم من الاسباب بالحدس أو التجربة لاغير. فمن الجائز أن يكون لكل منها اسباب سوى ما ذكره وكيف لا، وقد ذكر بعضهم لبعض تلك الحوادث اسبابا غير

---

<sup>1</sup> ع، ص: -  
<sup>2</sup> م: -  
<sup>3</sup> م: ينبع.  
<sup>4</sup> ع: {35ب}.  
<sup>5</sup> م: {69}.  
<sup>6</sup> ص: {54ب}.  
<sup>7</sup> م: من أجزاء.  
<sup>8</sup> ع: في الهامش.

ما هو المشهور فيما بينهم بل يمكن أن يكون لها من الاسباب ما لا نفى بدركة<sup>1</sup> العقول البشرية الموصوفة بالقصور. وإنما محيطة بكنهه من هو عليم بذات الصدور.

## قال<sup>2</sup>: (فصل في المعادن إلخ<sup>3</sup>)

الأبخرة والأدخنة المحتبسة في الأرض إذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فتكون منها الأجسام الأرضية. فإن غلب البخار تولد الشب والبلور والزبيق والرصاص وغيرها من الجواهر المشقة. وإن غلب دخان توك الملح والزجاج والكبريت والنوشادر. ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولد الأجسام الأرضية مثل الذهب والفضة.

أقول<sup>4</sup>: كل جسم مركب<sup>5</sup> من العناصر، فمن شأن صورته النوعية حفظ تركيبه يمنعها اجزائه العنصرية<sup>6</sup> المتداعية بطبايعها إلى الانفكاك عنه. فإن لم يصدر عنها اثر في المركب سوى الحفظ المذكور، فهي الصورة المعدنية. والجسم المركب المتنوع بها معدن. وإن صدر عنها مع الحفظ التغذية والتنمية<sup>7</sup> لا غير، فهي النفس النباتية. والجسم المتنوع بها نبات. وإن صدر عنها الحس والحركة الإرادية مع ما يصدر من النفس النباتية، فهي النفس الحيوانية. والجسم >المتنوع بها<sup>8</sup> حيوان. والحيوان إن تعلق به نفس مجردة، هي مصدر للنطق وإدراك الكليات، فهو الإنسان وإلا فهو الحيوان الاعجم.

1 م: يدركه.

2 ع: -.

3 ص: أه؛ م: -.

4 ع: -.

5 ص: في الهامش.

6 م: +به.

7 م: {69ب}.

8 ع، ص: -.

واعرض/<sup>1</sup> على هذا التقسيم بأن المرجان له نماء كنماء الأشجار مع أنه عد<sup>2</sup> من المعادن. وكذا النخيل بل الأشجار كلها معدودة من<sup>3</sup> أنواع النباتات مع أن لها حركات كأنها ارادية. فإن بعض الأثاث من النخيل يميل إلى بعض الذكور منها ميلا عشقيا يتحرك إلى جهته، وكذا عروق الأشجار تميل إلى جانب الماء، واغصانها تميل عن الجدار الواقع في سمت حركاتها وعدم كون ازدياد المرجان في الاقطار بطريق التنمية، وكذا<sup>4</sup> كون حركات الأشجار بالإرادة، وإن كانا محتملين قليلا بمقطوع بهما. فلا يصح الجزم بكون المرجان عادما للنماء، ولا بكون الشجر عادما للحركة/<sup>5</sup> الإرادية. فلهذا غير بعضهم وجه التقسيم وقال: المركب إن تحقق كونه ذا حس وحركة إرادية فهو الحيوان، والا فإن تحقق كونه ذا نماء فهو النبات، والا فهو المعدن. فعلى هذا/<sup>6</sup> يكون المعدن اسما لمركب له صورة نوعية اثرها الظاهر المتيقن في سائر انواعه حفظ التركيب وهو جنس تحته انواع كثيرة يتكون كلها من الأبخرة والأدخنة المحتبسة تحت الأرض. واختلاف تلك الأنواع لاختلاف موادها من الأبخرة والأدخنة كمية و كيفية، واختلاف تأثير الفواعل لاختلاف الاستعدادات في موادها وسائر أجزاء العلة التامة/<sup>7</sup> لتكونها. فهذه<sup>8</sup> المواد عند التركيب إن غلب عليها البخار تولد منها النشيم والبلور والياقوت والزبيق والرصاص وغيرها من الجواهر الشفافة. وفي عد الزبيق والرصاص من هذا القسم<sup>9</sup> نظر. أما الرصاص، فلأنه من الأجساد السبعة التي

<sup>1</sup> ص: {155}.

<sup>2</sup> ع: في الهامش.

<sup>3</sup> ع: في.

<sup>4</sup> ع: ص: + عدم.

<sup>5</sup> ع: {36}.

<sup>6</sup> م: {70}.

<sup>7</sup> ص: {55ب}.

<sup>8</sup> م: لهذه.

<sup>9</sup> ع: التقسيم.

يتولد من امتزاج الزبيق والكبريت على ما سنصرّح به الآن، ولأنه لا شفيف فيه. وأما الزبيق، فلأنه لا شفيف فيه أيضاً، ولما يقرر عندهم أنه متولد من جسم مائي خالطته أجزاء الكبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح إلا<sup>1</sup> وهو مغشى بغلاف من الأجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق في غاية السحق بحيث يصير كل/2<sup>2</sup> قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها<sup>3</sup>. وإن غلب عليها الدخان، تولد منه الملح والزاج والكبريت والنوشادر. ثم من اختلاط الزبيق والكبريت على أنحاء مختلفة يتولد الاجساد السبعة المتطرقة وهي الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والاسرب والخاصيني.

وهذا القدر من الكلام ههنا كلام اجمالي اقتصر عليها المصنف وتفصيلها مذكورة في المطولات. فمن رامها فيطالعها<sup>4</sup> ثمة. واعلم أن احكام هذا الباب ليست من الاحكام التي يقام بالبراهين بل الطريق الموصل إلى العلم بها إنما هو الحدس أو التجربة لا<sup>5</sup> غير. فصاحب التجربة أو الحدس هو القاطع بهذه الاحكام. وأما من دونه فقصارى امره فيها تقليد من له به وثوق من اصحاب الحدس أو التجربة، وإيراده في كلامه على سبيل الحكاية عنه. فلهذا اقتفينا اثر المصنف في الميل إلى الاختصار والتجنب عما لا يفيد من/6<sup>6</sup> الاكثار.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> م: {70}ب.  
<sup>3</sup> م: يحيطها.  
<sup>4</sup> ص: فليطلبها.  
<sup>5</sup> ص: {56}ب.  
<sup>6</sup> ع: {36}ب.

## قال<sup>1</sup>: (فصل في النباتات<sup>2</sup>)

وله قوة عديمة الشعور ويصدر عنها حركات وأفعال مختلفة بالآلات مختلفة ويسمى نفسا نباتيا. وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي ولها قوة غذائية، وهي التي تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتصق به يدل ما يتحلل عنه. ولها قوة نامية وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً إلى أن يبلغ كمال النشو على تناسب انطبيعي. ولها قوة مولدة هي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء و يجعله مادة و مبدأ لمثله. والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله، فلها قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل. والنامية تقف عن الفعل أولاً ويبقى الغاذية تفعل إلى أن تعجز إلى الموت والمولدة على قسمين قسم يأخذ من المادة ما يصلح لأن يصير مبدأ الشخص آخر و قسم يفصل القوى التي فيها ليفيدها استعدادات مختلفة.

أقول<sup>3</sup>: النبات جسم مركب له صورة نوعية اثرها المتيقن الشامل لانواعها التنمية والتغذية

مع حفظ التركيب. والمصنف عبر عنها بلفظ القوة حيث قال: وله قوة <عديمة الشعور><sup>4</sup>.<sup>5</sup> إذ الصورة النوعية تطلق عليها القوة باعتبار كونها مبدأ للفعل او الانفعال. وحكم عليها بأنها عديمة الشعور ذهاباً منه<sup>6</sup> إلى التقسيم المشهور اللهم إلا أن يعنى بعدم الشعور عدم تيقنه على ما ذهب إليه اهل التحقيق. وانما<sup>7</sup> تصدر عنها الحركات المختلفة، وهي حركة الجسم النباتي في الأقطار على التناسب الطبيعي المسماة نمواً. والأفعال المختلفة كالجذب والامسك وغيرها<sup>8</sup> بالآلات المختلفة حمن الجاذبة والماسكة<sup>9</sup> وغيرها. وهذه الصورة النوعية هي النفس النباتية المعرفة بأنها كمال أول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي. فالكمال ما يكمل به النوع في ذاته أو

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ص: + إلخ.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> م: {171}.

<sup>6</sup> ع: فيه.

<sup>7</sup> ص: م: انها.

<sup>8</sup> م: + كالهضم.

<sup>9</sup> م: كالجذب والامسك.

في صفاته. والاول - اعني ما يكمل به النوع<sup>1</sup> في ذاته - هو الكمال الأول لتقدمه على النوع، ومنه الصورة النوعية لأن الصورة<sup>2</sup> الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة. إنما تحصل وتكمل نوعاً بانضمام الصورة النوعية إليها. والثاني - اعني ما يكمل به النوع في صفاته - وهو ما يتبع النوع من العوارض هو الكمال الثاني لتأخره عن النوع. والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي، وبالألي ما يكون له قوى مختلفة هي الآلات في صدور<sup>3</sup> الأفعال المختلفة<sup>4</sup> عن صورته النوعية. وقوله من جهة ما يتولد ويزيد ويغنذي متعلق بقوله ألي أي ألي حصلت آليته المعينة من جهة الأمور المذكورة لا من غيرها. والحصر مستفاد من القرينة الحالية لأنه بصدد تمييزها<sup>5</sup> عن النفس الحيوانية والإنسانية، والتمييز<sup>6</sup> إنما يحصل بالحصر لاشتراك النفوس الثلاث في الأمور المذكورة. فالكمال بمنزلة الجنس يتناول كل كمال، وقوله اول يخرج الكمالات الثانية. فإن شيئاً منها لا يسمى نفساً<sup>7</sup>. وقوله لجسم طبيعي احتراز عن الصورة الكمالية للجسام الصناعية كالهينة الحاصلة للسريير. وقوله ألي احتراز عن صور البسائط والمعادن. وقوله من جهة ما يتولد ويزيد<sup>8</sup> إلخ احتراز عن النفس الحيوانية والنفس الناطقة. فحصل من ذلك أن النفس النباتية لها قوى ثلاث

<sup>1</sup> ص: {56ب}.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> م: {71ب}.

<sup>4</sup> ص: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: تميزها.

<sup>6</sup> ع: والتمييز.

<sup>7</sup> م: + نباتياً.

<sup>8</sup> ص، م: -.

هي آلات في<sup>1</sup> صدور الأفعال الثلاثة المذكورة من النفس النباتية. احديها، الغذائية وهي آلة التغذية. وثانيها، النامية وهي آلة التتمية. وثالثها المولدة وهي آلة التوليد.

فالغذية هي التي تحلل الجسم الغذائي<sup>2</sup> الوارد على محلها إلى جوهر وتلصقه به فيصير ذلك<sup>3</sup> الملتصق<sup>4</sup> بدلا عما يتحلل من جوهر المحل بالحرارة<sup>5</sup> الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات<sup>6</sup> التي لا محيص عنها. والنامية هي التي تجعل المحل زائدا في اقطاره الثلاثة؛ الطول، والعرض، والعمق إلى أن يبلغ المحل<sup>7</sup> غاية النشو زيادة كائنة على تناسب طبيعي. - أي يكون الزيادات الثلاث الحاصلة في الأقطار الثلاثة على نسبة تقتضيها طبيعة المحل- فقوله في الأقطار<sup>8</sup> احتراز عن الزيادة الصناعية. فإنها لا يكون في الاقطار الثلاثة، لأن الزيادة الصناعية في بعض الأقطار توجب النقصان في بعض آخر. وقوله إلى<sup>9</sup> أن يبلغ غاية النشو احتراز عن السمن. فإن معنى هذا التقييد<sup>10</sup> كون البلوغ إلى غاية النشو > غاية للزيادة في الأقطار والزيادة في السمن ليست غايتها البلوغ إلى غاية النشو<sup>11</sup>. فإن السمن قد يحصل بعد غاية النشو، وذوالغاية لا يحصل بعد الغاية. وقوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادة التي ليست على المجرى<sup>12</sup>

<sup>1</sup> ص: {157}.

<sup>2</sup> ع: {137}.

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: الملتصق + به.

<sup>5</sup> م: {72}.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ع: -.

<sup>8</sup> ع: + الثلاث في الهامش.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> ص: + معنى.

<sup>11</sup> ع: في الهامش.

<sup>12</sup> م: التماسب.



الطبيعي كالورم، هكذا قيل<sup>1</sup>. والحق أن الزيادة في السمن ليست على التناسب الطبيعي، فلا حاجة إلى قوله إلى<sup>2</sup> أن يبلغ غاية النشو للاحتراز عنه. اللهم إلا أن يقال: ذكر هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز.

والمولدة هي التي تغرز من المحل جزء وتجعله<sup>3</sup> مادة التشخص<sup>4</sup> آخر من نوعه بتهيئة لقبول صورة النوعية<sup>5</sup>. والقوة الغذائية تخدمها قوى أربع؛ وهي الجانبية والماكسة والهاضمة والدافعة. لأن الجسم الغذائي إنما يصير غذاء إذا استحال من صورته إلى صورة الجسم المغتذي. فإنه بدون الاستحالة يمتنع أن يصير جزءا من المغتذي. فلا بد من قوة يجذب الغذاء إلى موضع من المغتذي<sup>6</sup> تحصل فيه الاستحالة، وهي الجاذبية. وهذه الاستحالة لا تحصل دفعة بل في زمان لأن الجسم الغذائي له اطوار، يتحرك فيها إلى أن يحصل له بالأخرة صورة المغتذي. فلا بد من قوة أخرى تمسكه في موضع الاستحالة زمانا تحصل فيه الاستحالة، وهي الماكسة. ولا بد من قوة أخرى تحيلة وتهيئة لقبول اثر الغذائية من التشبيه والاصاق، وهي الهاضمة. والجسم الغذائي ليس بجميع أجزائه صالحا لأن يصير جزءا من المغتذي بل يفضل منه في كل دفعة ما لا يصلح أن يصير جزءا من المغتذي، وبقاء تلك الفضول في المغتذي يضر به من جهة تضيق<sup>7</sup> المكان والضغط. فلا بد من قوة أخرى تدفع تلك الفضول، وهي الدافعة. والنامية تفعل فعلها إلى آخر سن

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: {57ب}.

<sup>3</sup> م: {72ب}.

<sup>4</sup> ص: شخص؛ م: لشخص.

<sup>5</sup> م: النوع.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> ص: التضيق.

النمو، وبعد ذلك تقف عن فعلها.<sup>1</sup> وأما الغذائية فتفعل فعلها إلى أن تعجز عنه، فيأدي إلى فساد<sup>2</sup>/<sup>3</sup> التركيب.

واعلم أن من القوى النباتية قوة أخرى لم يذكرها المصنف من<sup>4</sup> شأنها تصوير المادة التي تفصلها المولدة بصورة نوع المحل حتى يحصل المتولد بالفعل. والتقسيم التام أن يقال: القوة النباتية إما أن يكون فعلها لبقاء الشخص أو لبقاء النوع. والأولى، إما أن يكون أثرها النماء، وهي النامية، أو الاغتذاء وحينئذ إما أن يكون فعلها التغذية، وهي الغذائية، أو مقدماتها من الجنب والامسك والهضم والدفع، وهي الخوادم الأربع للغذية. والثانية، إما أن يكون فعلها تحصيل مادة المتولد، وهي المولدة، أو تصويرها، وهي المصورة.

#### قال<sup>5</sup>: (فصل في الحيوان إلخ<sup>6</sup>)

وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات ويتحرك بالإزادة. فلها قوى مدركة ومحركة. أما المدركة فهي إما في الظاهر أو في الباطن، أما التي في الظاهر فهي: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وأما التي في الباطن فهي: الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة. وأما الحس المشترك فهو قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة. وهو غير البصر لأننا نشاهد القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً وليس ارتسامها في البصر. إذ البصر لا يرتسم فيه إلا للمقابل، وهو القطرة والنقطة. فإذا ارتسامها إنما يكون في قوة أخرى غير البصر. وأما الخيال فهي قوة تحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبوبة وهي خزنة الحس المشترك. وأما الوهم فهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه. وأما الحافظة فهي قوة مرتبة في أول التجويف الأخير من الدماغ تحفظ ما تتركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في

<sup>1</sup> ص: {58}.

<sup>2</sup> م: + القوة.

<sup>3</sup> م: {73}.

<sup>4</sup> ع: {37}.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ص: أه؛ م: -.

المحسوسات وهي الخزانة القوة الوهمية. وأما المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن الأوسط من الدماغ من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض والمستعمل لها أن كان النفس الحيوانية تسمى مخيلة وإن كان نفسا إنسانية تسمى مفكرة. وأما القوة المحركة فينقسم إلى باعثة وفاعلة. أما الباعثة فهي القوة التي إذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة أو مهروية عنها حملت الفاعلة على التحريك، وهي أن حملت فاعلة على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طالبا للحصول اللذة يسمى قوة شهوانية. وإن حملت على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفيدا طالبا للغبية يسمى قوة غضبية. وأما الفاعلة فهي التي تشنج العضلات للتحريك.

أقول<sup>1</sup>: الحيوان جسم مركب اختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية التي تشارك

النفس النباتية في أفعالها<sup>2</sup> وتمتاز عنها بإدراك الجزئيات والحركة الإرادية. وعزفها بأنها كمال اول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والقيد الأخير -اعني قوله من جهة ما يدرك إلخ- يخرج بمنطوقه النفس النباتية، وبالحصر المفهوم منه بالقرينة الحالية النفس الناطقة. والكلام في القيود الباقية <هو ما<sup>3</sup> ذكرناه في النفس النباتية بعينه،<sup>4</sup> فلا نعيده. فللنفس الحيوانية باعتبار ما<sup>5</sup> يخصها من الآثار قوتان؛ أحديهما القوة المدركة، والآخرى المحركة.

أما المدركة، فهي إما حواس ظاهرة تدرك الأمور المادية متعلقة بها، أو<sup>6</sup> باطنة تدركها لا معها. فالحواس الظاهرة خمسة؛ الاولى، حاسة السمع، وهي قوة يحملها العصب المفروش في مقعر الصماخ من شأنها ادراك الاصوات والحروف. والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه بسبب قرع، هو امساس عنيف، أو قلع هو تفريق عنيف. والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها

<sup>1</sup> ح: -.

<sup>2</sup> ح: فعلها.

<sup>3</sup> ح: ما هو.

<sup>4</sup> م: {73}.

<sup>5</sup> ص: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: {58}.

صوت<sup>1</sup> عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل تميزاً في المسموع. قوله تميزاً في المسموع احتراز<sup>2</sup> عن هيئة يتميز بها صوت عن صوت آخر، مثله تميزاً لا في المسموع كالطيب وهو<sup>3</sup> ملائمة الطبع. فإن<sup>4</sup> الصوت الطيب الملائم للطبع إنما يتميز عن غيره بالوجدان لا بالسمع. وهذا التعريف<sup>5</sup> أورده الشيخ في الشفاء. واعترض عليه بأن الحرف ليس هو الهيئة العارضة للصوت فقط. بل هو الصوت مع الهيئة. ولعل الصواب ما ذكره المعترض. إذ الصوت والحرف كلاهما مسموعان فلو كان الحرف هو الهيئة العارضة للصوت لكان المسموع عند سماع<sup>6</sup> الحرف شيئين الحرف والصوت، وليس كذلك لأن المسموع إنما هو الحرف لا غير. وهذا ظاهر عند الرجوع إلى النظر. الثانية، حاسة البصر، وهي قوة تحملها العصبتان المجوفتان النابتتان من مقدم<sup>7</sup> الدماغ المتقاطعتان<sup>8</sup> على هيئة الصليب المنتهيتان إلى العينين، من شأنها ادراك *<الالوان والاضواء>*<sup>9</sup>. الثالثة، حاسة الشم، وهي قوة تحملها الزائدتان النابتتان<sup>10</sup> في أقصى الخيشوم الشبيهتان بحلمتي الثدي، من شأنها ادراك الروائح. الرابعة، حاسة الذوق، وهي قوة تحملها العصب المفروش على سطح اللسان، من شأنها ادراك الطعوم. الخامسة، حاسة اللمس، وهي قوة تحملها العصب الساري

1 ع، ص: -.  
2 ص، م: للاحتراز.  
3 ع، ص: -.  
4 ع: بان.  
5 ع: في الهامش.  
6 م: {74}.  
7 ع: {38}.  
8 ص: {59}.  
9 ص: الاضواء والالوان.  
10 م: + في الدماغ.

في الجلد كله، من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاس<sup>1</sup> والخشونة واللين والصلابة والنقل والخفة وللزوجة والهشاشة.

والحواس الباطنة أيضا خمس. الأولى<sup>2</sup>، الحس المشترك ومحلّه مقدم التجويف الأول من الدماغ. ينتهي إليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة >كأنها عين ينشعب منه خمسة أنهار. واستدل المصنف على مغايرته للحواس الظاهرة<sup>3</sup> بأن القطرة النازلة ترى خطأ مستقيما، والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديرا. وليست رؤية الخطين المذكورين بطريق التخيل والتذكر<sup>4</sup> لما غاب عن البصر بعد الحضور حتى يمكن القول بأنهما في الخيال بل بطريق المشاهدة. فهذان الخطان المشاهدان ليسا في الخارج ضرورة أن ليس في الخارج إلا القطرة والنقطة ولا في حاسة البصر. إذ هي لا تدرك إلا المقابل. فهما إذن في قوة أخرى تحصلان فيها<sup>5</sup> باتصال ارتسامات صورة القطرة والنقطة فيها عند كونهما في حدود المسافة حسب اتصال تلك الحدود. وإما القدر في هذا الاستدلال، بتجويز اتصال تلك الارتسامات في البصر ومنع زوال الابصار بزوال المقابلة بمنع اشتراط المقابلة في الاحساس البصري. فمما لا ينبغي أن يلتفت إليه لكونه انكارا للأمر الضروري، وإن كان القائل به ممن اشتهر بالفضل والحذاقة.

الثانية، الخيال وهي قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوية المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها فهو خزانة للحس المشترك، ومحلّه

<sup>1</sup>ص: في الهامش.  
<sup>2</sup>م: -.  
<sup>3</sup>م: -.  
<sup>4</sup>م: {74ب}.  
<sup>5</sup>ص: {59ب}.

مؤخر البطن الأول. واستدل على مغاييرته للحس المشترك بأن الصورة المحسوسة بالحس المشترك تبقى محفوظة بعد غيبة المادة وذلك ظاهر، يعرفه كل أحد بالوجدان. فهنا قوة<sup>1/2</sup> حافظة للصور وليست هي الحس المشترك، لأنه مدرك للصور والمدرك لها لا يحفظها <لأن الحافظ><sup>3</sup> لو كان هو المدرك لكان الحفظ والادراك شيئاً واحداً، إذ ليس واحد منهما شيئاً سوى الارتسام. فيدوم الادراك بدوام<sup>4</sup> الحفظ ويمتدح الدهول، وليس كذلك. فالحافظ للصور<sup>5</sup> إذن<sup>6</sup> قوة اخرى مغايرة للحس المشترك، وهي الخيال. واعترض على هذا الدليل بأننا لا نسلم لزوم كون الحافظ للصور قوة فينا<sup>7</sup>. إذ من الجائز أن يكون استحفاظها<sup>8</sup> في بعض<sup>9</sup> الاشياء الغائبة عنا، ويكون تذكرنا إياها بعد الدهول بسبب اتصالنا بذلك الغائب. فإنه إذا تحقق لنا ملكة الاتصال بحصل لنا التذكر بالاتصال به وإذا زالت عنا ملكة الاتصال<sup>10</sup> زال التذكر بالكلية، واستمر النسيان. وهذا الاعتراض مثل الأول في السقوط. فإن الغائب الحافظ للصور الجزئية<sup>11</sup> إما أن يكون جوهرًا مفارقًا أو قوة جسمانية. والأول باطل، لأن المفارق لا ترسم فيه الصور الجزئية المكتتفة بالعوارض المادية. وكذا

1 ع: + اخرى في الهامش.  
2 م: {175}.  
3 ص: في الهامش.  
4 ص: دوم.  
5 ع: {38ب}.  
6 م: + فينا.  
7 م: + منها.  
8 ص: اتحفاظها.  
9 ص: {60}.  
10 ع: في الهامش.  
11 ص: م: -.

الثاني، لأنه لو أمكن أن ندرك شيئاً بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لأمكن أن يبصر شخص و يسمع بباصرة الغير وسامعته<sup>1</sup>. و بطلان<sup>2</sup> ذلك لا يخفى على أحد.

الثالثة، الوهم وهي قوة محلها آخر التجويف الاوسط من الدماغ، من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد، وسخاوته<sup>3</sup>. وهذه القوة هي التي به<sup>4</sup> تحكم في الشاة بأن الذئب مهروب عنه، فيوجب أن تنفر عنه. وأن الولد معطوف عليه، فيوجب أن يعطف عليه. وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة إياها استخدام العقل القوى العقلية بأسرها.

الرابعة، الحافظة وهي قوة محلها التجويف الأخير من الدماغ، من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية. فهي خزانة للوهم كالخيال للحس<sup>5</sup> المشترك.

الخامسة، المتصرفة وهي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ، من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل. فتركب الصور بعضها ببعض مثل أن يتصور انسانا ذا رأسين أو جناحين. ويفصل بعضها ببعض<sup>6</sup> <مثل أن<sup>7</sup> يتصور انسانا عديم الرأس. وتركب المعاني بعضها ببعض مثل أن يتصور صداقة زيد مع سخاوته. وتركب بعض الصور

<sup>1</sup> ع: بسامعته.

<sup>2</sup> م: {75}.

<sup>3</sup> ص: سخاوة + عر.

<sup>4</sup> ع، ص: -.

<sup>5</sup> ص: {60}.

<sup>6</sup> ص، م: عن بعض.

<sup>7</sup> ص، م: كما اذا.

ببعض المعاني مثل أن يتصور سواد زيد<sup>1</sup> مع عداوته، وجمال بكر مع صداقته. وهذه القوة يستعملها/<sup>2</sup> العقل تارة والوهم اخرى. وبالاختبار الأول تسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، وبالاختبار الثاني تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية. واختصاص القوى المذكورة لمواضعها المعينة مستفاد من اختلالها بعروض الآفة لتلك المواضع.

وأما القوى المحركة فإثنتان. أحديهما<sup>3</sup>، القوة الباعثة والثانية الفاعلة. أما الباعثة، فهي قوة تحمل القوة الفاعلة على تحريك الاعضاء عند ارتسام صورة امر > مطلوب أو <<sup>4</sup> مهروب عنه في الخيال. فهي إن حملتها على التحريك طلبا لتحصيل الشيء/<sup>5</sup> المستند عند المدرك سواء كان ذلك الشيء<sup>6</sup> نافعا بالنسبة إليه في نفس الأمر أو ضارا وتسمى قوة شهوانية. لأن حملها هذا تابع للشوق إلى تحصيل المستند المسمى شهوة. وإن حملتها على التحريك طلبا لدفع/<sup>7</sup> الشيء المنافر عند المدرك ضارا كان في نفس الأمر أو نافعا تسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق إلى دفع المنافر المسمى غضبا.

وأما القوة الفاعلة فهي التي تشنج العضلات مرة<sup>8</sup> للتحريك الانقباضي وترخيها اخرى للتحريك الانبساطي على حسب ما يقتضيه القوة الباعثة.

<sup>1</sup> م: عمرو.

<sup>2</sup> م: {176}.

<sup>3</sup> م: الأول.

<sup>4</sup> ع: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: {39}.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> م: {61}.

<sup>8</sup> ع: في الهامش.



## قال<sup>1</sup>: (فصل في الإنسان إلخ<sup>2</sup>)

وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الأمر الكلية والجزئيات وتعمل الأفعال الفكرية. فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات. وقوة عاملة تحرك بها بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية على متقضى آراء تخصصها. للقوة العاقلة مراتب أربع: المرتبة الأولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات، بل هي مستعدة لها وهي العقل الهيولاني. والمرتبة الثانية أن تحصل لها المعقولات البيهية بحيث تنتقل من البيهيات إلى النظريات، وهي العقل بالملكة. والمرتبة الثالثة أن تحصل لها المعقولات النظرية، لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت محزونة عندها وهي العقل بالفعل. والمرتبة الرابعة أن تطالع المعقولات المكتسبة، وهي العقل المطلق. وتسمى معقولاتها عقلا مستفادا. ثم العقل بالملكة إن كان في الغاية يسمى قوة قسمية. واعلم أن القوة العاقلة مجردة عن المادة لأنها لو كانت مادية لكانت ذات وضع. فإما أن لا تنقسم أو تنقسم. لا سبيل إلى الأول، لأن كل ما له وضع فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء. ولا سبيل إلى الثاني، لأن معقولاتها إن كانت بسيطة يلزم انقسامها لأن الحال في أحد جزئها غير الحال في الجزء الآخر. وإن كانت مركبة وكل مركب فهو إنما يتركب من البسائط فيلزم انقسام تلك البسائط، هذا خلف. ونقول أيضا أن تعقل العاقلة ليس بالآلات الجسدانية والا ليعرض لها الكلال لضعف البدن وليس كذلك لأن البدن بعد الأربعين يأخذ في النقصان مع أن القوة العاقلة هناك تأخذ في الكمال. ونقول أيضا أن النفوس حادثة لأنها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة. فالاختلاف بينهما إما إن كان بالماهية أو لوازمها أو بعارضتها المفارقة. لا جائز أن يكون بالماهية ولوازمها لأنها مشتركة بين أفرادها. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. ولا جائز أن يكون بالعوارض المفارقة، لأن العوارض إنما تحقق الشيء بسبب القوابل، لأن الماهية لا تستحق العوارض لذاتها، والا لكان كل عارض لازما والقابل للنفس إنما هو البدن. فمتى لم يكن الأبدان موجودة لم يكن النفوس موجودة، فيكون حادثة ضرورة.

تمت الطبيعيات ونظوها الالهيات إن شاء الله تعالى.

أقول<sup>3</sup>: الإنسان مختص من بين المواليد الثلاث<sup>4/5</sup> بالنفس الناطقة المشاركة للنفس<sup>6</sup>

النباتية والحيوانية في أفعالهما الممتازة عنهما بإدراك الأمور الكلية وصدور الأعمال الفكرية فلذلك

عرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأفعال<sup>7</sup> الفكرية.

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ص: آه م: -.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> م: (76ب).

<sup>6</sup> ص: للنفسين.

<sup>7</sup> م: الأعمال.

فقوله من جهة ما يدرك إلخ<sup>1</sup> يخرج النفسين عن التعريف، وبأقي القيود مشترك بين التعريفات الثلاثة من غير فرق. فلنفس الناطقة بإعتبار ما تخصها من الآثار قوتان؛ قوة عاقلة بها<sup>2</sup> تدرك التصورات والتصديقات البديهية والكسبية. - اى الأمر التصورية والتصديقية<sup>3</sup> التي تحصل بالبديهية أو الكسب - وقوة عاملة بها تحرك البدن إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية على مقتضى آراء تخصها. ومعنى قوله على مقتضى آراء تخصها أن الأفعال<sup>4</sup> الجزئية إنما تصدر عن القوة العاملة بواسطة أن الإنسان يفكر. فيأدي فكره إلى رأي واعتقاد يختص بعمل من الأعمال الجزئية. فيقتضى صدورها عن القوة<sup>5</sup>/ العاملة فتحرك القوة العاملة البدن إلى إيقاع هذا العمل على وفق مقتضى<sup>6</sup> الرأي المذكور مثلا إذا فكر الإنسان فيأدي فكره إلى اعتقاد أن المسافرة<sup>7</sup> إلى موضع كذا يتضمن مصلحة ما/<sup>8</sup> اعتقادا يقتضى صدور المسافرة عنه. حركت قوته العاملة بدنه إلى المسافرة على وفق مقتضى الاعتقاد المذكور.

وللقوة العاقلة مراتب - أي للنفس الناطقة - باعتبار قوتها العاقلة وآثارها اربع مراتب. <المرتبة الاولى><sup>9</sup>، الحاصلة لها في مبدأ الفطرة هي خلوها عن الادركات كلها لكن مع استعدادها لها والا لما اتصفت بها وتسمى في هذه المرتبة عقلا هيولانيا لشبهها بالهيولى <التي هي><sup>10</sup> في

<sup>1</sup> ص: آه م: - .  
<sup>2</sup> ص: في الهامش.  
<sup>3</sup> م: - .  
<sup>4</sup> م: الاعمال.  
<sup>5</sup> ص: {61ب}.  
<sup>6</sup> ع: في الهامش.  
<sup>7</sup> ع: + من موضع.  
<sup>8</sup> م: {77}.  
<sup>9</sup> م: الأول في الهامش.  
<sup>10</sup> ص: في الهامش.

نفسها خالية عن الصور كلها ومستعدة لها. المرتبة الثانية، أن تحصل لها علوم بديهية واستعدت بذلك لاكتساب النظريات استعدادا قريبا وتسمى حينئذ عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات. المرتبة<sup>1</sup> <الثالثة>، أن يصير النظريات<sup>2</sup> <مخزونة عندها بتكرار الاكتساب بحيث تحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجسم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل>، وتسمى حينئذ عقلا بالفعل اما لمسبقية هذه المرتبة بحصول النظريات بالفعل، واما لتمكن النفس من استحضارها بالفعل متى شاءت <المرتبة الرابعة><sup>3</sup> أن تصير المعقولات حاضرة عندها/<sup>4</sup> وهي تطالها<sup>5</sup> غير ذاهلة عنها وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب على ما اشرنا إليه من قبل، وتسمى عقلا مستفادا لكونها مستفادة/<sup>6</sup> من العقل الفعال. ثم أن العقل بالملكة الذي من شأنه الانتقال من البديهيات إلى النظريات إن كان في غاية القوة ذا ملكة الاتصال بعالم الغيب بسرعة بحيث يحصل له النظريات بأسرها بطريق الحدس مستغنيا عن تحصيلها بالحركات الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمانية<sup>7</sup> وقاذورات العلائق الطبيعية.

هذا كلامه في النفس الناطقة ومراتبها ثم أنه أورد<sup>8</sup> بعد ذلك احكاما ثلاثة. احدها، أن

القوة العاقلة ذات<sup>9</sup> مجردة<sup>10</sup>. إذ لو كانت مادية لكانت ذات وضع لكنها يستحيل أن يكون ذات

1 م: -.  
2 م: في الهامش.  
3 ع: {39ب}.  
4 م: نحو.  
5 ص: {62}.  
6 م: تطابقها.  
7 م: {77ب}.  
8 م: الجسمانية.  
9 ص: في الهامش.  
10 م: -.  
11 ص: + غير مادية.

وضع. إذ لو كانت ذات وضع فإما أن لا تنقسم اصلا أو تنقسم. لا سبيل إلى الأول، لأن كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى. ولا إلى الثاني، لأن معقولاتها إن كانت بسيطة، يلزم انقسامها، لأن الحال في المنقسم لا بد أن يكون منقسما. إذ الحال في أحد جزئي المحل <من الحال><sup>1</sup> غير الحال الذي<sup>2</sup> في جزئه الآخر منه. وفيه نظر، لأن<sup>3</sup> الحال في المنقسم إنما يكون منقسما، إن لو كان الحلول سريانيا ولا دليل عليه. وأما الاستدلال بأن الحال في أحد جزئي المحل غير الحال في الجزء الآخر فليس بشيء. فإن<sup>4</sup> المغايرة إنما<sup>5</sup> يثبت إن لو ثبت انقسام الحال، فاثبات الانقسام بالمغايرة يكون مصادرة على المطلوب. وإن كانت مركبة، وكل مركب لا بد أن ينتهي<sup>6</sup> تركيبه إلى البسائط ضرورة امتناع تركيب الشيء من اجزائه غير متناهية. لزم انقسام تلك البسائط لأن المركب إنما يتعقل بتعقل البسائط. فلئن قيل: لم لا يجوز أن يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة. قلنا: المركب إما أن يتعقل ببسائطه أو بخاصته<sup>7</sup>. فإن تعقل ببسائطه لزم انقسام تلك البسائط بانقسام القوة العاقلة. وإن تعقل بخاصته فتلك الخاصة إن كانت بسيطة لزم انقسامها، وإن كانت مركبة فإما أن يعقل ببسائطها، فيلزم انقسامها أو بخاصة أخرى ويعود التردد فيها. فإما أن يذهب سلسلة<sup>8</sup> التعقلات إلى غير النهاية وإنه<sup>9</sup> محال، أو ينتهي إلى خاصة بديهية. فتلك الخاصة البديهية إن كانت بسيطة لزم انقسامها، وإن كانت مركبة

1 ع، ص: -  
2 م: -  
3 م: فان.  
4 ص: {62} ب.  
5 م: {78}.  
6 ع: + إليه.  
7 م: + اللازمة.  
8 ع: {40}.  
9 ص: وهو.

فإن عقلت بذاتها كانت معقولة ببسائطها ولزم انقسامها، فإن تعقل المركب بالذات لا يكون إلا بتعقل بسائطه، وإن عقلت بغيرها لم يكن<sup>1</sup> هي نهاية السلسلة، وقد فرضناها نهاية لها، >هذا خالف<<sup>2</sup>.

وثانيها، أن تعقل/<sup>3</sup> النفس ليس بالآلة الجسدانية. - أي القوة العاقلة التي/<sup>4</sup> هي<sup>5</sup> للنفس ليست قوة جسمانية - إذ لو كانت القوة العاقلة جسمانية<sup>6</sup> لزم أن يعرض لها الكلال بضعف البدن عند كبر السن كما هو حال القوة الجسمانية من مبادي الاحساسات والحركات، وليس كذلك. إذ البدن وقواها تأخذ بعد الأربعين في الانحطاط والكلال مع أن القوة العاقلة في ذلك السن تأخذ في الازدياد. وأما<sup>7</sup> الخرافة الطارئة في أواخر سن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل الاستغراق النفس في تدبير البدن المشارف تركيبها إلى الانحلال واشتغالها بذلك الاستغراق عن تعقلاتها. وإعلم أنه ينبغي أن يحمل القوة العاقلة في الحكم الأول على النفس الناطقة لا على قوتها، والا لكان الحكم الثاني تكرارا للاول، ولخلا هذا المختصر من مسألة تجرد النفس التي هي من امهات المسائل. إذ لم يتعرض لها في موضع آخر من هذا المختصر. وكانا قد اشرنا إلى ذلك في الحكم الأول اشارة خفية.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> م: {78}.

<sup>4</sup> ص: {63}.

<sup>5</sup> ص، م: -.

<sup>6</sup> م: جسدانية.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

وثالثها أن النفس حادثة بحدوث البدن لأنها لو لم تكن حادثة بحدوث البدن لكانت<sup>1</sup> موجودة قبل البدن وإنه محال. لأنها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فاختلافها وتعددتها قبل البدن إما أن يكون بالماهية أو بلوازم الماهية أو بعوارضها المفارقة عنها، والاقسام بأسرها باطلة. أما الأولان، فلاشتراكهما وامتناع كون المشترك سببا لتعدد والاختلاف. أما <اشترك الماهية><sup>2/3</sup> فظاهر. وإلا لما اندرجت النفوس المتعددة في حد واحد ضرورة امتناع اندراج المختلفات بالماهية في حد واحد. وأما اشترك > لوازم الماهية، فلاستلزام اشترك الملزوم اشترك<sup>4</sup> اللازم. إذ لو لا هذا الاستلزام لزم وجود الملزوم في بعض الافراد بدون اللازم، وهذا يبطل الملازمة بينهما. وفي هذا الكلام نظر؛ لأننا لانسلم أن النفوس المتعددة مندرجة تحت حد واحد. وإنما يصح هذا الاندراج، إذا كانت لها ماهية واحدة محدودة، وهو اول المسألة. وكيف يكون النفس محدودة وهي بسيطة عندهم، والبسائط لا يحد. وأما التعريفات المذكورة لها مثل التعريف المذكور ههنا. وقولهم النفس هي المشار إليه بأنها فليست بحدود<sup>5</sup> بل هي رسوم على ما لا يخفى عند المحصل. وأما<sup>6</sup> الثالث، فلأن العوارض المفارقة إنما تلحق الشيء بحسب القابل<sup>7</sup>، لأن الماهية لذاتها لا تستحق العوارض لأن ما تستحقه الماهية لذاتها لا ينفك عن الماهية، فيكون لازما لا<sup>8</sup> عارضا. والقابل للنفس<sup>9</sup> هو البدن لا غير، فلو كان اختلافها قبل البدن بالعوارض المفارقة لزم كونها مقارنة

<sup>1</sup> م: {179}.

<sup>2</sup> ع: اشتراكها.

<sup>3</sup> ص: {63ب}.

<sup>4</sup> ع: في الهامش.

<sup>5</sup> ع: {40ب}.

<sup>6</sup> م: {79ب}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ع: بالنفس.

للبدن قبل حدوث البدن وأنه محال. فثبت أن النفس <لو كانت><sup>1</sup> موجودة قبل البدن لم يختلف أصلاً، لكنها مختلفة فلا يكون موجودة قبل البدن فيكون حادثة بحدوث البدن، وهو المطلوب. فلئن قيل:/<sup>2</sup> لم لا يجوز أن يكون اختلافها بالعوارض المفارقة الفائضة من الفاعل. قلنا: النفس وما يلحقها من اللوازم<sup>3</sup> والعوارض كلها فائضة من الفاعل، لكن فيضان العوارض المفارقة من المبدأ الفياض مشروط بمقارنة القابل واختلاف استعداداته. وما يكفي ذات المبدأ في فيضانه فهو <لازم غير><sup>4</sup> مفارق. واعلم أن هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ. إذ على تقدير صحته لاتتم هذه الحجة لجواز اختلافها حينئذ<sup>5</sup> قبل الابدان المتعلقة هي بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بإبدان آخر<sup>6</sup> سابقة لا إلى نهاية. والمصنف لم يتعرض له ههنا تعويلاً منه على/<sup>7</sup> ما سيأتي في آخر الالهيات في بطلانه. وإذ قد تيسر لنا الفراغ من شرح القسم الثاني الذي هو في الطبيعيات من هذا المختصر بعون الله وحسن تأييده. فقد حان لنا أن نشرع في شرح القسم الثالث الذي هو في الالهيات مستوهيين من الله التوفيق فيما املناه من اتمامه. فإن كنوز التوفيق لديه واعنة تحقيق الآمال بيده.

<sup>1</sup> ص: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: {64}.

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: غير لازم.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> م: {80}.

## [القسم الثالث في الالهيات]

قال: ( القسم<sup>1</sup> الثالث في الالهيات هو مرتب على ثلاثة فنون إلخ<sup>2</sup><<sup>3</sup> أقول: لما كان العلم<sup>4</sup> الالهي باحثاً عن أحوال الموجودات التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة. والموجودات الغير المفتقرة إلى المادة اما ممكن الطول في المادة كالأمور العامة أو ممتعة. والممتع حلوله في المادة إما واجب الوجود لذاته<sup>5/6</sup> أو لغيره. رتب المصنف القسم الثالث<sup>7</sup> الذي هو في الالهيات من كتابه على ثلاثة فنون لبيان أحوال هذه الاقسام<sup>8</sup> الثلاثة للموجود الغير المفتقر إلى المادة. وجعل الفن الأول في الأمور العامة وسماها تقاسيم الوجود حيث قال: الفن<sup>9</sup> الأول في تقاسيم الوجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود. فإن الماهية<sup>10</sup> بحسب الوجود<sup>11</sup> تنقسم تارة إلى الواحد والكثير، واخرى إلى المتقدم والمتأخر، واخرى<sup>12</sup> إلى القنيم والحادث، وكذا انقسامها إلى الكلي والجزئي أيضا انقسام بحسب الوجود. فإن الماهية تعرض<sup>13</sup> لها الكلية بحسب الوجود الزهني<sup>14</sup> والجزئية بحسب الوجود الخارجي. ورتب هذا الفن على فصول.

<sup>1</sup> ع: -

<sup>2</sup> ص: -

<sup>3</sup> م: -

<sup>4</sup> م: القسم.

<sup>5</sup> ص: غير مقروء.

<sup>6</sup> ص: {64}.

<sup>7</sup> ع: -

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> م: -

<sup>10</sup> ص: في الهامش.

<sup>11</sup> ص: -

<sup>12</sup> م: {80}.

<sup>13</sup> ع: {41}.

<sup>14</sup> م: العقلي.



## [الفن الأول في تقاسيم الوجود]

قال<sup>1</sup>: (فصل الأول<sup>2</sup> <في الكلّي والجزئي إلخ<sup>3</sup>><sup>4</sup>)

أما الكلّي فليس واحداً بالعدد وإلا لكان الشيء الواحد يعينه موصوفاً بالأعراض المتضادة مثل كونه أسود أبيض هذا خلف. بل هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى أن ما في النفس لو وجد في أي شخص من الأشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص يعينه ذلك من غير تفاوت أصلاً. وأما الجزئي فإِنما يتبين لمشخصاته الزائد على الطبيعة الكلية لأن كل كلي فإِن نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة والشخص من حيث هو مانع من الشركة فالشخص زائد على الطبيعة الكلية.

أقول<sup>5</sup>: لما كان من المشهور فيما بين القوم أن الكلّي امر واحد مشترك بين أمور متكثرة

هي<sup>6</sup> جزئياته. حاول التبييه على المعنى المقصود من هذا الكلام، فقال: ليس معناه أن الكلّي امر مشخص واحد بالعدد موجود<sup>7</sup> في كل واحد من الجزئيات بوجود واحد خارجي. إذ لو كان كذلك لزم اتصاف الشيء الواحد بالشخص في حالة واحدة بصفات متضادة مثل السواد والبياض وغيرهما ضرورة. اتصاف بعض الجزئيات بالسواد، حالة اتصاف بعض آخر بالبياض واتصاف بعض منها بالطول، حالة اتصاف بعض آخر بالقصر. وإنه بديهى الاستحالة<sup>8</sup> بل معناه أنه معنى واحد معقول حاصل في النفس مطابق لكل واحد من تلك الجزئيات بمعنى أن هذا المعنى المعقول في النفس لا يوجد في الخارج إلا بوجود واحد من تلك الجزئيات. فإذا وجد بوجود أي واحد من

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> ص: أه؛ م: -.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ص: من.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: {65}.

الجزئيات لكان ذلك هو الجزئي بعينه من غير تفاوت اصلا. فأئن قيل:<sup>1</sup>/ المعنى<sup>2</sup> المعقول في النفس صورة شخصية في نفس شخصية. فكيف يكون كليا ؟ قلنا: كونه صورة شخصية في نفس شخصية باعتبار ذاته، وكليته - اعنى مطابقته للجزئيات- بالمعنى المذكور باعتبار انه مثال للموجود الخارجي غير متأصل في الوجود. فلا تنافي بينهما لاختلاف الاعتبارين، هكذا قيل. ومن الافاضل من اجاب عن هذا الاعتراض بان الموصوف بالكلية ليس هو الصورة الشخصية الحالة في النفس الشخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة الصورة الحالة التي هي مثال له، لأن الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور. وهي إنما يتصور فيه دون الصورة الحالة ضرورة. أن الصورة الحالة لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي، فيستحيل أن يكون عين الافراد في الوجود الخارجي. واما ما وقع في كلامهم أن الكلي هو الصورة العقلية، فالمعنى بالصورة العقلية فيه، إنما هو <المعنى المذكور لا الصورة><sup>3</sup> الحالة. فان لفظ الصورة كما تطلق على الصورة <الحالة يطلق أيضا على><sup>4</sup>/<sup>5</sup> المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز أو الاشتراك اللفظي.

وأما الجزئي، فلا<sup>6</sup> شك أنه موجود في الخارج متعين بمشخصاته فيه<sup>7</sup> وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي<sup>8</sup> مثل الأين والوضع وغيرهما. وتلك العوارض

<sup>1</sup> م: {81}.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> ص: غير مقروء.

<sup>4</sup> ص: غير مقروء.

<sup>5</sup> ص: {65}.

<sup>6</sup> م: {81}.

<sup>7</sup> ص، م: -.

<sup>8</sup> م: -.

المشخصة امور زائدة على الطبيعة الكلية في الخارج، لأن الطبيعة الكلية نفس صورتها غير مانع من وقوع الشركة فيها، والشخص من حيث هو شخص مانع منه<sup>1</sup>. فلو لا<sup>2</sup> أن الشخص امر في الشخص زائد على الطبيعة الكلية لما كان كذلك.

قال: ( فصل<sup>3</sup> في الواحد والكثير إلخ<sup>4</sup> )

أما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال له انه واحد. وهو قد يكون بالجنس كالإنسان والفريس وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج. وقد يكون بالنوع كزبد وعمر. وقد يكون بالموضوع كالكتاب والضاحك. وقد يكون بالحدد كزبد. قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة كالماء. وقد يكون بالتركيب وهو الذي يكون فيه كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم أصلا. وأما الكثير فهو الذي يقابل الواحد.

أقول: عرف الواحد بأنه الشيء الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال له أنه واحد أي من تلك الجهة. وهذا تعريف الشيء بنفسه. فإن الشيء بأي جهة اخذ إنما يعلم أن الواحد مقول عليه من تلك الجهة. إن لو عرف مفهوم الواحد، فهذا التعريف يتوقف معرفته على معرفة مفهوم الواحد. فتعريف الواحد به<sup>5</sup> تعريف للواحد بالواحد، وإنه تعريف الشيء بنفسه. والصواب أن يقال: هو ما لا ينقسم من حيث أنه لا ينقسم. وقيدنا بالحيثية ليندرج الواحد الغير الحقيقي فيه. فإن الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه<sup>6</sup> أنه لا ينقسم. فلا يندرج في التعريف بدون التقييد، وعند التقييد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض<sup>7</sup> الحيثيات. فمن هذه الحيثية تصدق عليه انه لا

<sup>1</sup> ص: فيه.

<sup>2</sup> ع: {41ب}.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: م: -.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> م: {82}.

ينقسم. فالتقييد بالحيثية يفيد<sup>1</sup> اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور. ثم أن<sup>2</sup> الواحد إما أن يكون واحدا بالجنس، كالانسان والفرس اللذين اعتبرا واحدا بسبب اندراجهما في جنس واحد وهو الحيوان. أو بالنوع، كزبد وعمرو فإنهما اعتبرا واحدا بالاندراج في نوع واحد وهو الإنسان. أو بالمحمول، كالقطن والتلج المعتبرين واحدا بكونهما موضوعين لمحمول واحد هو الابيض<sup>3</sup>. أو بالموضوع، كالكتاب والضاحك المحمولين على موضوع واحد وهو الإنسان. أو بالعدد، وهو ليس بمعدود مجتمع من آحاد منفصل بعضها عن بعض كزبد. أو بالاتصال، وهو المنقسم بالقوة لا بالفعل إلى أجزاء متشابهة كالماء، فإن الماء من شأنه أن ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها ماء أيضا. أو بالتركيب، وهو المنقسم بالفعل إلى أجزاء تركبت منها ماهية<sup>4</sup> كالبيت المركب<sup>5</sup> من العلو والجدران والسفل. وأما أن يكون واحدا حقيقيا، وهو الذي لا انقسام فيه اصلا كالواجب لذاته والعقل الواحد والنقطة الوحدة.

وأما الكثير، فهو الذي يقابل الواحد بأحد هذه المعاني مثلا الكثير بالجنس، هو الاشياء المتعددة<sup>6</sup> التي لم يندرج تحت جنس واحد، والكثير بالموضوع، الاشياء الغير المحمولة على موضوع واحد، والكثير بالعدد، ما يكون معدودا مجتمعا من الآحاد المنفصلة وعلى هذا القياس. هذا ما ذكره المصنف في اقسام الواحد والكثير. وفيه انتشار ووجه<sup>7</sup> ضبطها أن يقال: ما يطلق عليه

<sup>1</sup> ص: {66}.  
<sup>2</sup> ع، ص: -.  
<sup>3</sup> ع، ص: -.  
<sup>4</sup> م: ما هو.  
<sup>5</sup> م: مركب.  
<sup>6</sup> م: {82}.  
<sup>7</sup> ص: {66}.

الواحد إما أن يكون اشياء متعددة ام لا. فإن كان اشياء متعددة فلا بد أن يكون لها جهة وحدة بها اعتبرت واحدا. فجهة الوحدة، إما أن يكون مقومة لتلك الاشياء أو عارضة لها أو لا يكون مقومة ولا عارضة.<sup>1</sup> فإن كانت مقومة، فإما أن تكون تمام ماهية لها أو لا. فإن لم تكن تمام ماهية لها، فتلك الاشياء واحدة بالفصل. وإن كانت تمام ماهية لها، فإما أن يكون تمام ماهية المشتركة بينهما أو تمام الماهية المختصة لكل<sup>2</sup> واحد منها. فإن كانت تمام الماهية المشتركة، فهي الواحد بالجنس. وإن كانت تمام الماهية المختصة <لكل<sup>3</sup> واحد منها><sup>4</sup>، فهي الواحد بالنتوع. وإن كانت عارضة لها، وتلك الوحدة العارضة إما محموليتها على موضوع واحد. وهي بهذا الاعتبار واحد بالموضوع أو موضوعيتها<sup>5</sup> لمحمول واحد، وهي الواحد بالمحمول. وإن لم تكن جهة الوحدة مقومة لتلك الاشياء ولا عارضة لها، فهي واحد بالتعلق كنسبة <النفس إلى><sup>6</sup> إلى البدن و نسبة الملك إلى المدينة. فإن جهة الوحدة في النسبتين<sup>7</sup> وهو<sup>8</sup> التدبير ليست مقومة ولا عارضة لها بل عارضة للنفس والملك. ووجه كون التدبير جهة الوحدة للنسبتين مقارنته لكل منهما في العروض، هكذا قيل. وفيه نظر: <لأنه يكون واحد بالمحمول فلا فائدة في قوله واحد بالمتعلق><sup>9/10</sup> وإن لم يكن ما يطلق عليه الواحد اشياء متعددة، فهو الواحد بالعدد والشخص أيضا. فإن لم تقبل القسمة اصلا. فاما أن لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وهو الوحدة أو يكون، وحينئذ اما أن يكون ذا وضع، وهو النقطة

<sup>1</sup> ع: {42}.

<sup>2</sup> ع: بكل.

<sup>3</sup> ع: بكل.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> م: {83}.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> م: النسبة.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ع: -.

<sup>10</sup> ص: {67}.

أو لا، وهو الواحد المطلق كالمفارق. وإن قبل القسمة فيما أن لا يكون منقسما بالفعل، وهو الواحد بالاتصال أو يكون، وحينئذ إما أن يكون أجزاء متميزة في الوضع، وهو الواحد بالاجتماع والتركيب أو غير متميزة فيه، وهو المركب الحقيقي كالجسم الطبيعي المركب من الهيدولي والصورة.

قال: (هداية الاثنان<sup>1</sup> إلخ)

الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة. وأقسامه أربعة: أحدهما الضدان وهما موجودان غير متضايقين كالسواد والبياض. وثانيهما المتضايقان وهما موجودان يكون تعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة. وثالثهما المتقابلان بالعدم والملكة وهما أمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود كالبصر والعمى والجهل والعلم. ورابعهما المتقابلان بالسلب والإيجاب كالفرسية واللافرسية وذلك في الضمير لا في الوجود.

أقول: لما كان<sup>2</sup> التقابل من عوارض الكثير والمتعلم عند تصور الكثير وأقسامه لا يبعد أن يتصور التقابل في بعض أفراد الكثير بتصوره لما بينهما من اللزوم البين. فينزع<sup>3</sup> إلى معرفة أقسام التقابل على سبيل<sup>4</sup> التفصيل. وتحصل له بسبب اشتباهها عليه تحير ودغدغة. أورد هذه الهداية لبيان ماهية التقابل وأقسامه دفعا للاشتباه الموجب لتحير المتعلم ودغدغته. فالتقابل بين الشئيين كونهما بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، والشئيان بهذا الاعتبار متقابلان. فالتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة. والمراد بالمحل الموضوع وعدم اجتماعهما فيه تعاقبهما عليه بمعنى أن طريان<sup>5</sup> أحدهما عليه يوجب ارتفاع الآخر عنه لو كان حاصلًا فيه. لأن التقابل إنما يعتبر بين الاعراض دون الجواهر. فلا ينتقض التعريف بالصور

<sup>1</sup> ع: م + يتقابلان.

<sup>2</sup> م: {83}.

<sup>3</sup> ص، م: فيشرع.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> ص: {67}.

النوعية >المتواردة على الهيولى. إذ لا يصدق عليها انها متعاقبة على الموضوع<sup>1</sup> لأن الهيولى ليست بموضوع. وفيه نظر:/<sup>2</sup> لأن التعاقب على الموضوع لو كان معتبرا في مفهوم التقابل لم يكن بين الجوهر وعدمه تقابل./<sup>3</sup> إذ الجوهر وعدمه لايتعاقبان على الموضوع لكنهم صرحوا بالتقابل بالايجاب والسلب بين الشيء<sup>4</sup> وعدمه أي شيء كان. وقوله من جهة واحدة ليدخل المتضايغان في التعريف. لأن المتضايغين كالأبوة والبنوة قد يجتمعان في موضوع واحد كزيد مثلا لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين. فان أبوته بالقياس إلى ابنه، حو بنوته بالقياس إلى ابنه<sup>5</sup>. فلو لم تقيد التعريف بهذا القيد، يخرج المتضايغان عنه لاجتماعهما في الجملة حو عند التقيد يدخلان فيه لانهما لم يجتمعا في الصورة المذكورة من جهة واحدة<sup>6</sup>. ولا حاجة إلى قوله في زمان واحد<sup>7</sup> كما ذكره بعضهم. فان الاجتماع مغن<sup>8</sup> عنه حيث لا يوجد بدونه.

والمقابلان اربعة اقسام؛ الضدان والمضافان والمتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالايجاب والسلب. وذلك لأن المتقابلين لا يجوز أن يكونا عديمين. إذ لا تقابل بين الاعدام. فإما أن يكونا وجوديين أو يكون احدهما وجوديا والآخر عديما. فإن كانا وجوديين فإما أن يعقل كل منهما/<sup>9</sup> بدون الآخر، وهما الضدان. أو لا يعقل كل منهما إلا مع الآخر، وهما المضافان. وان

<sup>1</sup> ص: في الهامش.  
<sup>2</sup> ع: {42}ـ.  
<sup>3</sup> م: {84}ـ.  
<sup>4</sup> ص: الشينين.  
<sup>5</sup> ع: في الهامش.  
<sup>6</sup> ع: في الهامش.  
<sup>7</sup> م: -.  
<sup>8</sup> م: يخفى.  
<sup>9</sup> ص: {68}ـ.

كان احدهما وجوديا والآخر عدميا، فالعدمي<sup>1</sup>/ إما عدم الأمر الوجودي عن الموضوع القابل، وهما المتقابلان بالعدم والملكة. أو عدمه مطلقا، وهما المتقابلان بالايجاب والسلب، هكذا قيل. وفيه نظر: إذ لا نسلم انتفاء التقابل بين الاعدام. وكيف لا وعدم الملكة كالعمي مثلا مع نقيضه كاللاصي متقابلان بالايجاب والسلب مع كونهما عدميين. والاولى في وجه الانحصار أن يقال: المتقابلان بالذات إما أن يكون احدهما عدم الآخر أو لا. وعلى الأول، إن كان احدهما وجوديا محتاجا إلى الموضوع القابل، والآخر عدمه عن ذلك الموضوع. فهما متقابلان بالعدم والملكة والا فبالايجاب والسلب سواء لم يكن احدهما وجوديا <أو كان وجوديا><sup>2</sup>، لكنه لا يحتاج إلى الموضوع القابل أو كان وجوديا محتاجا إلى الموضوع لكن لا يكون الآخر عدمه عن الموضوع بل عدمه مطلقا. وعلى الثاني، يجب أن يكونا وجوديين إذ لو لم يكونا وجوديين لكانا إما عدميين أو احدهما وجوديا والآخر عدميا، وكلاهما باطل. أما الأول فلانهما لو كانا <عدميين لكان><sup>3</sup> إما عدميين مطلقين<sup>4</sup> أو مضافين إلى شيء واحد أو إلى شيئين أو احدهما مطلقا والآخر مضافا. وعلى التقادير<sup>5</sup> كلها يلزم <أن يكون المتقابلان/ بالذات أن لا يكون متقابلين بالذات><sup>7</sup>. أما<sup>8</sup> على الاولين، فلامتناع تعدد العدم المطلق والعدم المضاف إلى شيء واحد. وأما على الثالث، فلأن عدم المضاف إنما يتعدد ويتقابل بتعدد ما اضيف/<sup>9</sup> إليه وتقابله لا بالذات. وأما على الرابع، فلامتناع

<sup>1</sup> م: {84} ب.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ع: مطلقا.

<sup>5</sup> ص: التقديرين.

<sup>6</sup> م: {85}.

<sup>7</sup> ص: أن لا يكون المتقابلان بالذات متقابلين؛ م: أن لا يكون المتقابلان بالذات متقابلين بالذات.

<sup>8</sup> ص: {68} ب.

<sup>9</sup> ع: {43}.



التقابل بين المطلق والمقيد وأما الثاني، فلأن التقابل بين وجودي وعدم شيء آخر عن ذلك الوجودي ليس بالذات، بل بسبب استلزام الوجودي ما اضيف إليه عدم. إذ لولا هذا الاستلزام، لم يتحقق التقابل قطعا. فثبت أن<sup>1</sup> المتقابلين بالذات إن لم يكن احدهما عدم الآخر يجب أن يكونا وجوديين، فهما إما ضدان أو مضافان لما<sup>2</sup> ذكرنا من البيان. فالضدان هما > المتقابلان الوجوديان<sup>3</sup> الغيرالمضافين - أي اللذان ليس تعقل شيء منهما بالقياس إلى الآخر كالسواد والبياض - والمضافان هما المتقابلان الوجوديان اللذان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر كالابوة والبنوة. فإن الابوة لايعقل إلا مع البنوة وبالعكس. والمتقابلان بعدم والملكة امران؛ احدهما وجودي والآخر عدم ذلك الوجودي لا مطلقا بل عن موضوع قابل له كالبصر والعمي والعلم والجهل. فإن العمي عدم البصر/<sup>4</sup> عما من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم. والمتقابلان بالايجاب والسلب هما امران؛ احدهما عدم الآخر مطلقا كالفرسية واللافرسية.<sup>5</sup> والمتقابلان بالايجاب والسلب يفارقان ما عداهما من اقسام المتقابلين. فإن تقابلهما بحسب الزهن، لا بحسب الخارج. لأن التقابل نسبة بين المتقابلين والنسبة إنما يتحقق بتحقق المنتسبين. ولما كان أحد المنتسبين في الايجاب والسلب عدما<sup>6</sup> إنما يتحقق في الذهن لا في الخارج، كانت النسبة - اعني التقابل أيضا - غير متحققة إلا في الذهن بخلاف عدم الملكة. فانه<sup>7</sup> عدم شيء أيضا لكنه ليس عدمه مطلقا بل عدمه عن الموضوع الموجود في الخارج القابل له. فله تحقق ما في الخارج

<sup>1</sup> ع: + التقابل

<sup>2</sup> ص: بما.

<sup>3</sup> ع: الوجوديان المتقابلان.

<sup>4</sup> م: {85}.

<sup>5</sup> ص: {69}.

<sup>6</sup> ص: + وهو.

<sup>7</sup> ص: م: + وإن كان .

باعتبار الموضوع. وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج. إذ تحققها في الخارج ليس إلا بحسب الاعتبار.

### قال<sup>1</sup>: (فصل في المتقدم والمتأخر إلخ)

المتقدم يقال على خمسة أشياء. الأول، المتقدم بالزمان وهو الظاهر. والثاني، المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود معه وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود كتقدم الواحد على الاثنين. الثالث، المتقدم بالشرف كتقدم النبي على الولي. الرابع، المتقدم بالرتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ محنود كرتبة الصفوف في المسجد منسوبة إلى المحراب. والخامس، المتقدم بالعلية كتقدم وجود حركة اليد على حركة القلم وإن كانا معا في الزمان. وأما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم.

أقول<sup>3</sup>: المتقدم هو ما له التقدم كما أن المتأخر ما له التأخر. والتقدم والتأخر بديهيتا التصور، يعرفهما كل أحد بلا فكر وروية. فالمتقدم ينقسم بحسب انقسام التقدم إلى خمسة أقسام<sup>4/5</sup>؛ الأول، المتقدم بالزمان، وهو ما له التقدم بالزمان - أي كون في الزمان المتقدم - كتقدم نوح عليه السلام<sup>6</sup> على إبراهيم. الثاني، المتقدم بالطبع، وهو الشيء الذي لا يمكن أن<sup>7</sup> يوجد شيء آخر إلا وهو موجود. وقد يمكن أن يوجد هو<sup>8</sup> ولا يكون الشيء الآخر موجودا و حاصلة أنه الشيء الذي يتوقف عليه شيء آخر في وجوده، وتقدمه الطبيعي هو كونه كذلك كتقدم الواحد<sup>9</sup> على الاثنين. فإن الاثنين يتوقف وجودهما على وجود الواحد. فالواحد متقدم بالطبع<sup>10</sup> على الاثنين. وينبغي أن

1 ص: -

2 ص: -

3 ص: -

4 م: + المتقدم.

5 م: {86}.

6 ص: م: -

7 م: -

8 م: -

9 ص: {69}.

10 ع: {43}.

يزاد في تفسير المتقدم بالطبع قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية. الثالث، المتقدم بالشرف، وهو الراجح بالشرف على غيره وتقدمه بالشرف. هو كونه كذلك كتقدم ابي بكر حرضي الله عنه<sup>1</sup> على عمر رضي<sup>2</sup> الله عنه. الرابع، المتقدم بالرتبة، وهو ما كان اقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما وتقدمه هو<sup>3</sup> تلك الاقربيه وهو اما طبيعي إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع، واما وضعي إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب. - أي كتقدم الصف الأول على الثاني والثاني على الثالث وهكذا إلى آخرها بالنسبة إلى المبدأ/<sup>4</sup> المحدود الذي هو المحراب- الخامس، المتقدم بالعلية، وهو العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة إلى معلولها وتقدمها بالعلية هو كونه علة<sup>5</sup> فاعلية كحركة اليد، فإنها متقدمة بالعلية على حركة القلم، وإن كانتا معا بحسب انزمان لكونها علة لها.

والحصر في الاقسام الخمسة ثابت بالاستقراء. وقد ذكر فيه وجه آخر؛ وهو أن التقدم إما أن يكون بحيث يقتضي عدم اجتماع المتقدم والمتأخر في الزمان أو لا. والاول هو التقدم الزماني-/<sup>6</sup> والثاني، إما أن يكون المتقدم محتاجا إليه المتأخر أو لا. والاول، إما أن يكون المتقدم فاعلا وهو العليّ أو لا وهو الطبيعي، والثاني إما أن يعتبر في مبدأ يكون القرب منه تقدما<sup>7</sup> وهو

<sup>1</sup> ص، م: -

<sup>2</sup> ص، م: -

<sup>3</sup> ع: -

<sup>4</sup> م: {86ب}.

<sup>5</sup> ع: في الهامش.

<sup>6</sup> ص: {170}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

الرتبي أو لا وهو الشرفي. وهذا الوجه إنما يتم بانضمام الاستقراء إليه لما في الشق الأخير من المناقشة المندفعة به. واعترض على الحصر بأن تقدم بعض أجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن الخمسة. إذ هذا التقدم ليس زمانياً والا لكان للزمان زمان، ولا ما سواه <sup>1</sup> من الأقسام، وهو ظاهر. ولجيب عنه: بأنه زمني. إذ المعنى بالتقدم الزمني كون المتقدم قبل المتأخر قبلية يقتضي عدم اجتماعهما. والجزء المتقدم من الزمان كذلك بالنسبة إلى <sup>2</sup> المتأخر عنه <sup>3</sup> فيكون تقدمه زمانياً، لا كونه في الزمان المتقدم كي يلزم ما ذكرتم. وقيل: هذا التقدم طبيعي وليس ببعيد عن الصواب. فان الجزء السابق من الزمان لكونه معدّ للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعاً.

#### قال: (فصل في القديم والحادث إلخ<sup>4</sup>)

القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره والقديم بالزمان هو الذي يكون لا أول لزمانه. والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره. والمحدث بالزمان هو الذي يكون لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً ثم انقضى ذلك الوقت الذي لم يكن هو فيه وجاء وقت هو موجود فيه. وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة ومدة لأن إمكان وجوده سابق على وجوده، والا لما كان قبله ممكناً ثم صار ممكناً، فيلزم انقلاب الشيء من الامتقاع إلى الإمكان هذا خلف. وذلك الإمكان أمر وجودي إذ لا فرق بين قولنا إمكانه منفي وبين قولنا لا إمكان له. فلو لم يكن وجودياً لكان معنى أنه قبل وجوده أنه لا إمكان له قبل وجوده، هذا خلف. والإمكان إما أن يكون قائماً بنفسه أو لا يكون. لا جائز أن يكون قائماً بنفسه لأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان الوجود له، فلا يكون قائماً بنفسه، فيكون قائماً بمحل وهو المادة.

أقول: القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من الغير، وهو القديم بالذات.

وينحصر في المبدأ الأول جلّ ذكره لأن ما سواه من الموجودات يوجد منه، وعلى الموجود الذي

<sup>1</sup> م: -.  
<sup>2</sup> م: {87}.  
<sup>3</sup> ع: في الهامش.  
<sup>4</sup> ص: أد: م: -.

ليس وجوده مسبقا بالعدم وهو القديم بالزمان. والقديم بالذات يقابله<sup>1</sup>/المحدث بالذات،<sup>2</sup> وهو الذي يكون<sup>3/4</sup> وجوده من غيره كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان. وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا بأن<sup>5</sup> كان معدوما في الزمان<sup>6</sup> الماضي ثم صار موجودا فيما بعده من الزمان. وكل قديم بالذات فهو قديم بالزمان لأن الموجود لا من غيره موجود بالذات، ممتنع العدم. فوجوده لا يكون مسبقا بالعدم. وليس كل قديم بالزمان قديما بالذات فإن<sup>7</sup> المعلول الأول وما بعده من المعلومات اللازمة له لامتناع تخلفها عن المبدأ الأول قديمة بالزمان، وليست قديمة بالذات لمعلوليتها.<sup>8</sup> فالقديم بالذات اخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات اعم من الحادث بالزمان لأن مقابل الاخص اعم من مقابل الاعم.

وإذ قد عرفت هذا، فاعلم أن كل حادث زمني فهو مسبوق بمادة ومدة - أي له مادة سابقة الوجود عليه بالزمان وزمان سابق على زمان وجوده - أما الأول، فلأن الحادث قبل وجوده ممكن لذاته لأنه<sup>9</sup> لو لم يكن ممكنا لذاته لكان ممتنعا لذاته لامتناع كون المعدوم واجبا لذاته. وهو حيزان للمادة<sup>10</sup> بعد الوجود ممكن قطعاً لامتناع كون الموجود ممتنعاً. فيلزم انقلابه من الامتناع الذاتي إلى الامكان وأنه محال. فللحادث قبل وجوده امكان وهو وجودي. إذ لو كان عدماً

<sup>1</sup> ص: {70ب}.

<sup>2</sup> ع: في الهامش.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ع: {144}.

<sup>5</sup> ص، م: أي.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> ع: لأن.

<sup>8</sup> م: {87ب}.

<sup>9</sup> ص، م: إذ.

<sup>10</sup> ع، ص: -.

لم يكن<sup>1</sup> للحادث امكان قبل وجوده، فلا يكون ممكنا قبل وجوده حوقد بينا انه ممكن لذاته قبل وجوده<sup>2</sup> هذا خلف. بيان الملازمة أنه لا فرق بين قولنا امكان الحادث قبل وجوده لا وبين قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده. فان معنى قولنا امكانه لا هو أن يكون<sup>3</sup> امكانه صفة سلبية والصفة إنما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم، فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوماً، وهو معنى قولنا لا امكان<sup>4</sup> للحادث قبل وجوده. والفارق لم يتفطن لمعنى الكلام حيث حملة على دعوى عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم، وليس كذلك بل المراد أن كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد. فاذا<sup>5</sup> ثبت أن امكان الحادث قبل وجوده امر وجودي، وليس هو مما يقوم بنفسه لأنه اضافة<sup>6</sup> تعرض الماهية بالقياس إلى الوجود، والاضافات لا تقوم بانفسها. ولا هو نفس قدرة الفاعل على ايجاد الحادث لصحة تعليل<sup>7</sup> القدرة بالامكان حيث يقال: الفاعل قادر على ايجاد هذا<sup>8</sup> الشيء لامكانه وامتناع تعليل<sup>9</sup> الشيء بنفسه. فهو اذن قائم بغيره قبل وجود الحادث وذلك الغير لا بد أن يكون مادة للحادث والا لما اتصف به<sup>10</sup> الحادث عند وجوده. فثبت أن الحادث الزماني مسبوق

<sup>1</sup> ص: {71}.

<sup>2</sup> ح: في الهامش.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> م: {88}.

<sup>5</sup> ص: واذا قد.

<sup>6</sup> م: اضافي.

<sup>7</sup> م: تعليل.

<sup>8</sup> ص: في الهامش.

<sup>9</sup> م: تعليل.

<sup>10</sup> ص: {71ب}.

بالمادة. واما الثاني، وهو كون<sup>1</sup>/ الحادث الزماني مسبقا بالمدة فيعلم من تصور مفهوم الحادث الزماني ومن الدليل المذكور على المطلوب الأول حيث دل على سبق المادة بالزمان.

## قال<sup>2</sup>: (فصل في القوة والفعل إلخ<sup>3</sup>)

القوة هي الشيء الذي هو مبدأ للتغيير في آخر من حيث هو آخر و كل ما يصدر عن الأجسام بالعادة المستمرة المحموسة من الآثار والأفعال كالاختصاص بأين وكيف وحركة وسكون فهو صادرة عن قوة موجودة فيه. لأن ذلك إما أن يكون لكونه جسما أو لأمر اتفاقيه أو لقوة موجودة فيه. والأول باطل والا لاشتراك الأجسام فيه. والثاني أيضا محال والا لما كان ذلك مستمرا لأن الأمور الاتفاقيه لا تكون دائمة ولا أكثرية. فإذن هو عن قوة موجودة فيه وهو المطلوب.

أقول<sup>4</sup>: لفظ القوة معناه<sup>5</sup>/ المتعارف عند الجمهور. هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة

ثم نقل منه إلى سببه المسمي بالقدرة وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة، والى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لاينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى الفعل المقذور وهو امكان حصوله مع عدمه، وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقين. فلئن قيل: امكان حصول المقذور مع عدمه ليس من لوازم القدرة. فإن امكان حصول المقذور مع عدمه يرتفع عند حصول المقذور مع بقاء القدرة. قلنا: الباقي هو الصفة لكن القدرة ليست هي تلك الصفة فقط بل هي الصفة مع اضافة كونها سببا<sup>6</sup> لتمكن الحي من المقذور. وهذه الاضافة زائدة عند

<sup>1</sup> ع: {44ب}.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> ص: أه؛ م: -.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> م: {88ب}.

<sup>6</sup> ص: -.

حصول المقذور مع عدمه<sup>1</sup> فيكون القدرة زائلة عند حصول المقذور مثل<sup>2</sup>/امكان حصول المقذور مع عدمه فيكون امكان حصول المقذور مع عدمه لازماً للقدرة. ونقل أيضا من القدرة إلى ما هو كالجنس لها من المؤثرية المشتركة بينها وبين الايجاب، والقوة بهذا المعنى<sup>3</sup> هي مبدأ التغيير في شيء<sup>4</sup> آخر من حيث هو آخر، هكذا قيل. وفيه نظير، أما أولا فلأن المؤثرية إنما يكون كالجنس للقدرة والايجاب إن لو كانت محمولة عليهما بالمواطاة، وليس كذلك. وأما ثانيا، فلأن مبدأ التغيير ليس هو المؤثرية بل ذات المؤثر، فان المبدأ إنما يطلق على الفاعل لا على الفاعلية. ويمكن أن يقال: لفظ القوة نقل من القدرة إلى مسببها<sup>5</sup> وهو تأثير القادر ثم منه إلى مطلق التأثير ثم منه إلى ما به يحصل التأثير، وهذا المعنى هو الذي<sup>6</sup> اراده المصنف بلفظ القوة في هذا الموضوع. وعرفه بأنه الشيء الذي هو مبدأ التغيير في شيء آخر من حيث<sup>7</sup> هو آخر. وقيد بالحيثية ليندرج فيه الشيء الذي هو مبدأ التغيير في نفسه لكن لا من حيث هو انه نفسه بل من حيث<sup>8</sup> أنه شيء آخر باعتبار ما من الاعتبارات كالطبيب > باعتبار أنه طبيب<sup>9</sup> يعالج<sup>10</sup> نفسه لا باعتبار أنه طبيب بل باعتبار أنه مريض. فالآثار والافعال المعتادة المستمرة الصدور من الأجسام عند تجردها عما يقنضي منها<sup>11</sup> تلك الآثار ولافعال من الأمور الخارجية<sup>12</sup> كاختصاصها

<sup>1</sup> ص، م: -.

<sup>2</sup> ص: {172}.

<sup>3</sup> م: {89}.

<sup>4</sup> ع، ص: -.

<sup>5</sup> ص: سببها.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ع: في الهامش.

<sup>10</sup> ص، م: يعالج باعتبار انه طبيب.

<sup>11</sup> ص: يفيض عنها.

<sup>12</sup> ع: {45}.



بأيون وكيفيات وأوضاع مخصوصة وكالحركات وسائر الأفعال الصادرة عنها يجب أن يكون<sup>1</sup>/  
 صدورها عن قوى موجودة فيها مغايرة لجسميتها. إذ لو لم يكن كذلك لكان صدورها<sup>2</sup> إما عن  
 الجسمية المشتركة أو لا عن سبب مستمر الوجود فيها بل الاجتماع أمور اتفاقية. والاول باطل،  
 لاستلزامه اشتراك الأجسام في الآثار والأفعال. وكذا الثاني، لأن حصول تلك الآثار والأفعال لو  
 كان بطريق الاتفاق لما استمر لأن الأمور الاتفاقية لا يكون دائمة، ولا أكثرية. فثبت أنها صادرة  
 عن القوى الموجودة<sup>3</sup> في الأجسام وهو المطلوب. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تلك الآثار  
 والأفعال صادرة عن مبدأ مفارق؟ قلنا: المبدأ المفارق نسبتبه إلى الأجسام كلها على السوية،  
 فافتضاؤه نوعا من الاثر، والفعل في بعض الأجسام دون غيره يكون ترجيحاً بلا مرجح وإنه محال.

#### قال: (فصل في العلة والمعلول)<sup>4</sup>

العلة يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره. وهي أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية.  
 أما المادية فهي التي تكون جزء من المعلول ولكن لا يجب بها أن يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكوز. وأما العلة  
 الصورية فهي التي تكون جزء من المعلول ولكن يجب بها أن يكون المعلول موجودا بالفعل كالصورة للكوز. وأما العلة  
 الفاعلية فهي التي تكون منها وجود المعلول كفاعل للكوز. وأما العلة الغائية فهي التي تكون لأجلها وجود المعلول كالغرض  
 المطلوب من الكوز. ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد لأن ما يصدر عنه أثاران  
 فهو مركب لأن كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر. فمجموع هذين المفهومين  
 أو أحدهما أن كان داخلا في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته. وإن كانا خارجين كان مصدرا لهما، فكونه مصدرا لهذا  
 غير كونه مصدرا لذلك، فينتهي لا محالة إلى ما يوجب كثرة في ذاته. ونقول أيضا أن المعلول يجب وجوده عند وجود علة  
 التامة أعني عند تحقق جملة الأمور المعتمدة في تحققه. لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فإما أن يكون ممتنع الوجود وهو  
 محال وإلا لما وجد أو ممكن الوجود فيحتاج إلى مرجح يخرج من القوة إلى الفعل فلا يكون جملة الأمور المعتمدة في

<sup>1</sup> ص: {72}.

<sup>2</sup> م: {89}.

<sup>3</sup> ص: + تكون.

<sup>4</sup> ص: + أم.

وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة، هذا خلف. فيان أن المعلول يجب وجوده عند تحقق علته التامة فيكون واجبا لغيره  
وممكننا بالذات. لأننا لو اعتبرنا ماهية من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم.

أقول: علة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء. وهي قسمان؛ الأول،<sup>1</sup> ما يقوم به الماهية  
من اجزائها وتسمى علة الماهية. والثاني، ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها  
بالوجود الخارجي وتسمى علة الوجود. وعلة الماهية، أما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل  
بالقوة وهي العلة المادية كالطين للكوز، فإن الكوز إنما يوجد بالطين بالقوة/<sup>2</sup>، لا بالفعل. وأما أن  
يجب بها وجوده/<sup>3</sup> بالفعل وهي العلة الصورية كالصورة الحاصلة للكوز. وعلة الوجود، إما أن يوجد  
منها المعلول - أي تكون مؤثرة في المعلول موجودة له- وهي العلة الفاعلية كصانع الكوز أو لا  
وحيث أن يكون المعلول لاجلها وهي العلة الغائية كالغرض المطلوب من صنعة الكوز أو لا  
وهي الشرط أن كانت وجوديا وارتفاع المانع أن كانت عدميا، ويندرج في الشرط الموضوع والآلة.

ثم أن المصنف أورد ههنا حكمتين من احكام العلة؛ احدهما، أن العلة الفاعلية البسيطة  
يتمتع أن يصدر عنها اثران. والبرهان عليه أن البسيط لا يكون مركبا، وكل ما يصدر عنه اثران  
فهو مركب، فالبسيط لا يصدر عنه اثران. > أما الصغرى فظاهر، وأما الكبرى فلأن كل ما يصدر  
عنه اثران <<sup>4</sup> فحيثية صدور احدهما عنه غير حيثية صدور الآخر عنه. فالحديثان إما أن تدخل  
أحديهما في المصدر أو لا بل تكونان خارجتين عنه. فإن دخلت أحديهما فيه لزم التركيب، وإن  
خرجتا عنه كانتا اثريين صادريين عن المصدر لانهما من مقتضيات ذاته. فحيثية صدور أحديهما

<sup>1</sup> ع: + هو.  
<sup>2</sup> م: {190}.  
<sup>3</sup> ص: {173}.  
<sup>4</sup> ع: في الهامش.

عنه غير حيثية صدور الاخرى عنه، فللحيثيتين<sup>1</sup>/حيثيتان اخريان يعود الترديد فيهما. فإن دخل أحديهما في المصدر لزم التركيب، وإن خرجتا عنه كانت ههنا<sup>2</sup>/حيثيتان<sup>3</sup> اخريان. فاما أن تذهب سلسلة الحيثيات إلى غير النهاية ويلزم التسلسل أو ينتهي<sup>4</sup> إلى حيثيتين داخلتين في المصدر و يلزم التركيب. هذا هو تقرير هذه الحجة. ويرد عليه المنع المشهور؛ وهو إنا لا نسلم أن الحيثيتين لوخرجتا عن المصدر لزم كونهما اثرتين صادريين عنه. وإنما يلزم ذلك إن لو كانتا من الموجودات الخارجية المفترقة إلى العلة الموجدة، وليس كذلك بل هما من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج ولا افتقار لهما إلى العلة. والنقض أيضا؛ وهو أنه لو صح هذه الحجة بجميع مقدماتها لزم أن لا يصدر عن البسيط أثر اصلا. إذ كل بسيط ليس بمركب، وكل ما يصدر عنه أثر فهو مركب. اما الصغرى فظاهر. واما الكبرى، فلأن كل ما يصدر عنه أثر<sup>5</sup>، فحيثية صدور الاثر عنه لكونها نسبةً بينه وبين الاثر مغايرة لذاته. فان دخلت فيه لزم التركيب، وان خرجت عنه كانت معلولة له، وحصلت حيثية اخرى إلى آخر الحجة<sup>6</sup>. وأما الاعتذار بأن<sup>7</sup> ما ذهب إليه الحكماء في هذا<sup>8</sup>/المقام؛ هو أن الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه اثران، وهذا حكم بين لا يحتاج فيه إلى زيادة بيان. إذ يكفي فيه أن يقال: لو صدر عنه اثران لم يكن صدورهما عنه إلا بحيثيتين، والواحد مع تلك الحيثيتين<sup>9</sup> لا يكون واحدا. فلم يكن صدور الاثرتين عنه من حيث انه واحد. فليس

<sup>1</sup> م: {90}.

<sup>2</sup> ص: {73}.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> ع: {45}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص: + والاعتذار.

<sup>7</sup> ص: بال.

<sup>8</sup> م: {91}.

<sup>9</sup> ص: {74}.

بجواب عن الاعتراض الوارد على البيان المذكور بل هو عدول عنه إلى بيان آخر واعتراف بفساد<sup>1</sup> البيان الأول.

وثانيهما، أن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة. ولما توقف هذا الحكم على تصور العلة التامة، فسترها أولا بانها جملة الأمور المعتبرة في تحقق المعلول ثم اورد الدليل عليه. اما التفسير، فليس بجامع. فان المبدأ الأول علة تامة بالنسبة إلى معلوله الأول، ولا يتناوله هذا التفسير، إذ لا يصدق عليه جملة الأمور. والتفسير الجامع أنها علة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها. واما الدليل على الحكم المذكور، فهو أن المعلول لو لم يجب وجوده عند وجود علته التامة فإما أن يكون ممتعا عنده أو ممكنا. والاول محال، لأنه لو كان ممتعا لم يتصف بالوجود لكنه متصف بالوجود، إذ كلامنا في المعلولات/<sup>2</sup> الخارجية. وكذا الثاني، لأنه لو كان ممكنا عند وجود علته التامة ولم يترجح وجوده على عدمه لاحتاج مع علة التامة إلى مرجح يرجح جانب وجوده، ويخرجه من القوة إلى الفعل. فما فرضنا انه علة تامة، لا يكون علة تامة للزوم افتقار المعلول حينئذ إلى ما هو خارج عنها هذا خلف. واذ قد بطل التالي بقسميه، بطل/<sup>3</sup> المقدم الذي هو نقيض المطلوب. فثبت المطلوب؛ وهو وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة. وهذا الوجوب للمعلول لاينافي امكانه بالذات. فالمعلول/<sup>4</sup> عند وجود علته التامة واجب بالغير ممكن بالذات لانا اذا اعتبرنا ماهية من حيث هي هي وقطعنا النظر عن علته التامة لم يجب لها بهذا

<sup>1</sup> ص: بفساد.

<sup>2</sup> م: {91ب}.

<sup>3</sup> ص: {74ب}.

<sup>4</sup> ع: {146}.

الاعتبار وجود ولاعدم. إذ لو وجب لها بهذا الاعتبار وجود أو عدم لكان اما واجبا أو ممتنعا بذاته، ولا معنى للممكن بالذات إلا هذا.

قال<sup>1</sup>: (هداية <كون الشيء موجودا><sup>2</sup> إلخ<sup>3</sup>)

كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه لأن الشيء إذا كان معدوما ثم وجد فإما أن يوصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم أو حالة الوجود أو في الحالتين جميعا. لا جائز أن تنفد وجوده حالة العدم أو في الحالتين جميعا، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف. فإذن هو مفيد لوجوده حالة الوجود فيكون الشيء موجودا لا ينافي كونه معلولا.

أقول<sup>4</sup>: من الأوهام العامة أن المعلول بعد ما وجد من علته لا يحتاج في بقاءه إليها

حتى لا يلزم من فناء علته<sup>5</sup> الموجدة له فناؤه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة. ولذلك توأهم لا

يتحاشون عن القول بأنه لو جاز العدم على الباري<sup>6</sup> لما اضر<sup>7</sup> عدمه وجود العالم. وسبب توهمهم

هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البناء. فالمصنف اورد هذه الهداية لازالة هذا

الوهم. وبيانتها أن كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة فيه لأن علة الشيء الممكن المعدوم

بذاته اذا افادته الوجود، فإما أن يكون هذه الافادة في حالة وجود الشيء المعلول أو في حالة عدمه

أو في حالتي وجوده وعدمه. والاخيران باطلان<sup>8</sup> لاستلزامهما اجتماع الوجود والعدم، فتعين الأول.

وهو أن افادة العلة الوجود في حالة وجود المعلول. فثبت أن وجود المعلول لا ينافي تأثير العلة فيه

بل ثبت أن العلة مؤثرة في المعلول حالة وجوده، فيبطل ما توهموه من جواز بقاء المعلول بعد

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> ص: أه؛ م: -.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ع: العلة.

<sup>6</sup> م: {92}.

<sup>7</sup> ص: م؛ ض: -.

<sup>8</sup> ص: {75}.

فناء العلة، إذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حالة وجوده وهو خلاف<sup>1</sup> ما ثبت بالحجة من أن العلة مؤثرة «في المعلول»<sup>2</sup> حالة وجوده هذا خلف. فلئن قيل: ينبغي أن يكون افادة العلة وجود المعلول في حالة العدم. إذ لو كانت في حالة الوجود أو في حالتين جميعا لزم تحصيل الحاصل وهو محال. قلنا: لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وإنما يلزم ذلك/<sup>3</sup> إن لو كان معنى افادة الوجود في حالة الوجود تحصيله، وليس كذلك بل معناها أن وجود العلة يستتبع وجود المعلول في حالة وجوده استتباع حركة الاصابع حركة الخاتم. وافادة الوجود بهذا المعنى حالة الوجود لا يستلزم تحصيل الحاصل. وأما البناء فهو ليس بعلة للبناء بل إنما هو علة<sup>4</sup> لحركة أجزاء البناء وانضمام بعضها إلى بعض وإذا غير باق بعد البناء. «وعلة دوام البناء»<sup>5</sup> واستمراره هو قوة اتصال الأجزاء بعضها ببعض وشدّة النيامها المانعة/<sup>6</sup> من انفكاك تألفها، وإذا باق حسب بقاء البناء. فأنحسرت مادة الوهم ببطلان منشأته.

### قال: (الفصل<sup>7</sup> في الجوهر والعرض)

كل موجود فإما أن يكون مختصا بشيء ساريا فيه أو لا يكون كذلك. فإن كان الواقع هو القسم الأول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا. ولا بد أن يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه والا لامتنع ذلك الطول الضرورة. فلا يخلو إما أن يكون المحل محتاجا إلى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة أو بالعكس، فيسمى المحل موضوعا، والحال عرضا. وإذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، فحينئذ يخرج منه واجب الوجود. إذ ليس له وراء الوجود ماهية. وأما العرض فهو الموجود في الموضوع. ثم الجوهر إن كان محلا فهو الهيولى وإن كان حالا فهو

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> م: {92}.

<sup>4</sup> ع: في الهامش.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص: {75}.

<sup>7</sup> ع: -.

الصورة. وإن لم يكن حالا ولا محلا، فإن كان مركبا منهما فهو الجسم وإن لم يكن كذلك فإن كان متعلقا بالأجسام تعلق التمييز والتصرف فهو النفس والألوه العقل. والجوهر ليس جنسا لهذه الأقسام. إذ لو كان جنسا لها لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة لأنها تعقل الماهية البسيطة الحالية فلا يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالية فيها هذا خلف. وأما أقسام العرض فتسعة: الكم، والكيف، والألوه، والعتي، والإضافة، والملك، والوضع، والفعل، والانفعال. أما الكم فهو الذي يقبل المساوات واللامساوات لذاته وتنقسم إلى منفصل كالعدد وإلى متصل قار الذات كالخط والمطح والثخن وإلى متصل غير قار الذات وهو الزمان. وأما الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة. وينقسم إلى كفيات محسوسة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وغير راسخة كصفرة الوجه و حمرة الخجل وإلى كفيات نفسانية فهي حالات كالكتابة في ابتداء الخفقة وملكات كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك وإلى كفيات استعدادية نحو الدفع كالصلابة أو نحو الانفعال كاللين وإلى كفيات مختصة بالكميات كالمثلثة والمربعية للسطح والزرجية والفردية للعدد. وأما الألوه فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان. وأما العتي فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان. وأما الإضافة فهي حالة نسبية متكررة كالألوه والبنوة. وأما الملك فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله ككون الإنسان منقما أو متعما وأما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ويسبب نسبه إلى الأمور الخارجية كالقيام والقعود وأما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره، كالتقطع مادام يقطع. وأما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره عن غيره كالتسخن مادام يتسخن.

أقول: كل موجود يختص بموجود آخر ويسرى فيه سريانا يوجب اتحادهما في الوضع.

فاختصاصه هذا يسمى حلولا ويسمى الموجود الأول الساري حالا، والثاني المسرى فيه محلا. ولا بد من أن يفتقر<sup>1</sup> احدهما إلى الآخر. إذ لو استغنى كل منهما عن الآخر لكان نسبة احدهما إلى الآخر كنسبة إلى ثالث. فحلول احدهما في الآخر دون ثالث يكون ترجيحا بلا مرجح فإنه محال. فإما أن يكون المفتقر هو المحل أو الحال. وعلى الأول يسمى المحل هيولى<sup>2</sup>، والحال صورة. وعلى الثاني يسمى المحل موضوعا والحال عرضا، هذا ما ذكره المصنف. والحق أن افتقار الحال من لوازم معنى الحلول لأن الحال نعت، والنعت مفتقر <إلى منوعوت><sup>3</sup> لا محالة. فالحال مفتقر

<sup>1</sup> ع: {46} ب.  
<sup>2</sup> م: {93}.  
<sup>3</sup> م: -.

بالضرورة. وصواب التقسيم على هذا أن يقال: الافتقار اما أن يكون من الطرفين وهما هبولى والصورة أو من طرف الحال فقط وهو عرض ومحل موضوع.

واعلم أن اعتبار السريان في مفهوم الطول يخرج الاعراض الغير السارية من أن تكون متصفة بالطول كالسطح والخط والنقطة. فالأولى أن يفسر الطول بالاختصاص الناعت ليندفع<sup>1</sup> النقض بالاعراض المذكورة. وإذا تمهد هذا، فنقول: الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع - أي ماهية مغايرة للوجود من شأنها- أن يتصف بالوجود العيني. فإذا اتصفت به لم تكن في اتصافها به مفتقرة إلى الموضوع. فالواجب لا يكون جوهرًا بهذا المعنى إذ ليس له ماهية وراء الوجود. وأما العرض فهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى الموضوع كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه و يقوم هو به. واعترض على هذا التعريف بأن الصور العقلية المنتزعة من الجواهر قائمة بالنفس محتاجة اليها<sup>2</sup> في وجودها، فتكون اعراضا لافتقارها في الوجود إلى الموضوع وهو النفس. لكنهم صرحوا بأن الصور العقلية للجواهر جواهر مطابقة لاشخاصها الخارجية في الماهية. واجيب عنه بالتزام عرضية هذه الصور وادعاء أن عرضيتها لا تنافي جوهريتها بمعنى انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع لأن الكون في الموضوع مطلقا اعم من الكون في الموضوع على تقدير الوجود الخارجي. وثبوت الاعم لشيء لا يوجب ثبوت الاخص. وفي هذا الجواب نظر، اذا الصور العقلية للجواهر حالة قيامها بالنفس موجودة في

<sup>1</sup> ص: {176}.  
<sup>2</sup> م: {93}.



الخارج لانها قائمة في الخارج بالنفس الموجودة في الخارج/<sup>1</sup> والقائم في الخارج بالموجود في الخارج موجود في الخارج فتكون تلك الصور قائمة بالموضوع في <الوجود الخارجي><sup>2</sup> فلا تكون جواهر قطعاً<sup>3</sup> بل الحق في الجواب أن لفظ الصورة يطلق على الصورة العقلية<sup>4</sup> الحالة في النفس وعلى المعنى المجرد عن اللواحق المادية المتميزة عند النفس بواسطة الصورة الحالة فيها. فالصورة العقلية للجوهر بالمعنى الأول ليست بجوهر بل هي عرض، موضوعها/<sup>5</sup> النفس لوجودها في الخارج قائمة بالنفس. واما التي حكموا عليها بانها جوهر مطابق للأشخاص/<sup>6</sup> الخارجية في الماهية، فانما هي بالمعنى الثاني لانها اذا وجدت في الاعيان في ضمن الأشخاص كانت لا في موضوع، فتكون جوهر لا محالة. ثم الجوهر إما أن يكون محلاً لجوهر آخر <أو لا><sup>7</sup>. فإن كان، فالمحل هيولى والحال صورة. وإن لم يكن محلاً ولا حالاً، فإما أن يكون مركباً منهما وهو الجسم، أو لا وهو الجوهر المفارق، وهو إن تعلق بالجسم تعلق التنبير والتصرف، فهو النفس وإلا فهو العقل. والجوهر ليس جنساً لهذه الأقسام الخمسة. إذ لو كان جنساً لها لكان كل منها مركباً من الجنس والفصل، وليس كذلك. فإن النفس ليست مركبة لانها تعقل الماهية البسيطة، ولا شيء مما يعقل البسيط بمركب. أما الصغرى فظاهر، وأما الكبرى، فلأن ما يعقل البسيط لو كان مركباً لكان منقسماً، فينقسم الماهية/<sup>8</sup> البسيطة الحالة فيه بانقسامه وأنه محال. وهذا إنما يتم إن لو كان

<sup>1</sup> ص: {76}ب.

<sup>2</sup> ص: الموجود الخارج.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> ع: {147}.

<sup>6</sup> م: {194}.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: {77}.

السريان معتبرا في الحلول على ما ذهب إليه المصنف لكن هذا<sup>1</sup> التحقيق يأباه على ما علمت. وأيضا تركيب النفس في العقل من الجنس والفصل لا يقتضي انقسامها في الخارج لجواز كونها بسيطة في الخارج. اللهم إلا أن يثبت استلزام تركيب الماهية في العقل من الجنس والفصل تركيبها في الخارج من المادة والصورة.<sup>2</sup> فيلزم تركيب النفس في الخارج من المادة والصورة فتكون جسما قابلا للانقسام بالضرورة.

وأما العرض فتسعة أقسام؛ الكم، والكيف، والأين، ومتى، والاضافة، والملك، والوضع، والفعل، والانفعال. والانحصار ثابت بالاستقراء. أما الكم، فهو عرض يقبل المساواة وعدمها لذاته قوله لذاته احتراز عما يقبلهما لا لذاته بل بواسطة محله كالشكل القابل لهما بواسطة محله وهو المقدار أو بواسطة ما يحل فيه كالمعدود من الاعراض القابل لهما بواسطة العدد الحال فيه وكالجسم القابل لهما بواسطة<sup>3</sup> المقدار الحال فيه أو بواسطة ما يقارنه في المحل كاللون القابل لهما بواسطة المقدار المقارن له في المحل، فإنه لا يسمى شيء منها بالكم. واعلم أن المساوات هي الاتحاد في الكم فمعرفة موقوفة<sup>4</sup> على معرفة الكم. فتعريف الكم بها يكون دوريا. والاولى أن يقال: الكم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته. والكم، إما متصل أو منفصل لأن اجزائه اما أن<sup>5</sup> تشترك في/ حدود تكون كل منها نهاية جزء وبداية اخرى، وهو المتصل أو لا وهو المنفصل.

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> م: {94ب}.

<sup>3</sup> م: م: -.

<sup>4</sup> ص، م: متوقفة.

<sup>5</sup> م: + يكون.

<sup>6</sup> ص: {77ب}.

والمتصل<sup>1</sup>، إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود، وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح  
والثخن وهو الجسم/<sup>2</sup> التعليمي أو غير قار الذات وهو الزمان. والمنفصل، هو العدد وله أنواع غير  
متناهية/<sup>3</sup> لأن كل واحد من الاعداد الغير المتناهية نوع من المطلق العدد. وأما الكيف، فهو هيئة  
- أي عرض- والعرض والهيئة متقاربان في المفهوم، لا تفاوت بينهما إلا باعتبار العروض في  
مفهومه والحصول في مفهومها في شيء - أي قارة- في شيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة. فقوله  
هيئة يشمل الاعراض كلها، وقوله في شيء للاحتراز عن الهيئة الغير القارة كالحركة والزمان،  
وقوله لا يقتضي قسمة يخرج الكم، وقوله لا نسبة يخرج الاعراض النسبية. واعتراض على هذا  
التعريف بأنه منقوض بالوحدة، والنقطة. فانه صادق عليهما مع انها ليسا من الكيف لعدم  
اندرجهما في شيء من الاقسام الاربعة. أقول: اما النقطة، فلا نقض بها لكونها من الكيفيات  
المختصة بالكميات. وأما الوحدة، فالنقض بها وارد اللهم إلا أن يلزم كونها من الكيفيات ويمنع  
انحصار الكيف في الاقسام الاربعة المذكورة<sup>4</sup>. إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء وانه غير تام.  
والكيف جنس تحته انواع اربعة. الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية/<sup>5</sup> والكيفيات المختصة  
بالكميات والكيفيات/<sup>6</sup> الاستعدادية. ووجه ضبطها أن الكيفية اما أن تكون بحيث لا تعرض الشيء  
إلا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية أو لا تكون كذلك وحينئذ اما أن تكون مدركة باحدى  
الحواس الظاهرة وهي المحسوسة أو لا وحينئذ اما أن يكون مختصة بذوات الانفس وهي النفسانية

<sup>1</sup> م: المنفصل.

<sup>2</sup> م: {95}.

<sup>3</sup> ع: {47ب}.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> ص: {78}.

<sup>6</sup> م: {95ب}.

أو لا وينحصر بحكم الاستقرار في الاستعداد وهي الاستعدادية. أما الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة كحلوة العسل وملوحة ماء البحر ويسمى انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ويسمى انفعالات. وكانهم سموها أولا الكيفيات المحسوسة<sup>1</sup> بالانفعالات لكونها اسبابا لانفعالات الحواس، ولما كانت الراسخة منها لرسوخها أقوى من غيرها في كونها انفعالا بهذا المعنى خصّصت باسم الانفعالية بزيادة ياء النسبة للتأكيد والمبالغة على مثال احمرّي لشديد الحمرة فزال عنها اسم الانفعال الذي كان متناولا لها<sup>2</sup> في اول الوضع، وبقي اسم الانفعال مختصا بغير الراسخة. وأما الكيفيات النفسانية، فهي أيضا<sup>3</sup> إما راسخة كصناعة الكتابة للمترب فيها ويسمى ملكات أو غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب/<sup>4</sup> تسمى حالات. وأما الكيفيات المختصة بالكميات، فإما أن يكون مختصة بالكميات المتصلة كالتلث والتربيع/<sup>5</sup> والاستقامة والانحناء أو المنفصلة كالزوجية والفردية. وأما الكيفيات الاستعدادية فإما أن تكون استعدادا نحو القبول كاللين والمماضية ويسمى ضعفا ولا قوة أو نحو/<sup>6</sup> اللاقبول كالصلابة والمصحاحية وتسمى قوة. وأما الأين، فهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان. وأما متى، فهو حالة تحصل<sup>7</sup> للشيء<sup>8</sup> بسبب الحصول في الزمان. وأما الاضافة، فهي حالة نسبية- أي حاصلة بسبب النسبة متكررة -أي واقعة بازائة حالة اخرى نسبية- بحيث لا يعقل أحديهما إلا مع الاخرى كالأبوة والبنوة. فإن تولد حيوان

<sup>1</sup> م: + مطلقا.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> م: {96}.

<sup>5</sup> ص: {78ب}.

<sup>6</sup> ع: {48}.

<sup>7</sup> ص، م: تعرض.

<sup>8</sup> ص: -.

من نطفة حيوان آخر من نوعه نسبة بينهما بواسطتها تعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة والآخر اخرى وهي البنوة، و<لا انفكاك><sup>1</sup> بينهما في التعقل. وأما الملك، فهو حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم، فانه حالة تعرض الشخص<sup>2</sup> بسبب <احاطة العمامة برأسه><sup>3</sup>، وكالتقمص فانه حالة عارضة بسبب احاطة القميص. واما الوضع، فهو حالة<sup>4</sup> عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة/<sup>5</sup> اجزائه بعضها<sup>6</sup> إلى بعض ونسبة اجزائه إلى الأمور الخارجة عنه<sup>7</sup> كالقيام والعود. فان كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة اعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنه<sup>8</sup>. وأما الفعل، فهو الهيئة العارضة/<sup>9</sup> للمؤثر في غيره بسبب التأثير اولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا. قولنا اولا احتراز عن الهيئات العارضة للفاعل التابعة للفعل، فانها هيئات عارضة للمؤثر بسبب التأثير لكن لا اولا بل بواسطة الفعل. وقول المصنف ما دام يقطع اشارة إلى معنى القيد. فان الهيئة المقارنة للتأثير هي الهيئة الحاصلة به اولا. وأما الانفعال فهو الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثر اولا كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعا.

واعلم أن ههنا نسبا وهيئات عارضة لتلك النسب، فحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض الجسم هيئة، وكذا<sup>10</sup> في الجواقي. فالاعراض النسبية ايتهما <أ هي><sup>11</sup>

<sup>1</sup> م: الانفكاك.

<sup>2</sup> ع: للشيء

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> م: هيئة.

<sup>5</sup> م: {96}.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: -.

<sup>9</sup> ص: {79}.

<sup>10</sup> ص، م: هكذا.

<sup>11</sup> ع: هي أ.

تلك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها. اضطربت مقالاتهم في <ذلك اقوالهم><sup>1</sup> <2> فالمصنف جعلها الهيئات العارضة بواسطة النسب لا النسب<sup>3</sup> انفسها/<sup>4</sup> وآخرون بخلاف ذلك. والتحقيق في هذا المقام يستدعي في الكلام اطنابا يقصر عن نطاقه عقد هذا المختصر<sup>5</sup>.

### [الفن الثاني في العلم بالصانع و صفاته]

قال: (الفن الثاني في العلم بالصانع <وصفاته إلخ><sup>6</sup>)

أقول: لما فرغ عن الفن الأول المشتمل على ما<sup>7</sup> التزم <ايراده فيه><sup>8</sup> من مباحث الأمور العامة، حاول الشروع في الفن الثاني الذي رتبته فيما يتعلق بالصانع وصفاته من المسائل وجعله مشتملا على فصول.

[قال]: (فصل في اثبات<sup>9</sup> الواجب لذاته)

وهو الذي إذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم. وبرهانه أن نقول أن لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حينئذ يكون جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيحتاج إلى علة خارجية والعلم به بديهى و الخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه، وهو محال.

<sup>1</sup> ع: في الهامش؛ م: -.  
<sup>2</sup> ص: -.  
<sup>3</sup> م: -.  
<sup>4</sup> م: {197}.  
<sup>5</sup> ص: -.  
<sup>6</sup> ص: آه؛ م: -.  
<sup>7</sup> ص: -.  
<sup>8</sup> م: منه ايراده.  
<sup>9</sup> ص: -.

[أقول]: وهو الموجود الذي إذا اعتبر من حيث هو لا يقبل العدم. - أي الموجود الذي يتمتع عدمه امتناعا ليس له من غيره بل من نفس ذاته- والبرهان<sup>1</sup> عليه أنه<sup>2</sup> أن لم يوجد موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب، فيستحيل عدمه. ويجب وجوده بيان لزوم المحال على تقدير عدم الواجب<sup>3</sup> أنه لو لم يوجد الواجب لذاته لكانت الموجودات بأسرها جملة مجتمعة من آحاد <كل واحد منها ممكن معلول، فتكون الجملة لافتقارها إلى كل منها أيضا<sup>4</sup> ممكنة معلولة<sup>5</sup> فتحتاج إلى علة موجدة لها. والعلة الموجدة لهذه الجملة لا بد أن تكون خارجة عنها لأن العلة الموجدة لها يجب أن يكون علة لكل واحد<sup>6</sup> من آحادها. إذ لو<sup>7</sup> لم يكن علة لكل منها فإما أن لا يكون علة لشيء منها أو يكون<sup>8</sup> علة لبعضها دون بعض وكلاهما محال. أما الأول، فلأنها لو لم تكن علة لشيء منها لأمكن حصول كل<sup>9</sup> منها بل حصول مجموعها بدونها فيمكن حصول الجملة بدونها، إذ الجملة هي مجموع الآحاد لا غير، فلا يكون علة للجملة، وقد فرضنا علة لها هذا خلف. وأما الثاني، فلأنها لو كانت علة لبعض الآحاد دون بعض لم تكن هي بانفرادها علة للجملة بل هي مع علة البعض الآخر، وهذا أيضا خلاف المفروض. وإذا ثبت أن علة الجملة علة لكل من الآحاد. فلو كانت علة الجملة جميع آحادها أو بعضها لزم كون الشيء علة لنفسه. أما على الأول، فظاهر. وأما على الثاني، فلأن بعض الآحاد

<sup>1</sup> ع: {48ب}.

<sup>2</sup> ص: {79ب}.

<sup>3</sup> ع: لذاته.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> م: {97ب}.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> ص: -.

<sup>9</sup> ع: في الهامش.

لو كان علة للجملة كان علة لكل من الأحاد لما ذكرنا، ومن جملة الأحاد هو نفسه فيكون<sup>1</sup> علة لنفسه. فثبت أن علة الجملة إن كانت جميع الأحاد أو بعضها يلزم كون الشيء علة لنفسه. والتالي ظاهر البطلان. فثبت بطلان المقدم فلا يكون علة الجملة جميع آحادها حولا بعضها<sup>2</sup>، فيكون خارجة عنها. وليس لاحد أن يقول اثبات المقدمة القائلة بأن علة الجملة خارجة عنها بتلك<sup>3</sup> المقدمات والانتظار ينافي ما ادعاه المصنف من بدايتها. لانا نقول: معنى بداهة هذه المقدمة أنها ضرورية لا أنها اولية. واثباتها<sup>4</sup> بالمقدمات المذكورة والاقيسة المؤلفة منها<sup>5</sup> لا ينافي ضرورتها. وانما يكون منافيا لها إن لو كان حصولها منها بطريق الفكر - اعني مجموع الحركتين - وليس كذلك. فان هذه المقدمة لكونها نظرية القياس لا يحتاج في تحصيل قياسها المنتج اياها إلى الحركة الاولى، يعرف ذلك بصواب التأمل. و«إذ قد»<sup>6</sup> ثبت أن علة جميع الموجودات الممكنة حاسرها خارجة عنها، والخارج عن جميع الممكنات<sup>7</sup> لا بد أن يكون واجبا. فيلزم وجود الواجب على تقدير عدمه وهو محال. فثبت لزوم المحال على تقدير عدم الواجب، وبه يحصل المطلوب كما ذكرنا.

<sup>1</sup> ص: {180}.

<sup>2</sup> م: أو بعضها.

<sup>3</sup> م: {198}.

<sup>4</sup> ص: ابتالها.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ص: اذا.

<sup>7</sup> م: الموجودات الممكنة.

<sup>8</sup> ص: -.



## قال: (فصل<sup>1</sup> في أن وجود الواجب نفس حقيقته إلخ<sup>2</sup>)

لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا لها، ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا لذاته مستندا الى علة فلا بد من مؤثر. وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة يلزم أن يكون موجودا قبل الوجود لان العلة الموجودة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف. وإن كان غيرتلك الماهية يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرا الى غيره في الوجود هذا محال.

أقول: وجود الواجب نفس حقيقته وليس له حقيقة<sup>3</sup>/إلا الوجود<sup>4</sup> المجرد القائم بذاته.

وبرهانه أن وجود الواجب إن<sup>5</sup> لم يكن نفس حقيقته لكان إما جزئها او عارضا لها، والتالي<sup>6</sup> باطل بقسميه. أما الملازمة، فلأن الوجود إن<sup>7</sup> لم يكن جزئاً أو عارضا على ذلك التقدير لم يكن له تعلق بالواجب/<sup>8</sup> فلا يكون حوجودا للواجب<sup>9</sup> هذا خلف. وأما بطلان التالي، فلانه إن كان/<sup>10</sup> جزئاً لزم كون الواجب مركبا، وأنه محال. وان كان عارضا وكل عارض مفتقر إلى المعروض وكل مفتقر ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا. وكل ممكن فله مؤثر، فوجود الواجب له مؤثر. حوذلك المؤثر<sup>11</sup>، إما ذات الواجب أو صفة من صفاته أو امر منفصل عن ذاته، والكل باطل. أما الأول، فلأن المؤثر متقدم بالوجود على اثره لما أن الاثر لا يوجد إلا بعد التأثير الذي هو افادة الوجود، وإنها لا يكون إلا بعد وجود<sup>12</sup> المقيد الذي هو المؤثر. فإن المؤثر متقدم بالوجود على اثره

<sup>1</sup> ص: -

<sup>2</sup> ص: آه م: -

<sup>3</sup> ع: {149}.

<sup>4</sup> ص: + البحث.

<sup>5</sup> ص: اذا.

<sup>6</sup> م: والثاني.

<sup>7</sup> ص: اذا.

<sup>8</sup> ص: {80}.

<sup>9</sup> م: وجود الواجب.

<sup>10</sup> م: {98}.

<sup>11</sup> م: -

<sup>12</sup> ص: -

بمرتبتين فلو كانت ذات الواجب مؤثرا في وجوده لكانت ذات الواجب متقدما بالوجود على وجوده فيكون وجود الواجب متقدما على نفسه وإنه محال. وأما الثاني، فلأن المؤثر في الوجود لو كان صفة اخرى من صفات الذات لتقدمت تلك الصفة بالوجود على الوجود، والذات متقدمة بالوجود على تلك الصفة، فيلزم تقدم الذات بالوجود على الوجود كما في الأول. وأما الثالث، فلاستلزامه افتقار الواجب في وجوده إلى امر منفصل ويلزم منه امكان الواجب وهو محال. وإذا ثبت أن وجود الواجب إن لم يكن نفس حقيقته لكان اما جزئها أو عارضا لها. وثبت بطلان<sup>1</sup> المقدم لبطلان التالي بقسميه، فثبت كون الوجود نفس حقيقة الواجب وهو<sup>2</sup> المطلوب.

قال: (فصل في أن وجوب<sup>3</sup> الوجود >بعينه نفس ذاته< إيجاب<sup>4</sup>)

أما الأول فلأن وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلّة ما لم يجب وجودها استحالة أن يوجد المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف وأما الثاني فلأن تعيينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلّة ما لم تكن متعينة لا توجد المعلول فيكون التعيين حاصلا قبل نفسه، وهو محال.

أقول: المذكور في هذا الفصل حكمان. أحدهما<sup>5</sup>، أن وجوب الوجود نفس ذات الواجب.

وثانيهما<sup>6</sup>، أن تعيينه نفس ذاته. أما الأول، فبيانه أن وجوب الوجود لو لم يكن نفس ذاته لكان زائدا عليها عارضا لها لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب فيفتقر إلى معروضه وهو الذات، فيكون ممكنا معلولا للذات. إذ لو كان معلولا<sup>7</sup> لامر منفصل لزم كون الواجب بالذات واجبا بالغير وإنه محال.

<sup>1</sup> م: {99}.

<sup>2</sup> ص: {81}.

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: آء؛ م: -.

<sup>5</sup> م: الأول.

<sup>6</sup> م: الثاني.

<sup>7</sup> ص: -.

فيلزم تقدم الذات بوجوب الوجود على وجوب وجوده لأن المؤثر ما لم يجب وجوده لم يجب عنه وجود الاثر. فذلك الوجوب المتقدم وجوب بالذات أيضا. إذ لو كان وجوبا بالغير لكان المتأخر أيضا بالغير فيكون الواجب بالذات واجبا بالغير ممكنا بالذات وهو محال. فالوجوب المتقدم إن كان عين المتأخر لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره ينقل الكلام حتى تذهب<sup>1</sup> سلسلة الوجوبات إلى غيرالنهاية، فيلزم التسلسل أو ينتهي إلى<sup>2</sup> وجوب وجود هو عين<sup>3</sup> الذات، ويلزم المطلوب.

وأما الثاني<sup>4</sup> فلأن تعين الواجب إن لم يكن نفس ذاته لكان زائدا على الذات عارضا<sup>5</sup> مثل ما ذكرنا في الوجود والوجوب، فيكون ممكنا معلولا للذات. والعلة متقدمة بالتعین على معلولها، فالواجب تعين قبل تعينه. فالمتقدم إن كان عين المتأخر لزم تقدم<sup>6</sup> الشيء على نفسه، وإن كان غيره يعود الترديد فيه.<sup>7</sup> فأما أن تذهب التعينات إلى غير النهاية وهو محال أو ينتهي إلى تعين هو نفس الذات وهو المطلوب. واعلم أن بعض المقدمات متروكة<sup>8</sup> في بيان هذين المطلوبين لوضوحها مما تقدم في الوجود فلا تغفل عنها.

قال: (فصل في توحيد واجب <الوجود إلخ><sup>9</sup>)

لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكافا مشاركين في وجوب الوجود ومتمايزين بأمر من الأمور وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة أو لا يكون. لا سبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود خارجا عن حقيقة كل

<sup>1</sup> ع: يلزم.

<sup>2</sup> ع: {49ب}.

<sup>3</sup> م: غير.

<sup>4</sup> ص: التالي.

<sup>5</sup> م: {99ب}.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ص: {81ب}.

<sup>8</sup> ص: م: مطوية.

<sup>9</sup> ص: أه: م: -.

واحد منهما وهو محال لما بينا أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود. ولا سنيل إلى الثاني، لأن كل واحد منهما حيرتند يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز. وكل مركب محتاج إلى غيره فيكون ممكنا لذاته، هذا خلف.

أقول: لو كان في الخارج موجودان كل واحد<sup>1</sup> منهما واجب الوجود لذاته لاشتركا في وجوب الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بشيء. أما الأول، فتأبث بالفرض. وأما الثاني، فلأن كل اثنين اشتركا في معنى من المعاني فلا بد أن يمتاز احدهما عن الآخر بشيء والا لم يكونا اثنين. إذ الامتياز من لوازم الاثنيّة وانتفاء الملزوم من لوازم انتفاء اللازم. فما به امتياز كل منهما عن الآخر اما أن يكون تمام حقيقته أو لا يكون، وكلاهما باطل. أما الأول، فلأن ما به الامتياز لو كان تمام حقيقة كل منهما كان ما به الاشتراك من<sup>2</sup> وجوب الوجود خارجا عن كل منهما بالضرورة، وإذا ينافي ما ثبت<sup>3</sup> بالبرهان أن وجوب الوجود نفس ذات الواجب. وأما الثاني، فلأن ما به الامتياز إن لم يكن تمام الحقيقة كان كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، فلزم افتقارهما المستلزم لامكانهما وهو خلاف المفروض. واعترض على هذا بأننا لا نسلم أن ما به الامتياز إن لم يكن تمام الحقيقة لزم التركيب، وإنما يلزم إن لو لم يكن ما به الامتياز عارضا وهو ممنوع. واجيب عنه بأن ما به الامتياز إن كان عارضا حفا به الاشتراك الذي هو وجوب الوجود اما أن يكون تمام الحقيقة أو جزئا منها أو عارضا لها<sup>4</sup> والكل باطل. أما<sup>5</sup> الأول، فلأن<sup>6</sup> ما به الاشتراك أن كان تمام الحقيقة كان ما به الامتياز عارضا والعارض المميز للشخص هو التعيين

1 م: -

2 م: هو

3 م: {100}.

4 ص: -

5 ص: {82}.

6 ص: -

فيكون تعين الواجب عارضا لذاته وهو خلاف ما ثبت بالدليل<sup>1</sup>. وأما الثاني، فلأنه مستلزم للتركيب وهذا ظاهر<sup>2</sup>. وأما الثالث، فقد تبين بطلانه. والجواب ليس بسديد، أما أولا، فلأنه كلام على السند على ما لا يخفى. وأما ثانيا، فلأنه مشتمل على استدراك عظيم إذ يكفي أن يقال ما به الامتياز إن لم يكن تمام الحقيقة يجب كونه مقوما، إذ لو لم يكن مقوما على هذا التقدير لكان عارضا لا محالة، والعارض المميز هو التعين فيلزم<sup>3</sup> كون التعين عارضا. فبأقوال الكلام مستدرك كله. وقد تكرر في كلام هذا القائل أن الواجب<sup>4</sup> نوعه<sup>5</sup> منحصر في شخصه، وهذا أيضا ليس بسديد. وإن كان<sup>6</sup> مثله صادرا من بعض المتبحرين لأنه إنما يصح إن لو كان للواجب ماهية نوعية وذا ينافي ما تقرر عندهم من أن تعين الواجب ليس عارضا لماهيته بل هو نفس ذاته.

قال: (فصل في أن الواجب لذاته واجب <من جميع جهاته الخ<sup>7</sup>><sup>8</sup>)

أي ليس له حالة منتظرة لأن ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وإنما قلنا أن ذاته كافية فيما له من الصفات لأنها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته عن غيره فيكون حصول ذلك الغير علة لوجود تلك الصفة وغيته علة لعدمها ولو كان كذلك لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط أن يجب لها الوجود، لأنها لو وجبت لها فإما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها فإن كان مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها عن غيره، وإن كان مع عدمها لم يكن عن غيرها وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته، هذا خلف.

أقول: واجب الوجود لذاته واجب من جميع الجهات<sup>1</sup> - أي يجب حصول جميع ما يمكن

له من صفات الكمال وليس له حالة ممكنة غير حاصلة يتوقع حصولها. - وذلك لأن جميع ما

<sup>1</sup> ع: -

<sup>2</sup> م: باطل.

<sup>3</sup> م: {100}.

<sup>4</sup> ص: الجواب.

<sup>5</sup> ع: {50}.

<sup>6</sup> ص: في الهامش.

<sup>7</sup> م: -

<sup>8</sup> ص: أه.

يمكن له من الصفات يكفي ذاته في حصوله، وكل ما يكفي ذاته في حصوله فهو واجب الحصول، فجميع ما يمكن له من الصفات يكون واجب الحصول. أما الصغرى، فلأن ذاته لو لم يكف  $2^3$  في  $4$  حصول الصفات بأسرها لكان حصول شيء من تلك الصفات من غير ذاته و حينئذ يكون حصول  $5$  ذلك الغير -أي وجوده- شرطاً لحصول تلك الصفة وغيبته -أي عدمه- شرطاً لعدمها، ومتى كان كذلك، لم يكن ذاته من حيث هي مجردة عن كل واحد من شرطي حضور الغير وغيبته بحيث يجب لها الوجود >إذ لو وجب لها الوجود<sup>6</sup> على ذلك التقدير. فأما أن  $7$  يجب لها مع تلك الصفة أو لا معها. فإن وجب لها الوجود مع تلك الصفة، لزم أن لا يكون حصول الصفة مشروطاً بحضور الغير لحصولها للذات المجردة عن حضور الغير. وإن وجب لها الوجود لا معها، لم يكن عدم الصفة مشروطاً بالغيبة لحصوله للذات المجردة عن الغيبة. فثبت أن ذات الواجب لو لم تكن كافية في حصول ما يمكن لها من صفات الكمال لم يجب لها  $8$  الوجود من حيث هي هي، فلم يكن الواجب واجب الوجود لذاته. ويطلان التالي يدل على بطلان المقدم. فيكون الذات كافية في حصول الصفات بأسرها، وهو مفهوم الصغرى. وأما الكبرى فلأن ما يكفي الذات في حصوله لو لم يجب حصوله للذات لتوقف وجوب حصوله للذات على امر مغاير للذات، فلا

<sup>1</sup> ص، م: جهاته.  
<sup>2</sup> ص، م: يكن.  
<sup>3</sup> ص: {82ب}.  
<sup>4</sup> ص: -.  
<sup>5</sup> ص، م: حضور.  
<sup>6</sup> ع: في الهامش.  
<sup>7</sup> م: {101}.  
<sup>8</sup> م: أما.

يكون الذات كافية في حصوله وقد فرضنا أنها كافية هذا خلف. فتم الحجة بمقدمتها وحصل المطلوب، هذا تقرير الحجة.

والإعتراض عليه من وجوه؛ احدها<sup>1</sup>، السلوب والاضافات من الصفات الممكنة للذات والذات غير كافية<sup>2</sup> في حصولها لتوقفها على أمور مغاير للذات ضرورة كونها نسبا بين الذات وتلك الأمور. «فان القادرية»<sup>3</sup> مثلا نسبة بين الذات ومقدوراتها. وكذا كون الذات مسلوبا عنها الحدوث لكونه<sup>4</sup> نسبة بين الذات وسلب الحدوث مفتقر إلى سلب الحدوث عن الذات. وجوابه أن الكلام في الصفات الحقيقية لا في الصفات مطلقا. فلا يرد النقض بالصفات السلبية والاضافية. وفيه نظر. وثانيها، إنا لا نسلم أن الذات لو لم يكن كافية في جميع الصفات كان<sup>5</sup> شيء من الصفات من الغير ولم لا يجوز أن يكون من الذات بتوسط الغير، وجوابه أن كونها من الذات لو كان بتوسط الغير «مثل»<sup>6</sup> كونها من الغير في استلزام الخلف، فإن صدور تلك الصفة من الذات لو كان بتوسط الغير<sup>7</sup> كان<sup>8</sup> الغير<sup>9</sup> جزءا من العلة التامة لتلك الصفة. فيكون وجوده شرطا لوجودها وعدمه شرطا لعدمها، فيلزم منه<sup>10</sup> ما يلزم من الأول من غير فرق. وثالثها، أن التجرد الماخوذ في<sup>11</sup> تالي الشرطية القائلة متى كان حضور الغير شرطا لحصول الصفة وغيبته شرطا

<sup>1</sup> م: الأول.

<sup>2</sup> ص: {83}.

<sup>3</sup> ج: كالتقديرية.

<sup>4</sup> م: {101-ب}.

<sup>5</sup> م: لكان.

<sup>6</sup> ع: {50-ب}.

<sup>7</sup> ص: -.

<sup>8</sup> م: لكان.

<sup>9</sup> م: -.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> ص: من.

لعدمها لم يكن ذات الواجب من حيث <هي هي><sup>1</sup> مجردة عن الشرطين. واجب الوجود إنما هو بحسب الاعتبار لا بحسب<sup>2</sup> نفس الامر، فان تجرد الذات عن كليهما في نفس الامر مستحيل لامتناع الحلو عنهما. واذا كان كذلك، فالشرطية ممنوعة. قوله لأنه لو وجب وجودها فاما أن يجب مع الصفة أو لا معها، قلنا نختار انه يجب مع الصفة.<sup>3</sup> قوله فإن وجب<sup>4</sup> وجودها مع الصفة لم يكن حصول الصفة مشروطا بحضور<sup>5</sup> الغير، قلنا/<sup>6</sup> ممنوع. قوله لأن الصفة حاصلة للذات المجردة عن الحضور، قلنا التجرد بحسب الاعتبار ولا يلزم منه عدم اشتراط الحضور في حصول الصفة وانما يلزم ذلك إن لو كانت مجردة في نفس الامر وهو ممنوع أو نختار الشق الثاني ونمنع المقدمات كما في الشق الأول بعينه، حولا محيص عن هذا الاعتراض<sup>7</sup>. والاولى في الاستدلال أن يقال: كل ما هو ممكن للواجب من الصفات يوجبه ذاته وكل ما هو يوجبه ذاته فهو واجب الحصول. أما الكبرى، فظاهر. وأما الصغرى، فلانها لو لم تصدق لكان وجوب بعض الصفات بغير الذات. فذلك الغير إن كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب، وإن كان ممكنا فاما أن يوجبه الذات ويلزم كونها موجبة للبعض الذي فرضناها غير موجبة اياه من الصفات. إذ الموجب للموجب موجب أو لا و يكون وجوبه بموجب بان يوجبه. وينقل الكلام إليه، فاما أن يذهب سلسلة الموجبات إلى غير النهاية أو ينتهي إلى موجب يوجبه الذات، ويلزم خلاف المفروض. والحاصل أن الذات

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> م: باعتبار.

<sup>3</sup> م: {102}.

<sup>4</sup> ع: وجوب.

<sup>5</sup> م: حصول.

<sup>6</sup> ص: {83}.

<sup>7</sup> م: -.



لو لم توجب الصفات بأسرها لزم أحد الأمور الممتعة من تعدد الواجب والتسلسل،<sup>1</sup> وخلاف المفروض. فيكون الذات موجبة بجميع الصفات، ويحصل المطلوب.

وهذه من الفوائد التي لم يسبق ظهورها هذا الظهور<sup>2</sup> سواء ولها اخوات فيما سبق يشهد

لواحدة واحدة منها بالاختراع <عند<sup>3</sup> العثور<sup>4</sup> عليها من مارس بتتبع كتب الفن من اولى الفطنة.

قال: (فصل<sup>5</sup> في أن الواجب لذاته لا يشارك <الممكنات في وجوده><sup>6</sup>)

لأنه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود من حيث هو إما أن يجب له التجرد أو اللا تجرد أو لا يجب له شيء منهما. والكل باطل أن يجب له التجرد يلزم أن يكون وجود الممكنات بأسرها مجردا غير عارض للماهيات وهو محال. لأننا نعتل المسبوع مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة وهو محال. وإن يجب له اللا تجرد لما كان وجود الباري مجردا هذا خلف. وإن لم يجب له شيء منهما لكان كل واحد منهما ممكنا له فيكون لعله فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده إلى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما هو له من الصفات هذا خلف.

<أقول: <sup>7</sup>/الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده><sup>8</sup> أي نيس الوجود معنى واحدا

نوعيا مقولا على وجود<sup>9</sup> الواجب ووجودات الممكنات بالتواطئ. قول<sup>10</sup> الإنسان على اشخاصها

وذلك لأنه لو شاركها في الوجود بهذا المعنى، فالوجود من حيث هو إما أن يجب له التجرد

<sup>1</sup> م: {102ب}.

<sup>2</sup> م: بظهور.

<sup>3</sup> ص: {84}.

<sup>4</sup> م: -.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ص: أه.

<sup>7</sup> ع: {51}.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> م: وجوب.

<sup>10</sup> ص: + الممكنات.

عن كونه عارضا للماهية أو اللا تجرد و<sup>1</sup> العروض لها أو لا يجب له شيء منهما، وأقسام التالي بأسرها باطلة. أما الأول، فلاستلزامه<sup>2</sup> تجرد وجود الممكن وكون الوجود<sup>3</sup> نفس حقيقته وهو محال، لانا نعقل ماهية الممكن كالمسبوع مثلا ونشك في وجوده فلو كان وجود الممكن نفس حقيقته لزم كون الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة وهو محال. وأما الثاني، فلاستلزامه عروض وجود الواجب وقد تبين بطلانه. وأما الثالث، فلاستلزامه<sup>4</sup> كون كل واحد من التجرد واللا تجرد ممكنا مفتقرا إلى علة فيلزم افتقار الواجب/<sup>5</sup> في تجرده إلى الغير وذا ينافي ما اثبتناه من أن ذات الواجب كافية فيما له من الصفات، هذا تقرير الحجة. واعترض عليها من وجهين؛ احدهما<sup>6</sup>، أن قولكم في اثبات العروض للممكنات انا نعقل المسبوع مع الشك في وجوده اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جائز. واجيب عنه بان المطلوب ههنا<sup>7</sup> نقض المقدمة الكلية الحاكمة بان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة، والمثال الجزئي كاف في النقض. فلئن قيل: المقصود اثبات<sup>8</sup> أن الواجب لذاته<sup>9</sup> لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود، وهذا إنما يثبت أن لو ثبت عروض الوجود في الممكنات كلها، والمثال الجزئي لا يفيد هذه الكلية. قلنا: المقصود أن الوجود ليس مقولا بالتواطؤ على وجود الواجب ووجودات الممكنات وذا يثبت بما ذكرنا من المثال الجزئي بان يقال لو كان الوجود مقولا بالتواطؤ على وجود الواجب ووجود الممكنات وكان

<sup>1</sup> ع: أي.

<sup>2</sup> م: فلاستلزام.

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> م: فلاستلزام.

<sup>5</sup> م: {103}.

<sup>6</sup> م: الأول.

<sup>7</sup> ص: {84}.

<sup>8</sup> م: -.

<sup>9</sup> ص: -.

الوجود المشترك من حيث هو مجردا <لزم أن><sup>1</sup> يكون وجودات الممكنات بأسرها مجردة، وليس كذلك. إذ وجود بعض الممكنات عارض كما في المثال المذكور. وثانيهما، أنا لا نسلم أنه لو لم يجب شيء من التجرد واللاتجرد من حيث هو هو لزم افتقار<sup>2</sup> التجرد إلى علة، وإنما يلزم ذلك إن لو كان التجرد وجوديا، وليس كذلك بل هو عدمي. وإجيب عنه بان الممكن مفتقر إلى العلة وجوديا كان أو عدما غاية ما<sup>3</sup> في الباب أن الممكن العدمي لا يلزم أن يكون علته وجودية بل يكفي فيه العلة العدمية، فلو لم يجب التجرد للوجود<sup>4</sup> من حيث هو هو لكان ممكنا، فيلزم افتقار الواجب في تجرده إلى علته العدمية وهو محال.<sup>5</sup> والقائل أن يقول ما ذكرتم من الدليل على أن وجود الممكن غير مجرد منقوض بوجود الواجب. فإنا نعقل الواجب ونشك في وجوده ولهذا نحتاج في إثبات وجوده إلى<sup>6</sup> البرهان. ولو حصل لنا الجزم بوجوده بمجرد تعقله لما احتجنا إلى<sup>7</sup> البرهان في إثبات وجوده، ويمكن أن يجاب عنه بأن حقيقة الواجب غير معقولة، وإنما نعقل بصفاته فلذلك احتجنا إلى <البرهان في العلم بوجوده. ولو أمكن معرفة حقيقته إلى احتياج بعد تعقل حقيقته إلى<sup>8</sup> إثبات وجوده بالبرهان بخلاف الممكن. فإن التردد في وجوده بعد تعقله من لوازم ماهيته، وهذا يستلزم عروض الوجود فيه.

<sup>1</sup> ص: لزمان إذ.

<sup>2</sup> م: {103ب}.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ع: {51ب}.

<sup>6</sup> ص: {85}.

<sup>7</sup> ص: -.

<sup>8</sup> م: -.

واعلم أن المصنف لم يذكر في هذه المسئلة مذهب الحكماء بتمامه، إذ غاية ما ذكره أن الوجود ليس مقولا بالتواطئ على وجودي الواجب والممكن، وليس هذا تمام مذهبهم. فإن مذهبهم<sup>1</sup> أن وجود الواجب مخالف بالحقيقة<sup>2</sup> لوجودات الممكنات. ومطلق الوجود عارض لتلك الوجودات الخاصة مقول عليها بالتشكيك. ومن الافاضل من ذهب إلى أن الوجود لا كلية له ولا تعدد ولا عريضة وإنما هو جزئي حقيقي واحد بالشخص قائم بذاته يوجد منه الماهيات الممكنة بنوع من التعلق غير مدرك بالعقول البشرية، ووجود تلك الماهيات عبارة عن موجوديتها العرضية القائمة بها الحاصلة لها بذلك التعلق. وكذا<sup>3</sup> نسمعه يقول هذا هو مذهب الاولين والآخرين من الحكماء المحققين ومن مقالات المتصوفة يلوح أنهم ذاهبون إلى مثل هذا. وتحقيق الحق في هذا ليس مما يتم بمجرد البحث.

#### قال: (فصل في أن واجب الوجود<sup>4</sup> عالم بذاته إلخ<sup>5</sup>)

لأنه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته لأن ذاته حاصلة له فيكون عالما به لأن العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو أحققها فالباري عالم بذاته.

أقول: اعلم أولا أن العلم بالشيء<sup>6</sup> وإدراكه بمعنى واحد وهو أن يتمثل حقيقته عند الذات المدركة - أي يحصل عندها حقيقة الشيء إما بنفسها أو بصورة ومثال لها. - أما الأول، فكإدراكنا انفسنا، إذ يعلم بالضرورة أن ادركنا انفسنا ليس بحصول صورة من انفسنا فينا، وإنما هو عبارة عن

<sup>1</sup> م: في الهامش.

<sup>2</sup> م: (104).

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> ص، م: -.

<sup>5</sup> ص: أم، م: -.

<sup>6</sup> ص: (85ب).

كون انفسنا حاضرة لنا بحيث لا نذهل عنا قطعا ويسمى هذا علما حضوريا. واما الثاني، فكإدراكنا/<sup>1</sup> الإنسان، فان الشخص الخارجي منه يحس أولا بارتسام صورته في الرطوبة الجلدية ارتساما مشروطا بحضور ذلك الشخص عند الحاسة ويتخيل<sup>2</sup> ثانيا بعد غيبة الشخص >عند الحاسة<<sup>3</sup> صورته الخيالية<sup>4</sup> المقترنة بالغواشي المادية لحصولها في الحس المشترك عند التقائه اليها ويتعقل ثالثا<sup>5</sup> حقيقته الكلية بحصول صورته العقلية في النفس ويسمى هذا علما انطباعيا ومما/<sup>6</sup> ينبغي أن يعلم ههنا أن كل موجود مجرد عن المادة ولواحقها مدرك لذاته لأن كل مجرد فهو مدرك بالذات على ما سيأتي بيانه في الفصل التالي<sup>7</sup> لهذا الفصل. وحقيقته حاصلة له فيكون حقيقته حاصلة لذاته المدركة بالذات، فيكون مدركا لذاته إذ الإدراك ليس إلا حصول الحقيقة عند المدرك بالذات. وإنما قلنا أن حقيقة المجرّد >حاصلة له لأن حقيقة كل موجود<<sup>8</sup> حاصلة له >عند حصوله<<sup>9</sup> والا لم تكن حقيقة له، فان حقيقة كل شيء هي ما به ذلك/<sup>10</sup> الشيء هو هو. فلو لم يحصل للشيء حقيقة عند حصوله لكان ذلك الشيء هو ذلك الشيء بدونها، فلم تكن تلك الحقيقة حقيقة له هذا خلف. اذا تقرر هذا، فنقول: واجب الوجود عالم بذاته لأنه مجرد عن المادة، إذ لو كان ماديا لكان جسما أو جسمانيا فيلزم/<sup>11</sup> افتقاره ضرورة افتقار الجسم إلى أجزائه والجسماني إليه

<sup>1</sup> م: {104}ب.  
<sup>2</sup> ص: يتمثل.  
<sup>3</sup> ج، ص: -.  
<sup>4</sup> ص: الحالية.  
<sup>5</sup> ص: ثانيا.  
<sup>6</sup> ج: {152}.  
<sup>7</sup> م: الثاني.  
<sup>8</sup> م: -.  
<sup>9</sup> ص: -.  
<sup>10</sup> ص: {86}.  
<sup>11</sup> م: {105}.

<أو إلى أجزائه><sup>1</sup>، وكل مفقود ممكن، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا وهو محال. فثبت أن الواجب لذاته مجرد عن المادة. > وقد تبين أن كل<sup>2</sup> مجرد عن المادة عالم بذاته ينتج أن الواجب لذاته<sup>3</sup> <عالم بذاته><sup>4</sup> وهو المطلوب.

قال: (هداية **تعلق الشيء لذاته**><sup>5</sup> إلخ)<sup>6</sup>

تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التباين بين العاقل والمعقول لأن العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة. وهذا أعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ولأن كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان له نفسان أحدهما عاقله والآخر معقوله هذا خلف.

أقول: لما ذكرنا<sup>7</sup> أن الإدراك هو حصول الحقيقة عند المدرك، وكان هذا<sup>8</sup> مظهره أن يعترض بأن يقال الإدراك بهذا المعنى إضافة بين العاقل والمعقول والإضافة تقتضي تباين المضافين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته<sup>9</sup>. إذ لو تعقل شيء ذاته لزم كونه مغايرا لذاته وأنه محال. فبيطل ما ذكرتموه في هذا الفصل من أن الواجب عالم بذاته، أورد هذه الهداية دفعا لهذا الاعتراض. وتقريرها أن تعقل الشيء ذاته لا يقتضي التباين بين العاقل والمعقول. فإن العلم هو حضور الحقيقة المجردة عن المادة عند المدرك مطلقا. - أي<sup>10</sup> سواء كانت الحقيقة الحاضرة

1 ص: م: و إلى جزئه.  
2 م: وكل ما هو.  
3 ص: -.  
4 م: -.  
5 ح: -.  
6 ص: أه، م: -.  
7 ص: م: ذكر.  
8 م: -.  
9 م: لذاته.  
10 م: -.

مغايرة بالذات للمدرك أو لا - وهذا اعم من حضور الحقيقة المغايرة<sup>1</sup> وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم، فعند تعقل الشيء ذاته جاز أن لا يحضر عنده حقيقة مغايرة له ويحضر حقيقة الغير المغايرة له. ولأن كل واحد/<sup>2</sup> من افراد الناس يعقل ذاته وهذا بديهي معلوم بالوجدان. فلو اقتضى تعقل الشيء ذاته التغاير بين العاقل والمعقول، لكان لكل شخص نفسان؛ أحديهما عاقلة، والاخرى معقولة، وإنه بديهي البطلان. وأيضا لما كان تعقل كل منا ذاته معلوما بالبديهية<sup>3</sup> كان هذا التشكيك من قبيل التشكيك في البديهيات فلا يستحق الجواب. وأما أن التعقل اضافة<sup>4</sup> تقتضي تغاير المضامين وهما العاقل والمعقول، فذا<sup>5</sup> لا ينافي تعقل الشيء ذاته. إذ الاضافة لا يقتضي تغاير/<sup>6</sup> المضامين بحسب الذات، والحقيقة بل تغايرهما بوجه ما وهو حاصل في تعقل الشيء ذاته. فإن الشيء<sup>7</sup> من حيث أن من شأنه العاقلة يغاير ذاته من حيث أن من شأنه المعقولة. فإن<sup>8</sup> تعقل ذاته فهو بالحيثية الاولى عاقل، وبالحيثية الثانية معقول. فزاللت الشبهة بالكلية واتضح المقصود.

قال: (فصل<sup>9</sup> في أن الواجب لذاته عالم بالكنيات<sup>10</sup>)

لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة و لواحقها يجب أن يكون عالما بالكنيات. أما الصغرى فيبينة وأما الكبرى فلأن كل مجرد بالإمكان العام يمكن أن يعقل وهذا بديهي لا خفاء فيه. وكل ما يمكن له أن يعقل يمكن له أن يعقل لذاته مع كل واحد من المعقولات لا محالة. فيمكن أن يقارنه سائر المعقولات في النفس. فإن الإدراك والتعقل هو حصول

<sup>1</sup> ص: {86}ب.

<sup>2</sup> م: {105}ب.

<sup>3</sup> م: بإداهة.

<sup>4</sup> م: اضافة.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ع: {52}ب.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> ص، م: فإذا.

<sup>9</sup> ص: -.

<sup>10</sup> ص: + أه.

صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن أن يتارنه سائر المعقولات في العقل يمكن أن يقارنه سائر المعقولات لذاته. وكل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام فيجب وجوده له. وإلا لكان له حالة منتظرة، هذا خلف. فإن قيل: لو كان الباري تعالى عالما لكان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها وهو محال. لأن القابل هو الذي يستعد للشيء والفاصل هو الذي يفعل الشيء، والأول غير الثاني فيلزم التركيب. قلنا: لم لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء التصوري ومفيدا له وهذا لأن معنى كونه مستعدا للشيء أنه لا يستعد لذاته أن يتصور ومعنى كونه مفيدا أنه متقدم بالعلية على ذلك المنتصور فلم قلت بأنهما متناقضان؟ ومن اعتقد أن علم الباري تعالى بالأشياء نفس ذاته فقد نفى العلم بالحقيقة إذ لا علم إلا بالارتسام.

أقول: واجب الوجود لذاته عالم بجميع الماهيات المعقولة. والبرهان على هذا المطلوب

أن الواجب لذاته مجرد عن المادة ولواحقها، وكل مجرد عالم بسائر المعقولات، فالواجب لذاته عالم بسائر المعقولات. أما الصغرى، فقد مر تقريرها في الفصل<sup>1</sup> المتقدم. وأما الكبرى، فلأن كل مجرد يمكن<sup>2</sup> أن يكون معقولا، وهذا ظاهر. إذ لا مانع للمجرد عن كونه معقولا، فإن المانع عن المعقولية هو العلائق المادية المناهية للعقل الذي هو الخضور عند المجرد، والمجرد بمعزل عن تلك العلائق. والنقض بأن الواجب لذاته ممتنع العقل مع كونه مجردا غير وارد. فإن معنى امتناع تعقل<sup>3</sup> الواجب هو أن العقول البشرية لقصورها عن ادراكه<sup>4</sup> لا يمكنها أن يتعقل حقيقة الواجب، وإذا لا ينافي إمكان معقوليتها في نفسها. وكل ما يمكن أن يعقل، فإنه يمكن أن يعقل مع كل ما سواه من المعقولات، وهذا أيضا ظاهر. إذ لا<sup>5</sup> منافاة بين تعقل وتعقل، وكل ما يمكن أن تعقل مع سائر المعقولات يمكن أن يقارنه سائر المعقولات في العقل<sup>6</sup> لأن التعقل هو حصول صورة الشيء في

<sup>1</sup> ص: {87}.

<sup>2</sup> م: {106}.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> م: دركه.

<sup>5</sup> ص: + ينافي.

<sup>6</sup> ص: التعقل.



العقل. فيعقل المجرّد مع المعقولات حصوله معها <في العقل><sup>1</sup>، وهذا مقارنتها إياه في العقل. فكل ما يمكن أن يقارنه <المعقولات في العقل>، يمكن أن يقارنه في الخارج إذ لو صحت المقارنة في العقل دون<sup>2</sup> الخارج لزم توقّف صحة مقارنتها على حصوله معها في العقل الذي هو المقارنة لكن المقارنة متوقّفة على صحتها، فيلزم الدور. ومقارنة المعقولات للمجرّد في الخارج هو تعقله إياها. وكل مجرّد يمكنه أن تعقل سائر المعقولات،<sup>3</sup> وكل ما يمكن حصوله للمجرّد فهو واجب الحصول له بالفعل. إذ لو كان حصوله<sup>4/5</sup> بالقوة لزم كونه مادياً، فإن كون<sup>6</sup> صفة الشيء بالقوة من خواص كون ذلك الشيء<sup>7</sup> مادياً. فتثبت أن كل مجرّد عالم بسائر المعقولات، وهو الكبرى. ولو جعلنا الكبرى قولنا وكل مجرّد يمكنه أن يعلم بسائر المعقولات <لينتج القياس أن الواجب يمكن أن يعلم بسائر المعقولات><sup>8</sup>، وقلنا بعد ذلك، وكل ما يمكن للواجب فهو واجب الحصول له والا لكان له حالة منتظرة. وقد ثبت خلافه، ليلزم منه المطلوب، لسقط عنا في هذه الحجة مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرّد فهو واجب الحصول<sup>9</sup> له. وقد تبين لك من هذا ما في كلام المصنّف<sup>10</sup> من التشويش والاضطراب.

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> م: في.

<sup>3</sup> ص: {87} ب.

<sup>4</sup> م: + له.

<sup>5</sup> م: {106} ب.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ص: -.

<sup>8</sup> ح: في الهامش؛ م: -.

<sup>9</sup> ح: {53}.

<sup>10</sup> م: -.

قال: فان قيل <لو كان الباري عالما لكان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها وهو محال><sup>1</sup>.

أقول: هذه معارضة اوردها على الحجة المذكورة في هذا الفصل. وتوجيهها أن يقال: هذا ما ذكرتم من الدليل، وأن دل على ثبوت كون الواجب عالما بالمعقولات كلها ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن الواجب لو كان عالما بشيء لكان الواجب فاعلا وقابلا للصورة الحاصلة من الشيء في ذاته والتالي باطل. أما لزوم كونه فاعلا لها، فلأن الصورة الحاصلة في ذاته ممكنة لافتقارها إلى ما تقوم به فيفتقر إلى مؤثر فيها فذلك المؤثر إن كان غير ذات الواجب لزم افتقار الواجب في صفة العلم إلى ذلك الغير وهو محال. فتعين<sup>2</sup> أن يكون المؤثر فيها هو الذات.<sup>3</sup> وأما لزوم كونه قابلا لها، فلأن العالم لا بد أن يكون قابلا لصورة المعلوم لقيامها به. وأما بطلان التالي، فلأن القابلية هي الاستعداد والفاعلية هي التأثير وهما متغايران يعقل كل منهما بدون الآخر. فلو كان الواجب فاعلا وقابلا معا للصورة لزم التركيب في ذاته وهو محال. واجاب عن هذه المعارضة بأنا لا نسلم أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مستعدا للصورة وفاعلا لها إذ معنى كونه مستعدا للصورة هو أنه لا يمتنع أن يحصل له الصورة ومعنى كونه فاعلا لها أنه متقدم عليها بالعلية <ولا امتناع في اجتماع المعين لعدم ينافيهما. وأما انهما معنيان متغايران يلزم من><sup>4</sup> حصولهما للواجب التركيب في ذاته فممنوع أيضا<sup>5</sup>، إذ التركيب إنما يلزم إن لو كانا جزئين للذات وليس كذلك بل هما اضافتان لهما بالقياس إلى الصورة، وذا غير مستحيل. فإن العالمية والقادرية مثلا اضافتان تعرضان لذات

<sup>1</sup> ص: أه: م: -.

<sup>2</sup> ص: {88}.

<sup>3</sup> م: {107}.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> م: -.

الواجب بالقياس إلى معلومه والمقدور له. ثم أن المصنف مال في هذه المسألة إلى ما ذهب إليه المتكلمون من أن علم الباري **حجل ذكره**<sup>1</sup> بالاشياء **حصفة قائمة بذاته زائدة على نفس حقيقته** ذهابا منه إلى أن علمه بالاشياء<sup>2</sup> إنما هو ارتسام صورها في ذاته تعالى<sup>3</sup> كالعلم/<sup>4</sup> الحادث للنفوس الناطقة. ورد مذهب الحكماء زاعما أن من اعتقد أن علم الواجب هو نفس ذاته هربا عما يرد على المتكلمين من لزوم كون ذات الواجب فاعلا/<sup>5</sup> وقابلا لعلمه، فقد اعتقد نفي العلم عن ذات الواجب بالحقيقة. وذلك لأن من جعل العلم نفس الذات فقد نفي الارتسام. والعلم إنما هو الارتسام لا غير فيكون نافيا للعلم بالحقيقة. وهذا الرد إنما يتوجه عليهم أن لو انحصر العلم في الارتسام ولهم أن يمنعوه ويقولوا العلم هو أن يحصل عند العالم حقيقة المعلوم إما بنفسها أو بارتسام صورة منها فيه أو في آله. فالارتسام اخص من العلم ولا يلزم من انتفاء الاخص/<sup>6</sup> انتفاء الاعم.

قال: (فصل في أن الواجب عالم بالجزئيات <على وجه كني إلخ><sup>7</sup>)

لأنه يعلم أسبابها علما تاما فوجب أن يكون عالما بها لأن من يعلم العلة وجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاتها، وإلا لما كان عالما بها، لكن لا يدركها مع تغيرها، وإلا لكان يدرك تارة منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يدرك منها أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما صورة عقلية على حدة، و واحدة من الصورتين لا تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات، هذا خلف. بل يدرك على وجه كلي كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه كليا. فإنك تقول فيه بأنه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شماليا بصفة كذا وكذا إلى جميع العوارض، لكنك ما علمته جزئيا لأن ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم إليه المشاهدة ولما لم يكن من الجائز في حق الله تعالى ما ذكرنا من التغيير لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي.

<sup>1</sup> ص، م: تعالى.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ص، م: -.

<sup>4</sup> م: {107ب}.

<sup>5</sup> ص: {88ب}.

<sup>6</sup> ع: {53ب}.

<sup>7</sup> ص، م: -.

أقول: اعلم أن تلخيص البيان في هذا المطلوب يستدعي تمهيد مقدمات. الأولى<sup>1</sup>، أن علم الواجب بالاشياء علم تام، وهو علمه بها مع جميع صفاتها وآثارها اللازمة والغير اللازمة. وذلك لأن علمه بجميع ذلك ممكن الحصول له. إذ هو مدرك بالذات وهذه الاشياء من شأنها أن يكون مدركة، فيلزم حصول علمه بجميع ذلك والا لكان له حالة منتظرة. الثانية<sup>2</sup>، أن العلم التام بالعلة الموجبة للشيء<sup>3</sup> يوجب العلم بالمعلول لأن العلم التام بالعلة الموجبة<sup>4</sup> يقتضي حصول العلم بوجه استلزامها لمعلولها. وذا يقتضي حصول العلم بالمعلول. الثالثة، أن العلم بالجزئي يكون على وجهين؛ احدهما<sup>5</sup>، علم يتغير بتغير المعلوم الجزئي وهو علم زمني تابع للمعلوم الجزئي بمعنى أن المعلوم الجزئي<sup>6</sup> الحادث حال عدمه السابق يعلم انه معدوم سيوجد، وإذا وجد يزول هذا العلم ويحصل بدله. العلم بأنه موجود وعند طريان العدم عليه يزول العلم بالموجود ويحصل العلم بطريان العدم عليه<sup>7</sup>، وهذا هو العلم الجزئي<sup>8</sup> على الوجه الجزئي لمطابقته<sup>9</sup> الجزئي في التغير. وثانيهما، علم لا يتغير بتغير المعلوم وهو علم متعال عن الزمان حاصل عن العلم بأسباب ذلك المعلوم، وهو العلم على الوجه الكلي المشابه بعدم تغيره للامور الكلية المصونة عن التغير. مثال الوجه الأول، علمك بالكسوف المعين الواقع في جزء معين من الزمان المتغير بتغيره مثل أن تعلم قبل وقوعه أنه سيقع وعند وقوعه يزول هذا العلم. ويحصل العلم بانه واقع وبعد ما انقضي يزول

<sup>1</sup> م: الأول.

<sup>2</sup> م: الثاني.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> م: {108}ب.

<sup>5</sup> م: الأول.

<sup>6</sup> ص: {189}.

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: م: -.

<sup>9</sup> م: لمطابقة.

العلم بالوقوع ويحصل العلم بالانقضاء، وهذا العلم زمني لاحاطة الزمان به حيث لا يوجد إلا في جزء منه. ومثال الوجه الثاني، العلم بالكسوف المعين الحاصل من العلم بأسبابه كما اذا علمت بمعاونة<sup>1</sup> التنجيم والحساب مقدار الزمان الواقع بين الكسفين. فتعلم بذلك وقوع الكسوف الثاني في <جزء من><sup>2</sup> الزمان متعين بالمقايسة إلى الكسوف الأول المعلوم بالمقايسة إلى بعض التواريخ المعلومة مثل أن تعلم انه واقع في ساعة كذا، من يوم كذا، <من شهر كذا><sup>3</sup>، من سنة كذا> من الكسوف الأول المعلوم وقوعه في ساعة كذا، من يوم كذا، من شهر كذا، من سنة كذا><sup>4</sup> من التاريخ الفلاني. فتعلم انه في أي ساعة، من أي يوم، من أي شهر/<sup>5</sup>، من أي سنة، من التاريخ المذكور، وهو علم واحد مستمر حاصل قبل الكسوف ومعه ويعدده لا يتغير بتغيره من الاستقبال إلى<sup>6</sup> الحضور إلى الانقضاء متعال عن الزمان لامكان كونه محيطًا بالزمان بان يتصور هذا الجزء من الزمان جزئًا من الزمان/<sup>7</sup> الممتد من الازل إلى الابد. فلئن قيل: هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الأشخاص البشرية بعد أن لم يكن حاصلًا له كما في المثال المذكور، فيكون حادثًا بالزمان فيكون زمنيًا لاحاطة الزمان بحدوثه. قلنا: زمانية حدوث بعض افراده المختصة<sup>8</sup> بموضوع متعلق بالمادة لا تنافي تعاليه عن الزمان بحسب ذاته.

<sup>1</sup> م: {108}ب.

<sup>2</sup> ص: في الهامش.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> ع: -.

<sup>5</sup> ص: {89}ب.

<sup>6</sup> ص: + يوم.

<sup>7</sup> ع: {154}.

<sup>8</sup> م: المحيط.

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات، فنقول: واجب الوجود لذاته عالم بالجزئيات<sup>1</sup> لكن لا على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي. أما أنه عالم بالجزئيات، فلأنه عالم بذاته علما تاما لما ذكرنا في المقدمة الأولى، فيلزم علمه بمعلوله الأول لما ذكرنا في المقدمة الثانية. وعلمه بالمعلول الأول أيضا علم تام، فيلزم العلم بمعلول معلوله وهكذا إلى أن ينتهي إلى آخر المعلولات القديمة في الطول. ويسرى علمه في الحوادث الغير المتناهية في العرض، فيحيط علمه بجميع الجزئيات القديمة والحادثة الغيرالمتناهية من الازل إلى الابد. وأما أن علمه بالجزئيات ليس على الوجه الجزئي، فلأنه لو كان على الوجه الجزئي<sup>2</sup> لكان يدرك تارة أن الجزئي موجود غير معدوم، واخرى عكس ذلك لما ذكرنا في المقدمة الثالثة من تفسيرالوجه الجزئي، فيحصل في ذاته تعالى صورتان عقليتان متعاقبتان بحيث لا تبقي أحديهما عند طريان الثانية، فيلزم التغير في ذاته، هذا خلف. فيكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي المصون عن التغير المتعالي عن الزمان حسب ما فسرناه في المقدمة الثالثة. وهذا القدر<sup>3</sup> من البيان كاف في هذا<sup>4</sup> المطلوب لكن المصنف زاد عليه بأن قال بل يدركه على الوجه الكلي مثل أن تدرك من الكسوف المعين بأنه كسوف يكون بعد حركة كوكب معين كذا، درجة من برج كذا، حال كون<sup>5</sup> ذلك الكسوف شماليا، -أي واقعا في الجانب<sup>6</sup> من قرص الشمس- أو في البروج الشمالية بصفة كونه في عقدة الرأس(سمكان)، وهكذا إلى أن يحصر جميع العوارض اللاحقة لهذا الكسوف. وهذا المدرك ليس جزئيا بل هو كلي إذ لا يمتنع جملة على

<sup>1</sup> م: {109}.

<sup>2</sup> م: {90}.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> م: {109ب}.

<sup>6</sup> م: + الشمالي.

كثيرين ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى من ادراك الجزئيات سوى ما ذكرنا لم يكن علمه بالجزئيات إلا على الوجه الكلي. ولزم من هذه الزيادة أن معلوم الله تعالى من الجزئيات معان كلية ليس إلا وهذا تصريح بأنه لا يعلم الجزئيات وهو خلاف مذهبهم، ووقع في هذه الزيادة استدراك أيضا. وهو زيادة قوله<sup>1</sup>/ وهذا العلم غير كاف إلخ<sup>2</sup> لعدم افتقار المطلوب إليه.

قال: (فصل في أن واجب الوجود مرید <الاشياء و جواد إلخ><sup>3</sup>)

أما إرادته فلأن كل ما هو معلوم عند المبدأ كونه من جهة أنه خير غير مناف لخيريته فائضا عن ذات المبدأ وكماله المقتضى لفيضانه فذلك الشيء مرضى له وهذا هو الإرادة. وأما جوده فنقول الواجب لذاته إما أن يفعل لقصد وشوق إلى كمال أو يفعل لأنه نظام الخير في الوجود فيوجد الأشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق. والأول محال لما بينا أن واجب الوجود ليس له كمال منتظر. والقسم الثاني حق فهو الجواد، والله الهادي.

أقول: أورد في هذا الفصل مطلوبين؛ أحدهما<sup>4</sup>، أن واجب الوجود مرید للاشياء بمعنى

أن ما صدر عنه من الاشياء صادر عنه بإرادته. وثانيهما<sup>5</sup>، أنه جواد. أما أنه مرید، فلأن كل ما صدر عنه فهو<sup>6</sup> عالم به، ويصدر عنه لما أنه عالم بجميع المعلومات. والصادر عنه لا بد أن يكون خيرا لكونه منبعاً لفيضان الخير، وهو<sup>7</sup> غير مناف لماهيته لأن الصادر عنه يكون<sup>8</sup> لازماً<sup>9</sup> بحقيقته، واللازم لا يكون منافياً، وكل ما هو معلوم له وهو خير<sup>10</sup> غير مناف لماهيته فائض عنه

<sup>1</sup> ص: {90} ب.

<sup>2</sup> ص: أ.

<sup>3</sup> ص: م: -.

<sup>4</sup> م: الأول.

<sup>5</sup> م: الثاني.

<sup>6</sup> ع: {54} ب.

<sup>7</sup> ص: م: -.

<sup>8</sup> ص: م: -.

<sup>9</sup> م: {110}.

<sup>10</sup> ع: -.

بكماله المقتضي لفيضانه، فهو مرضي له. وكل ما يصدر عنه من الاشياء يكون صادرا عنه  
برضاه وهو المعنى بالارادة. <sup>1</sup> فقد ثبت أنه <مريد لما صدر عنه من المعلولات<sup>2</sup> وهو المطلوب.  
وأما أنه جواد، فاعلم أولا أن معنى الجود هو افادة ما ينبغي أي شيء ما هو مؤثر مرغوب عند  
المستفيد لا لعوض. فواهب السكين لمن<sup>3</sup> لا ينبغي له لا يكون جوادا. وكذا من يهب شيئا  
ليستعيض<sup>4</sup> من المستفيد أو من غيره ليس بجواد بل معامل. والعوض لا يلزم كونه عينا بل كل ما  
يتوقع المفيد حصوله في مقابلة مفادة من عين أو ثناء أو تخلص عن مذمه أو توصل إلى كونه  
على ما هو احسن واليق به فهو عوض. إذا تقرر هذا، فنقول: واجب الوجود جواد لأنه يفيد  
وجود<sup>5</sup> الاشياء. والوجود<sup>6</sup> خير مخض مرغوب عند كل عاقل. فأما أن يفعل<sup>7</sup> هذه الافادة لغرض  
وشوق إلى كمال يحصل بهذه الافادة أو يفعله لأن فعله<sup>8</sup> هذا، نظام الخير في الوجود. - أي  
يحصل به ما هو اليق بالموجودات من النظام المتقرر في عناية الازلية - فيوجد الاشياء على ما  
ينبغي لا لغرض وشوق. والاول<sup>9</sup> محال، إذ لو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم أن يكون  
له حالة منتظرة، وقد تبين امتناع ذلك، فتعين الثاني. وهو أنه يفيد وجود الاشياء لا لغرض وشوق  
إلى<sup>10</sup> ما يكون عوضا عما افاده، فيكون جوادا، وهو المطلوب

<sup>1</sup> م: فذاته.  
<sup>2</sup> م: المعلومات.  
<sup>3</sup> ص: لما.  
<sup>4</sup> م: استفيض.  
<sup>5</sup> ص: {91}.  
<sup>6</sup> ع: الجود.  
<sup>7</sup> م: يعقل.  
<sup>8</sup> ص: جعله.  
<sup>9</sup> م: {110ب}.  
<sup>10</sup> م: أي.



## [الفن الثالث في الملائكة]

قال: (الفن الثالث في الملائكة >وهي العقول المجردة إلخ<sup>1</sup><<sup>2</sup>) أقول: قد تقرر عندك فيما سلف أن العقول جواهر مجردة غير متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصريف. وذلك بسبب أن الجوهر المجرد إنما يتعلق بالجسم >هذا النوع<sup>3</sup> من التعلق ليصير الجسم آلة له في الاستكمال كما هو من شأن النفوس. والعقول بكمالاتها النظرية مستغنية عن الاستكمال، فهي لا تتعلق بالأجسام هذا النوع من التعلق بل لا تعلق لها بالأجسام إلا بالعلية والتأثير. ولما كانت هي من موضوعات العلم الإلهي فمن<sup>4</sup> الواجب أن يبحث عنها في القسم الثالث الذي هو في العلم الإلهي من هذا المختصر. فلهذا رتب المصنف هذا الفن لإثباتها وبيان<sup>5</sup> أحوالها مشتملا على عدة فصول.

### قال: (فصل في اثبات العقول إلخ<sup>6</sup>)

و برهانه أن المصادر عن المبدأ الأول إنما هو الواحد لأنه بسيط والبسيط لا يصدر عنه إلا الواحد وذلك الواحد إما أن يكون هيولى أو صورة أو عرضا أو نفسا أو عقلا. لا جائز أن يكون هيولى لأنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة. ولا جائز أن يكون صورة لأنها لا تتقدم بالعلية على الهيولى. ولا جائز أن يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر. ولا جائز أن يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال إذ النفس هي التي تفعل بواسطة الأجسام فتعين أن يكون عقلا وهو المطلوب

<sup>1</sup> ص: أه.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> م: هو النوع أي النوع.

<sup>4</sup> ص: كان من.

<sup>5</sup> ص: {91ب}.

<sup>6</sup> ص: أه: م: -.

أقول: المبدأ الأول جل ذكره بسيط ليس فيه تعدد ما<sup>1</sup>. وكل بسيط شأنه هذا لا يصدر عنه إلا واحد. فالصادر عنه بلا واسطة<sup>2</sup> معلول واحد لا غير. فهذا المعلول الواحد الصادر عنه اولاً لا يجوز أن يكون<sup>3</sup> عرضاً إذ لو كان عرضاً فإما أن يكون صادراً عنه قائماً بنفسه أو بمحل. والاول باطل، إذ القائم<sup>4</sup> بنفسه إنما هو الجوهر لا العرض. وكذا الثاني، لأن المحل إن كان هو المبدأ كان المبدأ فاعلاً وقائلاً معاً لهذا العرض وإنه محال، وإن كان غيره، كان معلولاً له >لأن ما سواه من الموجودات كلها معلولة له<sup>5</sup>. إما<sup>6</sup> بلا واسطة أو بواسطة، فإن كان العرض ومحلّه كلاهما صادرين عنه بلا واسطة لزم صدور اثنين من المبدأ الأول في مرتبة واحدة وإنه محال. وإن كان الصادر عنه بلا واسطة أحدهما فقط، فإن كان هو المحل لم يكن العرض اول معلول صدر عنه، وقد فرضنا كذلك هذا خلف. وإن كان هو العرض لزم تقدم العرض على محله المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه وهو محال. فثبت أن المعلول الأول ليس بعرض، فيكون جوهرًا. فإما أن يكون هيولى أو صورة أو جسمًا أو نفسًا أو عقلاً لانهصار الجوهر في هذه<sup>7</sup> الاقسام. لا سيبل إلى كونه هيولى، لأنه لو<sup>8</sup> كان هيولى لزم تقدم<sup>9</sup> الهيولى على الصورة لتقدم المعلول الأول على ما سواه من المعلولات لكن الهيولى لا تقوم بالفعل إلا بالصورة فلا يتقدم عليها. ولا إلى كونه صورة،

<sup>1</sup> ص: م: حيثيات.

<sup>2</sup> ع: {55}.

<sup>3</sup> م: {111}.

<sup>4</sup> م: العالم.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ص: -.

<sup>8</sup> ص: -.

<sup>9</sup> ص: {92}.

لأنه لو كان صورة لتقدمت الصورة بالفاعلية على الهيولى لتقدم المعلول الأول<sup>1</sup> على ما سواه من المعلولات بالفاعلية<sup>2</sup> لكن الصورة لا تتقدم > بالفاعلية على الهيولى لما تبين أن<sup>3</sup> الصورة شريكة لفاعل الهيولى. ولا إلى كونه جسما، لأن الجسم مركب من الهيولى والصورة فلو كان الصادر عن المبدأ الأول بلا واسطة هو<sup>4</sup> الجسم، فإما أن يكون الصادر بلا واسطة كل واحدة من الهيولى والصورة أو أحديهما فقط، إذ لو<sup>5</sup> لم يكن شيء منهما صادرا بلا واسطة لم يكن الجسم صادرا بلا واسطة هذا خلف. فعلى الأول، يلزم صدور الأثرين عنه في مرتبة واحدة وإنه محال. وعلى الثاني، يلزم ما ذكرنا في القسمين الأولين لكونه واحدا منهما > لا بعينه<sup>6</sup> ويلزم أيضا خلاف ما فرضناه من أن الصادر بلا واسطة هو الجسم. ولا إلى كونه نفسا، إذ<sup>7</sup> لو كانت نفسا لكانت النفس فاعلة قبل وجود الأجسام وإنه محال لأن النفس إنما تفعل فعلها بواسطة الأجسام. وإذا قد بطلت الأقسام الأربعة، تعين القسم الخامس وهو أن المعلول الأول هو العقل، وهو المطلوب.

### قال: (فصل في اثبات كثرة العقول إلخ<sup>8</sup>)

وبرهانه أن المؤثر في وجود الأفعال إما أن يكون عقلا واحدا أو فلكا واحدا أو عقلا متكثرا. لا جائز أن يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الأفعال عن عقل واحد لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ولا سبيل إلى الثاني والثالث لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر فإما أن يكون الحاوي علة لوجود المحوى أو على العكس لا سبيل إلى الثاني لأنه أخس وأصغر. والأخس والأصغر استحال أن يكون سببا للأشرف الأَعْظَم. ولا جائز أن يكون الحاوي علة لوجود المحوى لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرا عن وجود الحاوي لأن وجوب وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وإذا كان

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> م: (111ب).

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> ع: هنا.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> م: لأنه.

<sup>8</sup> ص: أه م: -.

كذلك فعدم المحوى مع وجود الحاوي لا يكون ممتعا لذاته والا لكان وجوده معه لا متأخرا عنه وقد فرضناه متأخرا عنه، هذا خاف. وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوي ممكنا كان الغلام ممكنا لذاته هذا خلف. فظهر أن المؤثر في الأفلاك عقول كثيرة.

أقول: لما اثبت وجود<sup>1</sup> العقل في الفصل السابق حاول في هذا الفصل أن يثبت له التعدد. وتقرير البرهان عليه أن الفلك لا بد له من مبدأ قريب يؤثر فيه بلا واسطة. وذلك<sup>2</sup> المبدأ، إما أن<sup>3</sup> يكون هو<sup>4</sup> الواجب لذاته<sup>5</sup> أو فلكا آخر أو نفسا أو عقلا وما سوى الاخير من الاقسام باطل. أما الأول، فلما بينا أن المعلول الصادر عن الواجب اولا ليس بجسم وأما الثاني، فلأن المؤثر في الفلك إن كان فلكا آخر فالمؤثر منهما<sup>6</sup> إما أن يكون حاويا بالنسبة إلى الآخر أو محويا، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما انه لا سبيل إلى الثاني، فلأن المحوي اخس واصغر من الحاوي ولا يجوز أن يكون الاخس الاصغر علة الاشرف الاعظم. أما أن المحوي اصغر من الحاوي، فظاهر. وأما انه اخس منه، فلأن بعده عن المبدأ الأول في سلسلة الممكنات المرتبة اكثر من بعد الحاوي عنه والابعد اخس، هكذا قيل. وفيه مصادرة على المطلوب لأن المحوي إنما يكون ابعد إن لو لم يكن علة للحاوي إذ لو كان علة للحاوي لكان اقرب منه إلى المبدأ. فاثبات عدم علية المحوي بابعديته يكون مصادرة على المطلوب. والاولى أن يقال: المحوي اخس من الحاوي لأن المحوي اقرب حيزا من الحاوي إلى ما يقبل الكون والفساد ومن العناصر. وهي اخس من الافلاك الغير

<sup>1</sup> ص: {92ب}.

<sup>2</sup> ص: كذلك.

<sup>3</sup> م: {112}.

<sup>4</sup> ص: -.

<sup>5</sup> ع: {55ب}.

<sup>6</sup> م: فهما.

القابلة لهما والاقرب إلى<sup>1</sup> الاخس اخس من الابدع عنه. واما أن الاخس الاصغر لا يؤثر<sup>2</sup> في الاشراف الاعظم، فمما يشهد به الطبائع السليمة، فإن كل صاحب<sup>3</sup> طبع<sup>4</sup> سليم يحكم باستحالة كون الاخس الاصغر مؤثرا في الاشراف الاعظم. وهذه المقدمة اقناعية لم يقم<sup>5</sup> عليها برهان. والاولى في ابطال علية المحوي أن يستدل بما سنذكره في ابطال علية الحاوي من الطريق العام الدال على بطلان كون الجسم علة لجسم آخر. واما انه لا سبيل إلى الأول، فلائياته<sup>6</sup> طريقان؛ احدهما، خاص يدل على امتناع علية الحاوي بخصوصه. وثانيهما، عام يدل على امتناع علية جسم لجسم آخر.

<أما الطريق<sup>7</sup> الخاص، فهو أن الحاوي لو كان علة للمحوي لكان وجوب وجود المحوي متأخرا عن وجوب وجود الحاوي، فان المعلول متأخر عن العلة بوجوب الوجود ضرورة. أن العلة ما لم تجب وجودها لم يجب عنها وجود المعلول. واذا قد ثبت أن وجوب وجود المحوي متأخر عن<sup>8</sup> وجود الحاوي فعدم المحوي مع الحاوي لا يكون ممتعا لذاته. إذ لو امتنع عدم المحوي مع الحاوي لذاته لوجب وجود المحوي مع الحاوي فلا يكون وجود<sup>9</sup> المحوي متأخرا عن الحاوي هذا خلف. واذا أمكن عدم المحوي مع وجود الحاوي لذاته لزم امكان الخلاء لذاته لأن عدم المحوي مع وجود الحاوي ملزوم لوجود الخلاء. وامكان الملزوم لذاته ملزوم لامكان اللازم لذاته والا امتنع اللازم

<sup>1</sup> ص: اي.

<sup>2</sup> ص: {193}.

<sup>3</sup> م: {112}.

<sup>4</sup> ع: في الهامش.

<sup>5</sup> م: يعم.

<sup>6</sup> ص: م: فلائيات.

<sup>7</sup> م: فالطريق.

<sup>8</sup> ع: +وجوب.

<sup>9</sup> ص: -.

مع امكان الملزوم<sup>1</sup> وهو يهدم<sup>2</sup> الملازمة بينهما. فعلم مما نكرنا أن علية الحاوي للمحوي يستلزم  
امكان الخلاء لذاته. ويطلان اللازم<sup>3</sup> يستلزم بطلان الملزوم، فيبطل عليه الحاوي وهو المطلوب.

وأما الطريق العام، فبيانته مسبقاً بمقدمة وهي أن تأثير جسم في جسم إنما يكون  
بشروطين؛ احدهما<sup>4</sup>، أن يكون كل واحد من الجسمين ذا وضع بالنسبة إلى الآخر، وهذا بديهي  
ويشهد به استقراء الأجسام أيضاً. فان النار مثلا إنما تؤثر في غيرها بالتسخين إن لو<sup>5</sup> كان بينهما<sup>6</sup>  
وضع المقارنه أو المقاربة، وكذا الشمس إنما تضيء<sup>7</sup> ما يقع في محاذاتها من الأجسام دون غيرها.  
و ثانيهما، أن يكون المؤثر من الجسمين مؤثراً في شيء من جزئي المتأثر منهما - اعني هيولاه  
وصورته - والا لم يكن مؤثراً فيه هذا خلف. اذا تمهد هذا<sup>8</sup>، فنقول: اذا كان جسم ما علة لجسم  
آخر كان الأول منهما علة لشيء من هيولى الثاني وصورته بحكم الشرط الثاني. وكلما كان كذلك،  
كان شيء من هيولى الثاني وصورته ذا وضع بالنسبة إلى الأول بحكم الشرط الأول<sup>9</sup>. والتالي  
باطل، إذ ليس شيء من الهيولى والصورة ذا وضع بالانفراد اصلاً، فكذا المقدم فلا يكون جسم ما<sup>10</sup>  
علة لجسم آخر، ويلزم منه المطلوب. وأما الثالث، فلأن المأثر في الفلك<sup>11</sup> لو كان نفساً لكان  
تأثيرها فيه بواسطة الجسم الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها. واذا كان كذلك، لزم تقدم ذلك

<sup>1</sup> م: {113}.

<sup>2</sup> ص: {93ب}.

<sup>3</sup> ع: {56}.

<sup>4</sup> م: الأول.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: تقتضي.

<sup>8</sup> م: + القول.

<sup>9</sup> ص: -.

<sup>10</sup> م: -.

<sup>11</sup> م: {113ب}.

الجسم<sup>1</sup> بالطبع على الفلك فهو اما حاو بالنسبة إليه أو محوي، وقد<sup>2</sup> تبين بطلانه لما ذكرنا في القسم الثاني، ولا حاجة إلى التطويل بالاعادة. واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة تعين الرابع، وهو أن المؤثر <في الفلك><sup>3</sup> هو العقل. فنقول: قد دل اختلاف حركات الكواكب المعلوم<sup>4</sup> بالرصد على كثرة الافلاك فلمؤثر فيها إما عقل واحد أو عقول متكثرة. والأول باطل، لأن العقل بسيط وجهة صدور الفلك عنه جهة واحدة. وقد بينا أن الواحد البسيط<sup>5</sup> لا يصدر عنه <جهة واحدة إلا><sup>6</sup> واحد، فتعين الثاني. ويلزم منه كثرة العقول وهو المطلوب. واعترض على هذه الحجة بمنع الحصر لقيام احتمال كون المؤثر في الفلك عرضا. واجيب عنه بالاحتجاج على بطلان هذا الاحتمال بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع أن يكون علة للاقوى. وانت خبير بأن هذه الحجة اقناعية، والصواب أن يقال: لو كان المؤثر في الفلك عرضا لاحتاج ذلك العرض<sup>7</sup> في تأثيره إلى محله، فحله إن كان فلكا أو نفسا لزم منه ما لزم من كون المؤثر فلكا أو نفسا، وان كان عقلا لزم منه<sup>8</sup> المطلوب لافتقار كل واحد من الافلاك حينئذ إلى عرض قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المتعددة الحقيقية بعقل واحد لاستلزامه تركيب العقل، فيتعدد العقول بحسب تعدد الافلاك،

<sup>1</sup> ص: {94}.

<sup>2</sup> ص: م: -.

<sup>3</sup> ص: -.

<sup>4</sup> م: العلوية.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> م: -.

<sup>7</sup> ع: في الهامش.

<sup>8</sup> م: {114}.

وهو المطلوب. هذا هو التقرر المضبوط في هذا البرهان ولا يخفي عليك ما في تقرر المصنف  
من<sup>1</sup>/الانتشار.<sup>2</sup>

قال: (هداية >الحاوي وسبب المحوي<<sup>3</sup> إلخ<sup>4</sup>)

الحاوي وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا مع أن هذا السبب متقدم على المحوي والحاوي ليس بمتقدم على المحوي لأن  
السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون متقدما والله اعلم.

أقول: لما كان الدليل القائم على عدم علية الحاوي بصدد أن يعارض بان يقال: دليلكم  
هذا وإن دل على مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه. وهو أن الحاوي كمحدد الجهات مع العقل الثاني  
لكونهما معلولي علة واحدة، وهو العقل الأول على ما سيأتي تقريره. والعقل الثاني متقدم بالعلية  
على المحوي وما مع المتقدم متقدم وهذا ظاهر في التقدم الزماني، فيلزم تقدم الحاوي على المحوي  
بالعلية<sup>5</sup> لأن تقدم العقل الثاني عليه بالعلية. اورد هذه الهداية جوابا عن هذه المعارضة. وتقريره  
أن كون<sup>6</sup> الحاوي مع العقل الثاني<sup>7</sup> الذي هو علة المحوي في رتبة الابداع لا يستلزم تقدم الحاوي  
بالعلية على المحوي لأن تقدم العقل الثاني على المحوي بالعلية. وما مع المتقدم بالعلية لا يجب  
>أن يكون متقدما بالعلية<<sup>8</sup> بل<sup>9</sup> يمتنع أن يكون متقدما بالعلية لاستلزامه<sup>10</sup> توارد علتين على

<sup>1</sup> ع: {56ب}.

<sup>2</sup> ص: {94ب}.

<sup>3</sup> ع، م: -.

<sup>4</sup> ص: أد؛ م: -.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> ص، م: -.

<sup>8</sup> ص: -.

<sup>9</sup> ص: في الهامش.

<sup>10</sup> م: {114ب}.



المعلول الواحد الشخصي، وهو ممتنع بخلاف التقدم الزمني. فإن ما مع المتقدم فيه يجب أن يكون متقدماً لأن المتقدم بالزمان هو الموجود في الزمان المتقدم. وما مع المتقدم بالزمان كذلك.

قال: (هداية > الحاوي والمحوي <<sup>1</sup> إلخ<sup>2</sup>)

الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لأن الخلاء لا يلزم من ذلك وإنما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير ممكن.

أقول: لما أبطل عليه الحاوي للمحوي<sup>3</sup> باستلزامها إمكان الخلاء استشعر أن يعترض عليه بأن يقال: إمكان الخلاء لازم عليك. وإن لم يكن الحاوي علة، وذلك لأن كل واحد من الحاوي والمحوي ممكن لذاته وكل ممكن جائز<sup>4</sup> لعدم فكل حمن الحاوي والمحوي يكون جائز لعدم وعدم كل منهما ملزوم للخلاء. فيلزم من جواز<sup>5</sup> عدم كل واحد<sup>6</sup> منهما إمكان الخلاء لأن إمكان الملزوم يستلزم إمكان اللازم. فأجاب عنه بأن كل<sup>7</sup> واحد من الحاوي والمحوي ممكن جائز لعدم بالنظر إلى ذاته، ولا يلزم من ذلك إمكان الخلاء. فإن<sup>8</sup> انتفاء كل منهما لا يستلزم الخلاء. فإن الجرم الذي في جوفهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفائهما، فحال ما وراء ذلك الجرم على تقدير انتفائهما كحال ما وراء محدد الجهات، وكما أن ما وراء المحدد ليس بخلاء ولا ملاء. فكذا حال ما

<sup>1</sup> ع: -  
<sup>2</sup> ص: أده م: -  
<sup>3</sup> ص: م: -  
<sup>4</sup> ص: {195}.  
<sup>5</sup> ص: جواب.  
<sup>6</sup> ص: -  
<sup>7</sup> م: -  
<sup>8</sup> م: -

وراء الجرم المذكور على تقدير<sup>1</sup> انتفائهما فلا يلزم من انتفائهما الخلاء. وتحقيقه أن<sup>2</sup> الخلاء الممتنع هو اما البعد المفطور أو الفضاء الموهوم بين<sup>3</sup> الأجسام القابل للزيادة النقصان. وما وراء المحدد ليس ببعد لانتفاء الأبعاد بالمحدد ولا قابل للزيادة والنقصان لأنه<sup>4</sup> لا شيء محض، فلا يكون خلاء باحد المعنيين بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي، وذا غير ممكن. فلا يلزم امكان الخلاء. فلئن قيل: كل واحد من وجود الحاوي وعدم<sup>5</sup> المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما، فيجوز اجتماعهما. ويلزم منه امكان الخلاء. قلنا: الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة موجبة للمحوي ملزوم للمحوي<sup>6</sup> ووجود الملزوم مع عدم اللازم مما يتنافيان، فوجود الحاوي<sup>7</sup> يكون مناقيا لعدم المحوي. فلا يثبت<sup>8</sup> جواز اجتماعهما ولا لزوم امكان الخلاء.

#### قال: (فصل في أذلية العقول وأبديتها<sup>9</sup>)

أما كونها أذلية فلأن واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تأثيره في معلولة والا لكان له حالة منتظرة هذا خلف. والعقول أيضا مستلزمة لجملة ما لا بد منها في تأثير بعضها في بعض لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها حائقا وكل حادث مسبوق بمادة فيكون هي مادية هذا خلف. ويلزم من هذا أذليتها لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علة التامة لما مر. وأما كونها أبدية فلأنه لو انعدم شيء منها لانعدم أمر من أمور المعتمدة في وجودها فيكون الجاري أو شيء من العقول قابلا للتغير الحوادث هذا خلف.

1 م: -.  
2 م: {115}.  
3 م: من.  
4 ص: -.  
5 م: {157}.  
6 ع: له.  
7 ص: {95}.  
8 ص: يجوز.  
9 ص: أه: م: -.

أقول: الأزل هو الزمان الماضي الذي<sup>1</sup> لا بداية له، والأبد هو<sup>2</sup> الزمان المستقبل الذي لا نهاية له. والأزلي ما كان موجودا في الازل بحيث لا<sup>3</sup> يكون لوجوده بداية فلا يسبقه عدم. والأبدي ما يكون موجودا في الابد بحيث لا يكون لوجوده نهاية فلا يلحقه عدم. اذا ثبت هذا، فنقول: العقول كلها أزلية وأبدية. أما أنها أزلية، فلوجوه ولم يذكر<sup>4</sup> منها<sup>5</sup> إلا واحدا، وهو أن الواجب لذاته مستجمع في الازل بجميع ما لا بد له<sup>6</sup> منه<sup>7</sup> في تأثيره في معلوله والا لزم أن يكون له حالة منتظرة هذا خلف، هكذا ذكره المصنف. وفيه نظر، والاولى أن يقال: ذات الواجب بانفرادها علة تامة لمعلوله الأول. إذ لو افتقر معلوله إلى امر<sup>8</sup> مغاير لذاته، فإن كان ذلك الأمر<sup>9</sup> المغاير مقارنا للذات لزم كونه صفة للواجب زائدة على ذاته. وهذا خلاف ما تقرر عندهم أن الواجب ليس له صفة زائدة. وإن كان منفصلا عنها كان ممكنا معلولا لها سابقا على ما فرضنا انه معلول اول هذا خلف. فثبت أن ذات الواجب وحدها علة تامة<sup>10</sup> للعقل الأول، والمعلول لا يتخلف عن علته التامة. فالعقل الأول لا يتخلف عن الواجب في الازل، فيكون ازليا. ومتى كان العقل الأول ازليا كان العقل الثاني أيضا ازليا/<sup>11</sup> لأن العقل الأول مسجتمع في الازل بجملة<sup>12</sup> ما لا بد له منه في تأثيره في العقل الثاني

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> ح: في الهمش.

<sup>4</sup> م: {115}.

<sup>5</sup> م: ههنا.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> م: -.

<sup>8</sup> م: آخر.

<sup>9</sup> م: الآخر.

<sup>10</sup> ص: -.

<sup>11</sup> ص: {96}.

<sup>12</sup> ص: لجملة؛ م: فجملة.

والا لكان شيء من تلك الجملة حادثا. حوكل حادث<sup>1</sup> مسبوق بمادة فيكون ذلك الشيء ماديا ويلزم منه كون العقل الأول ماديا بمقارنة ذلك الشيء<sup>2</sup> اياه. فثبت أن العقل مسجتمع في الازل بجملة ما لا بد له منه في تأثيره في العقل الثاني، ويلزم من ذلك ازلية العقل/<sup>3</sup> الثاني. وبهذا الطريق تثبت ازلية سائر العقول. وليس لقائل أن يقول لا حاجة إلى هذا التطويل بل يكفي أن يقال لو كان العقل حادثا لكان ماديا لأن كل حادث مسبوق بمادة هذا خلف لأن هذا مع انه من باب تعيين الطريق الذي ليس من دأب المناظرة عدول عن اقوي الطريقتين لأن ما اختاره المصنف طريق لمي، وهذا الطريق إنني. واللمي اقوى من الإنني. وأما انها أبدية، فلأنه لو انعدم شيء من العقول لكان انعدامه بانعدام شيء من الأمور المعتبرة في وجوده. إذ انعدامه مع بقاء جميع/<sup>4</sup> الأمور المعتبرة في وجوده تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال. فيلزم أن يكون البارئ تعالى أو شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث لأن الأمور المعتبرة في وجود كل منها بعد ذات العلة <أحوال لذات العلة><sup>5</sup> مقارنة لها. فانعدام شيء منها يوجب التغير وحدث ما لم يكن في ذات العلة لكن كون البارئ تعالى<sup>6</sup> أوالعقل قابلا للتغير والحوادث/<sup>7</sup> باطل، لأن قبول التغير والحوادث من خواص الماديات والبارئ والعقل<sup>8</sup> مقدسان عن المادة.

<sup>1</sup> ص: -.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> م: {116}.

<sup>4</sup> م: {57}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ص: {96}.

<sup>8</sup> م: العقول.

## قال: (فصل في كيفية توسط العقول >بين الباري وبين العالم الجسماني إنخ<<sup>1</sup>)

قد ثبت أن واجب الوجود واحد ومعلوله الأول هو العقل المحض والأفلاك معلولات للعقول لكن الأذلاك فيها كثرة فيكون مباديها كثرة لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة ولكن لا باعتبار صدورهم عن الواجب الوجود، بل باعتبار أن له ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجبة الوجود لوجود علتها، فيلزم وجوب الوجود بالغير وإمكان الوجود لذاته فيكون بأحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثاني وبالاختبار الآخر مبدأ للفلك الأعظم. والمعلول الأشرف يجب أن يكون تابعاً للجهة التي هي أشرف بالعقل فيكون العقل الأول بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الأعظم. وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل التاسع فيصدر عنه عقل عاشر وهو مبدأ العناصر ومدير لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال. فيصدر عنه الهيولي العنصرية والصورة المختلفة بشرط استعداد الهيولي العنصرية وليس استعداد الهيولي لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لما تغير بل استعدادها بسبب الحركات السماوية. وكل حادث مسبوق بشرط سبق حادث لأن الحركة المنحدثة إما أن توجد دائماً أو بعد حدوث حادث آخر. لا سبيل إلى الأول والا لزم دوام الحادثات. وهذه الحوادث إما أن توجد على سبيل الاجتماع أو على التعاقب. لا سبيل إلى الأول والا لزم اجتماع أمور لها ترتب في الوجود بلانهاية، وهو محال. فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا إلى الأول. فإن قيل لم قلتم بأنه يستحيل ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود قلنا لأننا إذا أخذنا جملتين إحداهما من مبدأ معين إلى غير النهاية والأخرى مما قبله بمرتبة واحدة. وأطبقنا الثانية على الأولى بأن يقابل الجزء الأول من الجملة الثانية بالجزء الأول من الأولى والثاني بالثاني. فأما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو ينقطع الثانية. لا سبيل إلى الأول، والا لكان الزائد مثل الناقص، هذا خلف. فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والأولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب أن يكون متناهيًا.

أقول: المراد بالعالم الجسماني مجموع الأجسام المركبة والبسيطة العنصرية والفلكية.

وتوسط العقل بين الباري تعالى والجسم قد علم مما سبق<sup>2</sup> على سبيل الاجمال. إذ قد تبين أن المصادر عن الباري تعالى بلا واسطة هو العقل، وإن الأجسام إنما تصدر<sup>3</sup> عن العقول<sup>4</sup>. فما سبق من المباحث كاف في العلم بتوسط العقول بين الباري تعالى والأجسام. وإنما المقصود في هذا الفصل أن يعلم كيفية هذا التوسط على التفصيل. وبيانه أن العقل الأول الصادر عن الواجب لذاته

<sup>1</sup> ص: أه؛ م: -.

<sup>2</sup> م: (116ب).

<sup>3</sup> ص: م؛ صدرت.

<sup>4</sup> ع: العقل.

فيه >كثرة وتعدد جهات لكن تلك الكثرة فيه ليست من حيث انه صادر عن الواجب. إذ لو كان الكثرة فيه<sup>1</sup> من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن الواجب. إذ لو لم يصدر عن الواجب على هذا التقدير إلا شيء واحد هو العقل وحده لم يكن الكثرة فيه من حيث انه صادر عن الواجب. وقد فرضنا انها كذلك، هذا خلف. لكن صدور الكثرة عن الواجب مستحيل فلا يكون الكثرة في العقل الأول من حيث انه صادر عن الواجب بل الكثرة حاصلة<sup>2</sup> فيه باعتبار أن له ماهية ممكنة الوجود بحسب ذاتها وواجبة<sup>3</sup> الوجود من جهة علتها الموجبة لوجودها وهو الواجب لذاته. فالعقل الأول/<sup>4</sup> فيه<sup>5</sup> كثرة وهو وجوب وجوده بالغير وامكان وجوده بالذات. فيكون باحدي هاتين الجهتين مبدأ للفعل<sup>6</sup> الثاني، وبالجهة الاخرى مبدأ للفلك الاعظم واشرف المعلولين وهو العقل الثاني. يجب أن يكون تابعا للجهة<sup>7</sup> التي هي اشرف الجهتين في العقل الأول وهي جهة وجوب الوجود. فان النظام الالئق في سلسلة العلل والمعلولات يقتضي كون المناسبة محفوظة بين كل علة >ومعلول لها<sup>8</sup>. فيكون العقل الأول بما هو موجود واجب الوجود بعلة مبدأ للعقل الثاني، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم. ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان، ثم من العقل الثالث عقل رابع وفلك ثالث. وهكذا يذهب<sup>9</sup> سلسلة العقول والافلاك لكن لا إلى غير

<sup>1</sup> ع: في الهامش.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> ح: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: {97}.

<sup>5</sup> ص: م: يلزمه.

<sup>6</sup> ص: م: العقل.

<sup>7</sup> م: {117}.

<sup>8</sup> ص: محلها.

<sup>9</sup> ع: -.

النهاية والا لزم اجتماع عقول واجسام مترتبة<sup>1</sup> غير متناهية في الوجود، وانه محال بل/<sup>2</sup> اذا انتهت النوبة إلى العقل التاسع يصدر عنه بأشرف جهته عقل عاشر، ينتهي به سلسلة العقول ويسمى عقلا فعلا لعدم تقاهي ما يصدر عنه من الاثار المختلفة في عالم الكون والفساد. وبالجهة<sup>3</sup> الاخرى فلك القمر وينتهي به سلسلة الافلاك. ثم تصدر عن العقل الفعال هيولى العناصر وصورها المختلفة المتعاقبة عليها بحسب تعاقب استعداداتها المختلفة. وهذه الاستعدادات المختلفة لا تحصل في الهيولى العنصرية من جهة العقل الفعال إذ لو كان حصولها/<sup>4</sup> فيها من جهة العقل لما كانت متغيرة لأن العقل ثابت لا تغير فيه. وهيولى العناصر قابلة واحدة غير/<sup>5</sup> مختلفة في نفسها. فلو كان الاستعداد اثرا للعقل في هيولى العناصر لما اختلف اصلا لأن اثرالفاعل الثابت في القابل الواحد الغير المختلف لا يختلف لكن الاستعدادات في هيولى العناصر مختلفة. فلم تكن من جهة العقل الفعال بل هي بسبب الحركات السماوية. فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر. فهنا حركة حادثة تستدعى وضعاً<sup>6</sup> حادثاً يقتضي حدوث استعداد في الهيولى موجب لفيضان<sup>7</sup> صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى. وكل حادث حركة كانت أو<sup>8</sup> وضعاً أو استعداد أو صورة فهو مسبوق بحادث آخر من نوعه لا إلى اول. وذلك لأن الحادث إما أن يوجد دائما أو بعد حادث آخر. والاول باطل، لاستلزامه دوام الحادث، فتعين

<sup>1</sup> م: -.

<sup>2</sup> ع: {58}.

<sup>3</sup> ص: في الهامش.

<sup>4</sup> ص: {97}.

<sup>5</sup> م: {117}.

<sup>6</sup> م: وصفا.

<sup>7</sup> م: لنقصان.

<sup>8</sup> ص: -.

الثاني. فهذه الحوادث إما أن توجد على سبيل الاجتماع أو على<sup>1</sup> التعاقب. والاول باطل، لاستلزامه ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود وإنه محال. فقبل كل حادث حادث >من نوعه<sup>2</sup> لا إلى اول وهو مطلوب. فلئن قيل: لا نسلم أن الحادث لو لم يوجد<sup>3</sup> دائماً لكان بعد حادث آخر، ولم لا يجوز أن يكون هو اول الحوادث. قلنا: لا يجوز أن يوجد حادث >هو اول الحوادث/<sup>4</sup> بل كل حادث لا بد له<sup>6</sup> من أن يكون مسبقاً بحادث آخر لأن كل حادث له<sup>7</sup> علة/<sup>8</sup> تامة لا يجوز أن يكون قديمة بجميع اجزائها لأنها لو كانت قديمة بجميع الأجزاء فيما أن يوجد الحادث معها في الازل أو لا، و كلاهما باطل. أما الأول، فلاستلزامه قدم الحادث. وأما الثاني، فلاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة. فكل حادث له علة تامة مشتملة على جزء حادث. وهذا الجزء الحادث من العلة التامة له<sup>9</sup> أيضاً علة تامة مشتملة على جزء حادث، وهكذا إلى غير النهاية. فكل حادث يكون مسبقاً بحادث آخر لا إلى اول وهو المطلوب. وهذا الجواب نليل برأسه على هذا المطلوب/<sup>10</sup> من غير افتقار إلى ما ذكره المصنف من التردد.

قال: فان قيل لم قلتم انه يستحيل<sup>11</sup> >ترتب امور غير متناهية<<sup>1</sup> أقول: حاصل هذا

الاعتراض هو المطالبة بالدليل على استحالة ترتيب الأمور المتناهية المجتمعة في الوجود. وحاصل

<sup>1</sup> ص: + سبيل.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> ص: + حادث.

<sup>4</sup> ص: {98}.

<sup>5</sup> م: -.

<sup>6</sup> ص: -.

<sup>7</sup> ص، م: -.

<sup>8</sup> م: {118}.

<sup>9</sup> ص: -.

<sup>10</sup> ع: {58ب}.

<sup>11</sup> ص، م: مستحيل.



جوابه إقامة الدليل عليها وهو البرهان التطبيقي. وتقريره أن<sup>2</sup> الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية، أحدهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وثانيهما من مبدأ آخر قبل<sup>3</sup> مبدأ الجملة الاولى بمرتبة واحدة - أي بحدث واحد - بحيث تكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد. واطبقنا الثانية على الاولى بان يقابل الأول من آحاد الجملة الثانية بالاول من آحاد الجملة الاولى، والثاني/<sup>4</sup> بالثاني، وهكذا في بقية الآحاد<sup>5</sup>. فاما أن تطابق آحاد الجملتين لا إلى نهاية أو ينقطع احاد الجملة الثانية. والاول باطل، لاستلزامه تساوي الجملتين الزائدة والناقصة. وكذا الثاني، لاستلزامه تناهي الجملتين المفروض عدم تناهيهما لأنه يستلزم تناهي الجملة الثانية المستلزمة لتناهي الجملة الاولى لأن الجملة الاولى إنما يزيد على الجملة الثانية بالقدر المتناهي حوالزائد على المتناهي بالقدر المتناهي<sup>6</sup> لا بد أن يكون متناهيًا، فيلزم تناهي الجملتين على تقدير عدم تناهيهما وهذا محال. إنما لزم من فرض ترتب الأمور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود فيكون مستحيلًا وهو المطلوب. وليس لقائل <أن يقول><sup>8</sup> أن اريد بتطابق الجملتين اتحادهما في الطرفين حبان يكون في احدهما مثل طرفي الاخرى<sup>9</sup> فلا نسلم انهما إن لم يتطابقا بهذا المعنى لزم انقطاع الجملة الثانية وتناهيهما، ولم لا يجوز أن يكون عدم التطابق واتحاد الطرفين لعدم الطرف لا لاختلافه مع الوجود ليلزم انقطاع الثانية. وإن اريد بتطابقهما أن

1 ص: أه؛ م: -

2 ص: في الهامش.

3 م: بعد.

4 م: {118}.

5 م: الأفراد.

6 ص، م: -

7 ص، م: لا.

8 ع: في الهامش.

9 ع، ص: -

يكون بازاء كل جزء <من الاولى جزئاً><sup>1</sup> من الثانية، فلا نسلم أن تطابقهما بهذا المعنى يستلزم تساوهما، ولم لا يجوز أن يكون التطابق بهذا المعنى بسبب أن أجزاء الثانية لا ينتهي إلى جزء لا يوجد بعده جزء منها<sup>2</sup> بل كل<sup>3</sup> منها يقع<sup>4</sup> في مقابلة جزء من الاولى حيوجد بعده جزء اخر منها مقابلة جزء من الاولى<sup>5</sup> لا إلى نهاية لا لتساويهما في الأجزاء ليلزم تساوي الزائد والناقص. وهذا كما في الخردلة والجبل، فان أجزاء كل منهما غير متناهية مع عدم تساويهما في المقدار لانا نختار<sup>6</sup> أن المراد بالتطابق هو المعنى الثاني. ونقول: اذا كان الجزء الأول من الجملة الثانية مقابلاً بالجزء الأول من الجملة الاولى، ووجد بازاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية من غير تقاصر للثانية عن الاولى، فلزم التساوي إذ ذاك امر ضروري لا ينكره<sup>7</sup> إلا من كان معاندا مكابرا لعقله<sup>8</sup>. وفيه نظر، واما التمثيل بالخردلة والجبل فسقوطه<sup>9</sup> في غاية الوضوح<sup>10</sup> لأن اجزأؤهما وان كانت غير متناهية لكنها ليست موجودة بالفعل بل غاية الامر فيهما أن كل واحد منهما قابل للانقسام الي غير النهاية، وهذا لا يوجب تساويهما. ولئن<sup>11</sup> فرضنا فرض محال أن اجزأؤهما الغير المتناهية موجودة بالفعل، فذلك أيضا لا يوجب تساويهما في المقدار. <إذ التساوي في المقدار><sup>12</sup>

1 ص: -.

2 ص، م: -.

3 ص: + جزء.

4 م: {119}.

5 ع، ص: -.

6 ص: {99}.

7 م: يمكن انكاره.

8 م: -.

9 م: مسقوطة.

10 ع: {59}.

11 ص: ليس، م: أن.

12 م: -.

إنما يلزم أن لو كانت الأجزاء متساوية في المقدار، وليس كذلك. إذ قد ظهر لك<sup>1</sup> حقيقة<sup>2</sup> الحال، وتبين عندك صدق المقال فأذعن للحق بكل حال ولا تمار فيه<sup>3</sup>، فإنه شيم الجهال.

### [ خاتمة في أحوال الآخرة ]

قال<sup>4</sup>: (خاتمة في أحوال الآخرة إنخ<sup>5</sup>) أقول<sup>6</sup>: أورد المصنف<sup>7</sup> في هذه الخاتمة هدايات شتى. الأولى، في اثبات<sup>8</sup> بقاء النفس بعد الموت. الثانية، في اثبات اللذة العقلية للنفس. الثالثة، في اثبات الالم العقلي لها. وأشار في الثلاث الباقية إلى مراتبها بحسب اللذة والالم. فبقاء النفس بعد الموت هي الآخرة - أي<sup>9</sup> النشأة الآخرة للنفس - واللذة والالم ومراتبهما من أحوال الآخرة. وإنما وسم البحث عن هذه الأشياء<sup>10</sup> بالهداية لأنه باثبات هذه الأشياء تدفع أوهام منكر بها من انتقائهما.

قال<sup>11</sup>: (هداية >النفس بعد خراب<sup>12</sup> البدن<sup>13</sup> <<sup>14</sup> إنخ<sup>15</sup>)

النفس بعد خراب البدن إما أن تفسد أو تتعلق ببدن الأخر على سبيل التناسخ أو تبقى موجودة. لا سبيل إلى الأول، إذ النفس لا تقبل الفساد، والا لكان فيها شيء تقبل الفساد و شيء يفسد بالفعل لأن الفساد بالفعل غير قابل له فتكون مركبة، هذا خلف. ولا سبيل إلى الثاني، لأن النفوس حادثة على ما مر فيكون التناسخ محالاً لأن البدن الصالح للنفس كاف في فيضان

- 1 م: -
- 2 م: حقيقة.
- 3 م: -
- 4 ع: -
- 5 ص: -؛ م: -
- 6 ع: -
- 7 م: {119ب}.
- 8 م: -
- 9 م: في.
- 10 ص: {99ب}.
- 11 ع: -
- 12 م: خرابها.
- 13 م: -
- 14 ع: -
- 15 ص: آه.

النفس عن مبدئها، فكل بدن يصلح لأن تتعلق به نفس. فلو تعلق به نفس أخرى على سبيل التماسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان منبترتان له وهو محال. إذا لا يشعر كل واحد من العقل من ذاته إلا نفساً واحدة فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت.

أقول<sup>1</sup>: يريد أن يثبت أن النفس باقية بعد الموت. والبرهان عليه أن النفس بعد خراب البدن إما أن تفسد وتفني أو تبقى موجودة. وعلى تقدير بقائها، أما أن تتعلق ببدن آخر على سبيل التماسخ أو تبقى مفارقة ابداً. والأول، باطل لأن النفس إن فسدت لكان فيها شيء يفسد وشيء آخر يقبل الفساد إذ الفساد لا يجوز أن يكون > قابلاً للفساد. فإن الفاسد لا يبقى مع الفساد. والقابل للفساد يجب أن يكون<sup>2</sup> باقياً معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول. ولا يجوز أن يكون الفاسد هو النفس والقابل لفسادها هو<sup>3</sup> البدن لأن البدن إنما يكون محلاً لفساد النفس. إذا كان محلاً للنفس<sup>4</sup> ويكون النفس صورة حالة فيه. فإن معنى كون شيء محلاً لفساد شيء آخر هو أن يكون الشيء الأول محلاً للشيء الثاني. يزول الثاني عن الأول كما أن معنى كون الشيء محلاً لامكان شيء آخر هو أن يكون الشيء الأول مستعداً لأن يوجد فيه الشيء الثاني بحيث لو وجد الثاني كان الأول محلاً له. فلو كان البدن محلاً لفساد النفس لزم أن يكون البدن محلاً للنفس والنفس صورة حالة فيه،<sup>5</sup> وليس كذلك. إذ قد<sup>6</sup> ثبت أن النفس مجردة غير حالة في المادة، ولا يكون البدن قابلاً لفساد النفس. فيكون الفاسد والقابل للفساد جزئيين للنفس فيلزم تركيبها، وإذ قد تبين أنها بسيط هذا خلف. فثبت أن النفس لا تفسد. وكذا الثاني، لأن النفس الباقية بعد موت البدن أن تعلق ببدن آخر

1 ع: -.

2 ع: -.

3 ع، ص: -.

4 م: {120}.

5 ص: {100}.

6 م: -.

على سبيل التناسخ لزم أن تتعلق ببدن واحد نفسان، والتالي باطل. أما الملازمة، فلأن النفس قد ثبت انها حادثة بحدوث البدن بمعنى أن البدن اذا تم<sup>1</sup> استعداده لقبول النفس تفيض عليه<sup>2</sup> من المبدأ نفس تتعلق به، وكل بدن تتعلق به نفس حادث عندما تم استعداده لقبولها. فلو تعلق به نفس<sup>3</sup> اخرى على سبيل التناسخ لزم أن تتعلق به نفسان، وهو محال. واما بطلان التالي، فلأن كل أحد يعلم<sup>4</sup> بالبيئية أن نفسه واحدة غير متعددة. فثبت بطلان المقدم وهو تعلق النفس > بالبدن<sup>5</sup> على سبيل التناسخ. واذ قد بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو بقاء النفس<sup>6</sup> بعد خراب البدن مفارقة ابدأ<sup>7</sup>، وهو المطلوب. هذا تقرير هذه الحجة على وفق ما ذكره المصنف. وفيه المصادرة على المطلوب، إذ قد بين ههنا بطلان التناسخ بكون النفس حادثة بحدوث البدن. وقد بين حدوث النفس هناك بما يتوقف على بطلان التناسخ، وهو<sup>8</sup> مصادرة على المطلوب. ويمكن أن يستدل على حدوث النفس بحدوث البدن بدليل لا يتوقف على بطلان التناسخ. وهو أن يقال: لو كانت النفس<sup>9</sup> قديمة مستمرة الوجود من الازل إلى حين<sup>10</sup> تعلقها بالبدن لكانت متعلقة لوجودها المستمر تعلقا مستمرا كذلك لأن تعلقها لوجودها لكونها بحسب الذات لا بالآلة يمتنع انفكاكه عن الذات. ومتى كان كذلك، لزم كون النفس متذكرة لوجودها المستمر بعد التعلق بالبدن لأن التعلق لا ينافي تعقل الوجود لاجتماعهما. المعلوم بالوجدان فلا يزول التعقل المستمر السابق فيبقى بعد التعلق،

<sup>1</sup> ع: {59ب}.

<sup>2</sup> م: -.

<sup>3</sup> ع: في الهامش.

<sup>4</sup> م: (120ب).

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ع: في الهامش.

<sup>7</sup> ص: -.

<sup>8</sup> ص: {100ب}.

<sup>9</sup> ع: -.

<sup>10</sup> ع: -.

وهو معنى التذكر. فلو كانت النفس قديمة كانت متذكرة بوجودها المستمر بعد التعلق. والتالي باطل، فكذا المقدم. وإذا بطل كونها قديمة<sup>1</sup> ثبت انها حادثة، فيكون مسبوقه بالمادة. وكل ما هو مسبوق بالمادة يتوقف حدوثه على صيرورة مادته تامة القابلية له، فالنفس متوقفة للحدث على تمام قابلية مادتها التي هي البدن، فيكون حادثة بحدوث البدن التام القابلية لها، وهو المطلوب.

قال<sup>2</sup>: (هداية >الذة<sup>3</sup> ادراك الملائم<sup>4</sup> الخ<sup>5</sup>)

الذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم كالطو عند النور وعند البصر والملائم للنفس الناطقة إنما هو إدراك المعقولات بأن يتمكن من تصور قدر ما يمكن أن يقال من الحق الأول وهو أنه واجب الوجود لذاته من جميع جهاته بريء عن النقائص منبع لفيضان الخير على الوجه الأصوب لا يدخل ثم إدراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفس الفلكية والأجرام السماوية والكانات العنصرية حتى تصير كاملة بحيث يجتمع فيها جميع الموجودات على الترتيب الذي هو بها. وهذا الإدراك حاصل لها بعد الموت فيكون الذة حاصلة. وإنما قلنا أن هذا الإدراك حاصل بعد الموت لأن النفس لا تحتاج في تعلقاتها إلى الآلة الجسدانية، فيكون تعلقاتها حاصلة بعد الموت، فيكون الذة حاصلة و عدم حصولها حالة تعلق النفس بالبدن إنما كان لقيام المانع وهو الشواغل البدنية والعلائق الجسمانية.

أقول<sup>6</sup>: لما كان المقصود من هذه الهداية اثبات الذة العقلية للنفس الناطقة بعد مفارقتها

عن البدن. وكان<sup>7</sup> هذا متوقفا على تصور معنى<sup>8</sup> الذة. فسرها أولا فقال: الذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم<sup>9</sup>. - أي الذة - هي أن يدرك الشيء المدرك<sup>10</sup> ما يلائمه من المدركات من

<sup>1</sup> م: {121}

<sup>2</sup> ع: -

<sup>3</sup> م: + وهو.

<sup>4</sup> ع: -

<sup>5</sup> ص: أه م: -

<sup>6</sup> ع: -

<sup>7</sup> ص: في الهامش.

<sup>8</sup> ص: {101}.

<sup>9</sup> ص: -

<sup>10</sup> ع: + من الشيء المدرك.

حيث انه ملائم. فملائم كل مدرك ما يكون مؤثرا عنده مرغوبا له كقطع<sup>1</sup> حلوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحصول المرجو عند القوة الوهيمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة التي تلذ تذكرها. وقيد الحيثية للاحتراز عن ادراك الملائم لا من حيثية ملائمته. فإنه ليس بلذة كالدواء النافع المر. فإنه ملائم من حيث انه نافع لا من حيث انه مر. فادراكه من<sup>2</sup> حيث انه نافع<sup>3</sup> ادراك له من حيث انه ملائم، فيكون لذة. وادراكه من حيث انه مر ادراك له لا من حيث انه ملائم، فلا يكون لذة.<sup>4</sup>

إذا تمهدت <هذه التصورات><sup>5</sup>، فنقول: النفس الناطقة لها ملائمتان<sup>6/7</sup> وهي المعقولات التي من شأن النفس الناطقة أن تحصل لها ادراكها مثل أن يحصل لها ما<sup>8</sup> يمكن لها من ادراك الحق الأول بانه واجب الوجود لذاته، كامل بالفعل<sup>9</sup> من جميع الجهات، بري عن القوة، منزه عما لا يليق بذاته من النقائص، منبع لفيضان الخير على الوجه الاحسن والنظام الاليق. ثم ادراك ما يترتب بعده من معلولاته<sup>10</sup> على الترتيب الواقع من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية المدبرة هي<sup>11</sup> اياها والكائنات من البسائط العنصرية وما يحصل منها من المركبات وغيرها حتى ترسم فيها صور جميع الموجودات على النظام الذي وقعت عليه فتصير عالما عقليا

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ع: {160}.

<sup>3</sup> ص: مر.

<sup>4</sup> م: فان ادراكه من حيث انه مر ادراك له لا من حيث انه ملائم، وادراكه من حيث انه نافع ادراك له من حيث انه ملائم.

<sup>5</sup> م: هذا التصوير.

<sup>6</sup> م: + من حيث هي هي.

<sup>7</sup> م: {121ب}.

<sup>8</sup> ع: في الهامش.

<sup>9</sup> م: بالعقل.

<sup>10</sup> ع: معلوماته.

<sup>11</sup> ص: {101ب}.

مضاهيا للعالمين الروحاني والجسماني. وهذه الادراكات بعد حصولها للنفس الناطقة لا تزول عنها بمفارقة البدن لانها لا تحتاج في تعقلاتها إلى الآلات الجسدانية بل ينبغي أن يزداد تلك الادراكات قوة وكمالا بمفارقة النفس عن البدن لتخلصها عن كدورات المادة التي كانت تصدها عن ظهور خواصها. فحصل<sup>1</sup> لها بسبب ادراكاتها الباقية معها ابدا من اللذات القوية المستعلية ما لا مناسبة بينها وبين اللذات الحاصلة للقوى الحيوانية. إذ اللذة تتبع الادراك/<sup>2</sup> والمدرک كمالا ونقصانا ولا مناسبة بين مدرکات العقل ومدرکات القوى الحيوانية، وكذا بين الادراکين فلا مناسبة بين اللذتين وعدم حصول اللذة حال قيام التعلق لوجود المانع فيه،<sup>3</sup> وهو ما ذكرنا من العوائق البدنية والعلائق الجسدانية.

قال<sup>4</sup>: (هداية >الألم ادراك المنافي<<sup>5</sup> إلخ<sup>6</sup>)

الألم إدراك المنافي من حيث هو مناف والمنافي للنفس الناطقة إنما هي الهيئة المضادة للكمال. فالنفس إذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال أدركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض منها الألم.

أقول<sup>7</sup>: لما اثبت في هذه الهداية الألم العقلي للنفس الناطقة، ففسر أولا الألم بأنه ادراك

المنافي من حيث أنه مناف<sup>8</sup>. ومناف<sup>9</sup> الشيء هو مقابل ما يلائمه وفائدة قيد الحيثية ههنا على

<sup>1</sup> م: ليحصل.  
<sup>2</sup> م: {122}.  
<sup>3</sup> ص: -.  
<sup>4</sup> ع: -.  
<sup>5</sup> ع: -.  
<sup>6</sup> ص: آء م: -.  
<sup>7</sup> ع: -.  
<sup>8</sup> ع: منافر.  
<sup>9</sup> ع: منافر.



مثال ما ذكرنا<sup>1</sup> من الفائدة في تفسير اللذة. ثم قال: ومناف النفس الناطقة هو الهيئة المضادة لكمالها. فاذا فارقت البدن وكانت تلك الهيئة الردية المضادة لكمالها المنافية لها متمكنة فيها ادراكتها من حيث انها منافية لها، فيعرض لها الالم لا محالة. لما تبين أن الالم هو ادراك المنافي من حيث أنه مناف.

قال<sup>2</sup>: (هداية >النفس الكاملة بالاعتقادات<<sup>3</sup> إلخ<sup>4</sup>)

النفس الكاملة بالاعتقادات البرهانية إذا حصل لها التنزيه عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدس في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق طد ملك مقدر. فإن لم يحصل لها التنزيه عن العلائق الجسمانية بل يبقى فيها الهيئات المادية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة فتتأذى بها أذى عظيماً، لكن ليس هذا الأمر لازماً، بل الأمر عارض غير لازم فيزول مع ترك الأفعال التي كانت تبقى تلك الهيئة بتكررها.

أقول<sup>5</sup>: كمال النفس الناطقة بحسب قوتها النظرية أن تحصل لها تصورات حقائق الاشياء والتصديقات اليقينية بأحوالها،<sup>6</sup> وهو كمالها الباقي معها. وبحسب القوة العملية نقاؤها عن الهيئات الردية البدنية. فالنفس الناطقة باعتبار كمالها النظري<sup>7</sup> لا يخلو أن يكون متصفة بالكمال او لا. وعلى الثاني لا يخلو من أن يكون لها شوق إلى الكمال او لا، وباعتبار كمالها العملي لا يخلو من أن يكون نقيه عن الهيئات المذكورة او لا. وإذا اعتبر انضمام كل من حالتها باعتبار كمالها العملي إلى كل واحد من حالاتها الثلاث >باعتبار كمالها النظري انقسم كل واحد من الحالات

<sup>1</sup> ص: {102}.

<sup>2</sup> ع: -.

<sup>3</sup> ع: -.

<sup>4</sup> ص: أه؛ م: -.

<sup>5</sup> ع: -.

<sup>6</sup> ع: {60}.

<sup>7</sup> م: {122}.

الثلاث<sup>1</sup> النظرية إلى قسمين، هما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة ولا معه. فالمصنف اورد الحالة الاولى في هذه الهداية مع تفصيلها إلى قسميها<sup>2</sup> وبيان<sup>3</sup> مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة في الآخرة. وبيانه أن النفس الكاملة المتصفة<sup>4</sup> بالتصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية اذا فارقت البدن وكانت نقية عن الهيئات الردية البدنية المضادة لكمالها منزهة عن العلايق الجسدانية العائقة لها<sup>5</sup> عن الاتصال بعالم القدس انتظمت مع الملائكة المقربين مستقرة في حضرت جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر. وحصل لها من اللذات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وإن فارقت وهي غير نقية عن تلك الهيئات تبقى بسبب ما يمكن فيها من الهيئات محجوبة عن الاتصال بعالم القدس ويحصل لها<sup>6</sup> عند ذلك الم عظيم<sup>7</sup> لكن لا يكون هذا الامر لازما لها بل عارضا يزول بزوال<sup>8</sup> الهيئة الموجبة له. ومدة بقاء هذا الالم تختلف طويلا وقصرا بحسب اختلاف رسوخ الهيئة قوة وضعفا

قال<sup>9</sup>: (هداية<sup>10</sup> > النفوس الناطقة<<sup>11</sup> إلخ<sup>12</sup>)

النفوس الناطقة إذا ظهر لها أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق إلى الكمال فإذا فارقت وليس معها سبب الكمال يعرض لها الالم العظيم، وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الأفئدة.

1 م: -  
2 ص: قسمين.  
3 ص: بين.  
4 ص: {102ب}.  
5 ع: -  
6 ص: -  
7 م: {123}.  
8 ص: -  
9 ع، ص: -  
10 ص: -  
11 ع: - م: + إذا ظهر لها.  
12 ص: آء م: -

أقول<sup>1</sup>: أورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي أن تكون النفس خالية عن الكمال متشوقة إليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها إلى قسميها. وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة من السعادة والشقاوة. ويقريره أن بعضا من النفوس الناطقة قد تفتن بسبب ما يتفق<sup>2</sup> لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الأمور الجزئية. إنها لو اشتغلت<sup>3</sup> بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي تدعن كل عاقل غير معاند انهما/<sup>4</sup> فضيلة وكمال. وان >ما يضادها من الجهل<<sup>5</sup> رذيلة ونقصان. وبذلت الجهود في اكتسابها بالنظر مثل ما اتفق لها من الاكتساب في الأمور الجزئية >حصلت لها<<sup>6</sup> تلك المعارف والعلوم.<sup>7</sup> وكملت بها الكمال الممكن لنوعها. فإذا تفتنت هذا التفتن وظهر لها أن من شأنها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق >وميلا<<sup>8</sup> ذاتي إلى الكمال لكن هذا الشوق كامل فيها لا يظهر لها<sup>9</sup> ظهورا يعتد<sup>10</sup> به ما دامت متعلقة/<sup>11</sup> بالبدن لأن العلايق البدنية تلهيها عن ذلك الشوق. فإذا فارقت البدن وليس معها شيء من كمالها الممكن بما<sup>12</sup> تكاسلت عن اكتسابها مدة تعلقها بالبدن واشتغلت بتحصيل ما كانت صارفة لها عن الاكتساب من اللذات الحسية او الوهمية ظهر لها شوقها إلى الكمال ظهورا تاما

<sup>1</sup> ع:ص: -.

<sup>2</sup> ع: تفتن.

<sup>3</sup> م: اشتغلت.

<sup>4</sup> ص: {103}.

<sup>5</sup> م: غيرها.

<sup>6</sup> م: لحصلت.

<sup>7</sup> ع: {61}.

<sup>8</sup> م: أو ميل.

<sup>9</sup> ص: -.

<sup>10</sup> م: يفيد.

<sup>11</sup> م: {123ب}.

<sup>12</sup> م: لها.

بزوال ما يلهيها عنه من العلايق. وقد حصل لها اليأس عن الكمال الذي هي متشوقة إليه لفوات آلة التحصيل، فتعرض لها الم شديد وهي الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة.

قال<sup>1</sup>: ( هداية النفوس الساذجة<sup>2</sup> > إلخ<sup>3</sup> )

النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف فإذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية الرديئة حصل لها النجاة من العذاب والخلص من الالم. فكانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطنة بتراء. ولما إذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية فيتالم بفقدان البدن و تبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق فتكون في غصة وعذاب اليم.

أقول<sup>4</sup>: أورد في هذه الهداية الحالة الثالثة، وهي أن تكون النفس ساذجة خالية عن الكمال والشوق إليه. وقسمها >إلى قسميها<sup>5</sup> مبينا ما<sup>6</sup> للنفس مع كل منهما من المرتبة. فقال: النفوس الناطقة الساذجة التي لم تكتسب<sup>7</sup> العلم وما يتبعه من الشوق والكمال. إذا فارقت البدن وكانت خالية عما يؤلمها من الهيئات البدنية حصل لها النجاة من العذاب، والخلص عن الالم لسلامتها عن ألمي الشوق والهيئات الرديئة. وإن لم تحصل لها ما تحصل للنفوس الكاملة المتحلية بالصور القدسية من اللذات<sup>8</sup> المستعلية، فعلم من هذا أن البلاهة التي توجب سلامة صاحبها عن الم الشوق ادنى الخلاص من فطنة بتراء. وهي ما ذكرنا من التفتن الذي يوجب الشوق إلى الكمال وسماها بتراء لعدم بلوغها في القوة إلى حد يوجب انبعاث صاحبها إلى تحصيل الكمال. وإن فارقته وشيء من الهيئات الرديئة متمكن فيها تألمت بفقدان البدن الذي به كانت متمكنة من تحصيل

<sup>1</sup> ع: -.

<sup>2</sup> ع، ص: -.

<sup>3</sup> ص، م: -.

<sup>4</sup> ع: -؛ ص: + النفوس الساذجة.

<sup>5</sup> ص: -.

<sup>6</sup> ع: -.

<sup>7</sup> ص: {103ب}.

<sup>8</sup> م: {124}.

مقتضى الهيئة الراسخة فيها كهيئة الشرة التي لا يمكن تحصيل مقتضاها من التلذذ بالذات الحسية إلا بواسطة الآلات البدنية الغائبة<sup>1</sup> عنها بالموت. وتبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلايق في عصاة وعذاب اليم، لكن هذا الالم لا يكون<sup>2</sup> لازما بل زائلا كما ذكرنا في الحالة الاولى.

وليكن هذا آخر ما قصدنا جمعه في هذا الشرح من الفوائد. واردنا نظمة في هذا السلك من الفوائد، حامدين لله تعالى على التوفيق لإتمامه على نحو<sup>3</sup> ما املناه من الاستقصاء في تلخيص<sup>4</sup> قواعده والاكتناه على حسب الامكان في تحقيق مقاصده، والتزام شرائط الانصاف في المباحث والتحرز عن الاعتساف<sup>5</sup> في اثناء المناظرات.<sup>6</sup> هذا<sup>7</sup> مع اعترافي بالعجز والقصور وانتساب معظم القوى إلى النقصان والفتور ولكن الله يمن علي من يشاء من عباده بالفضل والانعام، ويدخل من يشاء في رحمته بمزايا الطول والاكرام. إنه هو البر الرحيم والجواد الكريم.<sup>8</sup> حوثه اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب<sup>9/10</sup>.

<sup>1</sup> م: الفاتنة.

<sup>2</sup> ص: -.

<sup>3</sup> م: -.

<sup>4</sup> ص: {104}.

<sup>5</sup> م: الاحتراز.

<sup>6</sup> ع: {61}.

<sup>7</sup> م: {124}.

<sup>8</sup> ص: {104}؛ م: {125}.

<sup>9</sup> ص: م: -.

<sup>10</sup> ع: {62}.

## SONUÇ

Mevlânâzâde tarafından kaleme alınan *Hidâyetü'l-Hikme Şerhi*'nin Türkiye ve Dünya kütüphanelerinde çokça nüshası bulunmaktadır. Yüzyıllar boyu istinsah edilmesinin yanında Hocazâde gibi döneminin önemli bir alimi tarafından üzerinc haşiye yazılması şerhin önemini göstermektedir. *Hidâyetü'l-Hikme* Şârihi Mevlânâzâde'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Şerhinin ilk nüshalarının tarihinden anlaşıldığı kadarıyla hicrî 8. Yüzyılda yaşadığı sonucu çıkmaktadır. Bu yüzyıl aynı zamanda şerhe *Hidâyetü'l-Hikme*'nin ilk şerhlerinden biri olma özelliğini kazandırmaktadır.

Mevlânâzâde şerhinin önemli hususiyetlerinden biri şerhin Mübârekşâh tarafından kaleme alınan diğer bir *Hidâyetü'l-Hikme* şerhini dikkate alarak yazılmış olmasıdır. Bu şerh özelinde bir şerhin tüm eser boyunca diğer bir şerhi dikkate alarak şerh etme yönteminin örneği görülmüştür. Şârih bir çok yerde Mübârekşâh'ı Ebherî'nin görüşlerini doğru anlamamakla, getirdiği yeni tanımlar ve delillerle filozofların çizgisinin dışına çıkmakla eleştirmektedir.

Şerh sadece *Hidâyetü'l-Hikme* metnini açıklayan bir eser olmayıp konuyla ilgili delile getirilen itirazlara cevap veren, Ebherî'nin delillendirmesini uygun bulmayıp yeni deliller ortaya koyan, şerh ettiği metne okleme ve çıkarma yapan, yeni tanımlar getiren dinamik bir metindir. Eserin bu özellikleri şerh yazım türünün metni daha anlaşılır kılmasının yanında metinle canlı bir ilişki içinde olan bir yöntem olduğunu göstermektedir.

Mevlânâzâde şerhinin şerh ettiği metinle ilişkili olmasının yanında *Hidayetü'l-Hikme*'nin de içinde bulunduğu felsefe külliyyatının diğer metinleriyle de ilişkili olduğu

görülmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde incelenen tartışmalı konular eserin şerh ettiği metin dışındaki eserlerle ilişkisini ortaya koymaktadır. Şerhin hem *İhidâyetü'l-Hikme*'nin diğer şerhleriyle olan ilişkisi hem de diğer felsefe metinlerine yazılan şerhlerle olan irtibatı eserin felsefi konuların tartışıldığı canlı bir zemin olma özelliğini ortaya koymaktadır.

*Hidâyetü'l-Hikme*'nin diğer bir şerhi olan ve sonraki dönemde kaleme alınan Kâdı Mîr şerhinde Mevlânâzâde şerhinden alıntılar bulunmaktadır. Bu durum Mevlânâzâde şerhinin sonraki döneme etkisini göstermesinin yanında bir esere yazılan bir çok şerh arasındaki metin ilişkisinin varlığını ve önemini göz önüne sermektedir. Bir metnin şerhleri arasındaki ilişkiler ağının ortaya çıkarılması şerhler arasında kavramlar, problemler, deliller, sorular gibi konularda yaşanan değişim ve sürekliliğin belirlenmesi açısından da önem arz etmektedir.

Bir metne yazılan şerh, bu eseri kaleme alan kişi ya da daha sonra o eseri okutan kişiler tarafından medrese ders programında veya özel ilim meclislerinde belli bir öğrenci topluluğuna okutulmaktadır. Hoca talebi ilişkisi yöntemiyle okutulan bu eserlerin nüshalarında öğrenciler tarafından alınan notların ayrı bir önemi bulunmaktadır. Eserde geçen bir itirazın ya da cevabın kim tarafından dile getirildiği, metinde geçen kapalı bir ifadenin neye işaret ettiği şerhin satır aralarına ya da sayfa kenarlarına alınan bu notlarla anlaşılmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde *Hidâyetü'l-Hikme* üzerine yazılan bütün şerh ve haşiyelerin kaynak eserler ve kütüphane kayıtları esas alınarak bir listesi hazırlanmıştır. Kaynak eserler ve kütüphane kayıtlarının karşılaştırılması yanında kütüphanelerde ulaşılan eserlerin tek tek incelenmesi sonucunda *İhidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiye literatürü oluşturulmuştur. Bu literatür bu alanda yapılacak sonraki çalışmalar için bir yol haritası olacaktır. Bu listenin ortaya koyduğu birkaç sonuç aşağıdaki gibi özetlenebilir: a) *Hidâyetü'l-Hikme* yüzyıllar boyu okunan bir eser olmanın yanında şerh edilen bir eser olma özelliğine sahiptir. b) *Hidâyetü'l-Hikme* yazılmasından hemen bir yüzyıl sonra şerh edilmeye başlanmış olup şerh faaliyeti 20. Yüzyılın başına kadar



sürmüştür. c) Listede yer alan eserlerin coğrafi yaygınlığı ve tarihi uzunluğu *Hidâyetü'l-Hikme* metninin felsefenin anlaşılması ve aktarılmasındaki önemini göstermektedir. d) *Hidâyetü'l-Hikme* okunurken kendisine yazılan bir şerh başka bir şerhin ya da haşiyenin yazılmasına yol açmaktadır.

*Hidâyetü'l-Hikme* şerh ve haşiyelerin tespiti sırasında aynı eserle ilgili olarak kaynakların farklı bilgiler vermesi, kütüphane fişlerinin düzensizliği/yanlışlığı, bazı kütüphane kataloglarının halen yayınlanmamış olması gibi zorluklarla karşılaşmıştır. Bu eksiklikler şerh ve haşiyeler üzerinc yapılacak çalışmaların önündeki en önemli maddi engelleri oluşturmaktadır. Maddi engellerin ortadan kaldırılması yanında şerh ve haşiye geleneğini anlamaya yönelik yöntemsizlik sorunu çözülmeyi bekleyen en önemli problemdir. Şerh ve haşiyelerin değer ve anlamını gösterecek bir yöntemin geliştirilmesi bu külliyatın ihtiva ettiği 13.yy sonrası felsefenin anlaşılmasında yol gösterici olacaktır.

Mevlânâzâde şerhini merkeze alan bu çalışmamızda bir şerhin iç yapısı, diğer şerhlerle ilişkisi, ele alınan tartışma konuları, şerh ettiği metinle itiraz ve kabule dayalı ilişkisi gösterilmiştir. Bir yazım türü olarak şerh sadece bir metin açıklama yöntemi olmayıp, kendisinden önceki birikimi aktarma aracı olmanın yanında felsefi konuların tartışıldığı bir zemin olma özelliğine sahiptir. 13.yy sonrası İslam dünyasındaki felsefenin durumu ve değerinin belirlenmesinde şerh geleneğinin öneminin anlaşılmasına bir katkı sağlaması bu çalışmanın en büyük kazancı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Anawati, G. C, "Abhari Samarkandi", **Encyclopedia Iranica** I, London:1985.
- Arslan, Ahmet, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", **İslam Felsefesi Üzerine**, Ankara:1996
- Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifîn Esmâ'l-Müellifîn ve Âsarü'l-Musannifîn**, İstanbul:1955.
- ....., **İzahu'l-Meknûn fi'z-Zeyl-i ala Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Ankara:1972.
- Baltacı, Cahid, **XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul:1976
- Brockelmann, Carl, **Geschichte der Arabischen Litteratur Supplement (GAL)**, Leiden: 1937.
- Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198**, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul:1986.
- De Boer, J., **İslamda Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Aydın), Ankara:1960.
- Eichner, Heidrun, "Dissolving The Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Din al-Râzî to Mulla Sadra al-ShRâzî" **Medioevo**, XXXII, 2007, s.166-179.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, **Kitâbu'l-Muteber fi'l-Hikme**, II, İsfahan:1415/1995.

- el-Bursevî, Hocazâde Muslihiddin Mustafa b. Yusuf b. Salih, **Haşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mevlânâzâde**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2483.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitabu't-Tarîfât**, Beyrut:1304/1983.
- el-Habeşî, Abdullah Muhammed, **Camîu's-Şüruh ve'l-Hevâşi**, Abu Dabi: 2004.
- el-Halebî, Muhammed Ragıp, **İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Tarihi Haleb eş-Şehbâ**, VII, Haleb:1926.
- el-Hasenî, Şerif Abdülhay b. Fahriddin b. Abdilali Haseni Talîbi Abdülhay, **Nüzhetu'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesami ve'n-Nevâzır**, VII, Haydarabad:1923.
- el-Hüseynî, Abdulhay, **es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind**, Dimeşk:1983.
- er-Râzî, Fahreddin, **Şerhu İşârât ve't-Tenbihât**, II, Tahran:1386.
- es-Serkis, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşki, **Mu'cemü'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe**, II, Kahire:1928.
- et-Tûsî, Nasireddin, **el-İşârât ve't-Tenbihât mea Şerhi'l-İşârât li Nasireddin Tûsî ve Şerhi'l-İşârât li Fahreddin Râzî**, İstanbul:1290.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı", **İbn Sînâ'nın Mirası**, (der. ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul:2004.
- Han, Ahmed, **Mu'cemü'l-Matbuat el-Arabiyye fi Şibhi'l-Kâre el-Hindiyye el-Pakistaniyye münzü Duhuli'l-Matbuat ileyha hatta âm 1980**, Riyad:2000.
- İbn Hallikân, **Vefayatü'l-A'yan**, V, Beyrut:1978.
- İbn Sîna, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, (nşr. Süleyman Dünya) II, Kahire:1947.
- İbnü'l-İbrî, **Tarihu Muhtasari'd-Düvel**, Beyrut:1890.

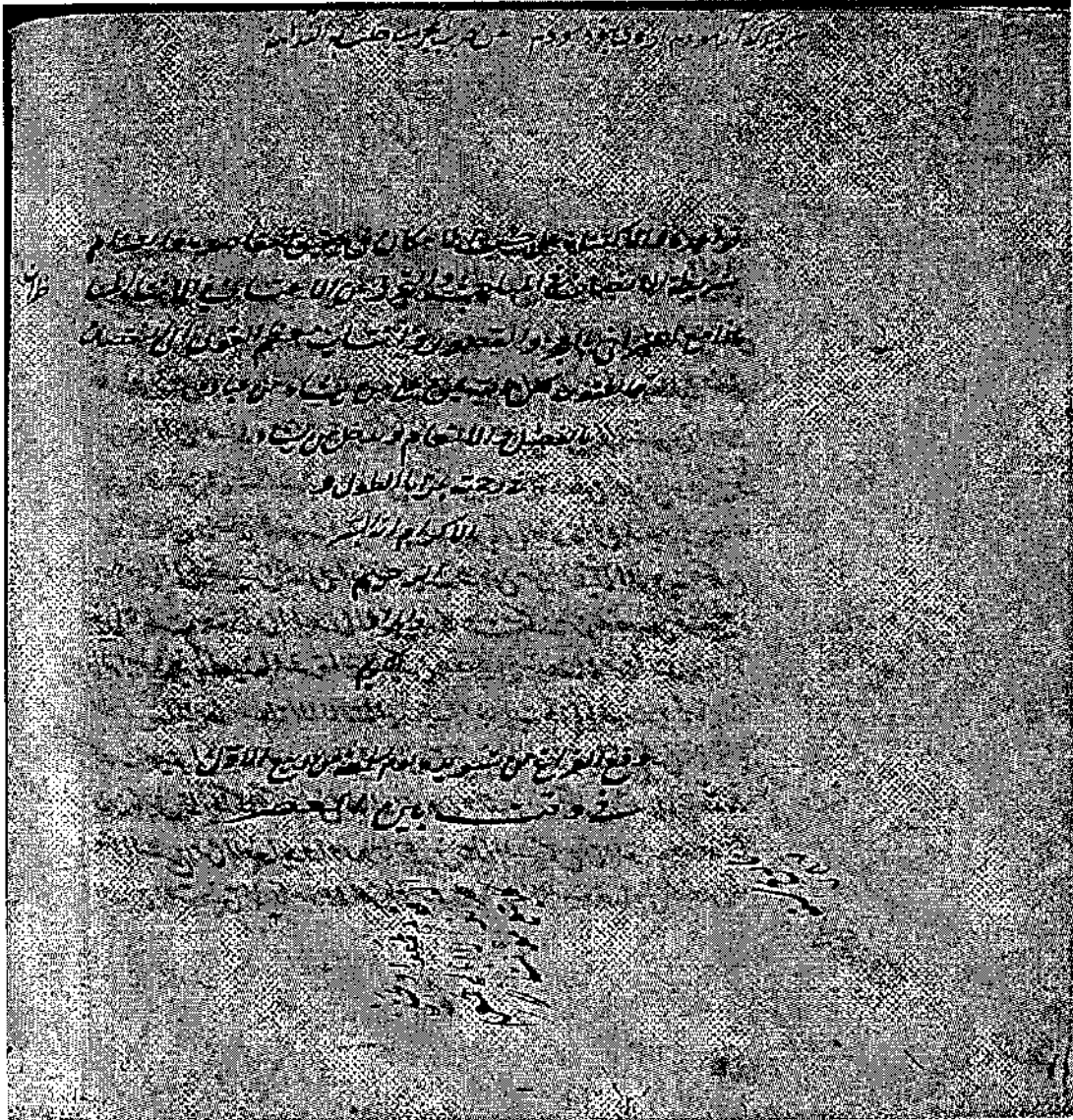
- Kâdı Mîr, Hüseyin b. Muinuddin el-Meybûdî, **Şerhu Hidâyeti'l-Hikme**, İstanbul:1283.
- Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Ankara:1941.
- Kutluer, İlhan, "Halâ" md., **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XV., İstanbul:1997, s.221-225.
- ....., "Mekân" md, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXVIII, Ankara:2003, s.550-552.
- ....., **Akl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İstanbul:1996.
- Mevlânâzâde, Ahmed b. Mahmud el-Harziyânî el-Herevî, **Şerhu Hidâyeti'l-Hikme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2437.
- ....., **Şerhu Hidâyeti'l-Hikme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2438.
- ....., **Şerhu Hidâyeci'l-Hikme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed nr. 70.
- Muvahhid, Samed, "Esirüddin Ebherî", **Dairetü'l Maarif Büzürg-i İslamî**, VI, Tahran:1993.
- Mübârekşâh, Mirek Şemseddin Muhammed, **Şerhu Hidâyeti'l-Hikme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2438.
- ....., **Şerhu Hikmeti'l-Ayn**, Kazan:1315.
- Özpilavcı, Ferruh, **Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi** (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul:2007.
- Özyılmaz, Ömer, **Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları**, Ankara:2002.
- Peters, F.E., **Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam**, New York:1968.

- Samođlu, Huseyin, **el-Ebheri'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri**, İstanbul:1995.
- ..... **İsâgûcî-Mantığa Giriş**, İstanbul:1998.
- Şeşen, Ramazan, **Nevâdiru'l Mahtutâtî'l- Arabiyye fi Mektebatî't-Turkiye**, III, Beyrut:1975.
- Tahrânî, Agabuzurk, **Zeria ilâ Tesânîfi's- Şia**, VI, Beyrut:1983.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin Ümiye Teşkilatı**, Ankara:1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, İstanbul:1983.
- ....., **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul:1957.
- Watt, W. Montgomery, **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburgh:1985.
- Wisnovsky, Robert, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca.1100-1900AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**, (der. P. Adamson, H. Baltussen, M.W.F. Stone), II, London:2004, s.149-191.

## **EKLER**

EK 1.TENKİTLİ NEŞİRDE KULLANILAN NÜSHALARIN İLK VE SON SAYFALARI





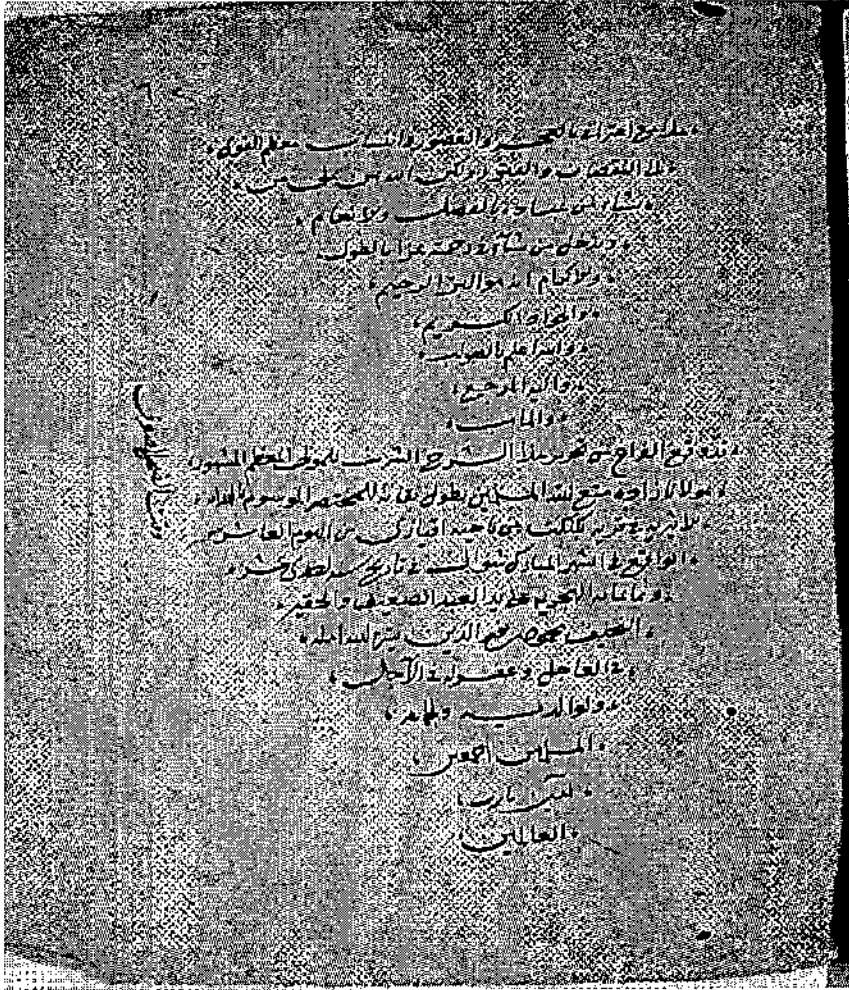
(ع)

آياصوفيا 2437

وقع الفراغ من تسويده يوم الجمعة من ربيع الأول في وقت بين العصر تاريخ سنة 787



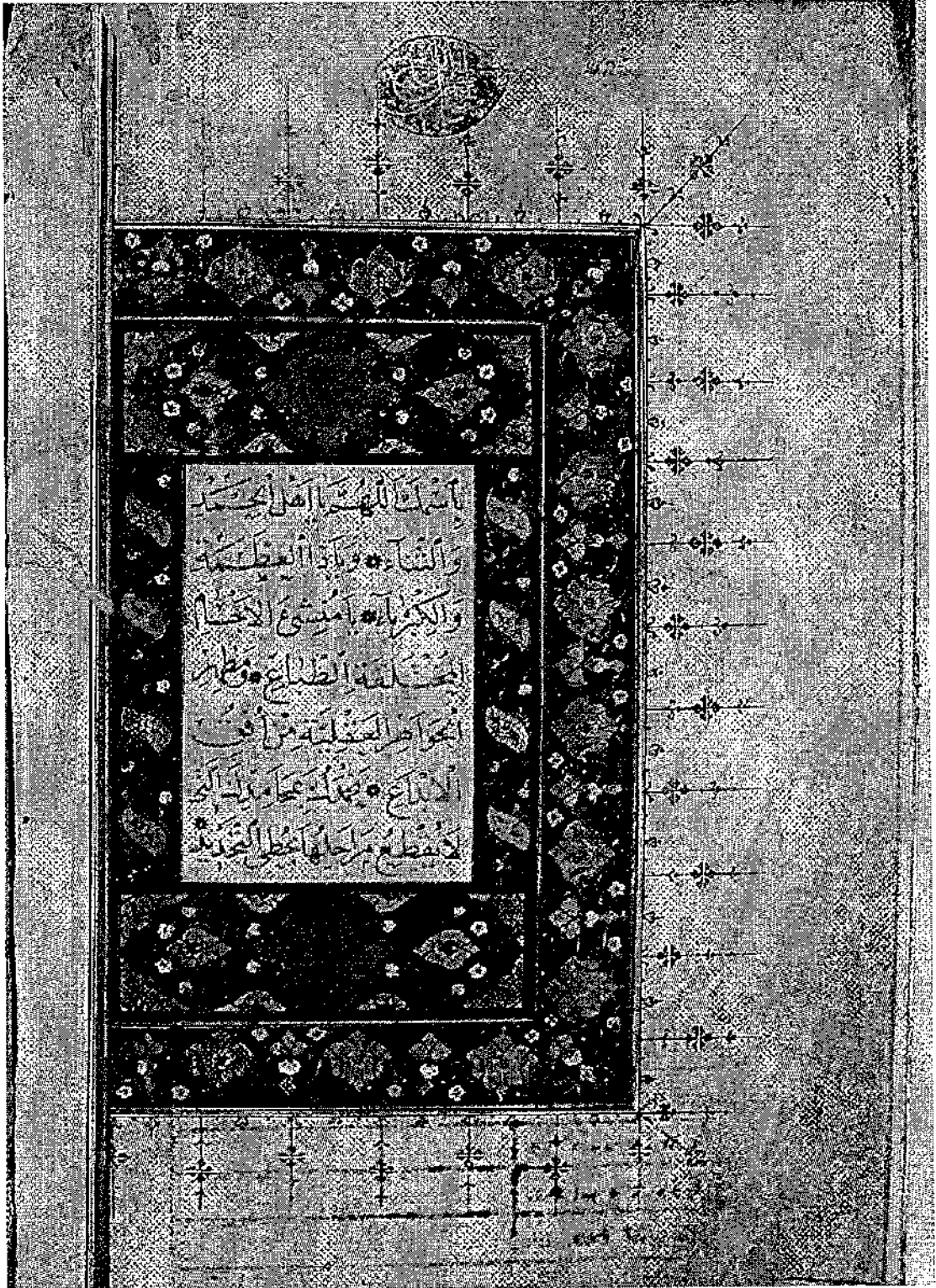
بالحكمة اللهم يا معلم الجليل...  
المختلفة الطابع...  
لا يقطع...  
التجديد...  
دور...  
الميل...  
بوصف...  
طنا...  
شرح...  
تدريج...  
الحجج...  
المتعارف...  
الحلال...  
لشرح...  
منعها...  
والتي...  
ومعها...  
القسم...

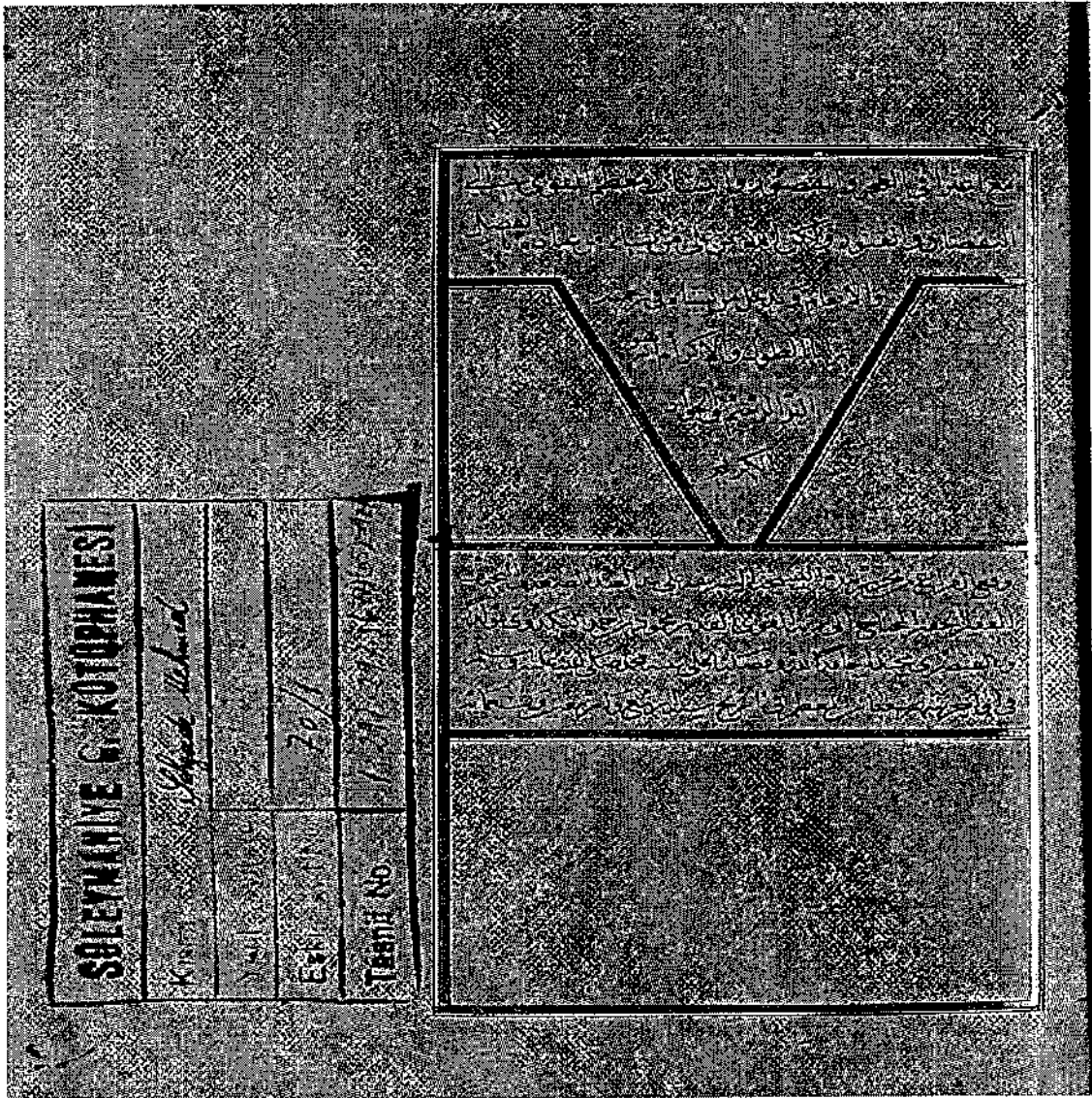


(ص)

أياصوفيا 2438

قد وقع الفراغ من تحرير هذا الشرح الشريف للمولى المعظم المشهور بمولانا زاده متع الله المسلمين بطول بقائه للمختصر الموسوم بالهداية الاثيرية في قرية بكلكت من ناحية اقيازي من اليوم العاشر الواقع في الشهر المبارك شوال في تاريخ سنة احدى عشر وثمانمائة الهجرية على يد العبد الضعيف والحقير النحيف محمود بن نورالدين يسه الله امله في العاجل وغفر له في الآجل ولوالديه ولجماعة المسلمين اجمعين آمين يا رب العالمين.  
وقت الضحى الأصغر





(a)

شہزادہ محمد 70

وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة على يد العبد الضعيف التحيف الفقير الحقير المحتاج إلى ربه القوى  
 التقدير محمود بن احمد النكدوي مولدا وبالقيصري محتدا حامدا لله ومصليا على نبيه محمد صلي الله عليه وسلم في  
 اواخر شهر شعبان المعظم في تاريخ سنة اربع واربعين وتسعمائة

**EK 2. MEVLÂNÂZÂDE ŞERHİNİN TÜRKİYE KÜTÜPHALERİNDEKİ NÜSHALARI**

NO	BÖLÜM	MÜSTENSİHİ	İSTİNSAH TARİHİ	SATIR NO	VARAK SAYISI	YAZI TÜRÜ
1	A.Tekelioğlu - 767			17	119	
2	Atıf Efendi - 1595			19	15-105	Talîk
3	Ayasofya -2438		787	15	104	Talîk
4	Ayasofya -2437	Mahmud b. Nureddin	811	19	62	Nesih
5	Bağdatlı Vehbi - 846	Abdurrahim Ebu'l-Hüda	1125	14	159	Nesih
6	Beyazıd - 3953			17	96	Talîk
7	Beyazıd - 3998		961	19	89	Talîk
8	Beyazıd - 3982	Hüseyin b. İbrahim		11	106	Talîk
9	Beyazıd - 3999	Abdulhay b. Abdulkerim el-Müeyyidi	935	17	88	Talîk
10	Beyazıd - 4000			19/13/19	88	Talîk
11	Beyazıd - 4002			17	70	Nestalîk
12	Beyazıd - 3995			15	99	Talîk
13	Beyazıd - 9485			16	95	Nesih
14	Beyazıd - 9491	Mümin b. Murad	855	17	94	Talîk
15	Çelebi Abdullah - 216		864	17	82	Talîk
16	Çelebi Abdullah - 217		837	18/23	57	Talîk
17	Daru'l-Mesnevi - 318		891	21	76	Talîk
18	Daru'l-Mesnevi - 319		880	17	75	Talîk
19	Denizli - 222		902	15	70	Nesih
20	Denizli - 253	Muhammed b. Hacı Ali b.Mevlana Hasan	856	16	88	Talîk
21	Erzincan - 91		1141	17	91	Talîk
22	Esad Efendi - 1928	Ahmed b. Hacı Ali b. Hacı Yusuf	844		69	Arabî
23	Fatih - 3198	M. b.Şeyh Mahmud	884	15	151	Talîk
24	Fatih - 3199	Mustafa...		15	117	Nesih
25	Fatih - 3200	Ahmed b. Ebi'l-Kasım	860	15	84	Talîk

26	Fatih - 3201			17	69	Nesih
27	Fatih - 3202	Husam b. Fakih Hasan el-Malati		19	89	Talik
28	Fatih - 3203			15/19/21	72	Talik
29	Fazıl Ahmed Paşa - 892			21	93	Talik
30	Feyzullah Efendi - 1202		869	15	106	Talik
31	Feyzullah Efendi - 1203	Muhammed b. Kassab	867	17	81	Talik
32	Feyzullah Efendi - 1876			25	116-170	Talik
33	Giresun Yazmalar - 295	Murad b. Muhammed b. Hacı		17	34-118	Talik
34	Giresun Yazmalar - 125		886	17	100	Talik
35	Hacı Mahmud Efendi - 5684	Şeyh Mahmud b. Sultan Ahmed	875	18	71	Talik
36	Halet Efendi - 536			17	85	Talik
37	Hekimoğlu - 852			1718/19	99	Talik
38	Karaçelebizade - 247	Güldük Nurullah Ömer	885	15	28-121	Talik
39	Laleli - 2537	Ali b. Ahmed	837	21	70	Talik
40	Laleli - 2538		843	17	99	Talik
41	Laleli - 2540			17	108	Talik
42	Laleli - 2542	Hamza b. Davud b. Hasan		17	70	Talik
43	Murad Molla - 1405			15		Talik
44	Mihrişah Sultan - 341	Muhammed Atallah Sadreddinzade	1108 (?)	15	101	Talik
45	Nuruosmaniye - 2703	Evhad b. Nureddin b. Evhadu'r-Redi el-Ensarı	902	21	83	Nesih
46	Nurbanu - 113				143	Nesih
47	Ragıp Paşa - 783	Ebu'l Feth Muhammed b. Mansur	877	19	79-221	Talik
48	Serez - 1948	Fethullah b. Muhammed		15	94	
49	Serez - 1949				70	Talik
40	Serez - 1950	Seyfeddin b. Osman b. Sad	887	19	112	Talik
51	Serez - 1951			17	91	Talik
52	Serez - 1954		1110	17	69	Talik
53	Servili - 187	Ali b. Muhammed Fakih		19	75	Talik

54	Şehzade Mehmed - 71			15	111	Talik
55	Şehzade Mehmed - 70	Mahmud b. Ahmed Nekdevi	944	15	125	Nesih
56	Şehzade Mehmed - 63		867	15	67-152	Talik
57	Şehzade Mehmed - 69			21	113	Nesih
58	Veliyüddin Efendi - 2178			23	60	Nesih
59	Yazma Bağışlar - 4121	Muslihiddin b. Berk Timur	992	13	117	Talik
60	Yusuf Ağa - 291	İbrahim b. Yusuf b. Abdullah b. Abdulaziz	872	15/17/19	105	Nesih
61	Topkapı-III.Ahmed-3282				145	
62	Topkapı-III.Ahmed-3193	Hasan b.Ali b. Halil	m.1450		87	
63	Topkapı-III.Ahmed-3200				114	
64	Topkapı-III.Ahmed-3201	İsmail b. Mahmud el-Merzifoni	m.1456.		113	
65	Kayseri Raşid Efendi - 852				96	
66	Giresun İI Halk Ktp - 1215				4b-19b	
67	Amasya İI Halk Ktp - 646	Nasrullah b. Lütfullah	858	11	166	
68	Amasya İI Halk Ktp - 570	Ömer b. Osman	1120	21	58b-105a	
69	Adana İI Halk Ktp - 166	Yusuf b. Yusuf ...Cezayir	m.1398		237	
70	Antalya Tekeli Ktp - 764		m.1472		159	
71	Antalya Tekeli Ktp - 774				74	
72	Antalya Tekeli Ktp 767				119	
73	Burdur - 138	Halil b. Hızır		16	89	
74	Kütahya Vahit Paşa-999				88	
75	Diyarbakır İI Halk Ktp-1885					
76	Afyon Gedik Paşa-13889				75	