اللمعات الكبيرة

Sahid Sofi

حاشية الحديدة الموسومة
بالطيبات لمولانا
جلال الدين الدواني
على الشرح الجديد للتجريد

قسم
عرعرسي
٦

قال النووي رحمة الله عليه هذا زمان السكوت
[illegible] البيوت والرضى بالقوت الى ان تموت
منهاج العابدين

الموت شربة كل اناس شاربه والجنازة فرس كل اناس راكبه
والقبر باب كل اناس داخله والكفن ثوب كل اناس لابسه

لا افتخار بالمال والنسب انما الافتخار بالعلم والادب

حاشیه جدید تاج

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم

1

١١٦٠

هو

اصححه الفقير والده محمد الخادم
محمد صادق القاصي
مدينه اسكدار
سلمها
عفي عنه

على بن حسن الموسكوري

Süleymaniy- U Kütüphanesi
Kısmı | Hacet Ef
Yeni Kayıt No |
Eski Kayıt No | 1160

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ،
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم اهدنا الصراط المستقيم وجنبنا عن الباطل الذميم
ونصلي على نبيك المعوت بالخلق العظيم المبعوث لاقامة الدين وعلى آله واصحابه المشرفين
بخصائص النعم ويعد فاكيد اني بصائف الزمان جوابي على شرح الجديد للمحرر فلما تدارلها
الايدي وتعاورتها الالسن بصورة بعض من اهل البلد عن العصمة والحد نصدك
ايراد النسباء والمناقشات المشهلة على الكلمات فوجهها الى دعما وعاضدتها رسايل ،
سمتها بمحررات الغواشي وسددت للحواشي وهي سابعة من اطلاب دائرة بين يدي
الاصحاب وتداول الكلام فيها من الخاص والعام وقد تعب المصادم فيها اقواما ثم بعد مدة وقع بصري
عرض على نبي من الاسعاد بشيء من الاسعاد فصادفني عن الجدال والقتال والقال فاستانف تلك
الكلمات واعاد تلك السبهات ورجع الي اول كلامه تكرارا ساكسه واخبارا طنانه انه لا يناسبه
لعدد تلك احديها بانه يدرء ذهولا عن دقائق محاريب الصلاة والقدر واشاعها بين سرعة
من الهمج السعوسة جمعها عليه بالمواعيد العربوسة تسود لها قراطيسهم واضاعوا بها
كراريسهم وصولته الى شيء جديد وان كان مسهلا على العباد حتى يكون سالما عن شناعة
المكابر وكراهة المعاند فلما انتهت من الفراغ واسعفت بعض الاعاجم سالني اصحابي ان
اعرض تلك المعاد للحق واعانه الصدق ورفع العواشي عن ابصار الناظرين ورفع العواثر عن
مناهج سالكي طرق الطلب سيما العاصرين بحلب او لا بان صرف الزمان في ملاحظة اشاعة هذه
الكلمات الصعصعة اضاعة للاوقات الشريفة وان مثل ذلك لا يخ د صعصعة ذوي العقول ،
الصعصعة لا سيما وقد تحدث عادت بعض الناس ان لا يرضوا الا ان تكون كلامهم احرا الكلام ،
وجعلوا ذلك لصارخ المطلب والمرام لكن لما يكن بد الا لجاج لم يكن بد من الانحاج فشرعت فيه
صارفا بعض اوقات العالم والبطالة تنشيطا للنفس ودفع السامة والملالة ولعل الله ،
الغطاء نكد عند ملاحظة كلام ذلك المعارض وجوها احرى من الطل اعتلاها وصوب
كثيرة من بطل اخطل لما تعرض لها واهلها فاعلم على احد الاحتمالات واني رايت الخطب اهل
من ان الوقوع ما هو اهم منها مما التفت اليها واما الى اعتذرت عن توسيع دايرة المقال
عن الامور الخرسة وكم هنا مسالكسه عليها واما الى تركها لظهورها على ذوي الاذهان
على اني لا ادعي العصمة عن الخطاء والنسيان فانهما مجبولان في مطرة الانسان واريجو من
ان لا يواخذني بعض تلك الاوقات في ذلك فاني اتوقع فيه نفع الطالبين وصيانتهم عن الخطر
في الشبهات المضلة والاوهام المزلة وعسى ان يكون سعيا مشكورا وعملا مبرورا والله



ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق في الحاشية لم يرد بعضا بما سلف
معدودا اعني من التصف من محسوسه بزيادة كم في الخاتم وقصد نظر لان افعل التفضيل فيه
معنيان الاول وهو الذي في الكتاب ان يقصد بالزيادة على جميع من عداه مما اضيف اليه
والثاني ان يقصد بالزيادة مطلقا على جنس من عداه مما اضيف اليه وهو بالمعنى الاول
يجوز ان يتضد بالمجردة عن التعدد دون الثاني ولما نظر التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة لم يرد خطر ان قوله ان من زيادة في الجملة الزيادة توجد ما وذلك ليس
معنى ما لما للمحسن الحاصلين من الاضافة كيف ولو سوجاز في المحسن وفي صفة التفضيل
وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا اعتبرت في الكلام ونحو ذلك الا ترى اعتبار الزيادة
من جميع الوجوه بعيد الا يحقق في اجود او بعضها فتدبر فقد ظهر بما مر لك عدد وكيف
يتوهم من له ادنى مسكة ان معنى فضل التفضيل مع قطع النظر عن اضافة معنى ذلك المحسن
الحاصلين من الاضافة مستفادا وتوهمه بعض الفاضلين من قوله وذلك ليس
معنى ما لما غير تسليم اذ في كلا المحسن لتعبر الزيادة في مدلول افعل فكما ان الضارب بدل
على الموصوف بالضرب لا على الموصوف تسم بنحو ذلك الا ضرب بدل على الموصوف بزيادة
الزيادة في الضرب لا على الموصوف بزيادة ثم شرط العام لا بد له على الخاص اصلا ومن الدين
ان احد التسعين لا يصور في معنى الفعل زايدا على الآخر الا اذا كان له من هذا المعنى شيء
ما لا خر صنه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون زايدا في قسم من معناه ولا يكون زايدا في
واذا كان اوجد الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زايدا في مدلوله بان يكون زايدا في
قسم منه فيكون معنى ما لما لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقيق لمعنى التصغير بما
طريق استعمال فلو كان معنى آخر لكان معنى ما لما للتصغير لا معنى ما لما للاضافة ويوهم ان في
آخر التصغير مسلك ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة معترض عليه انه يجيء آخر
النظام وذلك لا يلزمه بل محصل هذا مع فساد صورته الا يراد حيث قابل المنع بالمنع فان ،
الشارح ادعى ان معنى ما لما وكلامي في قبل المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاذ العلامة قدس
سره ما سادعي على ما وجهه به حيث قال من الصف من محسوسه بزيادة كم في الخاتم
يذكر المفضل عليه فان العادة تشهد بان ذلك نعم في وجوه زيادة الكم في المفضل
ولا يذكر المفضل عليه المتلزم لتعين احد معنى الاضافة لعدم احتياج مرتبة به فان
ما ذكره من ساوى المعدد وصحيح على الاحتمال واما على المعنى الاول فلعدم وجوب الطابقة
واما على الثاني فلانه يقيد الموصوف مفردا بهو اسم الجمع كالعرم والوهط او مفردا مستغرقا ،

وقد حمل السعد على نعم المفضل عليه ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث وما توهمه المعترض
من ان معنى الصعد الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط لانه كما ان العالم من بين له العلم
في الجملة فالاعلم من كان زايدا في العلم في الجملة سواء كان زايدا في مطلق العلم على الوجه الذي اعتبر
القائل او في فرد منه فان الزيادة في المشترك اعم من ان يكون على الوجه الاول او الوجه الثاني
وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة والنكرة انما يدل على الفرد المنتشر وما يدل
على ما ذكرناه صحة التعدد نعم خاص كما يقول زايد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في اللغة
ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان لا يكون عمرو
اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح التفضيل عمرو عليه في علم النحو والكلام وصدق الاعلم
المطلق صدق المقيد اللازم لصدق المقيد بدون المطلق وتاويل بزيد اطب من عمرو
وحمله على المجاز وصرفه عن الظاهر على انا نجد العرف من المعهود من وان كانا متلازمين ثم هذا
التاويل لا يجري في جميع الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمر ومن دون
العلم بخصوصه ذلك البعض وعمرو افضل منه في بعض آخر كذلك وما ذكره من قوله واما
سلم ان معناه الزيادة في قسم من معنى الفعل وانا لم نقل بذلك احد فاما ان يريد القسم مطلقا اي معنى
باي معين كان فلا خفاء في ان الزايد غير لازم ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناقص مع
زيادة فلا بد دخل فيه من كون زايد في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكمه
حكم ما ذكر وان اريد الزيادة في قسم معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه
مشتملا على حساد الصور كما لا يخفى وقوله وان لم يقل به احد من فحول السلف في اثناء الحجاج
وعلى حساد المادة ايضا فان الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون على الوجه الذي ذكره من كون الزايد
موصوفا بما يكون الناقص مع زيادة او على ان يكون موصوفا بالزيادة في قسم من الاقسام
وان كان غير زايد عليه في قسم اخر كما مر في مثالي الطب والفلاحة والكلام في ان الصعد
موضوع لهذا المعنى الاعم والعجب انه لم يستدل الى ذلك مع ظهوره ثم انسداد على ما ذكرته
من الغرض بان في ذلك اشارة بينة لولم يعد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على ان الزيادة
من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرام يدل على زيادة الكرم واما ان دلالة الزيادة
من جميع الوجوه فلا دلالة عليه هذه عبارته ولست ادري من اين هذا الاشعار
فان حاصل العرض انه لو لم يعد عليه لجاز ان يتوهم ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه
وح لا ينطبق صدقه على المتعدد بل ربما يتوهم لقصاره في فرد او عدم تحققه فان الكل من الاعم
ربما لا يعلى الاخر من وجه ولا يظهر ما قصده من تعم الصلوة بحيث يسلم جميعهم ولا مدخل



لما استدرك المعترض في ذلك اصلا ثم نقل اجماع المسلمين في افضلية بعض الصحابة
فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رضي الله عنه افضلهم واخبروا ذلك بوجوه مذكورة في
موضعها وهو اعلى اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم واستدلوا بادلة عالم من الادلة وبنوا على
اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد سواه
الصحابة غير واستمر هذا الخلاف بينهما وفي كل من الطايفتين علماء كبار وعارفون بالاخبار
المعتبرة فلو كان معنى الصيغة ما ذكره هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الاخر
ولم يصح هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم يسمع لاحد من
هذه الجماعات الكبيرة وتلي الخلاف والنزاع والمنع المذكور بين الطايفتين فرب تمانيه منه
وايضا لو كان معناه ذلك لقولك لسائل ايا اعلم زيد او عمرو اعلم نصح ان يجاب بكلمة او العاطفة
بالسكون لاستلزامه في عدم جواز هذا الجواب فتبين ان معناه ليس على ما ظنه واصرار ذلك
اول دليل على انا قول الزيادة المعتبرة في مفهوم صيغة التفضيل هو الزيادة في مدلول
الفعل كما عرفت به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد ما فقد
تحقق الزيادة في مدلول الفعل لما مر ذلك على الاترتب غرب واغرب منه استدلاله بالخلاف
المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه فانهم لما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشايع في كتب العقايد لا في الافضلية بالمعنى الذي نوه
اذ لا يكفر احد من اهل السنة رجحان علي رضي الله عنه على ابي بكر رضي الله عنه في كتب من
الفضائل بلغة اكثر من الفضايل على غيره بمعدوده الافضلية بالحيثية المذكورة يدل على ما ذكره
فاحسبه انما يدل على ان يكون معنى الصيغة الزيادة بوجه ما لا بما ان يطلق على
ما يكون الزيادة فيه على اصل الفعل كما ذكره او الزيادة [illegible] ان يكون بوجه دون
وجه على الوجه الذي توهمه فلو فرضنا ان اختلافهم في ان [illegible] على الوجه
الذي حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة اعم ويكون
خلافهم في ذلك القسم من المعنى والتعجب من ولد علم كيف يدعي اطباق العلماء وهم
اعلام الاسلام المصدق بهم جمهور الانام على ان جميع الفضائل التي لعلي رضي الله عنه عدها
لا يجاري رضي الله عنه مع زيادة فاذ ذلك مع كونه فردا على هو لا الاعلام او ارجح منهم
قد علي رضي الله عنه كما لا يخفى على ذوي الافهام فضل لائم ان خلاف الطايفتين في الافضلية
من حيث الثواب اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي رضي الله عنه

بل ينبغي ان يمنعوا الطلاق الافضل عليه من حيث الثواب وكذا التسعة لكنهم يمنعون
اطلاق الافضل ولما استقام الاستدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب كالشجاعة
والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنهم يستدلون بذلك على الخلاف في الافضلية
مطلقا غاية الامر ان الشيعة رضوان الله عليهم لما استدلوا بان عليا رضي الله عنه اعلم
واصح واقرب الى الرسول عليه الصلوة والسلام اجاب اهل السنة بانا لا نكفر مواليا بتفضيله
تفضيلا يعود بجميع ما ذكرنا فالافضل بمعناه والزيادة في الثواب لا بمعناه
كما حسبه هذا القائل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا
من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم من مدلول الفعل مثلا اذا كان كل واحد
من الكوس والآخر الطعنة الاعلى من الجنة صح ان كلا منهما افضل من الآخر فلهذا منعوا اطلاق
الافضل هذا المعنى اترك كون معنى الافضل ما ذكره مصرح به في كتب اللغة بل فاكاره من علائم
عدم العلم لا سلم ان الطائفتين منعتا اطلاق الافضل بأي وجه كان على الغير بل انما
يمنعون الطلاقه بالمعنى الذي هو النزاع فيه وهو قسم من المعنى الموضوع له الصيغة كما سبق
ولئن سلمنا انهم يمنعون اطلاق الافضل مطلقا فيجوز ان يكون لايهام المعنى الذي لا يجوز به
فان الشارع قد منع عن اطلاق بعض الالفاظ مع صحة المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح او
غير ذلك من المصالح كما منعوا عن اطلاق الصلوة على غير الانبياء وآلهم وعليهم الصلوة والسلام
مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعاني التي يجوز لغيرهم وكما منعوا اطلاق الحادث على القرآن
اللفظي احترازا عن توهم حدوث النفس ولا نم ان مثل الشجاعة والقرب من الرسول عليه الصلوة
والسلام غير موجب للثواب فانه ورد في الخبر ان الله تعالى يحب الشجاعة وان طاعة الشجاع
اكثر ثوابا وقال بعض الائمة احب ابا حنيفة وغد اما مرهان ولئن سلمنا انه لا يوجب الثواب
فيجوز ان يكون اسند الفعل به بحكم الخلاف على الافضلية من حيث مجموع القضايا المركبة منهم
من المعنى ولا دليل فيه على انه معنى الصيغة او يكون هذا الاسناد لاغراض من الشارع قوله
لم لا يجوز ان كلا منهما اكثر ثوابا من الآخر من وجه وما ذكر من الوجه الاطيف في مادة لا يحتاج
نفعا لان النزاع انما وقع في هذا القسم وهو الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة
الثواب من وجه كما ذكره ثم اذا سئلت عما يقال اخوالد بك اعلم امكن ان يجاب بان كلا منهما
اعلم من الآخر من وجه ولا ضير في ذلك عارف باللسان وافهام يمكن ان يجاب بكل منهما ما توهم
لانه لو هم انه المراد ترجمهما على ثالث واغراره على الانكار مستدلا بعدم هذه الاعذار
من علوه في طلبه واما قوله واضراره على ذلك الخ فالشيخ يحكي عن نفسه على ما هو من



علم من سكت وصح البحث وسكت لم يقل واما قوله وما يدل على ما ذكرنا صحة السند
بعلم خاص فان اراد السند بعلم خاص ان يكون المفضل بحسب العلم فذلك ينبغي ان يكون
الاعلم في الطب بمعنى الاطب بحسب ما يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم المطلق ولا غيره بما توهمه
العبارة اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق المفضل في العلم المطلق
لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو وعمرو اعلم منه ولا نم ان الاعلم في الطب بهذا المعنى
يطلق ضرورة اندراج معنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم العام وان الزيادة في
الطب تقتضي صدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم بالعمرو وطب زائد على ما لم يتصدق انه
اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم منه في الطب ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق قوله
انه المراد هو الشق الاول ولا يصدق في الشق الثاني انه اعلم في الطب بالعبارة اللائقة
بدان يقال هو اعلم منه بحسب الطب او المطب او نحو ذلك لانا في الطب او الطب على هذا التقدير
ليس بشق كما بينا والرجحان في ان يقتضي استدراك الراجح والمرجوح في ذلك الامر الهام انما
على استعمال مجازي انا ورد مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نعلم الرضي رحمه الله عليه كالاكثر
على العاقل ولا يقتضي ذلك ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب كيف والمعاونة بينهما في المعنى
بحسب الاجمال والمفصل بين لا سكره الامن سكر المعاونة بين الانسان والحيوان الناطق
هذا التاويل الاخير في جميع الصور كما اذا علمنا ان زيدا زيد في بعض العلوم اعلم من عمرو
ولم يعلم خصوص ذلك العلم وعمرو اعلم في بعض آخر كذلك ولا غرض فيه لا عبرة
بما توهم العبارة اذ هذا المعنى بموضوع العبارة لا ما توهمه وحمل على الاطب حمل على المجاز
من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلقا والاعلم في الطب مستلزما انه يصح منع
في ان معنى الصيغة ما ذكره ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون معناها بعد النسب الذي هو عادته
المطردة فانه لصحة كلامه بخصوص بالمنع وان لم يكن منصرفا ثم هذا التاويل لا يجري في
جميع الصور كما اذا علم ان زيدا اعلم في بعض العلوم من عمرو ولم يعلم خصوص ذلك
العلم وعمرو اعلم منه في بعض آخر كذلك ثم على التقدير الثاني لا نصدق انه زيد اعلم من
عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة اذ المفروض في هذا الشق ان لزيد من العلم
بالعمرو ويزيد عليه بالطب فلا سابق في طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب من جملة العلم
وليس لعمرو ذلك حتى نزيد عليه بالفلاحة ولئن جعل كلامه على انه يكفي في زيد من العلم مثل
العمرو والعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كل منهما مصفا بالعلم على الاطلاق بل يكفي ان
يكون جميع علومه وان كان من نوع احدى زيدا على جميع الآخر كذلك لا يمكن ذلك في

في كلا الطرفين اذ ح يكون المعنى بفضل كل من الاصناف لا على جميع من عدا ذلك الصنف بل على جميع ما عدا كل واحد من الاصناف غير صاحبه انصل كلامه هذا وقال كون المفضل قوله آله الذين هم اكرم احبابه وكل واحد منهم غير مسلم بل غير سديد اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل كل واحد من الآل على من عداه من الاحباب وذلك مسلوم لتفضيل المفصول على الفاضل اذ قد ان المفصل في المثال المذكور هو صف آله مع قطع النظر عن حال كل فرد فرد كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس معادن الخ فيكون صنف الاولياء مفضلا على جميع من سواهم من محسوسه بلا قصد الى تفضيل كل واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل بما اضيف اليه ولا خفاء في ان الحكم بفضل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول على اشخاص هذا ما ذكره ثم ساق ومن قرأ المدخل بعدها اورد عليّ ايا الاولى على هذه العبارة مني واجاب بما يعرف حاله واقول انا نسمع قوله بل غير مسلم لو ثبت انه يجب الزيادة على جميع من عدا المفضل بما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل وتراعد انما هو في ذلك كما لا يخفى ثم ان هذا الفاضل انما ذكر ان اذا كان المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه افضل وما ذكره من ان العرض ههنا تفضيل الصنف لا يرد عليه بل الارتباط له اصلا وح يكون المفضل الصنف لا الاشخاص وكلامه في انتظار ان يكون المفضل هو الاشخاص ولا يخفى ان نعال اذا كان المفضل هو الاشخاص يكون المفضل هو الصنف كما لا يخفى على أن لفظ الحمار في المثال الذي اورده بالي عن ان يكون المفضل هو الصنف لان الصنف قرد واحد من الحمر الا ان حمل على الاصناف وح يكون كلام الفاضل المذكور قريبا مما قاله كما سيتم قال صاحب القول وفيه بحث اما اولا فلان كون من المفضل وح يعود كلام هذا الفاضل حد عام قال صاحب الفضل ان كون الشخص من قريش واذا كان فصيحا لكن ليس فصيحا بعد اجمع الفصائل حتى يصح تفضيل من له هذه الفصيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي العالم التقي افضل من كافر جاهل فاسق من القرنين فلم يكن هذا الكافر من قريش افضل منه واما ما قال فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل كما يجري بين الاشخاص يجري بين الاصناف ومن حيث انها اصناف واما كان الغرض من الكلام بقاء الصنف اعتبر فيه التفضيل الصميم وصنف قريش افضل من سائر اصناف الناس فلذلك حكموا بعدم كفاءة غير هذا الصنف لهم واما ما قال فلان قوله لو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح لممنوع اذ الشخص كما يمدح بفضائل نفسه كذلك يمدح بفضائل صنفه وكلاهما شائعان واما قوله ثم لا سلمنا صحة هذا المعنى والى جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ مسلم لكن لم لا يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال حملا على تفضيل الصنف من حيث انه

الفاضل

صنف ليصدق الكل وبمثل ذلك حكما بان قولهم الرجل خير من المرأة لا يدل على ان كل واحد من
افراد الرجل خير بل يدل على ان هذا الجنس خير من ذلك الجنس اقول لما سلم ان كونه من قريش فضيلة فكون
افضل ممن لم يكن من قريش من تلك الجهة وان كان للغير فضائل اخر، وكون الصحابي العالم التقي
من الانصار افضل من الكافر الجاهل من قريش من حيث الدين والعلم والثواب لا ينافي كون الكافر القرشي
افضل من حيث النسب ولا محذور فيه وما ذكره مبني على ان يكون معنى الجمعة هو الزيادة من جميع الوجوه
او في اصل الفعل عاما محمولا وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه مع ان الجنس انما لو لم يكن فضيلة
الصنف فضيلة للفرد بوجه ما لم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الفرد بفضيلة الصنف كافتخار
فضيلة الحمار بل كان الفرد في ذلك كالكوسج يحمر لحمر حاد على ما في العلامة الشرواني في
بعض حواشيه فالمدح بفضائل الصنف مدح للفرد تفضيلية من حيث كونه من الصنف الفاضل
عاد على ان الغالب فقد بعض تلك الفضائل النفسانية في الفرد كبنا الدالنفس وعلو الهمة والتصدق
والسخاوة الجائز ذلك وان كان قد تخلف الخالد عن هذا المنوال في بعض الافراد ولو فرض العلم
بتخلف جميع تلك الفضائل في فرد فمدحه باعتبار الانتساب الى الصنف الكريم فان تفرد ذلك
الانتساب ايضا بعد شرفا في العرف فالمدح في الجمعة تفضيلية نفسه وهي الانتساب وهذا هو
المراد من سياق الحديث ومثل ذلك لا يكره الاعاند ولا يتم ان الغرض من النكاح بقاء الصنف
بالغرض منه بقاء النوع كما صرحوا به كيف لا ولو كان الغرض من النكاح بقاء الصنف لم يحل الساكم
بين الاصناف المتخالفة ولا يتم انه لا يصدق هذا المعنى في مواقع استعماله فان الزيادة بوجه
اعم مما ذكر ومن الزيادة بوجه دون وجه فيصدق في المواضع باسرها وربما يتعين بالقرائن
ان المراد الزيادة من جميع الوجوه كما يتم اذا دل القرينة على ان المراد منه الخاص ولا نزاع لنا
انما الكلام في اصل معنى الصيغة ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الفاضل المحمول عنه وما توهمه العلامة
يستلزم اشتراك معنوي ثالث للاضافة بيان ذلك ان الجمع اما ان يدل على احاد مفردة مقصودة
بحروف مفرده فاذا كان كل واحد من الجماعة مفضلا على غيره الذي ليس من تلك الجماعة كان كذلك
لم يكن الزيادة على جميع من عداه لاستثناء بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع من
عداه ممن اضيف اليه وهو ظاهر جدا فيه التزام المحذور المذكور ومن ههنا يعلم انه لو لم يرد
الزيادة بوجه ما لزم كون الفاضل مفضولا على الوجه المستحيل او اشتراك المعنى الثالث في الجامع
الموصوف اذ كل واحد من الموصفتين اما ان يكون ذا بال في اصل الكرم كما اعتبره المعترض فيلزم
كون كل واحد منهم فاضلا ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زائدا
على من عداه ممن سوى الجماعة كما اعتبره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتامل وبما ذكرنا



ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر وهو امام الصناعة والمشهود له بالبراعة قائل في اول شرحه ايضاح
النحو لما على انفراده حتى عند قولهم الكلام عاملف من ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف اعلم ان اللام
واللام في الكلام لاستغراق الجنس فلا يريد به كلاما دون كلام كما اذا قلت الرجل خير من المرأة
لم يرد به رجلا دون رجل وانما يقصده الساع واستغراق الجنس ليس من كلام لاوقد
استعمل عليه قولهم الكلام كما انه ليس من رجل الا وقد لحاظ به الرجل في قولهم الرجل خير من المرأة
هذا لفظه ومن البين انه لو كان اللام كما ذكره المعترض لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام وجه
اصلا بل لم يكد يصدر هذا الكلام عن احد من العوام فضلا عن مثل من الاعلام وقال السعد في
شرح الكافية ان قيل وجوب الزيادة على المفضل عليه مشكل بقولهم ما رأيتهم من آية الا واكبر من
اختها اذ لا يستقيم ان يعاد الى كل واحد منهما افضل من الآخر لما يرد اليه من سمات الزيادة
وتفيها في كل واحد منهما فقوله تعالى اكبر من اختها شامل للجميع فيلزم ان يكون كل واحد منهما اكبر من
الآخر وذلك يؤدي الى ان يكون اكبر وليس باكبر قلت اجاب المصنف في اماليه القرآنية من وجوه
كلها وكذا والعالي ان يكون المراد الآية اكبر من اختها من وجه وقد يكون السبعان كل واحد منهما
افضل من الآخر من وجه وهذه عبارته ومع تصريح هذين السبعين لا سبيل الا عجز العباد والله
ولي الرشاد وانت تعلم ان التمسك بالتبادر فيما ذكرناه وهو الحق الذي لا مكون الا جاهل
او متجاهل فان الشيخ عبد القاهر والشيخ بن الحاجب اماما ان في هذا الفن مسلمان لدى جاحد
وذلك العلم ولم ينقل احد خلافهما وقد اعتبرا على حاشية من حضرة الاستاذ قدس سره بالحمل ان
المراد ما ذكرنا فلم يبق الا العناد والله ولي الرشاد وانت تعلم ان التبادر عند الاطلاق على كون
معناه ما ذكره لا سد جوعه لما عرفت من ان اللفظ قد يتبادر عند الاطلاق منه عند الاطلاق
قسم مع ان مفهومه اعم كما في الوجود فان المتبادر منه عند الاطلاق الوجود الخارجي مع ان معناه
اعم ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره الاستاذ قدس سره وان المراد ههنا الزيادة في الجزئي حيثما
ولا يستلزم ذلك كون الصيغة موضوعة للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به السبعان
فالايراد ساقط عن اصله وحده الا وجه لا اصلا ... ولما كان المطلب الاعلى لما كان شرف العلم
اما الشرف موضوعا وحلا لرعاية او لوما قد مر هاهنا كذلك وكان مسائل العلم الواحد بعضها على
بعض وذلك مما لا يشبه على من له ادنى فهم فلا حاجة الى ان يقال سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض
المسائل مزيد اختصاص بالمبادي بان يكون الغاية المطلوبة من علم ترتب الثواب على اقتناص بعض
الكتب التي هي من اصناف بعض اجزاء ... هو العلم باحوال المبدأ والمعاد فيقال اراد بالمبدأ وجوده
بوجوداته ولوازمه ومنتهاه واخر وكما ان الاول هذا المعنى مختص بالبارئ تعالى من حيث انه

يوجد كل موجد على ما هو مذهب المحصلين من الحكماء والمتكلمين كذلك الآخر بالمعنى المذكور
منحصر فيه من حيث انه غاية للايجاد كل موجد او هو يعمل بذاته لا لغرض كما بين في موضعه فهو الاول
والآخر من حيث ان الفاعل والغاية جمعا واراد بالمعاد معاد الانسان ومسرى امره اي كونه
بعد هذه النشاة وبقابله بهذا الانسان وابتداء امره اي كونه قبل هذه النشاة فالمعاد
والمبداء المذكوران لما يعود الى شيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه قلت عليه
انهما لما يعود الى شيء واحد لم يجوز ان يكون المراد مبداء الانسان وكون مبداء لكل ما يتجدد
حال من احوال مبداء الانسان غاية الامر ان لا يكون البدو والعود بمعنى واحد وذلك غير ضار
ولئن سلمنا انهما لما يعودان الى شيء واحد فلا نسلم ان خلاف المتبادر فان المبداء والمعاد
المعتبرين مشهورا ان بحسب لا يساعد الذهن الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير معهود اصلا
كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في شرح المقاصد وهما المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم الآخر
وقيل فيه بحث اذ مبداء الانسان شامل للتراب والنطفة والعلقة ونحوها ومعرفتها ليست
ليس من المقصد الاقصى وهو ليس مبداء لكل شيء كما حسبه علي ان المبداء ههنا اشارة الى موضوع
احد مقاصد الكتاب كما يذهب علي ذي مسكة وهو مبداء جميع الممكنات لا مبداء الانسان
والانخفاء في ان المتبادر هو ان يكون المبداء والعود ماخوذين بحسب واحد فلو احدهما
بحسب اخر كما فعلتم هذا القائل كان ذلك التزاما غير متبادر بلا قرينة اقول من البين ان
المراد بالمبداء ههنا الفاعل كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو سلم فلا يرد ذلك ويرد على قوله
ايضا ان مبداء كل شيء يشتمل مواد الاشياء وصنائعها الصورية والعائمة والشرائط
ومعرفتها ليس من المقصد الاقصى وليس كذلك فان المراد بشيء واحد يكون مبداء
لكل شيء وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد هو مبداء الممكنات لا مبداء الانسان ان اراد ان
عنوان الموضوع في ذلك المقصد مبداء الممكنات دون مبداء الانسان فغير مسلم وان عنوان المسئلة
هناك هو المبداء الواجب لا مبداء الكتاب ولا مبداء الانسان وان اراد انه يصدق على موضوع
ذلك المقصد مبداء الممكنات ولا يتصدق عليه مبداء الانسان فهو بطلان اول المتبادر
من المبداء معناه الاعم اي الفاعل كما توهمه وهو معلول عليه ولم يرد النقض على المحشي اصلا اذ
ليس جميع الممكنات مبداء سوى الله تعالى وكيف يصور ان يشتمل مبداء كل شيء مبادي الاشياء
ومن البين انها لا تحصل بعض الاشياء وكذا الاسباب المذكورة معها ليست مبداء لكل شيء وذكر
ظ ثم المراد بكون موضوع المقاصد مبداء الممكنات لا مبداء الانسان ان البحث عنه من حيث انه
مبداء الممكنات ومنتهى سلسلتها والرد بذلك قول اذ اجعل المبداء اعم من الفاعل وغيره ما



تمام بعد المبداء بالوحدة ام بخصوصية تقوم فانا نجعل الهيولى والصورة والوسائط وغيرها مبداء بهذا
المعنى وجميع المبادي داخلة للجميع ولا اشعار في العبارة بالوحدة كما ذكرنا واما اذا خص بالفاعل
فهو مخصوص نعالى بناء على ما عليه الحكماء من ان لكل معلول فاعلية للكل شيء وما عداه بمنزلة
الشرائط والآلات تعلم ان الايراد نشاء من عدم تعقل المراد ولذلك وقعا في الغلط كما هو المعتاد
واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل فلا استقلال العقل باكثر احوال المعاد وان كان
بعضها كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه الحكماء ويستقل باكثر ما علم من
احوال المبداء وان كان لا يستقل بعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو
قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل به العقل لكان اظهر قلت عليه الظاهر ان المراد
المعاد الجسماني كما صرح به في الحواشي الشريفية الشريفيه فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعود
الوارد عليه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحوال المبحوث عنها
في العلم واما المكانة فهو من المبادي لا المبادي واعترض عليه اما اولا فلانه لا يستقيم على احد ان المراد
بهذا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به عبارة الشرح
عفانا وعبارة المتن بقوله والحكمة بنفي البعثة والضرورة ناصة بثبوت الجسماني من دين
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واما ثانيا فلان الظهر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
يقتضي ان لا يكون غيره من مسائل علم الكلام مقصدا خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل
علم الكلام بل من مسائل كل علم من حيث هي مسئلة مقصد خاص به لا يكون مسئلة من علم آخر
من هذه الحيثية اقول فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من الجسماني ولا
ان عبارة الشرح صريحة فيه فان الشارح كما من عند نفسه الى المعاد الروحاني استدراكا ولم
يدع ان ذلك مذكور في المتن ولا نسلم ان عبارة المتن تشعر به فان قوله والحكمة بنفي البعثة
الجسماني كتقوله في اول البحث حكم المسلمين واحد واذكر الشيء على سبيل التبادر في قصر الحكم
عما عداه في ذلك القصر وحاصل كلامه ان الحكمة بنفي البعث لنفي المكافات التي هي مستحيلة
تجب على الله تعالى كما هو زعمه والضرورة ناصة بثبوت هذا القسم منه فيكون منفي الحكمة متحققا
في ضمنه ومحصوله ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي وخصوص الجسماني بالضرورة من الدين
فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه اذ لم يثبت باذكر اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة على ان الحكمة
بمعنى النفي الزوجاني كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بمعناه مطلق البعث واذا عرفت المطلوبة ضمن هذا القسم تعلم ان
بمعنى الحكمة ولا يمكن تحققه في ضمن القسم الآخر ثم ما ذكر من انه لو قال واكثر احوال المعاد الخ
اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا يستقل العقل به من جميع احوال المعاد الجسماني والروحاني اكثر

ما يستعمل به وهو غرض بالي خبر المع فلو قال كما ذكر لم يكن ظاهرا صلاحا عن ان يكون اظهر وابعد
واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قولنا فائدة المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد
الروحاني فانه لو فرض كون بعض من مسائل الكلام لم يكن مقصدا خاصا به بحسب الذات بل من
المسايل المشتركة بين العلمين لكن وجد اسما المشتركة من العلوم الثلثة الطبيعي والرياضي و
الالهي ولا شك في الاحتياج مع قيد الحسم للاشتراك بحسب الذات وامثال هذا لا يليق باجل
الفصول فضلا عن بديع الكمال والكلام يسقط قوله واما ثالثا الخ بمثل لو كان الحصر المستفاد من قوله
فائدة المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني ادلا الكلام على ان المعاد الروحاني من
مسايل علم الكلام وليس خاصا به وحينئذ نقول فرض ان من مسايل علم الكلام بدا على ان ليس من مسايل علم
الكلام وهما مساويان ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم والشيخ صرح
في الشفاء بان الحشر جسماني وقد اعانا النبي صلى الله عليه وسلم عن عرض اروحاني
وحين حسمه وبداهة الحشر الجسماني في بعض صانعه يوجب ان يتولا سبيع ذكره هذا المقام اقول
في كون المعاد الروحاني مقصدا خاصا بعلم الكلام نحن باحد الامرين اما بان لا يكون مقصد ذلك
العلم اصلا واما بان يكون مقصدا مشتركا والمكابرة في كون غير الجسماني مقصدا خاصا كالبديهي
بادي الجسماني المصرح عليه اولا ثم اشار الى انه مقصد اصلي فلا يضر في اصلا كما توهمه ثم لا يخفى
على من له ادنى حيوة ان عبارة الشيخ دالة على ان ذلك خارج عن مسايل الفن وذلك كاف ولو
ان الشيخ اجمانا عن الحكمة العلمية ولا يدل ذلك على ان يكون علم النفس من اقسام الحكمة العملية
وكذا انما تدل في بعض صانعه ان ذلك ليس من حيث انه من مسايل الحكمة بل مما رايناه في بعض صانعه كما
في رسالته في المعاد ولم يثبت انه اعتمد فلا دلالة على كونه من مسايل الحكمة كما اشار اليه
في المعارف الالهية قلت في الجواب اذا راد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال
العقل فيه لا المشهور المعنى الذي هو معروف ذاته وصفاته وقد صحح بعض المصححين ولا التوقيف
بالتوفيق واعترض بان جميع العلوم لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى فلا سهد على ما وقع لمن ان المصحف
تثبت به التعريف وقال فيه بحث لشمول هذا التعريف سايل العلوم نظريا كان او بديهيا او
وقوف الا بتوفيق الله تعالى ولم يرد باستقلال العقل بعض المعارف انه يحصل بدون توفيق
الله تعالى اذ لا احتياج في تعلم الانبياء وما خذ وحدوهم وهذا الايراد يدل على عدم وقوفه
على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون ان اسماء الله تعالى توقيفية بمعنى انها تتلقى
من الوحي الالهي وتعلم كالانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام او ما معنى البديهي كما وقع
لهم ولو كان المراد ما ذكر لم لكان اسماء الاجناس كذلك وهو وتوقيفية وذلك مما لا يقول



بها لا سوبه احد ثم لسلم احتياج الايات لمعرفة الاحوال المشتركة فقول ان الايات الاحوال المشتركة
بين كل واحد واحد من الثلثة والناس كما بين لظ ما يعود نفرا عاما لم يرد عليه ان العلم والحيوة
والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب والجوهر مع انهم اعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة
بين واحد واحد من افراد الجوهر لكون العلية مشتركة بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى البيان
وان ارادة الاحوال المشتركة بين الثلثة والاثنين في الجملة يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض بيان
حصرها في ذكره الكتاب المقاصد لسنة الحصر الحصر ان من ان المسائل التي ذكرها المصنف في الكتاب لم تحصرها
في ستة لان عددا خر وسوى ذلك اثنا عشر فيما في نفس الامر فيليق بها ان يذكر في ستة مقاصد
ولم يخف فيه عن العلم المشترك بين الجوهر والواجب مثلا بين علم الواجب في ما بدو علم الجوهر في باب اول
المتعارف في مثل هذا المقام سان وجه الحصر بان قال ليس هذا الكتاب في العلم الفلاني وكل كتاب في ذلك
العلم يليق ان يرتب على اذا بابا او فصلا او مثلا اما اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان ما يحتاج ان يذكر
في كتب ذلك العلم من اجزائه وما يعلق به كذا وكذا هو المشهور بين اهل الصناعة وعلى ما وجهته
هذا القائل بقي تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالذكر من غير وجه مناسبة حتى انه لو لم يذكر
الفاضل او بعض من الامور العامة لما يبقى مثلا ما ذكره الخاصل ان الوظيفة ههنا سان وجه تخصيص البحث
والذكر بتلك المقاصد ولا يحصل ذلك بما وجهته اصلا او حاصله انه انما تنتظم الكتاب الى كذا فصلا او
بابا لا نسلم بذكره الكتاب الاماني هذه الفصول والابواب فيمكن فصلا ولا يخفى ركاكته وتحريفه
عن وظيفة المقام على ان الايراد كما ذكره سيجيء ان تلك الامور مشتركة بين الواجب تعالى والجوهر فانها
لم تعد من الامور العامة فكيف يمكن دفعه بان الغرض بيان حصر المذكور في الكتاب في المقاصد
المذكورة او حاصل السوال انه لم تترك هذه الامور مع انها من الامور العامة وحاصل الجواب انها
ما ذكره مخصرة المقاصد المستقرة والاوساط لهذا الجواب بهذا السوال اصلا كما لا يخفى ثم اقول
لي حاشيتين اما اولا فلان المراد بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من افراد الثلثة او الاساس يلزم خروج
الكثير فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواجد وخروج العلم المبادي والصور وغيرها مشتركة
بهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او
الاساس في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا العلم والعلم
والقدرة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم وكيف
في الخواص ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا العلم اذ
لزم ان يعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل ما البحث عن انواعها فقط فتدبر انتهى
اما اولا فلان الايراد فلا نم ان الكثرة المبحوث عنها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد فان الكثرة

وكون الصور والعلوم بهذا المعنى

باختيار الشق الثاني

خوار ما حرار الشق الاول

المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المقصد الى الكثرة بالموضوع والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد
وغيرها وبعض اقسام الاقسام كالكثرة بالمحمول يوجد في الجوهر الواحد فيكون المقسم موجودا فيه
لا محالة ولا نعلم ان العلة الصورية والمادية من الامور العامة وان كانت العلة منها فمن البين
انه لا يلزم ان يكون انواع الامور العامة امورا عامة وثالثا كونها موضوع بعض المسائل المقصد
الامور العامة لانه كما يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل كذلك يجوز ان يجعل نوع
موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك لا يبحث في مقصد الامور العامة عن
انواعها كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض من
وضع المقصد الاول في الكتاب معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد
المذكور ولا يتوقف ذكره فيه على غرض آخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني
معرفة احوال الجوهر والعرض وهذا القدر كاف في ذكرها هناك ولو لم يكف هذا القدر كما انه
لا يحتاج ذكر كل مسئلة منها الى ان يتعلق بعرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها
ودون ذلك اساءت حزرا تماما وليس سعرك بانداء غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرها
من الامور العامة حتى ذكرتها في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم ولحوقه حتى لم يذكر فيه
اقول لا يخفى ان الكثرة بالمحمول والموضوع راجع الى الكثرة الموضوع والمحمول بالعدد وليس ذلك
كثرة في الجوهر المجرد بالحمسة بل الكثرة في الحمسة انما هي بالموضوع والمحمول ونسب اليه بالعرض
فان الجوهر المجرد الواحد لا يكثر في نفسه اصلا بكثرة المحمول بل انما يكثر بموضوعه ومحموله
وبهذا وضح ظهوره خرج به بعض افاضل المحققين في رسالته في العلم والنطق والمعتبر في
الامور العامة الاشتراك بالحمسة لا الاشتراك بالعرض وان اعتبر الاشتراك بالعرض فالكم
بالعرض ايضا يشترك الجوهر المجرد الواحد اذ كما انه يكثر بحسب المحمول فهو يكثر بكم
المنفصل كما لا يخفى والكثرة بهو الكم المنفصل بعينه وما ذكره من قياس موضوع المنفصل والباب
على موضوع العلم يشعر ان محور البحث في القسم الكلي من الطب عن المعالجات الخرسة فيلزم
الاختلاط ويفوت الغرض من التدوين وسيجيء منه كلام على ذلك وتكلم عليه هناك اسأل الله
تعالى وما اورده على الجواب انما يرد عليه لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه الا انه قد يترك
بعض المسائل بناء على عدم الاهتمام بشأنها فعدم تعلق الغرض المصحح هو بتركه البتة
بناء على انه لا يفوت بتركه غرض كلي في زعم التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب جميع مسائله
والا لم تختلف الكتب بحسب كمية المسائل المذكورة فيها وكيف يسوغ ذلك والمسائل المتعلقة
بعلم واحد لا تكاد تنحصر من الناس الا كل واحد من المصنفين انما يذكر بعض المسائل ويترك

9

ويتوك بعضها بحسب مزيد اهتمامه وعنايته بالمذكور دون المتروك بناء على ما يراه
من قلة النفع وكثرته او لاسباب اخر ان بعض المسائل اهم واشرف من بعض فيذكر كل واحد
منهم ما هو اهم عنده فالعمدة في الجواب هو عدم وجوب ذكر جميع المسائل في كل باب وما ذكر
من عدم تعلق الغرض المصحح بالمتروك كاف برفع مكان النكتة في تركها واما ذكر ذلك
لاطراد ذلك ترك المباحث في جميع كتب العلوم وعلى ذلك يصح الاذعان انه ليس في الحصن
وجهه والنكتة فيه اذ لا معدى عن التطبيع السليم احالته الى مجرد السهو والارادة مع اعتلاق
الطبائع والدواعي والعلم على ذلك فعلم انه وضع في جانب من المادة هو في واد وذلك في واد
والله الموفق للرشاد ثم اقول فيه بحث اذ هنا لك ان الكثرة بالعدد وكون محمول الشيء بالعدد
والاولى صفة المحمول والثاني صفة موضوعه في قولك الجوهر المجرد كم بمحموله كما ان الحسن
صفة للغلام وحسن الغلام صفة زيد في قولك زيد حسن غلامه والكثرة المبحوث عنها هاهنا
من المقسم بدليل تقسيمها اليها والجاعل بها فان اراد بالكثرة التي سلبها عن الموضوع وحصرها
في المحمول بالحمسة الكثرة بالعدد فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان تكون الكثرة المبحوث عنها
مسلوبا عنه لكونها اعم من الكثرة بالعدد لما عرفت وان اراد بالكثرة اعم فنعم مسلم لما عرف
من ان لكل من الموضوع والمحمول فردا من الكثرة الاعم بالحمسة اولا كما ان كثرة المحمول صفة
الشيء بالحمسة كذلك تكم المحمول صفة لذلك الشيء بالحمسة فان الكثرة بعينها هي الكم المنفصل
فكون الكم من الامور العامة بالتحول الى ذلك يجري مثله في الامور الخاصة فان
الحصن مثلا وان كان صفة للجسم لكن غير الجسم صفة للعرض في قولك السواد محمر الجسم الذي
هو موضوعه والوجوب الذاتي وان كان مخصوصا بالمبدأ تعالى لكن وجوب المبدأ
صفة لجميع الموجودات في قولك الممكنات كلها واجب مبدأها وجميع الاوصاف التي
هي حسب الموصوفات بالعرض اذا قيدت بكونها بالعرض فهي وصف للموصوف
بالذات فان حركته بالعرض صفة لجالس بالحمسة بما ذكرناه في تقسم الكثرة من
قبيل التقسيم الى ما بالذات وما بالعرض والمقسم هو الكثرة الكثرة التي هي اعم مما بالذات
وما بالعرض كما ان الحسن اعم من حسن الرجل وحسن غلامه لكن وصف زيد على طريق
الوصف بحال المتعلق وكذا الحال في نظائره فاعرفه وكن على بصيرة ولنرجع في البحث عن
العدم الى آخر ما قلت عليه في حاشيتي لاتم ان البحث عن العدم استطرادي لانه ليس في
تعريف الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم بطولا وكذا الامتناع ان اريد به
المطلق السائل لا بالغير فان العدم والامتناع المذكورين لا يحصلان بسبب من الاسباب

بالذات م

انتفاء اذ لا محال لطرفها الواجب فلا عصمان بوشئ كان بين الجوهر والعرض ولا يختصان
بواحد منهما من الاحوال المشتركة بين الجوهر والعرض ونقول ان العدم المطلق لا العرض لجوهر
ولا العرض فلما قد جور السيد المحقق قدس سره والشارح بعض الاحتمالات التي يكون بناؤها
العدم المطلق عارضا لها كما فصلناه في الحواشي وذلك النحو يرساني الجزم بكون البحث عنه
بطلا ومع قطع النظر عن ذلك لا شك ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما بل هما
ممكن الوجود فكونهما عن ممكن العدم والعدم المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها واعترض عليه
بتحقيق بان العدم المذكور فيه ما يرتفع الوجود المطلق ومقابله وهو ليس حالا لشيء منهما
اذ معروضها انما هو العدم المطلق وهو لا شيء محض لا يمكن له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا
ولا عرضا وكذا الحكم الامتناع اقول لا نسلم ان العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق
ومقابله بمعنى ان لا يكون موجودا اصلا عن الانحاء في وقت من الاوقات كما توهمه
بل اعم منه وما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في وقت وقت آخر كالسكون
المعتبر في موضوع الطبعي حيث جعل موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون ليس بمعنى عدم
الحركة مطلقا بمعنى انه لا يكون متحركا بنوع من الانواع انواع الحركة في شيء من الاوقات فان ذلك
لا يعرض شيئا من الاجسام اما الطبيعية فظاهر لا سيما عند من يقول بان الكواكب متحركة على مراكزها
كالشيخ وموافقيه من المحققين واما العنصرية فلان الوضع السابق عندهم معدة
للوضع اللاحق كما يفرض في وضعه فلا شيء من اوضاع اجزاء العناصر بقديم والعنصر لا يعدم
عندهم بكل جزء منه بل من الصورة الفاسدة الى الصورة الكاسية وذلك الاستحالة
بالاستحالة في الكيف كما ذكروا ان الماء سخن بالتدريج الى ان يصل بحسوسة الى حد لا يجامع
الصورة الماسكة فتخلع عن هيولاها تلك الصورة تتقض عليها صورة الهواء كذلك
بالتدريج الى حد لا يجامع الصورة الهواء فتخلع عن هيولاها تلك الصورة وتتقض عليها
الصورة الماسكة وتس عليه سائر الانقلابات فان قيل يجوز ان تكون بعض الاجسام التي هي اجزاء
العناصر لا يفسد ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا بالاستحالات الغير المتناهية فيما
من قواعدهم ان كل كاين فاسد والبحث حركة الاجسام العنصرية في الكيفيات المحسوسة كالضوء
والظلمة والحرارة والبرودة وغيرها مما لا يكاد يخفى على احد ان عدم خلو بعض الاجسام عن
مطلق الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يعترفون عن السكون الغير الدائم المقابل لبعض انواع
الحركة كما في فلك لا بد من تخلل السكون بينها كل حركتين مستعقبتين هذا واما على ما ذكره
الشيخ وغيره من المحققين من ان المراد بالحركة ههنا ما يسمى الكون والفساد فالامر ظاهر فان

فان عدم اتصاف شيء من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك
دائم الحركة في الوضع واجزاء العناصر كلها مستعدة بالكون والفساد في وقت من الاوقات
وكذا الحال في الامتزاج المتداول بينها بنوع من الذاتي والغريزي فلا حاجة الى الاعتذار بان
المعترض انما اعترض على قولنا ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما بقولنا فيه عسى ان
لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات الممكنات ان يكون عدم المطلق
لها جائزا ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها الممكنة
لان الحال الممكن للشيء يجب ان لا يناقضه فاقول يردك ما ذكرناه ان اراد بقوله اتصاف
الممكنات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب
ذلك الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف بالعدم
المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احوالها الممكنة وان اراد ان اتصافها بجميع افراده ممكن
فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد ان اتصافها بنفس الوجود مع قطع النظر عن افراده ممكن فيلزم
ان يكون اتصافه بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن افراده ايضا ممكنا لكنه في صدق هذا سلب
نحو من انحاء الوجود وهناك لم يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود ومعانيه من احوالها الممكنة ايضا
ملوح على هذا الكلام من اثار الخبط ما نقلناها عن المعترض فالاعراض عنه اولى من الاعتراض عليه
فلنبسط الكلام ههنا فنقول لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات الممكنات ان يكون رفع
العدم المطلق لها كيف وقد قلنا ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما على ان وجودها
ليست علة لوجود ما يمتد توهم ان الواجب لذاته ما يكون ذاته علة لوجوده وكما ذهب اليه بعض
المتكلمين وندفع ببطلانه موضعه ثم ان الترديدات التي ذكرها آخرا مع ظهور ان الجوهر والعرض
ممكنا الوجود بالامكان الخاص سواء اعتبرنا القياس الى الوجود المطلق او الوجود الخارجي
والوجود الذهني اذ ليس شيء من تلك الوجودات واجبا لها بالوجوب الذاتي فيكون سلب
ذلك الوجودات باسرها عنها ممكنا اذ امكان احد الطرفين يستلزم امكان الطرف الآخر
ثم انهم جعلوا الامكان من احوال الجواهر والاعراض ومن البين انه اذا كان امكان الوجود
والعدم من احوالها كان العدم من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما ذهب اليه
من ان صدق الوجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع في عالم الظهور وعلى
ما حققناه من ان صدق كل موجبة يستدعي وجود الموضوع فيحكم عليها في وقت الوقت جود
تسلب الوجود المطلق عنها بالامكان وبهذا الحكم يحكم ايضا وان الاتصاف بالوجود
لا ينافي امكان العدم المطلق ولهذا عرب في آخر كلامه حيث قال ان اتصاف بعض الوجود

مع قطع النظر عن افراده الغير ممكن وسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن افراده الغير ممكن ويكفي في صدق
هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود من لوازم الممكنة وانت
خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق لسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كان الطبيعة
باقية في ضمنه وكانه سبق ان نحو العام بكونه نحوا يعم افراده واما انتفاء جميع افراده ثم من العجب الذي ليس منه عجب انه صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان
هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون مفهومه لا شيئا محضا ولا يكون له تميز ولو جزء من الوجود
ثم جعل ههنا معنا سلب الوجود في ضمن فرد ما لا يلزم منه سلب جميع انحاء الوجود مع ان الامر
بعكس ما توهمه فان المذكور في العنوان اعم كما سبق بخصوصه ولذلك لا يحتاج المصنف رحمه الله وغيره في هذا
الفصل عن اقسام العدم واما ههنا فالمراد بما يرفع الوجود عنه ظرف الكلية فان الجواهر والاعراض
ممكنة الوجود سواء احد الوجود مطلقا او ذهنا او خارجيا فيكون سلب جميع انحاء الوجود عنها
ممكنا والحاصل ان الامكان الخاص لما كان عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي النقيض فامكان وجود شيء
مطلق يستلزم امكان نقيضه ورفع الوجود بالكلية بحيث لا يكون موجودا اصلا وذلك ما اريد
واعني العنوان فالمراد بما هو اعم من رفعه بالكلية او رفعه في ضمن فرد كما سبق فاندفع ذلك كله
بما تلوناه الا وهام الفاسدة التي عرضت للمعترض ثم قال هذا المعترض ثم يرد عليه ان في الفصل
المذكور بحثا عن انتزاع الواجب العام الشامل للذاتي وغيره ولذلك قسمه المصنف رحمه الله تعالى الى
بشرط والوجوب شامل الذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة وذكرنا هناك
عما يحتاج اليه مرارا كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كما ان الوجوب المطلق موضوع لبعض
مسائل العلم كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعضها وهو ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه من مسائل هذا
المقصد واعتذارا لما لم اذكره هناك لانه ذكر الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من
موضوعات هذا المقصد بحسب الامر لم يجعل الوجوب الذاتي الذي هو ليس له نوعية موضوعا لبعض
مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو بين لنوع نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم ويحصل
ذلك ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم وهو ما يعرض للموضوع الذاتي بلا واسطة في العروض
او يعرضه بواسطة ما يساويه قد يكون اخص منه كما حقق موضعه ولما رأوا ان يكون مسائل
علومهم البرهانية قد انما تبحث كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حاولوا لذلك اعراض الخاص
من الموضوع على نوعها وعلى ما هو بين لنوعها حملا كليا ومن ههنا تسمع يتعلق من موضوع
مسئلة العلم لذلك نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلم يلزم من كون
الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد



هذا المقصد ومعنونا عنه بخصوصه حتى يسع الاسماح الى الاعتذار المذكور واقول ما ذكره
من قياس موضوع المقصد على موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن
العنوان صادقا عليه غير مسلم وكيف يجوز ان يقاد المقصد الاولي بالامور الكلية مثلا لم
يذكر فيه ما يسر كليا هل هذا الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض وكما يعنون
فصلا بالاجناس العالية ثم يبحث فيه عن الصنوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه الجوهر
الذي هو من افراد الجنس العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق
على الوجوب المطلق والوجوب المطلق يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق
على الجوهر والجوهر يصدق على الحيوان والانسان وسر ذلك لا يخفى في موضوع العلم الذي
جعله متبسا عليه اذ لو افرد العام للاجناس العالية لم يجز ان يبحث فيه من الافراد التي يصدق
عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث في العلم انما يكون
عن انواع موضوع العلم وبقائرها ما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة
تحت الامور التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليدرك وبما
بحثا لبس بذلك الامر جسما اما ولا فان الشيخ قد صرح في الشفاء مسائل العلوم البرهانية
قد تكون جزئية نعم لا تكون قضايا شخصية واما ما قال ان العرض من الثوب نحو مسائل العلم
عن بعض الطب مثلا لم يجب في ذلك الجواب عن الجزئيات كالمعالجات للخزنبه اذ يقال ذلك الفعل
من الطب مثلا لم يجب في ذلك الجواب عن الجزئيات كالمعالجات للخزنبه اذ يقال ذلك الفعل
عن الثوب وتلخيصه ان العرض من الثوب نحو مسائل العلم بعضها عن بعض كما تمثل
فلو جوز ذكر ما هذا عنوان الباب فيه اصالة فصل الابواب مخلط جائز بعضها عن بعض كما تمثل
من الكتاب وذلك لان عرض الثوب فيكون الثوب صانعا فصونا فصل الامور العامة
بحسب ان لا يبحث فيه الا عما يعرضها والا فليحذف جميع الامور الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع
لها مثلا في الثوب قال المعترض لانا نمنع ان عنوان الفصل شيء ينتفي ان لا يذكر فيه سواه الا ترى
انه بين في كتاب فصل العلم امور موجبة العلم وفي فصل الواجب امور من الواجب تقابل ما في ذلك
الفصل شيء يقتضي ان ذلك الشيء موضوع لهذا الفصل وجوز حملها هو من اعراضه الذاتية
او على فرد ما لمحمول المذكور في موضعه من هذا الفصل قولنا والا فلم يذكر جميع الامور الخاصة
فيه ان اراد به جواز ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها فذلك
جائز ولا يلزم الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص وفي الفصل الذي
موضوعه الخاص يحمل العرض الذاتي للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيه وحمل الاعراض

الذاتيه للامور الخاصة عليها فموضوع الفصل في هذا العلم ان يحمل الاعراض الذاتية للعام عليها والاعراض
الذاتيه للخاص اعراض غريبه له فكيف يصح ان يحمل عليه فنقول يلزم الاختلاط اولا ما ذكرتم من المنع
انما يتوجه على مقدمة لم يذكرها احد اذ المقدمة التي يذكرها ههنا هي ان موضوع الفصل شيء يصح
ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه فان عبارتنا هو ان المقصود بعلم ان لا يبحث فيه الا عما هو منها
والمذكور على سبيل المبادئه والاستطراد لا بالذات انما يبحث عنها لمنفعة والعرض صرفه الى قوله
يصح ان لا يذكر فيه سواه ومنعه فيكون منعا للمقدمة ثم ادعينا واما ذكر ما عداه على سبيل المبادئه
والاستطراد فلم لمنعه احد وما ذكرنا في فصل المعاد والواجب ما سواهما الا اصالة بل سبيل
الاستطراد والمبادئه والكلام في ان ذكر الوجوب الذاتي في فصل الامور العامة والبحث فيه
استطرادي والمعترض ينكره ولا يشكر انه حمل فيه على الوجوب الذاتي خواصه كالبساطة هناك
خارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لا ما هو خواص الامور العامة
فيلزم ان يكون بحسب اعتراضه ايضا استطراديا لا يخولنه لا فائدة في ايراد الخاص بالبحث اذ
العرض الذاتي للعام عليه مثلا اذا علم ان كل جسم فله خيز طبعي فلا فائدة ان تفرد الارض مثلا
بالبحث ويعلم عليه ان له خيزا طبعيا وكذا الحال في سائر المواد فما ذكره لا وجه له اصلا ثم انه
لا يخلو من ان المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات اعراض ذاتية لذلك العام ام لا
وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم منه لما اعترف به من ان الاعراض
الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يصح البحث عنها في ذلك
الفصل بناء على ما قرره من ان في كل فصل الذي هو موضوع الخاص انما يحمل العرض الذاتي الخاص عليه
فيلزم على هذا القايل اما عدم جواز البحث عنها في العلم مطلقا وعدم جواز البحث عنها في فصلها
على ان ما ذكره من انه يجب حمل العرض الذاتي للخاص في الفصل الذي هو موضوع الخاص خلاف الواقع
فان الفقهاء يبحثون في باب البيع عن حرمة الربا وفي باب الزكوة عن وجوبها وفي باب النكاح
عن فساد نكاح السعار وكذا في سائر الابواب عن المحمولات التي هي اعراض موضوع الفصل كما
يعلمه من جمع اذني بسيط والنحاة يبحثون في باب المبتدا والخبر عن رفعها وفي باب الفاعل عن وجوب
ذكره وجواز حذف الفعل عنه وفي باب المفعول عن جواز حذفه والمصنف في هذا الكتاب يجب
في فصل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة يبحث في الفلكيات عن كروية الافلاك
وفي فصل الانسان عن كونه ذا نفس مجردة وفي فصل الصوت والصورة عن ملازمتها والاسخ
من تلك المحمولات اعراض ذاتية لموضوع الفصل لانها اعم منه وبعد هذا بالذات
العين الى قيل قد صرح ابن المطهر رحمه الله تعالى عليه في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض



بعض المتكلمين وانت لك كانه لمن يرى الثبوت اعم من الوجود والمنفي اعم من العدم فهو موافق لمعتبر
المعتزلة في ان الثبوت اعم من الوجود والجمهور العدم في ان المنفي وهو معنى كلمة لا اعم من العدم لكن المنفي
عند الجمهور بالاضافة الى الوجود نصف يسمى العدم وعنده بالاضافة الى العين الذي هو حصة الموجود
برعمه ويصير معناه قالت على زاده جنس الموجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين
للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين تميزا للوجود عما عداه من
الثابتات برعمه فيكون فصلا للوجود او خاصة له فعلى هذا التعريف للوجود بذاته والموجود
لغيره والاخص بالموجود بذاته لا يوجد وكان الثابت بالعدم العين مخصص الوجود عنده كذلك
المنفي بالعدم مخصص بالعدم هذا كلام صاحب الفصل وانت قد عرفت الاستاذ المحقق المدقق
في شرح المواقف بان فائدة ايراد العين ان يعلم ان هذا التعريف للموجود بنفسه لا للموجود لغيره
وان لما هو اعم وهذا القائل اخذ قيد العين لمجرد هذا الاحتمال الاحتمال البعيد ونسبة الى التوهم على انا
نمنع بان الثابت اعم من الموجود ويرى المنفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل للثابت
والمعدوم مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدومات الممكنة او
ثابت كالممتنعات والمركبات للحالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدومات بالمنفي فلا يكون
لمن يرى ان الثبوت اعم ولم يوجد احد من القايلين بان الثبوت اعم قايلا بان المعدوم مرادف
للمنفي ومساوله فكيف علي طعنه ان هذا التعريف للعالمين بعموم الثبوت بالغالب على
الظن انه ليس لهم لما ذكرنا ان العين بمعنى الخارج وبمعنى اثبات العين في الخارج فالثابت
اعم ومخصص بالموجود بالقيد لا نقول بعد الاغماض عن وكالة الوجه ان القايلين بعموم
الثبوت ينسبون الثبوت الى الخارج فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا تخصص
بالموجود بذلك القيد واما الثالث فلانه قد احد الكون الخ قلت في حاشية التعريف
ان يقول الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي يحتاج ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود
الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة
والثاني مصدر كان التامة لا يقال قوله المصنف رحمه الله بعد ذلك واذا احمل الوجود او جعل
رابط يدل على ان المعرف هو مطلق الكون الشامل للنسبي وغيره لانا نقول للمعرف ان يقول
بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون
المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه
ولا يلزم فساده واعترض عليه اما اولا فلانه ليس المعرف ان يقول ذلك لانا اذا قلنا الكون
مصدر ناقص قد عرفت احد هما بالآخر او عرف القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن

سوت المعنى غير مسلم ولا يجوز ان يكون له معنى واحد وقد جعل هذا المعنى آلة لتعرف حال
الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وح يكون مستقلا
كما يشهد بها الفطرة السليمة وذهب اليه القوم فيه وفي نظائره من الامكان والعدم وغيرهما
كما يجئ لمصلحة الشرح واما ثانيا فلانا لم ان الظن هو ان المعرف هو ان المعرف هو وجود
الشيء في نفسه وايّ دلالة للتعريف على ذلك بل الظن ان المعرف هو الوجود المحمول عنه
في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لانه مساوق للشيء على ما نص المصنف رحمه الله
عليه واما ثالثا فلان مذهب ما ذكره من الايراد على سوء فهم المراد وذلك لان المصنف رحمه الله
بعد ان حقق للوجود معنى واحدا بديهيا مسلما حكم بان هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل
رابطا واشار بذلك الى تقسيم القضية اعني العلمية البسيطة والمركبة المبتنى على ذلك اثبات
المادة في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل محمولا او موضوعا او رابطا
هو ذلك الشيء والاختلاف في العوارض الخارجية عنه فلو عرف المعنى حال كونه موضوعا
بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون اسما لهذا المعنى ايضا
فلو عرف احدهما بالآخر كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المصنف رحمه الله تعالى تسليم الوجود
الى المحمول والرابط حتى يوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا
او غير حال لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المصنف تسلم الوجود الى فرد من منه ولكل منهما
معنى غير معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالآخر كان ذلك تعريفا لاحد مسمى الشيء
بالآخر منه ولو عرف القدر المشترك باحدهما كان تعريفا للشيء بما يصدق عليه ثم
ما اجاده المصنف من ان الوجود معنى واحد يحمل تارة ويربط اخرى فلما ذهب
اليه سابر المحققين قال الشيخ في برهان الشفاء مطلب هل في قسمين احدهما بسيط وهو
مطلب هل الشيء موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق او ليس موجودا على
الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا او ليس موجود كذا فيكون
الوجود رابطا لا محمولا وقد بالغ صاحب الاشراق في معنى واحدية الحالتين والاستدلال
بان الوجود والرابطي معنى نسبي والوجود المحمولي غير نسبي فلو كانا معنى واحدا يلزم ان
يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو في غاية الوهن
لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حال متحدون تعلق بشيء اخر تارة من
مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي المسمى بالكون والوجود اذا
اضيف ونسب الى اخر بن وقيل وجود امر احد من هذه الحيثية يخرج المضاف والمنسوب

واذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يخرج عنه وان اراد انه يلزم ذلك وان
كان امرا تغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر فساد وح فان الشخص المعين لما حدث له على ما رصاد
ما لكاتبه واذا حدث له ولد صار والدا ولم يخرج المضاف بعدم ذلك ونظائره لكن
من ان بعض قوله في هذا الكلام انظار اما في قوله ليس المعروف انه يعود الخ فلان من زعم ان
التعريف دوري مدع وعليه اثبات الدور وصاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات
على التعاريف دعاوٍ ومحاسبه الى الاثبات ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع
بالاثبات خارج عن قانون البحث فقوله ثبوت المعنى فيسلم الخ غير موجه بل هو
غصب لمنصب الحكم اذ لا شك ان قول المصنف رحمه الله ان التعريف مستدل على الدور دعوى
وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع وهو سلامته فقلت الامر وجعل مدعي الدور مانعا
والمجيب عنه مدعيا على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا يصلح بنحو الملاحظة تارة اضافة
وتارة اخرى حصصا فان المضاف من الاسماء العالية وذات الشيء الواحد لا يتغير
بتغير الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف الحصصي فذ يلاحظ بالذات فيكون مستقلا
بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالتين مضاف حقيقي
عن ذلك المعقول الى غيرها اصلا مثلا الابتداء والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف
تارة تلحظ بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهي في كلا الحالتين
معا نسبية لكن المعقول في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلحظ الى اطرافها
وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلحظ اليها بالسعة ومعقول تلك المعاني في الحالتين
موقوف على تلك الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات الاستقلالي بالذات الى تلك المعاني
قد يتعلق عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظ العقل بوجه من الوجوه
كان من مقولة المضاف واذا لاحظ بوجه اخر كان من مقولة اخرى مما تشهد الفطرة السليمة
بفساده واستحالته وهل هذا الا كما يقال زيد اذا لوحظ السهم المحروط فهو من نوع غير
الانسان واذا لوحظ مشورا فهو من نوع الانسان بل هو الفرق من ذلك بان مبدا نوع الخاتم
اخرج بقاء الجنس اقرب من مبدا الجنس العالي الذي في الصورة الاولى بعض الذاتيات بحالة
وفي الثانية لا يعقل فيها شيء فكيف يتوهم فيه وجوده المعنى ثم لا سكان المصادر مناه
الاول لفظ الوجود وجود الشيء في نفسه فاذا قلت آ موجود فمبادره منه الا وجوده
في نفسه كيف لا وقد جعل الشيخ في اول الهيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض
والمبادرة من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض كالحيوان مثلا اذا اطلق لم

م يتبادر منه الا المتحرك بالذات وانما يصرف الى المتحرك بالعرض او ما يسلك بالمعنى لفظا او قرينة وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة واما قوله وفي دلالة المعرف عليه مشعر بانه توهم انه لابد ان يكون في التعريف دال عليه وهو غير مسلم اذ الغرض ههنا مجرد تخصص الموجود وهو حاصل من اطلاق لفظ الموجود كما علمت على انه قد يدرج الاستاذ المحقق سره بان فائدة لفظ العين هو ذلك التخصص كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم الخ فما يسهل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه فان الخصم رحمه الله ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو او احد من تبعه لزوم الدور ساعد على تخصيص الحدود لم يمكن ان يعود الخصم او احد من حاشيته ان تعريفكم للاعم انما هو بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم وقد نص فيه على انه ساوق الشيء لان البحث انما هو مع الخصم فكيف يحمل كلامه على ان يخصصه بذلك لا يدل على ان الموجود المعرف اعم من وجوده الشيء في نفسه فان الموجود في نفسه مساوق للشيء ضرورة ان كل شيء موجود في نفسه بل يقوله اساتذ المحاورة يدل على ما ادعيناه اذ لو كان المراد اعم مجازا او تعالى هو شيء لغيره كما يقال هو موجود لغيره واعتقاد ذلك وبالجملة المساوقة ان لم يكن لفظ الشيء لفظ الله كما لا يخفى واما ما سبقه الى الورود من سوء فهم المراد فالمراجعة فلا يساعد الا فلان الخصم يعترف بكون الوجود مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره وبين في كلامه اقامة الدليل عليه حتى عاند ان يحقق ذلك بل لم يعترض بان ذلك اصلا غاية ما في الباب ان يسلم ان كلامه مبني على ذلك وكلاهما معدوم واما ما معه مما ذكر من قبيل الاجتهاد لكلام الخصم كما مر بل هو معاند له على المطلوب الاول فان النزاع انما هو في وحدة المعنى كما لا يخفى بل قد صرح الشيخ بنفي اشتراك لفظي بين المعنيين كما قلنا في حاشيتي رحمه الله وبهذا ان الخصم واستدلاله على ان المعرف اعم بانه مساوق للشيء في غاية الاستخفاف اذ الموجود في نفسه مساوق للشيء في نفسه لان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود فهو شيء بالمعنى الموجود في نفسه لا الاعم فان الاعم على زعمه قد يصير رابطا ومن البين ان الشيء لا يصير رابطا اذ لا يجوز ان يعلق زيد شيء قائما كما يعلق زيد موجود قائما فلو كان المراد بالاعم لم يبق للرد في مرأى الخصم وجه لظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله رابطا ولم يحم حوله الرد في المرافعة من الفضلاء بل الخصم رحمه الله تعالى ان لم يعلم من اول امره المعنى الاعم الذي ان يوجه فاحسن تدارك بل قد صرح الشيخ في سفي الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين كما قلنا في حاشيتي حواشيه ومنها ان الخصم ذكر ان المعاني الغير المتناهية



انما تدخل الذهن لملاحظة الغير وقد يلاحظ بذاتها فيتوهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا وقد لا يلاحظ على وجه لا يكون نسبيا وذلك التوهم مع انه ليس منشأ يعتمد عليه مما يسهل دفع العقل بمساعدته كما سبقت عليه وتوضيحه في المثل الذي ذكرنا بان الامر الواحد يحدث تعلقه لشيء آخر يصير به متعلقا له بعد ما لم يكن من ذلك المتعلق وبذلك ذلك بان شخصا معينا ما لم يحدث له ملك امر صار به مالكا واذا حدث له ولد صار والدا فقد خرج المضاف بعد ما لم يكن وما ساد على قلة ندرة اذ في الصورتين لم يعلل المعنى من متعلقه الى متعلقه المضاف بل انما عرض له الاضافة فصار مضافا مشهوريا لا مضافا حقيقيا وما هو من متعلقه الاضافة هو المضاف للمعنى المعروض وذلك مما لا يشك فيه من له ادنى شروع في الصناعة وشعور بها واما ما قال من مدار ما ذكرنا ان الوجود الرابطي هو الوجود النسبي الملاحظ بوجه النسبة فالخصم ان عنى ان الوجود في نفسه والوجود النسبي مطلقا لا الوجود الرابطي بل الوجود الرابطي هو كون المعنى المعتبر على وجه النسبة وما هو القسم هو الكون النسبي مطلقا سواء جعل ملحوظا بالذات او ملحوظا بالتبع حتى يكون رابطه وليس مدار ما ذكره ان المصر رحمه الله قسم الوجود بين الى قسمين بل على ان الوجود الرابطي ذكره المصر ليس هو الوجود الذي هو المعرف سواء كان ما ذكره نفسيا او ساريا الى ما عداه ان الوجود واما رابعا فلان ما استدل به من تقسم مطلب بل البسيط والمركبة لا يدل على مطلوبه اصلا فان معنى الرابط محفوظ في النسبي على ما حققه موضعه وهو الوجود النسبي دائما في البسيط والمركبة باعتبار توقف الثاني لا باعتبار وجود الرابط في الثاني وعدمه في الاول كما توهم واما متدم الثناء فلان ما ذكره من انه على الاول المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطه هو المعنى بدل على مدعانا فان كون زيد بمعنى وجوده في نفسه غير كونه شيئا اخر اي سواء كان جعل الثاني موضوعا او محمولا او رابطا ثم ان هذا المعترض لعنه الله تعالى مدرسه وبلاصه لكن هو باسه وسحره مفتون لما وقع من هذه الكلمات التي عرفت حالها يرجع الى حسن اخر برغم كس زعم انه رد الامور الارض وفرع الى امور السماء لعنه الله بقي ههنا شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ يكون فيه وحال الموجود هو الفاعل او المفعول وح لا محال لما ذكره الشيخ في سفي لزوم الدور وساعد على هذا ان الوجود معتبر في قوله الوجود هو الفاعل او المفعل لان الوجود في القسم الموجبة وما في حكمها من المعرف الوضعي اما محمول او رابطة كما يدل عليه ما نقلناه آنفا ويشهد به العطف السلم ايضا هذا كلامه واعلم ان المعرف هو الفاعل او المفعل والارساط الذي بجمع وبين المعرف

الذهني ٤

لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية وان لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شيئ منها حد الدخول الوجود الذي هو عرضي فيه ولا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض حيث قال اعتبار الارتباط المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذي ذكره وحواره اعتباره بطريق الشرطية ومن البين ان معتبر فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط المعرف ليس شرطا للمعرف اصلا حتى لو تصور مفهوم الموجود الخاطئ بدون ارتباطه بالانسان مطلقا ثم تصور معرف الانسان فان التعريف مطلب تصوري وليس هو قولا فاعلى اجزائه على ما هو تعريف له وذلك ظاهر به لا محالة لا بد في التعريف من العلم بمناسبة المبادي للمطلوب وذلك حكم ايجابي يقتضي الثبوت لا نقول هذا هو الوهم الذي ذكر في الشك المشهور على الامام ودفعه وتعد بعضه على ان نقول اذا حصل التعريف في ذهن المتعلم بالقاء المعلم لا حاجة للمتعلم الى العلم بمناسبة المبادي للمطلوب اذ الاحتياج اليه انما هو ليطلب المبادي المناسبة ليميزها عن غيرها وحصول المبادي في ذهنه في صورة التعلم انما هو بالقاء الغير فلا حاجة له اليه ولئن سلمنا ذلك فالمعتبر في القضية الموجبة هو الثبوت الرابطي هو الكون الشيئي الغير الملاحظة بالذات فيصدق ما فصلناه في رفع الدور ولا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون التوجيه فانه لم يذكر اذ لا يجوز كونه شرطا واجرا فدعوى البداهة في كونه شرطا والاول غصب لمنصب الحكم لان من يورد على التعريف انه مستدرك على الدور والابدال من اساء المعرف مانع والثاني دعوى مجردة علي بك قد عرفت فسادها الموجود ما يمكن الاخبار عنه قال بعض الفضلاء لا محالة هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لطيفا لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدومات فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد به ما يقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا يرد على التعريف خروج الذات والمتعلم الغير المستقل فانها موجودات ذهنية ولا يمكن ان يخبر عنها لا نا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب وصف الموجودية والمراد بكون الوجود ممكن المعلومية والمخبرية امكان تحققها في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حالة كونها آلة لملاحظة غيرها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات واعترض عليه بعض الاشراف في هذه الاطراف بعوله وفيه بحث اما في السوال فلانا نختار ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نسلم ان للمعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان ذات ليس



وليس كذلك لانه لا شيئ محض لا ذات له اصلا ولا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود بعض ذاته تلزمه احد هذه الثلثة بعينه والا لزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد اقول قد اطبق القوم على تقدم الامكان على الوجود بخلاف ما صرح به هذا المعترض ولذلك اعتذر واعن عدم ادخال لفظ العلم في معتبر من جانب المعلوم وقد رجحوا بان الامكان علة للاحتياج والاحتياج متقدم على الايجاد والايجاد متقدم على الوجود فيكون الامكان متقدما على الوجود بمراتب وبحصل ان الامكان هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات اذ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فان قلت هب ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيئ للشيئ يستدعي وجود ذلك الشيئ بناء على ما هو التحقيق من ان الموجبة السالبة المحمول تقتضي وجود الموضوع قلت هذا رأي لهم حيث جعلوا السالبة المحمولة مساوية للسالبة على انه بناء على التحقيق ثبوت الامتناع للشيئ انما يقتضي وجوده فلا يصح تعريف المعدوم بما سمعت الا خيرا وعدة والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا كما صرح به المعترض لزم فساد تعريف المعدوم بما ذكر واعلم ان ثبوت عدم الامكان على الوجود سواء جعل الامكان سلبيا او غيره يندفع به العقد المتعلم بان ثبوت الشيئ للشيئ فرع ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت الشيئ للشيئ يستلزم ثبوته في نفسه واما ما خرج عن سوره فلا يتم ما ادعاه من نفي ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير مسلم خصوصا في مثل هذا الموضع اذ المقصد الوصفية الممكنة اما سالبة منها الامكان بحسب الذات والوصف معا كما في قولك يمكن كون الانسان المتحرك الاصابع كاتبا لا يمكن كون الانسان الساكن الاصابع كاتبا ولو سلم عدم الورود فلا حرية اراده فان الممكنة الذاتية بحصصها معتبرة وكذا الممكنة الوصفية فيجوز ان يراد الممكنة الذاتية والوصفية معا وان لم يكن من القضايا المعتبرة وللحق ان له ان اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده المعترض لكن سيجيء انه لا يمكن الاخبار عن المعاني الغير المستقلة حال كونها ملحوظة بالذات يمكن الاخبار عن المعدومات حال كونها موجودة فلا يندفع النقض الاخير والجواب ان المعاني الغير المستقلة موجودة وعدم الاستقلال عارض لها فاذا زال عنها هذا العارض بان لوحظت بالاستقلال والحكم عليها كان ذلك حكما على ذوات تلك المعاني بخلاف المعدومات فانه اذا وجد شيئ وحكم عليه لم يصدق ان ذلك حكم على الشيئ الذي كان معدوما اولم يكن له قبل الوجود ذات حتى يقال ان الحكم على هذا الوجود حكم على الشيئ الذي كان معدوما نعم لو كان للمعدومات ثبوت في العدم لكان النقض واردا لما مر وسلب الكون في العدم

العدم المرادف لما اوردت عليه في الحواشي مع المرادف للتساوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فان احد العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد بهنا عدم الوجود ولم يصح بالقيد الكمالي بقرينة المقام والشهرة في هذا المعنى واعترض عليه بمنع التقابل بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود وهستى وهو بعينه معنى سلب الكون فيكون وزان نابود وزان الامي واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نابوسندا وهو بعينه بمعنى اللاكاتب وانما التفاوت في اللفظ كالانسان والحيوان الناطق فان معناهما متغايران لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر فكذا مرادف العدم السلب غير مسلم اذ السلب بمعنى كلمة ليس ومن البين انه ليس مصداقا للوجود فان نفس الوجود هو رفع الوجود لا الرفع المطلق ولو كان العدم مرادفا لم يكن ايضا نفس الوجود بل بمعنى العدم كما صرح به الشارح واشرنا اليه بالفارسية رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى ان نفس الوجود اقول قد توهم ان المفصل الذي هو في اللغة الفارسية معتبر في اللغة العربية وليس كذلك فانا نعقل ما يفهم من لفظ نابود وهستى بالمفصل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكن لم يجد في الفارسية لفظا مرادفا فلذا فسرناه بالمركب كما ان لفظ العشق انما يدل على معناه اجمالا فاذا اريد تفسيره بالفارسية بد وستى بسيار وبالعربية بالحب المفرط لم يدل ذلك على ان لفظ العشق انما يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على المفصل اصلا ولو جاز ذلك لجاز ان يدل مفرد على معنى المركب الحرفي وح مركب المفرد لا يكون اسما للعدم صحة الاخبار عنه وبه ولا فعلا ولا حرفا وبعض كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يتضح لمنع التعريف بالمفرد كما ذكره المحصون وجه وبسط ما ذكره ومن ان طرفة الشرطية لا ينفع التعدد عنها حال الحكم بالمفرد والتحقيق قضية اخذ بعد اللفظ مع ان اول مراتب العصم اللفظية ان يكون ماسه كما تعرفه موضعه وايضا لو امكن كون المفرد معدا للمفصل لم يصح قولهم انه اذا عرف المفرد تعريفا لفظيا بالمركب لم يكن التفصيل المستفاد منه مقصودا اذ المفرد الموضوع للمفصل اذا اعتبر مركبا يكون المفصل المستفاد من ذلك المركب مقصودا قطعا لما سبق في الفائدة الاولى من الفن الثالث من الجملة الاولى من منطق الشفاء ان في الالفاظ والالفاظ التي هي النفس ما هو مفرد ومنها ما هو مركب والاغراض منها متحدة ومتطابقة فاذن ان المفصل المفرد ليس بحق ولا باطل كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب وكما ان المفصل المفرد اذا اقترن به في الذهن مفصل آخر وحمل عليه واعتقد انه كذا وليس كذا



وليس كذا كان حقا او باطلا كذا اللفظ المفرد اذا اقترن به لفظ آخر وحمل عليه وقيل انه كذا وليس كذا كان حقا او باطلا كذلك اللفظ المفرد اذا اقترن به لفظ آخر نفي صدقا او كذبا فالاسماء والكلم من الالفاظ بسيطة المحصولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق في افرادها ولا كذب هذه عبارته وما ذكره من معاني الانسان والحيوان الناطق ان اراد به التغاير بحسب الذات فغير مسلم كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا اذ لا تغاير بين الحد والمحدود والاجمال والتفصيل وان اراد التغاير بحسب الاجمال والتفصيل فمسلم ذلك ايضا متحقق في صورة النزاع وليت شعري من تعول ان لفظ العدم مفصل الكون مفصلا فالذي لمعه ان تعول لفظ الانسان بعد الحيوان الناطق مفصلا مع ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق وانما يخصص سلب الوجود بالتقييد لفظا او قرينة والمقابل للوجود هو العدم المعدود وان لم يذكر العدد في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان اضاف العدم الى غير الوجود كما يضاف السلب الى غيره سواء سواء والذاهب القوم الى ان نقيض الوجود هو العدم المعدد هذا ولا يخفى ان مدعي المرادف معلل وما ذكر به مع قطع النظر عن المنع كما سيعلم غير موجه لذلك ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع تنبيها على ذلك وان مزيد المفصل فهو ان اللفظ المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة فان اللفظ انما حدث للدلالات الالهامات الى ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان لفظ مفرد موضوعا لمعنى مركب فالسامع عنده ينتقل الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع لدفعة فانتفاء تفصيل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك ناشيا من اللفظ والعلم بوضعه بل ناشيا لحدوث السامع من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ ينتقل الى معناه الذي هو جزء معنى المركب وح كل جزء ينتقل اليه بالذات على حدة وذلك هو المفصل وقد بسطنا ذلك بجميع ما يذكر ههنا في تجريدات الحواشي فتراجع فلنرجع الى ما اردنا ان نقول وهو موقوف على سلب مفهوم الوجود الخ ذكرت في حاشيتي ان المراد بوقوعه بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد عليه ما اورده الشارح في الحاشية واعترض عليه بان ما اورده انما يتم لو لم يقف على تصور سلب مفهوم الوجود بل مع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كلي من تسمي الوجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الوجود وقد حسب صاحب التقل ان الايراد مدفوع بالنقل فان ذلك مما لا يكون موجودا اصلا او لا موجودا مثمرا فتصور ليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم ما ورده

على الموجود فكما لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان لا كون انسانا كاسا سلب الانسانية
عن بعض الانسان ولا يلزم بعد سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب
الوجود ولا بعد سلبه اولا من الناس ان قولنا سلب الوجود المؤثر مركب من مركبين
احدهما الاول مركب اضافي من السلب والوجود والثاني مركب وصفي من الوجود
والمؤثر وكذا قولنا سلب الوجود المؤثر قولنا سلب الموجود المؤثر مضمون سلب الوجود
المؤثر مضمن لمضمون سلب الوجود وكذا تصور سلب الوجود المؤثر وكيف لا وسلب
سلب الوجود الى سلب الوجود المؤثر وسلب الوجود المؤثر سلب المطلق الى المقيد
كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى الحيوان الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق
بسلب احد القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين التصديق بسلب
المقسم ايضا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اسلم على اشارح ومن تبعه حال التصور والتصديق
والفرق بينهما بين اذ لا يريب من له ادنى مسكة من ان مفهوم سلب الوجود جزء
من مفهوم سلب الوجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم بصر زيد وما ذكرته من ان
السلب ورد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الموجود والوجود
موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين انك اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر يسبق تصور معناه
الى تصور معنى سلب الوجود فسالف منهما تصور سلب الموجود المؤثر فذانك ان كلا من التصورين
جزء من سلب الموجود المؤثر او المتأثر ومن ينكر ذلك فهو دايس بين امرين اما قياس التصور على
التصديق كما مر واما عدم الفرق بين القسم والفرد الذي ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان
تصور السلب المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر لا يتضمن تصور سلب
المقسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود المؤثر وقولك السلب
وارد على المجموع لا على كل واحد كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما يصح ترجيحا بالوجود
ثم الموجود يصح بالمؤثر او المتأثر وحرف مفهوم القسم الجمعي مفرد يعلق السلب به ارتكابا
للمجاز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون نعتا حقيقيا لا محل حمله
على المجاز على هذا التقدير وقد اعترض عن بعض الفضلاء ان القسمين هما الموجود مع قيد
ولا شك ان سلب المقيد من حيث هو مقيد ما سلب المقيد او المقيد وليس ههنا سلب
المقيد الذي هو المؤثر والمتأثر لانه لا يصدق على ذات المعدوم نعم ان يكون سلب
ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه وسوء هذا
غير سديد لانا ذكرنا من ان سلب المقيد انما يصح الى المجموع لا الى احد القيدين فتصور



انما يضاف الى المجموع لانا الى احد القيدين فتصور كون احدهما رفع هذا المجموع الذي اضيف اليه
السلب لا تصور احد القيدين الذي لم يضف السلب اليهما وذلك لما عرفت من انه سلب مضاف الى الجزء
الاول والجزء الثاني قيد الجزء الاول وليس مضافا الى المجموع بل لا يتصور سلب المقيد الا يستلزم
تصور كون احد قيديه سلب العدم او كون احد قيديه سلب القيد او سلب المطلق فان ذلك مطلب
تصديقي لا يوقف للمتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور ولا يتعلق واعتذر عنه
اورد عليه في حاشيته انا نعلم هذا الاعتداد ونقول مفهوم الموجود مركب من
مفهوم الوجود ومفهوم الصدق لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف من اللغة فاذا
علم مفهوم الصدق علم مفهوم الموجود وان جهل حمل فلم احتاج الموجود الى التعريف كذلك
ذلك لا يحتاج مفهوم الصدق اليه فتعريف الموجود بالسالب الذي ليس تعريفا للوجود
بالصدق لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصدق ثم الى
اخر عن ذلك في الحاشية وسلف الفرد فيه بعضا والزاما نصر المعترض على ايراد
هذا التعريف وارد عليه ان الامور النظرية كالملك والروح والجن يعرف من تعريفها نهايا
من اللغة وهذا تعسف او رد نمط الجواب ولم يعد عني بل حمله ابن داعي ما ذكر من
السؤال ثم قال واما استفاده حوالة مفهوم الصدق الى اللغة فلانا لم يرد بها ان هذا المعنى
كان مجهولا لكل من اللغة كما حسبه محالف الحاصل بل اريد بها انه لم يكن مميزا ومتعينا
ومتعينا وكان من جملة الامور المعلومة تحصل وتميز من اللغة وذلك لانهم عينوا مفهوما
على الوجه الكلي في اللغة وتارة اهم المفعول ما شئ من فعل ما وقع عليه فمفهوم صدق
المفعول الخ جمع الموارد بمعنى واحد بديهي لدى عامة اهل اللغة فكل من يعرف اللغة
يعرف مفهوما في جميع الموارد ومنها ما نحن فيه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعين المفهوم
على الوجه الكلي لا يدل على ما ادعاه من انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا الخ اذ كما
ان المفهوم المعين على الوجه المعين قد يكون نفس ما كذلك المفهوم الحاصل على الوجه الكلي وقوله
مفهوم صدق المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهوما في جميع
الموارد لا سيما بالنظر لما ان مفعول كل من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصود
لا يحصل بما ذكر من انهم عينوا مفهوما على الوجه الكلي على ان كلامه ههنا محوم حول ما ذكره
في الحاشية لا لان الوجود والعدم علمها بل يراد انهما يدلان على الوجود والعدم
بالالتزام وفيه مناقشة اولا اذا اراد الالتزام العرفية المعتبر عند اهل العربية لا العقلي
كيف وقد صرح فيما بعد بانه لم يكن سلب الوجود مع الذهول عن المسمى مطلقا فلا سلب

اذ مثل هذه الدلالة معتبرة في عرف اللغة بل دلالة المعلوم كعلم له حتى توارث بالحجاب
يلزم لمحصل هذا التحصيل ان يكون تعريف كل مشتق مسبوق تعريفا بالمحصل للماخذ
الاسعاق ما حد الاسعاق قيل اجاب بعض افضلاء هذا الزمان التحصيل في هذا المقام انما
يعرف المشتقات ربما يكون المحصل منه تعريف مفهوما انها من حيث هي مفهوما انها وربما يكون
المحصل تعريف معروضاتها التي تساويها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا
بوجه آخر من وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ما خذ الا
ستحاق لما خذ الاسعاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريفه لما خذ بالماخذ
نفسه كالوجوب والسوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم تعليم علم
مواطاة فان العوارض المحمولة ربما الوجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل على الوجود بالمواطاة
ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يوجد بالحمل ليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة
للوجود في هذا المقام من النوع الاول ومشتملا على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان
ما ذكره الشيخ بعض اجمالي الدليل المعتمد والدال على ان تعريف المشتق تعريف لمبدا الاسعاق
فالجواب ان بعض تعريفات المسعفات ليس تعريفا للمبدا يكفي ذلك عادة لبعض الناقض
ولا يدفع بعضها ان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان ما
معروض المشتق ان كان مستقا كان من القسم الاول مسلما تعريف مبدا الاسعاق بزعمه
وان لم يكن والغرض ان المقسم تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق على ان قيد تعريف
الحيوان عن مثل قولك الحساس المحرك بالارادة يعيد عامة العقد واما ثالثا فلان ذلك يقتضي
المحذور ان افاد ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ لم يوجد على الناقض ما ذكره
المجيب من جواز تعريف ماخذ المغرب بامر ما خوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم افد
ذلك لم يقع على دليل ما فهم عليه من قولهم تعريف الموجود بالمباين العين تعريفا بالخصم
الموجود بمعنى العين لجواز ان يكون تعريفا للوجود بما يوخذ من سوت العين لا نذ لو
مداد الايرادات على جعل كلامه جوابا للنقض وتصحيحا بكلام المعتذر وليس مقصوده ذكر
بل الظن من عبارته انه بحسب المقام ويحصل لنا توجيه كلام المعتذر وغيره فلا يرد شيء
من الايرادات التي ذكرها وقوله وعروض المشتق اذا كان مستقا كان من القسم الاول و
تعريف مبدا الاسعاق بزعمه الخ لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المعروض مستقا فانا
نلتزم بزعمه ان يكون تعريفه مسلما تعريف ماخذ المشتق المعروض لا ماخذ المشتق العارض
فانه لم يكن مستقا فوجعل تعريفا للمشتق اعتبارا بعروضه الذي يصدق عليه المشتق كالحي الناطق



في المثال المذكور واستعداده فصد تعريف الحيوان من تعريف الحساس المحرك بالارادة ناش
من سوء فهمه لانا اذا علم الحيوان لوجه الحساس وارد تعريفه بوجه اجنبي فصل الحساس من
ما لارادة كان ذلك بالحصة تعريفا للحيوان بالمحرك بالارادة والمراد بالعلم الحيوان الا
لوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه بالمحرك بالارادة الا ان يعلم الحساس هو المحرك
بالارادة ولو لم يعلم حال الحيوان من المحرك بالارادة لم يعلم من نفط الحيوان الا لتحا
بعدم علمه بوجه آخر ... وسلمنا الصاحكية بالحيوان بالكاتب الخ قيل اذا سئل عما هو عن
الصاحكية لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالنسبة الى الحيوان
عنه ولا صح وقوع العرضي جواب ما هو لوضح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي
المعلول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هي وبالكلي المعلول على كثيرين مختلفين بالحقايق
في جواب ما هي اعراضها بالعرضيات ح كيف والمعلول في جواب ما هي على السئي مختص
في حده وخاصته وبين عدم ذكره علم في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسبها معا فالاول
كالناطق في حد الانسان والثاني كالعالم الكاتب وذلك لان المطلوب
في صناعة المنطق ادراك علمه في حاسي اذ مع كونه ساريا في المعلول مندرج ان تعلم
مطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا حسيين او حسيين وعلم الخصوص الذي هو الصحك قرار
من الحسيات والرسم
من احساس وجوابه عنه بانه لا يمكن ان يكون وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاضطرار وبذلك يندفع توهم المعارضة بنحو ما استهر من حصر المعلول في
جواب ما هو في الامور العامة او المراد بهما الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المعتاد
عند الاطلاق وكذا توهم اعتراض تعريف الحس والنوع على ان الرسم انما يقع في جواب
ما هو على خصوصية المرسوم لا على افراده والمعرف التعريف المذكور من المعلول
على الكثيرين فهو مشارك للحد في المعلول بحسب الخصوصية الا ان وقوعه على سبيل
التوسع او الاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب المطلع عن ذلك
بانا لزوم وقوع الذات في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي لحكم
به العقل والعرف حتى في الجملة وسواء سلما ذلك ام لا فلا نسلم ان هذا من امور الحادس
وكيف ما يدرك الحس للرئيس المسؤول عنه الى ما يكره الا ترى ان فرعون انما قال اني انا ربكم
الاعلى وقال لموسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما رب العالمين واجاب بانه

وكم اصل فرعون الملعين عندما وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وهو القوم فسموا
مطلب ما الي الحد والرسم فيه بلاغ ولا اظن اني حرمت من ان اتعرض بان وقوع الرسم في
جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار بعد من الاعتراف بان هذا ليس محل الرسم ولاني انه
لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز اصلا فاول حكم نظر به ليس ملزما بعد ترك كتب
وتعلما في اصل حواشيا تصرح العدم ذلك وتعلما انما عرج عبارة السبع في عين الحكم
فتسمع الي العزيز انما اراد بلا امراء حد انما اليه العباد والمراد ولا شك ذو نظر سليم
في انه اذا اشكل ما الفرس واحتاج ما هو دابة تصلح للكر والفر تستحسم العلاة ولا يكر وتر على
يسبوق المحاذين الي ما لا ترتضم واما الاستدلال بقص فرعون اللعين على موسى عليا سما
وعليه الصلوة والسلام فما رجحت فان موسى علي سما وآله وعليه الصلوة والسلام
ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك
ان كلام موسى علي سما وعليه الصلوة والسلام احرى ان يستمسك به من كلام فرعون
اللعين مع ان موسى علي سما وعليه الصلوة والسلام اجاب عنه بقوله رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم تعلمون داعا وعوارض اخر يحكم بها على ان المقام مقام
الاضطرار ولا سبيل الي غير العوارض وبقي الفعل واما عدم فعل الذي
فرعون علي موسي علي سما وعليه الصلوة والسلام وارد ولم يلتفت الي جواب المذكور
في نص القرآن ثم حمله تحته على غيره مع ورود لمنع الظاهر لا قل من احتمال ان يكون مراد موسى
علي سما وعليه الصلوة والسلام ما ذكرنا على انه عمل اللعين الكافر كان موقف صحة جواب
موسي علي سما وعليه الصلوة والسلام وانما ذكر ذلك لسما علي السباطين الذين حضروا
من حوله والقوا السمع الي قوله كما انه مع علمه بانه عند دليل وان الله هو الرب الدليل
وان موسى علي سما وعليه الصلوة والسلام نبي الترحما كان مدعي ما بدعي مكابرة
وعنادا ولعلمه انه ان بدا سادرها بان لي مبا بعد موسى علي سما وآله وعليه الصلوة
والسلام فنهاه عن ذلك وقال بعد ان انت بعد اذا انت عند بعد تعلب على ما كان
من العناد والاصرار واللعب والاسكار وصار رئيس ارباب الجدال وراس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند راسه لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر
عن ذلك من كون جهله بالحقائق وسخافة عقله بحيث يقول ما هاما ان لي مرجانا الي اطلع



اطلع الي الرسول كيف يمسك بكلامه ويعد به حتى يعرفه ما قلا طون اسوع في
الكاوهام انما يجد الحكما والمدرس ولبس سعي اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب بتابع
اي مطلب يدخل ادلا محال لدخوله في مطلب اي لانه سوال عن محض المعرفة كما مر جوابه
ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى وما ذكره من ان التعريف بان وقوع الرسم جواب ما هو
على سبيل التوسع والاضطرار مسلم بالاعتراف بانه ليس محل الرسم وانما الاضطرار فيما
نحن فيه ولا قرينة على التجوز كلام مختل اولا فلانه ليس فيه تصريح بانه ليس محل الرسم
مطلقا بل التصريح بخلافه فانه صرح في انه يحسن ذكر الرسم هنا كما علي سبيل المسامحة والاضطرار
واما ما قاله من ان الاضطرار في هذا المحل مما لا يسلمه لانا نجد بعض الحدود كون من سبيل التوسع
والمسامحة لكون في مقام العمل والمسامحة سائغة في مثل هذا المقام وبني القرينة على التجوز
مبني على ان حمل التوسع على التجوز اللغوي بان يذكر الرسم ويراد به الحد مجازا بالقرينة
وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير لا يكون المقول في جواب ما هو من الرسم بل الحد لان
المقول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام توسعا لان يراد باللفظ
الموضوع للرسم الحد ويصف عنه قوله كيف وفي صورة الاضطرار لبس الحد معلوما فلا يكون
استعمال اللفظ فيه استعمال ان اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا كله مع اندماج نسبة
المثال كما مر والمناقشة في المثال ليس من باب المحصلين فصلا عن انسا كسر في ذلك المناقشة //

واذا تقرر ان تعريف المسمى بالمشتق يكون على وجهين قبل الوجه الاول ان يكون التعريف
لمبداء الاسماق بمبداء الاسماق وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق
ومصداقه وهو حد للمفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف لمبداء الاسماق
بمبداء الاسماق وهو صالح لان يجاب به اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن مفهومه
مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض القاصرين في هذا
الكتاب من سوق كلام الشيخ زاده وقال لا يخفى ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة
بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول فكلام المورد
من غير محصول ولا يرد عليه ما اورده من النظر لانا نلتزم انه كل تعريف كل مشتق تعريف
للماخذ بالماخذ فقوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية فلنا هوية الحساس تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى
المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام
الشيخ زاده على ان مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم المشتق يشتمل على شيئين الخ //

الحساس

وم يدكر اذ ما صدق عليه الحساس معا بل مفهومه وهو امر غير مفهوم منه كزيد واذا لم يكن
الامر هو ما علم منه لم يصح ان يكون التعريف المحرج عليه كالمتحرك بالارادة في قولك الحساس
المتحرك بالارادة تعريفا له اذ في التعريف يلزم الاعمال من المطالى ما عدم منها اليها بما حقق
في موضعه ولا خفاء في ان الاعمال في التعريف المذكور انما هو من لفظ الحساس وهو مفهوم ما على
المبادي لا يفهم منه كزيد ولذلك اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف لا لما صدق عليه
وما وجد من حالفهم في ذلك سواء هذا اولا فان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان
الشخصي مثلا وهو غير صالح لان يكتب وعلى تقدير صلاحيته لا يصح التحرك بالارادة
لا لكون تعريفه للاعمال المساواة المعتبرة على راي الجمهور منها واما ان الشارح صرح بان
هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا الشق تعريف
لما صدق عليه الحساس لم يحتج قسما من تعريف المسمى ضرورة ان ما صدق عليه ليس بمشتق
ولم يعتبر في هذا الشق الذي فرض ان يكون السوال عما صدق عليه المشتق مداد المعرف بل كان
ح
معنى ان يعتبر مبدا ما صدق عليه مبدا ومعلوم بدلالة قوله ليس تعريفا للضحك بالكتابة
ليس تعريفا للانسان بالكتابة نعم قد صرح بان السوال عنه في هذا الشق هو ما صدق عليه
ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس
يلزم تعريف الاحساس بالمحرك الارادة يسلم وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة
حد المفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسم لخروجه عن مفهوم الحساس وظهر ان الشق
لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما اولا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشق قسم
المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب السوال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السوال
عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم بحسبه او بوجه اخر ثم حكم
بان الاول مسلم لتعريف المبادي والمبادي دون الثاني فتعبير الشارح في ان القسم
الثاني تعريف لما صدق عليه لا تصريح بان السوال عما صدق عليه الذي علم بوجه
والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريب في ان الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته
بوجه آخر او بكنهه من المعرف لا محالة وما وقع في جواب السوال عنه اما هو معرف لا دون
يكون السوال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب تعريفا لشيء آخر
وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق بما هو اعم من تعريف مفهومه وتعريف ما هو المساوي الذي
يصدق هو عليه وهذا المعترض غير عنوان القسمين عما هو موضوع عبارة الشارح واقام
حكما مما لا يظهر حمل بوجه من الوجوه مع انه لو سلم ان ما صدق عليه الحساس هو الذي

هو الفرد المشخصي لا غير وهو خلاف الواقع فان الطابع تصدق بعضها على بعض الا ترى
انهم عرفوا النوع الاضافي لتعلم مهمة معلومة عليها وعلى غيرها الحسن في جواب ما هو وصرح
الشيخ بان الحكم في الخصلة المتعارفة التي عنوانها الحسن على الافراد النوعية والشخصية
معا بل قد يرجح السابق ان يكون السوال عن الانسان المعلوم بوجه الضحك والمطلوب
بوجه اخر اذ كيف يحمل لا يذهب الوهم في الافراد الشخصية فسقط ما ذكره من انه يجب
الاعمال ما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه لا ما لا يفهم منه كزيد على ان الاعمال المذكور
لا يحتاج في صورة العلم لان القائل المبادي هناك من جهة العلم وهذا السابق من هذا القبيل
كما لا يخفى وقوله قد اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف الخ غير سديد لان الكلام
ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان والمعرف له الافراده وكون مفهوم الانسان ههنا
فردا من الضاحك لا يوجب كون التعريف لافراد المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا
افراده وقولك لمن اذا لم يعرف احد الانسان الا بوجه الضاحك مثلا واراد ان يعلم بكنهه
او بوجه آخر فلا بد له ان يعبر السوال عن المعرف بالضاحك ويجاب بما هو تعريف للانسان
لا ما هو تعريف الضاحك وما وجدنا من خالف في ذلك سوى هذا القائل الصائل وما اكثاه
من اعتبار المساواة في التعريف عند المحققين خلافا لما صرح به المحققون كالشيخ ابي نصر
وابي علي اما ابن علي فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاذ قدس سره في تصانيفه
ايضا واما ابو نصر ففي المدخل الاوسط وقد صرح به في الاشارات ايضا وجعل المساواة شرطا
لكمال التعريف وما يحصل من الدور لو كان الشارح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق
لم يجعله قسما من تعريف المشتق لغير مسلم لانه صرح بان السوال عما صدق عليه والجواب
تعريف له لا محالة فلزم عليه ما ذكرناه اذ لا يجوز كون السوال عن شيء والجواب عن
غيره فلا يكون الجواب مطابقا للسوال فالشارح مع هذا التصريح جعل كلا القسمين من تعريف
المشتق نظرا الى انه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي
الذي يصدق عليه كما تقول المفرد متاخر ما خر عن المركب بحسب المفهوم ومتقدم عليه
بحسب الافراد وبالجملة جعل بوجه الايراد قرينة على رفعه ليس من ذاب المحصلين وكذا
ما توهمه من انه لو كان كذلك كان صحيحا ان يقول ليس تعريفا للانسان بانه بالضحك لانه يريد ان
من ان تعريف المشتق قد يصح حيث لا يصح تعريف المبداء بالمبداء لجعل ذلك تعريفا للضاحك
باعتبار فرده المساوي وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضاحك بالكتابة وكيف يقول
كما قال المعترض والانسان ليس مستفادا مما قلناه وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف

مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية الخ فانه عجيب اذ قد اوردت هذا المنع في حاشيتي حيث ذكرت ان هذا في التعريف الرسمي فتدبر بين وتصفح الكلام فيه وقد اسرت هناك بقولي فانما يرد لي ورود ذلك المنع وانما التعرض ههنا رفع بعض الشارح كما يشعر به العبارة والبناء في بين رفع بعض الشارح واريد ذلك المنع ثم ان هذا المعترض اعمل هذا المنع واورده علي كلامي مع ان عبارتي ناد على ان التعرض رفع بعض الشارح وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة على هذا المنع متأخرة عنها وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما كلام من غير هذا سبك اذ الكلام ههنا في ان المعرف هو اللازم المساوي للمشتق الذي يصدق عليه المشتق كما افصح عنه عبارة الشارح والتعريف لمفهوم ذلك اللازم المساوي ولم ار في احد من الحذاق والرسم في ذلك حتى يحاط بذلك الكلام ... وتعريف الوجود كما يمكن ان يعترض عليه ليس مما سلك الوجه الاول اوردت عليه في حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون تعريف المعرفين من هذا التعريف واشاله بان كلمة الموجود ما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كونه دالا على ان يكون التعرض لتصور افراد الموجود بحسب ما ارى المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتعان للوجه الثاني لم يكن ما نحن فيه اذ كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود وح كون الاحتراز عنه غير محمول على الوجود خلل اخر في التعريف لوم بمنعه المعترض ولم يلزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه نحو اذ لا يشبه على احد ان الموجود كثير وان لكل نوع منها كونه حدا على حدة سلما للموجود الذي هو الانسان كونه والموجود الذي هو الفرس كونه اخر وليس الموجود الذي هو هذه الامور كلها واحدا بين تعريفه ولا يسعه التوقف مفهوما كليا هو عرض عام بالعباس الحافزاده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يجوز تعريفه ام لا الا ترى ان بعض المعدوم مفهوم ما يمكن ان يخبر عنه او ما يمكن ان قاعلا او مفعولا وبعض اخر يرد دون ذلك باسمائه على الدوران المصنف ذهب الى ان لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف فقد عرفت انه غير جائز وان اراد به التعريف الرسمي فمفهوم المعرف فرد اخر المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون غرض المعرف ذلك وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليس معلوما وانت خبير بان على المعرف ان يبين ان ما يريد صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن ذلك مما ادعى صحة تعريفه عليه فمنع عدم صدق تعريفه على المعرف منه غير موجه اقول الذي ذكره المصنف رحمه الله هو ان تحديد الشيء بكذا وكذا يستدعي على الدور فالكلام على تقدير ان يكون الغرض من ذلك التعاريف ما ذكرناها وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون من قسم القسم الثاني لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا لامر

لا مرادفا للوجود لصدق الموجود عليه كالممتاز عن غيره او ما يصدر عنه امر الجاعل ذلك ولا يحصل منه الا امر الموجودات من المعدومات ولا كونه مفهوم الموجود او الحاصل من الرسم هو تمام افراد المرسوم وليس في هذا الكلام ما توهم ان فيه سلما كونه الوجودات حتى يرد عليه ان الموجودات انواع لكل منها كونه على حدة وليس النزاع في مطلق التعريف كما توهمه اما اولا فلما بالغلط التحديد عنه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعي احد ان لا شيء اعرف من وجه من مفهوم الوجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كمنه اجلى فائدة على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز تعريفه بل يجوز ان يكون بعض وجوهه نظريا فتعرف بما اجلى من ذلك الوجه فوصلت من هذا التفصيل الى ما هو المراد من التعريف بالوجه الثاني واما خبر بان قوله وانت خبير الخ يدل على عدم حضوره كلام المصنف في هذا المقام فانهم مصرحون بان المعترض على التعريف محتاج الى الشاهد واما من يدعي عدم صدق المعرف على المعرف فعليه البيان كما في صورة دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد المعرف او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه ... فان لم يوجد اورد بدله الخ ذكرت في حاشيتي ان سياق هذه العبارة يدل على ان الايرادين بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في المترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل وكان الثاني اولى لان وضع المفرد وان كون نوعا كالمستقات فيلزم ان لا يجوز تعريفها بالمركبات وفي ذهابي ان الايرادين بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك والغرض عليه بانا لا نم ان كلام الشرح يدل على ان لا تغاير بين المركب والمفرد وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بإزاءه على الالفاظ المفردة المرادفة كالاخص ولا نم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معنى بهما واحدا فان التفاوت بينهما حينئذ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في المترادف فمن اين علم انه معتبر فيه اقول وصف المفرد بالمرادفة وتعبير الاسلوب المركب عن نصفه بالمترادف الى قوله الفاظ مركبة دالة على مفهومه الخ مما يشعر اشعارا بينا بالعدم التغاير بين المركب والمفرد اذ لو تحقق المترادف بينهما لم يكن لتعبير الاسلوب وهذا التطويل فائدة بل كان الظاهر ان يقول بازاءه على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او وجد مركب كذلك لم لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال

والمصدر ما ذكر من عدم كون المصدر المستفاد منه متصورا الا اذا كان المفرد
دالا على المصدر كما ذهب اليه المعترض كان المصدر المستفاد من المركب متصورا وعلى
مناقشة في العدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل على المصدر اصلا قد ذكرنا واما اعتبار اتحاد النوع
فانما ذكرناه على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا ان الثاني اوجه واما ما عده دليلا على ضعف الاول
فلا ايراد بل مع كونه متصورا ايضا قيل قد ذهب بعض اجلة المتاخرين الى ان
نزاع القوم في كنه الوجود ومعناه المتصور بالكنه وسعوم الشارح بهما وانا اظن
ان النزاع في تعريف الموجود وان المنع ساقط اما لما ان مراعم في تعريف الوجود ليس
مرآتيا واما لان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا امرا عاما لا يكون
لمعروض نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما مضى وكيف ذا ويعرض ما هو موجود في
معقول وموجود حتى متصور ان تعالى ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجهه ويكون وذاته
وذات الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كالا شيء فلا يكون ذاتا ولا عرضا اذ الكلي بالقياس الى
ما هو فرده في نفس الامر يكون احدهما فانه لا يكون لفرد فرد ولا يكون شيء منهما لكن الوجود
على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي امر عام لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم
لا سيما كتاب الاشراف ومستعمل هذا منها ولا في الذهن لان ما حصل في الذهن ليس من افراده
ضرورة ان زيدا مثلا ليس موجودا في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا عما في ذهننا
من حركته والمصنف رحمة الله اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لا مساغ
عن المحل وحلوله فيه اولا قد مر مرارا ان ليس مراعم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان
يدعي احد من العقلاء ان ليس بمفهوم ما اعرف منه من وجه من وجوه الوجود اذ من جملة
وجوهه امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا وغيرهما فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه
باحد انها التي هي اعرف منها وما قالوه في ما ان سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا عقليا
لكنه ليس امرا حتى اعتباريا لكون لمعروضه في نفس الامر كسائر الاضافات والامور الاعتبارية والحكم
بوجوده في الذهن مكابرة عرفية والمسكر ما ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا
من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من الحركة يعني ان لا يكون الاعراض الموجودة
في الخارج موجودة ايضا في الذهن فان الصوت الاسود لا يكون اشد عادها من سواد
على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا فان الموجود في الذهن هو
الوجود كما هو مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي الطبيعي غايته بعد فان الوجود
ههنا بمعنى الموجود ولا شك في ان له افرادا في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى المصدري



المصدري فان له خصوصا وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه وما ذكره
المعترض من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس الامر او حصصه
لها فيها لكنه متصور ان يكون نوعية شيء ما يكون لها بل اراد وا انه على تقدير تحقق
الحصص يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع للانسان لم يريدوا بذلك انه نوع
في نفس الامر بل يريدون انه لو تحقق ذلك لتحقق ان الانسان نوع فان فرد الحصص الكلي انما يكون
على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت اذا لم يكن
الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح لم يكن بين الامر الموجود والمقدر
فرق قلت لا نم انعدام الفرق بينهما لان ما لا يكون مفهوم الوجود متحدا معه في نفس الامر كان
موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما لا نعلم على ما ذكرت يلزم ان لا يصدق الموجود على
الماهية لان صدق حمل العارض الحاصل ما يعبر عنه تمام مفاد المحمول بالمواضعة لا نسلم
ذلك فقد يكون قائما به كالقائم في زيد متحرك وقد لا يكون كالقائم في زيد موجود والنفس عالمة
بذاتها وسيجيء لهذا زيادة بحث وقد فيه نظر لانا نفي وجود الحصص في نفس الامر بالبرهان
فرجعه فان الخصص بصر موضوعات في العصم الموجبة الصادقة بحث ان يكون موجودا
بانعقاد العقلاء كيف لا وانتفاء الموضوع يوجب صدق سالبته وما ذكره من ان حكمهم بكون
الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في نفس الامر صريح بانه
ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا كما في الكليات الطبيعية فانهم لما لم
يحكموا بانها نوع ساء على فرض امر غير واقع وهم لم يحكموا بمثل هذا في الكتب العرضية على ان هذا مما لا يرتفع
الامان عن احكامهم اذ يجري هذا الاحتمال في جميع الامكان كالعكوس والتناقض مع انهم اسسوا
الجنس والفصل للامور الاعتبارية كثيرا كالاضافات وغيرها نحو الكم المتصل مع
تصريحهم بانها امور اعتبارية مما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى انه اذا
عرف الامكان بانه صحة تحوجه الى السبب كان ذلك معنى له وان عرف بسلب الضرورة كان الحال
مع ان الامكان ايضا من الامور الانتزاعية والحاد مع ما قصد ذكره في حاشيتي
ان نفس الوجود هو الذي لا وجود وهو لا يصدق من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انا لا
نصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هو الموجود والمعدوم والمعدوم
بمعنى اللا موجود وهو يصدق على الموجود وهذا انما يتم على ان المراد بالامور العامة المسائل
كما اشرنا اليه في توالي الحاشية واعترض عليه انه ان اراد ان اللا وجود بمعنى غير الوجود
صادق على زيد ومسلم لكن لا نم انه يصدق الوجود وان اراد ان اللا وجود بمعنى رفع

الوجود صادق عليه فمفهوم ادمعناه بالفارسيه نابودن وعدم الصدق على ذات زيد
بالضرورة اولم تدخل الوقوع المغتبرة النقيض على معنى المصدر وهذا عجيب لمن شم رائحة
العلم اعذ اعلى هذا التقدير سقط الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقائض مثل كون
نقيض الاعم اخص ونقيض المساوي مساويا ما اجزتا كما ساكنا قالوا لا بد ان يكون بين
نقيض المساويين عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم او بين الاخص كالحيوان واللاانسان ساكت
كلي مع ان نقيضها وهو اللحيوان واللانسان عموما من وجه يصدقان على الفرس مثلا ولو كان معنى
اللاانسان بين عدم الانسان كما حسبه كما بينه وبين الحيوان مساويه كلية اذ عدم الانسان
بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوانات اصلا وكذا لا يصدق على هذا التقدير نقيض
الاخص على بين الاعم مثل اللانسان على بعض الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين
جميع النقائض ما بين كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك
ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غير ان المراد ههنا هو معنى الاستغراق
اعني ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عبارتهم هذا الدليل يدل على ان للوجود وجودا
آخر ليصل ممنوع اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد صادق على الاشياء واما ان
هذا الحمل صادق وان الوجود زايد على كل ما حمل عليه حقا فلا يدل عليه ولا يلزم من كون للوجود وجود آخر
ولا لا لزله على ذلك كما لا يخفى اولا المشترك غير المشترك فيه فلزم ان يكون للوجود وجود آخر
والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد في وجوده ومن عدمه الوجود
نفسه فيلزم ان يكون الوجود المشترك غير المشترك فيه فيكون له وجود آخر وهذا لان
الايراد وح يندفع عنه ما اورده عليه وقد مر منا هذا البحث في حواشينا فان اردت
تحصيل الحال فعليك بالحواشي بعد حرية النفس عن العواشي والحق ان التردد انما يقع
فيما هو من الموجودات فلا يجب ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقدها
كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع المشائين فلا يلزم من كون الوجود
منفيا لا يقع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك من الحواشي وانما ذكرنا
هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمعدومات الثابتة موجودة بهذا المعنى ولعل انما كرنا
لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا فان قلت هذا الدليل معوض
بانا اذا رأينا شخصا من بعد وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بانه هذا المعين المخصوص
المعين ويتردد فينا في انه بشر او فرس او غيرهما من الاجسام فيلزم بمقتضى هذا الدليل
ان يكون هذا المعين المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينها مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك



فيه اصلا قلت التردد المستدل به مبني على ان العلم الكلي قابل للاشتراك
في وجودها لا يكون امرا شخصيا فان وجود الامر الكلي لما كان جزئيا حقيقيا بخلاف صورة
النقيض فان التردد فيها غير مبني على شيء فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان
هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقيض ان هذا الفرد في اي مفهوم يندرج و
فالاول فيه عكس ما في الاولى فان قلت ليس في صورة التساوي تخصص التردد بما ذكرت
ولا يندفع النقض بذلك قلت المراد بالتردد في الحصر صيرورات التردد فيها على سبيل
البدل والاجتماع معا اذ لا يكون عند العقل الا كون عليه ممكنا او واجبا لكون كون
عليه الواجب والممكن معا ان يكون عليه الواجب بشرط امر ممكن ويجوز ان يكون حقيقيا
او عرضيا كون كونا جوهريا لشرط عرض او بالعكس فاعلم فائدة دخل في الاستدلال
قيل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الانحصار بلا رسه لان كل عدم ج رفع وجود ما
وانحصار الشيء بين الوجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله يجوز ان يكون متصفا
بالعدم معنى آخر فهو لا يبقى الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يخفى على ذي مسكة
هذا كلام صاحب الفصل وهو ما ذكره الاستاذ العلامة قدس سره في حواشيه وقد
في حاشيتي انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام لان الغرض ههنا حصر في الوجود
ورفع الوجود عنه ما لكليه لا رفع وجود خاص بحسب الاماني انصاف لوجود آخر كما لا يخفى
فالجواب ان هذا تقرير آخر فلا بد اما ان يغلط من احد بعدم اخري اما وحده العدم او
كون الحصر المقصود هو الحصر المختص الوجود وبين سلب الوجود بالكلية لا سلب وجود
خاص فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى مكانها واعترض
عليه بانا لا نسلم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود والعدم
مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا
ولا يجوز استعمال شيء منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع
معانيه ولست شعريا فانا اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا الى ان حكم
بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير مخل مع انه في غاية
الخفاء كما لا يخفى اقول الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون
الشيء معدوما وما ليس له وجود اصلا كما ذكر الشارح في حاشيته الشرح وهو المتبادر من
استعمال ذلك الحصر ولا شك ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المدافع مكابر عقله و
الكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس مدعاه حتى يسلم النقض الذي اشار اليه بقوله

كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي الى آخره فان ابطال الشيخ لايكون
مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه معانقا
الوجودات كلها وانكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير الاشتراك
اللفظي فان ذلك لا يجدنه كما لا يخفى ولا ان نقول هذا غير واقع لانه مكابرة ضم الاستدلال
وليس شعري الى اي امر دعاه الى ان حكم بان ابطال الاشتراك اللفظي يمنع ان يكون على
تقدير الاشتراك اللفظي حتى يحكم بان المراد بالعدم على ما ذكرتم جمع معانيه وبان ذلك
في غاية الفساد مع انه لا يخفى ان ما ذكره من اصل المنع على التقدير وهو غير نافع كما تقرر
في موضعه اذ اوجد زيد الوجود اخر او عدم بعدم اخر الخ لم نعلم مسلم
لان زيدا على كلا التقديرين لا خلو اعن الوجود الخاص و رفعه حسما جعلتماه اقول
انتم حملتم العدم على المعنى المتبادر المعاند لجميع الوجودات واعتبرتم اختصاصه بالاضافة
الى المهية كالوجود وقد صرح بذلك في الحاشية وح يسقط ما ذكره اقول
لان التناقض لا يمكن بين معنيين اوردت عليه ان نقيض الوجود رفعه ورفع
كل شيء نفسه فيكون الوجود نفسا للعدم لان كون احد المعنى من نقيض الاخر
يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت
نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما توهم لانا نصور انا
موجودين على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان نقول العدم اذا كان
نفس سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نفسا له لانه في قوة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة لانتفاء هذا الاعتبار عن الوجود الذي في قوة الموجبة
وان اعتبر معنى سلب سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا
الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي
هو في قوة الموجبة واعترض عليه بان قوله فليس عدم العدم نفسا له لانه في قوة السالبة
السالبة المحمول غير مسلم فانه على تقدير صحة قوة دفع النقيض السالبة كقولك ليس
ليس الانسان بحيوان اذ فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون
في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة اي في
قوة دفع الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع العدم رفع
الوجود ونحوه لم يعصل ان الوجود و رفع رفعه لا يقتضي الجواب عما ذكره وانقطع
اذا اجرى الدليل المذكور في القضايا بان نقول السالبة نفسا الموجبة لانه رفعها ورفع



كل شيء نفسه فيكون الموجبة نفسا السالبة لان كون احد النقيضين نفسا للآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا لازم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت لرفع نقيضا الموجبة وسلب السالبة
وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف الاول فلا يدفع
عنه السؤال بمثل ما ذكره فالتفصي في هذا المقام مفقود والجواب الشافي في نفسي ممهد بعده
هي ان نفس الشيء لما كان مغايرا لرفعه كان الشيء مرفوعا بغيره فلا محالة يكون احدهما رفعا
للآخر ويكون الآخر مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رفعا للموجبة والموجبة مرفوعا بها واما
امتناع ان يكون الشيء رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا للسالبة فلا يكون نفسا لها بهذا
المعنى لكونها كان نفس السالبة اعني رفعها لا رفعا للموجبة اطلق اسم نفس السالبة عليها
اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة الشمسية وغيره اذا تمهد
هذا ظهر ان الناقض لا يكون الا بين معنيين ضرورة ان رفع المفهوم ، ، ، لواحد واحد
وان قولك المراد كون احد المعنيين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نفسا له ممنوع اذ نفس الشيء
على ما يخرج من التعريف رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من النفسين رفعا للآخر ثم قد يطلق النفس
على المرفوع توسعا وليس الكلام في ذلك اما الكلام فيما هو نقيض حقيقة اقول لا يخفى ان المراد بالذي
ذكرته نفسا حاليا وما ذكرته في الجواب نفس بحسب الحدود الاجمالية وبقاطعية المنع غير
موجه ثم ما اعتبره من التقييد السالبة للسالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم لانا التقيد السالبة
انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبرناها بحيث تقع تحت الامر او ما يجري مجراه من الصدق وح يكون رفعها
لجمعها وصدقها ولا يمكن ايراد السلب الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى التقييد السالبة من
غير تاويل وبالجملة تحصيل نفس سالبة السلب كما حققه بعض المحققين وبذلك يعلم اندفاع
توارد السلب على النسبة السلبية كيف ولو جاز ذلك لبطل احكام التقاضي من التناقض والتضاد
وغيرهما اذ يجوز ان يكون السالبتان متناقضتين مع ان التضاد صرح الناقض في تضاد بين
بالايجاب والسلب بحيث يصدق احديهما وكذب الاخرى واما قول بعضهم نفس
كل شيء رفعه فمما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شيء نفسه كما ذكره الاستاذ المحقق
قدس سره في حواشي شرح المختصر اتكالا على ما هو المعلوم ان السلب بسيط السالبة لانها رفعها
لا نقول الكلام في انه لا يتصور ايراد السلب الرابطي على السالبة فلا يتحقق هذا المعنى النفسي حتى
يكون نفسا لها واضح يكون الموجبة ايضا نفسا سالبة فتحصل لها نفسان فعلم ان الناقض
منحصر بالاصالة المذكور في الوهم الطبق عليه القوم وكيف يكون الشيء نفسا لآخر ولا يكون
الآخر نقيضا لرفع ان الناقض من الامور المتكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع اذا ثبت الناقض

حيث قال فظهر ان التناقض لا يكون الا بين معنوين واردتم انه الشيخ ورفعه منع ان يكون احد
المعنوين نقيضا للآخر بل يستلزم كون الآخر نقيضه وهذا ساقط صريح الاحمى وقد وقع شارح
الشمسية مثل هذا فلعلى اشار بما قاله نقيض كل شيء ورفعه قال وكذلك دوام الاجتناب نقيض
دفع دوام الاجتناب ومن البين ان المتناقضة يكون من الجانبين فدوام الاجتناب يكون متناقضا
لرفع دوام الاجتناب بل يقتضي لما صرح الشارح بهذا بان التناقض لا يكون الا بين معنوين وذلك
يستلزم ان يكون كل من المعنوين نقيضا للآخر فلا يكون حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع
الاسلب والاسلب ليس بنقيض وذلك ظاهر بل يكون نقيض السالبة التي هي سلب السلب الكلي
كقولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان هو السلب الكلي عن لا شيء من الانسان بحيوان فيصدق
لا شيء من السلب الكلي فليس لا شيء ليس من السلب الكلي وهو ظاهر والاسلب الجزئي لانه لا يدل
على سلب السلب وعن بعض افراد الموضوع لانا نعلم ان بعض السلب محمول في القضية فلا يكون نقيضا
للقضية الاولى لاختلاف المحمول والاصلح بعكس السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كون
احدى الحاصرتين لان قولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان يستلزم قولك ليس لا شيء من
الحيوان بانسان وايضا يلزم اصلح السالبة في صورتي الشكل الاول كقولك ليس لا شيء من الانسان
بحيوان وكل حيوان جسم فليس لا شيء من الانسان بجسم لانعكاس الاجتناب في صورتي هذا الشكل
لتحليل الحكم بالاصلح لانا نعلم لو كان سالبة السلب متصورا لكان اصلح منه في صورتي هذا الشكل
كليا وكذا فيما كسالبة سلب السلب اعني المراتب التي يكون فيها عدد السلب فيها شفعا دون
المراتب الوتر فلا يكون نقيض الجهات الصغرى سرطا لكلية الاصلح بل احد الامرين اما الاجتناب او
سالبة السلب التي يكون فيها عدد السلب شفعا فلتدرك وانما يلزم ان يكون صادق
السالبة معينا لوجود الموضوع فان سالبة السلب على فرض عدمها انما يصدق لوجود الموضوع
اذ لو لم يوجد موضوعها صدق السالبة فلم يصدق سلب السالبة فعلم انه لا يجري الدليل المتقدم
لان مساواة على سلب السلب وقد عرفت بطلانه وما ذكره من امتناع كون الشيء رفعا لرفع
نفسه ممنوع اذ عدم عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وحسم مادة الاشكال
موضع العدم رفع الوجود لا يقتضي الجواب الذي ذكره مدفوع بل الجواب عنه ما هو الجواب
عن العدم نفسه بلا فرق بين العدم ورفع مفهوم الوجود الذي يجرد اللفظ اذ المراد بالعدم
ههنا هو رفع الوجود كما مر من ان العدم هو السلب والوجود مقدر بالقرينة وما نقله عن
شارح المنتخب لا يدل عليه وكيف يقال ذلك بعد تفسير العدم الناقض بالاختلاف المتفق
لذاته صدق احدهما وكذب الاخر في ومحقق هذا الاختلاف انما هو بين الموجبة والسالبة

لانه اذا سور السلب الكلي لا نه بدل على سلب السلب من بعض الذي هو الموضوع م



والسالبة التي هي نقيضها دون العصر التي اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه
يمكن تحقق تلك القضية في العقل هذا وقد صرح المحقق شارح الشمسية نفسه في بحث
عكس الكليات بان الامر الوجودي نقيض للرفع حيث قالوا الامران اللذان بينهما عموم من وجه
ليس بين عصريهما عموم اصلا اي مطلقا ومن وجه لان هذا العموم من وجه يجتمعان بين تحقق
الاعم مطلقا وعصر الاخص وليس بين عصريهما عموم لا مطلقا ولا من وجه اما انه لا يكون
بين عصريهما عموم فلان العكس الكلي بين عصر الاعم وعين الاخص فقد جعلوا عين الاخص بعصر
لعصر الاخص وكم من مثله لا نم ان مفهوم العدم واحد فقد اوردت في حاشيتي انه
قد استدل الحكيم على ذلك المقدمة لعدم تمام الاسلوب بدونها كما هو المشهور فكان ينبغي
ان يعلم ويرد عليه المنع ان قبل المنع والا فعصر الرفع يسهب على هذا المطلب لو كان رفع
السلب خصوصيا سوى الايجاب فقد اجابوا بانه سلب ولم يكن عصر العكس لتجويز العقل خلو الواقع
عنهما بحسب خصوصية سلب اخر فيه فان امتنع ذلك فلا يكون النفس مفهومهما وذلك مما يرفع التناقض
بينهما تلك وهناك نظر دقيق وبرهان تعال ان ادرتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد
فذلك ليس بمسلم الوجود بل وان اضافته الى شيء آخر لعصر سلب الوجود وان اردتم الحاقه
مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فممنوع والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف
الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان معتبرا لم يلزم بعد السلوب بذواتها بل الوجودات
المضافة هي اليها لان السلب لا يضاف حسما الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره
فلا معنى لسلب المرسلي ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت
غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحسم مضاف الى الوجود فهو بعض
الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول لعب الذكاء لكن الايراد باقيا لانه لا يلزم
حينئذ من العدم بعد عامة السلوب بذواتها بل الوجودات التي هي مضافة اليها واعترض
ايضا اولا بان تجويز العقل خلو الواقع عن العصرين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب لرفع وانا نكون كذلك لو لم يكن لتلك الخصوصية لازما بين
الثبوت للسلب وتصورها لازما تصوره ولا يجوز ان يكون كذلك وانا نا فلان
معنى خلو الواقع عن العصرين هو ان يكذب في احدهما ويكذب الآخر وهذا مخصوص
بالقضايا واما المفرد ونعصره الذي لا تصافيه لا الوجود والعدم فلا يجوز ان يراد نفي
الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا توصف بالصدق والكذب فان اراد خلو الواقع
عنهما كونها معدومة من الواقع فامتناع ذلك ممنوع لا يمكن الا امتناع والا امتناع معلوما

وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بسطه لنتكلم عليه واما ما ثانيا فلانه ان اراد بخلوه لا معنى بسلب المهية في ذاتها انتاجه كان الحكم بسلب المهية وعدمها بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها ثم نبه عليه ان لب الكلام في ذلك يرجع الى اضافة السلب الى المهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى المهية وتعلق مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الاضافي معنى خلاف ما اضيف الى الوجود وتعلق سلب الوجود نغير مسلم كما هو العلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى مفهوم كان حصة مفهوم آخر هو غاية البعد عنه اقول ما البين انه يمتنع ان يكون الخصوصية لازما للثبوت لا يكون انتزاع خلو الواقع عنها المفهوم مع الخصوصية اذ لا دخل للخصوصية في ذلك بالنفي مفهوم مما قطع النظر عن الخصوصية اللازمة فيكون مفهوم العدم المضاف للوجود في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه متعددا لم يتبع العقل الجزم بملاحظة وملاحظة ما هي سلب لامر يجوز خلو الواقع عنها وشاهد على ذلك حس قلت فان اصبع ذلك فلا يكون لنفس مفهوم منها فسط الايراد الاول وظاهر ان المراد من خلو الواقع عنها خلوه عن المقتضين اللذين هما في قوله فان خلو الواقع عن المفردات يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا اصابع خلو الواقع عن الوجود والعدم معناه انه يمتنع يكون شيء لا يصدق حمل الوجود عليه ولا سلبه حتى يكذب انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع عنهما ان يجعل الواسطة واسطة الواسطة انما ولنا في المفردات باعتبار القضايا التي هي محمولا تها شائع وابع كقولك الواسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة بين المتساويين تسلم الواقع عنها فسط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما يرد على السؤال الذي صورته ما المعنى والجواب عنه ان يقال هب انك لم تسلم ما ذكرناه فلا توجه لما اصلا لم لا يجوز ما في كلامه من المنع قوله لا نسلم الاشتراك في مطلق السلب قيل منع اشتراك السلوب خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس المهية لكان العدم رفعها ونفسها فيكون عدم كل مهية معنى كلمة النفي مضافا اليها كالانسان واللافرس فلا محالة يكون معنى تلك الكلية مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المعلم رحمه الله على وحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اخذ مفهوم الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو ممنوع بل النقيض هو العدم لا المطلق المشترك اولا يخفى على الفطن الذكي فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود كل مهية معنى كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك ان



ولا شك ان من سمع اخاد مفهوم الواحد سمع اخاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي في الاسم يجري في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس المهية يكون العدم رفعها فنفسها لا دخل له في الفرق اصلا فان لا نصاف ان ما ذكره عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعد التأمل الدقيق الذي تعلم من حاشيتي في الحاشية السابقة فكان الاولى ان يدعه وصاحبه والمنعم انه لا يلزم الخ اوردت عليه في حاشيتي ان الغرض اشتراك بين جميع الوجودات وما ذكرناه من شمول المنعم لا شاملة كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لاواجب الممكن اذ لس مطلوبا كما ليس وهو عليه اصلا فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب تعالى ووجود بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الآخر منها فصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم لقسم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها لكلام المنع فان بناء الوجودات ليست افرادا للمعنى اي الممكن بل هي مصاديق الحاق افراد فيدخل القسم فلا مدخل في هذا الايراد اصلا والمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي ممنوعة على ما يصح حمل كلام المنع عليه الا كلام تام وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب المفهوم لا بحسب المصداق حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم بحسب المفهوم فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجود انها ولي مع ذلك مندفع بادنى عناية وهي ان يقسم الى التقسيم بين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر المقسمين لوضوح ذلك الاكتفاء السامع في الكلام والقرينة على الدلول بحمل على ذلك لكان تقسيم الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضائعا كما لا يخفى على ذي عقل ولا باس بان نوضح يكون عين الجواب الثاني لان الثاني مبني على التقييد المسئلة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ المقسم على ان ترك الاحتمالات البعيدة من الطباع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستهجن اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي تعلمت من احتمال الفصل والجزم بما هو عليه وانت من هذا العام فرعا رلى ما قدمناه الاقدام واعترض عليه ايضا بانا لم لا نسلم ان الغرض اشتراكهم بين جميع الوجودات بل الغرض اشتراكهم بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف يكون الغرض اشتراكهم بين جميع

بين جميع الموجودات وقول المصنف رحمه الله بحيث يرد الذهن في الخصوصيات حال
الحكم بمطلق الوجود لا لعطه الاشتراك بينها بل لتخطي الاشتراك بين الموجودات ولا يتم
ان نعمم القسم لا تسامه كان في اثباته للاحمال الذي ابداه في حواشينا القديمة
رد لما ادعى هذا الفاضل فاحله هذا الحاشية وقد اورده هنا في توجيه السوال
ولا يتم ان هذا لا يصح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح في هذا حيث جعل الدعوى
او لا الاشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح هنا بان المقسم هو الوجود واراد
الممكن قيد المقسم ومن البين ان اراد الممكن لا حمل على الوجود مواطاة واذا حكم بجواز عدم
قيد المقسم الذي هو اراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يسوغ حمله على العدم بحسب
الحمل فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات وامر اشتراكه بحسب الحمل مواطاة اي
هو ما يجوز عدم قيد القسم من المقسم وامر به عدمه بحسب الحمل المذكور وذلك في بادئ
صحة تسميته مثال للحيوان والابيض كما الاحمى قوله عبارة الشارح هنا صريحة في خلاف
ما ذكره المعترض فانه صرح بان تقسم الوجود الى وجود الواجب تعالى ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هي الموجودات صريحا ومثل في السوال لعدم
قيد القسم تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم
انما يكون الى امور يصدق المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم احد السواد الى
الحسن والثوب لذهب العقلاء ويكون مضحكا ان تعمد اردت بالاقسام سواد الحسن
وسواد الثوب او اردت بالسواد الاسود ومن البين سقوط ان قوله المقسم وحده الخ كلام
والمقسم باشتراك الوجود بين الموجودات محمول على اشتراكها بين وجوداتها عند المصنف
فحمل الوجود هنا يعني الموجود كما هو المحسوس فكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام
كما هو المشهور والاحتمال الذي ابداه في الحاشية القديمة قد دفعناه في الحاشية القديمة
كما مر قبيله وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب تعالى والممكن وجعل اراد الممكن
قيد القسم مما لا يخفى سماجته اذ كون المقسم اولا الوجود الى اقسام لا يصدق عليها
المقسم اعني نفس الواجب تعالى والممكن وبعد اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر فنا سالك
الى الجوهر والعرض اعم من الوجود المذكور هي المقسم مع عدم صدقها عليه مواطاة ومن
المعلوم ان المعتبر الشائع في المعرفات هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق فيكون
نظم الكلام هو لنا من نقسم لا يصدق المقسم على اقسامه ونقسم يصدق المقسم على اقسامه
والكلم بان المقسم الثاني اقسام المقسم الاول مع عدم صدقه عليه اصلا



عليه اصلا لا يخفى سماجته فان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط او دور
عليه في حاشيتي الله على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يجعل منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان
المركب منها مصحح سمعه ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب العقلي ان العقل يحلل الى امور هي اذا
اعتبرت تلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية وهو محفوظ لكون التحليلي غير واقف عند حد معين
كما في انقسام المقادير الى غير النهاية وعرفت عليه بان التركيب بدون نحو من اتحاد الوجود ممنوع فلا يكون
سمعه ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط بمسلم
من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا يحصل هو له المركب العقلي عندهم فسمان احدهما هو ما يقابل
التركيب الخارجي كما نقل ان الجنس ما حقه من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون عقليا
محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون والمقارنة ولا يجري الدليل المذكور في
هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل العقل الا العقل ولم يوجد
الا جزاء بالعقل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من ان كل جزء عقلي مطلقا ومنشاء الاعتراض العقل
عن هذا القسم من التركيب الذهني الذي مرجعه ومحط التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب
العقلي ان البسيط مبدأ المركب قد ثبت في الخارج ان المانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي
مبدأ المركب مطلقا الا ان يقام عليه البرهان فان القائل بالجزء الفرد يجعل سواد المركب لا بد له من
اجزاء تعموم بهوبها واما انتهاؤها الى البسيط المركب تلبيس نفسه والكثيرة لا بد لها من الواحد
العدد بن لا من الواحد الحقيقي لجواز ان يستند الى احاد اخر وهكذا اما الكثرة من افراد الانسان
لا بد لها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يستند الى احاد اخر لا يكون انسانا ويكون كل
كل من تلك الاحاد ايضا مستندا الى احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فلا
ان يتمسك ببرهان التطبيق واعترض عليه بان تخريج هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء لو فان
لان شيئا منها بسيط فهو المط والا كانت تلك اجزاء غير متناهية فكل واحد مركب من اجزاء مركبة وح
ان لوحظ تلك الاجزاء اجزاء شرعا مجملة ولم يكن ان حصول كل واحد منها من وقف على حصول واحد
اخر حكمه حكم الاول فمن ابن يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر من تركيبه بحسم العقل باعتبار
حصولها مطلقا نعم اذا سئل عن جزء مركب معين بانه قبل هو مركب معين آخر واذا سئل عن جزء هذا
الآخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها
بهذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده ولم يحكم باستناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اسد واظهر من
برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاسد دالا على الظاهر او طامن الاسد دالا على هذا اولا على ما
سماه برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق ارجع الى حسه لا ان اراد تعرفه اذا لاحظ العقل

ل
ان نعم

يصح

يصح على المثلث المطلق به وعلى قاع الزوايا بالتشكيك ليس بالتواطؤ اذ ضع سعدم وتاخر فلم
احصها الى ان يجعل المتساوي الاضلاع متساويا واضلاع مطلق لا مثلثا متساوي الاضلاع
فاقول انما ليس كذلك لان وذلك لان المتقدم والمتاخر للتشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس بعضها
على بعض بالذات بل ذواتها مساوية الحدود واما ما كان فقد مر بانه اعم فذلك معدوم غير
الوهم واما في الوجود فالمثلث الموجود وهو اما نفس المتساوي الاضلاع او نفس قدم الزا
او غير ذلك وقولنا كل مثلث يعني بذلك هذه المثلثات والحوامل العضا ياعليها وليست ذواتها
ذوات متباينة العقام للمثلث الموجود بل هي ذاتها وحقيقتها مثلثات فكيف يجعل المثلث
شيئا وهذه الاشياء اشياء مساوية حارجة وقال في الطبعيات في فصل نسبة الحركة الى المعولات
لا يبعد ان يكون لفظ الكمال والعقل وان كان وقوعها على الموتر والسعد الحادة وقوعا بالتشكيك
فان وقوعها على اصناف الحركة لا يكون بالتشكيك بالصريح فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان
مشككا بالقياس الى اشياء اخر يكون متواطئا بالقياس الى هذه ثم هيهنا لطيفة وهو انه يمكن ايضا
انطباق بعضها على بعض كما صرح به في حاشيته التي سماها الحاشية الوضعية وفي هذه الحاشية
ايضا في بعض بحث بعد بيت المشتق حيث قال لان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان
الشخصي كما مر وقد بينته مرارا على تصادق الطبائع ولم يكن يرجع واما الان فقد صرح بما
كما سمعت والله الحمد واما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا ذكرت في الحواشي ان يتنفي
المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا بالنسبة الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام
الشيخ على ما ذكرنا من انصاف الوجود بالنسبة بالقياس الى بعض والجزئية بالقياس الى الآخر والعروض
بالقياس الى آخر اذ ح بنظر الفرق بين صورة في التواطؤ والتشكيك واعترض بان اقتضاءه انما
يكون بشرط حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها بالاولية والاسبقية والاقدمية كما حقق
موضعه وصرح به العلامة على حواشية على شرح المطالع بقوله بعد التشكيك بالتقدم حيث قال ان
كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ واحد
اصل المعنى حاصلا في الكل سواء اذا اعتبار ذلك الخارج عنه فيكون متواطيا واجيب عنه
بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه في توقف على افراده وحصوله فيها فاعتبر فيها على احدها
مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت ومن الجائز ان يختلف اقتضاءه بحسب اختلاف شرط الاقتضاء
مثلا يقتضي شرط الحصول استدبار ما لا يقتضيه شرط الحصول الضعيف اقول مراد المستدل بالاقتضاء
هيهنا العام فانرجع اللازم من انصاف المعروض ان يكون عارضا في الجميع ومن اقتضاء الوجود
والنسبة ايضا ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع وقد شكر ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء

عملا بالجامع ان هذا الحكم بديهي فمنوع وكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام على مدعي لا يكون
برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانا موقن على تصور الاجزاء المتباينة محمولا وان الا
الاستدلال عليه بان فرض توقف كل واحد منها على واحد اخر الى غير النهاية يستلزم امتناع
فهو باطل مستلزم اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء كانوا يرتبون الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة على الهيولى العناصر والمتكلمون استدلوا
على بطلانه بما لا يرتبط بكيف بديهي البداهة على انه يرجع الى دعوى البداهة في نفس المدعى
فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اوليا من برهان التطبيق وان اراد المطالبة
بكيفية حصوله فهو ليس من وظيفة لا نزمعلل ... الى انتهى التعسير والعروض الخ قلت
عليه في الحواشي لنا ان نقول لم لا يجوز ان ينتهي التعسير بالنسبة الى بعض المهيات والجزئية
بالنسبة الى بعض آخر والعروض بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا منهما مما لا يتصور فيه انتفاء
الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جائز لان التواطؤ لا يختلف بالذاتية
والعرضية فرد الذي يكون اوليا بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئا هذا واعترض عليه
بانا لا نسلم ان المعنى الحملي لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا
اذ الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة اقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب
التشكيك فهو صرح به في كتب القوم كشرح مختصر ابن الحاجب وغايته وهو سيصرح به المعترض ان
الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرض بالقياس الى معروضه بديهة واما ان الجنس عرضي
للفصل والنوع والفصل للخاصة اقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب
في الافراد الشخصية فلو سلم فلا نحذر وراذ يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا
بالنظر الى مجموع ما قاله الشيخ في فصل من المقالة الثانية من الفن السادس من سلق استدعاء حمل
كون الزوايا مثل قائمتين على متساوي الاضلاع بالعرض وذلك ان متساوي الاضلاع قد يكون
مسلما وقد يكون غير مسلم والمثلث انما قد يكون متساوي الاضلاع وقد لا يكون فاذا عرض
المتساوي الاضلاع ان مثلثا عرض لها ان كان ذواتا كقائمتين وان عرض لها ان كان خربعالم يكون
ذاته عارضا له واما متساوي الزوايا القائمتين فانما عرض على كل مثلث بالذات وعلى متساوي الاضلاع
بالعرض للحمل ما العرض لان كان مثلثا وللحمل عارض له وبالجملة مثل هذا الحمل يكون تقدم وتاخر
مطلق مختلف في الاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ المصرح به بالتشكيك اعني اذا قيل على المثلث
وعلى متساوي الاضلاع واما اذا قيل على اصناف المثلث فلا يكون بالفا التشكيك بل القائل عليها
معنى واحد في درجة واحدة ثم قال لكن لقائل ان يقول قاعدة زوايا المثلث القائمتين يصح على

الاقتضاء التام اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم الاقتضاء
الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل كلام الشارح على تسليم
الاقتضاء الناقص اذ المنع والتسليم يجب ان يتوجها الى مقدمات الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء
التام كما عرفت ولو تاملت ادنى تامل لعلمت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط حصوله في
المهيات في حكم انحصار الهويات والكلام بعد ابطال ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فنقول
فان الوجود اذا لم يكن متساويا في الحصول في المهيات لزم خروجه منها قيل هذه الملازمة ممنوعة لم لا يجوز
خروج الوجود عن المهيات ان الحكماء الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول فيها
والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها
فيه فلا يتصور اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوي والاختلاف
هناك بوجه آخر سنعرفه بخلاف غير المحمول فان له حصولا في كل ويجوز ان يختلف ذلك الحصول
باحد الوجوه المذكورة في التشكيك اقول قد ذكرنا فيما سبق في الحاشية القديمة ان الحصول في المحمول
بالمواطاة يرجع الى حصول مبدأ الاشتقاق ولما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها لا بحسب ذاتها ولا
بحسب مباديها لم يتصف باختلاف الحصول فاوردت عليه في تحريرات الحواشي ان ذلك يقتضي ان
لا يتصف بتساوي الحصول لانتفاء الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطيا ايضا اذ كما اعتبر في التشكيك
اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطي استواء الحصول فحيث لا حصول لا يكون اختلاف الحصول ولا استواء
الحصول وايضا قد ذهب الى ان الوجود لا حصول له في المهية اصلا كما سبق منه فيلزم ان لا يكون
مشككا فغير الكلام الى نمط آخر سنذكره وذكر هناك ان المراد باستواء الحصول عدم الاختلاف
وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول واستواء والاختلاف فيه
كما في العرضيات المتواطية وانت وكل من سلم فطرته تعلم سماجة هذا الكلام فان اطلاق
التساوي على هذا المعنى غير متعارف اصلا ولا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج
المشكك يدل بعينه على خروج غير المحمول اذا كان متفاوت الحصول واشار بذلك
الى ما سيفصله من ان اقوى ما ذكروه ونبه اذا اختلفت المهية او الذاتيات في الجزئيات
لم يكن مهيتها واحدة كان ذلك جاريا في المفهومات المختلفة الحصول سواء كانت محمولة او غير
محمولة ولا شك ان ما ذكره هذا القائل على تقدير استقامته لا يدفع هذا الدليل واقوى
ما ذكروه انه لا يكفي في المشكك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الازيدية
والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له والا لزم
بعدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فان هذا الشق ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة



في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولهذا ذهب بعض الحكماء الى قبولها الذاتيات وكما
خلاف فيها تحتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه على البعض بالعارض نحو ان كونه اولى بالنسبة
الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به ولا يجري
مثل ذلك في الذاتيات وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان
الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون
فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية او لا وعلى الاول لا يكون الضعف
والانقص من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء اجزائها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف الفرض ولا شك ان التشكيك بالعارض لا ينافي تساويهما التام
اذ غيره على التقديرين الاخيرين لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين
في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يتصف احدهما بسواد اشد وبالآخر بسواد
اضعف فنقول اذ كان التفاوت بين السوادين في نفس المهية او في اجزائها لزم التشكيك
في الذاتيات وان كان لامر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان
يتحدا في نفس المهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما
قررتم والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر
ضرورة ان المهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون
الحركة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشدة والضعف متى كانا في المهية
الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعيهما والمعول
بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى خصوصها كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين
وذلك مفهوم واحد الى آخر ما ذكرته في الحاشية فليرجع اليها من اراد الاطلاع عليه
فيه بحث اذ استواء نسبة الذاتي الى افراده ع وهل الكلام الا في انه يلزم استواء نسبته اليها
حتى يكون متواطيا اذ لا يلزم ذلك حتى يجب كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليه لكفى ذلك
في نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا
بنفي الاولين اقول قد عرفت ان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية
والاولوية فبطلان التشكيك بهذين الوجهين مما لا يحتاج الى الدليل وما ذكره صورة
الدليل عليه والقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين
والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين بل اقتصر فيهما على القسم

المشتمل على الفصل ما وقد كنت سهب اولا على ذلك في حاشية الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية
فكان لم يطلع على ذلك اولم يلتفت اليه تشويشا للاعتراض ثم قال صاحب الفصل وانهم
عدم جريان العلة في الذاتيات ع الا يريد انهم حكموا بان الشيء مالم يصر حيوانا لم يصر انسانا
ومالم يصر انسانا لم يصر زيدا وبحمار ان الاشد مشتمل على امر زايد غير معتبر في مفهوم بل معتبر في حصوله
في افراده ولا لم انه لا يكون بينه وبين الاضعف اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقولات
بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلناه عن العلامة المحقق انفا وهو حاصل هناك
لا في نفس مفهوم حتى ان كان مفهوما واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نسلم ان في العرضيات على
تقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض اذ العرض ان الاختلاف في عارض معتبر هو
المعقول بالتشكيك والمعذور الاخير ان يكون الزايد معتبرا فيه لم يكن هو في
نفسه اختلاف ح كما في الذاتيات بعينها فولد معنى ما ذكره ان ما ذكره التوهم هو
ان الجنس العالي كالجوهر مثلا مالم يحصل بحصل الاحساس التي بحيثه كان مفهوم الجو
فصل الجسم فيصير جسما لا يحصل جسما متوسطا كالحيوان ثم الجسم مالم يحصل الجسم النامي فصل
الحيوان ولم يصر حيوانا لا يحصل نوعا حقيقيا كالانسان فالعلة انما هي للفصول المقومة
لا نفس المفهوم العالي بالنسبة الى السافل يحصل وليس لك ان تقول ان الفصول ذاتية لما هي محصلة
لها بل عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة غير سارية
فليس سوى الذاتيات لما هي ذاتي لم معللا كيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل
سلمنا ان بعض الذاتيات تعلل ببعض بمعنى ان ثبوت بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت
بعض آخر منها لذلك الشيء لكن ليس ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في
التشكيك انما يعتبر امور تحصلهما مباينة لا لحل بعضها على بعض كما في امور تحصلهما
بالعموم والخصوص كما نص عليه الشيخ وما نقلنا سابقا على انه ما ذكره من منع عدم
جريان الدليل في الذاتيات غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها بعض اجالي والمنع
عنه بعض تفصيلي ومنع جريان الدليل ومعارضة المنع بالمنع خارج عن آداب البحث لكن مثل ذلك
شائع عنده واما اختياره ان الاشد مشتمل على امر زايد غير معتبر في مفهومه معتبر في
حصوله فلا حد به بعد ما ورد في الحاصل ذلك الورد من مبدا الى منتهى سواء
كان فرد منه او حصر مثلا بقولنا السواد الحاصل في الغير اما ان يكون مشتملا على
امر لا يشتمل عليه سواد جسم اخر وتنزلي السواد الى آخر الورد وما ذكره
من منع عدم جريان الدليل في العرض على التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في



بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ثم سرد المعترض بتمامه واورد هذا
الايراد على مثل ذلك وليس من دابة المحصلين مع ايراده بصورة المنع من زوايد المعترض
وبغير وجه كما عرفت ثم بعد هذا المعترض من بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام
انا نختار الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا لو وجب تعلقه
في ذلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي لا وجب اختلاف العارض
في افراده بعدده ايضا بناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف هو العارض فلزم
ان لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والعرف ان الاختلاف في صورة الذاتي
يكون مستندا اليه في صورة العارض بحسب استناده الى معروضه حكم محض
والحال ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول اذا كان الذاتي
جنسا لافراده والى الشخصات اذا كان نوعا او فصلا كما ان اختلاف العوا
بالتشكيك في افراده يستند الى دون معروضاتها الى انفسها واعترض عليه بان
حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضها ضعيفا
مثلا لم يكن معنى واحدا فيها اذ الشدة لا تكون عين الضعف فلم يكن معنى واحدا
معقولا بالتشكيك عليها بل تكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان
العارض شديدا في فرد وضعيفا في فرد آخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى
واحدا معقولا بالتشكيك عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف كون الراوي
في الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده او
ان الاختلاف باق في الوحدة وعلى هذا الاحتمال يحمل كلام هذا الفاضل
على جواب النقض وما دلالة الكلام على ذلك بل هو صريح في بعض الاحتمالين والحمل
المذكور في كلامه امر آخر سوى ما نحن بصدده اذ حاصل كلامه انكم منعتم التشكيك في الذا
وجوزتموه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بسبب
اختلاف المعروضات من غير تفاوت في مفهوم العارض كذلك يجوز اختلاف الذاتيات
في الذاتيات بسبب اختلاف الفصول والشخصات من غير تفاوت في مفهوم ذلك
الذاتي فكما ينفي وحدة المعنى في العارض بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف
المعروضات ومستند اليه كذلك يجوز ان ينفي وحدة المعنى في الذاتي
ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول والشخصات هذا هو ذي كلامه وانت
جوابا عن البعض اصلا كما حكم عليه بل بعضه لم تظهر الذي وانت بصيرة وانت

تعدده

ذات

وشبانه ما من المزيد والمراد ثم قال هذا المعترض والمعرض عن هذا صحيحا ومن ان الذاتي اذا لا يكون معقولا بالمكنة يعقل قد عرف ما نقلنا انفا عن الشفا للعلامة ان الاختلاف المعتبر في المكنة راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده فاذن لا بد ان يكون المكنة حصوله في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر شيء لانه محمول عليها مواطاة وذلك لا يقتضي اتحادهما بهما لا تحقق في موضعه والمغايرة حيث لا يمكن حصول احدهما في الاخر بحسب احد الشيئين بتغيير من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ياخذون بهذا الوجه ويبنون احكامه مثلا يقولون المهية لا تخلو في نفس عن الوجود والعدم فهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى باعتبار الذهني فاذا اخذت الافراد بدلها ولم يوجد معها غيرها لاحدها التعبير عما في الكلي المشكوك عرض لها الحالة المذكورة اما بعروض مبدا له لها في الخارج ان كان له مبدا وفيه كالاسود فانه زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد واما باعتبار خارج عنها بان كان مبدا من الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود والمعدوم من الاعتبارات المتعددة والموجود هو المهية لا وحدها باعتبار معها الوجود كما ان المعدوم معها مع العدم ولما امتنع حصول الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه اذ لو اعتبر والذاتي بحسب الامكان في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصوله فيه بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا وعلى اختلاف الحصول باحد الوجوه المعتبرة في تشكيك اقول فيه بحث اما اولا فلما لا يسلم ان عرض الاسناد الحقيقي من الحصول ما ذكر ثم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد كيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كليهما صفة للكلي ومن حصوله في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل الوقوع على الاتحاد عليها صفة الكلي والحصول فيها على ما هو صفة لمبدا له بعيد تحمله الطبع السليم واما ثانيا فلان الكلام حيث المهية لا حد ذاتها عن العوارض مع عروضها لها في نفس الامر يصح حصول تلك العوارض للمهية وحصولها بها فيها كيف وقد صرح بان الوجود لا عروض له للمهية بحسب نفس الامر اصلا اذ على هذا التقدير يكون المهية في بعض المراتب عارية عن الاتحاد بمفهوم الموجود فتصيرها بحسبها معدومة فيها من غير حصول بنفسه او بمبدا له فيها في نفس الامر بسبب الاعتبار العقلي الذي لا مطابق في نفس الامر ولا حصول مبدا ثم ولا بحرفه وفي الذاتي ايضا يمكن اذا عتبار الانسانية في افراد الانسان لا بالاعتبار الوجود في افراد الموجود وكون افراد الانسان لا تنفك عن الاتحاد بمفهوم ما شيء من المراتب وافراد الموجود معكر عنه في بعضها الاحد ما ذكرنا في جريان الاعتبار الذهني وعلما حصولها في نفس الامر وما ثالثا فلان قولك بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرضي ههنا بمعنى الخارج المحمول والمحمول بمخذوم الموضوع كما ذكره ولا

كما ذكره ولا حصول له فيه في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع في الذاتيات ايضا كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان المكنة بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا سيما اختلاف المهية في الافراد فلان محصل ما ذكره ان المعتبر في المكنة ان حصول الكلي في افراده والتفاوت انما هو في الحصول مع ان التفاوت في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون ممكنا فيتم الكلام فانا لا نجوز تفاوت نفس المهية في افرادها بان يكون المهية نفسها في بعضها ازيد واخذ منها في بعضها ازيد واشد منها في بعضها كما اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره لا ينافي هذا العرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي بحيث يندفع الشبه المتعلقة بالمقام باسرها

واما ثالثا ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود وخصه بالخ قال بعض الفضلاء انه في افراد الوجود التي هي الوجود المطلق بحسب نوعيته لها على ما هو الحق ومراعاة لغة الحقايق لا نفي عليه المحصون لاتصافها بلوازم المهيات المختلفة فان الوجود الواجبي مستغن عن الجعل ووجود الممكن محتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم المهية وح لا بد ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا كانت الوجودات متساوية في المهية اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما نص عليه المحقق الطوسي وراء الحصة فقد ثبت في الموجود وجود خاص وراء الحصة اذ لا بد بينه وبين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه واعترض عليه المنصف للاعتراض اما اولا فلانه مصادرة على المطلوب فانه استدل على ان للوجود افرادا في المهيات بان لها افرادا موجودة فيها مخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا متخالفة فيها اللوازم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المستغني على السبب والمحتاج اليه هما الوجود الواجبي والوجود الممكن بل المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجود لهما الا بمجرد عقل الناس كما مرت الاشارة واما ثالثا فلانه لو كان للوجود افراد في المهيات لكان ثبوت فرد الوجود للمهية فرعا لسائر تلك المهيات مع ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له فلا يكون لها ثبوت قبل ثبوتها اقول حاصل كلام الفاضل المحشي عنه ومن استدل بهذا الكلام المتاخر من على ان للوجود افرادا مخالفة الحقايق فانهم صرحوا بان الوجود الواجبي مستغن عن العلل ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم المهية والحصص متحدة في المهية فلا محالة ثبت لفرد معنى الحصة وقولنا ان في افراد الوجود امرا مخالفا للحقايق هو مختار المدعي والدليل على قولنا لا نصافها بلوازم المهيات المختلفة الحقايق في ذلك مصادرة على المطلوب ايضا لان استدلالنا لا لمقدمتين احديهما اختلاف الوجود لتلك

في الاحتياج والاستغناء وما هما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كليا المقدمتين
مسلمان عند هم وما ذكره المعترض في سند منع كون المستغنى عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود
الواجبي ووجود الممكن من الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستغن اما اولا فلانه لا يحرى في الوجود
الواجبي الذي هو عينه فانه امر حقيقي لا اعتباري تكلم عن ذلك واما ثانيا فلانه كما يستند الحاجة
الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجها في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار
كونه وصفا له وباعتبار كونه امرا عقليا انتزاعيا لا نفسيا عدم احتياجها الى السبب في شيء لغيره
بمعنى صحة انتزاعه عنه اذ لا فرق بين الامور العينية والخارجية في ان اتصاف الشيء بها وسوا
لغيرها محتاج الى السبب على ان كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتاخرين
وهم مصرحون باستناد الاحتياج والاستغناء الى الوجود من ناحية الى الواجب والممكن اخرى و
كلامها صحيح كما عرفت واما قوله لو كان للوجود افراد لم نعقل هذا الفاضل لان غرضه ان كلامهم
مشعر بما ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم لس هو ما وهو كون الوجود ذا فرد واحد
اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد ولم يكن له الا الخصوص وما ذكره المعترض من عدم
اتصاف الماهية بالوجود مصادم للبديهة على ان المتاخرين معترفون بذلك الاتصاف
وبانصاف الماهية بالوجوب بالغير قبل الوجود فانهم يقولون وجب بالغير فوجد ولذلك
يسمونه الوجوب السابق معادلا للوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول
كما تقرر في موضعه فهذا الاشكال متوجه عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا ولم يقولوا به
فالجواب عن كلام هذا الفاضل ان يقال ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية
اراد وا بذلك انهما من لوازم الماهية المعروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات بالماهية بل
باختلاف الموجودات فيها فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم الماهية
فتدبر لا يقال ان المعلل هو الوجود الخ اقول قد ذكرت في حاشيتي ان فيه غلطا انه موضع
فوطئه الاثبات لا المنع فان المعترض وهو ظن لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ والا يلام ما قبله
كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعلل الشيء لا يستلزم تعلل
تعلله اصلا هكذا وجدتها في النسخ التي وصلت الينا وكلامنا على ما فيها تعدد ان تعم
مقدمتان الخ ذكرت في الحاشية انه لا استدراك وذلك على انعامل لانه قال لهذا الدليل لو
الدال وتوقف تمام على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج تعدد
التمام الى المقدمتين فاعترض عليه بان تمام الدليل يتصدق بعدم واستجماعه للشرائط المعتبرة
في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان توقف اثبات زيادة الوجود



الخاصة عليهما ليسا منهما فان مدعى الدليل هما ان الماهية واجزائها معللان والوجود
غير معقول وفرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه
ومن البين ان تحقق فرد الوجود في الماهيات ومعلوميته على الوجه المتنازع عما عداه ليسا منه
والماهيات الا يجاب ان يتصدق هذا الدليل فيها لا فرد له اصلا كان تعلل الماهية واجزائها معللا
واللاشيء غير معقول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا
على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان الدليل المذكور تم بدون هاتين
المقدمتين فلا يكون تقدير له مسلم مصححا لتقدير صدقها اقول قد تقرر الدليل على ما ذكره
المحقق رحمه الله هو ان يعلل الوجود مشركا للمعلل عن الماهية فاذا احرز في الوجود الخاص
يكون هكذا الوجود الخاص مشركا عن الماهية في المعلل واللازم اذا لم يكن للوجود فرد ولم يكن
هناك وجود خاص فلم يتصدق انفكاك الوجود الخاص في المعلل عن الماهية اذ ليس المراد بالانفكاك
المأخوذ في اصل الدليل مطلق سلب المعلل عن احدهما مع العلم بالاخر حتى يتصدق
باستناد بالعدد المستلزم للمحمود ذلك بين فظهر توقف تمام الدليل على المقدمة الاولى
واما توقف على المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه وتحصل المقام ان غرض الاستاذ قدس
سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود الخاص وذلك انما يكون لو وضع
الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فحاصله ان المعلل الماهية مع الجهل بالوجود الخاص وح
يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد احرز يتصدق انا نعلل الماهية
مع كون ذلك الفرد مجهولا بناء على ما بنينا عليه ولو لم يكن معلوما بكنهه او بالوجه الممتاز عن
جميع ما عداه لم نعلم انه غير معلوم عند تعلل الماهية فلم يتم انا نعلل الماهية مع عدم العلم بالوجود الخاص
وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل يدل على زيادة
الوجود الخاص بدون تعرض لحده الاصغر فان ذلك مما لا وجه له اصلا وقد اعترف به المعترض
في الحاشية الآتية بقي ههنا شيء وهو ان يقال مقتضى ما ذكره الاستاذ قدس سره ان يعد
تعرض الحد الاصغر الى الوجود الخاص لاحتياج الى مقدمة اخرى فان المتبادر من مثل هذه العبارة
ذلك فاذا كان اثبات زيادة الوجود الخاص محتاجا الى المقدمتين اللتين ذكرهما لم يتم
ما ذكره قدس سره والجواب ان مثل هاتين المقدمتين ماخوذة في الوجود المطلق فانهم اذا اثبتوا
الوجود المطلق بدليل الاشتراك وكونه معلوما بالكنه بدليل بداهته تمام الدليل بعد تعرض
الحد الاصغر الى الوجود الخاص انما يكون باثبات المقدمتين فيه فليس في اجراء الدليل في الوجود
الخاص مقدمة زائدة على ما اعتبر في الوجود المطلق والتحقيق ان مراد الاستاذ قدس سره

هو الدليل على الوجود الذي قرره وهو انا نعقل الجسم وسلبنا وجودها فانه لو كان الوجود الخاص عين
المهية او مصدرا لسلبها وجودها بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا يرد عليه انه سواء على المعلل
اما على الاول فلانا لا نسلم ان مراده من الوجود الخاص هو الوجود الحقيقي اذ يصدق على الجسم انه موجود
خاص ولئن سلمنا ذلك نحمل ان يكون مراده قدس سره ان على تقدير كون الوجود الخاص كما هو
المشهور المعاند يدل هذا الدليل على تقدير عمامه على زيادته واما على الثانية فلانه يكفي في صحة
الوجود الخاص ما يوجد المعاند للعدم اذ لو فسر الوجود الخاص بمعنى آخر صار النزاع لفظيا
ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عين المهية لم يصح السلب مع وجودها تعقلها ولا يرد عليه
على تقدير العينية لا صح السلب فيه كما لا يخفى لم كون المهية نفسها الماذكرنا من ان الوجود الخاص
معلوم بهذه الامارة ونزاعنا في ذلك ومن ههنا يعلم انه لو قرر الدليل على ما قرره الشارح لم
يندفع ايراد الشارح بما ذكرنا فتامل — ان هذا الفرد معلوم لنا اما كنهه او بوجه ممتاز عن
جميع ما عداه ذكرت في الحاشية ان على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على
الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا نعلم بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا
الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم بعينه
بان ما علمناه بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يتم على التقدير بن المغايرة بين
تلك المهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان
الناطق مثلا ولم يعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه ومحتملا بان الحاصل انما هو كنه
الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان هل هو معلوم
لنا عند تعلقه مثلا يجوز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة قطعا
لو علمنا ان ذلك كنهه لا يدفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا ساحة ذلك في التقدير الاول كما لا
يخفى بقي ههنا شكوك ان تعالى المراد بالوجه الذي يمتاز به الشيء عما عداه ولا يخفى ما فيه من
الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقف على المقدمتين ان لا يوقف على غيرها فيندفع
الايراد على تقدير كون المعلوم بالكنه او بوجه ممتاز بتمام مقدمة اخرى من العلم بكون كنها وبقي الكلام
في التقرير الاخير فانه لا يدل على المطلوب اصلا واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجزاء
هذا الدليل الوجود الخاص موقف على العلم بالموجود الخاص اما بالكنه او بوجه ممتاز به عما عداه
وذلك لان اجزاءه فيه ان فيقال المهية واجزاءها معلومة والوجود الخاص ليس بمعلوم للحكم
الثاني موقف على العلم بالوجود الخاص على الوجه الممتاز به عما عداه اذ لو لم يعلم كذلك لم يمكن منا
الحكم بانه ليس معلوما بل يجوز ان يكون معلوما ولم نعلم انه هو ولم يحكم بان معلومية الشيء يستلزم

يستلزم معلومية معلوميته ليرد عليه ما ذكر من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقديرين
ولم يعلم انه معلوم في قوله وعلى هذا فلا يعلم انه كنهه غير معلوم لنا ابهام العكس لان الدعوى
ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للمهية من هذا القبيل يستلزم العلم بكنه الوجود الخاص او
توجيهه بحيث يمتاز عما عداه لا ان العلم بكنه الوجود مستلزم للعلم المغاير له للمهية ليوجه
عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم المغايرة اقول لهذا من العجائب
التي ليست بعجيبة في هذه الامام فان كلامي صريح في ان على التقديرين انه لا يمكن من الحكم بانه
غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا يعلم انه معلوم فسلم ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل بعد العلم
كما ادعاه الشارح نعم لو قدح بعد ان سلم مقدمتان فلا اعتراض لما نشأ من سوء فهم المراد
من الايراد وعلى تقدير عدم العلم بانه لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم
ايضا لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والحاصل ان عدم العلم
بانه هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم
العلم بحصر ولبس فيه ما توهم ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية الشيء
يستلزم لمعلومية معلوميته وما ذكره من ابهام العكس فمن توهم العكس وذلك لان الشارح
اوعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا قبله لعدم الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود الخاص
غير معلوم والايراد انما يرد بعد ذلك ايضا لقيام ذلك الاحتمال بالكنه او
بالوجه اوردت في حاشيتي ان معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون بنفسه متمثلا
في الذهن والتصور بالوجه ان يكون متمثلا على سبيل ما يصدق عليه على وجه يمكن الشك
من التوجه الى ما يصدق هو عليه فالمراد والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني
محتملان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء مع ما هو في الجملة
او ذات لم يتحقق من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني
اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حصرا واعتبارا
ومفهوم الهو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق
الحمل فيما يحمل فاذا وجد زيد من المهية في الخارج كان ذاتيا له موجودة فيه بالذات
وعرضيا له موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للمهية المعروضة عين عارض للعرض
فانه مغاير لها بحسب المهية والجعل لم معها علاقة وارتباط تصحف بالاتحاد به بوجه
نظريا في اتحاد القطن والنخل مثلا من حيث عارض الماء وكان وجود المهية في الخارج
ينسب اليها عرضيا لها بالعرض كذلك وجود عرضيا لها في الذهن ينسب اليها بالعرض اذ هو

الحمد

النفس بها اليها اي لاحظها لحظ منطبق عليها فيدخل فيها انعكاس الوجود ان عرض عليه اما الا فبان المصور بالوجه لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب لو كان مغايرا للانسان مثلا في المهية والمحمول الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الآخر فيه على ما تقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظر بالقطن والنسج من العلاقة والارتباط لامتناع ذلك ان لكل اتحادهما في معلوم لا بان احدهما عين الآخر لما بينا انه يصح ان يقال القطن والنسج متحدان بالمحمول ولا يصح ان يقال احدهما عين الآخر وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات لمعنى آخر تسمح الظالم ويقصده انهم جردوا القضية عن خصوصية المواد وعبروا عنها بحرب وسموا معا ولو كان لهما معنى كيف يتسمح هذا واما ثالثا فلانا ان اردنا بقولنا وجود المهية الخارج ينسب اليها العرضي انه بالعرض ينسب اليها في ضمن الوجود فلا فائدة فيه وان اردنا انه ينسب اليها حقيقة وانها توجد بذلك الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء لوجود غيره وان اردنا امرا اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا الكلام في نسبة وجود عرضيات المهية في الذهن اليها اقول اما الاول فيندفع بما ذكرنا ان الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه بحسب الخارج الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان ذلك الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه يندفع بما ذكرنا آخرا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب منتزعا على الوجه الذي يصدر عنه انا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظنا وعلى ذلك الوجه اي على الوجه الذي ينطبق عليه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لما توهم القاصرون من ان الفرق فيها بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما الثالث فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا ترى قالوا في التحديد بعد ذكر اقسام الوحدة والوجود على هذا النحو قد صرح بان مفهوم العصمة مطلق الاتحاد وورد غير الوجدان عن اقسام الوحدة المعارضة للعصمة مع انه كما يصح القطن هو النسج عارض الناطق كما في التعليم الاول يجب ترجمة حتى اذا تحقق مع التعارض حصل الحمل بسبب اقسام الاتحاد



الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل في العرضيات بمعنى آخر وان كان غير مسموع وما نقل عن الشارح العلامة من ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اعني ان بين ان معنى الحمل مختلف ومعناه غير مختلف في الموارد لكن ما ذكره من المعاند بالحمل بالاسم عن الحقيقة واما ثالثا فلان المراد من الوجود الذي يذهب الوهم الى غيره كما في سائر صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي ينسب الى الجالس السفينة بالعرض وغيرها وليت شعري ما الذي اختص عدم الغائرية به هذه الصورة التي ذكرنا هاهنا شيوع صور الاتصاف بالعرض وجريان الامور المذكورة فيها من غير فرق على ان الفائدة ظاهرة والجواب عن هذا الدليل ودليل الفكاكي الاعراض عليه بان هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على المهية المحللة وهي التي يوضع الحد الى المحصل ويكون جوابا للسؤال انما هو من افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال بل هو فرد من مثلا اذا لاحظنا المهية المحللة الانسانية المعبر عنها في لغتي العرب والفرس بلفظ بشر ومردم وحصلنا ذاتيا لها كان حملها عليها باسرها ضروريا وقس عليه سائر المهيات وهذا سؤال عدم حواص الذاتي لان حمل الذاتيات على المهية المحللة لا يحتاج الى الاستدلال لان العرضي ايضا كذلك مثلا كان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي ماش ضرورة وح لم الدليلان من غير احتياج الى جعل المهية بكونها نوع مرة الدليل الاول على ما اختاره الشارح موقوف عليه فان قلت نعم ان يكون ذلك حمل المهية المحللة نظرية فيكون حكما حكم الكنه قلت ذلك المهية المحللة من حيث هي مجهولة معلومة بالبديهة غالبا وحصول الذهن منها الى المبادي ولا يكتسب اما بالحد فلانه توصل الى تحصيلها لا اليها بحد واما بالرسم فلانه توصل الى وجه عرضي لا يمنع في جواب ما هو وبالرسم قد يمنع في معلومه من حيث وضعت اسامي المهيات كالانسان والفرس باز انها في معلوم بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على جعل المهية ناكسة لكن ذلك الاول في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل مهية اذا احدث بذاتها من غير التفات الى امر غيرها معرد ويحتاج الى الاستدلال بالضرورة غاية الامر ان بعض تصورات ذي الكنه نظرية الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله ومنعه بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل فنقول يجوز ان تكون المهية المحللة مدركة بعرضي يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وقد يحتج

اذ لا يجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك كما نبه في حاشية المطالع بل المصور حي الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الجواب بالتباس اليه عرضيا وايضا
ما نحن فيه قول من الامور الشايعة بين القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال
بمعنى ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم يعلم بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكره في
جواب السوال المصدر بقوله فان قلت لا يصح جوابا عن هذا السوال احتمال المطرية والجواب
ان الغالب هو البداهة وعليه البراهمة على تقدير التسليم لا ينافي احتمال المطرية بل يستلزمه
كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى المفصل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وعدم وقوع
الرسم في جواب ما هو ممنوع كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه
ما كما يكتبه الا ترى انك اذا رايت شخصا من بعد امكنك ان تضع لفظا بازايه قبل ان يتعين
عندك حضوره وقد سلفنا توقف الدلالة بوجه ما على موجد لان كلام النفس حاصل مع
المتعلم الغافل ما فايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال على تصور المفصل بالكنه لا توقف الدليل
على تصور الهوية بالكنه وتحريره انا نجد ايانا لو كانت الهوية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان
حمل الوجود عليها معرفا واحتيج الى الاستدلال واما الآن فنحتمل ان يكون افاده الحمل والحاجة
الى الاستدلال لعدم تعلقها بالكنه فالافادة والحاجة عامتان لان على المطلوب لو كانت الهوية
متعلقة بالكنه وقد ان المنع الذي سنزيفه عنه المعترض مع انه ليس على قانون الترجيه لا يطابق الكلية
التي وعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور الهوية بالكنه غير مسلم بل قد صح
في التعليقات وجب الوجود ذات لا يمكن ان تصور الا موجودة وما ذكره من ان المفصل
هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض هو ما ذكرناه انفا واعترض عليه وذلك
من حسنات حاشيتي على المطالع سكر الله صنعه ثم الترديد الذي ذكره على ما ذكرته لكن
ذكر الوجود معلوما بالعرض يحرك لعصب تنبه ما ذكره ههنا اذ معناه ان شيا ما نحمل له
الوجود قلت في الحاشية اذا احدث العصبة سالبة لم يكن حكما باجماع العصبيين او صدق
السالبة الا بعضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها باسعاد صدق
العنوان وان اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولا ممنوع عند الخصم
واعترض عليه بان الحكم في المحصورة والمهملة على المفصل بالعنوان بالفعل او بالامكان
على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما هي عليه الحكم في الموجبة وان
لم يكونا متناقضتين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المفصل بذات
المعنى بالحكم باجماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا بعضي صدق العنوان على

العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد بان العنوان قد تعاري عن الافراد فيما يصدق السلب بدون الاعاب فذلك نمنع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمفصل بد لكن يصح ان تعاريه وان اراد ان السلب تصدق فيها باسعاد المفصل والوصف معا حتى اذا انتفى السواد راسا تصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ممنوع اذ الحكم على المقدر المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذن تصدق ان المعدوم ليس بسواد لان السواد ليس بسواد اقول الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة بفعلي صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون باسعاد صدق العنوان وفرق بين الحكم وصدقه وذلك لا يخفى على المتدرب في المطولات وبوضحان السلب رفع الاعاب فصدق قولنا السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر على شيء اما اذا اورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون باسعاد صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظاهر ستزيد لهذا الحكم على المقدر المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل اشباه الصدق بالحكم والحكم السالبة على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد فالحكم في السلب والاعاب كلاهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الايجابية يقتضي بفعلي بخلاف السالبة واذا تكرر اشتهر بين القوم ان المعدوم سلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه كان مناقضا لذلك العصبة الصادقة الخ اورد ت في حاشيتي ان العصبة الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالمفصل ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع وان السالبة تصدق باسعاده فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا ناقضها هو صادق ولا ينافيه بالسالبة وقولنا السواد ليس بسواد حين هو بسواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك في وجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما انه ليس بموجود ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود ثم ذكرنا وجه التعصي عن هذه الشبهة كما ينظر عينا الوجوع الى الحاشية ولم يسلم المعترض واعترض عليه بانه لا يلزم من كذب الحكم بالسواد بد على السواد المعدوم ان يصح الحكم بالسواد بد على السواد الموجود ليكون الصادق هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا فان السوادية نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد كما قرر في

وفي قوام البهية من حيث هي ليست الا هي فاذن نصدق قولك السواد سواد بلا سند مادام
موجودا ومادام سوادا ويكون سلب السواد عنه سالفا ولا يلزم من كون السواد به في حال
الوجود ان يكون الحكم بالسواد به معدا به والا لكان كل قضية موجبة مستدة بهذا القيد وليس كذلك
ولا خفاء في ان سند الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا
كان نفسه كما فيما نحن فيه فلو قدر فرض سند الشيخ بنفسه وهو خال عن التحصل وبما
ذكر هذا ظاهر ايضا على ذلك اقول قد خلط صدرق الحكم بنفسه الحكم اذ ما ذكرناه ان سلب السواد
عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم لا ان الحكم بالسواد الموجود او المعدوم بقوله
لا يلزم من كذب الحكم بالسواد به على السواد المعدوم ان يصدق الحكم بالسواد به على السواد الموجود
منع مقدم به ليس لها عين ولا اثر في كلامي وما ذكره من ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود
والعدم سواد اذ اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظة الوجود والعدم تسلم ولا يجدي به
وان اراد انه يصدق سواء كان موجودا او معدوما فغير مسلم اصلا وهو بين بما تقرر عندك
من ان الوجود منعدم على جميع الذاتيات اذ ربما يمكن سوادا بالعرض في بعض ما يوجد
به الكتب ان الحكم بانه وجد فصار انسانا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سوادا او معنى كلام القوم ان للفعل ان لعروض السواد مثلا في نفسه
ولا يلاحظ معه شيء من العوارض والاوصاف وحده خاليا عن غير الذاتيات لا ان الحكم
بانه متحد مع شيء من المحولات بدون الوجود وقولك لا يلزم كون السواد بهذا الحال الوجود
ان يكون الحكم بالسواد به معدا به ممنوع لمعدة تم بدعها احد كما مر ذكره وان صدق
الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لان الحكم معدد بواحد لا حدهما من الآخر فاذا كان
السواد او غيره صادقا على شيء بشرط ما صح الحكم عليه بدون المعدد به لكن يكون صدق
الحكم مشروطا به وبذلك تعرف ان الضرورية الازلية والضرورية بشرط الوجود التي سميها
المطلقة ضرورية مطلقة ومسرورتها بالحكم فيها بضرورة سلب المحمول للموضوع ما دام
موجودا كما بشرط موضوعه ان قد ذكرنا وجه المعنى عن ذلك في الحاشية وبرك للمعترض
وحام حوله لعروج قوله فان ما ذكره من ان معدد الموضوع بالعنوان انما يعتبر اذا كان
العنوان من عوارضه هو بعينه ما ذكرته في الجواب من انا ذلك غير مسلم على تقدير
التسليم وقد امحله المعترض مع اد في خروج في النقط انهم قالوا ذات
الواجب تعالى وجود خاص للوجود المطلق واعترض عليه بانه غير مسلم اذ لو كان وجود
المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك كما علمت الآن انفا

انفا عن الشيخ والحق ان الوجود ليس بموجود والحق ان تعالى ليس فردا للموجود
عندهم بل هو فرد الموجودية عندهم لكن ليس له مهية اصلا وهو الوجود الخاص
لا الشيء الموجود وهذا هو المراد لعوام مهسم نفس امرهم لا ان له تعالى مهية لحي او
يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفاء وسحي بعصل ذلك اولا
الذي يرشدك كلام الشيخ في الشفاء وغيره ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته
فهو موجود بذاته لان الموجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لغيره فكان الغير موجودا
به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا بذاته كما انه تعالى وعالم لان العالم هو
الصورة المجردة فان كان قائمة بغيره كانت علما لذلك الغير ويصير به الغير عالما فاذا
بذاته كان ذاته عالما بذاته وقس عليه سائر الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم
لو فرضنا الطعم مجردا عن المادة كان طعما لنفسه وقال بعضهم في كتاب المحرك
السعادة لو قامت الصورة المحسوسة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فالوجود بالنسبة
الى ذاته تعالى سواء حسن بسائر صفاته بل بسائر الصفات التي ذكرت اسوة حسنة بالوجود
واما كون مفهوم الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون
له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرها من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية
يصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة في الخارج وقد
فصلنا ذلك في الحواشي وسحي بعصه مع بحث عن العواشي او وجودها فالتوقف على
نفسه الى اوردت في حاشيتي انظر في هذا الشق ان كان لتحصل الحاصل اذ المعارضة لا يسلم
التوقف اصلا وح فالجواب منع استحالة تحصل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما الخ تحصل مرة
اخرى واعترض عليه بان مجرد المعارضة وان لم يستلزم التوقف لكن معارضة الوجود يستلزم
العلم بعدم الوجود على سائر الصفات وعلى تقدير تسليم ان يكون معارضة الوجود ايضا غير
مستلزم لعدمه فورود المنع عليه عند من الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل آخر اذا كان
الآخر سالما عن المنع وما احاره عن سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان معارضة الشيء فلو وجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره المعترض
في كلامه من ان الوجود معدوم على جميع الصفات حتى الذاتيات ع كما فصلناه في مواضعه وبين
فرضا بعدم الوجود على سائر الصفات فالمعروض بها معارضة الوجود للوجود نفسه ولا يلزم
ان يستلزم فالملازمة المذكورة في الشرح لو جه لها ظاهر بخلاف ما ذكرناه وكلامنا في الملازمة
في ورود المنع على بطلان التالي لا يصح في كون الملازمة التي ذكرناها اظهر وانما يلزم ان

ان لو كان العروض هو المهية بشرط الوجود اعترض عليه بان المعدوم العالم بان ثبوت الشيء للشيء
موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية لا يسعى لعاقل منها صفة الوجود وهي يسعى الا تكون
معروض كل صفة هو المهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للمهيات في نفس الامر
والمحصل الذي لا محيد عنه ان العروض على كون احد هما بحسب نفس الامر بان يكون احدهما امرا قائما
بالآخر سواء كان في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن
والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه
غيره حده في هذه الجملة خاليا عن الصفة ثم حده بعد ذلك المرتبة موصوفا بها كما بيناك عليه فيما
سبق والوجود قد يراد به المعنى المصدري المشتق ويراد به مفهوم الموجود تارة
ويجوز عروض شيء منها للمهيات في نفس الامر بان يعرض الشيء الآخر ويثبت له بانها فوع للوجود
المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها هكذا وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات في
نفس الامر والمتحد انما يصح عروض احدهما للاخر حيث اتحدا والعروض للوجود بالمعنى المصدري
لما بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة لكنه لا يحدها بعد هذه المرتبة موصوفة بها بل يجدها موجودا ولا يلزم من ذلك
قيام الوجود بها فان صدق المشتق كما لا يخفى قيام مبدأ الاشتقاق بذلك كما مر وسيأتي البحث
واما الوجود بمعنى الموجود وهو عرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث حد العقل المهية
اذا اخذت بذاتها من غير ضميمة عارضة وجدها في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها والحاكم
يحكم بانه عرض عام لها وقد نص المحقق رحمه الله على هذا بقوله وقيامه بالمهية من حيث هي هي قائلا
لانا اذا اسقطنا عروض مفهوم الوجود وقيامه بالمهية في نفس الامر وذلك جائز في الاعتبار الذهني
لزم في نفس الامر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد الموجود في نفس الامر شيء واحد
قائم وجودا فلا يتصور هناك نسبة بينها بالقيام وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان
لان العقل قد فصل هذا الشيء الواحد الى مهية موجودة وموجود مأخوذ عنها فيتصور النسبة
بهذا الاعتبار وعلى هذا الايراد ما اورده الشارح ان المراد بالمهية من حيث هي لا
تكون الوجود ولا العدم معتبرين معها قوله ونحن نعترف بالواسطة بينا الواسطة بينهما في نفس
الامر ممنوع لانا في الاعتبار الذهني فان المهية اذا اخذت بذاتها ولم يوجد معها غيرها فهي لا موجودة
ولا معدومة بمعنى ان العقل يحدها في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم السابق ان عروض الوجود
لها في المرتبة التي بعد هذه المرتبة لانها ولا يلزم تقدم وجودها المهية على عروض الوجود لها
هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض الشيء للاخر في نفس الامر

في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض بان العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظاهر لان
الحصول الذي لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم وجود الموصوف لا قدم
وجوده عليه ومن العجب ان العاملين بالعدم صرحوا بان اتصاف المهية بالوجوب مسلم
على اتصافها بالوجود وسموا بالوجوب السابق وبان اتصاف المهية بالامكان متقدم
على وجودها بمراتب وهل هذا الا تناقض وانت تعلم ان القدر الضروري هو ان
موضوع الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة
التي محمولها ضروري ضرورة ان المعدوم لا يتحد مع شيء من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع
على اتحاده مع المحمول او اتصافه بمبدأ المحمول فممنوع اذ لا يعصم ضرورة ولا برهان كيف وقد
يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره لهذا المعترض وبما يحسما لا يحمد
فلا مصرف له اصلا لما اولا فلما عرفت من ان فيما ذكرناه من منع وجوب التقدم سدد وحدر عما
اركبه من التعسفات واما ثانيا فلانا نرجح بان الوجود بمعنى الموجود ليس عارضا للمهية
بحسب نفس الامر بل في اعتبار العقل وعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابق نفس الامر كان كاذبا
فالقول بعروض الوجود للمهية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ
المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا وبمعنى المشتق عنده عارض بالاعتبار المذكور
في نفس الامر واما ثالثا فلان من المعلوم ان ما لا يصدق على شيء لا يكون عارضا له في نفس
الامر لكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الوجود ذاتيا في نفس الامر
عارضا لها بحسب الاعتبار المحض واما رابعا فلما في قوله وحده في المرتبة الثانية فانه بناء
من الخلط بين العروض بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض
بالمعنى الثاني ولا قيام له على ما هو المشهور بين الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي
الوجود في نفس الامر جار في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع المهية
المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر والمتحد ان لم يصح عروض احدهما للاخر حيث اتحدا
ولا عروض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بل بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل
وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يحدها بعد هذه المرتبة
موصوفة بعدم انه يحدها ممكنا ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها كان صدق المشتق لا يستلزم
قيام مبدأ الاشتقاق واما الممكن فهو عرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث حد العقل
المهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارضة عنه وحدها في المرتبة الثانية قائما بها عارضا
ولذلك يحكم بانه عرض عام لها لجميع ما ذكر من المعدومات جاز فيها وفي غيرها من الامور

الاعتبارية كالوجوب المعلومية وغيرهما وح لا يرد على المقدمات المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان المحصل ذلك الدليل على ما حرره القوم ان الحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لذلك المعدومات من وجود ما في نفس الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما يتصف بالامور الاعتبارية فقط وعلى ما ذكره الاتصاف لها حسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر مع ان القوم يستدلون بهذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني وبعدون عليها واما سادسا فلانه لما كان الوجود عنده متقدما على المهية في نفس الامر فاذا فعل الجعل الوجود الى مهية ووجوده فاذا كان المهية متقدمة والوجود متاخرا والاتصاف الى الوجود متقدم ومهية متاخره كما هو الواقع عنده وكما ينصل الجسم الى محركيته الى ساخره وصورة متقدمة واما سابعا فلما قدمنا من الخطاء في القسم الجعل المجذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة بل جعل المجذور في الشق الثاني وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع وجعل المجذور الشق الاول شيئا آخر وهو ان العروض كاف في لزوم المحالات والمعترض اختار الشق الاول ورفع المجذور الشق الثاني كما يرجا وتسب الى القسم ايراد هذا المجذور في هذا الشق حيث قال فهو اعتراف بالواسطة وذلك قرينة لا مرية واما ثامنا فلان مهية شيء اخص وهو ان يتصف المشتق قد يكون تمام مبدإ الاشتقاق بان يكون مبدؤه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض به وقد يكون بواسطة سببه لها كصدق الحداد على من يتسبب ان الحديد من صنع صناعته كما صرح به المحصل وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه حسب بصح انتزاع ذلك المشتق منه كالامور الاعتبارية بحسب الوجود والعدم ونظائرها وفي القسم الثالث ليس للمشتق مبدأ قيام بذلك الشيء قياما حاليا يتزع الفعل منه اصالة الى مفهوم المشتق كالموجودية والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والمهية متصفة في نفس الامر بهما فان الفعل اذا استوعب من امر وصحا حكم بانصاف ذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف المهيات بها ولكن الاضافة المشتقة ليست مبدأ للمشتق حتى ينسب اليه فان السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيء يجعل له السواد بل انما ينزع الفعل من نسبة ازاد الى الوجود والممكن ونظائرهما الى معنى هو الموجودية والممكنية واتصاف المهية بهما متاخر عن اتصافها بالموجود والممكن فان معنى الموجود كون الشيء ازاد من الوجود وذلك صفة يتصف



به المهية في نفس الامر بعين صحة انتزاع عنوانها اذ لا يتوقف الاتصاف على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف المهية بالوجود والامكان ونظائرهما مكابرة للعقل والحس بل للفطرة فان الفطرة كالحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا يحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية ومن ذلك تفصل لخرج جواب عما يرد على المقدمة العاشرة من ان شيئا ما لشيء فرع ثبوت المثبت له وعلى هذا لا حاجة الى نفي اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي احتملها هذا المعترض وانت تعلم ان القوم بطلون القيام على ما يرجع الى صحة النزاع يلزم تقدم المهية بالوجود على الوجود بالذات قال المصنف للاعتراض اعلم ان الوجود اي الموجود به مصدقا على قضية المهية في نفس الامر بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حد العدم لم يكن انسانا بقضية ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون مما ذا عن غيره بوجه من الوجوه وساخرا عن المهية في الوجود الذهني كما حرفنا ومن ثمة ترى كلام القوم تصرف ما ده الى تقدم الوجود على المهية وما ده الى تقدم المهية على الوجود قال المصنف رحمه الله في كتاب مصارع المصارع واعلم ان وجود المعلومات في نفس الامر معدوم على حريتها وعند المعتزلة متاخر عنها اقول لا يلزم تقدم الوجود على نفس المهيات بل الوجود نفس قضية المهيات كيف لا ولو كان الوجود متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان منعكا عن نفسه في مرتبة من المراتب ضرورة ان على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة اتحاده وهو غير معقول وما نقل عن مصارع المصارع وسبب هذا الكتاب الى المصنف رحمه الله فان صح النقل فالمعول عليه وكذا النسبة والا فرايت نسخة معتمدة نسبت الى المعتمد في الحواشي ذكرها الذي نقل في حاشية العلامة التفتازاني على حاشية الكشاف ما نقل فان الشيء عالم حسي في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارج اعترضت عليه في الحواشي فيرجع اما اولا فالمعتمد بالاتصاف الهيولي بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن الجواب بان يدفع بان المعتمد على الهيولي هو ذات الصورة والاتصاف الهيولي بها متاخر عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحصيل ان اتصاف الهيولي بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معدم متاخر عن وجودها فيكون الهيولى لصورت فوجدت ووجدت فصورت بهذه الصورة المعدم وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص واما اما فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف المهية بالوجود من قبيل اتصافها بالوجود فيلزم ذلك ما في الخارج

او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة حرارات غير مساهمة والجواب بان هذا
المسمى بالامور الاعتبارية لان الوجود اعتباري للاحدى لانه لو كان الاتصاف
بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود اخر وهذا ايضا
تسمى الموجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لان في الوجودات الخارجية فان
الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية
اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحدود تعدد الوجود الخارجي للشيء
الواحد لا المسمى في الوجودات وهذا المحذور لا يأتي في الذهني لجواز التعدد فيه
قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس في هذا الحال في ذهننا الا وجودا
فاذا اتصف بهذا الوجود على اتصاف بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا
وهو بطل الوجدان كما مر او في ذهن آخر وسيأتي الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا
في مدرك واحد او مدارك متعددة غير مساهمة بوجودات غير مساهمة والاول باطل
لانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا لم يكن ياتي من تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس ياتي هذا في
والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير مساهمة وهو ايضا باطل لان ذلك لجواز
انه لا يكون بعضها مرتب اصلا وان كان بين الوجود فيها ترتب لكن اذا حصل الوجود الذهني
بالعلم الانطباعي كفى في بطلان ترتب الصور الادراكية فانه لا يقال اذا اخرج الكلام في الا
بالوجود المطلق لم يسلم هذا الجواب اذ لا يمكن اذ يقال اتصاف المهية بالوجود المطلق هو
على اتصاف قبل بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف بدلا
تعود الاتصاف بالمطلق ما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف بدلا في ضمن
فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه واعلم ان هذا كلام جدلي والتحقيق انه
ليس في الخارج مثلا الا المهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بعد
من المحلل ينتزع من ذلك الامر ونصفه ومصداق هذا الحكم ومطابقه هي عين الوجود العينية
كما ينتزع من زيد الانسان وحكم بنوعيتها لم يلزم ان مصداق هذا الحكم ليس الذات زيد فقط
عليه الموجودة في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجودات الذاتية مع ان كلها منتزعة
من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد من ملاحظة
امر آخر من حمل وجود عليه او اضافة اليه وغير ذلك هذا كلام في الحاشية والنصب للاعتراض
نقل بعض الحاشية عند قوله الشرط وجود المعروض على العارض واعترض عليه بان

بان النقض لا يندفع بما حسبه دفعا لانه لما سلم ان الصورة العارضية للهيولى متقدم عليها
كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض على العارض ولا يندفع ذلك بكون اتصاف
الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها كما لا يذهب على ذي مسكة اذ الكلام في تقدم ذات
المعروض على ذات العارض حيث استدل به على تقدم المهية على الوجود لان الكلام في تقدم
المعروض على اتصافه بالعارض واما ما سافلان المحقق الدواني ذكر هنا على ان عروض الهيولى
الكلية صورة معينة يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز المنع لانه عند بعض ولا يلزم
به احد على ان جعل العام والخاص واحدا كما حقق في موضعه تكيف سخيف عن الخصوص وعرض
بانهما للهيولى اقول اما الايراد الاول فانما نشأ من تحريف الكلام عن مواضعها فانا كتبناها
على هذا الوضع كما هو الشائع في النسخ المتداولة بين الطلاب وليس ادري اوضع هذا
التحريف عمدا لتعسف بالاعتراض او سهوا للاستخفاف بشأن الاعتراض على ان كون الكلام في
تقدم ذات المعروض على ذات العارض خرج المنع لجواز ان يكون الكلام في تقدم
اتصافها بالوجود اذ لا يعقل الايراد بعدم المهية على الوجود بعد ما علم اتصافها به بل الكلام
ان يكون هو الظاهر واما الايراد الثاني فنشأوه الاخلال باعتبار الخصوصات فان الحال في
الهيولى هو صورة معينة لكن الاتصاف تلك الصورة من حيث انها صورة ما سابق على
وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا محذور في اختلاف
الاحكام باختلاف الجهات فان الحيوان مثلا من حيث انه مادة جزء من الانسان سابق
عليه بالوجود ومن حيث انه جنس محمل معه في الوجود فجعلها واحدا من هذه الجهة مع
تقدم احدهما على الآخر من جهة اخرى ولا يلزم انعكاس احدهما ولا يذهب عليك ان المذكور
هو جواب النقض وانه في قوة المنع فان السائل يدعي والمجيب عنه مانع فتعلم وذلك
في حيز المنع من تسليمه بل المنع بالمنع وهو غير موجه وان لم يسلم وجود ذلك الشيء
قال المصنف للاعتراض لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدونهما
معاضرورة ان النسبة فرع لطرفيها قال بعض في الهيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل ان يكون موجودا لشيء اقول من البين ان وجود النسبة في الخارج اي في الذهن
يستلزم وجود طرفيه بذلك الوجود فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود
طرفيها فيه وليس بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها
فيه فان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها ومعنى كونه ظرفا لنفس النسبة ما ذكرنا

سواعلى

من احد الوجهين و ذلك لا يستلزم وجود طرفيها في الخارج كما لا يخفى و اما ذكره لاصار فانما هو
في مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون معدوما الى شيء و انما اذكر ذلك لان
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه و استدل على ان المخبر عنه اما ان يكون موجودا او معدوما
و على الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة للمعدوم المطلق و على الثاني يلزم كون المعدوم المطلق
معدوما الى غير و قد نقلنا ما في الحواشي لتصير ذلك من السماء ثم اني قد ذكرت في الحواشي ان
الاتصاف قد يعتبر ثبوت الموصوف في طرف الاتصاف و لا يصح سوى الوصف لان الاتصاف
اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود
بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم
بالساعي و مثال الثاني اتصاف مالك الفرسة بالفرسة و لا شك ان المحشي هذا المعنى يسلم
وجود الصفة في طرف الاتصاف دون الموصوف لمثل ما ذكره لكان الاتصاف معتبرا
لوجود الصفة في طرف دون الموصوف اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة ما ذكره
على الاتصاف الخارجي نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج فان الاتصاف المذكور
في عبارتي لا سيما لما ليس حسب نفس الامر كيف و لو قبل بملا اتصاف زيد بالعمى يوجب
عدم تميزه من الالوان و اورد عليه ان ذلك يشتمل اتصافه بالعرضي لمت العقلاء
المورد لما يوديه ان اقصى التعجب كيف يتوهم مثل ذلك من شاح في مزاولة المباحث
النقلية و المحافظة مع مطالعي الكتب الفلسفية لا يسعه ان انتزاع الصفة من الموصوف
امر معقول دون انتزاع الموصوف من الصفة و الموصوف بذلك المعنى هو الفرد الموجود



في الخارج فالحيثان المذكور لا يطابق غرضه فان الشيء ما لم يثبت في الخارج الى قوله ان
ذهنا فذهنا قد يعارض انه قبل توضيح ذلك لان اتصاف الهيولى بالوجود موقوف على
اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن و على التقديرين يلزم كونها
موجودة مرتين غير متساويتين و اعترض عليه بانا لا نسلم ان صحة ما ذكره مستلزم لما
لا يكون اتصاف الهيولى بالوجود موقوفا على اتصافها به قبل ذلك و انما يلزم ذلك لو كان اتصاف
بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن فنقول ان الذي نعني بهما هو اتصاف شيء بصفة في
نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الهيولى بالوجود ليس في نفس الامر بحسب اعتبار
الذهن كما عرفت و ذلك لا يوقف على وجود الموصوف الا بمجرد اعتبار ثم لعل المعترض عن بعض
الفضلاء ان حمل السهيولى على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل على لزوم اجتماع النقيضين
او حصول الحاصل ان لعل الوجود على تقدير ثبوته قائم بالهيولى من حيث هي لا بالهيولى الموجودة
او الموقوفة على معنى ان الوجود و العدم نفس الهيولى او حيزها و لا بالهيولى المشروطة بالوجود
و العدم و لا بالهيولى في زمان كونها بوجوده بوجود آخر او زمان كونها معدومة و مهما يكن
يلزم اجتماع النقيضين او حصول الحاصل و اعترض عليه بان للمستدل ان يتمسك على لزوم حصول
الحاصل بانها كانت قيام بالهيولى الموجودة في زمان وجودها و قيام الصفة بالشيء موقوف على
وجوده اولا فلا يمكن ان قيام الهيولى قبل وجودها و وجود آخر و لزم حصول الحاصل اقول هذا الجزود
انما يلزم لو سلم التوقف و قد علمت انه في حيز المنع و من البين ان من يقول بقيام الوجود
في زمان وجودها نفس ذلك الوجود لا يسلم توقف اتصافها بالوجود على كونها موجودة لانه
سيعترف بكونها موصوفة بوجود آخر فكيف يسلم توقف اتصافها بالوجود على اتصافها به ثم لا يخفى
ان الجزود على ما قرره لا يختص بهذا المتنبل بل هو لازم لقيام الوجود بالهيولى سواء كان في زمان الوجود
او زمان العدم او لم يلاحظ معه شيء من الزمانين وفيه نظر اذ في الحواشي اذا كانت
سوى الحيثية لها في الذهن فالهيولى من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة و اثبت لها من
تلك الحيثية لا يرد عليها الا في الذهن و التمثل بالجنس غير مطابق لان الاعراض التي يعرضه
في الخارج لا تعرضه من حيث انه جنس و لو كانت عارضة من هذه الحيثية لم تكن عوارض خارجية
و اعترض عليه بانا لا نسلم ان ما يعرض للهيولى من حيث العارض لها في الذهن لا يرد عليها الا في
الذهن الا ترى ان كثيرا من العوارض الخارجية تعرض للجسم من حيث الوجود العارض
لها في الذهن على ما صرح به هذا و لا يرد عليها الا في الذهن التمثل فان الحكم الذي يعرض
الحيوان المقصود من حيث التصور العارض له في العرض و لا نسلم ان الاعراض التي تعرض لها في

ر
ان الدعوى ام

لا يعرضه من حيث انه جزئي الا يريد ان عروض الاعراض الخمسة له من حيث جزئيته وتشخصه
بناء على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل على ما حقق في محله اقول فيه نظر اما اولا فلانا نمنع
من جزئيته على قاعدة المصورة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام المتن نقض اجمالي
والجواب عنه منع حريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جايز في عرف اهل النظر واما ثانيا
فلان ما ذكر تم يدل على ان ما بحث المهية من حيث هو لا يكون المهية من تلك الحيثية الا في الذهن لا يدل
عليها الا في الذهن فان ما بحث المهية من حيث الاعراض العارضة لها في الذهن لا يزيد عليها الا
في الذهن حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية تعرض المهية باعتبار الوجود الخارجي العارض
لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان المهية من حيث الوجود الخارجي موجود في
الخارج فما يعرضها من تلك الحيثية لا يكون الا من تلك الحيثية الا في الذهن ولم يسلم ما
ذكر تم وما حمل عليه والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرضها من حيث
لا يكون المهية متصفة بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي كما
ولم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا شيئا والاعراض التي تعرض في الخارج انما
تعرض الشخص الموجود في الخارج الجزئي الذي هو الصورة العلمية التي يشترك من فرض الشركة
فان الكلية والجزئية صفتان للصورة وانما يوصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره من ان
عروض الاعراض الخمسة له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالخمسة ما هو صفة الصورة
فقد علمت انه لا يعرضه لوصوف الصفات الخارجية وان اراد بها الكيف بحيث لو حصل في العقل
لاتصف هناك بالملونية ونحوها من الصفات التي تعرض في العقل فلا يرد علي ما ذكرنا فان
المهية من حيث الاتصاف بهذه الحاشية موجود في الخارج ونفس عليه حال التشخص
وايضا معروض لتمام الاعراض في الخارج فهذا النقض غير وارد لان الجسم لا يشترط
السواد ولا شرط الساض موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والساض سابق
على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان المهية لا يشترط الوجود ولا يشترط العدم ليس لها وجود
في الخارج مغاير للوجود فان قلت المهية لا يشترط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء
على ما قررتموه من قيام الوجود بالمهية من حيث هي قلت نعم ولكن نعني بذلك الوجود عليس
لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وهذا على هذا
فتوجيه كلام هذا القايل ان تلك الحيثية لا تثبت لها الا في الذهن فالمهية من تلك الحيثية
لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود فلا يزيد تلك الحيثية الا في الذهن
واعترض عليه بان ما حسبه دفعا للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ النقض



اذا انتقض اخرج دليل المستدل بعينه في صورة النقض بقوله فان الساض منه ليس قايما
بالجسم الابيض ولا بالجسم الاساض بل قايمه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما
تثبت له في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما اراد الساض على الجسم في الخارج
ومن البين انه لا يرد عليه فيه ترطيم دافع النقض اما يمنع حريان الدليل في صورة النقض
او بيان عدم تخلف الحكم عنه وهو لم يعرض لشيء منهما وقال الجسم والساض
ومعاملهما موجود في الخارج بوجود مغاير للساض والسواد والمهية مع الوجود ليس
كذلك ولا خفاء في ان زيادة الساض على الجسم في الخارج غير ممنوعة بل هو نافع لما
من يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كان الزيادة فيه خارجيا لما كان حريان الدليل فيه
منتفيا ولا في ان ما ادعاه من ان المهية مع الوجود ليس كذلك ليس اظهر من دعوى المستدل
انه لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولم يعلل بذلك بعضهم فالى ثمرة تعلق
هذا التعريف ثم بدل الاساض الواقع في عبارة الناقض بالسواد او لنوزع عليه جواز
الجسم عنه وعن الساض في الخارج وجعل ذلك فرقا ولا يذهب علي ذي مسكة ان الجسم
يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن الساض والاساض فليس
فيه ليس بينهما فرق من هذا الوجه اقول ما ذكره من ان ما ذكر تم خارج عن قانون التو
خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكر تم منع لمقدمة وهذه الحيثية اذا ثبت لها في العقل
فان الجسم بحسب الوجود الخارجي في المرتبة السابقة على وجود الساض ومعاملهما سواء
سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدميا كالابياض حال عن الساض ومعاملهما فان وجود
الجسم سابق على وجود الساض ومعاملهما فهو في مرتبة وجوده السابقة
عليها غير متصف بالساض ومعاملهما وان لم يخل عن الاتصاف باحد هما في نفس الامر فما ذكر تم
صريح في منع حريان الدليل ومن البين ان المهية مع الوجود ليس كذلك اذ ليس للمهية
في المرتبة السابقة على وجودها في الخارج مثلا وجود في الخارج حتى يكون زيادة الوجود
الخارجي عليها في الوجود الخارجي وقوله غير مسلم عند الناقض على ما عده المستدل من
المنع في مقابلة المنع فان الناقض مستدل والجواب عنه منع مقدماته فاراد المنع من الناقض
خروج عن قانون التوجيه ولكنه بطول طويلا لا يسعد بهذه العاقبة ونمرة الفرق طرق
عدم حريان الدليل فان الجسم في مرتبة وجوده السابق على وجود الساض ومعاملهما عار عنها
وان كان متصفا باحد هما في نفس الامر وليس المهية بالقياس الى الوجود الخارجي كذلك فالى
هنا الفرق بينهما وان اشتركا في عدم الخلو بحسب الخارج ولعل النقض للحاج الى مزيد توضيح

فان قد توجد زيد قائم غير وقد توجد القيام بدون زيد واما في الذهن فحيث
نفس الامر كاتحاد المهية مع الوجود مع انفكاك احدهما عن الآخر حسب المعقول في نفس
الامر فان انفكاكهما في المعقول بمعنى ان يعقل احدهما بدون يعقل الآخر امر واقع في
نفس الامر وهو دال على تغايرهما فيها فيكون اتحاد الموجود بالمهية اتحاد المهية العارض
مع معروضه فيكون الموجود عارضا لها في نفس الامر بمعنى انه خارج عنه محمول عليه
ومن ههنا سرى فساد قولك قلت نعم ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال اعلم ان
اتصاف المهية بالوجود الذهني ليس خارجا وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا والحال ان
اتصاف الذهني الموجب للاسوار في الذهن موقوف على ان يكون للموصوف وجود
ذهني فيلزم ان يكون للمهيات وجودات غير مساهمة في الذهن او توقف الشيء
على نفسه واعترض عليه بانا لا نراد باتصاف المهية بالوجود الذهني قيام الوجود
المذكور بها حسب اعتبار الذهن حسبما فصلناه انفا لا حسب نفس الامر فهب انه
موقوف على وجودها في الذهن لكن وجودها فيه لا يتوقف على قيام الوجود بها
حسب الاعتبار وسواء اعتبر العقل قيام الوجود بها او لم يعتبر لذت هو موجود
في الذهن فلا يلزم الفساد ولا توقف الوجود على نفسه واذا اراد به كونه موجودا
في الذهن حسب نفس الامر فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم الوجود
الذهني متحد معها هناك وليس الوجود قيام بها ولا ثبوت بها في نفس الامر اذ هنا
ولا خارجا حتى يقضي ذلك مسبوقية وجودها ويلزم الدور او توقف الوجود على
نفسه او لم لا ان نعني بالمراد بالاتصاف بالوجود الذهني الاتحاد مع مفهوم
الموجود والمقدمة العاشرة ان سوق الشيء للشيء فرع سوق المسلم له لوكان
مخصوصا لعام سبق استحقاق المحمول لغيره مما هو مسلم لكن استحقاقها في اتصاف
الوجود الذهني لان المعدوم الخارجي ليس له صفة قائمة به قياما حلوليا والقائلون
بهذه المقدمة يقولون عليها في ذلك المطلب كما سبق فاذن يكون وجود المهية في
الذهن بهذا المعنى موقوفا على وجود ذهني لما سبق عليها بهذا المعنى فيلزم ما ذكره
والجواب عن ذلك الاكتفاء بالاستلزام وترك دعوى التوقف كما مر
بظهر منها
احكامه ويصدر منها آثاره الخ فلعل المراد بالاحكام بين الصفات وبالآثار هي اللوازم
المعللة بالشيء وتوضيح ما ذكره ان الوجود على ما بين احد هما عاكونها
الموجود بذلك الوجود يظهر منه صدور اللازم من لوازمها في نفس الامر

فلما احتاج الى ذلك فلا يرتفع الجدال وانما احتاج من افراد الرجال ثم ان المعترض بعد ان فرغ من هذه
الكلمات التي عرف حالها اشار الى توجيه عول عليه فالهمني اليه فقال فلنعرض عن هذا ولنوجه
الكلام في قوله وقيامه بالمهية من حيث هي هي حيث يسمع السريع ولا يرد عليه النقض بمعقولية
ارادة المهية من حيث هي المهية المجردة عن الموجودية والمعدومية وهي مجردة عنها ليست
في نفس الامر فلا يكون الموجود بما في نفس الامر زائدا عليها لا في الذهن ولا في الخارج وانما
هي مجردة عنها باعتبار ذهني كما سبق فزاد عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قولك وانما
في التصور اي الذي في نفس الامر ولا يرد النقض لعدم الساعد فانه قائم في نفس الامر بالثوب
الابيض بذلك العارض ولا يصح ان يحاد ان الوجود ايضا قائم في نفس الامر بالمهية الموجودة بهذا
الوجود اذ قيام امر ما خارجي في نفس الامر مسبوق بوجود ذلك الآخر فيلزم ان يكون لذلك هذا
الوجود وجود آخر بخلاف العارض اذ قيامه بشيء ليس مسبوقا بما قام ذلك الشيء فلم
يلزم لك ان تكون لذلك هذا العارض بياض آخر ومن هذا تبين فساد قولك نعم ولكنه يفسر
ذلك الوجود اقول ان اراد بالمهية المجردة عن الموجودية والمعدومية المهية المجردة
عنها حسب نفس الامر فيكون معدوما في الواقع وان اراد المجردة عنها في حد ذاتها الموجودة فيها في
نفس الامر فلا يصح قولك وهي مجردة عنها ليست في نفس الامر وكذا ان اراد المجردة حسب العقل
واعلم ان الوجود اذا لم يكن زائدا في نفس الامر كان الحكم بزيادته كاذبا لان الاعتبار
الذي لا يطابق نفس الامر يكون كاذبا بالاحالة والاعتبار الغير المطابق يجري في الذاتيات
ايضا والمحقق ان المهيات وان لم تنفك عن الوجود الذهني في نفس مطلق الامر كما تعلم ان المعقول
منها غير المفعول من الوجود الذهني في نفس الامر بناء على انفكاكها في العقل كما ان الاربعة مثلا
وان لم تنفك عن الزوجية في نفس الامر لكن تعلم قطعا ان المعقول منها معتبر ان في نفس الامر فان
عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه فيكون الموجود زائدا على المهية عارضا
لها حسب نفس الامر ويكون اتحاد بها اتحاد العارض والمعروض لا الخارج المحمول وموضوعه
او اتحاد المهية بذاتيها فان ذلك الاتحاد ينافي جواز جواز يعقل كل واحد منهما بدون اتحاد
المهية بالوجود ليس كذلك لانا نقول اذا كانا متحدين في نفس الامر كما اعترف به لم يكن زيادة الوجود
على المهية حسب نفس الامر فلا يعود الاتحاد حسب التحقق في نفس الامر لانا في الزيادة
حسب المفهوم في نفس الامر فان الاتحاد على اتحاد شيء فيها ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى في العقل او
ما لا يمنعه مطلقا بل كما يمنع الانفكاك من وجه آخر لعلي في الخارج اتحاد زيد مع القائم فانه قد توجد

ويسمى وجودا خارجيا الخ والثاني هو كون الموجود بذلك الوجود لا يظهر منه شيء
من صفاته ولا يكون مبدأ اللازم منها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشيء
قد تكون عارضة له قائمة به في نفس الامر مع قطع النظر عن ادراع العقل واختراعه كالحرارة
والصوت للنار وقد تكون امرا مصدرا عاكر عنه العقل من غير ان تقوم به في نفس الامر كالوحدة
والزوجية والصمم في الصورة الاولى ظاهرة عن الموصوف اي في نفس الامر هناك شيآن
موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة عنه
اذ ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف فكان الصفة امر اختزعه العقل
وليست معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر شيئا احاط فيها الى علة وصفات الوجود
الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية كما لا يخفى
على المتامل فيها ولا تكون له لازم معلل به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدأ
للاثار ومظهرا للاحكام بخلاف الوجود الخارجي فان من موصوفاته ما قد يكون له لازم
معلل كالواجب الموجب للعقل الاول والعوارض المشخصة للعروض انها فانها تكون مبدأ
للاثار ومظهرا للاحكام مثل حصول الوجود الخارجي بديهي وما ذكره بعضهم وهو
غير مسلم فان البديهي هو الوجود المطلق لا اشتماله على قول منه نظرا اولا
فلانا نلزم ان الزوجية وغيرها من الصفات الانتزاعية غير موجودة في نفس
الامر بل هي غير موجودة في الخارج ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها
في نفس الامر كما وقع موضوعا في القضية الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية
معلومة وهي معللة بدون الاربعة مثلا الى غير ذلك وموضوع القضية الموجبة
الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر او بانتفاء الموضوع في نفس الامر يصدق
السالبة التي هي نقيض الموجبة فلا تصدق الموجبة هذا ثم اذا لم يكن تلك الصفات موجودة
في نفس الامر فكيف تصدق الحكم عليها بالاحتياج فيها وبانها صفات لموصوفها دون غيره
وبانها معلومة مع انه بديهي الا وبداهة ان صدق مثل هذه الاحكام يستدعي وجود المحكوم
عليه في نفس الامر حال اصدار الحكم كما تقرر في موضعه فلزم وجوده دائما واما ما سلم
فلانا نلزم ان الموجود الذهني لا يكون له لازم معلل في نفس الامر لانا ان اردنا ان الوجود
الذهني لا يكون علة للازم من لوازمه اصلا فظاهر انه ليس كذلك اذ السواد لازم
معلل للتصور العلمي وصدره ان اردنا انه لا يكون علة فاعلية للازم من لوازمه
فهو مخالف لما صرح به الشيخ وغيره من ان تصور النار بوجودها في الذهن علة

في الذهن علة فاعلية لحصول الحرارة في الخارج وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة علتها
الفاعلية تلك الماهية سواء وجدت في الخارج او في الذهن واما ما نقلانه كان الصفات
التي هي العوارض للموجودات الذهنية ولوازم الماهيات كلها من الصفات الانتزاعية
فكذلك من الموجودات التي رجيع ما لا يكون له الا الصفات الانتزاعية كالمجردات
ذاتا او فعلا لاسيما الواجب تعالى عند القائلين بنفي الصفات الزائدة عنه كالمصر وجمهور
المتكلمين والحكماء وبالجملة لا يلزم ان كل موجود خارجي له صفة موجودة في الخارج لجواز ان يكون
هناك موجود خارجي لا يكون له الا الصفات الانتزاعية فلا تكون تلك الصفات موجودة
في نفس الامر على ما ذهب اليه فلا يكون هذا الوجود مظهرا للاحكام على ما قرره الا ان
المراد كون الوجود الخارجي في الجملة مظهرا للاوصاف وان لم يكن في جميع الموارد كذلك لانا
نقول فيكون هذا التعريف موقوفا على العلم بكون الوجود الخارجي حصة واحدة من
اوجنسا او كليا عرضيا للحصص في مرتبة معينة من مراتب العموم حتى يكون المراد
بالتعريف ان الوجود الخارجي ما يكون بحسب حصصه التي هي نوع لها او جنس لها
او قسم آخر من الكلمات الخمس النسبة اليها في عرسه كذا من العموم والخصوص الخمسة
مظهر الاحكام اذ لو لم يعلم ذلك لكان ذلك التعريف للوجود المطلق بعينه اذ من جملة
افراده ما يكون مظهرا للاوصاف ومبدأ للاثار فيلزم دخوله الوجود الذهني في
ذكره في معرض تعريف الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه من افراد طبيعة هي مظهر الاوصاف
ومبدأ الاثار فضمن بعض الافراد ومن ههنا ظهر انه لا يمكن ان يراد باللازم المعلل ما
يكون الموجود علة فاعلية له ويزعم ان الوجود الذهني لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف
الموجود الخارجي لان السواد عندهم ليس فاعلا لشيء مع انها موجودة في الخارج ولا
يستقيم ان يراد كونه في ضمن فرد ما فاعلا لشيء على ما ذكرنا انفا فتامل واما رابعا فلان
بداهة الوجود الخارجي مما يشهد عليها الفطرة السليمة بل تكاد العقل ولا يعلم الوجود
الخارجي ثم ينتزع منه المطلق واعلم ان هذا الدليل الخ اعترض عليه بان هذا
الدليل معارض بما قد يحكم على الشيء الخارجي بعد انعدامه احكاما الحاسا صادقا مثل
انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الشيء الخارجي وهو
الذهنية شخصا واحدا او ليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع
واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق
على شخص آخر من ذلك النوع والتعرض عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة ان ما هو معلوم لنا

بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك يرى اشياء كثيرة
لا وجود لها في الخارج مثل ما يراها كاني الخارج في المنامات وغيرها وهذه الصورة
الذهنية قد تكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا
حكمنا عليها احكاما ثابتة لها حال كونها في الخارج فلا محالة سيعدي ذلك الحكم الى الامر الخارجي
مثل المدرك من زيد هو صورة انسان مكتسب بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخر يخصص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج
كانت عين زيد فسيعدي الحكم الخارجي منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بعد بتلك الصورة
اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي ايضا لكنا فتشنا حالنا فنجد معلومنا الصورة المعلومة
والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة
الذهنية لا الامور الخارجة وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا
تمهد هذا فنقول فعول الناقص انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا
ان اراد انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بط لما عرفت وان اراد به انا نحكم على صورته الذهنية
على وجه سيعدي الحكم عليه اليه بعد انعدامه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان
اراد انا نحكم على صورته بوجه لا يعدي اليه او بوجه سيعدي اليه حال وجوده فمسلم لكن
لا يلزم من ذلك وجوده اقول بعد الاغماض عما في هذا التعريف من الدوس فان القوم
مصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن وان الموجود الذهني والخارجي متحدان بالذات
مختلفان بحسب الوجود فلا حاجة في رد هذا الايراد الى ما ذكره من المقدمات لانا نقول
اراد الناقص انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا مع اتحاد
الشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونها شخصا واحدا
بعد تجريد الصورة الذهنية عن الشخصات فمسلم ولا نم امتناعه ولم يرد الا الشخصان
قلنا بعد تجريد الصورة عن شخصاتها الذهنية لا فرق بينها فلا معنى لشخصان فان دليل
الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود
بالوجود واحد والوجود محمل واعرض عليه اما او لا فلان الشخصات متماثلة
فكيف يكون اجتماع اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو جمعا فيه لزم ان يكون هذا
الشخص شخصين اذ المرسة من كل شخص شخص آخر واما ثالثا فلانه لو جمع الشخصات الذهنية
والخارجية في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الشخصات دخل في تشخصه كلها
فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض شخصا لم هف واما

ل
التعريف



واما رابعا فلانه لو كان الحاصل في الخيال هو الشخص الخارجي بعينه مع تشخص ذهني كان لا محالة ذا
مخصوص هنا كما فان كان الشخص الخارجي جسما كما كان ما مسه في الخيال ايضا جسما ولزم من خلوه
في الخيال بداخل الاجسام اقول ان اراد بمعاني التشخصات الخارجة او الذهنية بمعنى انه لا يجوز
ان يكون شيء واحد وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين وتشخصين ذهنيين
فمسلم ولا يلزم مما ذكرنا امتناع التشخص المذكور بين فان التشخص الخارجي ليس تشخصا
للشخص باعتبار وجوده في الذهن لما يرى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الحاصلة
الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بتشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال فان الاد
الشخص الخارجي ما في الشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال
بالوجود الظلي الذي هو ممنوع وسلمنا لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتسب
بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخر يخصص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي ونقول بوجه
آخر لما اعترف بان المدرك من صورة زيد هو صورة الانسان المكتسب بالعوارض المخصصة لزيد
تكون متشخصة بالخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه حين حصولها في الخيال متشخص اما
قيامه بالمحل المتشخص تشخص العرض بموضوعه فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن
مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا لها باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا
اندفع ما ذكره من انه لو اجتمع ما فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة
الحاصلة في الخيال لما اعتبارات احدهما ان يوجد من حيث انها زيد وتجرد عن المشخصات
المكتسبة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص
بالتشخصات المخصصة لزيد وثانيهما ان يعتبر من حيث انه صورة معينة حالة في خيال معين
وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه
بالخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت بالفعل فهو من حيث التجرد عن المشخصات الذهنية
جزئية الانسان ومن حيث انكشاف تلك المشخصات بها علم شخصي حاصل لنفس متشخص فكما ان
تلك الصورة كلية باعتبار كونها انسانا جزئيا باعتبار كونها علما شخصيا كذلك الصورة الحاصلة
لزيد متشخصة باعتبار كونها زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونها علما خاصا تشخصت
الذهنية وكذا اندفع ما ذكره من انه لو جمع التشخصات الخارجية والذهنية في شخص واحد
فاما كان لكل واحد من الطائفتين مدخلية التشخص كان تشخصه بكلتيهما وان لم يكن لم يكن ما فرض
مشخصا له تشخصا تاما وذلك لان التشخصات الخارجية كافية في تشخص الشخص الخارجي
وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور

القائمة بالحالات ثم الصورة منها تخصص خاص بحسب ما يجيء في الخيال الشخصي بالقياس فيكون
المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد تحقق
في موضعه ان الكلي عبارة عن نحو من العمل مطابقه الصورة الادراكية الواحدة للكثرة لما هي
كثرة لها وتهيأ الامر بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك انا لا نسلم
الممنع في الاجسام هو الاجتماع في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضعي وقد يتصور جسمان
بل جسم واحد قد وجد في الخارج بشخصات خارجية وحصل في الذهن والمصنف يدعي في هذا الوجود
تشخص ثاني جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل فان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي فليس
الصورة الحاصلة موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاجتماع في الوجود الخارجي على الوجه المذكور
لا الاجتماع في الذهن على انه لا اجتماع كما عرفت وعلى ذلك لا يسع تصور جسمين مع لزوم التداخل
على ما توهمه فانها لا تزعمه للسالبة اه قال الموضح بالاعتراض قول قدس جماعة
من المحاكمين انه ان كان المحمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول قضية سالبة تصدق وتقتضي
موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب لموضوعها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة وانتا
قال الشارح انها لا تزعمه للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع
هناك ان ليس امر من غير ان يكون هناك حصول للامر الاول امر وانما جعل سلب المحمول
صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل ومراعاته كما تعتبر ان عدم كل واحد من الامور
الغير الحاصلة في الشيء حاصلة فيه والواقع ان ليس في الشيء شيء من تلك الامور الا ان فيه اعدام
تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في الشيء التي نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس
للموضوع في نفس الامر وان كان السلب واقعا في نفس الامر دون حصول فتصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول الماريحا ان قولك كل ما ليس بحسب لم يسلب شيء من الاشياء اصلا
ليس بسواد يصدق سالبة ولا يصدق موجبة سالبة المحمول اقول في هذا المكان بحث اما اولا
فلان قوله لان السلب امر حاصل لا موضوع عند العدم وكذا قوله واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة
للموضوع فانما هو باعتبار العقل وبمراعاته لان ذلك يقتضي ان لا يصدق الموجبة السالبة المحمول في
شيء من المواد لان ما هو بحسب العقل لا يطابق الواقع فلا يكون صادقا وكذا التشبيه باعتبار كون
عدم كل واحد من الامور الخاصلة في الشيء حاصلا فيه فان العدم لا يمكن كونه في الشيء لان الكون فيه
من خواص الجسم والجسمانيات وفيما نحن فيه من السلب بمعنى حصوله في نفس الامر وكذا قوله ما لا يسلب
سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد لا يصدق موجبة سالبة المحمول عند العدم لا يبقى وجود
الموضوع فكما يصدق السالبة يصدق الموجبة السالبة المحمول عنده فان صدق الموجبة السالبة

السالبة المحمول وايضا موضوع هذه القضية اعني قولنا كل ما لا يسلب شيء من الاشياء اصلا
ليس بسواد ليس له فرد محقق فيها على الافراد المقدرة ويحصل معناها اذا اخذت موجبة كل
ما لم يوجد ولم يسلب شيء من الاشياء فهو حبشي لو وجد ثبت له سلب السواد ولما كان
صدق الموضوع على شيء ما مستحيلا جاز ان يستلزم بعض صدق الموجبة واعترض عليه اما
اولا فبان الحكم السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها ولو استدعى ذلك لاحتمل
لزوم ارتفاع النقيضين فان قولك كل ما لا يسلب شيء من الاشياء في الخارج سواد كاذب قطعا
ونقيضه السالبة الخارجية التي بحث عنها فلو كذبت هذه خارجة ايضا لزم كذب النقيضين واما
ثانيا فلانا لو سلمنا ان الحكم السلبي عليها لا يكون الا لفرد محقق لا يكون الا على تقدير وجود الموضوع فما
معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما لو وجد وسلب لم يسلب المعدوم المطلق
فهو حبشي لو وجد لم يسلب الوجود ونسادة لا يخفى اقول لا يخفى ان ما ذكر لم يمنع تقدم صدق
هذه القضية الموجبة بناء على انها موجبة حكم فيها على تقدير وجود افرادها كما في نظائرها من
المحمول المطلق وغيره وليس فيما نحن فيه ان صدق السالبة الخارجية يستدعي وجودها على ما
توهمه وليت شعري من اين اخذ ذلك حتى فرع عليه انه لو كان كذلك لكان محصل معنى قولك لا شيء
من المعدوم المطلق موجود ان كل ما لو وجد سلب لم المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب
الوجود فان فساده لا يخفى كيف وما ذكره هو مفهوم الموجبة العرضية لا السالبة وقد اورد
بعضهم هذه المناقشة على نفس الموجبة العرضية واجاب عنه بان العرض هناك ان صدق الحمل
ههنا على التقدير لا بحسب نفس الامر فكان المراد ما ثبت للعدم المطلق على تقدير من التقادير
حتى لم يصح سلب الوجود عليه لذلك التقدير فافهم وقد ذكرت في الحواشي في هذا المقام ان المتبادر
اعتبار القضية معها سالبة المحمول وذكرنا ان موجبتها انما تصدق بوجود الموضوع وانما
ساوته السالبة المعدولة وانكرها المصنف رحمه الله في نقد التنزيل وقال اوتاحر السلب عن
الرابط فهي بمعنى المعدول سواء كان لفظ ليس هو لفظا تام مع غيره او لفظا مركبا بغيره
لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحكم على مفرد
حملا هو هو فيكون معناه لا شيء يقال عليه ح على الوجه المقرر ذلك الشيء هو الشيء
الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب باي عبارة شئت فان جعلية المحمول ليس بمعنى السلب
حتى يسلب شيء عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده وقضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال
الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واجيب عنه بان المحمول ههنا
هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة عليه

ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة المحمول من التفصيل اذ ليس اشارة الى حكم
معقول خلاف المعدولة ثم قلت هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف
السلب جزء من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزء من المحمول لزم كون
معدولة سواء كان محملا او مفصلا والمعصم من اثبات هذه القضية تحصيل موضوعها
السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك والحق ان للسالبة
بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيأ من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان
ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا
ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة
صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان ذلك الوجود لا يقتضي
وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في
نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا نسلم انه لا يصدق اللاشيء
والا لكان بالامكان العام على شيء حسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لا ممكن بالامكان العام فلا
وجود لموضوع هذه القضية اصلا فنحن انا لا يصدق بناء على ما ذكرتم من افتقاره الى وجود
الموضوع وح سنعرض كثيرا من قواعدهم كقولهم السالبة تساوي المتناقضة وبين متساويين
الموجبة الكلية كنفسها وعكس العكس كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم
الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي وجود الموضوع فلك القضية
المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكره في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد وكان شيأ
فهو حيث لو وجد لكان ممكنا وبهذا يندفع التعويض الا ترى كيف يظهر ان كون
هذه الموجبة مساوية للسالبة الاتية انما هو بالنظر الى وجود الموضوع وعدمه اصلا
السالبة لم يلزم من هذا الا انتظار وعدمه انما لو لم يكن لذلك الموضوعات وجود
صدق السالبة على هذا التعويض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما
وانما الحاجة في رفع التعويض الى اسناد شيء من الموجبات حتى الحكم باقتضائها وجود
الموضوع مع انه حكم فان حسمت هذا التحقيق فانه ذلك حقيق وان عرض عليه اما اولا فانه
لو كان جميع المفهومات موجودا في نفس الامر على ما حسبتم لكان شريكا الباري تعالى موجودا
فيها والباري تعالى غني عن ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون للمعدولات المحمولات
وجود في نفس الامر وهو باطل بالاستقراء وامانيا فلانا ان اراد بوجود المفهومات
وجود العنوانات فيسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراده اذ شرط



اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان اراد به وجود
افراد العنوانات فهو غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظائرها
لا وجود لها اصلا فانا لا نسلم ان كل ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق
فمفهوم ان اراد الحكم العقلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او العرفي لكنهما لا يتصادقان وجود
الموضوع كما سيأتي وانما يتعاقبان ح قولهم العصمة المذكورة يصدق حسمه في غير
المنع فانهم اعتبروا في القضية للعصمة امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت
الكلية للحسمة كما فصل في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود اقول اما الاول
فلان باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع بوما يصدق عليه انه ممكن
الباري تعالى في نفس الامر تعالى عن ذلك في مفهوم شريكا الباري بحسب وجوده في
ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون له شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع بوما
يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن فلا يلزم
ان لا فرق واما الثاني فلان المطلوب وجود نفس المفهومات ومن البين ان كل مفهوم جزئيا
كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومعدوم
لما سواه ومعلوم لنا بوجه او بكنهه وانه مساو لمفهوم آخر او مباين له او اعم وخاص مطلقا
او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة لا بد ان يكون
موجودا في نفس الامر هذا تقرير الدليل وظاهر ان المراد ههنا كون نفس المفهوم محكوما عليه
على سبيل القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فتسقط ما ذكره وقولهم شرط الحكم
الايجابي وجود افراد العنوان مما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا
الطبيعية والمخصوصة ليست كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة ثم مما لا يسلم على احد ان
للمفهومات وجودا في نفس الامر وما من مفهوم الا ونصر عنوانا في قضية موجبة صادقة
فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افراده
واما الثالث فظهر سقوطه من التقرير المذكور آنفا اذ كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم
الله تعالى بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل وبين غير نسبة من النسب الى غير ذلك
واما الرابع فسقوطه ايضا ظاهر لان اعتبار امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا

وده المهمة وكيف يتوهم ذلك في مثل شريكا الباري تعالى مع ان المجهول المطلق جميع
جميع الحكم عليه من جميعهم واللاشيء الا ممكن الى غير ذلك من المواد التي حكم فيها على المستحيلات
احكاما صادقة قراحاسه فان تلك القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير لا على

لا على الثبت اعني بحسب نفس الامر من غير تعليق وبذلك قيل ان تلك القضايا مساوية للشرطية
ثم قال بعض الفضلاء اعلم ان التوم فرقوا بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول
وسائر الموجهات بان الاولى من كل منهما لا تقتضي وجود الموضوع والثانية من كل منهما تقتضي
وجود الموضوع دون المحمول فاستدلوا على ان ثبوت شئ لآخر يقتضي ثبوت المثبت له دون ثبوت
الثابت ولما في كلامهما الاول فلان [illegible] صدق السالبة بامتناع المحمول عن الموضوع
في نفس الامر وهو سواء [illegible] بعدد هما وبغايرهما في نفس الامر اذ سلب الشئ عن
نفسه غير صادق وهما سواء فيما على تغاير هما بحسب نفس الامر في العدد والتغاير صفتان
توجبان تغاير الموضوع والمحمول فيجب ان لا يكون موضوعها ماسا وموجودا فلا فرق بين
السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع بحال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا
معنى للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به الرازي في سرح المطالع الا ايجاب شئ
سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب موقوف على ثبوت مفهوم شئ سلب عنه
ب لا في نفس الامر وان سوسا شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في مواضع عديدة
فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر القضايا بالاتفاق واما
البحث الثالث فلان سلب شئ لشئ في نفس الامر يكون نسبة ينتفي بسببها نسبة ما
في نفس الامر جزما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ العدد
والتغاير صفتان موجبان لابد ان يكون معروضاهما موجودين فتامل بما حكمنا ان ثبوت شئ
لشئ يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت واعترض عليه المعترض بان هذا الفاضل مضيت في
حكمه الثاني والثالث للعرف من ان صدق القضية مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت
امر لآخر لا يقتضي ثبوت المثبت له دون حكمه الاول اولا يلزم ان يكون ما
المحمول عن الموضوع في نفس الامر موقوفا على تعدد هما وتغايرهما احتمال ان يكون ذلك الامتناع
بالذات لا يكون شئ منهما في نفس الامر اذ لا يصدق الموجبة الكاذبة بان يتحد هما بالذات للآخر فيلزم ان
لا يصدق سلب كل منهما عن الآخر والا ارتفع النقيضان فلو اذ سلب الشئ عن نفسه غير صادق
قلت لا يلزم من امتناع تغايرهما في نفس الامر اتحادهما بالذات لجواز ان يكون امتناع تغايرهما
ذاتيا في نفس الامر فلا يكونان في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها فلو
تصوريه في البحث الثاني مسلم دون الثالث لما عرفت من ان سلب شئ لآخر يقتضي المحـ
انما يقتضي وجود الثابت في نفس الامر لا في طرف الاتصاف حتى لو كان الاتصاف خارجيا اقتضى
وجود الثابت في الخارج وما ذكرته ليس الا ان ثبوت امر لآخر يقتضي المثبت له في طرف الاتصاف

47

الاتصاف اذا كان هناك وان خارجا في الخارج والا فلا وهذا ثابت على التفصيل الا
انا نقول سواء في نفس الامر سواء كان الاتصاف خارجيا او غير خارجي اذ ليس معنى كون
النسبة خارجة مثلا ان النسبة موجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها في الخارج بل
ان انواع هذه النسبة من الموصوف بحسب وجوده الخارجي حتى لو لم يكن موجودا في الخارج
لم يصح انتزاعها منه ثم صحة هذه الانتزاع قد تكون بسبب انضمام صفة موجودة في الخارج
الى ذلك الموصوف كالبياض في الجسم والسواد وقد لا يكون كذلك بل يكون الموصوف اذا اعتبر بحيث
من الاعتبار مثل اعتباره معا مع شئ من الموجودات الخارجية او الذهنية او غير ذلك يصح انتزاع
الاعتبارات حصل منه في العقل هذه الصفة بطريق التأثر من ذلك الشئ لا بطريق الفعل والايجاد
وبذلك حصل الفرق بين الامور الانتزاعية العامة لموصوفاتها بحسب نفس الامر كوجود الاربعة
والاختراعات المسلوبة عما يوصف بها كزوجية الثلاثة وكلا الوصفين ما سادي بحسب نفس الامر
مما عرفت من ان صدق الايجاب على كل مفهوم تصوري لكن القسم الاول ثابت للامر في نفسه
في نفس الامر دون الثاني فان ارتباط تحصل ورص الفعل وتعدده الاختراع والفعل انما يتعلق
للغير على وجه يكون التصديق مطابقا له ثبوته في نفسه بحسب نفس الامر ونعني بذلك ان
الفعل اذا اعتبر من شئ صفة من الصفات اما بذاته او بواسطة قوته من القوى الظاهرة والباطنة
حكم بحسب الفطرة بانصاف ذلك الشئ بذلك الصفة ولا توقف في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك
الصفة في الخارج وذلك امر يشارك فيه العامة والخاصة وبطلان نصر العرف العام والخاص
ولذلك تراهم بعد اتفاقهم على اتصاف الخط مثلا بالاستقامة والانحناء واتصاف المفهومات
بالوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج مع
ان جميع المفهومات التصورية ثابتة في نفس الامر فانها للبرهان الدال على الوجود الذهني
واما ان وجود تلك المفهومات في نفس الامر يصحح صدق السالبة التي حكم المنع بعدم الصدق
السلبي يقتضي وجودها حال الحكم دون صدق قولنا بخلاف الموجبة فان التصديق بها يصحح وجودها
حال الحكم وصدقها يقتضي وجودها حال الحكم ومن ههنا يعلم سقوط حصر الاول بوجهيه
الآخر غير ما ذكره المعترض على ان قوله سلب الشئ عن نفسه غير صادق ممنوع فان المعدوم
مسلوب عن نفسه والتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف محال [illegible] يوضح ذلك
ان وجود المهية مقدم على ثبوت سائر اوصافها بها بالذات وبالذات في نفس الامر كما صرح به المصنف
الله في كتاب مصارع المصارع وعلمنا عنه آنفا ونعتمد ذلك ان بديهة العقل كما تشهد
بان المهية ما لم يوجد في الخارج لم يصح ان تتصف بشئ كذلك لا تكون في هذه المرتبة قد وباقي

ما لم تحصل في الذهن لم تصف بصفة هناك ولا تكون في هذه المرتبة مهية هناك كذلك يشهد
بانها ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا ولا تكون في هذه المرتبة مهية بالفعل
ولا شيئا من الاشياء فكيف يعلق به العاقل قوله من الواضحات ان توصيحه اخفى من اصل
الكلام فان بداهة العقل تشهد بان المعدوم المطلق لا يصير منسوبا الى شيء ولا منسوبا اليه شيء
وهذا مما يحكم به العقل بمجرد نظره من غير توقف واما تقدم الوجود على المهية فليس محل بحث
في جواز المنع ولا تعلق به العقل بمجرد النظر بل هو من المضايع كما اومأنا اليه سابقا وما ذكره في معرض
المناقشة ان اراد به تقدم الوجود الخارجي على المهية في الخارج وتقدم الوجود الذهني عليها
في الذهن فهو اول المسئلة وعين النزاع لمن لا نسلم المدعي لا نسلم ذلك فلا نسلمه فيها ولا نسلم
وان اراد به الاستلزام فهو لا يدل على المتقدم ثم نقول قولك وجد فصار انسانا مثلا ان
اردت به انه وجد الانسان فصار انسانا كان هذا من القول وان اردت به انه وجد شيء
فصار انسانا فهو بديهة وبالجملة الضمير في قولك وجد اما راجع الى الانسان او الى امر غير الانسان
وكلاهما باطلان ثم كان كيف يكون في هذا الكلام الذي هو بديهة ما فيه توضيح لتلك المقدمة التي
لا تصور لها في مرتبة بعد ولا اصلا والصاحصول جمعه الخيال الخ قيل توضيح ذلك انه
لو كان الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساويا لمقدار الجبل لزم حلول حال كبير في محل كبير
وهو غير معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سرمائية ولو كان محالا في المقدار
وهي المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما مر يلزم ان لا يكون الكبير مدركا وليس كذلك
فالجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير يدرك نسلم انه موجود بن بوجودين بوجود بن طلس لا
انا المقدار قائم بالجزء الخيالي ومقدر له بالمقدار الحاصل في الخيال مع الجبل ولا يتعدد شيء منهما اذ
المقدار هناك كيف لكم والحاصل ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير تلك صورة هي صورة الجبل و
الكبير ونسبته اليه فلا جرم تقوم جبل ومقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا
وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما
المقدار المتعدد للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك لملاحظة اخرى هذا كلام
صاحب العمل واورد عليه انه اذا كان المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا
بالذات فان المدرك بالذات هو الصورة وهي ليست كما زعم قال المعترض فيرجع اذ هذه
الصورة في جنب الوجود الخارجي كيف يجب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون
الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما نسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا
يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان العلم ليس مستقيما حال كونه ثابتا ولا يلزم منه ان لا يكون



انه لا يكون انما يستقيما وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة
المذكورة بالذات كما اذا وجدت في الخارج اقول لم تبدل المهية بحسب اختلاف الخارج الوجود محالك
ستتفصله في موضع يليق به وكيف يكون ذلك والوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او
سابقا لا يحسب لا يبدل المهية المعروض بديهة ثم اذا كان الامر كما خيلتم لم يكن الموجود الذهني
والموجود الخارجي امرا واحدا ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على وجود
الاشياء انفسها في الذهن لا وجود شيء مخالف لها في الجنس العالي فهذا بالحقيقة هو ايراد السؤ
والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يجز لنا ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال تلك صورة لا يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتحد بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الوجود الذهني كيف
كان فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع
تباينهما بحسب الجنس العالي فلا يجوز كون المقدار الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية
للمقدار الكبير ولئن قال انهما مشتركان في المهية لخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من
الذاتيات اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في
الصغير فهو ممنوع لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم
حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس مستحيلا فلا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات
لان هذه الصورة المدركة بالذات كبير اذا وجدت في الخارج ثم اوردت عليه الالزام ان الحال
في الحاصل من الجبل الكبير تلك صورة فانا اذا راجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا لكنا نحكم
الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوطة بالمحل يدرك بعد
الى علم ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا مساويا بالمقدار الجبل فيعود
المحذور وهو حصول الكبير في الصغير وقال الشيخ المعترض لو كان الحاصل في اذهاننا
من الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض آخر منها وليس
كذلك ولا خفاء في ان كون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو امر
نظري عن بديهة النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء كل منها من حيث هو
آخر يكون صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك
الصورة الخيالية ادراك ما تحاطه بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقولنا المقدار الحاصل
في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا بالمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل
فضلا عن فاضل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته مع مقدار
الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وهذا ما قيل ان واحدا من ابناء الجنس

الرسا نيق لعلم علم الرمل نسئل عنه حين امتحانه عن خاتم قصر المخفي عنه في الكف فقال في كفك
شي صلب ابيض فيه ثقبة فسئل عما هو فقال فاذن هو رحى بل هذا اغرب منه لان الخيال
اصغر من الكف وما فيه وفي الجبل اعظم من الرحى اقول ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يحصل العلم بعد زوال العلم بآخره انه لم يحصل ذلك بعد تحليل المتخيلة
تلك الصورة الى التفاصيل فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل يحصل صور شتى كما صرحنا به وان
اراد انه لم يحصل ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال البعض لا محالة
يكون بعد تميز البعض عن البعض وذلك ليس من الحس والخيال بل من قوة اخرى من شانها
التحليل والتميز كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وكيف يتوهم ان البرهان لا يصدقه
منه شق هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة لا بالانضمام نظريا لا ينافي ما ذكرناه من انا لا
نجد الا امرا واحدا ممكنا تحليله فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه انضماما فهو
بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل انما ذكرت انا لا
نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا سترة به بل ذلك
انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل اذ هاهنا من الجبل ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه
فان ادعى الوجدان والبداهة بطريق آخر ورد عليه ان كون العلم بحصول الصورة نظري
غريق في النظر فكيف يكون وجدانيا او بديهيا بطريق اخر ان الحاصل في الخيال من الجبل ثلث صور
وان اسنده الى دليل فليات به حتى ننظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من
دون التفاصيل التي ذكرها فكيف يحصل في الخيال صورة للجبل الواحدة وصورة المقدار
على حدة وصورة النسبة على حدة على ما ذكره ليت شعري اي وجدان يصدق ذلك او اي
دليل او تنبيه يهدي اليه ثم اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون مقدارا
معينا مساويا للمقدار الجبلي وحرف المعترض الى جعله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا لكونه
مقدارا معينا مساويا للمقدار الجبلي واعترض عليه بما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا عن
فاضل اذ على فرض كون العبارة ما ذكره لا يتوجه عليه ما اورده فان الكلام في حصول
مقدار الجبل وان لم يكن المقدار الذي للجبل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا
معينا مساويا للمقدار الخارجي للجبل فالمحذور وهو حصول الكبير في الصغير قائم
واما قصة الرمال فان المشهور تسمية ذلك واسناده اولا الى بعض الصدور وسيرته
وهو ابن المولى الاوحد الذي كان صدرا للسلطان سعيد شاه شجاع والحكايات
عنه من هذا الجنس مشهورة على انا لا ننكر انه كان في البلاد الكثيرة علماء وعقلاء كذلك الرماح



في الرماس لكن سئل هنا بالذين اخترقت امزجتهم واحترقت اخلاطهم بسبب نسا والنسبة الفرق
فليتفحص اين هم ومن هم ثم هذا التمثيل مناسب لتحقيقه جدا فانه بعد تسليم ان الحاصل في
الخيال من الجبل الذي هو جوهر والمقدار الذي هو كم والنسبة التي هي اضافة لا يزعم ان جميعها
كيف بل مذهبه اغرب من مذهب الرمال اما اولا فانه نقل من جسم الى جسم وهو قد نقل
فردا من الجنس العالي لعرضه من جنس عالي اخر واما ثانيا فلانه نقل من مقولة الى مقولة فلو قال الرمال ان ما في
الكف كيف مثلا وغيره عن الاعراض لكان مناسبا لمذهبه في الغرابة واما ثالثا فلان الرمال
انما قال ان الذي في كفه رحى ولم يقل انه ليس برحى واما هو فيقول ان ما في الخيال مثلا جبل وليس
بل هو كيف ومقدار وليس بمقدار بل هو كيف وكذا النسبة فلو قال الرمال ان ما في كفه رحى
وليس برحى لكان مناسبا لمذهبه مناسبة تامة ولما حصول صورها واشباحها في
فبل لم يرد الحكماء بالصورة هاهنا الشبح والمثال كما فهمه الشارح فان لفظ الصورة يطلق
بالاشتراك على معان كثيرة والمراد به هاهنا هو حقيقة الشيء التي هو بها هو هو ولذلك
تسمعهم تارة يقولون حقائق الاشياء تحصل في الاذهان وتارة يقولون صورها تحصل
فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته كما نص عليه الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله ان
للجسم طبيعة وصورة وعرضا قال وصورته هي هيئته التي بها هو ما هو وهذا تشخص
للجسم بتخصصه مع تبدل مادته بان ينتقص منها شيء كما في حال الذبول او يزداد كما في حال
النمو فان الانسان المخصوص مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع انه يتحلل عنه بعض اجزائه وقد
ينضم اليه بعض الاجزاء من خارج وحقيقته غير الجسم بهذا المعنى ثم انه ثم الصورة الحالة
في العقل قد يكون لها وجود في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية ولعل من
الماديات فانها كانت في المواد الخارجية فتحل في القوة العاقلة ولهذا يسمون القوة
العاقلة المستعدة لحلول صور الاشياء فيها الى الهيولى المستعدة لذلك ويسمونها
هيولانيا وكون نسبة العقل الى الهيولى لذلك وجدت انا في بعض تعليقات المعلم الاول
واما لا في مادة كالعقول العشرة والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج كالصور الكاذبة
الغير المطابقة للخارج فان قلت الصور الحاصلة في الذهن من العلم وهو عرض من مقولة الكيف
كما حقق في موضعه فيكون مخالفا للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلا في الذاتيات فلا يكون
عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة بحسب حلول الصورة النارية والمائية فيها تصير نارا
وماء كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود الخارجي والذهني تصير جوهرا وعرضا فان
تبدل الذات في البسيط معقول لانها امر مبهم لا تعين له في ذاته اصلا ولا ينافيه اي تعين

الصوره

الهيولى ولنفس الصورة وبسائر الاعراض والمعانى ولم يجعلوه شاملا للمركب من الهيولى و
هل هذا الاخلاط بين معنى الصورة فتأمل وذكر الحصل وما تركه من تبدل ذات
الهيولى غير مسلم بل ذاتها محفوظة مع تعاقب الصور كما هو المشهور والكتب وتبدل ذات الشئ
بسبب حلول غيره فيه غير معقول ثم قياس مبدل الصورة عليها ايضا ممنوع والجواب الذى
ذكره عن السوال الذى اورده لا يدفع السوال اذ حاصل السوال انه على هذا التقدير لا يكون
المهية الحاصلة فى الذهن نفس المهية الموجودة فى الخارج فيه مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل
الجواب انه لا بعد فى مبدل الذات مبدل الوجود ومن البين عدم اندفاع ذلك السوال بهذا
الجواب لانه اذا تبدل الذات لم يكن احدهما عين الآخر بحسب المهية سواء كان ذلك التبدل
بسبب مبدل الوجود او بغيره على ان تبدل الذات غير معقول فان الاجناس العالية متغايرة
بالذات وليس جهة امر مشترك كالهيولى والصورة ايضا ليصير جسمية عين الصورة كما توهم بل
مصداق بالصورة المادية وتصدق مادة بالعرض كما ستعرف به ومن البين ان ما هو مادة بالعرض
لا يكون جسمية بهو المادة فان ما هو مادة بالعرض شئ بالذات لا محالة يكون شيئا آخر وسيجئ لهذا
زيادة تفصيل وتحقيق يندفع به مادة هذه الاوهام والله ولى التوفيق والالهام وقد كنت
سابقا حاشيته على كلامه انه لو كان صورة الشئ تمام ماهيته كما نوهم من كلام الشيخ لكان
جزء الآخر هو الهيولى فلا بد من تعرف فى كلام الشيخ فعالفه حيث ان الملازمة المذكورة
ممنوعة فان العقل لا يحكم من ان لكل شئ جزء الآخر وما خوذ فيه لا بخصوصه بل يوجد منهم
كالاجسام العنصرية فان الشخص المعين من الحيوان او النبات فانها جزء وما خوذ فيه
لا بخصوصيتها حتى اذا تبدل بعضها ببعض آخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون
ذلك الآخر جزء آخر معين بل انما تعين الجزء المبهم فيه بان تصير جسمه بالعرض فاذن يكون
جسمية عين هذا المعين مثلا كالماء جزء معين بهو ماء بذاته وجزء منهم صار ماء بالعرض فتمام
مفهومه هو الماء وليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه انه
لا يحتمل ان العقل السليم ينتبض عن ان يكون الجزء الخارجى للشئ معين فى الشخص المعين
بالعموم لا بالخصوص حتى لا يعدل الكل بعدل جزئه فان ذلك مما يشهد الفطرة السليمة
والعقل الصريح خلافه اذ البديهة تشهد بان المركب من هذا الشخص وجزء آخر غير المركب
من شخص آخر وذلك الجزء وان كان ذلك مكابرة غير مسموعة وما مثل من الاجسام
العنصرية وغيرها بل كل الاجسام بجميعها مع تبدل الاجزاء العنصرية التى هى جزء حاشا لله بل
كما تبدل الاجزاء تبدل الكل وكذلك استدل لواحد الجسم المعتدل واستمرار شعور

الجسم المعتدل برد عليه دون الصورة فانها بسيطة فى حد ذاتها فاذا تبدل تعينها لم يبق الصورة
قلت نعم الصورة مشروط بالوجود اذ الشئ ما لم يكن لم يغرب من الوجود لا يعين ذا ظهر
آنفا ولا يعد فى تبدل المشروط عند تبدل الشرط وعلى الجملة زيادة تفصيل وتحصيل لما ذكره
من ان الصورة قد تطلق ويراد بها جسمية الشئ وان مراد القدماء من حصول صورة الشئ
فى العقل حصول جسمية الشئ مما لا نزاع فيه وانما ان الصورة التى يحصل الهيولى وبحصولها
فيها يتحصل الجسم هو حقيقة الجسم فيما لا يذكره من مراد فى خطابه بل ادنى مسكة كيف والجسم عندهم
مركب من جوهرين يحل احدهما فى الآخر يسمى المحل مادة والحال صورة ومن اوضح البينات ان جزء
الشئ لا يكون عين حقيقته وما ذكره من ان الفعل لا يعدل من ان يكون شيئا جزء الآخر
وما خوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه منهم على فرض تسليمه لا يدل على مطلوبه بل على خلافه فان جزء
الشئ معينا كان او مبهما مغاير لجسمية الشئ غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين جسمية
بل ذلك كلام مخبط مشتمل على الناقض حيث تصرح بان الصورة جزء الجسم وهى بعينها عين
جسميته اذ من اجلى البديهيات ان كون شئ جزء يقتضى كون امر آخر داخلا فى قوامه وكونه
عين جسميته يستلزم عدم دخوله فيه وما تخيله من عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل
الاجزاء العنصرية ممنوع فانه مصادم لبديهة العقل وصراح القوم كما نقلناه فى تعليقاتنا
وما يطلقه اهل العرف من ان البدن المعتدل لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه مما لا يخرج عن علم
فى اصل الحقايق بل هو نظير ما يطلقونه من ان مياه الكرات هى بعينها الماء الذى كان
فى الجرة وان البحر الذى اخذ البعوضة منه قطرة هو بعينه البحر الذى كان قبل اخذها كيف
وقد جعل الحكماء تبدل الجسم المعتدل مع بقاء اثاثيته دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور فى
كتبهم ولو ذهبنا مذهب اهل العرف واخذنا الحقائق من الاطلاقات العرفية لاختل معظم
قواعد الحكمة ولذلك قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليتحدث لنفسه فطرة اخرى
ثم لا يذهب عليك ان قوله وهذا قد بقى الجسم بشخصه مع تبدل مادته من زيادات النايرانى من
كلام الشيخ بل قد صرح الشيخ فى تعليقاته بعدم بقاء الصورة مع تبدل المادة وكذلك
بسيارة كتاب التحصيل وهو مما يشهد به الفطرة السليمة وتشبيه النفس بالهيولى من حيث
ان جميع الحقائق ينتقش فيها كما ان الهيولى يتصور بجميع الصور لا دلالة فيه على ان الصورة
وحدها تمام حقيقة الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكر من التفصيل يقتضى ان تكون
الصورة بهذا المعنى شاملا لجميع المعدودات فيدخل فيه الجسم المركب من الهيولى
والصورة ايضا وليت شعرى ما الذى حمله على ان يجعل الصورة شاملا للنفس الهيولى

شعور النفس بذاتها على ان النفس غير البدن واجزائه كما سبق انما تم من التعجب انه فرع على
ان للماء جزءا معينا هو ماء بذاته وجزء صيرها صار ماء بالعرض ان تم مهمه هو الماء وذلك
مما لا يخفى حاله على احد فانه اذا كان للماء جزآن لا يكون احد الجزئين تمام حقيقته بل لا يكون
احد جزئيه ماء بالذات الا باعتبار الاسم او المجاز وانت تعلم ان ابهام احد الجزئين وبعينه
بالجزء الآخر لا يخرجه عن قوام المركب فكيف يكون احد الجزئين تمام حقيقته وان ما هو بالعرض
ماء مثلا لما بد ان يكون مالذات حتى الآثار فاذن المآء مركب مما هو ماء بالعرض وما هو ماء
بالذات فصورة الماء المركب ليس هو الماء بالعرض ولا الماء بالذات وذلك ظاهر بل اذا كان المركب
في مجموع المآء بالذات والماء بالعرض فلا يكون حقيقة هذا المجموع هو الصورة المائة فان قلت
فما معنى ما نقل عن الشيخ قلت لما ظهر الخلل فيما حمل عليه فاما ان يكون مراد الشيخ ان صورة
الجسم هي الجزء الذي به تحصل الجسم به بالفعل فنوع بها هو هو ويكون اطلاق
مهمه عليها مجازا للعلاقة وهي الاستلزام كما يقال عدم العلم هو الجهل وهذا المعنى غير المعنى
المعروف في تفسير المهمة اذ المراد هناك ما يكون الشيء هو هو لا العلة لان الشيء هو هو سلم
فان الانسان مثلا ليس انسانا مسلم بل المراد انه انسان من غير علة كما يقال الجوهر قائم بذاته
يعني سلب قيامه بالغير وامّا ان يكون مراد الشيخ بالصورة هو الحقيقة النوعية فان ذلك احد معاني
كما مر في رسالة الحدود واذا عرفت ذلك عرفت انه حمل كلام الشيخ على ما لا يرضى به ولا يرتضيه
عين ممن له ادنى مسكة ثم لئن اوردت عليه سابقا انه لو كان الجزء الذي به الصورة النارية
والمائية حقيقتها تصير حقيقتها تارة ماء وتارة نارا لكان مثالا مطابقا للمدعى لكن
ذلك خرق وكيف يصور ذلك وجاب بان الهيولى في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه لا
يكون موجودا في الخارج باتفاق العقلاء واهل الصناعة كما نقل عن الشيخ ولا معنى ذاته بانه
هذا وذلك فاذا جلب فيها الصورة النارية صارت نارا واذا جلب فيها الصورة المائية صارت
ماء كما حقق موضعه الا ترى ان الماء الذي كان في الجرة اذا فرق في الكيزان حكم العقل بان الماء الذي
كان في الجرة هو في الكيزان لا انه حكم بان الامر المبهم الذي في الجرة كان هو في الكيزان فلو ان صارت
الهيولى وان كان ذلك العرض بالعرض لما استقام هذا الحكم اقول تدبر في وجه البحث بان معنى
ذات الشيء مشروطة بوجوده ثم حكم ههنا بان المبهم ما دام باقيا على ابهامه ولم يكن
موجودا في الخارج فيكون بعينها بالصورة مسدما على وجودها وذلك ما قضى لما سبق من
اشتراط المعنى بالوجود اذ حكم المشروط وهو المعنى مسدما على الشرط وهو الوجود
ثم هذا الجواب لا يدفع السؤال لانه ادعى سد الجهة بعد الوجود وبينه وبين ذلك الهيولى



البون بعد الصورة فاورد السائل عليه ان الهيولى بعد ما حصلها فلا يكون مطابقا لما ادعاه
فحاصل جوابه ان الهيولى بنفسها وما دام مبهما عرضا بالعرض ومن المعلوم ان ذلك ليس سد الجهة
الهيولى فسبق السؤال بحاله ثم لما منعت العدم الوجود كما سبق معقولا لانه ان الوجود
معدوم وذكرت انه كيف يتحد وجود فصار انسانا اذا المعروض وجوده انما انسان ان جسم
آخر فان كان انا واحدا صار المعنى وحدة الانسان فصار انسانا وان كان اثنين صار المعنى
وحدة الفرس مثلا فصار انسانا وذلك لا يعقله عاقل فاجاب ان منع عدم الوجود قد عرفت
جوابه كيف لا والعقل كما يحكم بديهة ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوته في نفسه لامر وذلك
يستلزم تقدم الوجود فيهما كذلك يحكم بديهة ان ثبوت ذات الشيء فرع لوجوده في
نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيهما نعم الوجود متأخر في الاعتبار العقلي
كما تصدقنا والمفروض وجوده هو الامر العام مع قطع النظر عن الخصوص اذ ذا ثبت التقدم
حين اردتم معرفة عدم احد حالي شيء على الآخر انهم ليرصدون عاما وبين هو ذين عروض
هذين الحالين ثم فانما حكموا بعدمه العقل متقدما حكموا بعدمه وذكرنا في الجواب ايضا
مثلا نقول ان مالم يصر الشيء جسما لا يصير حيوانا ومالم يصر حيوانا لم يصر انسانا فقد ثبت
فيما سبق حال جواب السائل عن قوله تقدم الوجود وما كاد ذكره ههنا من ان العقل كما حكم
بديهة بتقدم وجود الشيء لا حرى بثبوته في نفسه لحكم بعدم شيء في نفس الامر على نعت
كيف وقد حكم كذلك مر بان الوجود لا ثبوت له للمهمة بناء على عدم انفكاكها عن الاتحاد بالمتحد
الا بحسب الفرض العقلي ومبدأ الاشتقاق وهو الوجود بالمعنى المصدري ليس له ثبوت اصلا
لانه امر يأبى عنه العقل تعقله في نفسه ايضا بمثل ما ذكر فان المهية لا تنفك عن الاتحاد بمعنى
اعني خصوصيتها بحسب نفس الامر والتعين بالمعنى المصدري لا ثبوت له في نفس الامر بل هو
امر يحكم العقل بالحاقه هناك اظهر اذا تعقل حد المهية في مرتبة من الملاحظة خالية عن الاتحاد
بالوجود ولا تجد فيها شيئا من المرآت حاكية عن خصوصيتها اصلا ولو كان كما حسبه لكان
شأن خصوصيتها شأن العوارض التي سلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه
ليس في حد ذاته موجودا ولا معدوما ولا انسانا ولا انسانا فقد ذكر في هذا الباب ايضا
ما في قولهم ان المعروض وجوده امر مبهم اذ لو اراد بذلك ان العقل يعرض مثلا عروض الوجود
لامر مبهم وبعد ذلك يصير انسانا فذلك مع لا يخفى ان العقوم يأبون ان الاحكام على مثل هذا النحو
الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا انما وقع في عبارتهم فرادا لهم
ما لم يصر جسما لم يصر حيوانا لا ان مفهوم الشيء المبهم ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وليس

ولا شك في صدق كليا على القيام بالواسطة وان التعريف بالامر جايز عند المحققين كما سبق
خصوصا التعريفات اللفظيه فان اكثرها من هذا القبيل كما تعالى سودان نبت وصداء مؤنثة
وتميم قبيلة من العرب ثم لا يذهب عنك ان ما صدق المشتق على شيء واتحد معه بالامر
للصدق عليه الا الاتحاد معه لحمل الاتحاد مناط الصدق غير مستلزم على ما سبق الكلام
في مناط الاتحاد ولا بد في جسم مادة الشبهة من ان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام
الزوجية بالنفس لمن تأمل فان الاول يستلزم الاتحاد والصدق دون الثاني
اذ لا يصح ان يقال كون محل الزوجية الخ ذكرت في الحواشي انه يجوز ان يكون للشيء وجودان
كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشاء للاثار والآخر محط وحذر الوجود الخارجي في
مرتب الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد
به ما يعادل ما حمل وحذوه في مرتب الاثار فلا يرد على مقصوده ما ذكره الشارح
من لوازم المهية فافهم قال المعترض وفيه بحث لانه بعد تعظا ومعنى اما بعد لفظا
نظرا لما بعده معنى فلا مبنى على ان يكون للشيء وجودان في الذهن وان يكون المبادي
ظاهر المبادي لوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادي المذكورة امورا حالة
فيها بالعمل زائدة عليها هناك لانها تكون امورا معللة بمرتبة العمل منها كما سبق وان
يكون لزومها للمهية بحسب الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الوجود الخارجي
لا بحسب الوجود الذهني الضعيف وان كان للمهية وجود ذهني ضعيف ولا
يسمى منها بالطف ان الواقع خلاف كل واحد منها اقول اهل هذا السوال معارضة
ونقض اجمالي والجواب عنها منع لمؤدماتها فلا يجري المنع في مقابلة المنع والا استمر
عادة المعترض بمثل ذلك مع بعده لغظا ممنوع فان العموم قد تطلق على الخارج على
مثل هذا المعنى كما ذكروا ان الكيفية النفسانية في الخارج للنسبة للحرارة تسمى مادة
والحاصل منها في الذهن جهة وذكروا انها للعدد وجودا في الاعيان ووجودا
في الاذهان وارادوا بوجوده في الموصوفات بهذا المعنى وكذا بعده معنى
وانما يظهر ذلك بتمهيد مقدمة هي ان الزوجية من حيها العمل من الاعداد التي
هي زوج كالاربعة مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها موجودة في الذهن للنفس
بمعنى ان صورة علمية قائمة بها ولها وجود ذهني ايضا للاربعة بمعنى انها مدركة
منها ونسبها العقل اليها ومناط الاتصاف هو الثاني دون الاول بل الاول منشاء
الاتصاف بالعلم بالزوجية دون الزوجية والسر في ذلك ان علم الزوجية

---

ههنا شيء مع صلاحيتها بانما يصير للموجود جسما وان اراد بها انهم يعنون هذا الحكم ويجعلون
عنوان موضوعه الامر العام الشامل لجميع الاجناس العالية بالنسبة الى ما هو صالح بالذات
كان يقال الشيء ما لم يصر جسما لا يصير جوهرا فهذا الحكم انما يصدق في افراد العنوان كالجوهر
وغيره من المقولات فان الكيف ما لم يصر كما محسوسا لا يصير معلما او منفعلا والكم ما لم يصر
كما متصلا لا يصير سطحا او خطا او جسما فذلك لا يدل على مطلوبه اصلا كما لا يخفى
للزوج والفرد الاما حصل فيه الزوجية والفردية قيل عليه هذا غير مسلم اذ ربما يحط اكثر او لا
عطر بالنا هذا التفصيل بل معناها امران محملان مسميان بالفرسية بخفت وتوضيح وطاس
الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على شيء اتحاد ما في نفس الامر لا قيام مبدا الاشتقاق
به كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم كما مر منا اليه الاشارة فان قام مع ذلك مبدا الاشتقاق
به صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال
ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور التي لم يقم مبدا الاشتقاق بها في نفس الامر كالامر
والواجب والممكن ونظائرها فان مبداء هذه المشتقات امور عقليه ينتزعها العقل منها
بضرب من التحليل والمعانسة فلا يصح لنفس الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية
والفرد بمرة واذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحاد ما في نفس الامر فلا يكون متحدا
معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبداءه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس
الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية اقول قد اوردت عليه ان القيام
اخصاص ما عت فكيف لا يلزم من قيامه به كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام
السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض فالجواب الذي ذكره غير جار لمادة الشبهة فاجا
بقوله فيه بحث اذ لا نم ان القيام بها لاختصاص الناعت فان السرعة موسط الحركة قائمة
بالجسم وليست وصفا له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى
العلول عند بعضهم والجسم القايم به السواد ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن
الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها بل نظير الجسم القايم
به السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع
عليه اقول اندفاع هذا المنع ظاهر لان المراد من القيام بها القيام من غير واسطة كما هو
المتبادر وقيام السرعة بالجسم بالوسط كما اعرف به فالمنع والسند مندفعان وقد ظهر بما
هذا معنى الحلول عند بعضهم انما يحه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم يحز
التعريف بالاعم ولا سوقنا المعصم على كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا سكوته عنه

بالنفس وقد مر بها انما هي باعتبار خصوص وجودها الذهني وهي بذلك
الاعتبار علم فتصف النفس بالعلم بالوجوه لانها وعلاقة الوجوه الاربعة
باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني حتى انها لو كانت
موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة بها اتصاف الوجود في الذهن
علاقة العالم بالنفس حسب وجودها الذهني وعلاقة الاربعة باعتبار كونها
صحيح الانواع منها كسائر الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها
غاية الامر ان بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وبعضها
غير موجودة فيه وقد سبق ان جميع المعدومات موجودة في نفس الامر فالوجود
اتصاف موجود في نفس الامر وان ليس في الخارج فهو في الذهن وهي حسب ذلك
الوجود منسوب الى الاربعة بالقيام بها فالاربعة متصفة بها سواء وجدت في
الخارج او في الذهن فان لوازم المهية لا معنى لها الا الوجود بمعنى اتصاف
وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها حصلت ووجدت توجد المهية هناك
كما تقرر في موضعه فلا يلزم ان يكون مبادئها اذا حصلت فيها
بالفعل حسب الخارج بإحسب نفس الامر وذلك لا ينافي كونها اموراً
عقلية منزعة العقل منها فانها قبل الانتزاع وبعده ومعه موجودة في نفس
الامر كما علمت مما سبق فظهر ان منشاء الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فهو اعم
منه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى تمامه ولا
تعلق لهذا الكلام بضعف وجود المهية وتنزله كما توهمه المعترض على ما لا يخفى
على من له ادنى بصيرة ثم لا بد ذهب عليك ان اتصاف الدليل بوجود
وجود اخر سوى الوجود الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاذهان
البشرية او في النفوس الفلكية او غيرها او في غير الاذهان فان الدليل كما يدل
على خصوص شيء منها وانما نسبوا ذلك الوجود الى الذهن بناء على الغالب كما ذكره
الاستاذ قدس سره وبذلك يندفع الاستبعاد الذي تعرض للمعاصرين وسيأتي تمام
كلام في تحقيق نفس الامر في موضع يليق به انشاء الله تعالى وبه تعلم الفصلاء
تخصيص الجواب بمنع المقدمة الثانية بان معنى الاتصاف قيام مبهمها بها مطلقا
سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا وبتي كون القيام بحسب الوجود
الظلي متصفا ومستلزما لكون المحل متصفا بذلك العام ولا شك ان هذا المنع جامد لمادة



جامد لمادة الشبهة مطلقا سواء كانت الحكم بلوازم المهيات او بصفات المعدومات
كالاسماع اذ يمكن ان يقال في الجواب لانم ان المسمع ما يقوم به الاسماع مطلقا ولا يلزم الوجود
ونعني ان المعنى الذي هو هذا الوجود الخارجي كما في الموجودات التي يكون من عوارض
الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم المهية لس
مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال والتعرض بكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني
لا يريد به الموجودات التي في تقرير الشبهة حتى قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا
الا ان مدار الجواب ذلك ظهور ان مدار ذلك المنع فلا يرد ما ورد المعترض من ان الجواب
ليس جامدا لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر
واما معنى فلان المستدل بين معنى الممنوع وادعى ان ليس له سوى هذا المعنى قد مر ما حصل
فيه الاسماع فان سلم المانع منه ان معناه ما ذكر ثم يورد معه اصلا ضرورة ان الاسماع
انما حصل في الذهن كان الخارج حصل فيه الاسماع وان لم نسلم ان معناه هذا فلا بد ان
يبين معناه ثم يورد المنع اذ كان قابلا له ولا يكفي ان يقول عسى ان يكون لهذا اللفظ معنى
اخر وهي معه على هذا الجواز كان يقول لا نم ان الانسان كاتب بجواز ان يكون للكاتب
معنى اخر سوى ما له الكتابة اذ قد لا يعرف اللفظ اذ قد يرجح المحاسب منع ان معناه ما حصل
فيه الحرارة وهو المدار للجواب كما ذكره هذا العالم ونعني المعنى بانه ما حصل فيه عين
الحرارة عند المنع والبطالة لا تحدث ولا تورث المعنى ايضا لما مر ان مدار الجواب منع كون
معنى المشتق ما ذكره المستدل كما صرح هو به في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه ماذا
اذ ليس معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابداء احد الخلاف والمسمى بمنع كون الانسان
كاتبا غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة مطالبة المانع معانى
المعنى خلاف اداب المناظرة والمعترض لا سيما لكاداب لتضعفه بالاعتراض على كل سؤال وجواب
فانذفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه الفاضل من ان المعنى في المعدومات ولوازم المهية نفس الصفة
بدون اعتبار مطلق الوجود لا يوافق المحسوس فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا يتصف
شيء اصلا ضرورة ان العدم المطلق لا يجب الى شيء اصلا فثبوت الصفة للشيء يقتضي سوى تلك
الصفة في نفسها مطلقا واما سوى نفسها في طرف الاتصاف حتى اذا كان الاتصاف خارجيا كانت الصفة
موجودة في الخارج كما في سوى الموصوف فتعرض لازم كما سبق وسيجيء ايضا وتارة موجودة
في الخارج اوردت عليه في الحواشي ان وجود الامر العيني في الخارج مع اتصاف النفس به في الخارج
مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر واعترض عليه بانه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر العدمي

فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفيها فيه وهو ممنوع اذ النسبة حيث يكون فرع لطرفيها
هناك كما مر وعرفت ان سوت شئ لآخر كما انه فرع للمسلت لذلك فرع للمائت ومنشأ الاشتباه
انها تصدق عليها انها عالمة في الخارج حسب التحليل ان مناط صدق ذلك قيام العلم بها فيه والصاقها به
ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك لما مر انفا
من ان مناط صدق المشتق على شئ اتحاد هما في نفس الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق به فمناط صدق
العالم على النفس اتحادها فيه لا قيام العلم بها فيه اقول ان اراد به انه يلزم وجود النسبة في الخارج
بدون طرفيها فيه فالملازمة ممنوعة فان النسبة لست موجودة في الخارج وانما ينسب النسبة
الى الخارج بمعنى اتصاف الموصوف بها حسب وجوده فيه كما سبق بمعنى ان النسبة موجودة
فيه وان اراد انه يلزم تحقق النسبة الخارجية بالمعنى المذكور حسب نفس الامر بدون وجود
الصفة في الخارج فبطلان التالي مما لا يحوم حوله المسلم وقوله النسبة حيث يكون فرع لطرفيها مما
انما يدل على ان تحقق النسبة في الخارج فرع لتحقق الطرفين وليست النسبة متحققة في الخارج كما مر ووجه
الغلط ظن من كلامه حيث قال لزم النسبة في الخارج بدون طرفيها فيه واستدل عليه بان النسبة
حيث يكون فرع لطرفيها هناك كما لا يخفى على من لاحظ ما قدمناه وما ذكرنا من ان مناط صدق المشتق
هو الاتحاد فقد عرفت انه ليس مناط الصدق بل ما آل معناه فيشكل ان الموجود الخ ذكرت
في الجواب لا يجوز ان يكون عدهم اياه كما على سبيل المسامحة ويسمه الامور الذهنية بالامور
العشر بتقدير ذلك ان المحصلين كالمتكلمين اعترضوا على ان العدد امر اعتباري فكيف يسمونه كم الى المتصل
والمنفصل مسامحة بعد ما قرروه في محله واعترض عليه بان النوع بعد ما حصلوا في ان العلم
من اي مقولة احاد بعضهم انه من مقولة الكيف وهم المحصلون وبعض آخر انه من مقولة الانفعال
وبعض آخر انه من مقولة الاضافة فاذا اورد علي من اختار انه كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه
جوهر بالعرض وكيف بالاعتبار كما سيجيء فكيف يصح ان يقال عدهم اياه على سبيل المسامحة وانما
ما اوردوه من النظر مبني على ما توهم بعضهم ان المقولات العشر مخصوصة بالامور العشر
وليس كذلك اذ قول القائلين بان كيف حصولهم انما هو القائلون بالشبح والمثال فانه على هذا التقدير
كيف قائم بالنفس حصولها من الكميات النفسانية واما المحصلون القائلون بحصول المهيات
في نفسها في الذهن فانما اطلقوا الكيف بحسب ان يكون على وجه المسامحة كما مر نظيره وهذا النظر
على ما ذهب اليه المتاخرون وسيعرض الشارح فهو مسلم عندهم ولا نظائر كثيرة في مواضع متعددة
من كلامهم وما نقل من انهم ذكروا ذلك في جواب الايراد المذكور حتى لا يجوز حمله على المسامحة
والتسمح عن مسلم وان فرض صدوره عن احد فلا تسلم ولا تسلم الملازمة وكيف يدعي ان



يدعي ان المتقدم ذكروا هذا الكلام في جواب الايراد المذكور مع ان الشيخ في الشفاء اورد انه
يلزم ان يكون بناء على التحصيل ان يكون العلم ما لحق الجوهر فلا يكون كما وكم تحت عشر جواب
اصلا نعم ما ذكره المحصل مبني على ما تقرر عنده من ان الموجود في الذهن معاير للموجود
في الخارج في الجنس العالي وذلك غير مسلم عندنا كما مر وسيجيء وكيف يتقول من ذهب الى ان
العلم نفس المهية الحاصلة في العقل بان العلم من مقولة الكيف حتى يعترض عليه فان ذلك نظير ان يقال
زيد حاصل في الدار حتى يعترض عليه بانه ليس زيد حتى وهو كلام ساقط لا يصلح للتحصيل الشروع
لتكيف للمحصل الحكمي وعلى تحقيقنا هذا لا حاجة في الجواب الى هذا التعليم بالذهن ان كان مغايرا
للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو بعينه العقل بالشبح والمثال وان كان متحدا معه
فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا وان اشكال الثاني
ايضا مزدوج اذ ما هو متحد مع الجوهر في المهية لا يكون كيفا بالحمل فان فعل الفاعل بالشبح لا يعدو
حصول المهية بعينها في الذهن الا على طريق المجاز وكم تقول مر حتى يتضح البرهان
فاقول فلا بد من اثبات وجود امر مغاير للمهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد
لا نعلم الا وجود المهية المعلومة في الذهن مكتسبة بالعوارض الذهنية ثم العقل يحللها
من حيث هي هي بدون تلك العوارض واعتبر عنها بانا لا نسلم ان العلم بالذهن ان كان مغايرا
للامر المعلوم بالمهية كان ذلك بعينه قولا بالشبح فان حصول مهية الشيء في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او يغلب فيه مهية اخرى حتى كان شيء واحد بحسب اذا وجد
في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن صار مهية اخرى وقد عرفت جواز التقدم الموضوع
به على المهية في نفس الامر بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بزعمه حتى لو فرض وجود ذلك
الشيء في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عليه فافهم
ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالمهية للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه
في الخارج مهية وفي الذهن مهية اخرى فلا تخالج في ثبات وجود اخر معاير للمعلوم في الذهن
كما توهمه اقول لا يخفى على من لاحظ ما ذكرنا سقوط ظاهرة اذ انقلاب المهية
عين معقول لا المعقول من الانقلاب خلو المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى
اخرى وذلك انما يصور اذا كان هناك امر يسمى الصورة الزائلة والصفة الحادثة كما يسمى الشعر
التي يقبل الصورة الماسة قاره والهواء اخرى او الجسم الواحد يسمى بارة السواد وتارة
يسمى الباص وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل امورا متعددة على محل واحد يسمى
كان ذلك المحل موضوعا وليس الكل مرتبطا في الذهن محل وموضوع كيف ومن المعلوم

ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا سعة من الصورة
الى يحيء كيف بالحصر الى العين الخارجي الذي هو الجوهر وليس الامر الذهني والامر
الخارجي مشتركين سعة من احد هما الى الاخر فتحصل الاعتراب الذي توهمه وليت
شعري الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد
في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم لعدم الموجود
غير مبين ولا معين فما علمنا وعلى فرض التسليم لا توجب جواز الانقلاب والعوارض مهما
كانت اومتاخرة لما تعرف حصصها المعروض فانها انما تعرض لتلك الحصص فلا بد من تعاقبها
معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا لمهية الحاصل في الخارج وهو خلاف
مفروض الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن اتم من الاتي
فيه على ما كان اوسع فيه الى مهية اخرى من قبيل ان تعاقب حصول زيد في الدار اتم من ان يبقى
على ما كان فيه اوسع فيه الى مجيء زيد وكعمرو وسلام من العين اذ لم يكن بين الامرين امر
مشترك سوى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا نصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى امرا اخر والفقرة السالمة يكفي من تم وانت تعلم ان الذي يأبى عنه الشيخ لا يعدو
ان تعقل وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصوله سنخ فيه وان الشيخ لو وجد في
الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو ما لا بد لك وانت على ما ذهب اليه المعترض من وجه ان تعا
لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا ولو فرض وجود
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني
القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تعدد الوجود
الخارجي عين الجوهر ولا يصدق انه وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود
في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تعدد وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهرا
نكذلك لا نه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيفا والكيف
النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه
على تعدد وجوده خارج النفس والقلاب حصصه الى الحصص الجوهرية يكون جوهرا فذلك
على تقدير صدقه حار في الشيخ ايضا ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود نفس المهية
في الذهن لا على وجود ما هو عينها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني خارج
النفس مستحيل وقد علم مما ذكرناه حال قولهم ان الامر الحاصل في الذهن المغاير للمعلوم
وهو نفس هذا المعلوم بل هذا الكلام بنفسه محل نفسه وقد بسطنا الكلام في ذلك فيما علقناه

علقناه على ما حشى به المعترض حاشية المطالع ثم من البين ان الشارح لم يرد بالاختراع
من سلب المهية باختلاف الحاء الوجود فلا سالى ما ذكره من حاشية ثم الكلام عليه يجب
عن ذلك كله انه ذكر في الحاشية الثالثة لهذه الحاشية ان هذا بالحصر جمع بين حصول
المهية وتسميها وهو بعد الالتفات ثم قال لا نعقل الحصر حمد الله والموجود في الذهن
انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم يدل دلالة ظاهرة على ان الامر العيني
وصورته مختلفان بالمهية اذ لو اتحدا بها جاز اختلافهما في اللوازم لان نقول له
ان كان المراد باللوازم لوازم المهية لدل الكلام على اختلاف مهيتهما لكن ذلك غير لازم
لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود اقول بل هذه العبارة بدل دلالة ظاهرة على
اتحادهما في المهية اذ لو اختلفا بالمهية لم يناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من
اللوازم بل كان الظاهر ان يقال انهما مختلفان في المهية اذ لا يلائم ان يقال على هذا التقدير
في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مثلا ان الموجود في الذهن
مخالف في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن ليس من الحرارة
والبرودة بل سنخهما فانظر من سوق كلامه اتحادهما بالمهية واراد بكثير من اللوازم
لوازم الوجود احترازا من لوازم المهية فانها غير مختلفين فيها وعلى هذا
الحصر يقول اي فصل هذا بالحصر جمع بين حصول نفس المهية وسنخها في الذهن
ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان مهية الاشياء في الاذهان
لما لم تصدر عنها الاثار يكون مطابقة لما يتصور عنها هذه الطبقة اعلنها الشيخ واقال
لا ان هناك مذهبين فالاولى ان يقال في دفع الاشكال ان للمهية وجودين خارجيا وهي
بحسب هذا الوجود من معلوم ما واما خارج عن المعلومات وذهنيا وهي بحسب هذا كيف
نفساني لا غير ولهذا قال المحرر المدقق كمال الدين الحريري العلم باعتبار كيفيته وباعتبار
من معلوم العلوم وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق
ان الصورة الحاصلة في العقل من الجوهر جوهر فان قيل فلم تجعلون مهية الجوهر انما تارة
يكون عرضا وتارة جوهرا وقد سلم هذا يقول ان معنا ان يكون مهية شيء موجودة
الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان محاج الى موضوع ما وفيها لا
محاج الى موضوع البتة ولم يسع ان يكون لمعقول ملك المهية يصير عرضا الى يكون موجودا
في النفس لا غير منها اذا عرفت هذا فيقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن
ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب وجوده

غاية الامر على هذا التقدير ان تكون من نوع واحد ولا تكون وجود احد فرد بن من نوع في محل وجود فرد اخر فيه كما لا يخفى واما برهان الوجود الذهني فما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم السوالبي لم يصح اخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الاخر وصورة الذهنية متحدان بالمهية ولم يقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي هي العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعضهم اخر على انها من مقولة الانفعال والاصح ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول بالشيخ والمحال فليس كذلك لما سمعناه فيما سبق فلا نعيده واراد المحقق البحراني بالاعتبارين وجود بن اي بحسب وجود من مقولة كما سمعناه وكلام الشيخ ايضا يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم منافاة الجوهر والعرض الذي هو الاشكال لكونه كيفا من الغرابة بمكان ان منافاة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر لا يعصى التسمية لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق عليه انه عرض لا يصح القسمة والنسبة فكيف لا يكون كيفا اقول ما يتوهم من ان مبنى ذلك على هذا الحسبان مبني على عدم الالتفات الصادق اذ مقتضى دليل الوجود الذهني ليس الا مغايرة ما في الخارج مع الوجود العيني موجود في الذهن ان يصدق على الشيخ والمحال ان لم يخص الخارج الاتحاد مع الوجود الخارجي وكيف يسلم ذلك مع ان الاتحاد المطلق جار بين جميع الاشياء فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان وجود شيء من الاشياء في الذهن وجود لجميع الاشياء فضلا عن مقتضى الدليل المذكور هو اتحاد الذهني مع الامر الخارجي في المهية وفي اليوم ان كان المدرك شخصا على ما يجئ التفصيل ومن البين ان لا يصح هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي مطلقا فساد قوله فاذا عرض خصوص الخارج الوجود وحدة الموجود الذهني والموجود العيني صح ان لشيء واحد وجود بن فان ذلك انما يصح لو كان مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى وكذا قوله فلا دين يكون صورة الانسان في الذهن حسما ناميا حساسا فاذن على تقدير كون الانسان مصورا بالكم وكون كمه الانسان فذلك لا محالة يكون كذلك وحاصل الانكار انما هو انكار الوجود الخارجي لا يقدح فيه واما قوله صورة محل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزة مركز العالم وزياده بعده في الطول فان كونه ذا شمس وكون مركزه مركز العالم من الصفات المذكورة بعرضانه في الخارج فلا يلزم اتصافه في الخيال بهما هذا ان اريد بكونه ذا شمس كونه ذا شمس حاريه وان اريد كونه ذا شمس حاليه وكون مركزه مركز العالم في الخيال وكون الصورة الحاليه صورة الفلك مع الشمس والعالم بحيث يحدد مركز هما فلا نسلم

الذهني ومعلوم بالعرض وجود بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع العوارض المشخصة فهو كلي اذا ادرك بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدل على ان صورة جميع المعقولات بحسب الوجود الذهني من مقولة الكيف قلت اندراجها في تعريف الكيف دون تعريف غيره من المقولات او تصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هي فما لم يوجب تصور لها تصور شيء اخر خارج عنها وعن حاملها ولا ينتهي امرها حاملها ولا ينتهي في احدهما وتعريف الكيف بهذا ما خوذ من كلام بعضهم القول المذكر سابقا كون القائم بالذهن سنخا كما مر ثم ذكر ههنا الجمع بين الشيخ وحصول المهية في الذهن لحق ان تضرب فيه المثل السائر بوكل ومدام من العاقل ان علي تقدير ان تكون الموجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي في الحس العالي تكون مسالة بالمهية فلا يصح ان الشيء وجود بن ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجودا بمغايرها في المهية وله نسبة مخصوصة اليه وهل ما ذكره هذا القائل الا قول بالشيخ والمحال فان القائم بالذهن عنده كيف فكيف يجتمع الجوهرية المهية عنده مع ان الباب الذي حاكم وهو مذهب القائلين بالشيخ والمحال وما نقل عن البحراني على تقدير صحة النقل مدخول وكيف يخالف ذا سات الشيخ باختلاف الاعتبار فان ما ثبت للشيخ باعتبار وسلب عنه باعتبار لا يكون ذا سالة بديهية والمخالف مكابر وقد ذكر الشيخ الصريح بذلك وقال في فصل حصول المضاف ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون احدهما بالعرض ثم لنسر بما نقله عن الشيخ اشارة الى ما ان بينهما اصلا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرها الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا كما سمعه الشيخ انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا ومن مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات عندهم واعترض عليه بان مبنى ذلك على حسبان ان بين الوحدة مطلقا وبين اختلاف المهية مانعة وليس كذلك اذ الوحدة اتحاد شيء وكثير من اقسامها قد تعرض للامور المختلفة بالمهية كما لا يخفى على من يدركها فاذا عرض خصوص اتحاد الوحدة للامر العيني والحاصل منه في الذهن صح ان لشيء واحد وجود بن ولا مانع في ذلك اختلاف مهيتها ولو كان ما حصل من الاعتبارين في الاذهان موافقا لما في نفس المهية لكان ذا سالة حاصلة لرعناك فاذن تكون صورة الانسان في الذهن حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة محل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم وعلى هذا القياس وفساده اجلى من ان يخفى على من له ادنى مسكة وعلى تقدير اتحاد مهيتها لا يكون لشيء واحد وجود ان صورة ان الامر العيني وصورته الذهنية اعني غاية الامر

الا ما في المحال ليس كذلك وكذا قوله على تقدير اتحادهما لا يكون شيئ واحد وجودان او من البين
ان على هذا التقدير يكون المهية واحدة او هوية واحدة ووجودان اذ تعدد الوجود والتعدد
انما تعقلهما لاني وحدته المهية والهوية بعد التجريد كما مر وقد لوحظ الامران يكونا من نوع واحد
ولا يكون وجود احد فردي النوع الواحد في محل وجود فرد اخر مثله فيه كما لا يخفى لظهر انه اذا
لم يكن وجود احد فردين من جنس احد فردي النوع الواحد في محل وجود الفرد الاخر مثله فبالحري
بالاولى ان لا يكون وجود فرد من جنس في محل وجود فرد اخر من جنس اخر فيه لاسيما الجنس العالي
كما لا يخفى وكذا قوله واما برهان الوجود الذهني الخ واما اولا فلان ذلك الدليل يخصص بالموجود
الخارجي كما بين هم من نظر عباراتهم فان الحوادث الموجودة في الخارج معلومة الله تعالى ازلا وابدا
ولا بد لها من وجود كذلك واذ ليس في الخارج فهو في الذهن جسما لم يصدق ذلك الحكم الا تعالى
المقتضي للوجود الدائم على ذلك الحوادث اذ صدق الموجبة تقتضي وجود الموضوع لا وجود
اخر يكون لها اتحاد معها ذاتا وجعلا كان وكذا قوله ولم يقل عنهم فان كتب المحققين لاسيما الاستاذ
قدس سره مشحونة بذلك وكذا قوله ولم يقل عن احد انها من متعلقات المعلوم فان ذلك مقتضى
الفطرة وقد اشار اليه الشيخ في المعات الشفاء بقوله ان العلم فيه بشبهه وذلك لما مر
ان معقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن مواد ها وهي صور جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا وصور الجواهر جواهرا كيف يكون اعراضا فان
الجوهر لذاته جوهر فهو لا يكون في موضوع البته وهو معقول سواء نسب الى الادراك
العقل او نسب الى الوجود الخارجي بمعنى ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه هي معقول من امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع
واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر
انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان
لا في موضوع هذا وقال في المعلمات ان العلم فيه شبهه وفي ان العلم بكل معقول يجب
ان يكون من ذلك المعقول ولم يذكر جوابا ومن عادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح
الكليات ان يعبر عن محمل اراد بقوله نسبه ان يكون كذا ونظائره مداره مع الشركاء
على ما اشار اليه في اول الشفاء نسبه ان يكون مراده بالشبهه في هذا المقام هذا المعنى
وقد عبر عنه بلفظ الشبهة مراعاة للاحتياط والادب بل العقد بحصول المهيات انفسها
في الذهن صرح في ذلك وليت شعري من الذي ذهب الى ما حمل من ان الوجود بغير المهية وان
الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج في الجنس العالي ومع ذلك فالموجود الخارج حاصل بنفس



نفسه في الذهن وكذا قوله واما ان ذلك قول بالشيخ الخ فليس كذلك لما حققنا
فيما سبق وكذا قوله واراد المحقق الخ الى الاعتبار الوجودين فانه رجم بالغيب اذ يجوز
ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار الحصر واعتبار النسبة اليه هو الظاهر لانه لا يمكن ان
ان الشيئ الواحد لا يكون من معقولين حصرا كما نقلنا عن الشيخ فسقط ما توهمه
من دلالة كلام الشيخ عليه فان قلت فما يصح تصدق تعريفنا الكيف على الصورة الذهنية
مطلقا قلت يحمل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو على طريق المتاخرين ويحمل ان يكون العرض المذكور
اعم ولكن يكون الحكم على سائر المعقولات مخصوصا بالمعقولات المجردة عن ما هو عرض
باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة الذهنية كيفا بهذا المعنى حصرا ولا ينافي ذلك
كونها جوهرا او من معقوله اخرى اذ على هذا الاحتمال لا يباين بين الكيفيات باعتبار الوجود
الذهني والمعقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود
معتبرا للمهية ولا يكون الامر الذهني معتبرا للامر الخارجي بحسب المهية ولا يكون للشيئ
مهيتان كما توهمه والاحتمال الاول اظهر واقرب الى طريقة المتاخرين كما لا يخفى فلله الكمال
عليه في اصل الحواشي واما وجب المصير الى احد هذين الوجهين جمعا بين الادلة ووفقا
بين كلمات القوم تامل واما قوله واما الجزم بعدم المنافاة بين الجوهر والعرض الخ فمن الغرائب
لظهور ان منافاة الكيف مع العرض ليس بواسطة اعتبار العرض في نفسه فان العرض يباين
الجوهر على ما يحمل مرارا بل باعتبار ان المعقولات منافية بالضرورة كما مر جوابه تنبيه الا
كون جوهرا وكيفا لا كون جوهرا وعرضا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرضية على ما فسرناهم
لا يخفى على احد ان الجوهر جوهر سواء وجد في الذهن او في الخارج فما بين كون الصورة الذهنية
كيفا وجوهرا على ذلك يصح ان يكون المهية في الذهن جوهرا وكيفا جميعا لانها يكون في الذهن
كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا لا كيفا كما ذهب اليه المعترض وانما كان معناسا لكلامه لو
كان الجوهر في الذهن عرضا لا جوهرا وليس كذلك فان حال وجوده في الذهن جوهر كما
اعترف به فليس على سؤال ما توهمه فتشاء ابشباهه عدم المباينة بين كون الجوهر في
الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود الخارجي والواقع لم يوجد العالي لتبنى عليه ما ذهب
اليه لا الاول وجود المهية حصولها في الاعيان حمل هذا التفسير لا يلائم متن
الكتاب لان الوجود المبحوث عنه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح
ان يفسر حصول المهية في الاعيان ولذلك اطلق المصنف رحمه الله الحصول وقال بل الحصول

وذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال المذاهب السبعة وهو ان الوجود ما يحصل به
الهيئة ولعل صاحبه ممن لم يقل بالوجود الذاتي فلذلك اخذ العين في تفسيره فالاولى ان يترك
قوله الشارح في العين سواء في الكتاب اولا كما يحتمل ان يكون صاحبه ممن لا يقول بالوجود
الذهني فحينئذ ان يكون من سوى بالوجود والذهني لكن نقول بان الوجود الخارجي موجود يتصف
في الخارج والهيئة موجودة فيه بالوجود وقد يعود مثل ذلك في الوجود الذهني يظهر ان
وجود الهيئة في الذهن لا يستلزم وجود وجوده فيه اذ قد يعقل الهيئة عند في الفعل
وهذا ما ذهب اليه بعض المحاضرين ويلوح من المعتبر في البركات وح فالاولى في السند
كما نقله الشارح ولعل اللام في الحصول في عبارة المصنف رحمه الله اشارة الى الوجود الخارجي
وبالجملة الحكم بان الاولى بترك التعمد في محل المنع اقوله فيه بحث الخ في الحواشي الجديدة
ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن من زمان فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له
قبل ولا بعد ولا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره للبداهة
والا لزم لتعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة الموجودة محصورة
بين الحاضرين ولو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك بالفعل
ولسنا هذا بظهر انه لا يكون حركة الهيولى في الصورة واما جواز بدل الوجود على نحو بدل
الصوداعي وقعه لا على سبيل التدريج فليس اللازم بهينا في نفسه بل المطلوب بهينا في نفسه
بل المطلوب بهينا في الحركة فيه كما صرح به الشيخ وح فلا يرد ما اورده عليه فان قلت يلزم من
هذا ان لا تكون للمتحرك الا شيء مكان بالفعل وان المتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة
قلت اما بحسب المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاله بين
بين صرافة القوة ومحض الفعل والتحقيق الطرفين وهو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انها لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهانا عليه بل البرهان
ربما اقتضى خلافه ثم نقلنا بعض الشيخ في الشفاء على ذلك وحرر المعترض وقال فيه بحث اما
اولا فلانا ان اردنا ان تلك الافراد الآنية من الآن مثلا بالقوة قبل ان يالها المتحرك
وسلمنا فمسلم ويلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجود لكان الوجود قبل ان يالها المتحرك
وتصيره موجودا كان بالقوة ولا محذور فيه وان اردنا انها بالقوة حال سلوك المتحرك
اياها وسلمنا انحصار الزمان بالفعل ولا يلزم بقاء الآنات اذ لا يلزم كل الآنات بان تكون
للمتحرك فيه فرد زماني من المتصل التي فيها الحركة لا فرد زماني معها ولا انحصار غير المتناهي بين
حاضرين انما يوجد آنا من تلك الافراد الآنية الا معا فضلا عن غير المتناهي واما ما قال



فلان كون المعلول في العالم بالقوة عبارة عن عدم حصوله في العالم فان كان العالم
موجودا فلا يخلو من ان يكون المعلول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه لامتناع الخلو عن المتضادين
فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق انه ليس حاصلا وح كان يصدق انه غير
حاصل فيه لان الوجه المعدول لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين
في موضعه فحلول المتحرك عن قوة تلك الافراد وخلوها معا كما حسبه مسلم وايضا عدم خلو
الجسم من الكم والوضع والحيز وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة ومع ذلك اسات
خلوه عنها مصادرة للبديهة عن مستحق الجواب سلمنا ان الافراد الآنية من الآن مثلا
موجود بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد احد العوارض
العقلية في ان موجود في نفس الامر وليس الامر في الخارج بالعارض الموجود فيه جائز كما يجيء
ان السفينة تجري على سطح من الماء وهو جزء بالقوة منه ولو كانت الافراد الموجودة على تقدير
وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيه اقول لعل ابن
انه يمكن ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة واما ان لا يوجد
شيء من تلك الافراد في الخارج وهو الحط او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض وهو ما لا يذهب
اليه وهم او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين المذكورين اذ على
هذا التقدير لا يسعى بين فردين منها فرد زماني كما توهمه لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة
الا تعراض موجودة بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زماني لكان الافراد الممكنة الا تعراض في
ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض
فاذا كانت تلك الافراد متناهية يلزم سالبي الآنات اذ كل فرد واقع بين فردين
في ان يلي الآن الاول وكذا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاضرين وهو محال سواء اجتمع
الاحاد في الوجود او تعاقبت فان المدار والمنتهى سالبي اللاتناهي بالفعل بديهة وكيف
يتوهم ان الموجودات الخارجة المتعاقبة من مبدأ معين الى منتهى معين غير متناهية
ومساق الشبهة مما يدل ذلك على بطلان السبب فان مشروط عندهم باجتماع الاحاد وكم
منها فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فمنشأه العدول عن لفظ المحظ والعوائد
فان حاصل الكلام ان التوسط المذكور ليس قوة بعيدة ولا فعلا للامور التي هو صرف فيه للمتحرك
بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن في حد من حدود المسافة لوجد ذلك الفرد
بالفعل وهذا معنى قولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
اذ محصله انه كمال هو قوة لكمال آخر وتاد في اليه وهو كمال مشوب بالقوة كما فصل

في موضعه ومن اللطايف ان مثل هذه العبارة مذكورة في الشفاء حيث قال في بيان
انه لا حركة في الجواهر ان الطفل الجوهر اذا استكمل نفخ روحه واذا حدثت
حدثت دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرف وبين فعلها الصرف كمال متوسط واستحاله
بانه يلزم من ذلك ان يكون في المتصلات التي تقبل فيها الحركة كمال متوسط بين القوة
الصرف والفعل الصرف وهذا مما لا تصير به سهله ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وخلو الجسم عن افراد الكم والاين والوضع في محل الله له نوع كمال الحركة
ظ وان كان شيخنا في هذا المقام العارف العالم قد عن الخاطر علي ان اهل العرف انما
يقولون ان المتحرك في حال الحركة هكذا بين المبدا والمنتهى وذلك لعسر التوسط
بين المبدا والمنتهى فلا يخالف التحصيل وما ذكرنا من الخلو عن افراد ما فيه الحركة فرق
الشيخ في الشفاء بين الصورة والاعراض فانه حقق اولا ان لا حركة في الجواهر لان
المتحرك في صورة هو بها بالفعل فكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي
كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غيرا الذي كان
قبله فيكون قد فسد الجوهر الاول الى صورة الوسط وهو غير الجوهر من والكلام فيه
كالكلام في الجوهر الذي وقعت الحركة فيه ثم قال ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لان
الصورة المحسوسة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت بالفعل
بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك
الاعراض الذي يتوهم بين كيفيتين فانه مستعد عنها في قوام الموضوع بالفعل هذا
كلامه الذي نقلته في اصل الحواشي وحذفه المعترض مرويحا لاعتراضه وادعى ان
ما تعالى اثبات خلوه عنها مصادرة للمدعى غير مستحق للجواب ومن ابن له مثل
ذلك الدعاوي ثم اذا سلم كون الافراد موجودة بالقوة يلزم خلو الجسم عنها بالفعل وذلك
هو الظاهر بذلك يتم المط سواء اطلق ان المتحرك موجود فيه او لم يطلق اذ بذلك يتم العرض
وهو ان لا حركة في الوجود اذ ح يكون وجوده بالقوة وما وجوده بالقوة يكون موجودا
بالفعل وما توهمه من ان ذلك الافراد اجزاء وضعية لان موجود بالفعل باطل لان الانسان الزماني
الذي للمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرسوم في الخيال معطوف على الزمان الممتد المرسوم فيه ولا
شيء منها الموجود في الخارج كما تقرر في موضعه فان ذلك الامر الممتد ما لم يصل المتحرك الى نهايته
لا يكون موجودا من غير سهو واذا وصل الى نهايته لم يسعه شيء فليس وجوده الا في
الوهم كما تقرر في موضعه وذلك شهر من ان يخفى على من شم رائحة الصناعة بدون



بدون واحد واحد من افراد الوجود فلم ان كان للوجود افراد عارضة للمهيات في نفس
الامر بوجه ما ذكرتم وان كان مفهوما واحدا مدركه العقل من الموجودات ويخصص
بالاضافة اليها فلا اذ الوجود ان على هذا التقدير لا محاله شخصان فلو وقع الحركة في الوجود
لم يكن المتحرك شخصا واحدا ما دام متحركا هف اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الحركة
في مقولة موقوف على ان يكون لتلك المقولة افراد موجودة في الخارج فانهم اعنوا الحركة في
الاين والوضع وهما من الاعراض التسعة وليس وجود الاعراض التسعة في الخارج سايليا
وما ذكر في تحصيل انها من الاعتبارات المحصورة في نفس الامر دون الخارج واما ثانيا فلا
لانا لم نسلم ان التخصص للوجود سوى ما هو بالاضافة الى المحل لا نسلم ان يكون الموجود
المتنوع منها في ان تحالف المتنوع منها في ان اخر اذ العارف بالدليل انما هو اشتراك الوجود
المطلق بين الموجودات وذلك لا ينافي ان يكون لها افراد متحالفة اعتبارا مع ولا نسلم انها لا يمكن
ان يكون بحصر واحد في اثنين محلين وجودان تحالفا ان اعتبارا ما لا بد لنفي ذلك من
دليل قال بعض الفضلاء لا شك ان مشخصات الوجود اما مشخصات الموجود او لا وعلى
لم تسم باسمائها فعلى الاول يتعدد بتعدد الشيء باسماء الموجود والتخصص المعين ويكون
ما حصل بالوجود الاخر موجودا اخر غير الاول سواء كان حصول ذلك الوجود لدى آن
انعدام الوجود الاول او بعده وكذلك حكمنا ما نه لو اعدم ما زال عنه الوجود الاول
والوجود الثاني ان كان غير الوجود الاول يكون الموجود باسمه موجودا اخر غير الاول واعترض
عليه بان ما ذكره من ان مشخصات الوجود اما مشخصات الوجود او لا نسلم لها غيرين
ولا مسمين اقول قد عرفت ان ما احاله المعترض ليضا غيرين ولا مسمين على ان لهذا العامل
ان يمسك بما ذكره المعترض من ان الوجود معنى واحد انما يتخصص بالاضافة وتعدده التخصص
انما يكون بتعدد المضاف اليه بل يظهر بادنى تامل ان ما ذكره المعترض احص مما ذكره هذا العامل
او هو هو اذ لو اريد بقوله يتخصص بالاضافة انها تخصصه بحسب الاضافة لا غير وهو الشق
الاول من كلام العامل وان اريد انه يتخصص بحسب الاضافة او ما يلزمها وهو الشق الثاني من
كلامه ولا يخفى ان ظرف عبارة المعترض هو الاول وقد علمت انه لو لم يدع انحصار المخصص
لم يتم العرض لانه ليس مراد الى الحواشي لا نحوز ان يكون سره القطع مثلا من حيث
انه موهوم وهو امر وجودي لا بد لنفسه من دليل فاذا لم يتم في مادة القطع لم يتم الكلية فيقطع
لا يقال لو كان سره سره للزم ان القطع الغير الموهوم الحدوث او كونه غير سرمدا ان يكون
لا يدعي انحصار سره في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل يكون للزم شرا نه لا بد لنفي ذلك من دليل

فان قيل شريه ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الي
العدم قلنا شريه لكونه ادراك المنافي وهو امر ثبوتي متعلق بامر عدمي وذلك لا مر
السلبي الخاص سر للامر وان كان سلبيه ايضا سرا فانه لا شك ان تعرف الاتصال شر وهو
ادرك اولم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر اخر وهذا لا ينكره عاقل والتحقيق انهم ان ارادوا
ان منشاء الشريه هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما
عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحصر الاشريه واحدة هي صفة العدم بالذات وبنسب
الي غيره بالواسطه كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم واعترض عليه بعد
تحريف الكلام عن مواضعها اولا بان الالم ادراك المنافي والمنافي اذا كان واقعا كان ادراكه
ادراك الامر الواقع في نفس الامر وادراك الامور الواقعه فيها ليس سرا بالذات بل هو من
الكمالات دلالا ما هو من بالذات فيه اراد الاتصال اقول وانت تعلم ان هذا بعينه
ما ذكروه واجيب عنه وما سامانه ان اراد ان الالم سر بالذات فليس كذلك كما عرفت ولا
يلزم من عدم انكار العملا آخر سريه ان تكون شر سر ذاسر لاحتمال ان تكون سريته العرضيه
بحسب وان اراد انه سر بالعرض فلا سافي ذلك لما ادعاه القوم من ان السر بالذات
هو العدم اقول وانت خبير بان ما ذكره خارج عن فان من البين ان مهية الشر
منع وسند والاحتمال لا يجدي المانع ولا يكفي في دفع السند لكن عادته مسلمه على مثل ذلك
ثم من البين ان المراد احتمال انه سر بالذات وما ذكره لا يدفع هذا الاحتمال على ان من انصف
اعترف بان سريه الالم ليس لشريه الامر المنافي وقد اسند الي ادراكه كما هو شان الا
بالعرض اذ لو تحقق المنافي ولم يحس به ادراكه لم يحس هذه السريه بخلاف ما اذا عرض زوال
الحموضه بدون القطع فان السريه التي هي لازم الحموضه حاصل هناك فليس هذه الصورة
من حسن وصف القطع بالسريه كما سلمه امه اذ لم الحموضة بل ههنا سريه زايده على سريه
المنافي فلا يكون سريه بالعرض وفصل من المقام ما ذكره من المفصل قال بعض المحققين على الشرح
القديم وقد اشتهر فيما بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واراد به تصور
الوجود والعدم لا التصديق بثبوت الوجود والعدم لانه انما يتعلق بعد تصور معنى
الخير والشر وكلامهم الآن فيه وما اورده في صورة الاستدلال من الاسئلة المذكوره
في الشرح ليس باستدلال بل بحسب لمعناه كانه جواب سؤال وسوا يكم فلتم ان مهية الخير
الوجود ومهية الشر العدم ونحن نحد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا
واجابوا بان اطلاق الشر على الوجود ليس بالحقيقة بل بالعرض والاضافة وايضا يطلقون



يطلقون الخير والشر على حصول كمال الشيء وعدم حصوله اذا تمهد هذا نقول ان اراد وا
بقولهم الوجود خير محض المعنى الاول لكون معنى ذلك القول الوجود وجود محض فيحملوا
على الفائده وان اعتبروا في هذا المعنى قيد الموثر وارادوا بالخير ذلك القيد مجازا
اطلاق المقيد على المطلق لزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود لخروج وجود
الواجب ووجود المعلولات المسنده اليه بطريق الانتخاب كما هو عندهم مع انه
عام عندهم قالوا كل وجود خير في نفسه وان اراد وا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون
هذا الحكم عاما لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة ما حصل
بالفعل او صفة كمال ما بالقوه لعصمه نقضان مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض
الاعدام خيرا لكونه لا يقا وما سبا لما حصل له كعدم ان الكمالات الاساسيه الحاصله للموجودات
التحم فظهر ان هذه الدعوى باطله عنه كما انها ليست بعلميه فقول من قال انها ادعائيه ليس
كما ينبغي واعترض عليه بانهم لم يريدوا بذلك تصوير معنى لفظي الخير والشر كما حسبه هذا القائل
فانا معنا هما معلوم للجمهور بديهة ونصفون كلا منها اشياء تخصوصه ويسلبون عن اشياء
اخر لكنهم لا يرون من ما بالذات خيرا وما بالعرض خيرا ويطلقون الخير على كل منهما وكذا
الشر والقوم ذهبوا الي ان ما يطلق عليه الجمهور الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض
وكذا ما يطلق عليه الشر قسمان وادعوا انا ههنا ان ما هو الخير بالذات هو وجود شيء
وما هو شر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي حكم الشيخ بانها ادعائيه وبانهم مارروا
تحقيقها سرها ان وتطبيق ذلك ان يطلق المحرك بالارادة على الفرس الذي هو شديد العجلة
ويطلق على العجلة ايضا فصل ما يطلق عليه المحرك بالارادة ههنا قسمان احدهما متحرك بالارادة
بالذات وهو الفرس والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم يدعى ان المتحرك بالذات
خير ان اول ما ذكره المعترض غير جار لمادة الشبهة لان القائل ذكر للخير معان وادعى ان
شيا منها لا يصلح للارادة ههنا فلم يدع انحصار معانيه فيها لاحتمال ان يكون لفظ معين
للخير ومنع عدم صحة المعاني التي ذكرها والعرض لم ساب شيء من ذلك فالوجه ان يقال
معنى الخير ما يسعى اليه الكل والمراد بالسعي ما هو اعم من السعي الطبعي والطلبي والشر ما تعالم
والدعوى هي ان الموجود خير بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم يتم بهذا الدعوى
برهان بل نقضها بعض الاسئلة فيكون ادعائيه المحققون لا يتعولون بالموضوع
قال بعض المعلقين على الشرح القديم كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يصح امتناع ان
يستعمل العدم الباحث لا يوجب استعمالهم عدم استعمالهم فان كتب القوم مشحونه بمصطلحات

الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا منها في مقاصدهم اعترض عليه بانه لم يرد
المورد ان المتكلمين لا يعولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء بحاب
ما ذكره هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يعولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته
وح لا مجال في هذا الجواب اقول ان ادعى انهم لا يستعملون الموضوع اصلا فهو في حيز
المنع كما ذكره هذا الفاضل واذعاء ما في الجواب ان يكون مجازا لانه ليس على اصلاحهم
وان اراد انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى وهو لا يستلزم عدم
استعمالهم المضادان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد على ما هو المتبادر
اراد وابذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل واحد على ما هو المتبادر
قصدا الوجود فلا بد ان يمكن حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه
موجودا لكن المنع ان لو حد محل عاريا عن حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا
واذا المنع ان لو حد محل عاريا عن الوجود امتنع حصول ضد الوجود في محل فلا يكون
لعدم ضدا اذ قد اعتبر في الضدين على التقدير المذكور امكان حصولهما في محل ما وان اريد
بها استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري اضداد بهذا المعنى وهو لا يقولون
بذلك والظن ان مرادهم هو الوجد الاول ولذلك حكم المصنف ان الوجود لا ضد له اقول المنع
باصطلاح المتكلمين ما تقابل العدم والباري تعالى ليس معنى بهذا المعنى فلا يلزم على العدم
الاخير ان يكون له تعالى اضداد فلم يظهر ان مرادهم هو الوجد الاول كما لا يخفى ويرد
عليه ان لهذه المقدمة الى في الحواشي لعلم اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد منافاته
على المعنى المار بان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من جنسه واحدة
والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الجنسات ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم فان قيل الامعدوم فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يعرض
شيء من المعقولات بضاده اصلا والا لاجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر
عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا
يكون عارضا لشيء ما فتامل فيه قصر ما فيه هذه عبارة الحواشي واعترض عليه
بان صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه هو المايرد عليه مع عمل ايراد
اخر على هذا المعنى حاصله بعد بين المحصلين واما الحكم بجواز ان يكون له ضد لا يكون
عارضا لشيء فايا سيجيء لو لم نعتبر في الضدين امكان العروض لمحل واحد والظاهر انه
معتبر فيهما كما سبق انفا اقول لا يخفى ان اطلاق الضد على هذا المعنى سايغ في العرف كما هو

كما يقولون التناقض ضد للمناقضة ونظائره لا تحصى بل ذلك هو المعنى اللغوي بان الضد في
اللغة هو المانع في الغير واذا حمل على هذا المعنى يظهر لهذه المقدمة وجه صحة
الحمل وان الجدر عليه المنع بخلاف ما اذا حمل على ظاهره فانه لا وجه له اصلا يظهر
ان التضاد انما يقتضي عدم عروض احدهما المعروض الآخر لا عدم عروض احدهما
الآخر وصرف الكلام الى معنى يحمل التعليل الايراد مسلك مسلوك بين المحصلين
ولا ينكر من مارس التحصيل والتحقيق ان ما ذكر في جواب السؤال المنع وسنده جواز ان لا يكون
لضد لا يعرض شيئا ما فسمعه حكما وايراد المنع بقوله انما نسلم لو لم يعرض الخ خروج عن
طاعة الحق جبلة كما هو دأبه على انك قد عرفت انه لم يظهر مما سبق انه لم يعتبر في الضدين امكان
عروضهما بالمحل واستدل على نفي اللازم في الحواشي بما يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا تعرض
لعرض يضاد الوجود بعرض جميع المعقولات فلا يكون لعرض مثل ويرد عليه مثل ما يرد على
الوجه الثاني ومسيجيء المعترض الى قوله بل يمكن ان يستدل على نفي اللازم بان الوجود بانه لو كان لعرض لكان
لمحل كما كان للوجود بناء على ان حكم المثلين واحد لكن ذلك لمنع لان كل محل موجود فلو صار مع
ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين وانت خبير بان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر قبل
الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وكونه هو بانه الحكم بثبوت امر لامر حركات الاشارة
اليه وح يقول بدل ما ذكره من المستدل به هو الحكم بكون الشيء شيئا
وكون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان هليه الشيء البسطة
تعلقه على هليه المركبة اقول فحكم بان الايجاب مطلقا هو الحكم بكون الشيء شيئا وبان كون
الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه فيلزم عليه تعدم الهليه البسطة على نفسها اذ هي حكم الحالي فيكون
ايضا حكما بكون شيء شيئا فيحتاج حكمه الاول فيكون فرعا لكونه في نفسه بمقتضى حكمه الثاني
فيلزم ما تقدم هليه بسطة واحدة على نفسها وانا نكون للشيء هليات بسيطة غير متناهية
بداهته هو انا نعلم قطعا ان اجتماع المتضادين محال فعلم ان اراد بذلك انا نعلم قطعا
ان ذلك القولي ليس علما لمضمون فيها بوجه من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فهو محال كيف
ووجود الموضوع متقدم على ثبوت المحمول له كما عرف والعلم لا يعقل ان يكون الوجود
المتقدم له في قوة مدركة له ويجوز ذلك ومع ذلك كيف يجزم بان ذلك القولي ليس علما لمضمونها
وان اراد به ان يحصل مضمون المتضادين بدون القولي المذكر غير منكر عندنا بل انه
مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يوقف على مضمونها عليها ولا يكون الموقف معلوما لذلك لكل احد
حصولها بدونها وبالجملة عامر ما لزم عدم امكان احد الامرين بدون الاخر هو علم العلم بالطبيع

لاعدم العلية في نفس الامر هذا على ما زعم الشم من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما ذكرنا
فمعلل بوجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول اقول وقد ردد ذين مقصدين للاستعلا
في عبارة الشرح بهما فان الشارح زعم انا نعلم قطعا ان معنى قولنا العنقاء
ملك الطير مثلا ليس وجود العنقاء ملك الطير وليس ايضا انا نعلم قطعا ان ملك الطير
ليس علة لتحقق معناها واما الشق الثاني من الترديد فتقدم احتمال كلام الشم في عامة الظهور
او ما ذكره من ان وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول فقد سبق ما فيه وقد ذكرنا وجه
دفع كلام الشم في الحواشي وليس ذلك الا بطائفة نسبها الى النسم الخارجية فعل كان الشم قد سمع في ذلك
لجماعة من المتاخرين ذهبوا الى ان بين الموضوع والمحمول انما نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة
الحكم الواقع انه تطابق تلك النسبة بان كانا موجبين او سلبيين وليس الامر على ما ذهبوا
اليه لان الايجاب الحملي هو الحكم باتحاد الشيئين وكون احدهما هو الاخر في نفس الامر فيكون ثابت المحمول
عين الموضوع في الواقع والنسبة بين الشيئين ونفسها انما نسبة الكلام بالصدق الحكم مطابقة للواقع
الصورة لذي الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما واقعا
فان كانا متعاندين فنفس الشيء بجهة العنصر كان الحكم مطابقا للاتحاد بمعنى ان الاتحاد
اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان عين الاتحاد كما ان
العرس اذا حصل في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه فيه اذا حصلت هذه في الخارج كانت عين
العرس وقس عليه حال الحكم السلبي فلما كان تحقق مدلول الخبر في نفس الامر اذا مساويا للمطابقة
قال بعض الافاضل ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر او ما ذكره من معنى المطابقة
اعم اذا لم يكن نفس الامر عبارة عن القوي العالمة الذاكرة ولا عن النسب التي هي مصحح البرهان
والضرورة اذ على هذا التقدير يكون النسب موجودة في نفس الامر وقد نص هذا القايل على الاول
في الحاشية السابعة ورد على الشم ما اورده عليه ولم يعرض لرد الثاني فلا يتم ما ذكره ثم ما ذكره
من انه اذا وجد الاتحاد في الذهن كانت عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاتحاد قد يصور من غير
ادعاء ولا يكون عين الحكم ثم كيف يقاس السلب عليه مع ان السلب لا تحقق له في الخارج قال ورده
بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الاتحاد المذكور قد يدرك مصورا ساذجا حتى يكون ادراكه عين الحكم
وقد يدرك تصديقا حتى يكون ادراكه نفس الحكم فهو في الذهن قد يكون حكما وقد يكون غيره
ولان لفظ اذا سور للجزئية فاذن يصدق ان الاتحاد المذكور وهو هذا ذاك واذا وجد في
الذهن كان عين الحكم واما ثانيا فلان المورد غير مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر فيما
عليه كلامه لامع الخارج فقط ولذلك قال فان ذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب قد يتحقق

قد سمع في نفس الامر واما ثالثا فلان المعنى بحمل السلب في الخارج رفع الايجاب فيه لا ان يوجد
السلب فيه كما حسبه وتبعه اقول والصادر من هذه العبارة بحسب العرف لا سيما
عبارة المصنف رحمه الله كلية الحكم ولذلك يعبرون في مطالبهم عن الاحكام الكلية الشرطية بمثل
هذه العبارة كما ذكر هذا القايل في صورة العرس فان القوم ذكروا لهذه العبارة اراد وا بها
الحكم الكلي كما لا يخفى على من سمع منهم لو اغمضنا عن ذلك فقوله الحكم اذا وجد في الخارج كان عين الا يجاد
ان اراد به على فرض وجوده في الخارج يكون كذلك فالاحكام الكاذبة ايضا كذلك ضرورة ان
الايجاد من زيد والحجر على تقدير وجوده في الخارج يكون ايجادا بهما وان اراد به ان تحقق
الخارج شيء هو الاتحاد فمع عدم دلالة اللفظ عليه غير مسلم اذ ليس في الخارج امر هو الاتحاد حتى
يطابقه الاتحاد في الذهن كيف وقد صرح بان المحمول عين الموضوع في الواقع فلا تكون هناك
اتحاد بينهما وهناك وحدة صرفة وانما الاتحاد امر معقول بديهة العقل فمطابقة الحكم للواقع ليس
من قبيل مطابقة الصورة لذي الصورة كما حسبه وما ذكره من ان عبارة تنادي على خلاف
مطابقة الحكم الايجابي مما في نفس الامر الا لما في الخارج فقط فانما هو بعد زيادة فلم يسلم لكن
اولا في عبارة ذلك وعلى تقدير تلك الزيادة يرد عليه ما اورده على الاتحاد آنفا وما ذكره
من ان المعنى بحمل السلب في الخارج رفع الايجاب فيه نوجه للعبارة بما لا يجعله على انكر وثانيا
ان الاتحاد مما لا توجد في الخارج فاذا اكتفي بحمل السلب في الخارج بانتفاء وجود الاتحاد
لزم صدق جميع السوالب الكواذب قوله معنى النسبة الحكمية حكم المقدمة الاولى قيل النسبة
الحكمية حكم المقدمة الاولى ما ذكره واما بحسب التحقق فهو كون الموضوع محمولا فانه هو الذي
لوحظ ههنا وجعل مرآة لمعرفة حال الحكم بهو هو او ليس هو هو او عن المجموع المنتزع
حال كونها طرفين والكون المذكور حرفي بينهما اذ عاما اتحاديا او سلبيا لان النسبة منهما سواء
امر للامر وسعلق الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما قيل اذ الوجدان اكد
ذلك على ان النسبة الملحوظة منهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق الاذعان به
فاعرف ذلك عليه قلت ليت شعري ما المانع من تعلق الاذعان بالامر الغير المستقل بالذات
لذلك من دليل اجاب بان الاذعان لامر وقبوله بدون التوجه اليه ممنوع ولا يصح التوجه
الى المعنى الغير المستقل ولذلك يمتنع الحكم عليه وبه لاستدعاء كل واحد منهما التوجه اقول
لا نم ان الاذعان يقتضي التوجه والالتفات اليه بالذات بل قوله الاذعان يقتضي
الالتفات اليه بالتبع وهو حاصل في النسبة الملحوظة معنا ولو اقتضى التوجه والالتفات
اليه بالاستقلال لم يتعلق بالمجموع ايضا فان المجموع لاشتماله على النسبة الغير المستقلة غير مستقل

ولذلك يسمع الحكم على المجموع وبه كما يسمع الحكم على النسبة فتعلم الوجدان لنسبة بان المدرك بالذات هو النسبة الاعانية او السلبية فانها هي التي تحصل من التحليل وتعدها القياس وامتناع الحكم عليها وهذا لا يدل على عدم تعلق الادعان بها اصلا ... فيلزم ثبوت المسمى في الخارج قلت في الحواشي لا يسمع قوله فيلزم ثبوت المسمى في الخارج وانما يلزم لو لم يكن المعتبر المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون معتبرا على هذا التقدير العقوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدم عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر ده في موضعه واذا دين بالقوة المدركة ما يسلم المبادي العالية فلا يسلم ما اعترض عليه بان التقدير المذكور هو عدم القوة المذكورة وعلى هذا التقدير يسمع ان يكون ثبوت في القوة المدركة بالضرورة وما قيل من ان المحال انما يستلزم محالا آخر وذلك قد لا يكون اللزوم منهما عقليا مطلقا والا لما صدقت الشرطية من مقدم كاذب ومالي صادق كقولنا ان كان الانسان حمارا كان ناهقا كاحقيقة مرضعة وما قرر ده في الزمان هو انه لا يرتفع عن الوهم وان فرض ارتفاعه لا انه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا وابن هذا من ذاك اقول ابن هذا القائل من ان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما وابن هو من القياسات المكتفية الدالة على استلزام الشيء نقيضه كما قيل لو كان الزمان عدم سابق على وجوده او لاحق لكان عدمه سابقا على وجوده او لاحقا له بالزمان بناء على ان السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق لا يكون فيما نحن فيه اذ لا يكون الا بالزمان فيلزم تحقق الزمان على تقدير عدمه هذا وقد تم في ابطال الخلاء بتحقق الخلاء بمعنى عدم الملاء لكان الخلاء الذي بين المذرعين اربعين من الخلاء بين الحدارين واذا كان واذا كان كذلك كان اما موجودا فلم يكن خلاء الخ وكم من مثل ذلك كبراهين نفاة الابعاد فان جمعها رجع الى ان اللانهاية في الابعاد يستلزم تناهيها هذا القائل ادعى بين ان مطلع جميع هذه البراهين بالقياس الخلفي مطلقا وبين ان يرجع ما ذكره ههنا وما ذكره من انه على هذا التقدير يسمع ان يكون ثبوت في القوة المدركة شبيه بان يقال على تقدير عدم الزمان يسمع ان يكون عدمه سابقا عليه بالزمان وعلى تقدير اللانهاية في الابعاد يسمع ان يكون مساحته وقس على ذلك حال سائر الاقسمة التي هي نظيرها وقوله ان الخ انما يستلزم المحال اذا لم يكن اللزوم بينهما عاديا او مطلقا عبارة محصله محصلة لا مرا ذا كان اللزوم بين المحالين عقليا كان مسلزمها محالا فالمطابق لمقصوده ان يقال اذا كان لم يكن المعاندة بينهما عاديا وذلك ايضا محل بحسب المعنى لان المعاندة بين التناهي واللاتناهي وبين انتفاء الزمان ووجوده بينه ومع ذلك دل البرهان على الاستلزام وقس عليه حال نظائر قوله والا لما صدقت الشرطية من مقدم كاذب وتالي صادق غير مسلم اذ من البين انه لا يلزم من جواز استلزام المحال نقيضه ان لا يصدق الشرطية المركبة من مقدم كاذب وتالي صادق لجواز ان يكون بين ذلك المقدم والتالي



وانتفاء علاقة لزوم كقولك اذا كان زيد حمارا كان حيوانا ومن البين ان التالي لهذا المثال المذكور المعترض كاذب كالمقدم وقد جعله المعترض صادقا والتالي الصحيح ما ذكرناه ومن البين ان العقوم ملزوما بالبرهان المذكور ان عدم الزمان بعد وجوده او تسلم استلزم لوجوده كما ظهر من هذا البرهان المذكور لا ان الزمان لا يمكن ارتفاعه عن الوهم وابن هذا من ذاك وكيف يدل البرهان المذكور على ما ذكره ... لان كلا واحد من العقلاء الخ قلت علله في الحواشي بقوله الكلام من قبيل ان نقال كون المشار اليه بانا حوهر مجرد وهو بط لان كلا واحد من العقلاء وغيرهم يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع انه سكر هو ده كما هو راي المتكلمين او نقال كون الزمان متدارا لحركة الفلك بط لانا كلا واحد نسلم الزمان الخارجي مع عدم تصورهم متدارا لحركة الفلك الى غير ذلك من الاطائر التي لا يخفى بناءها على من خاض في نظائرها الحكم والمعترض اعلم فلم يعترض عليه وهذا خلاف عادته المستمرة قلت ادري استنطه الاعتراض من النسخ التي وقعت عليها ام تركه المعترض سهوا ... تعلى الخصوص هذا القائل الخ في الحواشي قوله اما اولا انه قد فسر الخارج بالنسبة التي تحدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن والنسبة الخ يرده مطلقا خارج بهذا المعنى وان عاندها الاعسار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى والعلم اراد انه لا يكون للضروريات ولا الحكم الذي يتوسط لها من البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه واعترض عليه بالخارج والواقع اذ الخارج عبارة عن النسبة التي تحدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان فوقوع النسبة يكون نفس الواقع والخارج لا انها مطابقة له في نفس الامر واذا نفس صدق الخبر وصحته لمطابقته نسبته للواقع فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر فلم يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة نسبة صادقا فرضا لهذا المعنى ولذلك قال الشيخ تصور هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنى بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة اذا عرفت هذا ظهر لك ان قوله والنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ نقض بتلك النسبة هو الخارج لا ان لها خارجا اقول من البين ان الخارج على هذا التفسير هو النسبة المذكورة من حيث تحدها العقل بالضرورة او البرهان لا من جميع الحيثيات فانها من حيث انها معقولة للانسان زيد وعمرو ليست هي الخارج كما صرح به في التفسير ولا شك ان تلك النسبة معقولة تلك الحيثية اذ لا معنى النسبة الا ما تعقل وكل نسبة من حيث انها معقولة لذلك العاقل لما ان تطابق تلك النسبة من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان او لا تطابقها فكل نسبة خارج بهذا المعنى وهو النسبة التي تقتضيها الضرورة او البرهان وهذا مما لا سترة به وانما خفي على الشارح ومن

ومن سعه للاجلاد بالحسر التي عليها بدور الحكم كما قال افلاطون مع انهم يقولون في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء الخ قلت في الحواشي ان يكون المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن
امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلول المطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية
عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر حسب هذا النحو من الوجود مبدأ لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يستلزم
وجود النسبة في الخارج اصلا واعترض عليه اما اولا فلان معنى كلام الشيخ انها ماذكر بعض المحققين بعض
ان لا تكون النسبة بعض الاحيان خارجا وهو مناف لما ذكره القوم من تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه
يقتضي ان يكون للنسبة فرد خارجا دائما ولم يدع اصلا ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان
هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن
او في الخارج امر ينسب اليه النسبة المدلول للخبر بالمطابقة او اللامطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح
الحكاية عنه بها كما حسبه لزم ان يكون كون الجاهل الحاكي عما في ضميره المطابق لكتوذ الدرج العالم
مستغنى عن المؤثر مطابق للخارج فيكون صدقا بل لزم صدق هذا الخبر اذا قاله غيره اذ يصدق انه توجد
في الذهن امر ينسب اليه تلك النسبة بالمطابقة ويصح الحكاية عنها وايضا لزم ان يكون مطابقا وغير مطابق
للخارج معا مثلا اذا اعتمد احد الشخصين استغناء العالم عن المؤثر والاخر احتاجه لم يلزم
اللازم ممالا يخفى اقول اما الايراد الاول فلا اتجاه له اذ ما ذكره يحقق في الخارج المعتبر في الخبر
وليس الغرض سند رد ما ذكره الشيخ ههنا بل تحقق العالم على وجه يدفع ما ذكره الشيخ انفا من انه
يجب ان تكون الاستحالة مناسبة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليحقق لسمنا والحكم
والخارجية والمصورية مطابقة وما ذكره من انه لا يقتضي وجود النسبة في الخارج دفع للوهم الذي
دفع لبعض المتاخرين ولعل الشيخ منهم وكذا ان يراد الثاني لانه اعتبر في المطابقة صحة الحكاية عنه
بالنسبة المدلول للخبر والمحكي عنه ههنا هو الموضوع او هو ومبدأ المحمول او هو ومعلق المحمول كما
فصلناه في المواضع اللائقة من الحواشي وليس في صورة قول الجاهل الحاكي عن ضميره امر في الذهن
ولا في الخارج بحيث يصح ان يقع منه النسبة المذكورة لقول العالم مستغن عن المؤثر فان
العالم موجود في الذهن او في الخارج لا يصح انتزاع الاستغناء عنه ولا الحكاية عن حاله تلك
النسبة والاستغناء انما نشأ من الخلط بين المطابقة والدلالة فان النسبة الموجودة في
ذهن الجاهل المذكور يصح ان يدل عليها بالعبارة المذكورة ولكن ليست مما يصح ان يقع
منه والحكاية عن حالها فان الجاهل انما انتزعها من العالم وحكى عن حاله بها وليس ذلك الانتزاع و
الحكاية صحيحا بحيث لو قال العالم مستغن عن المؤثر فطني او اعتقادي لكان مطابقا للواقع او يصح انتزاع
النسبة المفهومة باعتقاده عنه والحكاية بها عنه فسقط ما حسبه من لزوم المحذورين



قلت قوله الخ قلت في الحواشي اني ثبوت ب آ الخ هو الموضوع قوله والا تصدق
الى ثبوت ب آ وبانتفاء ثبوت ب آ بمعنى آ موعن ب آ حكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم
من انتفاء ثبوت ب آ لعدم ثبوت ب آ لعدم آ عدم جواز ان يكون الثبوت اعتباريا
في نفسه لا سيما لغيره وهو كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها
والجواب ان المراد بثبوت ب آ ثبوت ب آ لموضوعه ولا شك ان انتفاء ثبوت ب آ لهذا المعنى يستلزم
لانتفاء ضرورة انه اذا انتفى ثبوت ب آ لم يكن ب آ ما دام لا معنى لكون ب آ ما دام الا ثبوت
ب آ له بنا على المقدمة الاولى ويوضح ذلك انه لو لم يثبت ب آ لما كان ب آ ما دام الذات
وذلك يستلزم ثبوت ب آ له في نفسه اذ لا معنى لكون ب آ ما دام الذات الا ذلك حكم المقدمة الاولى و
ذلك حكم المقدمة العامة يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت
ما دام في نفسه لم لا معنى لذلك الثبوت الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول لحكم المقدمة الاولى و
فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا تظهر التسلسل في الموجودات العامة
في نفسها بل ليس ثبوت كل من تلك الموجودات لما هو سابق عليه واعترض عليه اما اولا فلانه لا يلزم
من ثبوت المقدمة الاولى لما هي عليها وهو انه لا معنى لكون ب آ ما دام الثبوت الثبوت لم يدع عاقل
لزم هناك من المقدمة الاولى وهي ان الانتساب حكم بثبوت المحمول للموضوع اي يكون الحكم بثبوت
الثابت لآ فيكون الثبوت لمعنى هذا الحكم رابطا بين موضوع القضية وهو الماء ومحمولها
وهو الثابت لا موضوعا كما حسبه ادعى ان اراد ان ثبت انه موضوع فلا بد ان يستدل بامر اخر
كما فعله الشارح قال لم يحتج لثبت ثبوته والا لتسلسل الخ وهذا العامل قد حسب ان المقدمة
الاولى يكفي في اثباته كون الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال عن ذهنه الثاني توضيحه واستناده
الى المقدمة الاولى واما ما قاله من عبارة الشارح ان مرجع ضمير هو في قوله اذ ثبت
آ لب سو هو الالف كما هو المتبادر منه الماء كما حسبه وان ثبوت الماء ما دام الذات
بالاخرة فلم يكن ما مراده ذلك لا يستغني عن قوله والا تسلسل وباسمه يسمى آ عن ب فالمراد اذا ثبت
ب آ لب آ لب الالف ولا يسمى وباسمه لم يكن الالف ما دام الماء فرد عند تصور المتعدد معنى من ان
معنى العامة ما له السوت وعلى هذا وجه منع سوت الثبوت بان نقول لو ثبت آ لب لكان الالف
ما دام الماء ولا يلزم ان يكون ثبوته ما دام الماء قوله والا تسلسل وباسمه يسمى آ عن ب فلما وجه وانما يلزم
ذلك ان لو كان مناط صدق كل قضية ثبوت المحمول للموضوع بالفعل وليس كذلك لما مر غير مرة
حكما يجوز ان يصدق زيد انسان وعالم بالقوة ولا يكون الا فيه والعلم ما سيأتي فلم لا يجوز ان
يصدق انه ثبت لب ولا يكون الثبوت ما دام الماء قوله ليس معنى العامة الخ المقدمة الاولى ان ما له العدد

وحدها كافية وكيف سوهم ان مقدمة واحدة مع مطلوبا والعالم بعد التحصيل بالتوضيح لطلبوه
في عبارة الشرح والغرض ان التوضيح ضط الدليل بحيث يكون النتيجة عنه المقدمتان المذكورتان
وما توهمه من ان الظاهر ان مرجع ضمير سوته الى الالف غير مسلم كيف وقد تقرر انا عود الضمير الى ا
بآ الظهر والعاد بهنا اقرب قوله قلنا سوء الجواب بالمقدمة الثانية بلا مرية فلو كان مراده
ذلك لاستغنى عن قوله والا معنى وما سعاد به معنى آخر بنا عليه بالجمعة تفصيل الا رعاظ الظ
بالمقدمة الثانية كما لا يخفى اذ محصله ان سوء الشيء للشيء فرع سوء المنتبت له فلو لم يكن الما وما سا
سب له الالف لم يتم المنع الذي اورده آخرا على قوله والا معنى وما سعاد به معنى آخر غير موجه لان كلام
الشم على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة سوء المحمول للموضوع فاذ
ثبت الف لت كان معناه حكم المقدمة الاولى آنا سلمنا لم يكن حكم المقدمة الثانية آما سائي نفسه
قال المعترض في الجواب عن ذلك المقدمة الاولى لا حكم ما ان الالف الذي هو محمول في القضية موضوع في
المعنى حتى يكون محصل حكمها ثبوت الما محكوما عليه بالثبات واذا اريد اثبات الثبات فلا بد من الا
استعانة بامر آخر كما مر فكون الالف ما لا ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو مبني على المقدمة الاولى
بل هو مبني على ما اشرنا اليه وتوجيه عليه المنع المذكور قوله ان اراد انه لا دخل للمقدمة الاولى فيه لمنع
والسند ظ وان اراد انه لا يكفي فيه المقدمة الاولى فلا اسلم انه يتوقف على الاستعانة بامر آخر
انه لا يكون للغير مدخل فيه وذلك ظ على ان المفروض كون معنى الانتساب سوء الحكم سوء المحمول
الموضوع وذلك يصح ان تصدق الحكم على المحمول بالسوت سواء كان السوت سواء كان السوت الغير
في الانتساب رابطا او محمولا فانه اذا جعل المعنى الرابطي في الوجبة محمولا ولم تصدق بالضرورة لا تصدق الموجبة
المشتملة على ذلك المعنى الرابطي الا ترى انه اذا صدق كان زيد قائما فلا بد ان تصدق كون زيد قائما
ثابت في نفس الامر فيكون السوت رابطا او محمولا لان ثبوت اختلاف القضية صدقا وكذبا ولذلك قال بعض
افاضل المحاشين اذا جعل جزء القضية محمولا صار جميع القضايا حملية وبنية نظرا انه على تقدير تسليم المقدمة
الاولى لا يوجد عليه المنع المذكور ... بل لو لم يكن فيه مدرك آخر اي فصل تذكر ما فيه من المغالطة والاهمال
اقول ما مر في كلامه من المغالطة والتدليس فلا بد من تنبيه لك ايها المشارح فاذا عرفت
انه لو صحت بان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى وبيانه بان صحتها مستلزم للتسليم
وهذا مما لزم من هذا البطلان على تقدير صحته ان يكون فيها خلل ولا دليل على بطلان المقدمة الاولى كما هو
الدعوى بخصوصها اقول انما يتم البطلان بالمقدمة الاولى لان المقدمة الثانية بديهية عند الماهرين
وعدم تعاطيها القيل والمناقشة لو تسلم لو تنا فيها لا يجري فيما التصديق الذي سنذكره فلا يكون لقائل
ما شبهة حينئذ ونحن ان نكون من المقدمة الاولى لم نهتد لوجهه وهي انه اذا ظهر الخلل في المقدمتين



المذكورتين يمكن الزام الخصم ببطلان كل منها نظرا الى تسليم المقدمة الاخرى مثلا نقول هنا
لما كان مجموع المقدمتين مستلزما للخلف والثانية مسلمة عندكم فيلزم بطلان الاولى
او نقول الاولى مسلمة عندكم فيلزم بطلان الثانية ويمكن ان نعتبر على ان فيها من
حيث المجموع خللا ولا يجزم شيء من ذلك ونعلم انما خصم اولا بالاولى لان القدح فيها
اظهر عنده ثم اشار اخرا الى تخصيص المقدمة الثانية بقوله والا تخلص الا بالنسبة الى
في الحواشي على كلا الوجهين لا تحمل النسبة الخارجية التي قال آنفا انها معتبرة في الحمل لا بنفسها
ولا بما يسري تلك النسبة عنه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب
شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الآخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق
مع ضرورة ان المعدوم المطلق ليس بهو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يخلو شيء من
الوجهين نعم انما لو نوقش في عدم هذا السوت على صدق المحمول عليه او سوء له
لم يعد لكن لا علق لهذا العرض وهو التخلص من الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شيء
لان في كل من الوجهين التزاما بعيدا واحدي المقدمتين فليس فيها تخلص عن الايراد المذكور
الذي تخلصه القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما فساد الاولى بل فيها تسليم لذلك
الايراد فالمحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم البعد الا بذلك وح يكون
من تمة السوال والاعتراض عليه بانا لا نم انه على كلا الوجهين لا تحمل النسبة الخارجية
التي قال آنفا انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا يخرج سوت الامر لا محال كون السوت
عرضيا ما بالحمل هنا حتى يلزم من اعتبار السوت المذكور ان لا تحمل النسبة الخارجية
فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة حملية فلا يكون عرضيا
وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان الشارح قال بعد ما استدل
القوم بما هناك على امرين وبين ان صدقهما مستلزم لامور محظورة ثم قال لا
تخلص الا بمنع احدي المقدمتين وان اراد ان بعد هذا المنع شيء من هذه المفاسد ولا يقدح في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل آخر
كما اشار اليه هذا القيل لم نعلم لا يخفى ان سوء شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب
شيء اليه باي وجه كان يستلزم سوت ذلك الآخر فلا مرجع قوله فلا حدي شيء من الوجهين
بعدا عليها فرعه عليه على ان السوء بمعنى الحال قد يكون في القضية الممكنة وهي غير مستلزمة
لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المترتبة على احدي
وهو حاصل بالنسبة المذكورة لا التخلص عن القدح بمنع المقدمتين ليتوجه عليه

ان النسب المذكور لا يحصل التخلص عن القدح فيها اقول من البين انه اذا انتفى سوت
النسبة لم يسوت الاعراض للعالم بلزم سوت الموضوع الى العصم الموجبة ولا يحصل النسبة
الخارجية لا بدلها ولا نما يرتفع هي منه وهو الموضوع كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة فلا
يحصل هناك سبتان الحكمية والخارجية ولا يحصل سبب المطابقة نعم هذا الجواب لا
وقوله يجوز ان تكون من الطرفين نسبة لا تكون عرضا حتى يرتفع اما اولا فلان النسبة عرض
بالضرورة فكيف تعقل نسبة لا تكون عرضا واما ثانيا فلانه اذا لم تكن تلك النسبة عرضا ما
للموضوع وقد فرض ان المنتفي لوجود المنتسب لم يهو ثبوت الاعراض لها لا عن فلا يلزم سوت
الموضوع فلا يحصل النسبة الخارجية ولا يحصل سبب المطابقة فيلزم ان لا يحصل تلك القضايا با
الصدق فهذا هو المحذور الذي ذكره الشارح اقول فلا يندفع جميع المفاسد المذكورة بما ذكرناه
من قولنا والحق الخ ما ان ذلك الفساد وما جعله محذورا فان محصله ان صدق القضية الحملية
ايضا يستدعي وجود الموضوع وليس ما نحن بصدد ذلك المحذور بل ما يجيء بانتفاء المحذور المذكور
مستندا الى ما ذكره بعينه وهو انتفاء النسبة الخارجية على انه لو فرض ان بقاء المحذور
مستندا الى دليل آخر لم يندفع الايراد فان المفسدة بقاء ذلك المحذور سواء تمسك لما ذكره
الشارح او بدليل آخر وما ذكره في العلاوة من ان الحمل في القضية الممكنة لا يستلزم وجود الموضوع
ساقط فان الموضوع في الممكنة لا بد ان يكون موجودا حال الحكم اذ الايجاب والسلب
مشاركان في اقتضاء الوجود حال الحكم كما حقق في موضعه على ان موضوع القضية الممكنة لما
كان مقيدا بالامكان لا يصح له الا ايجاب يلزم وجود موضوعها دائما على انا نوجه
الممكنة بما يلزم الدائمة التي محمولها الامكان ومن العجب انه قد حكم في اوائل هذا الحواشي بان
الامكان والامتناع والوجوب باسرها فروع الوجود ثم ذكر ههنا ان الممكنة لا يستدعي
وجود الموضوع وما ذكره من تخصيص المراد بالتخلص ليس بشيء لان الشارح لم يخص التخلص
ولم يعده وعلى فرض ان يكون مراده ذلك يكون ما ذكرنا ٥ بهنا على بقاء المحذور الباقي
عن المحذور الاول اقول ما قيل ان معنى الايجاب الخ قيل كان الشارح ذهب الى ان كان
معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع

عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول كان الايجاب حكما باتحادهما هو مخالف لما اذا كان معناه انما
صدق عليه الموضوع هو مفهوم الموضوع المحمول ولذلك نفى الثبوت بينهما على التقدير الاول وليس
الثاني والحق انه الايجاب الحملي مطلقا سواء اريد بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه
هو الحكم باتحاد المطرفين بهو هو حسب احتفائه فاذا قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مثل الناطق
وقد ذكر العلامة الدواني في حواشيه على شرح المطالع ان الشيء عين مغاير في الناطق مثلا والا كان التركيب
العام واختلاف الفصل واذا اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات
بيانا لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه واذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها
عن معناها فلا يكون في الناطق سوى النطق والنسبة المخصوصة وحينئذ انه لا يصح الحكم باتحادهما
مع زيد قلت لا نم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز
ان يكون معتبرا في معناها ولوحظ بطريق الحدث به لا بوجه ما كمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة
حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل ولا يكون المراد بخصوصيات ما صدقات هذا المفهوم حتى
انقلب مادة الامكان ضرورية ويرد ايضا انها تغاير مفهوم من المشتقات وبعض ذلك تغاير الصفات
المشتقة تما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى ما فانه الذات المتغيرة في كل مادة كانت مبهمة لا يكون
ماخوذة بوجه عام ولا بوجه خاص بل الخارجة باعتبار تعلقها المعنى المعين الذي هو المحدث به كما يصح
عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان يتعلق الحدث به بالفعل واذا قيل باعتبار معنى
معين ولم يقل بسبب تعلق ذلك المعنى به فاذنه معناه امر مجمل يصح ان تفصله العقل الى ذلك والنسبة
بين هذا المعنى وبينما تعلق به الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا بدونه في الموجود والعالم للعلم
تعلق به وتحققه بدونه في هذا في الجسم المتحرك به السرعة فانه وان تعلق به السرعة لكنه ليس سريع
واجتماعهما في مثل المتحرك بالفعلية اذا اريد ان يعبر عن الامور المنطوية في مثل هذا الجسم مفصلا بان
يعبر عن كل منها بلفظ على حدة بتوسل الى امر عام مثل الشيء لو عبر عن الذات بالمفهوم المنطوية فيه به
ونسب اليه الحدث فذكر الامر العام هناك لضرورة يحوج الى التعبير عنه مفصلا الا نطوائه في الجمل
واذا كان ما نسب اليه الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح الحكم بالمادة مع انه اقول قد اورد على
هذا الكلام سابقا حيث قيل بعد مسلما على هذا التطويل بلا اندفاع التحصيل انه لا يخرج ان يكون تلك
الامور المعبر اخ مما يصدق عليها المشتق او مساويا له وعلى الاول يلزم ما هرب عنه من المحذور والا ول ان

كان ذلك اللازم عرضيا والمحذور الثاني ان كان ذاتيا وعلى الثاني انكان المعتبر فيه مفهوم ذلك اللازم
المساوي لزم المحذور الاول او ماصدق عليه لزم الثاني فاجاب عنه بقوله فيه بحث اما اولا
فلان الذات في المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص ليستقيم ان يقال انه لازم من شيء
اخر او مساو له اما اذا كان اخذها فيه مبهمة للمفهوم مخصوص فلا يستقيم نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم
والخصوص والمساواة نعم اذا اخذت باعتبار المعنى المعين يتحصل في مفهوم مخصوص يستقيم نسبته
الى مفهوم اخر لكن هذا المفهوم المتحصل من مفهوم المشتق الا مفهوم اخر واما ثانيا فلان محذور
الاول وهو دخول العرض العام في العرض على تقدير كون المعتبر انما يصدق عليه المشتق فرد
انما هو انما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول
على تقدير مساواة المعتبر المذكور مع ماصدق عليه المشتق لانا نمنع مساواة ما صدق عليه الناطق
لان يكون عرضا عاما اقول في البين ان اللازم الماخوذ في شيء لابد ان يكون له حصول بوجه ما فان ما لا يكون
له حصول اصلا لا يكون معلوما فلا يكون معتبرا في مفهوم من المفهومات كالحقيقة الشيء وغيرها وحينئذ
نقول حيث جعل كونه موصوفا للحدث والزمان والنسبة الى فاعل مبهم مستلزما لعدم دخول
الفاعل في مفهومه بنا على انكما يدخل في مفهوم من المفهومات لا يكون مبهما فانكان شيء من الاشياء
ذهنيا كان او خارجيا قائما في ذاته خصوصه وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها فكون معنى من المعاني
ماخوذا ومعتبرا في مفهوم من المفهومات بأي وجه لا يكون له خصوص اصلا حتى لا يكون بينه وبين المفهومات
نسبة بوجه ما من النسب الخمس طرا وبراد العدل والتحقيق انه لا يعتبر الذاتي في معنى المشتق اصلا
بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يعتبر في مثل ضربي وسيبي تقييده والمحذور الاول هو دخول العرضي
في الفصل سواء كان عرضا عاما او خاصة وما هو اعم من الناطق يكون عرضا عاما بالبينة اليه بناء على
ما تقرر من ان الفصل لا جنس له فتظهر الحال في كلا هذين واما ثانيا سلمنا ان يقال لا يلزم ان يكون عرضا
عاما لما صدق عليه الناطق ثم لا يخفى انه اذا كان ذاتيا لما صدق عليه يلزم المحذور الثاني والمساوي
لما صدق عليه الناطق اما ان يكون عرضيا له فيلزم المحذور الاول فان المحذور مردود حوله العرضي
في الفصل سواء كان عرضا عاما او خاصة كما مر واما ان يكون ذاتيا له فيلزم المحذور الثاني فلا محيص عن المحذورين
ثم اورد عليه انه لا يخلو اما ان يكون معنى المشتق هو العدم الناعت فقط وهو ما يفهم منه اذا قيل
زيد لا موصوف مثل قولك زيد لا بصير بطريق الوصف او الناعت مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول
لا يصح تحليله الى الامور البسيطة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى الثاني

لا يكون



لا يكون المشتق اليسر من حيث تعلق الحدث به اذ ذلك التعلق انما يحصل بتلك النسبة لا محالة فلا يجاب عنه
بانا نختار ان معنى المشتق هو العدم الناعت فقط ولا نسلم ان الموصوف والنسبة خارجان عنه وانما يلزم ذلك
لو كان معنى الناعت المقرر بالموصوف مجرد الحدث ويعلم من اجرايه عليه اتصافه به كما حسبوه وليس
كذلك اذ لو كان كذلك يصح جعل الكاتب نعتا لزيد ولما صح حمل الكاتب الذي جعل نعتا هو هو
عليه ولما ذهب اليه من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف
ومن انه يجوز التصريح بلفظ الذي بين الصفة والموصوف كان يقول زيد الذي هو الكاتب بل ما يفهم
من المشتق حال اقترانه بالموصوف وما يفهم منه في غير تلك الحالة معنى واحد مبهم جبما
حققناه واجراء على الموصوف يدل على اتحاده مع الذات المبهم الماخوذة باعتبار المعنى المعين لا بطريق
الاذعان وحمله عليه يدل على اتحادهما بطريق الاذعان اقول من البين انه اذا كان الموصوف والصفة
واحدا في المشتق لم يكن معناه العدم الناعت فقط اذ العدم الناعت هو الصفة لا مجموع الصفة
والموصوف والنسبة ومن العجب انه اختار اولا ان معناه العدم الناعت فقط ومع ذلك زعم دخول
الموصوف والنسبة فيه وهل هذا الا هفوة ثم زعم انه انما يلزم ذلك لو كان معنى الصفة مجرد الحدث
كما حسبه وليت شعري من اين يحمل هذا الحسبان مع تصريحي بتمثيل العدم الناعت بنحو زيد لا كاتب
زيد لا بصير بطريق الوصف وكيف يتوهم مع هذا التصريح ان العامل حسب العدم الناعت هو
مجرد الحدث ويعلم من اجرايه على الموصوف اتصافه به مع ان المعنى الذي دل عليه لا يتعين الموصوف
بما هو مما يجري عليه النعت يا المنعوت ومجرد الحدث لا يصير نعتا للجثة وهذا الامر يعطيه اهل العربية
كما نص عليه سيبويه وغيره من ان اسم المعنى لا يجري على الجثة ومن العجب ما اشتهر على هذا المعنى
من انه يدعى دعاوي خفية بلا طائل من غير دليل ثم يجعل نفسه ما هو بصدد دفع المحذور
الذي يتجه على تلك الدعاوي باجوبة ضعيفة وسنوع سخيفة مثلما عرفت حاله والحق كما اشرنا
اليه ان معنى المشتق هو العدم الناعت فقط مثل لا بصير ولا سيباه ولا سعيد ولا يدخل فيه الذات
اصلا لا بالوجه العام ولا بالوجه الخاص اذ لا عبرة به الى مثلا او ما يجري مجراه من الامور العامة
لزم من اجرايه بعلا التكرار كما في قولك الشيء الناطق وايضا كان معنى قولك الحيوان الناطق مشتملا على
العرض العام فلا يكون محض الذاتيات وبالجملة لزم دخول العرض العام في الفصل وان اعتبر فيه
بالوجه الخاص كان اجراءه على ذلك الخاص تكرارا مثلا اذا اعتبر فيه الانسان كان قولك الانسان
الضاحك مشتملا على التكرار لان قولك انه يلزم انفكاكه مادة الامكان الخاص الضرورة لما فيه من المنافاة حيث

يتصف

العرض

ان يكون للانسان انسانا مشاهرا وسري لا كون الانسان انسانا كاتبا فانه ممكن لا ضروري اذ
الكاتب ليس ضروري الثبوت له فلا يكون الانسان المعدد به ضروريا ايضا واذا لم يعتبر فيه الذات
باي وجه يتصور لا يكون الذات واحدا فيه اصلا وما ذكروه من ان الوصف موضوع لذات مبهم
باعتبار معنى معين هو المفهم معناه انه موضوع لذات مبهم غير معلوم الا باعتبار هذا المعنى بمعنى انه موضوع
بما هو وجه للذات المبهم اي للامر الذاتي فقط وانما قالوا انه موضوع لذات مبهم باعتبار معنى
بناء على ان الذات معلومة لهذا الوجه فالموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى كما يقولون ان الشيء قد يعلم
بوجهه وليس المعلوم بالحقيقة الا الوجه فههنا ايضا اطلقوا ان الموضوع هو الذات باعتبار هذا المعنى
الذي هو وجهه والموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه وتوضيح المقام
ان المعاني منها ما يحكم العقل بديهة باستقلالها في الوجود وليسوا نابعا لذات اخر يتحد معها
كالجوهر في النفس والبدن وامثالها ومنها ما يحكم بديهة بانها لا يوجد الا تابعا لشيء اخر يتحد معها بوجه
من الوجوه كالكون مثلا ومنها ما يعلم بالبرهان عدم استقلالها او استقلالها وهي المختصة من قبيل
الاول وبذلك قد توهم ان الذات معتبرة فيه وليس كذلك بل اغنائهم عنه الذات بالدلالة العقلية
كما اشرنا اليه وذلك مفصل اخر نعم عليه في تطبيقاتنا ولان الذات ثابتة في العدم اه
قاله بعض الفضلاء مع انها ثابتة في العدم عندهم ازلا ما يحتاج الى مؤثر على زعمهم بناء على ان
علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات حال العدم اثر القدرة اذ
المستغني عن المؤثر لا يكون اثر الغير فظهر مما ذكرنا ان كلام من قال انه في تعريف السكاكي يلغو اذكر اثبات
القدرة اذ يمكن ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثيره ولا تاثير له اقول انه يقال في دفعه انه لغو
واعترض عليه بانه هذا التفسير يفيد عما فسر به بحسب اللفظ وبحسب المعنى لا يفتح عدم كفاية المفسر
بل اذ كفا بتدظم غاية الامر انه هذا الفاصل ضم اما الخلف المذكور وهو انتفاء التاثير حلفا اخر وهو
انتفاء القدرة ولم يفهم اليه ذلك فيكون هذا اليه مرايا مستغنى عنه وهو المراد بالغو هنا القول
لانه بعد هذا التغيير بحسب اللفظ ولا بعده بحسب المعنى فان انتفاء التاثير على هذا التوجيه مستند
الى اثبات القدرة فانها منافية للاثرية الا ترى عندهم ولانه لا كفاية بل لا استغنائها عن المؤثر انما
هو لان الفاعل عندهم قادر والقدرة عندهم لا يؤثر في الاثر فلا يلزم اثبات القدرة ليلزم انتفاء
التاثير اذ لو لم يذكر لم يلزم انتفاءه بناء على امكان استنادهم الاثر في عندهم الى الموجب كما هو المشهور

بانها مستقلة

يعتبر

الى

بين



بين المتكلمين ومنشاء القول بالاستدراك توهم ان الثبوت في العدم ينافي التاثير مطلقا وليس كذلك
بل الثبوت لا ينافي الا باثرية القدرة في زعمهم ولانهم انما نفوا التاثير حلفا اخر وهو انتفاء
القدرة بل انتفاء القدرة من موجبات انتفاء التاثير كما ظهر من التقرير ولانهم انه لو لم يضم اليه لكن
اذ لو اريد بالضم التعرض له فقد علمت ان التعرض له واجب لاثبات انتفاء التاثير وان اريد
به انه جعله محذوفا اخ فقد علم انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى اثبات انتفاء التاثير على انه لا
يكون مرادا مستغنى عنه بل يكون في قوة دليل اخر وفي البين انه لا تعالى في مثل هذه الصورة انه لغو
مراد مستغنى عنه واثبات المحالات المعدودة على تقدير يفتح المطلب لغوا في شيء من المذاهب الا في
مذهب المعترض وهو مخالف للاطباق العلماء نعم ما في ذكرت في الحاشية انه يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة
للتسجيل على الزام الخصم فانه انفع واصح واظهر في خلاف قاعدتهم واعترض عليه بانه ليس في
عبارة ذلك الشارح ذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان ذكر اثباتها للتسجيل ولانهم انما انفوا القدرة
اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء التاثير والتاثير اقول لا يخفى ان المحذور الذي اورده على تقرير الشارح
وهو انه يلزم ان يكون اثبات القدرة في عبارة المتن لغوا والجواب عنه انه انما يكون لغوا لو لم يكن فيه
فائدة ويجوز ان يكون اياده لفائدة التسجيل فظهر فساد هذا الايراد صورة ومادة اما الاولى
فلانه منوع في مقابلة المنع واما الثاني فلان التوجيه لا يتوقف على كونه مذكورا في عبارة الشارح واما
انتفاء القدرة اظهر واسع فقالانه ينافي لما ذهبوا اليه صريحا وهو اثبات القدرة وابطل بنفي القدرة
عنه تعاوز ذلك في غاية الشناعة وتقرير الاستدلال على هذا الوجه هكذا لو تحقق الشيء بدون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبتت فاما ان تؤثر اما في نفس الذات فلا يكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون وذلك بط على هذا التقدير لانها اوفي اتصاف الذات بالوجود بان يجعل الوجود حاصلا فيها فيه عارضا لها كما ان الصباغ يجعل اللون في الثوب مثلا وذلك مح لما مر من امتناع عروض الوجود للمهية في نفس الامر وتقريره على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح اما اولا فلانه اوفق بما في الكتاب حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود نفسه على ذلك غير معلوم واما ثانيا فبسقوط ما ذكر في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للمهية في نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها فيها ولا يكون لها حيثية الاتصاف به ايضا فيمتنع ان يكون التاثير في شيء من هذا التاثير انما في الامر الواقع في نفس الامر ضرورة واتفاقا اما اذا لم يتحقق السبب بدون الموجود فيجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا عارضا لها كما مر مرارا ويكون تاثير القدرة

العقلاء

في تقدير ان يكون معنى عبارة متن الكتاب ما ذكره هذا الشارح لا يستقيم اذ ذكر

يحصل

يمتنع

بعينها في المهية في صحة الموجود في يكون ان الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده
والا تصافه بالوجود والا حيثية اتصافه به لكن العقل سبب السواد الى الفاعل فحيث انه
موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض منه
اقول لا يتم ان الرد بما المذكور هاهنا لجواز ان يكون التاثير في الذات باعتبار الاتصاف بالوجود او
الاتحاد مع الموجود وسيجيء ما سيجيء ولئن سلمنا ان الرد بما هاهنا فلا يتم امتناع التاثير في الذات
من حيث الوجود ولا يتم ان التاثير في الاتصاف بالوجود يستلزم ان يجعل الوجود حاصلا في المهية كما في
صورة الصباغ واللازم لا يجوز ان يكون التاثير في الاتصاف بمعنى انه يجعله بحيث يصح العقل منه وجود
الوصف الاعتباري ولا يتم انه يمتنع عروض الوجود للمهية في نفس الامر كما مر ولا يتم ان التعرض لنفي الوجود
القدرة في نفس الامر يستلزم عباءة الشارح وعن كمال الموافقة مع المتن وان سلم انه غير معقول فان
التعرض لا بطال المعقول المحتمل في بادي الراي وان كان غير واقعة من وظائف الشرح ولا يتم
امتناع عروض الوجود للمهية في نفس الامر كما مر ولا يتم ان للمهية حيثية الاتصاف به ايضا فان البديهي
حاكم بان السواد الموجود بحيث اذا توجه العقل اليه لا ينزع منه صفة الوجود ويجعل وصفا له
كما ينزع لجهة الوهم الاختلاف في الحظ وتصفح به وكيف السواد موجود في الخارج دون الاختلاف
والوجود لا يقع في الاتصاف بهما بحسب نفس الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم وجود الوصف في
نفس الامر للذي الخارج كما مر مرارا ثم ما الفرق بين ما اذا كان للمهيات ثبوت بدون الوجود وبين ما
لم يكن لها ذلك الثبوت حيث حكم بانه على التقدير الاول يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا ويجوز
على التقدير الثاني حتى يصح على التقدير الثاني كون التاثير للمهية الخارجية عين الموجود ولا يجوز على
التقدير الاول بل يقول لم لا يجوز على تقدير ثبوت المهية ان يكون اثر الفاعل هو السواد الذي
هو نفس الوجود كما في التقدير الاخر فان الحيثي ذهب الى ان الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود
فاذا تبدل ذلك العارض بعارض اخر زال اتحاده مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني
وهو بعينه المهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالوجود مستندة الى الفاعل وبما
ذكر بان هذا الدليل ليس برهانا حتى يكون هذه الاحتمالات فاوجه فيه بل هذا الزام للخصم الموجه
بانا الازم لا يكون اثر القدرة بوجه في الوجود بل اثرا حادث ذاتا وصفة وكما انه لا يقدح فيه
احتمال ان يكون اثر القدرة اثرا لمهية بناء على ان اللازم لا يبقى المقدورية كما تحقق في موضعه كذلك
لا يقدح فيه هذا الاحتمال لاعتراف الخصم بانتفائها اقوله لانم بان الخصم معترف بان اثر القدرة لا بد

الوُجود

بالمُوجود

المُوجد





ان يكون حادثا ذاتا وصفة وكيف يقول عاقل بانها موجودة بالذات لا يصير باعتبار اتصافه بوصف حادث اثرا
للقدرة فان ذلك بالحقيقة استناد الحادث الى القدرة لا الاستناد القديم اليه وبالجملة عليه تصحيح التقسيم
هذا الملخص يحتمل لاثلثة اشياء السواد والوجود واتحادهما وقد عرف بانا السواد ليس اثرا للفاعل
وان الوجود ليس اثرا حيث قال وذلك غير معقول فيجيء ان يكون التاثير في حيثية الاتحاد وح يقول الخصم
يجوز ان يكون على تقدير ثبوت الشيء بدون الوجود يكون التاثير في تلك الحيثية فان ثبوت المهية من
نفسها لا ينافي التاثير في اتحادها بالوجود اقول وذلك ظاهر اجاب عن ذلك بانه لم يعرف بانا السواد ليس اثرا
للفاعل بل صرح بانه اثر السواد الذي هو نفس الوجود فهناك شيئ واحد هو السواد والوجود هو اثر
الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق منه الوجود لا الوجود الذي هو عين
السواد ولو كان تاثير الفاعل في الاتحاد لم يكن اثره موجودا في الخارج ولا شك ان ائمة موجود فيه
كما تحقق في موضعه اقول هذا الجواب غير موجه لان حاصل الايراد ان السواد الموجود يحتمل ان يكون
اشياء وليس انما الفاعل الا شيئ واحد منها بناء على الدليل المذكور فلا يدفع الجواب ايراد من منع
ما يحتمل اليه في تلك الامور او منع فساد كون التاثير في الشيئين الاخيرين فقط اذ هذا الجواب لا يدل
على شيئ منهما ثم ما ذكره من ان اثر الفاعل موجود في الخارج ان اراد انه من حيث الوجود اثره كما يدل عليه
قوله هناك شيئ واحد هو السواد الموجود هو اثر الفاعل فهو بعينه مورد التحليل وان اراد انه
من حيث الذات والصفة كلاهما اثر الفاعل فهو مما لا يقول به بل هو مصرح في مواضع من كلامه بخلافه
ثم ايا ما حقق ذلك فظاهر ان لا يمتنع المعترضة الباسلة قبل هذا المنع متوجه اذ لها ان تعارض المقدمة
الثانية كما فسره الشارح وهو انه لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان اما لفظا فظاهر انه
لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه للزامه وريه وما لا يصلح سندا للدعوى
ويكون منافيا على الدعوى وهو مساوقة الوجود المطلق للتشيء فينبغي ان يعترض به المعترضة الثانية
هذا وان لم يتصور المصنف عليها وهم المعترضة الاولى ليتم الزام الخصم بالامر المسلم عنده كما بينا في الاول
فاه ذلك او خلية انحاء اقول ظاهر ان فرض عدم تسليم الوجود الذهني والخارجي ومغايرة
الوجود المطلق للخارج عنده والكون عند الخارجي او الكون عنده اعم من الوجود لم يتم ان للمعترضة
ان الوجود نعيته هو الكون مطلقا بل يقول المعقول منه احد فردي الكون الامكان ليس بشيئ
آه قلت في الحواشي انت تعلم ان الثبوت ههنا على ما مر تفسيره ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما
يجيء عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم دفع المعترضة بان المعقول منه الكون الامكاني لا يقدح في ثبوته لهذا

الشيء فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية قال اولي ان يقال اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن ولا يلزم منه الا ثبوت للموصوف فيه واعترض عليه اما اولا فلان مراد المستدل بثبوتية الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت بذلك ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو المدعى وصرح به المحقق بقوله ولو انتفى التميز الثبوت عما فلا يفيد ان يريد بم ثبوت الامكان في العين ليلزم منه ثبوت الممكن في العين فتح المحقق رحمه الله بثبوته في العين واستدره بان الاعتبار امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان اتصاف الممكن بالامكان من لوازم الماهية لا من العوارض اللاحقة بكونه الاتصاف بها بحسب الذهن فقط والا يلزم الانقلاب اقول وقد اطال الشيخ في تقرير الدليل اثبات كون الامكان ثبوتيا الجماسيلي في هذا الفصل ومعلوم ان الذي ابى بمعنى هذا الفصل كونه ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه موجود في الخارج وكيف يصح ان يقال الامكان موجود في الخارج طالبا في هذا الفصل واما الوطاء فقد بذكر دعاوى فساقط لانهم لا يثبتون الوجود الذهني وانما يثبتون محل انه الثبوت العيني فاذا ابطوا ان موضوع الامكان ثابت بنا على ان ثبوت الامر الغير السلبي الذي يقتضي ثبوت المثبت له وليس موجودا في الخارج لزم بزعمهم الا يكون ثابتا في الخارج فليتدبر

ليس لما مطالا محصل معوله قبل خلو هذه القضية عن المعنى المعوله مكابرة فانا نلزم من قولنا الوجود اما موجود او معدوم مثل ما نلزم من حمل الوجود والمعدوم بحيث اخرج عن احتمال ايراد ضد مغايرة الوجود بنفسه وحفاظ عنا الحنف لا سترة به والظاهر ان المراد بالوجود هنا الموجود كما سبق وحكم بعدم ورود القسمة عليه لان التقسيم اما يكون معقولا اذا كان ما بين الاقسام المحتملة والموجود لا يحتمل غير كونه موجودا لامتناع سلب الشيء عن نفسه قال ابن المطهر الحلي في شرح هذا الكتاب لما ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية فاما ان لا يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاول والثاني باطلان اما الاول فلانه يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم اتصاف الشيء بنقيضه فنقيض الثالث والواسطة ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة اتصاف الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال الجواد اما ان يكون جوادا او لا يكون كذلك لا يقال الموجود اما ان يكون موجودا او لا يكون كذلك لان القسمة الى الشيء اعم منها ويستحيل الا يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل دلالة ظاهرة على ان المراد بالوجود هو الموجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا لا ما ذكره الشيخ من خلوه عن المعنى المعول اقوله قد اورد عليه ان الاستدلال انما هو بمفهوم الموجود ومفهوم الوجود يحتمل كونه

غير موجود كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا قوله لامتناع سلب الشيء عن نفسه قلنا مفهوم الوجود موجود يعني انه مفهوم عين الموجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف كما في كون الجزئي جزئيا بالمعنى الاول مع كونه كليا بالحمل المتعارف ليس جزئيا بحسب هذا الحمل لان مفهوم الجزئي ليس جزئيا اراد الجزئي واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم الوجود الصورة الكلية الحاصلة منه في الاعتراض حيث انها حاصلة منه فظاهر ان الاستدلال به انما الكلام في موجودية الاشياء وفي هذه الحيثية الذهنية ليست موجودة بشيء وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجود به الموجودات ومتحد معها ومتحقق الايجاد فيها فوجود هذه الحيثية للمحتمل غير كونه موجودا والاستدلال به انما يلزم بالمحال بزعمهم ان مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشياء انما هو صورة الموجود القائم بالذهن كيف لا ولو لا ذلك لزم ان يكون الموجود بالموجود الذي اقوله مثل هذا السفسطائي يعترض المطالب بانه يقال انا اريد بالاستدلال الذي حكم بانه في حد ذاته ليس كليا ولا جزئيا ولا موجودا ولا معدوما الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها حاصلة فيه فقط انه في هذه الحيثية كلي وموجود في العقل وانا اراد به هذا المفهوم من حيث انه متحد مع الافراد فهو بهذه الحيثية موجود في الخارج وفي الذهن الذي لا يعتبر شيء من هذه الاعتبارين المذكورين ثم لا يخفى ما في كلام ابن المطهر فان الضمير هنا يعني الرد وترديد الموجود سواء اريد به المفهوم من حيث هو او من حيث صدقه على الافراد بين كونه موجودا او معدوما صحيح من غير ريب وليس ذلك من قبيل الترديد في السواد بانه سواد او غير سواد ولا يقتضي صحة الترديد كونه موضوعه اعم بل انما يقتضي كونه محتملا للشيء الترديد ولو في بادي الرأي بظهر ان مفهوم الموجود باي اعتبر احتمل كونه موجودا

او معدوما كيفي والكلي الطبيعي عند المتاخرين ليس موجودا اصلا بل الموجود عندهم هو الافراد
اذ لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد فلا شك انه مما يذهب اليه الوهم فلا يلزم فساد
التقييد ومنشأ وهم انها المطهر عدم وقوع بين العميم والتقييد فتامل ثم اورد عليه انه يستحيل
ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى انه لا يكون اعم من ان يكون عين نفسه او غيره بطريق الحمل الاولي لكنه
قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثل المفهوم اعم من نفس المفهوم وغيره والكلي يشمل مفهوم الكلي
وغيره وكذا الممكن العام وسائر المفهومات العامة واعترض عليه اما اولا فبان مرجع العموم المطلق
الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة كلية موضوعها الاعم فلو كان شيء اعم من نفسه يلزم صدق
سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره ان يكون اعم منه كما
حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد المتقابلين على مفهوم الاخر وغيره كالشيء الصادق على مفهوم
اللاشيء وعلى غيره اقول لانا نمنع ان مرجع العموم المطلق الى ذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع
مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الكلية القائلة كل انسان نوع بل مرجع
العموم في بعض الصور الى ذلك وفي الطبيعيات كما ذكرنا وفي الشخصيات فان زيدا اخص من
الانسان مع انه لا يصدق الكلية الموضوعها الاخص اللهم الا ان يقال الطبيعة والشخصية
في حكم الكلية كما قيل وما نحن فيه في القضية الطبيعية فلا يتبع ذلك فيما ذكرنا وفي البين ان
صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره مع عدم صدق سلب مفهوم الاول عن الاخر يستلزم كون الاعم
من الثاني كما في مثال النوع والانسان والكلي والجزئي ونظائرهما والشيء واللاشيء من هذا القبيل
فان الشيء يصدق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره من المفهومات فلا يصدق سلب الشيء عن مفهوم اللاشيء
فيكون مفهوم الشيء اعم من مفهوم اللاشيء وذلك ظاهر لا سترة به على ان العموم في عبارته ليس مقيدا بالمطلق
وفي البين ان صدق مفهوم اخر وغيره يستلزم مطلق العموم ثم قد عرفت انا سلب الشيء عن نفسه
بطريق الحمل الاولي مع واما بطريق الحمل العرفي فليس بمع فان مفهوم المجهول ليس بمجهول و
الشيء ليس بشخص الى غير ذلك من الامثلة . وفيه نظر لانا نقول لانا ان دللنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو ذي الوجود
قلت لئن سلمنا ان الموضوع هو الوجود والمحمول هو ذو الوجود كانت النسبة المدلول عليها
بكلمة هو واقعة بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشيء لنفسه ولا يتم
بذلك ان ليس تلك النسبة مورد الايجاب والسلب لانا نقول ليس توقفنا على تصورها على التصديق

الظاهر

خ ربنة



المذكور بلا ارتياب وذلك كاف في منع المجيب فالحق ورباقا والنظر قطع هنا شيء وهو انا
مدار هذا الكلام على ان لا يكون في المستثنى امر وجداني بحيث كما حققناه بل معناه حدوثه منظورا
ما هو خارج عنه على ما يزعموا ذلك ما نسبه اليه الحدث داخلا فيه بنسبة الحدث اليه ثم نسبة الجميع
الى الموصوف فلم يلزم نسبة بين الشيء ونفسه لكن معناه كما مر غير مرة امر محمل وجداني وما نسبه الحدث
داخلا فيه بالوجه الذي عرفته اولا فيه نظر اما اولا فلان الشارح ذكر فيما سبق ان النسبة
بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير منشأ للعقلاء وحكم المنع هنا على ذلك فقال هنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هو النسبة الايجابية بين الوجود وذي الوجود
لا بين الوجود ونفسه فان اورد انا لا نسلم وقوع النسبة الاشتقاقية وغيرها او النسبة مطلقا يقتضي
منشئين فتامل هذا الكلام على السند على انه يحتمل النسبة لصقع هذا المنع يزيل عنه واما ثانيا فلما
سبق في الكلام على ما يحمله في المستقيم قال صاحب العمل نقرر هذا القائل خارج عن فائض
التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشيء لنفسه والمانع صح بان ما هو
هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود وفي البين انها تتضمن لنسبة الشيء لنفسه فمنع
تضمنها للنسبة المذكورة منع امر بديهي غير قابل للمنع ويجوز صدورها بناء على اختلاف الناس في
جواز النسبة بين الشيء ونفسه اسقاطا لكن يمنع مقدمة بديهية من معلومات حدود العالم مما
على اختلاف الناس في حدوثه كما يقال منها لانا الوجود ذو وجود متضمن لنسبة الشيء الى نفسه
اذ للناس اختلاف في جواز النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا وفساد ذلك اجمالا انا نمنع قول
الشارح انما منع تضمن هذه القضية للنسبة الحكمية بين الشيء ونفسه كما صرح به بتقييد النسبة
بما هي مورد الايجاب والسلب فانه فما حكم العقل باستحالة النسبة الاشتقاقية بين الشيء و
نفسه ليس مستحيلا عنده كما صرح به فيما سبق ولا شك انا نقول الوجود ذو وجود لا يتضمن
النسبة الحكمية بين الوجود ونفسه وانا نمنع النسبة الاشتقاقية بينه وبين نفسه و
المستحيل عنده هو الاول لا الثاني والممكن في منع استحالة تصورنا الثاني بانه يستحيل بحسب
للعقلاء مستقيم لا يمكن الاعتراف وليس من قبيل المثال الذي ذكره بل من قبيل انا ندعي اعدام
علم الهيئة لوجود هاما لا يتصور متصور ويرد عليه المنع مستندا بانه قد صار منشأ للعقلاء
بقياء انتزاعا فكيف يدعى البداهة في امتناع تصوره فان امتناع نفسه غير بديهي فضلا عن امتناع
تصوره نعم انا المعترض داخل في معقد الشرح قال بعض المعلقين في الشرح القديم فان قلت

ذعموا

يتضمن ثبوت

فيقال لانا ان العالم متغير
اذ للناس اختلاف في حدوثه

انما يلزم ثبوت الشئ لنفسه اذا اريد بالموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو غير لازم اذ يجوز
ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت
الشئ لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الوجود الخاص لان الدليل الذي استدل به على لزوم
الشئ الموجود به الوجود المطلق لا يدل على لزومه لموجوديته الوجود الخاص ولا يمكن ان
يراد بالمحمول الخاص والموضوع المطلق لان المحال الذي ابطلوها واستدلوا عليها انما هي
واسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص
انما يكون محالا لاستلزامها تلك الواسطة حتى لو لم يكن سلب الوجود الخاص مستلزما لصدق الوجود
المطلق بل جاز ان يكون الشئ موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا بوجود شئ
آخر لا يكون ذلك الحال في شئ وللحال الذي حالم يلحظ ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه ثم قال فان
قلت سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نسلم ثبوت الشئ لنفسه لجواز
ان يكون الوجود الثابت مغايرا للوجود المثبت له بالاعتبار اي يعتبر الوجود من حيث هو ويكون
معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو هو الذي هو عارض للموجود من حيث هو والمغايرة
الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وتعلقها لا يقال في يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا
وعرضيا لا حقيقيا وانما في نفس الامر والمقصد بيان احوال الوجود في حد نفسه لانا نقول نعم
باعتبار المعنى المعروض العارض بل المغايرة المقابلة للتغاير بالذات وقع لانيا في التغاير
المعنى بحسب نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا تصورنا الوجود الذهني المطلق ووجدنا في
الذهن انه يعرض الوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلقا في نفس الوجود الذهني
الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا وعرضيا مع ان العارض والمعروض شئ واحد بالذات
ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود
من حيث هو واعتباره في نفسه فرد خاص له عارض له وامثاله كثيرة قلت في تجارير البواعث
ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه ولا استلزام اجتماع النقيضين
بحسب صدقهما على ذات واحدة هكذا نقله المنصف للاعتراض كلام هذا القائل واعترض عليه
اما اولا فبانا لم نسلم ان يقوله اريد بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق
لانا نمنع ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال احتمال ان يكون الوجود بمعنى امر قائم حاجتا
ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما ثانيا فلانه كما ان للمتوسط بين الوجود

الخاص

72

الخاص وعدمه اذ سلب المطلق مستلزم لسلب المعين فالحكم بان الواسطة بين المطلقين حال
بالذات وبين المعينين بواسطة الاستلزام دفع العكس بحكم وامانا ثانيا فبما ذكره بعد التسليم مبني
على ما ذكره ان يكون للاراد الوجود عروض للماهيات وقد عرفت انه ممتنع واما رابعا فلان نفس
الوجود الذهني من حيث انه حاصل في الذهن ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض
الشئ لنفسه بل هو من حيث الحيثية المذكورة كيفية نفسانية كما حققنا في موضعه اقول هذا القائل اورد
هذا الكلام على قول الحكماء والشيخ ان الوجود لا يرد عليه العدم بناء على اتصافه بالوجود يستلزم ثبوت
الشئ لنفسه وبالعدم يستلزم نفي ذلك الثبوت وهو يستلزم الصورة كما فصلنا في شرحه والجواب المشترك
فالايراد انما هو على الجميع لان المستدل حتى يقول اردت بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق
كيف لا وليس في الدليل ذكر ثبوت الشئ لنفسه اصلا بل ابطاله كون الوجود موجودا باستلزام للمتنافيين
فاندفع الايراد الاول لزوم ما ذكره هذا القائل بوان الحال في الواسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق
والواسطة بين الوجود الخاص والمعدوم الخاص انما يكون حالا بناء على استلزام كونه واسطة بين
الموجود المطلق والمعدوم انه لو جاز كونه موجودا بوجود لم يكن حالا فلو اريد بالمحمول الوجود الخاص
والموضوع المطلق لم يثبت الحال الا باحد المقدمتين اللتين يكون موضوعها الوجود المطلق بان نقول انه
واسطة بين الموجود بالوجود الخاص به والمعدوم الخاص واسطة بين الوجود المطلق والمعدوم المطلق
بناء على انه لا يمكن كونه موجودا بوجود غير فيلغو المقدمة الثانية بالواسطة بين الموجود المطلق والمعدوم
الخاص اذ يمكن ان يقال ابتداء انه ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوما مطلقا فالواسطة بين
الموجود المطلق والمعدوم المقابل له يستلزم الحال حتى يتوسط كونه واسطة بين الموجود الخاص
والمعدوم الخاص والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص لا يستلزم الحال حتى يتوسط كونه
واسطة بين المطلق والمعدوم المطلق هذا ما ذكره ولا مناسبة بينه وبين ما اورد المعترض منه فظن
وجه الايراد الثاني ايضا وايراده على الشرح العميم والحواشي فظن كلامه اثبات الايراد الحقيقي للوجود
كما ينبئ عنه هذا القائل فنبهل ذلك على انه يجري كلامه في الوجود الخاص بمعنى الحيثية ولا يتوقف على اثبات
الايراد الحقيقي للوجود وما حمله المعترض من عروض الوجود وخصه للمعنى بحسب نفس الامر
غير مقبول بل هو مخالف للحكم غيره كما قال المحقق وقيامه بالمهية من حيث هي هي فقد ثبت له قيامها فارتفع
الايراد الثالث ثم ان الذي ان الوجود موجودية الذهن وكيف لا وهو بصير موضوعا في القضايا الموجبة
الصادقة وصدق الموجبة متوقف على وجود الموضوع في نفس الامر اذ ليس في الخارج هو في الذهن

وما توهم من انه بحسب الوجود الذهني كفى وليس وجودا مع انه فيه ما عرفته مردود بانه لا يخرج عن
ان يكون الوجود موجودا في الذهن اولا والثاني يستلزم تعدد منشأ انتزاع الاول ثم بعد تسليم كفاية الوجود
في الذهن انا نمنع ان تلك الصورة ما شيئية كفاية او غيرها مما يشتبهه فان دفع الايراد الرابع لم
يرد على القائل بمنع عدم لزوم التسلسل على تقدير ارادة الموجود المطلق في المحمول لان الوجود الخاص
على تقدير كونه موجودا مطلقا لابد ان يكون له وجود زائد عليه خاص به حتى كان او فرد ما ينقل
الكلام الى ذلك الحصة والوجه في لزوم التسلسل وبدفع لجواز ان ينتهي الى وجود خاص لا يكون موجودا
اصلا اذ لا يلزم من كون بعض الموجودات الخاصة موجودا كون جميعها كذلك تفسير العدم بسلب
الوجود بعني اللاوجود فلو اراد المستدل بالعدم المذكور في دليله هذا المعنى لم ينحصر الوجود في
الاقسام المذكورة لجواز ان لا يكون الموجود وجودا ولا لا موجودا ولا واسطة بينهما بان كان
منتفيا فلا يصدق عليه الموجود ولا اللاموجود لانتفائهما بثبوت الموضوع ولا الحال لانتفائه
فيه لانتم صورة الاستدلال فالظاهر كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى السلب ليكون صورة
استدلاله تاما ولو فسر بمعنى العدول ورد عليه المنع كما فصل الشيخ كان المنع على مقدمة لم يذكرها
المستدل لوجه الظان المعتزلة لم يذهبوا الى ان المنفي لا يصدق عليه اللاموجود بناء على ما ذكروه
من انتفاء الثبوت فان المنفي عندهم اخص من المعدوم فيصدق عليه المعدوم لا محالة ولو كان اللام كما
ذكره لم يتم لهم قسمة المعلوم اليه لانتفائه صدق المقسم عليه وهو يقتضي ثبوت الموضع
على ما ذكره والظاهر انهم يثبتون كلامهم على ما ذكره بل على الذهول عن الفرق بين العدول والسلب
وانتفاء احدهما الثبوت دون الاخر لكن للخصم ان يمنع ان النسبة لا يكون الا بين امرين متغايرين
قبل الوجود لانه ان النسبة مطلقا يقتضي تغايرا فيهما ولو بالاعتبار وانه لا يلزم من حمل موهوم
على نفسه ان يكون النسبة في شيء واحد ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك لو كان بين الموضع
والمحمول نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما فيما امر واحد ويعرض لهذا الامر نسبة في العقل
بحاله الحكم ولا يبعد في التغاير بحسب الاعتبار اي بحسب الملاحظة سواء كان ذلك متعلقا
بالتصور او الالتفات كما اذا حملنا موهوما على غيره او يقيد الالتفات فقط كما اذا حمل على نفسه
وفيه انا نحمل شيئا على نفسه بالالتفات واحد فقط ورد عليه سابقا انا لانم ان تعدد
التصور والالتفات يدفع تعدد المعلوم كما في تعمل التشبيه اذ النسبة انما تحصل بين المتغايرين
بالصورة واذا لم تعدد التصور والالتفات يدفع تعدد المعلوم لم يكن هناك مدرك ان واذا لوحظ



ذلك المفهوم تارة فرضنا انه مدرك تلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات واخرى فرضنا انه مدرك
لصورة اخرى او ملحوظ باعتبار اخر فيتعدد المدرك او عرض عليه صاحب العقل تعوله وقيد
اما اولا فالواقع في تعمل النسبة تعدد المعلوم كما حسبه لما حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان
انسان وهو قضية ضرورية لا شك فيها ولا مناقشة واما ثانيا فلانه يتعدد الالتفات الى شيء واحد
لا يتعدد المدرك قطعا وهذا ينافي ما اجابوا به عن سؤال عن سمع اقوله الكلام في اذا حمل الشيء على
نفسه ليس بمعنى انه لا يكون بين الموضوع والمحمول تغاير بحسب المعلوم بينهما ولا يكون التغاير الا في
التصور والالتفات فان النسبة لا يدرك الا بين مدركين وبمجرد تعدد التصور والالتفات الى
شيء واحد لا يحصل مدركان ما لم يدرك كون ذلك الشيء معلوما تارة لهذا التصور واخرى بذلك او كونه ملحوظا
تارة بهذا الالتفات واخرى بذلك او وصفين متغايرين اخرين او يقيد احدى الطرفين بوصف
ولا يقيد الطرف الاخر بوصف ما واذا ادركت على هذا الوجه تعدد المدرك اذ حصل مفهوما
متغايران فيمكن حمل الشيء على نفسه ان الشيء المدرك لهذا الادراك او الملحوظ بهذه الملاحظة
هو الشيء المدرك بالادراك الاخر او الملحوظ بالملاحظة الاخرى بوجه اتحادهما هو الامر المذكور في الطرفين
مثلا يقولك الانسان انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان المعتبر بحسب هو الانسان
المتيقن بحسب انكلهما انسان وهو بكمية جهة الوحدة هو الانسان المعتبر في الطرفين او الانسان المعتبر
بحسب هو الانسان وهو بكمية جهة الوحدة احد الطرفين واعلم ان هذا انما يتم اذا كان الحكم فيه
باتحاد الطرفين في الامر الملحوظ فيهما لا باتحادهما في غيرهما اذ لو كان الحكم مبنيا باتحادهما في جهة اخرى
لم يكن ضروريا مثلا اذا حللت الانسان الكاتب هو الانسان الضاحك وادرت اتحادهما بحسب
خارجية لم يكن ضروريا اصلا فجواز ان لا يكون بحسب ذاتيات خارجية اصلا فسقط ما ذكره تاما
فلا مناسبة بينه وبين ما ذكرناه وهو انه اذا ادرك الشيء تارة مقيدا بهذا الادراك واخرى مقيدا
بادراك اخر يحصل مدركان وكذا اذا ادرك تارة مقيدا بذلك الالتفات واخرى بالتفات اخر وقد
مر في البديهيات ولم يكن ان تعدد الادراك والالتفات يوجب تعدد المدرك بل صرحت بخلافه
وقد صرح عليه انه لا يتحقق النسبة في العقل لمجرد تعدد الادراك والالتفات فانظر كيف اعتمال
عول الاوهام وما حام حول المحض وما انما يمنع الضاف الذي يقتضيه هو ما ورد
حاصله ان هذا انما يتم على تقدير ان يمتنع على الطلقة ان مفهوم الممكن بالامكان العام ممكن علم والعجب
قال قيل هذا انما يجري والشخص والا مفهوم لا غير ذلك الا ضاف في انفسها وادام يضاف

منهما

ادرك

انه

او لا بالموجود على الضرورة في محل
التفاع واما ما ذكره م
او ما ذكره هو انه آه

تقتضيه

حملنا

على نفسه على شيء على

ذلك

على انتزاعها صدق نقائضها عليها مثل الجزئي للاجزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف
الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل
من لفظ اللاممكن في الذهن فلا نم انه يقتضي الممكن بل هو منتزع منه وان اراد ذاته ما يكون ممكنا
في نفس الامر وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نم انه ممكن وتوضيح ذلك انما يحصل من مسمى اللفظ في
الذهن مدلولا له المسمى واذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه كان حقيقة كما يحصل من
مسمى لفظ الشيء في الذهن فانه شيء حقيقة ومدلولا بتداوله للمسمى فلا يصح اطلاق اللفظ الموضوع
بازاء المسمى عليه حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ زيد في الذهن فانه ليس هناك ذلك الشخص
يريد البتة وما يحصل من مسمى لفظ اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا عاما وليس
انما لا يقتضي الممكن العام مسمى اللاممكن العام لا ما يحصل منه في الذهن بل لا يحصل اطلاق اللاممكن
عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن انه ممكن وكذا الحال في الجنس ونظائره فانه مسمى لفظ
مقابلا للكل لا ما يحصل منه في الذهن ولا يصح اطلاق الجنس عليه حقيقة والكل لا يصدق على الاول
بل يصدق على الثاني وفتشاء الاشتباه عدم الفرق بين نقيض الشيء وبين ما يحصل من النقيضين في
الذهن والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع كما ان اتصافه بالنقيضين كذلك كيف ولو صح اتصاف
الشيء بنقيضه لجاز ان نعرف عن مفهوم اجزء ويحمل عليه نفسه ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه
بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي كما حسبه عرض الجزئي ح فيصدق انه جزئي
ولا جزئي هذا قوله من اجل البديهيات انكما يحصل في العقل او في الخارج لا ممكن عام وفي
لفظ اللاممكن حاصل في العقل فيكون ممكنا عاما الحاصل في الذهن هو هذا المفهوم ولا نزاع منه
كما ان الحاصل من الاشباح في الذهن هو مفهوم ما لا مفهوم المقيد بالوجود الذهني فان
العقل يلاحظ من غير ملاحظة الغواني الذهنية كما لا يشتبه على من له ادنى فطانة والحاصل من
زيد في الذهن هو الشخص المسمى بزيد لكنه موجود بوجود ذهني صفتي ولذلك لا يترتب عليه الا ما يترتب
على الوجود الاصلي كما مر تحقيقه وكذا الحاصل في الذهن من مسمى اللاممكن العام وقولك لم يصح اطلاق
اللاممكن عليه ح اذ الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما تقرر عند القوم واعترف به هذا القائل
فيما سبق ومنع صحة اطلاق هذا اللفظ عليه مكابرة غير ملتفت اليها على انا لم نسلم ليس منفيا وما ذكره
من انه لو صح اتصاف الشيء بنقيضه فلنفرضه مثلا فيصدق عليه الشيء ونقيضه مدفوع بانه انما
يلزم مفهوم اللاممكن مثلا فيصدق عليه اللاممكن بالحمل الاولي اعني انه مفهوم ذاته فيصدق عليه الممكن



بالحمل المتعارف من حيث انه فرد من افراد الممكن ولا يناقض بين القضيتين اذ لا مناقاة بين كون الشيء
فردا من افراد مفهوم وكونه عين مفهوم نقيضه بل هو واقع في بعض الامور العامة والسر في ذلك ان
وحدة النسبة معتبرة في التناقض ولا مناقاة بين النسبة الاولى التي مرجعها كون احدهما عين الاخر
بحسب المفهوم وبين النسبة الثانية التي مرجعها سلبه كون احدهما فردا من افراد الاخر كما لا مناقاة بين
الايجاب الذهني والسلب الخارجي مثلا كقولك كل امر هو امر جزئي او كلي ايجاب وجوده في الذهن
والثاني من الامور جزئي ولا كلي ايجاب وجوده في الخارج فانكل صفة اه قلت عليه في الحواشي
ما ذكره اتصاف الشيء بما يقتضيه بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف
بما يقتضي النقيض الاتصاف بالنقيض لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالسكون وغيره مما ليس
حركة فالصواب انه تعالى بما هو واضح فان السواد ليس ما سود والعلم ليس بعالم والحركة ليست متحركة
الى غير ذلك وتفصيل ان المقتضي من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون الوجود معدوما فانه
منتف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور
الاتصاف فيلزم على تقرير مدعاه ايضا وحركة الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب
الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فالاعتراض فيه بحث اما اولا فلان ذلك اتصاف الشيء
بما يكون نقيضه محمولا عليه مواطاة وصحيحا معه فالجسم طالما كان ذا شكل والشكل للحركة كما ان الجسم
لا حق الحركة وقوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك عين مسلم ولا يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك
المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية الامر ان يكون لا حركة وان هذا
غاية ما لزم منه فزاكه واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد وانما يكون السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا
ان لو صدق عليه انه ذو اللاسواد ولا يلزم من سلب الاسود عنه ذلك غاية الامر ان يصدق عليه
انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نم ان المعتبر من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا
ان يكون مرضه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا بل المعتبر منه ان يكون ما هو مرضه سواء كان ذلك
بمعنى مصدريا كاللاوجود او لا كاللاجسم محمولا عليه اشتقاقا اولا حمل المحمول على الشكل بالمواطاة هو
اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة فيكون فانه جائز في جميع صور الاتصاف ضرورة ان كل صفة هو ليس بانه
الموصوف فيجري فيما ادعاه الخصم فليس مراده مثل ذلك الاتصاف كما بينه في الحاشية وغفل عنه
المعترض ثم ان المبين ان السواد لما صدق عليه انه ليس بذي سواد ومعناه انه ليس متصفا

بالسواد كان منتفيا بسلب السواد اذ السالبة والمعدولة متلازمتان عند وجود الموضوع
فيكون السواد ذا لا سواد لان ذلك معنى الاتصاف بسلب السواد كما ان معنى الاتصاف بالسواد
هو كونه ذا سواد فتسقط وهمه الثاني واما الوهم الثالث فمع انما ادعيا العصب الشائع في
كلامه منع للمقدمة بعد اثباتها بالدليل اذ قد استدل في اصل الجواب على ذلك بانه ليس مراد الخصم
اذ هو لازم على تقدير مرعاه الخصم فكلامه غير موجه اصلا فلا يلزم قيام العرض بالعرض قلت
في الحواشي يمكن ان يقال قيام العرض بالمحال او بالعكس بل قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة
قيام العرض بالعرض جريانا للدليل فيهما واعترض عليه بانما اشرنا اعما دهم عليه في امتناع قيام
العرض بالعرض هو ان القيام عبارة عن البعد في المحل والعرض في ذلك كما انه تابع غير مستقل
يمكن ان يبعد لغيره فيه وهذا انما يجري في الامور المتحققة كالاعراض لا فيما لا يكون متحققا كالصفات
العدمية والاحوال عندهم لا يقول بتحققها قول الاحوالية من هذه الامور ما سيذكر في الخارج وان
لم يكن موجودة فيه عندهم والاشارة اليها انما تصح بتعقل الاشارة الى المحل الذي متحقق بالعرض
بتعاقبها يتجري فيه الدليل ولا شك ان العقل اللول منتف اه قيل فيه بحث ولا
خفاء في ان نفي الدليل الثالث والظان ان النقض انما يكون بالمحال الذي استدلوا بها فيه لا يجدي
السواد وحصله لا بالمحال مطلقا وهما وانما يكونا موجودين لكنهما غير ان السواد الموجود واجزاءه
لا يحل اجزاءه لان جزء الجزء جزء وهذا العدم كان في استحالة كونها عرضية اقول لا يتم ان النقض
بالمحال المذكور في الدليل يكون نقضا للدليل الثالث لا يرد على ذلك اصلا ثم ما ذكره شارح
في ذيله كلام وجيه لا يرد عليه ذلك حيث قاله ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقائق
العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل على تلك الاحوال مع انتفاء العيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض هذه عبارة
الشارح وهو سالم عن الخدشة التي في كلام المحشي فان بعضهم ما جوز اتصاف المعدومات

قيل هذا البيان انما يتم ان لو اختلف المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم
والقدرة والحكمة وارسال الرسل تمكننا الشك في وجوده فلا ازعم من لا يرى ان يكون للمعدوم
صفة اصلا كما بينا فكيف ينفعوا على ذلك والبيان على هذا ان يقال لما جوز واعترف ان
يكون للشيء ثبوتا عاريا عن صفة الوجود فلا يكون وجود الموصوف ضروريا اذ للخصم ان
يكون الشيء كذا في الاتصاف في نظر الرائي فيمكن ان يعرض الشك في وجود الموصوف بعد العلم

بالاتصاف باوصافه لذلك اقول هذا البيان لا يتم اصلا فان قول المص ودفع الشك في
عن الاتصاف لكونه معطوفا على اثبات صفة العدم وانما وصفه بالجسمية حين سلب الاتصاف
عليه وكلام المص صريح في انهم مختلفون في ذلك على انهذا البيان انما يتم لو سلم القائل بعدم الاتصاف
الموصوف بصفة ان ذلك ليس ضروريا وهو غير معلوم اذ هم بل يدعون الضرورة في تلك الدعوى ويشنعون
المخالف بالمكابرة كما فعله الامام وح لا يتم القائم على دفع الشك المذكور وان فرضنا انه
ليس في نفس الامر ضروريا وذلك ظاهر لانه لا يلزم من انتفاء القائم على تجويز الثبوت الخارجي بدفع الوجود
الخارجي انتفاء القائم على عدم انقباض العقل عن الاتصاف بالصفات الخارجية مثل العينية والغيرية في
الوجود الخارجي الا ترى ان القائلين بالوجود الذهني لا يجوزون الشك في وجود المحرك والقادر
في الخارج مع انهم الوجود الذهني يدفع الوجود الخارجي للقادر الصانع المتصف بتلك الصفات
مع العلم باتصافه بها ولا يلزم في انحاء المعتزلة القائلين بثبوت بدفع الوجود تجويز الشك المذكور
ومقابلة عدم مضاف غير مضاف الى شيء اصلا قوله اورد عليه ان العدم الغير المضاف الى الوجود
لا يكون مقابلا للوجود اذ نقيض الوجود رفعه لا الرفع الذي لم يضف اليه وذلك ظاهر وقد اجاب
المعترض عن ايراده بتغيير في العبارة وكان من الحقان ينسبه الى قائله واعترض عليه كما هو عادته
المستمرة ثم ذكرت ان الظاهر ان المص اراد بقوله ومقابلة عدم مضاف العدم الغير المضاف الى شيء
في الماهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا يناسبه كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود واعترض
عليه بانه ان اراد بالماهية مايعم الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا فلا يصح قوله وهو
لا ينبغي ان يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود وقد عبر باطلاق الوجود
ايضا بحسب الماهية لذا الملتقى كما ينبغي عنه قوله كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك لزم ان يكون وجود
الوجود مطلقا لانه لم يضف الى ماهية غير الوجود لا مضافا فاعترف اقوله هذا ايضا من الاغاليط او
من الملتقيط فان في البين ان المراد بالماهية ما يعم جميع المعلومات حتى الوجود ولا شك ان رفع
الوجود اذا اعد مطلقا يكون غير مضاف الى شيء اصلا وان كان الرفع المعتبر فيه مضافا الى ماهية من
الوجود كما ان النفي المطلق غير مضاف الى شيء اصلا وان كان العدم الماخوذ منه معتبرا بالنسبة
وانما كان العدم بمعنى رفع الوجود ولم يضف الى شيء اصلا لم يصدق عليه انه مضاف الى شيء
وانما كان العدم الماخوذ فيه مضافا كما في المطلق بهيئة لانه سلب مضاف لا العدم
الوجود فلا يكون مطلقا فان المعتبر للاعراض انما كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا

المعدوم

اثبات

مع

لم يضف

مثل جنس السواد

المومن

الاتصاف

لو اضيف الى سلب الوجود الى شيء واضافة السلب الذي هو عرض معناه الى الوجود لا يفيد اطلاق
احدهما تارة مطلقا وتارة مضافا انما يعتبر بحسب معناه المطابقي دفع التقيض كما اذا
قيل جعل الرئيس وقد يضاف لشيء فيقال جعل فرسه وقد يطلق فيقال جعل الرئيس لا يرد ذلك
بانه الجعل في العبارة الثانية عرض مطلقا بناء على اضافته الى الرئيس فيها لانا اضافة الجعل الى
الرئيس لا ينافي اطلاق جعل الرئيس وهو المطلوب وكذا الحال فيما سبق فرفع الوجود ورفع
وجود زيد او رفع وجود الوجود فان رفع الوجود مطلق ورفع وجود زيد او رفع وجود
الوجود مقيد كما ذكرناه ومثلناه بالعمى المطلق وعمى زيد فما بالهم يعابون ذلك انتهى
ثم قد اورد على عبارة الفاضل ان الاولى التمثيل بالعمى المطلق وعمى زيد والسفك المطلق
وسفك زيد فان الشارح يقول العدم بنفسه يفي الرفع المطلق فاذا قيل العدم المطلق
كان معناه الرفع الغير المضاف للشيء فلا يكون المثال المذكور مطابقا له واعترض عليه بانه
هذا التمثيل مبني على ما حققه المحشي انتهى اقول ان معنى العدم الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع
الغير المضاف للشيء لا على ما ذهب اليه الشارح فانه رفع مضاف الى شيء ومطابقة المثال
على المشروح ظاهر بناء على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه طاب ثراه التمثيل بالعمى والسفك اذ
العمى عدم البصر لا لعدم المطلق والسفك اراقة الدم لا لاراقة المطلقة اقول وانما كان التمثيل
بما ذكرنا اولى لان العمى والسفك لفظان موضوعان ومعناهما معلومان ومع ذلك يوصف بالاطلاق
والتقييد فلا يبعد فيه وجه فاذا مثل لما ذكره الفاضل يبعد للمتوهم ان يقول جعل الرئيس مركب
تقييدي مشتمل على مطلق وقيد بعيد فلا يكون مطلقا فهذا هو الوجه في الاولوية المذكورة ولا
تعلق له بما ذكره المعترض لانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن الوجود المفهوم قيل
عن كيف ومعنى العدم بالفارسية نابودي وهي هيئة وقد يحذف الياء ويقال نيستي ولا شك ان
لفظ نا وفي مرادفاته للفظ لا وان لفظ بود وهستي مرادفان للوجود فيكون المفهوم
من العدم هو المفهوم من لفظ لا وجود واذا كان كذلك فكيف يقول ان نتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن الوجود مفهوم واورد عليه ان الشارح يقول ان معنى العدم المطلق هو
الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية
لما ذكره هو معنى العدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق بل العدم المطلق لا يوجد في الفارسية
لان لفظ مرادف فانه معناه مساوق لمعنى كلنا وفي وهما مرادفان بمعنى لا بالزينة والعدم اسم





ولا مرادف بين الاسم والحرف ولا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف في الفارسية فاذكر في معرض
السند والدليل لم يتضح الكلام عليه في اصل المنع لكن لما كان مبنيا وغرضنا البيان على ذلك
واعترض اما اولا فلان ما قاله الشارح من ان معنى العدم هو الرفع المطلق قد استدل المحشي على
بطلانه وحقق ان معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية يعضد وهذا المنع صادر على هذا
تابع لما توهمه الشارح واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع
الوجود انه صار بحيث لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان ولئن اراد انه صار معنى عدم الوجود
ذلك فلم لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فانا نجد على التقدير المذكور تفسير عدم الوجود
لا تفسير المضاف وهو العدم واما ثالثا فلانه لم لا يجوز ان يكون للعدم معنى مساوق لمعنى كلمة نا وفي
فلم لا يجوز ان يكون هذا المعنى هو المراد فاكتفى لا لما ذكر من دليله اولا ما استدل به على ان العدم
المقابل للوجود هو رفع الوجود ولا يلزم منه انا لا نكون معنى العدم المطلق الرفع ما يعبر عنه بالفارسية
انما هو معنى العدم المقابل للوجود لا مطلق العدم فكيف يقصد انا مطلق العدم هو رفع الوجود
فان رفع الايراد الاول وفي البين اذا اتى بالاضافة فلا يغلب معناه الى شيء لا اولى ليس
الاضافة وجود اخر يغير ماهية الشيء كما حققه المعترض ويرد به ما ترديد المذكور في الايراد الثاني
لا يخفى سماجته او لطافته او من اجلى البديهيات ان المراد هو الثاني وقوله لا يلزم منه صحة تفسير العدم
برفع الوجود فلنا هو تفسير العدم المقابل للوجود فانه اشير في هذا المبحث لكرة ذكره في مقابلة
الوجود كما ان الوجود اشير في الخارج مع ان معناه في اصل الوضع اعم فسقط الايراد الثاني ايضا
ثم من اجلى الواضحات ان لفظ العدم اسم يحكي عليه خواص الاسم فتبع كونه اسما ويجوز كونه حرفا
بالنيابة صريحة عند من له ادنى شعور او يحوي شروع في التزييف ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء
انه قال في رد واحد انه علم بالضرورة ان احدا لم يكتب الاضافة ليحيي ما معترف به بعد الورود
وهو العاجز وان العدم نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد
عن الاضافة فيها جزما ويدريه وجدانه معتبي الوجدان الصحيح لا سيما في العدم واعترض عليه
بانما ادعاه في العدم لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور فيه اقول قد ذكرت في حاشيتي
على الشرح الجديد انما ادعاه في العدم انتفى في الوجود وقد عرفت في المعترض اليه الحرم بان الحال
في العدم كذلك في غير ديبه وحينئذ نقول لا نسلم ذلك في العدم المقابل للوجود مسلم لا في العدم
المطلق ولم لا يجوز ان يكون معنى العدم في الاصل هو الرفع مطلقا واذا وقع في مقابلة الوجود

يراد به رفع الوجود ولانم ان الرفع المطلق لا يمكن تعلقه بدفع الوجود كيف والرفع يمكن اضافته
الى غير الوجود من الاوصاف وغيرها كرفع السواد ورفع العدم وما يقاله من انه في الحقيقة مضاف
الى الوجود وان اريد اولى غير ذلك يمكن رفع السواد ورفع العدم مضافين الى وجود السواد
ووجود العدم في حيز المنع بل بحسب فرض العقل قال المعترض فيه انه على هذا يلزم
اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل في نفس الامر وجواز اجتماع المتعاندين بحسب
العرض باطل فالكبرى بقوله وقد يجتمعان الى آخره كثيرة فائدة على ان المراد من
الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال الوجود والعدم المطلقان اي غير المضافين
بباب لا يعتبر اضافة الوجود الى شيء ولا اضافة رفع الوجود الى شيء متقابلان لانهما مطلقا
بل بشرائط مخصوصة وقيود معتبرة مثل ان يعتبر احدهما في بعض الاوقات والآخر مسبوق
بها وفقد هذه الشرائط والقيود متقابلان وبدونها يجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت
ورفع وقت صدق عليه الوجود المطلق والمعدوم بالمعنى المذكور ضرورة لاستلزام صدق المقيد
صدق المطلق لكنهما بهذه الاعتبار ليسا بمتقابلين لعدم تحقق شرط التقابل فيتمحل وبهذا
حكم سائر المقيدين اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان فانهما ليسا بمتقابلين مطلقا بل انما
يتقابلان بشروط وقيود بخلاف القضيتين اللتين يسميان متقابلين فانه الشروط والقيود
المعتبرة في تقابلهما مأخوذة فيهما حتى انك فقد فيهما شيئا من تلك القيود والشرائط لا يطلق عليهما
المتقابلان اقول الامور العظام قد يعرض لها ما لا عهد لها التوسل بها الى امور حقيرة واما لان لها
مدخلية في توضيح بعض الامور الحقيرة واما استطرادا لمناسبتها مع بعض المسائل وههنا لا يعرض للاجتماع
الذي يكون احدهما بحسب نفس الامر والآخر بحسب فرض العقل ناسب ان نذكر معه الاجتماع الذي يكون
كلاهما بحسب الفرض وما سماه اولى له فاولى فانا نقول ان مرجع عرضنا المتقابلين بانهما لا يجتمعان
الا ان لا يحمل في موضع واحد في زمان واحد جهة واحدة فالقيود والشرائط المعتبرة في توصيف
المتقابلين لا يعتبر ان فيما صدق عليه والا لم يجز لك القيود في نحو بياض متقابلا لو كانا متقابلين بحسب سواد
جسم في زمان وبين بياض ذلك الجسم في ذلك الزمان وكذا الحال في جميع صور التقابل لم يجز لك
القيود في التعريف فانه المتقابلين لا يجتمعان اصلا واما اذا كانا متقابلين بحسب السواد والبياض بوجه
المقيد بتلك القيود ظاهر من احد تلك القيود في التعريف فانهما يجتمعان بوجه تلك القيود والشرائط
وانما لا يجتمعان واذا قيد بتلك القيود فاذكره فزيادة اعتناء المفهوم بما صدقا عليه فان تلك القيود

معتبرة



معتبرة في مفهوم المتقابلين لا فيما صدقا عليه فلنا المراد باطلاق الوجود والعدم آه قيل محصول
الجواب ان الوجود المطلق له معنيان احدهما الكيف معينا بقيد ومضافا الى شيء وهو المراد ههنا ويقابله
العدم مطلق غير مقيد والثاني ما هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اي احد الوجودين ويقابله رفع التحقق في
الذهن والخارج جميعا ثم المجموع في القضية الموضوعة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم بمعنى ثالث وهو رفع
احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفيه بحث لان الوجود والعدم بالمعنى المراد في القضية
الموضوعة متجمعان اذ الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا قيد واضافة وبعضه رفعه اي الا وجود
بلا قيد واضافة لان رفع كل شيء بعضه وهو المراد بالعدم المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم
من الوجود الخارجي ورفع الوجود بلا قيد اعم من رفع الوجود الذهني فاذا كان شيء موجودا في الخارج وهو
في الذهن يصدق عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شيء صدق العام عليه وهو المراد
باجتماعهما ولا يضر ذلك بان الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله
العدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق ذهنا وخارجا يقابله العدم بمعنى انه لا تحقق لا ذهنا ولا خارجا
لانا نقول ان العدمات المذكورة يقابلها الوجودات المعينة بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد يقابل
الوجود بلا قيد وهما المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق ههنا ومجموعان ومجتمعان في القضية الموضوعة
كما بيناه اولا فحصل الجواب كما صرح به الشارح ان المراد باطلاق الوجود والعدم انما لا يضاف الى شيء
في القضيات فالوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود الذهني كلها انما اخذت غير مضافة الى شيء يطلق عليها
المعنى ويقابلها كذلك عدم متعلق بمعنى انما الوجود المطلق يقابله رفع الوجود المطلق والوجود الخارجي يقابله
رفع الوجود الخارجي والوجود الذهني يقابله رفع الوجود الذهني والمجموع في الموضوعة هو الوجود
الخارجي مع العدم بمعنى رفع الوجود الذهني او الوجود الذهني مع العدم بمعنى رفع الوجود الخارجي لا قائل
برفع الوجود الذهني رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود الخارجي لان
الوجود الذهني والخارجي زائدا في الوجود المطلق ورفع كل منهما يصدق عليه رفع الوجود المطلق لانا نقول
رفع العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع بعضها فرده مع تحقق افراده وجود العالم يتحقق
بأي فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام مادام فرد منه حاصلا وذلك في غاية الظهور

بوجود ايه — العدم المطلق

قد تصور فرض لا كتفية الذهن فيه غير مسلم وانما يلزم انما يكتفي لم يكن في الذهن لو كان مسمى اللفظ العدم
المطلق متنا والكلام مصطلحية الذهن منه كما انه لا يلزم من اللفظ بالعدم المطلق انه يكتفي لم يكن في اللفظ
ومافي كتبه انه يكتفي لم يكن في الكتابة لا يلزم من تعقله انه يكتفي لم يكن في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان للمسمى

مما يليق بالاعراض لانا لا نعرض عليه

منتاولا لما يحصل منه في الامور المذكورة كالبياض فانه لما كان مسماه منتاولا لما لا يحصل منه في العقل يلزم في تعقله ان يكون له كون في العقل ومتناولا لما يحصل منه في اللفظ يلزم في التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ ومتناولا لما يحصل منه في الكتابة يلزم في كلمه ان يكون له كون في الكتابة اولا لما كان مسمى العدم المطلق معقولا فيكون له وجود في الذهن بالضرورة لان ما يسلب عن نفسه فانه ثبوت الشيء لنفسه ضروري فكيف لا يكون لفظ العدم المطلق متناولا لما يحصل منه في الذهن فانا نتلفظ بالعدم المطلق او نكتبه كانا له بحسب المجاز كون في اللفظ او في الكتابة كما في سائر الموضوعات ولا محذور في ذلك اصلا فعدم العدم بديهي فيكون الحاصل منه في الذهن كيفية فيكون موجودا فيه بالحقيقة لا بالفرض وليتبين شيء انه لما كان في ذهنه ان الحاصل في العقل مطلقا فهو معقول الكيف فالفرق بين العدم والوجود وغيرهما من المفهومات كالجزء والكثرة في انه مسماها عن متناول للحاصل في العقل فانه الجزء والكثرة لا يصدق في العقل اصلا والالفاظ موضوعة للصور الذهنية والصور الذهنية مطلقا كيف عنده وامثال هذه الاوهام مما لا يليق بالاعراض لانا لا اعتياض وكل الضرورة قد يدعو الى مثل ذلك قوله اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس محالا اجاب بعضهم اعتمادا على هذا النظر وغيره النظر الثاني كلاهما بان ليس العروض مما ذكره الا عتبار كما ذكره الشارح بل المعنى تحقيقا ان المتقابلين كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمع العروض احدهما للاخر فرضت المقابلة وبرفع ما توهم العبارة من ان الاجتماع بعروض الوجود للعدم اجتماع باعتبار المقابلة حيث قال فيقابل عدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع الوجود والعدم المتقابلان واعترض عليه بانه رخاوة الجواب ظاهرا اقتضا اولا لتبين وجه رخاوة الجواب حتى يتبين الخطاء من الصواب او لا يكون العارض تماما عارضا فلقائل في الجواب ان يقول ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فممنوع ذلك لانه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة للمعروض بتمامه فذلك مسلم لكنه لا يفيد لانه لا يلزم من كون الوجود عارضا لجزئه وجزئه لجزئه وهكذا لم يكن في شيء من تلك المعروضات عارضا لجزئه فجزئه لا يكون عارضا لجزء ذلك المعروض فلا يلزم عدم كون العارض تماما عارضا وذلك انما يلزم لو كان الوجود جزءا لا يكون عارضا للمعروض ولا لجزء معروضه ولا يلزم ذلك في شيء من تلك العروضات او جزء اجزاء في كل من تلك العروضات عارض لجزء المعروض وانما لم يكن عارضا لنفس المعروض نعم لو كان شيء من عروض العارض تماما ان يكون اجزاء العارض عارضا لنفس المعروض لزم في تلك العروضات ان لا يكون العارض تماما عارضا وذلك هو الشق الاول من الترديد ويلزم منه المحذور المذكور وهو الانتقاض في الكثرة والكلام ههنا في الشق الثاني فانهم واعترض عليه اورده في الجواب انه لما كان هذا الاعتراض مما اورد انا نراد الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد بالوجود الموجود الخارجي وظن ان المسئول انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم غافل ان الموجود الخارجي ليس المفهومات بل ما استدل به الشيخ انفا هو ان الاعيان المعقولات بل بعض جزئياتها انما يتأتى في المطلق دون الخارجي فان قلت الحكم العام وظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية ذلك المعنى بسبب الشهورية الاعم المطلق صدق على ما لا يصدق عليه الاخص اصلا لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق الا يرى ان العالم والمستيقظ متساويان مع استحالة صدقهما من حيثية واحدة هكذا الحكم العام والموجود المطلق متساويان لانه كما يصدق عليه الحكم العام يصدق عليه الموجود المطلق بالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الحكم العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية واعترض عليه بانا لا نسلم انما يصدق عليه الحكم العام يصدق عليه

لجزئه
لنفس معروضه

وكذا

الموجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه الممكن العام
ولا يصدق عليه الموجود المطلق فانا قلنا الممكن المعدوم مطلقا متصور فيكون موجودا في
الذهن حالة تصوره مستلزم لانه يكون ما يحصل في الذهن من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في
الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس حقا ولا
مما يحصل منه في الذهن فيلزم من وجود هذا وجود ذاك كما عرفت وما يصدق عليه الممكن العام
دون الموجود المطلق هو المسمى لما يحصل منه في الذهن كما ان الممكن الموجود في الخارج اعم من
الموجود في الخارج وممكن الموجود في الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن العام منهما اعم من الموجود
العام وهو الموجود المطلق اقول بعد الاغماض عن الفاظ الايراد المتسم بعموم الممكن العام خواص
والجواب عنه منع قياس المنع في مقابلة منع موجه ولا يخفى ان المعدوم في الخارج والذهن
مطلقا لما ثبت محض فلا يصدق عليه شيء في الاستعمار اصلا كيف وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
عندهم وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالبداهة ومن العجب انه ص في اوائل تلك
الحاشية بان المعدوم المطلق اذا لم يكن اصلا ولا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل
من مزج الوجود فتصير ذات يلزمه احد الثلثة بعين ذلك انه شيء ذلك ثم لا يخفى ما في كلام من
التشويش والسفسطة فلا حاجة الى تفصيله لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا
لنفسه قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة اذا لم يمكن قيام الشيء بنفسه اذا عرض جزء من
جزئيات الشيء للشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير اعتباري فرضي وما يتوقف عليه القيام
في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لانا نقول التغاير بحسب اعتبار الشيء من حيث
هو واعتباره من حيث هو جزء من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل تغايرا بالاعتبار
بحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في جزء منه
اذ وجود في الذهن اذ في الخارج ويمكن منع هذا التغاير في جزء الوجود الذي فرض معروضا
للوجود لجواز ان يكون لذلك الجزء جزء عارض له بواسطة تحقق التغاير الاعتباري
بين الجزء ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه واعترض عليه بانا نجرد الدليل المذكور هو انه جزء
انكانا معروضاله فذا المعروض بعينه انكا نعارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا يكن
العارض بتمامه عارضا ولا شك ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد
وان المعروض والعارض اذا كانا كثيرا بالعدد يلزم الخلف الثاني وهو ان لا يكون العارض

تمام

79

بتمامه عارضا وانه اذا عرض زيد مثلا الوجود او اخر منه ولنفس ذلك الكلي لا يمكن ان يوجد
لانه حينئذ الفرد وكان المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم
من ذلك عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل لانه لا
انما يلزم من مفهوم الشيء الكلي السواد مثلا عرض لزيد اخر منه كالبسط ولا يلزم منه عروض الشيء لنفسه
وكذا الحال لو كان الزيدان مثلا نوعا واحدا او عرض زيد الكلي له لو امكن ذلك فان العارض والمعروض
في هذه الصورة كثيران بالعدد في نفس الامر ولا يخفى ان يكون ذلك انما يكون بينهما نسبة في العروض
بحيث لو لا ذلك كانا واحدا بالعدد فيها وان ذلك ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما
وان ذلك ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما فيها او النسبة يقتضي تغايرا طرفيها
حيث كانت فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير لا يكون فيها واما عروض زيد الشيء له فليس
من باب عروض الشيء لنفسه كما يجيء وما سبق منه في عروض الوجود لنفسه فقد عرفت ما فيه
مما سبق منا اقول هذا يخ مع انه كلام على السند مدفوع بان تفصيل كلام المانع انه ان اريد بقيام
الشيء بنفسه قيامه بنفسه في نفسه بان يكون الشيء بنفسه بحيث يصح ان يقال هو هو
اعتباري فبطلانه التالي ممنوع دعى هذا لا يلزم قيام الشيء بنفسه على الوجه المستحيل ولا كون العارض
بتمامه عين عارض كما توهم المعترض لانا نقول اذا عرض زيد من الشيء لذلك الشيء يلزم انا لا يمكن العارض
بتمامه عارضا بناء على ان المركب من الكل والشخص لانه انما يمتنع كون الشخص جزء من الشخص
وهذا المعترض معترف بذلك في مواضع من كلامه وما سبق منه في عروض الوجود لنفسه فقد عرفت ما فيه
سبق منا في ذلك ثم لا يخفى انما ذكره ذلك الفاضل بعضل لما ذكره الشارح بقوله والجواب انا نمنع المقدمة
ما يعرض لا نفسها كالكلية والمعلومية والعموم الى غير ذلك فكان المناسب ان يورد هذا
المعترض هذا الايراد هناك يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزء الوجود معروضا لم قال
بعض الفضلاء لقائل ان اراد بالعروض في التردد الحضوع كما هو الظاهر مقابلا بالجزئية حيث
قال اما الجزئية او بالعروض فلا نم يقوم الوجود بالمعروض وانما يلزم لو لم يكن الوجود
محمولا بالمواطاة على الموجودات البتة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا عليها بالمواطاة
كما يحمل الوجود على الباري تعالى الذي هو من جملة الموجودات لكونه نفسه فيكون الموجود خارجا
من اجزاء الموجودة ويكون محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون قائما بها كالهيات النوعية

لو امكن

على وجود الباري

يجوز ان

بالنسبة اي احزانها وان اريد به القيام فلا يكون التردد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجود الى
جزء الوجود بكونه خارجا عنه محمولا عليه بالمواطاة لا يكونه قائما به لانا نقول فى مراجعة نفسه يعلم
بالضرورة ان مطلق الوجود الذى يحكم بكونه مشتركا وعرضا عاما غير قائم بنفسها وانما يقوم
بالموجودات التى هو موضوعة وجواز حمله على بعضه باعتبار لا ينافى قيامه به باعتبار اخر فان الوجود
وان كان يحمل بالمواطاة على الوجود الخارجى الواجب باعتبار كونه من افراده لكنه قائم به باعتبار كونه
من الموجودات الخارجية وارد عليه اما اولا فلانا ندعى الضرورة فى قيام الوجود بالموجود
غير مسلمة ان قوبلت البرهان على امتناع قيامه بها فى نفس الامر فكيف يكون ضروريا بانه قائم بها بل
الوجود بالمعنى المصدرى الذى فى كلام هذا الفاضل ليس بالموجود الا بحسب الاعتبار الذهنى ايضا
كما يشهد انفسنا وامانيا فان الوجود لو كان محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا كما ان عينه فى نفس الامر
ومتحدا معه فيما سيأتى والمتحدان حيث اتحدا يمتنع ان يكون بينهما نسبة هناك فكيف يتصور ان يقوم
احدهما بالاخر فى نفس الامر مع انهما متحدان فيها ولا ينفع التغاير الاعتبارى حيث كانا كذلك فى
القيام والاتحاد والمغايرة فى نفس الامر فالحكم بعدم التغاير بين القيام احد الشيئين بالاخر وحمله عليه
مواطاة منظور فيه اولا اما عند قيام الوجود بالمهيات التى هى عاما متحصلة من التحويهات وقد
سبق الكلام عليها وما سماه برهانا فقد ظهر فى غاية حاله ثم ان قيام الوجود بالمهية مما يستغنى تسليمه
احد من المحققين والقاصرين لا هذا المرض وقد صرح المحقق بقوله وقيامه بالمهية من حيث هى وكلام الفاضل
عليهم لا على ما حققه سكر الله سعيه وما انبنى بذلك ما تقلع بعض الصوفية انه قال فى قوله تعالى
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار انه كان المناسب ان يقال احد القهار بناء على ما اصطلحوا عليه من مرتبة
الاحدية وهى سلب جميع الاوصاف والاعتبارات والواحدية هى اعتبار الذات فى مرتبة الاتصاف
بها فقال بعض الظرفاء له ايها الشيخ لا يجب على الله تعالى ان يكون كلام القديم موافقا لاصطلاحكم الحادث
فانهوا انفسكم فيما اصطلحتم عليه واما ما ذكره ما نقله الرخاوة لان التغاير الاعتبارى كاف
فى القيام بحسب نفس الامر كما ان مفهوم الوجود عرضه الوجود فيصير موجودا فموجود وهو
واضح لا غبار عليه بينهما لاختلاف الجهتين ولقد احسن من قال لولا التباينات لبطلت الحكمة ويمكن دفع
الاخر قلت فى الحاشية فان قلت على تقدير التركيب الذى ايضا يتوجه الزام يقوم الشئ بما اتصف
بنقيضه فان الجسمية ليست عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا مورد انكار احدهما
محمولا على الاخر مما يحمل المتغاير قلت الحيوان انما مثلا اذا اعتبر حملها على الانسان اما لا يسلم التغاير

تمام



يعنى به انه هو كما فى حمل الشئ على نفسه بعد التغاير الاعتبارى كما قيل الوجود هو الموجود او ليس والوجود هو
الوجود او ليس واما ان يعنى به صرفة عليه بمعنى ان ذلك الشئ فرد من افراده او هو فرد احدهما فهو ظاهر
للناظر وهذا هو الشائع المتعارف ويحتمل ان لكل المفهوم المنتزع من كل من الاعتبارين والجنس وانما يصدق
على الفصل بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثانى فلا يصدق عليه نقيضه اعنى المعنى والمعدوم ما سبق عنه
مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود
واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدقا عليه كالحيوان والانسان فلا يتم قوله
ان الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه ان
الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما سيتحقق فى موضعه وان اراد بهما مفهومهما فمع ان مفهوم الجنس
ليس عين النوع لكنه ليس جزءه ايضا انما الجنس الذى هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس
الى الانسان لا مفهوم الجنس بالقياس الى النوع واما ثانيا فلان اللام ان للحمل معينين بل له معنى واحد
هو الحكم بالاتحاد وهو الذى ادعى ان التزم جرد القضية عن الخصوصيات وغيرها يجب ويبنوا
لها معنى واحدا لا معينين واما التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجود جنس وبين المتعارفة كقولك
الانسان حيوان فراجع الى موضوع القضية كما ضمنا للمنطقى لا الى اختلاف معنى الحمل فيهما كما حسبه وذلك لان
الحمل الايجابى هو الحكم باتحاد المحمول مع الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما فى القضية الطبيعية كان الحكم
باتحاد المحمول معه وان اريد افراده كما فى المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم باتحاد المحمول هو الافراد فتدبر
واعلم ان الظاهر كلام المحقق انه اراد بالوجود الموجود كما مر وح اقول انكان للموجود جنس كان
معقولا عليه وعلى ما يأتيه فى جواب ما هو كل ما يأتى الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وهما وخلف
وما كذا وحذوه كلا يأتى وليس له داب وبين بالمعدوم يأتى محض فكيف يستقيم ان يكون جزءا مفهوما متصلا معينا
اقول لا يصح التردد الذى اورده لظهور ان المراد مثل الحيوان والانسان ثم خذ فى باب اشتمال المفهوم
ما صدق عليه فانا لا ذات [illegible] له ولا تقيد له هو ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق بمعنى انه
المفهوم لا يصدق على شئ من الاشياء بحسب نفس الامر واما هذا المفهوم فله تحقق وتقرر فى الذهن لا
وما بازاء الموجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق لما صدق عليه ولا نعنى انه هذا المفهوم لا لحصل لشئ
كيفا وهو معلوم بالبديهة فكل معلوم بالبديهة فله وجود فى الذهن ثم الحلى فى قوله كيف يستقيم
ان يكون شئ مفهوما متصلا معينا فان محصل جزء الشئ لا يتأتى فى كنه الكل معروفا لا يجب ان مفهوم
الموجود والمعدوم لا يأتى محض بناء على ما ذهب اليه المعترض من كون مفهوم المعدوم ملا شيا محضا مع انه جزء

كما لا يأتى

وهو مفهوم الموجود محصل فان وجود الجزء لا يحصل يستلزم وجود المركب وذلك ظاهر لمن تدبر بتكثر يساعد فان قلت فيه بحث اذ قد عرفت انه ليس للوجود افراد عارضة للماهيات اولا قد عرفت انما ذكره في بيان ذلك مدخول فمردود بما سبق آه اعترض عليه بانهذا الرد انما يرد لو اعترف القائل المذكور بان للوجود افراد عارضة للماهيات في نفس الامر اما اذا قال انه لا يعرض للماهيات في نفس الامر حتى يلزم ان يكون له افراد فيها بل عروضها لها بحسب اعتبار الذهن حيما حققناه في التاسع السابقة فمن يدعي واحد ينزع المعقولي للماهيات و يضيف اليها و يكرر ابدة الاضافة كما سيجيء قوله فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافتهما الى الانسان والفرس فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان هو هذا الشيء الواحد مضافا الى الانسان ووجود الفرس بعينه هو هذا الشيء مضافا الى الفرس فيلزم من بساطة بساطتها فان قلت قد صرح هذا القائل بانه اذا وجد عارضا للانسان والفرس وهما امران متباينان في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد قلت اذا كان عروض العارض لهما بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب عين كل واحد منهما في نفس الامر فلا يمكن فيهما عروض و يكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود و يجده بعد هذه المرتبة موجودا و الموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا الوجه لا ينافي وحدة العارض بالعدد مع تعدد المعروض اقوله هذا الايراد لطيف جدا فان حاصل الرد منع انه ليس للوجود افراد عارضة للماهيات ولا ريب في ان هذا المنع لا يتوقف في اعتراف الخصم فحاصل ما ذكره ايهذا المنع غير موجه لان الخصم لا يعترف بصحته وهذا مع كونه منعا في مقابلة المنع مما لا يخفى لطافته الزائدة على الواضح المنكشف في هذا المقام ثم هذا الرد انما يرد على المتابع على فرض ثبوت افراد للوجود اذ لا يلزم عنه قوله الحق و يقال بالتشكيك على افراده فانه لو لم يكن بمعنى الخصوص لم يكن قوله عليها بالتشكيك لان الكلي بالنسبة الى خصوصه نوع فلا يكون معروضا عليها بالتشكيك كما لا يخفى على من تدبر قوله واما الوجود اما عام مهيتها آه يتجه هذا انما يستقيم لو كان الوجود المضاف الى المطلق في نفس الامر اذا كان نفسه معتبرا حال الاضافة كما ذهب اليه هذا القائل فلا يكون المطلق تمام جهته ولا جزءه ايضا بل هو نفس المطلق حال الاضافة الى معين ومن الجائز ان يكون مفهوم واحد حال اضافته الى امر و باعتبار اضافته اليه اقوم و اشد واصلب من نفسه حال الاضافة لا يقال و باعتبار اضافته اليه اقوى ليس في نسخ الشرح الجديد الى مرآتها ما يرتبط به هذه العبارة و هي منظور بها بل غير منظور اليها فان الوجود المضاف يكون اخص من مطلق الوجود و ما ذكرتم مركب

نفس



نفس المطلق حال الاضافة كلام خال عن التحصيل فان الطلاق اما ان يعتبر مع القيد والتقيد معا او مع القيد فقط و على التقدير ين يكون زائدا على المطلق معا ورد له بحسب المفهوم ضرورة اما على الافراد العارضة للمهيات فلان حمل الوجود على المعنى المتبادر منه يرد ما ان احدهما ما سبق من ان الوجود لهذا المعنى لا عروض له للمهية بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للمهيات قطعا والثاني اذ الاختلاف المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة اذ وجود هذا المعنى ليس الا نفس كونه وجودا من وجودا من غير ان يتوهم عليه في ذلك خلاف من مفهوم الموجود فلا عروض للمهيات بحسب الاعتبار الذهني كما مر آنفا يجري فيه الاختلاف المعتبر في التشكيك فلا بعض الموجودات دون بعض ايضا يكون اولى بكونه موجودا في بعضها وقد يكون اقدم من الموجود في بعض فينبغي ان يراد بالوجود مفهوم الوجود كما هو الظاهر من متن الكتاب وقد نبهنا عليه و يراد بالعوارض هنا المفهوم مضافا في المهيات فحينئذ اما موجودات و بالموضوعات خصوصيات المهيات فان قلت مفهوم الوجود كما يصح ان يقال على الموجودات يصح ان يقال على المهيات ايضا فلم قال الحق و يقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل و يقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل و يقال بالتشكيك عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيما فرض الوجود للامر الخصوصية مثلا نعم الجوهر على العرض بالموجودية لا في الجوهر و الوصفية وطرح ما قولك وجد الجوهر فوجد العرض ولم يصح انه صار بحيث جوهر ام صار عرضا اقول اما ذكره من ان الوجود للعرض له للمهية في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار فخارج عن درجة الاعتبار كما سبق واما ان المراد بالعوارض مفهوم الوجود مضافا الى المهيات حتى يكون مفهوم الموجود بالنسبة الى الموجودات المخصوصة مشكلا ايضا لان مفهوم الموجود لاضافته الى المهيات خصوص من مفهوم الموجود المطلق لا حق و اكمل بالنسبة اليه حقيقة لا يكون مشكلا على قاعدة القوم وليس لمن ان يقول المراد بالعوارض هو الماهيات الموجودة حتى انها موجودة لا نزاع مع انه خلاف تقريره حيث قال فسر العوارض بنفس مفهوم الموجود مضافا الى المهيات غير نافع له لانا انما اردنا بالمهيات الموجودة ذوات المهيات المتصفة بالوجود من غير اعتبار الوجود معها في نفس الموضوعات اذ هي خصوصيات المهيات كما صرح به و اما اذا اريد بها المهيات مع وصف الوجود حتى يكون الوجود بالنظر الى الجوهر الموجود و العرض الموجود مشكلا فلانا نختار ان الجوهر الموجود مع الجوهر الموجود اقدم من اتحاده مع العرض الموجود لانه لما اعتبر الوجود في كليهما يكون اتحاد الموجود معها في مرتبة واحدة فان صدق الموجود على الجوهر اقدم من صدقه على العرض لاصدقه على الكل بشرط الوجود بالنسبة الى العرض بشرط الوجود هذا ما ذكره في جواب السؤال يقتضي ان سبب التشكيك

مطلقا الى المفهوم بالنسبة الى المفهوم بالنسبة الى نفس ذلك المفهوم مضافا الى الهيات الموضوعة مثلا
يكون الاسود مشكلا بالنسبة الى الاسود العارض لخصوصيات الاجسام على نحو ما ذكر بالنسبة الى
الموجودات لا بالنسبة الى تلك الاجسام ولا يخفى انه لو سلم ان الوجود بالنسبة الى عوارض خصوصيات
الهيات مشكك والاسود بالنسبة الى عوارض خصوصيات الهيات مشكك والاسود بالنسبة الى عوارض
الاجسام كذلك فلا شك انهما بالنسبة الى نفس الهيات والاجسام ايضا مشكك مبنى السوال عصا
طريا ولا يخدمه الا الاختلاف من حيث الموجودية والاسودية لا من حيث الخصوصية فان ذلك انما يقتضي
ان يكون المشكك مفهوم الموجود والاسود لا ان يكون التشكيك بالنسبة الى مفهوم هما مضافا الى العوارض
وذلك ظاهر بانه تعالى علة وجود المعلول بالتقدم والتاخر قيل قد يبين ذلك بان حصول
مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله للمعلول اما ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو لحصوله لجزئيه
العارض له فالمعلل انما حصوله مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم على حصوله للاخر وحتى على ما ذكرنا
كون وقوعه على احد وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود العالم اشد
من وقوعه على وجود غير العالم فيه بحث اذ قد مر غير مرة ان الجزئي الوجود لا يعرض شيئا اصلا وعلى تقدير
عروضه له لا يكون الوجود المطلق حينما لذلك الجزئي بل هو هناك نفس الجزئي ولا نسبة وبين الشيء
ونفسه تكون حصول عرضه للعلة متقدما على حصوله لها ان متقدما له وكذلك حكم الجزئية العارض
للمعلول اقول قد مر غير مرة ما في تعميم عروض جزئي الوجود بشيء ما فان المراد بالعروض ما هو اعم من
عروض الاعراض الخارجية على الماهيات وما يرجع الى صحة انتزاع الوصف من الموصوف كما مر في الامور الاعتبارية
التي يتفق بها الاشياء بحسب نفس الامر كالكلية والجزئية والوجود والتقدم والتقابل ونحو ذلك على
تقدير عروضه له لا يكون نفس ذلك الجزئي من جميع الوجوه حتى لا يكون بينهما نسبة اصلا بل له معه
اتحاد بوجه من الوجوه اي اتحاد العارض والمعروض وذلك لا يقتضي عدم تحقق النسبة بينهما وكيف
يتوهم ذلك مع ان احدهما عارض والاخر معروض ولا شك ان العارضة والمعروضة نسبتان ثم ان توضيح
ما ذكره انه انما يقال مثل ذلك على تقدير ان يراد بالعارض نفس المفهوم مضافا الى الهيات كما
هذا المعترض فيقال الوجود المطلق عين الوجود الخاص العارض لخصوصية الهية فلا نسبة بينهما
فيبطل توجيهه الذي ذكره الحكيم الطهراني في الحاشية السالفة بالشدة والضعف وقد يقال يمكن ان
يعرف بين الاستعداد الاولي على ما ذكر في برهان الشفاء من انه اذا كان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك
الامر الاول بذاته وللاخر بواسطة كان الاول اولى بالامر من الاخر ومحصوله مقايسة حاصل ان

كان نسبتا ٥



الشدة كثرة الكمالات المذكورة فان الاولوية ما ذكر في الشفاء فاتضح الفرق بينهما فتامل وفيه بحث اذ لو
صح الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الزائيات معولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في اسبقية
كما لا يخفى فالصواب ان يفسر بما ذكر بعضهم وحوان الشدة ازدياد طبيعة العام بفشيانها في بعض
الافراد والضعف ما يقابله كالطويل بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس الى الفحم
والقير فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين والقير ازيد منها في الذراع الواحد والفحم قال
صاحب الفصل اقول جواز ذلك صحة استعمال فعل التفضيل كان يقال الذراعان اطول من ذراع واحد
والقير اشد سوادا من الفحم وما تعلق برهان الشفاء ليس نعم بها للاولوية بل هو حكم من احكام الشيخ لا كون
فان الشيخ اطلق الاولوية على ما مر ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني
من الجملة الاولى من منطق الشفاء وكذلك الوجود يختلف من طريق الاخر به والاولى فان الوجود لبعض
الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره وللوجود بذاته اولى من الوجود لغيره وكلما هو متقدم بمعنى ما اولى به
من غير عكس هذا كلامه وجوز تعريجه بدلالته على ان الاولى اعم مما ذكر اولا اقول حط الكلام من الشيخ صريح في ان اتصاف
الامر بالنسبة الى احدهما عين ذاته او ذاتياته وبالنسبة الى الاخر عارضا يكفي ذلك الامر اولى بالاول للثاني
وذلك من البديهيات وانكاره مكابرة كيف وثبوت الذات والذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرض
يحتاج الى سبب وكان هذا القائل اسقط المتقدم وهو في عبارة الشيخ بالمتقدم وقيد الواسطة في العبارة الى ففهما
سابقا بالاضافة فقيد الغير وليس كذلك بل عبارته في الاول هكذا وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر
بواسطة وفي الاخير وكلما هو متقدم واراد بالمتقدم اعم من ان يكون ذلك الشيء ذاتا له او ذاتيا له او صح
به التعليقات وح نقول ان الذاتي اولى مما هو ذاتي له من العرضي بالنسبة اليهما بوجه عرضي قال المعترض فيجب
ان التفاوت المعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده فالتفاوت بين الذاتي والعرضي لا يرجع
الى ذلك بل مرجعه الى ان احدهما بين البثوت للشيء دون الاخر ويمكن توهم ارتفاع احدهما وبقاء الطبيعة معه
دون توهم ارتفاع الاخر وما شابه ذلك اقول لا نسلم ان التفاوت المعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي
في افراده بل المعتبر فيه ما يرجع الى صدق الكلي على افراده وحيث اطلق الحصول في عباراتهم فالمراد به الصدق
اذ الكلي لا حصول له في افراده الا بمعنى الصدق ولا شك ان صدق الذات والذاتي على الشيء اولى من صدق العرض
عليه على ما صرح به الشيخ في العبارة المنقولة آنفا وصرح به غيره ايضا انه مذكور في شرح المختصر العضدي
فالتفاوت بين الذاتي والعرضي يرجع الى التفاوت في الحصول بالمعنى المراد ثم قال واما ما ادعي من ان
الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج اليه فكلاهما غير مسلم اذ ادعي الكلية فان بعض الذاتيات قد

متقدم
لا نسبة على ذي مسكة

يعلل ببعض اقسامه كما بين في موضعه والموجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير معلل بعلة مع الدراية عليه عارضه له وان ادعى الجزئية فلا وفاق بينهما فهذه الجهة اذ يوجد في كل منهما معلل وغير معلل فقوله لانسلم ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما مر جوابه قلنا في المحترز والذاتية لا يعلل ولا يناني ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا الى بعض في التحصيل ورفع الابهام كالجنس الى الفصل جسما حقيقة موضعه فان الانسانية كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله ناطقا انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا كما حقق في موضعه واشتر بين المحققين محيث لا حاجة الى تحصيله ثم لانسلم انه خارج عن الشيء عارض له يحتاج صدقه على ذلك الشيء الى علة ولذلك جعل القوم الوجود الخاص عين الواجب تعالى لا يحتاج الى علة ولذلك جعل القوم الوجود المطلق عينه تعالى معللا بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير محتاج الى سبب لم يمتنع كون وجوب الواجب تعالى عينه انه يجوز ان يكون عارضا ومستفاضا السبب فلا يكون سببه خارجا ولا ذاته فلا يلزم المحذور الذي يورد ونه على تقدير عدم كونه عين ذاته وهو اما بوجوب المهية بالوجود على وجوده او افتقاره الى غيره في وجوده وامثال ذلك عجيب مخالف لما في جمرة العناصة ثم ذكرت ان الظاهر ان مراده قائل ان الشدة هو حصول كثرة كمال نفس الطبيعة في ذلك الفرد كان يكون ذلك الفرد كجبيك بحيث يحمل اليه ما هو اضعف وهو يرجع الى التفسير الذي نقله بعضهم للاكمال التابع لتلك الطبيعة اذ بعد غير عاقل ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة وكيف يتوجه ذلك مع اطرادهم على ان الذاتيات لا يقبل الشدة والضعف واختلافها في الكمالات التابعة للطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد فحينئذ اولا يتبين على قوله اذ هي موقوفة باسالة الكلام ان قول القائل الشدة في كثرة الكمالات لا يدل اصلا على المعنى الذي ذكره بل لا مناسبة بين هذه العبارة وذلك المعنى فان علم ان الظاهر ان مراد القائل ما على اللفظ المعنى غير مستقيم اذ لو اراد بالتحليل صحة التقسيم فلانا ان السواد الشديد مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان الكل مرتبة من مراتب السواد على بسط لا يصح ان تقسيم الى مرتبتين اخريين وان اراد نوع التقسيم حقيقة حرمانه في الذاتيات اذ لا جزء في نوع يقسم الناطق الذي هو الزيد الى الحيوانية المعنى وزيادة اقول لا يتبين على قوله اذ هي دربة لمعاني الالفاظ والعبارات اما العبارة المنقولة فلا يدل اصلا على ان المراد على ان المراد من الكمالات هو الكمالات التابعة للطبيعة بل غاية ما في الباب ان يكون معناه اعم من ذلك ومما ذكرنا في توجيهه ثم التزينة العقلية صارفة عن المعنى الاول فتعين الثاني وتعيين المراد بالقرينة العقلية ليس بدعة بل الاعتراض على العبارة

تفصيله

وصف الموجود المطلق عليه تعالى عدم معلل بالوجود الخاص الذي هو عينه

ومستفاضا

الاعراض

المجرد

التحليل

من

يحمل اليه اكثر ما يحمل اليه ما هو اضعف

لمجرد الاحتمال مع غير مستقيم بدعة احد يها هذا القائل غالبا في كلماته وقوله فراينا علم فلما قد ذكر في اصل الجواب انه مر اينا علم فالمطالبة بذلك بعيد عن وجهه ثم ان التردد الذي ذكره في التحليل يتبين لظهور ان المراد من التحليل هو القسمة الوهمية كما اشرنا اليه الى اطلاق التحليل لهذا المعنى وظهور ان ذلك لا يناني البساطة ولا يستلزم التركيب ومنع عدم جريان الدليل في الذاتي بناء على ان الناطق الذي هو الزيد يمكن تحليله بالحيوانية المعنى وزيادة يقدح فيما ذكره آنفا في رد معيار التشكيك صحة استعمال افعل التفضيل لانه اذا كان قابلا للتحليل الى اكثر مما في الرد الاخر صح استعمال افعل التفضيل في المتعارف قطعا فيلزم ان يقبل الناطق التشكيك فانه اذا كان الناطقية احد الزيدين قابلا للانحلال الى حيوانية المعنى وزيادة يجوز استعمال افعل التفضيل عند اهل اللسان افرح لا فرق بينه وبين الاسود في هذه الحيثية ولذلك لا يتمشى لاحد العرف ان يقول زيد ناطق من عمرو كما لا يتمشى ان يقول الغراب اسود من الثلج ثم ايا ما ذكرته ان يستلزم ما يوهنه العبارة المنقولة عنه بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم واعترض عليه بانه ان اراد ان الشدة والضعف في التعبير المذكور في كلام بعضهم من خواص الكيف بمعنى ان الكيف بحسب ضرورة انما يقبل الشدة والضعف بالمعنى المذكور اعم وبنى على ذلك بالتمثيل بالطويل ولذلك حصر القوم الاختلاف المعتبر في التشكيك في الشدة والضعف ولم يعدوا الزيادة والنقصان منها وان اراد انها بمعنى احد من خواص الكيف فغير مفيد والحق ان الشدة بالمعنى الذي اقتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث يحمل اليه ما هو اضعف ليس من خواص الكيف ايضا بل هو اعم منها ومما في الكم فنحن حينئذ نختار ان الشدة والضعف بهذا المعنى من خواص الكم اقول قد عرفت ان مراد القائل بالشدة والضعف ما يشمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة والضعف بما يشمل الزيادة والتمثيل بالطويل مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا اذ لا يقال في العرف ان الخط الطويل اشد من الخط القصير بل يقال انه اطول منه والتردد الذي ذكره خارج عن محل الاستقامة لان حاصل الايراد ان تفسيره للشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص والعام ولا يرتبط ان يقال في جوابه ان الشدة والضعف بتفسيره ليسا مخصوصين بالكيف نظرا لذلك ان يفسر احد الكم بما يشمل الكيف فنقول مثلا الكم عرضي لا يقتضي لذاته قسمة فيورد عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه انا اردنا ان ليس كما هذا التفسير ثم ضرورة انه كما هذا التفسير وانا اردنا انه بمعنى اخر ليس كما فغير مفيد ولا يخفى ما في ذلك من الاسراف

والاعوجاج على ما لم طبع سليم وذهن مستقيم واما ما ذكره في معرض التعجب من ان الشدة بالمعنى الذي ارتضيتموه ليس من خواص الكيف فامر عجيب في نفسه ولكنه ليس عجيبا منه فانه ذكر قبل في التقسيم المذكور توجيها بحيث يندفع عنه الايراد المذكور المشهور وهو انه يلزم قطع اكثر الزايدات متوالا بالتشكيك ثم اوردت عليه انه غير مانع لدخول الزيادة والنقصان ولا يلزم من رفع فساد رفع تعريف انه لا يراد عليه فساد اخر اصلا فمن اين علم ليه ارتضيته ذلك التعريف ثم رجع الوجيه مع تصريحي بانه يدخل فيه الزيادة والنقصان وانه خلاف التحقيق وقلت ثم وجه كلاما بوجه يندفع عنه بعض ما يلوح عليه من الفساد ثم اورد عليه فساد اخر هل ينسبه العقلاء الى التناقض بان يقال هذا يرد ايضا على التوجيه المرضي له والقبول فيه فتح فيما ارتضاه وما اظن عاقلا يتوهم ذلك فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد فقل قال بهما في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء التحصيل ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل فلا يصح ان يقال موجود اشد من موجود اخر في الوجود كما لا يصح ان يقال وهي اشد من فرسية اخر في الفارسية وقد اوردت عليه ان الحقايق لا تقبض من الاطلاقات العرفية فعدم صحة استعمال اسم التفضيل لا يسلم ولا يفيد في ترجيح دعوى ان وجود الواجب تعالى ليس اشد من وجود غيره تمام لان من لا يسلم ذلك لا يسلم هذا قيل فيه بحث اذ المراد بصحة استعمال اسم التفضيل ان المطبع السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور وينكره في بعض حتى انا استعملنا في الصورة الاولى بقبل الفطرة والفهم ويتخيله واذا استعملنا في الصورة الثانية لا يقبله ويحكم وينبو عنه ثم اذا سمعنا الصورة الاولى وعلمنا اجمالا وعرفنا ان المفضل والمفضل عليه فيها متفاوتان بالكمال والنقصان وانهذه الصفة يعرض هذا التفاوت بحسبها استعمال الصفة المذكورة معيارا وعادة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصفة في بعض المواضع دون بعض ليعلم من هذا ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد بان الحقايق لا تقبض من الاطلاقات العرفية بل اهل العرف ايضا بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور ويعدون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض اخر ولا يحصل ذلك بالفطرة دون لغة مثلا لا يأتي الفطرة ان يقال بالقارورة ابن هستة ازانا هستة شين براست كما لا يأتيها ان يقال اجاست انان است است براست اقوله بعد ان سلم ان مفهوم اسم التفضيل هو الرجحان في المشتق منه بحسب الشدة او الضعف او بحسب الزيادة والنقصان فيه يقوله بالرجحان المذكور يجوز استعماله قطعا اذ القول بالرجحان المذكور

هو



هو بعينه المعول يتحقق مفهوم الصفة على هذا النحو دون غيره فما جعله معيارا هو بعينه ما جعله معيارا كما نه قايل في معيار الرجحان في الشدة والضعف هو تحقق الرجحان في الشدة والضعف وذلك معلوم فيما ذكره بنية هؤلاء الذين جوزوا التفاوت في الوجود بحسب الشدة والضعف الى عدم سلامة الفطرة والله در ذلك وما ذكرهم من ان اهل العرف بمقتضى طبايعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور دون بعض لا ينفعه لان اهل العرف انما يطلقون الالفاظ لافادة ما اعتقدوه فاذا اعتقدوا اشياء ما كالزمان المحدد موجود اطلقوا اسم الموجود عليه وان لم يكن موجودا في الواقع كما دل عليه البرهان ولذلك يطلقون الجلاء على ما ليس فيه جسم محسوس وانما ذلك محمولا بالنسبة الى عدم علم بوجود الهواء ليس غير ذلك من المواضع التي يعتقدون فيها خلاف الواقع ويطلقون الالفاظ على ما اعتقدوه فيتوكل اللبيب العرف ويحكمه بردا الى الجهالة اذ يحتاج الى بيان انهم لم يخطوا في هذه المادة واخطوا في تلك المادة اذ من الجايز ان لا يكون قد اخطوا في تلك المادة كما اخطوا في الاباء عن اطلاق العالم والقادر على من لا يتصور بالعلم والقدرة بخلاف ما اذا ابا الفطرة عن ان يقال ابن هستة ازانا هستة شين براست في محل المنع وان سلمنا انه خلاف التحقيق واما المثال الاخر فان من الفطرة فيه الاباء ما فيه نظايره وهي ما لا يعد الاعراض المعقولة الخ قيل هذا التعريف لا يشمل كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظايرها وتعريفها المورث من القدماء هو انها العوارض المعقولة التي لا تحاذي بها امور في الخارج وقد عد منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والهوية والعلة والمعلول والملزوم ونظايرها والحق معهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا ذلك بوجه يندفع عنه اكثر ما عداه القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون بعد المعقول الثاني بعد معقول شيء اخر رعاية لوجه التسمية وبخرج ذلك كثير من الامور المعدودة منها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها فجعلوا العوارض المعقولة ما يقابل العارض الخارجية ولوازم الهوية وارادوا بالعوارض الخارجية ما يحمل على موضوعها بواسطة امر خارجي فكلما هو كذلك كان من المحمولات منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة بكونه خارجا اي يقتضي ورود اذا زيد جزئي او شيء او علة في الخارج لم يطرد واخرج هذه الامور عن العوارض بعضهم على القدماء لعدم عد هذه الامور منها كما فعله النماذج وبعض اخر اذ تركوا الكلمات بعينها ليندرج هذه الامور فيها ولم يطرد ايضا ذلك اذ قولنا ما توهم في الكلي والجزئي عن التعريف المذكور غير مسلم فان الكلية والجزئية صفات للصورة الذهنية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد في قولنا الخارج بل الحاصل منه في الذهن وهو الصورة المنتزعة عنه وعلى هذا الكلي بل اللام فيه اظهر اذ من البين

هستة

اما الفطرة فيه لا يابا في نظايره فتفطن

نقله

ان الهيئة الخارجية ليست في الخارج كليا كما ليس الخ بل بالموضوع اذا وجد في العقل التصف بالكلية
قال الشيخ ابو العباس اللوكري في بيان الحق اما الجنس الطبيعي هو الحيوان بما هو حيوان اذ لا يحصل
ان يحصل للمعقول منه النسبة الى الجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا وصح ان يعقل الجنسية
ولا يصح ان يوضع منفورا عن زيد ولا للتصور عن الانسان فيكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الاعيان
يغاير بهذا العرض طبيعة الانسانية وطبيعة زيد اذ هو بحيث ان التصور يصح ان يلحقه عموم هذه
الصفة وهو الجنسية وليس له الصلاح لما يحال فعوارض الجنس الطبيعي يعني به الشيء الطبيعي الذي
يصح ان يصير في الذهن جنسا وليس جوهر في الطبيعيات بجنس على ما اكاده واما الشيء فهو ساوق
الموجود والبحث في كونه عارضا ذهنيا كالبحث في الوجود وسيحقق ذلك في موضعه واما العلة فان
اريد به التأثير والاستناد بالفعل فلا شك ان من الواحق الخارجية لكثير العموم لم يريد وان لم
يرد وارد كون الشيء بحيث لو وجد في الخارج بتعدد اخر ولو لم يوجد فيه لم يسع وليس ذلك من الواحق
الخارجية اصلا والتعريف الذي شيد له المتأخرون هو بعينه التعريف الذي ذكره القدماء ونظروا
بنقل كلامهم في هذا المقام قال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان
الحق ان مهيات الاشياء قد يكون في الاعيان وقد يكون في التصور فيكون لها اعتبارات ثلثة اعتبار
المهية بالحق كذلك واعتبارها من حيث هي في الاعيان فيلحقها اعراض يخص وجودها ذلك واعتبارها
من حيث هي في التصور فلحصل اعراض يخص وجودها ذلك مثل الوضع والحلي ومثل الكلية والجزئية
في الحال والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك مما يستعمل فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية
ولا عرضية حملا ولا كلية الشيء مبتدأ ولا كونه جزءا ولا فيما سواه ولا غير ذلك واذا اردنا ان نتفكر في الاشياء
ونظرها يحتاج ضرورة الى ان يدخلها في التصور فيعرض لها ضرورة الاحوال التي في التصور فيحتاج ضرورة
الى ان يعتبر الاحوال التي لها في التصور ويحق لزوم ما فكرنا ان نتدبر كل المجهولات وان يكون ذلك من
المعلومات والامور انما يكون مجهولا بالقياس الى الذهن والا فكذلك انما يكون معلومة بالقياس اليها
والحال والعارض الذي يعرض للشيء ينتقل من معلوما الى مجهولا او حال وعارض يعرض لها في التصور
واكثر ما لها فزائما موجودا مع ذلك ثم قال فلذلك موضوع المنطقي عوارض الموجود الذهني كانت
في التصور من حيث يكون شيئا نحو وجه يكون ذلك النحو والوجه موصلا لصاحب التصور من معلوم الى مجهوله
فعرفنا عوارض الموجودات يجري مجرى الجنس وقولنا التي كانت في التصور فصل يميز ذلك عن
العوارض التي تكون للوجودات في غير التصور وهذا كلامه فقد صرح فيه بان المعقولات الثانية





التي هي موضوع المنطق على ما مر عندهم هي عوارض المهيات من حيث وجودها الذهني بحيث وقع
صريح بعدم شمولها للوازم المهية وعوارض وجودها الخارجي وهو بعينه ما ذكره المتأخرون حيث
ويوافقه ما في الشفاء ومختصره المسمى بالنجاة وليه شوب من ان اختلف القدماء وقد
خلاف ذلك ولعله وقع من افراط بعضهم وتفريط بعضهم القدماء ما نقلناه على انما ذكرنا
ان ما العوارض المعلومة التي للاخاذين بها في الخارج تطبق على تعريف المتأخرين بل هو هو
والمراد بالعوارض المعلومة ما يمكن عروضه بحسب الوجود العقلي ولما كان لوازم الطبيعات ليست
عارضة بحسب الوجود الخارجي اخرجنا بقيد عدم الملازمة للامر الخارجي فكان فحوى القول
التي تختص عروضها بوجود موضوعاتها في العقل قال صاحب العقل وانا اقول اراد القائل
بالعارض هنا ما هو العارض مطلقا اي بالقياس الى جميع افراده في نفس الامر فخارج
فيه محل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ذاتيا له وشرط العارض بان
يراد به ما يكون العارض في نفس الامر لان المحمولات الثانية لما كانت محمولة على موضوعاتها
بالمواطاة كان عليها ومتحدا معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها فانما كانت عروضها لها
بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة
عاريا عن العوارض وفي المرتبة التي هي بعد هذه المرتبة معروضا لها كما حققناه في عرض الوجود ولم نقل
بقولهم الاخاذين بها امر في الخارج ان لا يكون ممتنعا لها موجودا فيه ليمتنع مثل السواد المتحرك او
السواد الحركة موجودان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل حدها في المرتبة
الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل الموضوعات بذواتها يكون خلوا عنها وايضا في عوارض
والعوارض تابعة للموضوعات ولو انها لم يسم عارض عوارض خالية لانه ينبغي ان يكون
عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا لشيء من افراده
الواقعة في نفس الامر ومحمولا للافراد فيها عارضا لها بحسب الاعتبار الذي حسبما بيناه والسبيل
الى هذا هو موضوعية الخارج قال بعض المتأخرين المعقولات الثانية المسندة الى المعقولات
الاولى وحكمها حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس في الموجودات موجود هو شيء بل الوجود
اما استناد واما مكن ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون شيئا وكذلك الذات وكذلك الموجود بالقياس
الى اقسام الذات وقوله الكلي والذاتي مطلقا اشارة الى ان الشيء ليس مهية شيء من افراده فانه لا
شيء مطلقا في الوجود حتى كان مفهوم الشيء مهية بل الموجودات اشياء مخصوصة لكل منها مهية

مهيته
بل ذاتيا بالقياس اليه

قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي واطلق الشيئية على الشيء مساويا كما اطلق اكثرهم
على الموجود وعلى هذا سقط ما اورده الشارح على كلام الماتن كما لا يخفى اقول فالمبين اما مراد
الشيخ بالعارض هنا الخارج المحمول ولا شك ان المعقولات الثانية بالنسبة اليه اوصاف كذلك
بحسب نفس الامر ضرورة ان الكلي مثلا الخارج عن طبايع الانسان ومحمول عليها في نفس الامر فكيف
يصح ان يراد بالعارض العقلي في قوله ما يقابل العارض في نفس الامر وما ذكره في بيان امتناع
كون المعقولات الثانية عارضة بمعنى ان وجودها بحسب نفس الامر يجري في جميع العوارض فانه الشامل
مقدما ومتخدما وجوده وعدمه في نفس الامر كالكلي بالنسبة اليه الطبايع بناء على ما ذكره من ان
الحمل مواطاة يستلزم العينية فيلزم ان لا يكون شيء من العوارض عارضا بحسب نفس الامر
على انا نقول انا نراد بكون المعقولات الثانية عينية وجودها ومتحدة معها في نفس الامر ليس
بينهما وقت بوجه من الوجوه ثم وكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما امر عقلي غير موجود في الخارج حقيقة
والآخر امر موجود فيه ولم يكن وقت بينهما اصلا بحسب نفس الامر ثم يلزم ان لا يصدق المعقولات
الثانية ومنها الكلي والجزئي والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام على شيء من الموجودات
لانها ليست موجودة في الخارج ولا يخفى ان اتحاد الوجود في الوجود ولا ينافي الامتياز بينهما في
نفس الامر كامتياز الامور المتصفة بساير الاتحادات الوجودية كالوحدة الموضوعية والوحدة بالتعلق
على ما حققوه في موضعه كما ان وحدة الثوب والبياض مع كونهما ابيضين ووحدة الضاحك
والكاتب مع كونهما محمولان على زيد لا ينافي الامتياز بينهما بحسب نفس الامر فان كذلك
لا ينافي وحدة العارض مع المعروض الامتياز المذكور في الوحدة بالعرض على ما نص عليه
الشيخ في الشفاء بل يقول لعلك ان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول فاتحاده مع
معنى العروض فكيف يتوهم انه ينافيه ثم نقول قد اشرنا بقولنا المتوهم ان موضوع المنطق هو المعقولات
الثانية من حيث الانتقال فلولا ان المعقول الثاني شاملا للعوارض الذهنية وغير هاهنا العوارض
التي ليس لها وجود خارجي كما توهم كان الواجب ان يختص هذا القسم منه اعني العوارض
الذهنية ويجعل مع قيد الانتقال موضوع المنطق لا ان يجعل موضوعه المعقول الثاني من تلك
الحيثية اذ على هذا التقدير يكون موضوع المنطق نوعا معينا من المعقولات الثانية فيكون قولهم
موضوع المنطق المعقولات الثانية من قبيل ان يجعل موضوع الطبيعي هو الموجود من حيث
الحركة والسكون وذلك مستهجن عندهم وعند طبع السليم ايضا اذ الوظيفة بعين ذات الموضوع
ثم تقييده بالحيثية اذا احتيج اليه كما سلكوه في بيان موضوعات العلوم مثلا جعلوا موضوع الطب



النوع من حيث يعرض لها النسبة التالية في اللازم او الملازمة الحملية ولم يجعلوه الموجود من تلك الحيثية
وموضوع الطب بدنه الانساني من حيث يصح ويزول عنه الصحة ولم يجعلوه الجسم الطبيعي من تلك الحيثية
وموضوع الفقه فعل المكلف من حيث يحل ويحرم ويصح ويبطل لا الموجود من تلك الحيثية وكذا
الحال في موضوعات سائر العلوم بعينها او ذات الموضوع على الوجه الخاص ثم اذا احتيج الى التقييد
بالحيثية فيقيد وقد يعبر عنها بامر اعم مقيدا بالحيثية اعتمادا على ان الحيثية لا يوجد الا في الامر
المخصوص الذي يتبع تلك الحيثية كالنعمة في الموجود وبدن الانسان في الطب وفعل المكلف في
الفقه بل يقول لما كان موضوع المنطق هو العوارض الذهنية بما هي للمعقول الثاني والعارض
بحسب الوجود الخارجي فقط فلا حاجة في بيان موضوع المنطق الى تصوير المعقولات الثانية بالمعنى
توهم هذا القايل بل انما يحتاج فيه الى بيان العوارض التي هي محمولة القضايا الذهنية وذلك بعد
ان المعقولات الثانية يزعم هذا القايل الثانية على انك قد عرفت تحقيق المعقولات الثانية في كلام
المذكور وعرفت على وجه يندفع به الاوهام فحينئذ ان الشيء بعد ان عرف المعقولات الثانية لقوله
وهي ما لا تعقل الا عارضة لمعقوله اخر ذكر في الحاشية انه قد يتوهم انه لا بد في قيد الخارج
الاضافات اعني قولهم ولا تحاذي بها امرا في الخارج والحاجة اليه لانا لا نسلم ان الاضافات وان صدق عليها
انها لا يعقل الا عارضة لامر اخر لكن لا يصدق عليها انها لا يعقل الا عارضة لمعقول اخر لانا حاصل
انما يكون منشاء عروضها وجود معروضها في العقل والاضافات ليس منشاء عروضها وجود معروضها
كيف وكما يكون منشاء عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب
ان يكون في المرتبة الثانية من العقل وهي المعقولات الثانية انتهى كلامه ونقل عنه ان فيه
تعريضا على الاستاذ قدس سره فذكرت في الحواشي التعريفات التي ذكروها والتي سنبسط من كلامه
بمظهر سقوط ما اورده الشيء عليها واستوفيت الكلام فيها ومن اراد ذلك فليراجع اليها
والمعترض قد نقل بعض ما ذكرته هناك وهو لا السند قدس سره وعرفنا في حاشية المطالع
ما يعرض المهية بحسب الوجود الذهني اعني ما الوجود الذهني بخصوصه يدخل في عروضه ثم قال
وهي معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الاولي انه لا يمكن ان يعقل شيء من الكلية
الا بعد تعقل مفهوم يعبر وضعها له والشبهة في هذا التعريف ثم يتجه المنافشة بان العوارض
الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضها والامثلة الجزئية لا يفيد ويجاب بان
الحصر استواه كما ادعوى انه لا شيء اعرف من الوجود انتهى ما نقل المعترض واعترض عليه

عروض العارض وجود المعروض في العقل

عروضها

بانا لانم ان ليس في هذا التعريف شبهة بل فيه اشكال من وجوه احدها ان الكلي مع ان المعرف كما
اعترف به وللانم انه لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل معنوم بعتبر عروضها له غاية الامر ان نسلم ان تعقلها
مستتبع لتعقل ما اضيفت اليه حتى يكون المعقول كلما امر وهو ممنوع بين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان
يكون متقدما على تعقل المضاف وحفاظا وثانيها انه يلزم بقتضى هذا التعريف ان لا يكون الشئ
والحيوان ونظائرهما من المعقولات الثانية بناء على انه ليس للوجود الذهني بخصوصه مدخلية في عروضها
بل للوجود الخارجي ايضا مدخلية في عروضها لانا نقول مرجع ابائنا سلمنا
ان تعقل الكلية بعد تعقل معروضها فذلك غير مفيد اذ ما هو من موضوعات المنطق وبحث المنطوق عنه
وغ اقسام هو الكلي لا الكلية والاخفاء في انه تعقله يكون بعد تعقل ولا يلزم من كون تعقل الكلي الخ
له بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه من التعريف المذكور وكذا حال الجنس
والنوع والفصل والقياس وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون خارجة عن التعريف ومن يظهر
من ذلك انه لا يظهر بعد تعقل العارض في صورة من الصور تعقل معروضه فكيف يستقيم ان يدعي البصير
الاستقرائي في ذلك كما ادعاه اخوك المنع الذي صدر به الكلام على موجه لان حاصله منع كون التعريف
جامعا بناء على انا للم انا الكلية يصدق عليها هذا التعريف مع انه من افراد المعرف وقد اطبق العقلاء
على انه لا بد في القضية في التعريف جعلا او متعارفا شاهد كما مر مرارا ومنشاء هذا المنع المعقول عن كون
الكلية امرا نسبيا لان معقولها امكانه وضد اشتراك الصورة المعقولة بين كثيرين ولا شك ان تعقل
النسبة فرع تعقل المنتسبين ومتاخر عنهما ومن العجب انه حمل المضاف اليه هنا على ما هو مصطلح العام
وادعى الظهور في عدم لزوم تقدم تعقله على تعقل المضاف اليه مع ظهور انه المبحوث عنه هنا لا
باصطلاح القوم فيتوقف تعقله على تعقل اطراف وامثاله الثاني فمندفع بما تحقق انا الوجود و
التشخص ليسا من العوارض الخارجية بل من العوارض الذهنية وبالجملة انما يتوجه ذلك انا لو ثبت بالدليل
ان الشئ ليس من العوارض الا لخصوص الوجود الذي في عروضها مدخل وهو ممنوع بل المنع واما
الجزئية فقد عرفت انها من العوارض الذهنية وانت تعلم انه اذا كان الكلي من الاضافات المتاخرة في
التعقل عن المعروض كان تعقل الكلي المتشخص متاخرا ايضا متاخرا عنه فلا يلزم خروج التعريف
كما ذكره بعد العزل عن المنع الغير الموجه وقس عليه حال النوع والجنس والفصل وسائر موضوعات
المنطق مع بقية المناقشة فيما ذكروه في وجه التسمية اذ الدليل على ان العوارض الذهنية كلها امور نسبية
حتى يتم الحكم الكلي بتوقف تعقل الشئ على تعقل معروضاتها وبتوقف المنطق كما ذكره من المقرر في اصل

الحواشي

ظ في ان تعقلها يكون بعد تعقل معروضها

الباقي

التناه

87

الحواشي فتدبر في ذلك اندفع الاوهام التي ابداها هذا القائل ثم ان عرفت من نقل التعريفات كما
عدم ورودها اورده الشارح على الاستاذ قدس سره من ان توهم الاحتياج الى التنبيه للخروج مما لا
مع عدم الاحتياج اليه في الواقع كما زعمه الشارح واما الدفع البتة الى ذكرها هذا القائل فلم يكن
اليه اما من فضله ياسرها كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل ان القوم اعتبروا في المعقولات الثانية
امرين احدهما ان لا يكون الشئ معقولا في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج
ما يطابقه والاخطاء في تعريفها اعتبار هذين الامرين واشار والى الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات الاولى
في الذهن واشار والى الثاني بقولهم ولا يوجد في الخارج ما يطابقه اما دلالة الثاني فظاهرة واما دلالة
الاولى فمبنية على ان العوارض الذهنية محتاجة في التعقل الى تعقل معروضاتها الذهنية كما يحتاج العوارض
الخارجية في وجودها الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجية اعترض عليه بان ومن نظر ان للم ان
العوارض العقلية يتوقف التعقل على تعقل معروضاتها ووجودها في الذهن ولم لا يجوز ان تعقل مجردة
عن تعقل معروضاتها الذهنية غاية انها يتوقف في عروضها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا يستلزم
توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع
فان المعلوم لنا بالضرورة ان المعروضات الذهنية اذا تحققت فربما يعرض لها العوارض واما ان
العوارض اذا تحققت في الذهن فيلزم منها العروض والتوقف فلانم ذلك فان قلت العارض الخارجي
يحتاج في وجوده الخارجي الى وجود معروضه كما مر جوابه فكذا العارض الذهني يحتاج في عروضه الذهني
الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وخصوصية احد الوجودين ولا مدخلية في احتياج العارض
قلت الفرق بينهما ان معروض العروض الخارجي محل العرض فلذلك حكمنا بان العرض في وجوده يحتاج الى
معروضه الذي هو موضوعه ومحله بخلاف العوارض الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار عروضها
الحاصل هو العقل وان معروضاتها فيلزم الاحتياج في وجودها في العقل الى محلها الذي هو العقل
دون معروضاتها اقول العوارض الذهنية مما يمضي بسبب اضافات فلا شك في انها يتوقف تعقلها على
تعقل معروضاتها وعلى بقية ما سبق اليها كما سبق من الكلي والجزئي وغيرهما واما الوجود
فان فسر بالكون في الخارج او في الذهن او في احدهما فكذلك في السبب المتوقف تعقلها على تعقل
اطرافها وان سلم ذلك ونقول انه لا يمكن تعقل الامر النسبي المتضمن للمهيات ولو اجمالا كما ذكره الاستاذ
قدس سره فكذلك والمنع ذلك ايضا فيبقى المنع المجرد ثم لو سلم ذلك لم يكن من المعقولات الثانية ولا يلزم من
اختلال التوقف فانه من المعقولات الثانية نعم انه لا يمكن تعقل الامر النسبي قبل تعقل اطرافه فساد

الحواشي

الباقي

ظ في ان تعقلها يكون بعد تعقل معروضها

التناه

الذهن يرجع عنه وتعريفها انه ليس من المعقولات الثانية وكذا الحالية فظاهره كالشيء وغيرها والحاصل انه لا يلزم بمجرد هذا المنع فساد التعريف اذ حاصله منع صدق التعريف على بعض المفهومات مع جعلهم اياه من المعقولات الثانية وقد علمت ان منع الجامعية والمانعية في التعريف غير موجه وجعلهم اياه من المعقولات الثانية مبني على اعتقادهم عدم امكان تعقلها بدون تعقل المعروض وهو ممنوع بداهة في ذلك فلم يثبت امكان تعقله بدون المعروض فلم يثبت انه ليس من المعقولات الثانية وبعد ثبوت ذلك لا يلزم فساد التعريف كما عرفت هذا وما ذكره في جواب السؤال من الفرق انما يتجه اذا كان حكم القابل بامكان تعقل العوارض الذهنية الى تعقل معروضاتها منشأ في القياس وليس في كلامه تصريح بذلك لجواز ان يكون الشبهة في مجرد التوقف لا في منشأ التوقف على العروض ويكون العروض منشأ على انها اما بسبب اضافات ولا شبهة في توقف تعقلها على تعقل طرفيها اعني المعروض والمنسوب اليه واما غيرها فلا يكون تعقلها بدون تعقل معروضاتها كما ذهبوا اليه في الوجود والشيء وادعوا البداهة في ذلك وعرضه القائل توجيه كلامهم بما يوافق ما ذهبوا اليه ولو لم يصرح بانه اللازم كذلك في الواقع بل ذكر انها مبنية على احتياج العوارض الذهنية في المعقل الى تعقل معروضاتها وعلى صادق سواء تحقق الاحتياج المذكور او لم يتحقق فلا شيء مطلقا قيل قائله بعض الفضلاء هذا تفريع على مجموع قوله فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في الوجود لكن مجرد قوله فليست الشيئية متأصلة في الوجود لا يلزم اذ عدم الشيئية لا يستلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية جزءا من مفهوم الشيء كما ان الوجود جزء من مفهوم الموجود بناء على ان مفهوم المشتق امر مجمل لا تأصل له البتة كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء الا ترى ان العمى غير موجود في الخارج والاعمى موجود فيه ومنها انه عاية يلزم من كون الشيئية عارضة في الاصل ان يكون كل جزء منها موجودا في الخارج ولا عاية في ذلك ان يكون بعض اجزائها موجودا في الخارج اينما فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج ولم يكن هناك جزء للشيئية فالصواب ان يقال قوله المصحح فالشيء مطلقا ثابت تفريع على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فانه اطلق الشيئية على الشيء في الصالح المعهود عدمه واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس مرجع الشيء من افراده كما فصلناه اذ المعقولة الثانية يلزم ان يكون كذلك وهو غير لما ذكره مستفاد فيما نقلنا عنه من قوله فليس في الموجودات موجود هو شيء وح يكون حاصل القول بان مفهوم الشيء من خصوصيات الماهيات عارية للحقائق كالامكان فلا يتجه اعتراض المعترض بعده لفظا لا سيما لفظ المتن اذ عبارة المتن هكذا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فالشيء مطلقا ولا ريبة في صحة تفريع عدم تأصل المطلق في الوجود على مجموع ما سبق ولما كان قوله من المعقولات الثانية وكونه عارضا للموجودات المتأصلة في الحصول واحدا بالذات استغنى البعض الاول بالتأمل في الكلام القابل في توجيه عبارة الشرح والمفرغ في عبارته متأخر عن مجموع قوله فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في الحصول واللام ايضا بعده بمعنى اذ لان الشيء المطلق يحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا بالمواطاة بان يكون ذهنيا كما حققه الاستاذ قدس سره في حمل الوجود الخارجي على موضوعاته وقولك زيد شيء في الخارج كقولك زيد موجود في الخارج يدل على ان الخارج طرف المحمول لا طرف الاتحاد والحمل الخارجي يستدعي ان يكون الخارج طرفا للاتحاد وذلك بين الطلمة مشهور وفي نقابة الاستاذ قدس سره مذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم فيه وجود مفهوم المحمول بالذات فان الاعمى يحمل على زيد الموجود في الخارج حملا خارجيا مع ان طبيعة الاعمى ومفهوم ليس موجودا خارجيا بالذات بل بالعرض فان معنى الحمل مطلق الاتحاد الشامل للاتحاد الذاتي كما في ذاتية الماء للماء واتحاد العرض بمعروضه واتحاد معروضي عارضه واحد واتحاد عارض معروض واحد وفي الاتحاد الاول يستلزم وجود احد المتحدين وجود الاخر بحقيقته دون سائر انحاء الاتحاد اذ لا يلزم من اتحاد المعروضين في العارض ان يكون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر حقيقة نعم اذا وجد احدهما وصف الاخر بالوجود بمعنى انه موجود بوجود معروضه ما موجود ولذلك في الماهيات عارية



منوع

يجب

طرف الاتحاد

بمعروضها

لزم وجود الخاص بدون العام هذا حق فلا حقارة في ان المطلق موجود في الخارج وانما الكلام في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن او في الخارج ومنها انه لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشيء انتفاء الشيء كما ان الوجود جزء تحليلي من الموجود بناء على ان مبنى المشتق امر مجمل لا تأصل له البتة كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء الا ترى ان العمى غير موجود في الخارج والاعمى موجود فيه ومنها انه عاية يلزم من كون الشيئية عارضة في الاصل ان يكون كل جزء منها موجودا في الخارج ولا عاية في ذلك ان يكون بعض اجزائها موجودا في الخارج اينما فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج ولم يكن هناك جزء للشيئية فالصواب ان يقال قوله المصحح فالشيء مطلقا ثابت تفريع على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فانه اطلق الشيئية على الشيء في الصالح المعهود عدمه واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس مرجع الشيء من افراده كما فصلناه اذ المعقولة الثانية يلزم ان يكون كذلك وهو غير لما ذكره مستفاد فيما نقلنا عنه من قوله فليس في الموجودات موجود هو شيء وح يكون حاصل القول بان مفهوم الشيء من خصوصيات الماهيات عارية للحقائق كالامكان فلا يتجه اعتراض المعترض بعده لفظا لا سيما لفظ المتن اذ عبارة المتن هكذا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فالشيء مطلقا ولا ريبة في صحة تفريع عدم تأصل المطلق في الوجود على مجموع ما سبق ولما كان قوله من المعقولات الثانية وكونه عارضا للموجودات المتأصلة في الحصول واحدا بالذات استغنى البعض الاول بالتأمل في الكلام القابل في توجيه عبارة الشرح والمفرغ في عبارته متأخر عن مجموع قوله فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في الحصول واللام ايضا بعده بمعنى اذ لان الشيء المطلق يحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا بالمواطاة بان يكون ذهنيا كما حققه الاستاذ قدس سره في حمل الوجود الخارجي على موضوعاته وقولك زيد شيء في الخارج كقولك زيد موجود في الخارج يدل على ان الخارج طرف المحمول لا طرف الاتحاد والحمل الخارجي يستدعي ان يكون الخارج طرفا للاتحاد وذلك بين الطلمة مشهور وفي نقابة الاستاذ قدس سره مذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم فيه وجود مفهوم المحمول بالذات فان الاعمى يحمل على زيد الموجود في الخارج حملا خارجيا مع ان طبيعة الاعمى ومفهوم ليس موجودا خارجيا بالذات بل بالعرض فان معنى الحمل مطلق الاتحاد الشامل للاتحاد الذاتي كما في ذاتية الماء للماء واتحاد العرض بمعروضه واتحاد معروضي عارضه واحد واتحاد عارض معروض واحد وفي الاتحاد الاول يستلزم وجود احد المتحدين وجود الاخر بحقيقته دون سائر انحاء الاتحاد اذ لا يلزم من اتحاد المعروضين في العارض ان يكون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر حقيقة نعم اذا وجد احدهما وصف الاخر بالوجود بمعنى انه موجود بوجود معروضه ما موجود ولذلك في الماهيات عارية

وجوده بالحقيقة وقوله وايضا آه توهم فاسد اذ لا يلزم من تحقق الخاص بنحو من الوجود تحقق ذلك
العام بذلك الوجود اصلا كما لا يلزم من تحقق الانسان مثلا في الذهن تحقق جميع الامور الصادقة عليه بالحقيقة
كالممكن والشيء والموجود وغيرها من المفهومات الغير المتناهية ثم على انا نوصف تلك الامور بالوجود بناء
على انها متحدة بنحو من الاتحاد مع الانسان الموجود حقيقة في الذهن وذلك اتصاف عرضي وقوله فلا يخفى
ان المطلق موجود في الخارج وهم على وهم وقوله انما الكلام في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو
في الذهن ام في الخارج وهم على وهم اذ الكلام بعد في ان الاتصاف بالعموم والاطلاق
انما هو في الذهن لا يخفى انه لا فرق بين الجملي والمفصل الذي نحن فيه فاذا كان المفصل مركبا من المعنى
في الخارج والموجود كما ان محله غير موجود في الخارج ايضا بديهة فلا تحدد كونه جزئيا وكليا
ولا شك ان طبيعة الانسان موجودة في الخارج كما مر بداهة شبهة من يأبى اتصاف المفهوم بما صدق عليه
فان الموجود في الخارج حقيقة هو ما صدق عليه الانسان لا طبيعته ولا شبهة في ان المركب اذا كان
بجميع اجزائه عارضا ذهنيا يكون كل جزء منه عارضا ذهنيا فلا يكون جزء الحقيقة الانسان موجودا في الخارج فضلا
ان الامر الخارجي لا يعرض للامر الذهني لا يقال يجوز ان يكون الامر الخارجي عارضا للامر الذهني بتبع
وجوده في الذهن دون الخارج لانا نقول الاتصاف بالامر الخارجي يستلزم وجود ذلك الخارجي في
الموصوف به بحسب وجود ذلك الامر في الخارج فانا نعلم قطعا انه لا يمكن ان يتصف الامر الذهني بالعدد
مثلا كالعشرة الشايع وصفناه هناك فاذا كان جزء من العارض الذهني موجودا في الخارج وقد
فرضنا انه عارض لجميع اجزائه لزم اتصاف الموجود بالذهن بالموجود في الخارج هذا وما جعله من
ينفي الخلاف بان الشيء المطلق ليس موجودا في الخارج مع انه مصداق للموجود الخارجي ومحمول
عليه حملا خارجيا فيلزم ان يكون جزءه موجودا في الخارج كما اعترف به كما صرح به في الحاشية السابقة
فكيف يصح التعميم سواء كان معقولات اولى آه ذكرت في الحواشي انه اذا قيل بوجود الماهية
في حد ذاتها في الخارج كما هو مذهب الاشاعرة وبعض المتكلمين كما يشير اليه تصريحه به فالحكم بان المعقولات
الاولى فاقدة طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج في غاية
التقرير واما المعقولات الثانية فليست بموجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها
في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في
الخارج وجود تلك المعقولات فهو بظاهره وجه التعميم واما تخصيص البشم بالتعرض له فخرج من سائر
المعقولات الثانية بالاشتراك في هذا الحكم فلا وجه لما بعضهم الغافل عما توهم ان الشيء جنس

الاجناس

فتعلم

89

الماهية

الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد ذلك الوهم وتفاهة الحواشي بعض الكتب ان بعضا توهم
ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينتقم الله الخصوصيات فيحصل الاشياء واعترض عليه اما اولا فلان
الشيء ايضا سواء فاق للعرضها كالكم في ان الماهيات حيثيات موجودة في الخارج كما صرح بذلك في شرح ان زيادة
الوجود في التصور لقولك الماهية من حيث هي موجودة في الخارج يجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يتفوه
بذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فلم يرد بقوله حفظ الطبايع الكلية مطلقا ليست موجودة
في الخارج ان الماهية من حيث هي هي ليست موجودة في الخارج حتى يتوجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى
بل مراده ان الطبايع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست بموجودة في الخارج كما هو المتبادر من عبارته
وحينئذ الحكم المعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية موجودة في
الخارج ضمن الموجودات كالشيء والجزئي والذات والعلة والمعلول ونظائرها ظاهر انها ليست
بموجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضة فيه لانها هناك متحدة مع المعروض
فذلك لا يكفي عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة اعدامها فيه كما في بعض اخر
من المعقولات الثانية واما ثالثا فلانه قد جعل قوله الحكم فالشيء مطلقا ثابت اشارة الى الكبرى وحينئذ الشيء
كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس بثابت ومع ذلك جنس وكذا سائر
الاجناس فكيف يرد لهذا جنسية الشيء اقول اما الاول فانما صار كذلك لان المراد بالماهية
من حيث هي هنا هو الطبيعة التي هي معروضة الكلية في العقل لا بشرط الكلية فان النزاع انما هو في
وجود الكلي الطبيعي لهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع مواضع الموضع من شرح المطالع وغيره وفي البين ان
المثبتين ومنهم الشارح لا يقولون بوجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما صرح به هنا بل لا يقولون بوجود امر وراء
الشخص اصلا حيث قال قائلهم الحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود افراده واما استدلاله على موافقة
الشيخ للمعتزلة في ذلك لا يدل عليه لان المراد بالماهية من حيث هي هي في ذلك المقام هو الماهية لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور اذ الفرض هنا مع ذلك يورد على
عروض الوجود للماهية وهي انها اذا كانت عروضه للماهية بشرط الوجود كان تحصيلا للحاصل او بشرط العدم كان
اجتماعا للنقيضين ودفعها ان عروضه للماهيات من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ويلزم من ذلك
وجود امر وراء الشخص فكيف وينبه ذلك على وجود الكلي الطبيعي وعدم على السواء بل مقتضى حد
الشيء والمتأخرين ان يكون المراد هنا بالماهية من حيث هي الشخص لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود كما نظم
من طالع المقصد ولئن سلمنا ان الشيخ وافق المعتزلة في ذلك فليس في المباينة ما يدل على عدم موافقته

اصلا

اذ الغرض توجيه كلام المكن ولا مدخل لموافقة الشيخ في حمل كلام المكن على ما ذكر فعلى تقدير موافقته يكون
عدم ذكره لانه لا مدخل له في الغرض كبقية وتخصيص الشيء بالذكر لا ينفي بقية الحكم عما سواه كما اشير في الاصول
وكذا الثاني للانا لم ان شيأ من المعقولات الثانية موجود في الخارج فانا عرفنا المعقولات الثانية بما لا يصدق
على الموجودات الخارجية فما هو من الموجودات الخارجية خارج عن تعريفها وضع عدم وجوده في الخارج
غير موجه ولا يستقيم كما لا يخفى وكذا الثالث لانه لما لم يعد انا طباع الاجناس والفصول للموجودات الخارجية
موجودة في الخارج كما هو مذهب القدماء والمكن ولم يكن الشيء المطلق موجودا في الخارج لم يكن جنسا لشيء
من الموجودات الخارجية كما توهم بعضهم ونسبه ذلك الى عدم الاستقامة لانه الحيوان المطلق موجود لكن
حيث انه مطلق بل من حيث الطبيعة كما هو مذهب المحققين القائلين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج بما
المذكور وكلما هو تميز لو متحقق آه قيل قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارجي على وجود
التميز في الخارج يلزم ان يكون الصفات العدمية العامة للموصوفات الخارجية بدون تميز الصفة عن الموصوف
في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه اذا اريد بثبوت الصفات العدمية للموضوعات في الخارج عدم
ثبوت تلك الصفات لها فح يكون ثبوت العدمي مطلقا عبارة عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستدعي تميز الصفة
عن الموصوف في الخارج بل لا ينفيه وجودها فيه فان الممتنع عدم الملكات في الخارج واذا اريد به
قيام الصفة العدمية في الخارج ر [illegible] فالموصوف حتى يكون متميزا منه في الخارج فثبوت تلك
والسند على انا التميز بديهي التصور بالضرورة وكلما كان كذلك لا يكون في اقوله حاصل حق
الجواب ان ثبوت الصفات العدمية للموضوعات عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا ينفي ثبوت
للموصوف والصفة وانت خبير بفساده اذ لو كان كذلك لم يكن بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة
فرق في اقتضاء وجود الموضوع وذلك بط بل الوجه في الجواب ان يقال ان ثبوت الصفات العدمية
للموضوعات في الخارج مطلقا عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يصح انتزاع تلك الصفات عنها وذلك
لا ينفي وجود تلك الصفات في الخارج ولا غيرها فيه وانما يستلزم الاتصاف في الخارج وجود الموضوع
وهذه الاتصاف الخارجي للاتصاف عبارة عن كون الوجود الخارجي للموصوف مصداقا للحكم بالاتصاف
وذلك انما يتحقق اذا كان الموصوف موجودا في الخارج وينفع اليد الصفة التي يصح حمل المحمول بطريق
فيها به كما في حمل الاسود على الجسم او كان الموصوف بحسب ذلك الوجود بحيث يصح انتزاع تلك الصفة
وفي الوجهين يلزم وجود الموصوف في الخارج وبنى عليه حال الاتصاف الذهني وبتقصيل ذلك يطلب
من مواضع اخر من تعليقاتنا اذا علمت ذلك علمت انما ادعاه الجوهري من ان الاتصاف الخارجي بديهي التصور

الصفة

انا لا يكون

ملكات



الصفة غير الموصوف في الخارج محل نظر مسلم مردود بان الامر بالعكس قيل انما يرد ذلك لو
اراد صاحب المواقف ان ذلك في الخلاف في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان تصورها بالكنه يقتضي
حصولها بانفسها في الذهن حتى اذا تصور العدم كان ما في الذهن عدما واذا تصور النقيضان المجتمعان
كان ما في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا فليس بوارد لانا الفلاسفة وانكانوا قائلين بالوجود الذهني
لكنهم لم يقولوا بان كلما يحصل في الذهن هو نفس الشيء هو في الوجود الذهني عين ذلك الشيء بل صرحوا بانما يحصل
الذهني
الا الشيء في الذهن شيء وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه من الوجود
ان التمايز العقلي للمعدومات بواسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية الشيء لا يستلزم ان يكون حاصلا في الذهن
عين ذلك الشيء في الوجود الذهني ولذلك ذهب الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان
الاعدام قد يكون متمايزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهن بانفسها فينبغي ان يحمل
الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها ليستقيم قوله كلا هو ولم يتوجه
ما اورده السند اقوله انت خبير بانه دليل الوجود الذهني انما يفيد وجود الاشياء انفسها في الذهن وقوله
لم يقولوا بان كلما يحصل في الذهن هو عين ذلك الشيء فتى يتوقف المطلوب فانهم ذهبوا الى ان الحاصل
في الذهن هو نفس المهيات كما هو مقتضى البرهان للامر الاخير وذلك يقتضي ان يكون جميع ما هو مهيات للمعدومات
حاصلا في الذهن لا سيما الاعظم الذي يجب بديهة التصور فانها حاصلة في الاذهان بنفسها والا لم يكن بديهية
بالكنه وح لا يكون امتياز المعدومات عند هم من حيث كونها موجودة في الذهن ولا يتمايز في ذلك الا ان يكون
كلما يحصل طرفي الذهن عين ذلك الشيء وما توهمه من انه اذا تصور بالانتفاء لم يكن ما في الذهن عدما
واذا تصورنا النقيضين من الجمع بينهما لم يكن ما في الذهن بنقيضين مجتمعين بسفسطة ظاهرة انا نتصور
حيوانا ناطقا ونتصور راسا وجناحين لا عن ذلك من الصفات ونسميناه بالعنقاء يكون الحاصل في الذهن هو
نفس ذلك المفهوم وكذا الحاصل في الذهن عند تصور النقيضين المجتمعين هو نفس ذلك المفهوم من غير
ريب والمستحيل انما هو صدق النقيضين في نفس الامر واللازم من تصور النقيضين المجتمعين صدق
النقيضين المتناقضين في نفس الامر اذ لا يطلق بالتصور صدق ولا كذب وذلك مما لا يجتمع على ان لزوم
ذلك ممنوع واما اذا حصل مفهوم اللاشيء بالصدق الثاني الاولي وان صدق عليه الشيء ما بهو صدق الثاني
لكونه موجودا في الذهن ولا يناقض بينهما لاختلاف البتة كما ان مفهوم الجزئي الحاصل في الذهن
جزئي بمعنى ان نفس ذلك المفهوم والكان كليا بمعنى ان نفس مفهوم الكلية ولا يناقض بينهما الا ترى
انه من اختلاف البتة وكذا الحال في تصور مفهوم المجهول المطلق ونظائره هذا ما ذكره في الحاشية

مطلقا واما اذا اراد ان نفي الخلاف في الوجود الذهني

غير موجود في الذهن بانفسها فاذا تصنع بالاعدام البديهية المتصورة فان الحاصل منها في الذهن
هو كثرتها الخ لكونها بديهية الكثم فلو كان الحاصل في الذهن غيرها لم يكن كثرتها بديهيا هف
لا يكون الجواب عن تمايز الاعدام ذكر في الحواشي انها تتمايز العوارض لم يمنع الخلاف في تمايز الاعدام حتى ذلك بل
فرع عليه الخلاف في تمايز المعدومات ومثل لها الاعدام فلو اجري عليه لقيل انكار ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومة والملخص انه
لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مبتنيا بل جعل مجرى الخلاف في تمايز الاعدام المعدومات
حتى ذلك الكثم ليس مبنيا على حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله لم يكن تلك الاعدام
معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومة ليس خلفا فانكار التي عدما لا يستلزم كونه معدوما
كما ذكره الشارح اقوله هذا القائل وانكاره مبنيا على تقريب عدم تفريع الخلاف على ذلك الكثم ليس مبنيا
على حسبان عدم جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله فانكار التي عدما لا يستلزم كونه معدوما
لا يجدي نفعا اذ لا يتفرع ذلك في جريان الدليل كما يظهر من التقرير المذكور في الحواشي فان الاعدام لم
يكن موجودة كما قال التمايز بينها تمايز المعدومات وانكارها موجودة كان تمايزها تمايزا في
الموجود اذ لا تمايز في المعدومات وذلك بين لا ستره به ثم قال قال بعض الفضلاء ما ذكره ذلك الفاضل لا
يجري تمايز الاعدام اذ لم يكن الا نفي الانكار ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات
لانا نقول لا شك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس الامر من حيث انه عدم مطلق يلزم المعدوم المطلق
بحسبها والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف من حيث انه معدوم مطلق
بالوجود الخارجي او الذهني فلا يكون معدوما مطلقا اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا
يستلزم ثبوت موصوفها وما يتبع اللازم يتبع الملزوم والوجود الذهني ينافي المعدوم المطلق
بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ للقائل ان
العدم المطلق يلزم المعدومية قوله والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بالوجود
قلنا لم ان المعدوم المطلق موصوف لان مبنى هذا على ما اشير في اللمع من ان مبنى المشتق ما قام
مبدأ الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه امر مجمل نكما ان الوجود ليس موصوفا بالوجود
كما عرفت من امتناع الوجود حمل وصف ذي في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوفا
بالعدم لا بد لنفي ذلك من دليل اقوله ما نقل المعترض من ان العدم المطلق يلزمه المعدومية المطلقة مما





لا يشتبه بطلانه فان العدم المطلق متصور فيكون له وجود في الذهن وما استدل به فمرامه لو كان له
وجود لجاز ان يتصف موصوفه بالوجود مم وانما يلزم ذلك لو كان وجوده في الذهن مستلزما لاتصاف
موصوفه به في نفس الامر وليس كذلك بل يوجد الصفات في الذهن بوصف اتصاف موصوفاتها بها في الذهن
لا بوصف موصوفاتها واما ما ذكره المعترض فمرادنا بنفي ذلك على قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف فمحل نظر
وكثير من المشتق امر اجمالا لا يصلح سندا للمنع اذ لا فرق بين المجمل والمفصل الا في الملاحظة فلو اقتضى صدق
المفصل وجود الموصوف لاقتضى صدق المجمل ايضا ذلك ثم قيل لو تعرض عنه ويقبل الى ما في متن الكتاب
نقول لا يختلجن في وهمك ان الاعدام اذا كانت متمايزة بانفسها علم بعضها علما وبعضها معلوما فلا كان
متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فيكون موجودة مع انها
قد يكون مرجعها الى غير النهاية فلا يصح اتصافها بالصفات اذ عدم العلم مطلقا حيثما يكون عدم العلم في
المرتبة التي في عدم العلم فيها فيكون علما لعدم المعلوم معلولية عدم المعلوم بل اتصاف الموضوعات
بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل فانكان للموضوع فرضيت هو موضوع وفي المرتبة التي جعل هو موضوعا
فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل لصفة الكتابة فانه
لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابلا لصفة الكتابة فيها وان لم
يكن للموضوع فرضيت هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول له في نفس
الامر كقولك اجتماع النقيضين متحققة في نفس الامر لم يكن متصفا باستلزام احدهما فيه وفرق قائل
الشيخ في بعض تصانيفه واظن انه الحكمة العلائية ان مسائل العلوم بمنزلة القياس الاستثنائي بينه
والمعونة المسائل الاستثنائية بينة في العلم الاعلى فاذا قال الهندسي ولما المثلث مساوية تعاينيتان كان
المراد انه المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية تعاينيتين وعلم من العلم الاعلى انه موجود
فتبين منه انه مساوية تعاينيتين في الواقع واذا كان كذلك لا يلزم من علمه عدم العلم لعدم المعلولية
ان يكون لها صفة في نفس الامر الا اذا كانا واقعيتين في نفس الامر متحققتين فيها وتحققها فيها ليتشبث
فلم يلزم اتصافها بالعلية والمعلولية في نفس الامر اقول ما ذكره من ان الحكم في حمل القضايا بثبوت
المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع فاذا لم يكن الموضوع موجودا لم يصدق الحكم عليه بالمحمول البتة
بل على التقدير كما صرح به يستلزم انه لا يكون الحكم بكون عدم العلة وعدم المعلول مثلا معلولا تعاضدا
لما صرح به من عدم تحقق عدم العلة ولزوم المعلولية في نفس الامر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ثم ما نقل عن بعض تصانيف الشيخ مذكورا في الشفاء ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك فان غرض

الشيخ أن يبين كون امثلة الموضوع من المبادي التصديقية للعلوم فان الاحكام المتعلقة للمسائل
انما يثبت له بعد اثبات اثبات وجوده ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك كيف والحكم
بالوجوه على موضوعاتها لا يتوقف على ثبوت وجودها لا دائما ولا في اكثر فان قلت فما الخلاص
المخلص عن التهمة التي اوردها على الموضوع قلت لما علم ان الوجود في نفس الامر امر عام للجميع
مطلقا وفي الذهن في جميع تلك الاشياء عند هذه الشبهة فان تلك الاعيان موجودة في الخارج
العالية بطريق الاجمال ولا تعدد ولا تريث في وجودها هناك فلا يجري التطبيق فيه
لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم آه فصل هذا اتمام لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم
وهو غير مسلم ظاهرا نقلا قوله في البين اذ على تقدير وجوده في الخارج لا يكون الا صفة
قائمة بموصوفها فان الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا يتحقق الا اذا قامت
الصفة بالموصوف وذلك ظاهر لا سترة به وانكاره غير ملتفت اليه وما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم مما لا غير مسلم اذ مرجع عروض العدم للعدم عروض الوجود
له ولا خفاء في ان عدم العروض ليس بعروض وذو العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا
لا واردا غير متناهية في اعدام ما لا يكون عارضا لها من الامور الغير المتناهية وفي البين ان ليس
كذلك الا ترى ان مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود كيف وبعدم عروض الوجود
في حرة السالبة وعروض العدم في حرة المعدولة تصدق القضية وجود الموضوع دون الاول
قوله ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لا واردا غير متناهية من الاعدام قلنا انا اردنا انه يكون
منصفا به اتفاقا بحيث يكون الحكم باتحاده مع المتصف صادقا فهو كذلك فان كل شيء
يصدق عليه انه ليس شيئا من اعدامه فلم قلت انه ليس كذلك وان اردت انه يلزم ان
يتحقق تلك العوارض في الخارج فالملازمة ممنوعة والسند وان اردت انه يلزم تحقق تلك
العوارض في نفس الامر فبطلانه غني عن البيان لبطلانه في بعض العوالم كيف
بطريق الاجمال فغير ثابت في ذلك الوجود كما سبق وان اردت مع ذلك البيان لبطلانه
لزومه لمذا المفهوم وبطلانه ولا شك ان اتصافه امر ما هو غير مفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم ذكر في الحواشي انه صح الشيخ في منطق الشفاء بتسليم احقية الشيخ
ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض متعسفي كلام ارسطو قالوا انه لا يجب كون المحمول على العرض
محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قالوا ان المحمول



ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه والا كان عرضيا فلا قائل به واما نحن فنقول انا لا نسلم
على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي
يقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون ووصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه
لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل الى شيء وجد فيه
عرض من الاعراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا اقول قد نقل
المعترض هذا الكلام ولم يتعرض للاعتراض عليه جريا لعادته المستمرة ولا ادري هل نبه على ذلك
ثم تفصى ذلك ليظهر انه معيد بالاتصاف ام اسقطه الناسخ غلطا ثم انه زعم العدم المضاف
الى العدم آه ذكرنا في الحواشي ان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجري ههنا بل يجب ان يختلف موضوع
النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين مختلفتين وقد يقال ان العارض للعدم
موجبة من العدم بحصصها يخصص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل موضوعه
ومعروضه معدوم ومقابله هو عدم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير
بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فانا
فلنا معروضه عدم العدم اذا لم يتصف بالعدم المطلق لزم تخلف القيد عن المقيد وان اتصف
كان موجودا ومعدوما معا قلنا هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم لذاته
المعنى لا يقابله الوجود انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود وهذا غير جار على مادة الشبهة
فانه اذا صح ان عدم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد ليتبع العدم في موضوعه
واصل فيكون مقابلا لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا القيد مع حيثية ان عدم مقيد مع قطع النظر عن
خصوص القيد نوع منه ومع حيثية ان يرفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه
عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار
وهذا كما يقال في نظائره مما في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعين
بانه المؤثر هناك هو النفس من حيث انها تلك المعالجة والمتأثر هو من حيث انه قابل للعلاج فانها متغايران
بالاعتبار وكذا العالمية في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حصر عنده مجرد عالم ومن حيث انه
مجرد تتميز حصر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا تحقيق ما ذكره
الشيخ فاصبح تدبره لئلا يتوجه ان الحيثية تعليلية او كل هذا ما ذكره وقد اسقط عنه المعترض اولا
نزرا وهذا غير جار على مادة الشبهة آه واعترض عليه اما اولا فلانا لا نسلم ان العارض للعدم هو حصة



فلتم

وأعدم هذا المعنى للعوارض الوجود

فيكون وعاءه ولا يجتمع

منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود واما اذا كان كذلك فلا يكون
العارض فرد الكلام آنفا سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من العدم وذلك الحصة ليست
مقابلة للعدم ونوع منه لكن سلمنا ان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعي ان
مختصة بالعدم سابق على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كونه هذا الحصة
غير مقابل للعدم ان يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونهما من نوع العدم انا لا نكون عدم العدم
نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا لا نسلم ان تخصيص العدم بالعدم سابق
على عروضه له حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم بل مختصة بالعدم متنوع
على عروضه له واضافته اليه كما ان تخصيص العدم بالسواد يتنوع على عروض العدم له واضافته
اليه لا ان العدم مختص بالسواد اولا ثم يعرض له فالاولى ان يقال في اختلاف موضوع المقابل
النوعية منها بانه موضوع المقابل هو مسمى لفظ عدم العدم وهو لا عدم لا انه عدم فلا يكون من قبيل
العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو ما يحصل من سماعه في الذهن ثم المسمى
قد يتناول ما يحصل في الذهن كالمفهوم فانما يحصل منه في الذهن مفهوم فح يكون اطلاق
اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد لا يتناول كالا مفهوم فانما يحصل من عدم العدم في الذهن
عدم مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاق على
موضوع المقابل وهو مسماه على سبيل الحقيقة فلا يخالف نظر ذلك الا مفهوم فان مسماه مقابل
للمفهوم ونفس مفهومه مندرج تحته وكذا الاتي اقول اما ما ذكره في الجواب الاول فانكان فيه
شيء من التشويش مما لا يخفى على الناظر فلا يتعرض له فانا ذكرنا انفا الجواب عن جميعه وعدنا الى الجواب الحق
فنترك ما فيه اقالة الى الناظر واما ما ذكره في الجواب الثاني سماه اولى فغير مستقيم اما اولا فلانا لا نسلم
ان مسمى لفظ عدم العدم ليس عدما والسند ظاهر وثانيا ان بين مسمى لفظ عدم العدم ومفهوم
وفاقا ولانم اذ اطلاق لفظ الموضوع على مسماه قد يكون مجازا وكيف يتوهم عاقل ان اطلاق
اللفظ الموضوع على مسماه الموضوع له يكون مجازا ولانم ان الا مفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون
اطلاق اللفظ عليه مجازا بل كل شيء من المعاني يصدق على نفسه بالحمل الذاتي الاولي فان سلب
الشيء عن نفسه مع نفي لا يصدق على نفسه بالحمل العرضي كما عرفت مرارا مثل مفهوم الجزئي فانه
يصدق على نفسه بالحمل الذاتي وانكان مسلوبا عنه بالحمل العرضي ولا تناقض بين ذلك لاختلاف
وهذا السلب وكذلك الا مفهوم يصدق على نفسه فانه الا مفهوم وانكان معروضا للمفهوم

منه في الذهن مفهوم لا الا مفهوم
حتى يكون اطلاق اللفظ الموضوع
المسمى عليه على سبيل التوسع كما
يطلق على نفس اللفظ لذلك وما نحن
فيه من هذا القبيل فانما يحصل

ومعنى قوله

ومعدا فاله صادق العرض لا يشك عنه نفسه حتى لا يكون في نفسه لا مفهوما فان البديهة الفطرة
شاهدة بان العوارض لا يبد لها طبيعة المعروض وانكارها مكابرة غير ملتفت اليها ولانم ان عدم
العدم ليس الا عدما فان العدم المضاف ايما شيء كان غير المضاف اليه بديهة كما ان الموجود
المضاف الى شيء غير ذلك الشيء والسواد المضاف ايما هو مفهوم غير وكونه عدما لا يستلزم ان يكون
غير العدم المضاف اليه كما ان وجودا لوجود غير الوجود غير الوجود المضاف اليه الكائن وجودا
ولانم ان اطلاق لفظ العدم عليه على سبيل التوسع مع هذا المعنى الحاصل في الذهن او طلب
شيء سواكما ان اطلاق لفظ عدم العدم عليه حقيقة او مجازا لنوع عدم مضاف الى عدم كما اعترف به فيكون
عدما معينا فرضيته انه عدم مقيد يكون نوعا من العدم المطلق ومرجعه لا يتصف شيء بالعدم وعدم
العدم معا مقابلا له فكيف يندفع الشبهة بما ذكره ثم ما ذكره من ان اطلاق اللفظ على نفسه توسع
غير مسلم فانه قد ذهب بعض افاضل المتاخرين الى ان كل لفظ موضوع ضمنا لنفسه في هذا فلا يكون
اطلاقه عليه توسعا وذهب الاستاذ دام ظله الى تفصيل هو انكار في بيان الالفاظ المهملة والمستعملة
متساويتا الاقدام في هذا الاطلاق فلو جعل دلالتها على انفسها بحسب الوضع لم يتحقق مهمل حقيقة
الوضع فيها فلا يجوز ان يقال حق مهمل وممكن ان يجاب عن ذلك بان المهمل ما لا يكون موضوعا
بنفسه ومنع بعض الفضلاء عدم الفرق بين الالفاظ في ذلك فان الواضع لما وضع بعض الالفاظ
فقد حكم بانها الفاظ موضوعة لهذا المعنى مثلا اذا سمع رجل زيد فقد حكم بان لفظ زيد موضوع لهذا المعنى
المشخص وذلك منتف للاطلاق اللفظ على نفسه لمنتفي الوضع بخلاف المهملة فان الواضع
لم يلتفت اليها فلم يلزم اطلاق تلك الالفاظ على انفسها وفيه تكلف لا ما ذكر الالفاظ وارادة انفسها
لا يحتاج الى وضع واضع اصلا لا فرق في ذلك بين الموضوع وغيره كما لا يخفى بل الظاهر ان ذلك فرع تنزيل
احضار الشيء بذاته لا بالدلالة وبهذا يندفع ما ذكره في جواب الاستاذ اذا تمهد ذلك ظهر انه ليس
ما ذكر الالفاظ وارادة انفسها توسع ويجوز اصلا سواء قلنا بالوضع كما نقله عن بعض الافاضل
او بنفيه كما هو التحقيق بل الاطلاق ههنا كما عرفته ثم لفظ المعرض نقل فولي والحق آه واعترض
عليه بان الاشكال المذكور انما يتوجه في نوع من انواع العدم وهو عدم العدم ولا يلزم من كون عدم
العدم المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون للعدم عدم العدم غير
مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا منه فالاشكال باق بحاله اقول
هنا شيئان عدم تمام الجواب فان حاصله ان عدم العدم مقابل للعدم من حيثية ونوع منه من

أو الحاصل

لفظ زيد

حينئذ الجزئي فالتقابل والنوعية يصدقان في مفهوم واحد ذاتا باعتبارين مختلفين فيرتفع الاشكال
لان اجتماعهما وامكانهما في مفهوم واحد لكثير حسيث فلا ينافي بينهما كما في النظائر المذكورة
ايجابية نفس الامر فيقال لما كانت علية نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج او يكون في الذهن بلا اعتبار
وصف واقع وذهب الشارح الى انا نمنع في عدم العلة بالعلة المذكورة ليست في الخارج فسر الخارج
بنفس الامر ليتقيد ان العلة المذكورة ليست واقعة في الخارج بداع واقعة في القسم الاول من نفس الامر
وانما يسلم ذلك لو لم يكن عليه عدم المعلول لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر انظر كيف
واقعة فيه او بحمول عدم المعلول في الذهن عدم العلة في الواقع لاجل اعتبار الذهن بحسب الاعتبار
وفرض غير طارئ فاذن يكون محصل قول المتن وعدم المعلول ليست علة لعدم العلة في الخارج وانما هي
في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر الذهني وانما جاز ان يكون في نفس الامر
الذهني وعدم استقامة ظرفا للاول اذ لا يتركب قول المتن في الخارج عاطفا ويقال كما ان الخارج يقع ظرفا
للوجود يقع ظرفا للعدم ولا حجر في ان يكون انتزاع امر في الخارج عليه لانتزاع امر اخر منه اذ مرجع
العلية الى احقية ما كما حقق في موضعه ولا محذور في كون احد المعدومين احق بالانتزاع من الاخر
وللملزوم من ذلك وجود بينهما فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة
احق بالانتزاع من عدم المعلول فيصح كان قولهم في الذهن مقابلا للخارج ويسيغ كلامه وقد
بينهما بان عليه عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعليه عدم المعلول لعدم العلة ما شيء من حقه
الوجود الذهني اقول فيما اختاره من التوجيه يكون مبنى كلام المتن انه ان عدم المعلول ليس علة
للعدم الخارجي للعلة وان جاز كونه علة للعدم الذهني لم ولا يشمل انه الحكم عدم المعلول انه
اي يتصف الاشياء بها في نفس الامر وان لم يوجد في الخارج كعدم الاستقامة والانحناء بالنسبة اليهما
وفرق بين انه لا وجه لهذا التخصيص فانه كما ان عدم المعلول في الخارج ليس علة لعدم العلة
فيه ووجوده في الذهن علة لوجودها فيه كذلك عدم الاستقامة والانحناء في الخط المعين يمكن
ان سلبهما عنه بحسب الواقع ليس علة لعدم علتهما اي سلب الوجود عنهما وانكان عدمهما ليس
بحسب الخارج وكان عدم المعلولات التي يوجد في الخارج بحسبها وجوده الذهن علة لعدم علتها في
الخارج كذلك تلك المعلولات بحسب وجودها في الذهن علة لوجود المعلول وهو برهان ان فرق غير وارد
وايضا على ما ذكره من كون قوله في الذهن مقابلا للخارج يكون لفظة في الذهن قيدا للعموم فيكون المعنى
ان العدم الذهني للمعلول علة للعدم الذهني للعلة وليس كذلك لجواز ان لا يوجد المعلول في الذهن

ويوجد

العمومين

نعلمها



ويوجد العلة ضرورة قيل قال بعض الفضلاء قيل بحسب ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصية وجوده
الذهني لكونها ما سوى المعدوم ولو وجد في الخارج فرضا اذ منشاء علمه وجود المطلق المتحقق في الذهن
والانحصار فيه لا يقدح في كون منشاء العلية كثبوت الماشية في الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان ثبوت
فيها ليس بخصوصية الانسان بل لاستلزام مطلق الحيوان المتحقق في الانسان في ذلك المكان حتى لو
بدل الانسان فرسا كان ثبوت الماشية في الدار باقيا على حاله ولما كان عدم العلة علة لعدم المعلول
في نفس الامر كما ان العلم بذلك علة للعلم بهذا بخلاف علمه عدم المعلول لعدم العلة فانها ناشئة من خصوصية
وجوده الذهني فانه حتى لو وجد العدمان في الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا
كثبوت المتكلم في الدار بسبب ثبوت انسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابتة في الدار حتى لو لم
فيها وحصل بدله حيوان اخر لا يثبت المتكلم في الدار قطعا ولما كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم
العلة ولم يكن نفس عدمه علة لعدم العلة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلة ولو في نفس الامر وعطفها
ما ذكر في الوقت وضم نظرا الى ان يكون الخصوصية منشاء العلية يستلزم ان يكون عليه عدم المعلول
لعدم العلة عليه علة لعلمه وانا لا يكون تلك العلة عليه لنفس عدم المعلول لعدم العلة او عليه علة
لعدم العلة في نفس الامر والا كان سائر العلميات اي بسبب خصوصية الوجود الذهني علة العلم بالعلم
فلا يكون علة نفس الشيء الموجود في الذهن للنفس الشيء ولا عليه على لنفس ذلك الشيء وليس كذلك
فان عوارض الوجود الذهني معلومات لعروضها وتلك للمعلومات علل لنفس اتصافها بتلك العوارض
وليست هذه العوارض العلية علية العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل عليه نفس المعروض لنفسها
الاتصاف بالعارض بشرط وجود المعروض في الذهن مع هذه العلية انما نشأت من خصوصية الوجود
الذهني فلا فرق بينها وبينما نحن فيه لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية
العارضة له بسبب خصوص الوجود الذهني والا وجد ان يقال في العلة العلية في الذهن على انحاء
يكون عليه نفس الشيء لنفس الشيء في الذهن وعليه الوجود الذهني للوجود الذهني وعليه
الوجود الذهني لنفس الشيء اي الاتصاف به وان لم يكن في الخارج موجودة في الذهن والعلية الاولى
ليست علية العلم للعلم وانما تشترط بالعلم المتعلق بالعلة والعلة الثانية العلم للعلم اذ
الوجود الذهني عباءة غير العلم والعلية الثالثة علية العلم لنفس ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول عليه
نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاول وعلم ان عدم العلة علة لعدم المعلول
في نفس الامر ان نفس عدم العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعليه عدم المعلول

لعدم العلة من قبيل الثاني لظهور ان مجئ عليه عدم المعلول وعليه عدم المعلول لعدم العلة علة
علمه لعلمه ووجوده الذهني لوجوده الذهني لا عليه نفسه لنفسه ولا عليه علمه لنفس ذلك العدم
ومرادهم لعلهم ان عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود
عدم العلة في الذهن لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد
للقول الاول واعترض عليه من وجوه منها انا لا نسلم لانا نجد ما نعرض انه لا يكون منشأ عليه عدم المعلول
لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجرد عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم
العلة فلا يكون هذا العلية علية لنفس عدم المعلول لعدم العلة فمنع ذلك غير موجه واستدل عليه
العلم للعلم ظ على التقدير المذكور لان منشأ عليه عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية الوجود
الذهني فاذا وجد عدم المعلول لم يتوقف عليه لعدم العلة في الذهن حصول العلم بعدم العلة فيه
وحصوله كما مر في الذهن علم به ومنها ان العوارض العلية كالكلي والذاتي والجنس عوارض علية
اشراعية ليست عارضة للمعروضات في نفس الامر لاتحادها معها فيها بناء على انها موجودة في معروضاتها
موطنة بل انما هي عارضة لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر شيء
عارض ومعروض حتى يتوهم ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر فلا فارق ان يقول اذا اسند
العلة نفس المعلول الى نفس العلة كما يسند عدم المعلول الى عدم العلة كان العلية ناشئة عن
الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية الوجود واذا لم يسند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم
العلة الى عدم المعلول كان العلية ناشئة عن خصوصية الوجود ولما اسند العوارض الى معروضاتها
كانت العلية ناشئة عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول
بالعكس الى عدم علية ولا يرد النقض بها ومنها انه اذا كان نفس شيء علة لنفس شيء آخر في الذهن
كان حصول الاول في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني
لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان علية الاول ليست علية
العلم للعلم فانه قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن العلم به لان حقيقة العلم حاصلة في ضمن حقيقة
الحاصل في الذهن وليست معلومة قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك عين الجزئي ذاتا ووجودا
ومعلومية الجزئي المذكور حينئذ معلومية من حيث هي حيثية اخرى هناك ومنها انه اذا ذكر ان العلية الاولى ليست
علية العلم للعلم ثم ذكر ان علة نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاول فيلزم ان لا يكون علية
العلم للعلم مع ان الاستدلال انما يتم بها بزعمه على ما نص عليه المصنف بقوله وبالعكس الخ فيكون لازم عليم العلم للعلم





ومنها انه لا وزن لما يلزم حمل ما في الذهن عليه حيث اعتبر فيه ان علمه كالعدم في الذهن فلا يلائم
قوله وليس عليه عدم المعلول لعدم العلة في الخارج وان اخذ في الذهن والوزن المنظور اليه كذلك وبعد
بنوة المعترضين لا حسبوا ان عليه العدم للعدم في الخارج جميعا صرفوا لفظ الكتاب بسخ ظ ومحلوا في
ايراد الوزن بالوجوه المذكورة والظ انما في الكتاب بظ صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم
المعلول ليس علة له فيه بل في الذهن ولا مجئ وبرفيه كما اشرنا اليه اقوله وبحكم الفارق بان يكون منشأ عليته
خصوصية الوجود الذهني يلزم ان يكون تلك العلية عليه العلم للعلم لا علة نفس ذلك الشيء لنفس الشيء الآخر
وفي البين ان منشأ علية الاسناد لما تضاف بالكلية خصوص وجوده الذهني مع انها ليس علة العلم
للعلم فالمنع موجه بل لم يرد والكلام عليه بصورة النقض الاجمالي وحله هذا المقال وامثاله عادة
النقض فكانه موجها ولا يندفع بما ذكره كما لا يخفى بل هو معا للعلة لا يكون الوجود الذهني منشأ العلية
لا يستلزم ان لا يكون نفس الشيء علة له كما انكر الوجود الخارجي منشأ العلية لا يستلزم عدم كون نفس
الشيء علة كما في سائر العلل الخارجية بالنسبة الى معلولها معللا علم العلل الاولى للعلل الثاني منشأ
الوجود الخارجي مع ان عليه نفس العلم لنفس المعلول وحل تلك المغالطة ان يقال انا لم نرد ان نقول ان
نفس عدم المعلول مجرد عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة ان بشرط التجرد عنه لا يكون علة له ثم
يلزم منه ان لا يكون نفسه لا بشرط التجرد وعدمه لا يكون علة وانا نرد ان نفسه لا بشرط التجرد
وعدمه لا يكون علة تنوح كما في الصورة التي منشأ العلية فيها الوجود الخارجي فان نفس العلة هناك
علة مع ان منشأ العلية الوجود الخارجي فلو صح ما ذكره لم يكن نفس العلل الاولى معللة للعلل الثاني
جريانا ما ذكر فيه بعينه فظهر اندفاع الوجه الاول ثم ان البين ان في عروض العوارض العلية
لمعروضاتها في نفس الامر مستندا باتحادها معها في الواقع غير مستقيم لان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول
وهو بالنسبة الى معروضاتها كذلك في نفس الامر وكما ان العارض بمعنى القائم بالغير لا يدله من علة كذلك
العارض بمعنى الخارج المحمول فانكرة الاشياء مطلقا او جنسا ليس مستغنيا في العلة بل علية
طبيعة الانسان الموجودة في الذهن وكيف وقد ذهب المحقق الى ان مفهوم الموجود كذلك ايضا فالامور
الاشراعية التي لا عروض لها بحسب نفس الامر وهي ممتنعة بالمعنيات الممكنة في الواقع فيلزم استغنائها
في الايجاد معن العلة وما ذكره من ان الفارق ان يقول انه لا يرفع الايراد المذكور لان الفارق
انكر خصوصية الوجود الذهني منشأ للعلية يستلزم ان يكون العلم علة للعلم لا لنفس للنفس تجرد
عليه النقض بعلية المفهومات تلك العوارض فان منشأ انتزاع خصوص الوجود الذهني مع انها ليس

عليه العلم للعلم ولا يجدي في جواب ان الفارق انما يفرق بينهما بما ذكره اذ هو عين تقرير تمام وفق ايراد
الايراد ع الفرق الاول وما ذكره من انه اذا كان الشيء علة للآخر بحسب الوجود الذهني كان حصول الاولية
الذهنية موجبا لحصول التالية فيه وهو العلم بالتالية لا يجدي به الاشكال لان المورد يقول ان حصول طبيعة
الانسانية الفعلي مثلا يوجب لنفس الاتصاف بالكلية ثم ذلك الاتصاف لا يوجد الا في الذهن مع انه ليس
للعلم بالانسان علة للعلم بذلك الاتصاف وما ذكره من انه يلزم على المورد ان لا يكون الاستدلال لعدم
العلة معللا بعدم وجود المعلول بناء على ما ذكره من ان العلية الاولية علة العلم للعلم غير وارد عليه لما
اعترضنا به المصنف عليه العلم للعلم فقط بل علية نفس عدم العلة لعدم المعلول ايضا كما يأتي عليه
السياق ثم ما ذكره من انه لا ملائم حاق المتن يناقض على انه جعل فيه علة كلا العدمين في الذهن
وقد جعل في المتن علة عدم العلة لعدم المعلول في الخارج مدفوع بان المراد بالخارج ههنا نفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني وعلمه عدم العلة لعدم المعلول كذلك بخلاف العكس فانه
باعتبار خصوص الوجود الذهني ما ذكره من اتمام الكتاب بنظر صحيح فقد عرفت حاله والتحقيق الذي
ينحل به الشبهة والشكوك المذكورة واما لما ان الوجود الذهني له اعتباران احدهما ان خصوصية
وجوده ذهنيا وهو بهذا الاعتبار علم وتابعها كونه موجودا بحسبه نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص
كونه موجودا في الذهن وان كان متحققا في ضمن الوجود الذهني مما يكون منشأ العلية فيه الوجود الذهني
بالاعتبار الاول توقف عليه العلم للعلم وما يكون منشأ لوجود الذهني بالاعتبار الثاني توقف عليه نفس
الشيء الذي يتحقق هناك ايضا عليه العلم للعلم بشرائط مخصوصة ثم ان عليه عدم المعلول
لعدم العلة من قبيل الاول فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة لا نفس عدم المعلول لعدم
العلة وعلمه عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الثاني اذ لو امكن تحققه في نفس الامر بوجه اخر
سوى الوجود الذهني لكان العلية بحالها وقد قلت هذا لا يجري في علة التخابر الطبايع بعوارضها
الذهنية اذ لا يتمشى انتقال انها لو وجدت مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني لانتفت علة
لانتفائها بتلك العوارض فانه ذه العوارض انما يعرضها في الذهن لا غير قلت لو فرضنا ان الوجود
في نفس الامر مغاير من الوجود الخارجي والذهني كما ذهب اليه صاحب المعالقة وان
كانت تلك الطبايع بحسب ذلك الوجود متصفة بها فعليتها لتلك العوارض ليست ناشئة من
خصوص الوجود الذهني من حيث كونه وجودا ذهنيا مخصوصه بل من حيث انه وجود في نفس الامر
وانت اذا تأملت لاح لك انه هذا التحقيق تفصيل وتتميم للفرق الذي نقله بعض الفضلاء عن

وجودا

بما يندفع به التفصيل فتدبر قوله يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر
لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن فيه بحث اذ للمانع ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في
نفس الامر بل هو علة بحسب نفس الامر الذهني لما عرفت آنفا اقول قد عرفت آنفا ما يرفع ذلك فان
علة عدم المعلول لعدم العلة بحسب خصوص الوجود الذهني مع قطع النظر عن كونه في نفس
الامر وعليه عدم العلم لعدم العلة ثابت بحسبه الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن وجوده
في الذهن وان كان علة له بالاعتبار الاول ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فتأمل هذا
التعريف فظ سيد يعني اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك اقول ذكر ذلك
بعد تعميم الخارج بنفس الامر لا يوهم ما توهم فضلا عن ظهور استدعائه لذم فعل وتعريفه
المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة القلب هو البرهان الذي يكون الوسط فيه علة لحصول ذلك
الاكبر في الاصغر ولا يلزم منه ان يكون علة الاكبر كما حسبه او فاك سائر المنطقيين بل ربما يكون
معلولا له كتحرك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان وان لم يكن علة للجسم بل هو معلول
له لكن علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية محصلا ولا للحيوانية لان الانسان حي لو جاز تحقق
الحيوان بلا جسم لكان الانسان ايضا كذلك وقال في التنقيح اذا كان الحد الاوسط لوجوده الاكبر
في الاصغر فهذا هو برهان لم يعلم علميا لكون الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ليس كما ظنه
في ان يضع وصفه هذا اوسط سالم يستكمل شرائط العلية وقد اشار الى شرائط العلية فتمثل هذا
المقام وهي ان يكون العلة وبينه وبين العلية كاملة اجمالا وافية بالاكبر واحرز بالاكبر في نحو كل انسان
حساس وكل حساس حيوان اقول قد علمت انه لا منافاة بين ما ذكره الشيخ وما نقله هذا القائل
فان الشارح فسر الخارج اولا بنفس الامر ولا شك في ان مراد الشيخ بعلية الاوسط لحصول الاكبر
في الاصغر هو علية لصدقه عليه بحسب نفس الامر وهو بعينه ما ذكره المتن مع ان الشيخ صرح
بحصول الجسم في الانسان وحصول الجسمية للحيوان ولا شك ان مراده الصدق اذ ليس للانسان
حصول في ماهية ذاتية له الا بهذا المعنى فاندفع ما اعتمد هذا القائل من ان الشكل لا بد ان يكون له
حصول في افراده بناء على انهم احد وجوه تعريفه الشكل ان يكون حصول له في افراده متفاوتا ناشيا حاله
عن ذلك انا لسنا نسلم الاتفاق حصول في افراده فلا يكون شكلا كما سبق منه وكلامنا عليه هناك
نظير من هذا انه لو لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب آخر قلت في الحواشي ان الشيخ وان
صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل التالي لهذا الفصل بان ما لا سبب لثبوته محمول اي موضوعه فلما

ان يكون بينا بنفسه واما ان يتبين التمام بيانا يقينيا بوجه قياسي وهذا نظير ما ذكرناه هناك
فليتفكر فيه واعترض بانه لا ناقض بين فقد ان بيان ما لا سبب لبسيط محمول الى موضوع بوجه
قياسي اي بقاعدة كلية يكون قياسا في بيان هذا القسم وجواز بيان بعض افراد غير بيانا هذا القسم
لا بوجه قياسي يكون قاعدة لبيانا هذا القسم فاين تنافي البيان ما لا سبب لبسيط محمول الى موضوع بوجه قياسي
مطردا في جميع غير بيانه وليس في ذلك ادنى بصيص بيان بعض غير بيانه بوجه لا يجري في سائر افراده ان قلت
هذه الشبهة عدم الاطلاع على معنى كلام الشيخ في هذا المقام فانه صريح بخلاف ما ذكره المعترض حيث بين بطلان
جميع طرق الاكتساب في هذا القسم على وجه لا يبقى لذرة الشبهة مجال على ان يقرر القياس بالقاعدة الشاملة
للجميع ليس اصطلاح العوام بل اصطلاح اهل البرهان حتى يطلع القياس في مقابلة العوام ويريد
به مثل هذا المعنى والدليل على هذا التقدير لا عناد بين سبق التردد لا يكون بعض افراده بينا بنفسه لا ينافي
عدم وجدان قاعدة بها يتبين جميع الافراد كما لا يخفى بل المراد بالبيان القياسي هنا ما يقابل
الاستقراء والتمثيل كما هو اصطلاح اهل الفن كيف لا وحمل اللفظ على غير اصطلاح اهل الفن
مرغوب عنه جليه خطاء عند المحصلين تم لو كان بعض هذا القسم مما البيان كان الوظيفة ان
يعين ذلك البعض وسائر طرق بيانه ولم يبق حصر هذا القسم في البيتة بنفسه وما لا يمكن بيانه توجه
نقض لتحقق قسم آخر منه وهو الممكن البيان على هذا التقدير قد اشرنا في الحاشية الى ان هناك مجرى
غير النقض للقطع بعدم الوصول اليه بالفكر ولم يتوجه المعترض له . والمؤلف عليه للوجود
ذي المؤلف للجسم ذكرت في الحواشي فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك بدليل لعدم كونه مؤلفا معلولا لكونه ذا
مؤلف او هما معا فان المؤلف سبب للمؤلف وكذا كونه ذا المؤلف وبعدم احدهما على الاخر غير بين
قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وذي المؤلف المحتاج اليها المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى
المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المتوهم
المضايف بالمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بالابوة على
البنوة اذ هما متضايفان وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان توسط
المضاف قليل الجدوى في العلوم لانه تعلم انك اذا اردت ان تعلم على ان زيدا اخ هو علمك بانه اخا اذ يشكل
عليك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فانه لم يكن كذلك بل بحيث يجهل ايضا فيحتاج
ان نقول اخا فاذا تصورت معنى قولك زيد اخ وامثال هذه الاحتمال اولى ان لا يسمى قياسا نعم
يمكن ان يكون باعتبار معلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا واعترض عليه اما على السؤال

الاشياء

فلان

فلان المؤلف والمؤلف مضايفان فيكونان معا في المرتبة وذي المؤلف متاخر عن المؤلف تاخر الكل عن الجزء
فلا يكون معلولا على المؤلف الذي هو في مرتبة جزئه ولا يكون في مرتبة ايضا فيمتنع ان يكون علة او يكونان
معا في المرتبة اما على الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبلها كيف وفي الجائز
ان يقال العلم ذو معلوم فاذن لا يكون ذو المؤلف محتاجا اليه وكيف يجوز ارادته عنهم بلا
مرية صار فرع معناه الجميع واما ما نقل عن الشيخ من ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لا بد
المتأمل به كما في حيثما هذا اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان لما بين الاخ وذي الاخ وعن المؤلف
الى المثلث كلا منهما متاخر عن الاول تاخر الكل عن الجزء فكما ان ذا المؤلف متاخر عن المؤلف الذي هو في مرتبة
جزئه كذلك ذو الاخ متاخر عن الاخ الذي هو في مرتبة جزئه فلو صح ما ذكره بطل كلام الشيخ وجاز الاستدلال
بمثل ذلك في جميع صور التضايف كقولك هذا ابو وكل ابو فهو اب وهذا علة وكل علة فله معلول
وقس عليه سائر الصور على ان تاخر مفهوم ذي المؤلف عن المؤلف لا ينفع بل النافع لتاخر ثبوت
هذا المفهوم للاصوع ثبوت مفهوم المؤلف ولا يلزم من ذلك الا تاخر نفس مفهوم ذي المؤلف عن مفهوم
المؤلف الا ترى ان الانسان متاخر بنفسه عن الحيوان مع تاخر الحيوانية عنه في الثبوت لزيد فظهر انه
يزل عن فهم كلام الشيخ ثم عدم لزوم كفر ما اضيف اليه لفظ ذي علم لما قبلها فيما لم يدع احد
ولا يتوقف الغرض بتصحيح هذا المثال واي توقف لذلك على كفر مدلول ذي وايما عليه لما قبلها فان
لفظ ذي كذا يدل لغة على صاحبه كذا ومعلوم ان ليس المراد في جميع الموارد المصاحبة المطلقة على
اي وجه كانت بل يخصص المصاحبة بمعونة المقام بعلاقة مخصوصة ككونه محتاجا او محتاجا اليه
او غيرهما بحسب خصوصيات المقام وذلك في قبيل اطلاق العام على الخاص واراده الخاص من العام بقرينة
المقام كيف وما نقل عن الشيخ في توسط المضاف وسعه جليه صار فرع عن ما ذكرنا اذ قد علمت انه على ما في
الاشارات بينه هذه الصورة وبين ما جعل توسط المضاف فيكون في توسط المضاف مثافيا للتمثيل المذكور

علم ان المرض بصحيح هذا المثال

والمحمول عليه

ومثله المحشي شرحه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله محدث هذا المثال غير مطابق للمدعى لان
الاكبر بالحقيقة ليس مؤلفا وهو معلول المؤلف كما بينه الشيخ قال بعد ما في برهان كتاب التحصيل مثال ما كان
الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان تقول زيد انسان وكل انسان حيوان
لان الحيوان اولا محمول على الانسان ثم على زيد اقول قد اورد عليه انا لا نسلم ان الاكبر في الحقيقة
ليس مؤلفا بل الاكبر هو المؤلف كما ذكره ولذلك غير العبارة فيما قوله وكل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو
المؤلف بفتح اللام وهو قد تكرر بزيادة حرف اللام مع هذه الزيادة هو المؤلف بكسر اللام فاذا

باقرار النفع في العلوم وقد رايت في بعض مصنفات بعض ذلك بل ذكر الامام في شرح الاشارات ان
قولك آمساو بب وبب مساو لج يرجع بالذات آمساو لج فالرجوع الى الكتب المنطقية يشهد بما ذكرنا
وفي البين ان الحق الطوسي رضوان الله عليه لم يات عليه امثال ذلك كيف والتمثيل المذكور
بشعر يمادكونا اشعارا بينا او مثل ما اورد عليه لا يخفى هذا ادنى الطبقة فضلا عن مثل هذا النحرير

ا دانية

عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج قيل غير مسلم اذ الخارج كما يتبع طرفا
للوجود يتبع طرفا للعدم ومرجع العلية الى احدهما كما عرفت وفي الجايز ان يكون احد الامرين اعني
بالانتفاء في الخارج قوله اضاف التي بالعلية في الخارج فيه تحقيق فيه ان ارادوا بتحقق الوجود
فقط الا يرى ان العدم المانع المعدة في الخارج قد يكون علة ومسلم ان ارادوا بتحقق في الخارج
الوقوع في سواء كانت الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدومان فيه فيكونان
واقعين فيه من حيث الانعدام انزله قد عرفت ان مختصر الحكم بالعدم الخارجي في هذا المقام لا وجه
له فان العدم الذهني ايضا كذلك اذ كما ان انتفاء علة وجود المعلول في الخارج علة لانتفاء المعلول
في الخارج كذلك انتفاء علة وجوده الذهني علة لانتفاء وجوده الذهني وكما ان عدم المعلول في الخارج
وجوده في الذهن اي بسبب العلم به علة لعدم العلة في الخارج بسبب العلم به كذلك عدم المعلول في
الذهن بسبب العلم به علة لعدم العلة في الذهن كذلك وان لم يعلم ان المعلول غير موجود في الذهن يعلم
قطعا ان العلة غير موجودة فيه وهو برهان اني كما انا الاولية لم لا يمنع وقوع الشيء في الخارج حيث
لا يعلم فيه لانا لو قنع هو الثبوت او ما يستلزمه فلا يقال ان الشيء المعدوم في الخارج واقع فيه
والا لكان زيد المعدوم في البيت والغابة البتة بل لان شريك الباري ممتنع الوجود واقع في الخارج فلا
يقولون الظالم على اكبر او كيف ينسب الشيء اليه الا بما يقع فيه باعتبار انه معدوم فيه وعلى هذا
الا يقال اجتماع النقيضين واقع في الخارج بمعنى انه متحقق فيه وعلى بين الوقوع في الخارج والثبوت
في نفس الامر كيف ومحصل القضية السالبة هو الا وقوع دفع وقوع السلب وبيني لحكم الوارد عليها
بالانتزاع عدم الانتزاع ثم قيل وان قلت اذا كان انعدام العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه فيلزم وجود
علة كان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت ما سبق من ان
ثبوت الصفة الموجودية فرع على ثبوت المثبت له وليس لعدم العلة صفة وجودية فيه بل هو بحيث
اذا قايس الفعل بينه وبين عدم المعلول حكم باستناد عدم المعلول اليه ومرجع هذا الى بينية الى
مضمون قضية سالبة والملزوم مرهون بوجود الجنس فتامل قوله اتصافهم بمضمون القضية السالبة الاولية

برهان ان

استعطفنا المكرر بعدي الحكم بالاكبرية للاصغر بواسطة اللام فيكون العقيم قولنا الحاجم
مولف ولا يلزم ان الحد الاوسط بجميع تكريره من غير زيادة ونقصان بل تكريره بالزيادة والنقصان
لا يجدي بالاصالة مثال الزيادة ما مر ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو رئيس البلد فزيد اخو
رئيس البلد وكذا آمساو لب وبب سج آمساو لج وبابقي مثل ما ذكرنا مطرد في جميع المواد
وهذا وان كان خلاف المشهور لكن حقيقة بعض تلامذة العلامة الطوسي وصف فيه رسالة وافية
فواجده من استاذه وذكر الامام في شرح الاشارات وصاحب الكشف المثال الثاني واعترض عليه
اما اولا فلان المحذور المذكور منه وهو عدم مطابقة المثال للممثل له واقع على هذا التقدير ايضا
اذ الاكبر والمولف على هذا التقدير ليس ما سالعالم فكيف يكون الاوسط علة لثبوته واما ثانيا فلان
القوم قد بينوا وجوب تكرار الاوسط في القياس بدلائل واضحة مشروحة لا ينبغي ان يشك فيها
فان اراد منع وجوب تكرار الاوسط طلب هذه الدلائل فليرجع الى الكتب المنطقية فانها مذكورة
فيه مفصلا وان اراد بيان فساد ما استدل به القوم لما يكون الوسط فيه مكررا فلا يتذكر
بمنع وجوب تكرار الاوسط بل عليه ان يكرره ويبين ان ما جعله بوجه كلي فلا يكفي في ذلك ارادة الامثلة
في بعض الاشكال لاحتمال ان يكون بعض اخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يخلو اما ان يحمل كلام القوم عليه
الا اذا ثبت انهم اعتبروا هذا القياس ولبين مبتنا اولا لم ان المولف غير ثابت للعالم بل هو
ثابت له بحمل هو ذو نوع ليس ما سالله بحمل هو هو ويكون الاوسط بثبوت هو ويكون الاوسط بثبوت
لاصغر وبثبوت الاكبر له عين هذا النحو من ثبوت الاكبر للاصغر بهذا النحو ذلك كذب ظاهر اذ قد
واما ان القوم سعوا وجوب تكرار الاوسط في القياس فلانهم ادعوا تكرره من غير زيادة و
كيف ولا يساعده الدليل لانا اذا حوفظ في صورة الزيادة والنقصان حذف المكرر وحصل
الحكم لا الاصغر بالاكبر الذي بين للاوسط لا يختلف الابتاج قطعا مثلا اذا قلنا هذا الكتاب
مصنف زيد وزيد رجل كذا سح هذا الكتاب مصنف رجل كذا وقس عليه جميع الموادد الحاصلة
عن الشرايط وقد بين ذلك المتاخرون الحقوق قال بعض محققي كتاب الانوار الالهية والظن صاحب
الصحايف في اللمعة الماسوية في القياس بهذه العبارة والاقرب انا اعني بتكرار الوسط كما في
المساواة اذ لزم من ذاته ان آمساو لج وبالعكس كما مر بحيث آمساو لج وكان ملزوم لب وبب
ملزوم لج اذ يلزم من ذاته ان ملزوم ملزوم لج وبالعكس آملزوم لج وكان الملزوم ايضا ملزوم
لج اذ يلزم من ذاته ان ملزوم لج وبالعكس ملزوم لج وامثال هذا قليلة وهو بالنسبة الى عامل منها

خلاف

ينبغي

وكان ملزوم آبة دب
الملزوم لج

بالغير

بالبديهة

جعل مرجع الحيثية كما تقدم في لزوم وجود الموصوف اذ المراد بالثبوت هنا ما لا يكون السلب داخلا فيه ضمن الشرطية كذلك يجيء انا نقول في هذا الكلام سوء اعتبار الخارج فانه قد يكون قيدا للموضوع وقد يكون قيدا للنسبة ومنشاء الشبهة عدم الفرق بين الاعتبارين فتامل ثم اني ذكرت في شرح كلام الشمس ان عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلولية في الخارج بمعنى ان يكون الخارج طرف الاتصاف بالعلة

بديهي

وذلك بديهي فلا يجري المناقشة فيما ذكره في معرض التبيين حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج في تحققه فيه بان الاعدام قد يكون علة للموجود ما في الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية لم لا يستغني المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة واعترض عليه بان فيه بحثا اما في التفسير فلان الكلام في علة عدم العلة لانعدام المعلول لا في علة لوجود وجود عدم المعلول كما فسره ثم دعوى الضرورة انما كان في امتناع علية العدم لوجود عدم المعلول وذلك مما لا يرجع لا حد فيه اذ لا يقول احد بان انعدام العلة في الخارج علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن او في الخارج وانما في امتناع عليته لانعدام المعلول في الخارج فغير مسموعة اذ الفعل كما يحكم بانه وجد العلة في الخارج فوجد المعلول فقد ويستدل بذلك على ان علة وجود العلة يوجد المعلولية في الخارج كذلك يحكم بانه عدم العلة في الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل به كذلك على ان علة انعدام العلة لانعدام المعلولية في الخارج ولا يدفع المنع بجعل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدم عدما وفي بيان ذلك تعليم البيان اقول حاصل السؤال انه لا فرق بين عدم العلة وعدم المعلول في ان عليتهما كما منهما للاخر ليس بسبب الوجود الخارجي للان العلية بسبب الوجود الخارجي تستلزم وجود العلة في الخارج وذلك مبني على احد التفسيرين اما الاول بان العلية بسبب الخارج ان يكون علة لوجود المعلول في الخارج واما الثاني بان يكون العلة متصفة بالعلية في الخارج وانتفاء علة عدم العلة لعدم المعلول بسبب الخارج على التفسيرين بديهي لا سترة به فلا يجدي المناقشة المذكورة لان انتفاء علة عدم العلة لعدم المعلول بسبب الخارج بالمعنى الاول بديهي اولا لان وجود لعدم المعلولية في الخارج وبالمعنى الثاني ايضا بديهي وان احتاج اليه عدم بالنسبة الى الاذهان القاصرة كان يقال الاتصاف بالعلية في الخارج بهذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في الخارج ووجود عدم العلة في الخارج ع بديهة وما ذكره

بان



بان الكلام في علة عدم العلة لعدم المعلول لا في علته بوجود عدم المعلول للجميع مادة الشبهة لان اتصاف العدمين بالعلة والمعلولية لا يكون بسبب الخارج بل بسبب الذهن ولو سلم بتمامه في رفع الشبهة لكن لا يجدي ولا يقدح في توجيه الشبهة على هذا الوجه اذ السؤال بين الشبهة على ان العدمين متصفان في الخارج بان اتصافهما بالعلية والمعلولية بسبب الوجود الذهني فلا فرق بين علة عدم العلة وعلة عدم المعلولية ويكون جوابه بيانا للفرق بوجه اخر وملخصه الجواب في توجيه السؤال عن موجهه ان المراد بالعلية في المناقشة المذكورة مراسا لا تكون العدم علة فاعلية للامر موجود وهذا ناظر الى التفسير الاول واتصاف العدم في الخارج بامر يجيء ان يكون الخارج ظرفا لاتصاف مع قطع النظر عن العلية وهذا ناظر الى التوجيه الثاني

فغير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه فعل فانه قلت هذا التفسير ينافي ما يقتضي ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصوله اللوازم المستندة الى الماهية في حصولها بالمرتبة فالى ان لا يكون الوجود للماهية مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا قلت الظاهر ان لوازم الماهية امور معقولة مترتبة يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار الذهني كما مرت الاشارة اليه لا انها امور موجودة مع الماهية بالفعل بل الماهية بالفعل يقتضي حصولها معها بقرب من القوة وقليلها لو كانت قابلة كما يكون من اسباب الخارج فعلى تقدير قول الشارح فغير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون بخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودهما مطلقا مدخل ضرورة انها ما لم يوجد بحوائها الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم فالمختصر

نقطاع المعلولات ومع هذا يدفع بعض المحققين المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية في حصولها واجاب بانا نختار ان الماهية تستلزم لحصول لوازمها معا بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه حسب ان اللازم الماهية ما لا مدخل لشيء في وجوده اصلا وليس كذلك بعد ان يكون لازم الماهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جواب يقتضي ان لا يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة وفيه بحث فرجوعه منعا الكلام المحيي على تقدير التفسير المذكور حينئذ فلا يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل وغاية ما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم الماهية بتفسير اخر مذكور في المختصرات لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك رد كلام المحيي حيث قال ومع ذلك يرد عليه بعض ورد هذا بذلك غير موجه اذ لا يخفى بينهما على ان التفسير المذكور في المختصرات منظور فيه بحث وهي الوجود المطلق عنه فان وجود الماهية ليس معللا بنفسه ولا انما لوازم الماهية انما تكون معللة لوجودها لو كانت امورا

حاصلة بالجعل معها في نفس الامر اذا كانت امورا انتزاعية عارضة لها بحسب الاعتبار الذهني
بالجعل الذي عرفناه لا بحسب نفس الامر فالحق ان ليس لوجود الطبيعة مدخل فيها اذ الطبيعة بهذا الاعتبار
ماخوذة بشرط مجردة عن الوجود والعدم لكن القائل بما مر يقرر ان اللوازم للطبيعة من الامور الانتزاعية
فاختلاق التقرير بين هذين الاحتمالين لا ان مورد هما واحد كما حسبه القائل ومنها ان
المحقق لم يحكم بعدم فعلية لوازم الطبيعة مطلقا كما حسبه بل حكم بانها ليست حاصلة بالجعل من الطبيعة
حتى التجريد الا لكون لوجود الطبيعة مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسبابه الخ وذلك ظاهر فان الطبيعة
لما لم يكن نفسها حاصلة بالجعل لعدم الاباء الموجود بما هو مقتضاه الخ لا يكون حاصلا بالجعل الا بما فيه
يكون حصتها بالجعل من سبب الخ وانما كان حاصلا عند حصول الطبيعة ومنها انا لا نسلم ان جواز
ان يكون العارض لازما واقعا ما يقتضي ذلك لو كان ما ذكره فيه تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم من
احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركة في بعض الاحكام اقول اما الوجه الاول
فلا وجه له اذ الكلام في ان هذا التغيير هو بعينه بالجعل بل ليس لم الا تغيير واحد وعبارة المحقق
صاحبي على ذلك كيف لا ولو كان معناه ما حمله عليه لكان المعنى ان يقول ما ليس لوجود ما في مدخل ولم
يحتج الى ذكر احد الوجودين ولكان قسم اللوازم الى المعللة غير حاصرة لتحقق قسم اخر وهو لوازم الوجود
المطلق اذ يكون محصلها ان اللوازم اما لوازم الطبيعة من غير اعتبار وجودها اصلا او لوازمها باعتبار
وجودها الخارجي بخصوصه او لوازمها باعتبار خصوص الوجود الذهني ومثل هذا لا يكاد يصدر عن
عاقل فضلا عن فاضل فعلوم غاية ما ذكره هذا القائل انه مصادرة على ما اورده على التغيير ليس بشيء
لانا انما ندعيه لو بنينا ان الوجود المطلق من لوازم الطبيعة وهو غير مسلم بل اللازم ما يمتنع انفكاك
الشيء عنه في الوجود اما مطلقا او في نحو خاص من الوجود فاللوازم بهذا المعنى هي الموجودة كيف
وقد مر ان لوازم الطبيعة معلولة لها ولا يجوز تركب الوجود معلولا للطبيعة كما تحقق في موضعه ومن البين
انه لو كان الوجود من لوازم الطبيعة ولوازم الطبيعة على ما ذهب اليه المحقق ما يكون منشأ الطبيعة لكان
الطبيعة علة لوجودها وهو باطل وكون لوازم الطبيعة امورا انتزاعية لا يقتضي ان لا يكون لوجود الطبيعة
مدخل فيها فان الوجود وغيره من الامور الانتزاعية يحتاج الطبيعة اتصافها بها اوفي الاتحاد مع المتصف
منها او ما سيتضح قريبا لا فاعل كما يشهد البديهة لكن الطبيعة لا يجوز ان يكون فاعلة لوجودها وان جاز ان
يكون علة لغير ها من الاوصاف كما تحقق في الاشارات والشفا وغيرهما واما الوجه الثاني فمبني على ظاهر
فلان مدار الجعل انما يكون للازم الطبيعة ما يكون منشأ انتزاع الطبيعة بدون مدخلية وجودها كما حسبه وهو غير مسلم



كما عرفت ثم على هذا التقدير ايضا لا وجه للسؤال ايضا اصلا لان تكون تلك اللوازم مستندة قبل نفس الطبيعة
الا علاقة لها مع عدم فعلية اللوازم حتى يقال يلزم ان لا يكون شيء منها حاصلا بالجعل كما ذكر في السؤال
ثم يجاب بالجواب المذكور والتخصيص بعدم حصولها من الطبيعة لا تعيد له لان هذا القيد انما كان مرادا في السؤال
فبعد الاغماض عن عدم امكان اعتبار اللفظ به لا وجه للسؤال اذ على هذا التقدير لا يكون الا الامر كذلك ضرورة
ان يتحقق المعلول في ظرف تحقق العلة ولا محذور فيه وان لم يكن مرادا في السؤال كان فساد السؤال اظهر
وعدم توجهه اظهر واما الوجه الثالث فمنقوط اظهر لانا ذكرنا بيان لتغيير الاقسام المتلازمة للوازم كما
اعترفنا به وان حمل تغيير كلام الشيخ على ما ذكر فكيف لا يكون تعريفا باحكامها احكامه مع عدم سبق تعريف على
هذا التقدير ثم انه جيء بان الايراد الذي ذكره انما هو على التعريف فلو كان ما ذكره في الجواب حكما من احكامه
لم يندفع به الايراد على التعريف اذ يكون حاصله ان للازم الطبيعة حكما لا يرد هذا الايراد عليه وفيه ان
لا يرتفع الايراد المذكور فضلا عن ان يكون جوابا عنه وعدم العلة بالمعنى السابق عدم المعلول من غير
التفصيل فيما لا خفاء في ان عدم العلة قد يحصل في الذهن ما لا يتصور وقد يحصل بما يصدق بانها معدومة
وليس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيهما نعم اذا كان الثاني مؤونا لتصديق بان المعلول معدوم
فلا يكون علة عدم العلم لوازم الطبيعة واورد عليه ان لازم الطبيعة ما يمتنع انفكاكه عن الطبيعة في الوجود
مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم منه ان لا يكون نقيض الملزوم مستلزما للعدم
اللازم الا ترى ان الزوجية لازم طبيعة الاربعة ولا يلزم من تعقل العلة الاربعة تعقلها وكذا تساوي
الزوايا المقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم بعض الفضلاء ان علة عدم العلة ليست من لوازم
الطبيعة لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم لعدم المعلول الا اذا كان
الثاني مؤونا بالتصديق بالعلية ومنشاه عدم التفات هذا الفاضل الى ان اللازم الطبيعة فانه كما ابى ان يعقل الطبيعة
بلا وجودها عاري الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كذلك ابى ان يعقل اللازم الوجود الخارجي
بلا انفكاك الطبيعة في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناقض والانطباق
فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه واعترض عليه بان حاصل الايراد ان
علة عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازما للطبيعة فاما ان يوجد عدم العلة في الذهن كما هو متصف بعليته لعدم
المعلول هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية
لم يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون عليته لما لازما للطبيعة فلا يتم
ذلك بما ذكره من ان اللازم للشيء بما هو لازم الطبيعة ما يمتنع وجوده بدون الاتصاف به بل يتوجه السؤال حينئذ بان يجعل

اللوازم

فان

وجودها

انه

بحيث

ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجية لازما لهيئة الاربعة ولا من كون التساوي
لهما بينتين لازما لهيئة المثلث ان يكون علة عدم المعلول للازم لهيئة عدم العلة فانه سواء الباقي غير
مندفع بما ذكره وما نسب الى الفاضل المذكور من انه قال بتصور عدم العلة وقد يصدق بوجودها ولا
يلزم من الصورتين العلم بعدم المعلول واورد عليه ان العلم بلازم الهيئة غير لازم لزيد بلا مرية
فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس
شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول واورد عليه
ان العلم بلازم الهيئة غير لازم فرية بلا مرية فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان
يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه
وهذه الدعوى ظاهرة الا ان لقائل ان يدعي احضار كما يتصور عدم العلة يحصل عدم المعلول فيه وهذه
الدعوى ظاهرة في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق بانها معدومة بدفع التصديق
بالعلية فاستدلال الفاضل المذكور على ان عدم المعلول ليس من لوازم هيئة عدم العلة مبني على انفكاك
هذا عن ذاك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلية كما نطق عنه ولم ار بينهما فرقا
اقول للايذهب على احد ان وجود الشيء في الذهن هو العلم به مما ذكره من انه قد يوجد عدم العلم
في الذهن تصورا وتصديقا بدفع وجود عدم المعلول هو بعينه القول بانه قد يعلم عدم العلة
تصورا وتصديقا بدفع العلم لعدم المعلول فالنقض صحيح وانكاره فرية بلا مرية ولا يندفع بما
ذكره من ان لازم الهيئة لا يلزم ان يكون وجودها في الخارج مستلزما لذلك اللازم فيه ووجوده
في الذهن مستلزما لوجوده فيه الا ترى ان الزوجية لازم لهيئة الاربعة بل عليها لازم بينا
مع ان الاربعة يوجد في الذهن بدفع وجود الزوجية فيه هيئة المثلث مستلزمة للتساوي
المذكور مع انه يتخلف عنها في الوجود الذهني فحاصل الجواب منع الملازمة اي ادعاها الموجد
مستند الى السندين المذكورين بل الحق انه انما يلزم عدم تخلف اللازم عن الملزوم في الوجود الذي
اذا كان اللازم لازما بينا ولا يلزم ان يكون لازم الهيئة بينا كما في الامثلة المذكورة فلم لا يجوز ان
يكون عدم المعلول بالبين لا عدم العلة وكذا عليه لعدم المعلول لازما لهيئة غير بين اصلا لا بالمعنى
الاعم ولا بالمعنى الاخص فلا يلزم من تصور عدم العلة لتصوره ولا من مجرد التصديق بعدم العلة
التصديق به لاحتياجه الى الوسط كما ان تساوي الزوايا لمثلثين وعليه ذلك التساوي لازم
لهيئة المثلث مع انه مستدل عليه في الوجود الذهني تصورا وتصديقا وكما ان الاحتياج الى العلم وعلته

ذكر

وكم بينهما وفا

لوجوده



ذلك الاحتياج لازم لهيئة الامكان مع انه يتخلف عنها في التصور والتصديق اعني التصور فقط وعلى
في التصديق فلنوقع هيهنا ان احد طرفي الممكن لا يكون اولى به لذاته ثم لا يخفى انه قد شاع بين القوم ان الا
في برهان اللم علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك انا بينة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه
المرتبط فصل علة التسوية بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا بمعنى ان صدق
بينة الاول في الواقع علة لصدق الثانية وحصول في الذهن ايضا علة لحصول الثانية فيه وكون
العلية بهذا المعنى لازما لهيئة عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة
في الذهن بحيث ان يتحركان مستلزما لوجود عدم المعلول فيه حتى يرد عليه انه قد يوجد عدم العلة
في الذهن بتصور او تصديقا بدفع عدم المعلول فلا يكون علية له لازما لهيئة فظهر ان هذا الكلام
من هذا الفاضل فاسد كما في كلامه المراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشأ العلية في نفس ذات
ذلك العلة ذكرت في الحواشي ان اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر عليه ليس شائعا
اصطلاحيا ان يكون كثيرا شائعا فان اتصاف الهيئة بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود
الذهني اتصاف بحسب نفس الامر بانفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام الملخص والوجه في
الجواب ان يقال الزوم ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في
الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل
انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في العلة فان العقل يحكم هناك
بالترتب هناك بين العدمين فنقول عدم العلة فعدم المعلول وههنا في الترتيب بين وجودي العدم
في الذهن فنقول وجد عدم العلة في الذهن فوجد عدم المعلول فيه فالوجود الذهني في الاول شرط
لاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى
هذا فمعنى قولهم ان العلة في الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافها
بالوجود الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن
ان يقال ان يعدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر مع ملاحظة ان
وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود
وعدم المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الزوم ويمكن توجيه كلام
الشارح بذلك بان يقال حاكم عليه باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود
الذهني انما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة ويكون قول الشارح والمراد بالعلية في نفس الامر اه

في قبيل التغيير بالدائم للتعيين ولا يكون عرضه تغيير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المعلومة
المذكورة عدة وبعد ذلك في كلامه كرر لانه جعل عليه عدم المعلول بالنسبة لا عدم العلة في لوازم
الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان
يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها المريبة نفسها بشرط وجودها
في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف الوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك
عنده كما صرح به في اول البحث وح يصح تفصيل اللوازم في هذا المقام وقبل فيه بحث اما اولا فلان
مدار ما ذكره في الوقاية وحسبان القدرة في كلام الشيخ على انه حكم العقل بانه وجد عدم المعلول
في الذهن فوجد عدم العلة منه ليكون دالا على علته وجود عدم المعلول لعدم وجود العلة لوجود
عدم العلة وعدم وجوده على وجود دالا على علته عدم المعلول لعدم العلة وتقدمه عليه وهو
غير مسلم اذ الحكم المذكور يدل على علية الموجود للموجود وتقدمه عليه لا على علته وجوده وهو
وتقدم الوجود على الوجود الا يرى انه حكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول يدل على
علية العلة المعلول وتقدمه عليه لا على علته وجود العلة لوجود المعلول والسر في ذلك ان
قولك وجد يدل على تحقق الموجود لا على تحقق الوجود وانه امر عيني او انتزاعي كما تحقق في موضعه وا
ثانيا فلانا اورده على توجيه الشيخ من ان اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف يرد على توجيهه
ايضا وهو ظاهر واما ثالثا فلانا ادعاه من ان عدم العلة لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان مانعا
بحسب ذلك الوجود على عدم المعلول وفي العكس في حق المنع فان ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا
فلان قوله ووجوده في الذهن شرط للاتصاف غير مسلم اذ لو كان ان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا
للاتصاف قد يا بالعلية لعدم المعلول كما حسبه فاذا لم يوجد عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بانه علة
وقد يتبع عدم المعلول لما سبق وهو ظاهر الانتاج كل واحد من طرفي وجود الملزم وعدمه بالسبب كما
حققناه في موضعه اقول مرادا لشارح على ما يفهم عنه عبارة الحاشية ان العقل يحكم في صورة عدم العلة
بعدم نفس العلة العدم على عدم المعلول وفي العكس انما يحكم بعدم الوجود الذهني لعدم المعلول
على الوجود الذهني لعدم العلة ففي الاولى يحكم بتبعية العدم على العدم وفي الثانية بتبعية العلم على العلم
ولذا يقول في الاولى عدم العلة فعدم المعلول وفي الثانية وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه اي علم فالحكم المذكور انما يدل على علية العلم للعلم لا على علية المعلوم للمعلوم وكيف
يزعم ان ذلك يدل على علية عدم المعلول لعدم العلة والحكم بانه وجد شيء فوجد او انما يدل على

الكدية

الوقت

عليته

102

علية الموجود للموجود اذا لم يكن الوجود مقيدا بخصوص الذهن اذ يجيء تحته تقدير القيد به لا يدل عليه
فان المعلول بالنسبة اي العلة متقوم بحسب الوجود الذهني الذي هو العلم مع انه ليس علة له اصلا ولا يجب
الامر كما حسبه لكان البرهان منتجا في الاثبات وذلك مما لا يقوله محصل وصار الكبرى في كلام الشيخ مصرحا بها
الحاشية والاعتبار عليه وما ذكره من ان الامر اذا لا يستلزم الظهور فان ذلك وجد يدل على ثبوت الوجود للموضوع
او ثبوت اتحاده مع الوجود وبالجملة القضية الموجبة يدل على ثبوت النسبة كما ان السالبة يدل على
انتفائها والامر الانتزاعي موجود في نفس الامر كما عرفت مرارا واطلاق الخارج على نفس الامر شايع اما اطلاقا
ما يكون منشأ الاتصاف في نفس المفهوم حتى لا يشمل العوارض التي تنشأ الاتصاف بها خصوص الوجود الذهني لو
خصوص الوجود الخارجي كما فسره الشارح فغير سديد اصلا وربط ومنع الملازمة المذكورة مكابرة فان
يحكم بان عدم العلة بحسب تحققه في نفس الامر علة لتحقق عدم المعلول في نفس الامر من غير نظر الى خصوص
الوجود الذهني الخارجي فاذا رض تحققه في نفس الامر كان علة الاتصاف به في نفس الامر سواء الاتصاف
في نفس الامر بحسب وجوده في الخارج او غيره وكيف الوجود الذي هو قسيم الوجود في نفس الامر شرطا
للاتصاف انما يستلزم انه لو لم يكن وجود في هذا التحليل يتصف بالعلة اذ ليس له وجود في الخارج فاذا
لم يكن له وجود في الذهن لم يكن موجودا في نفس الامر فلا يتصف بالعلة وغيرها من الصفات البتة والالزم
من ذلك ان لا يكون عدم العلة علة لعدم المعلول على تقدير عدم تحققه في نفس الامر وحلا وكيف وعدم
الشيء انما يستلزم عدم الشيء لو لم يكن ثبوت المثبت يحتاج الى تكلف آخر قلت في الحواشي اطلاق الوجود والعدم على الثبوت
والسلب غير غريب حمله على مسامحة مشهورة في علم الخط اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه بعد ما ولا
يتعارف البحث عنه على انا لم نذكر تمام المسائل المشهورة المتعلقة في هذا الكتاب كالمواد الثلث وما
الجنس والفصل وغيرها واعترض عليه بان للشارح ان يقول حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ممكن
ملائما للبحث فان البحث هناك في الوجود والعدم بمعناهما المتبادرين منهما واذا حملا على التحقق والانتفاء كما فعله
الشيخ كان اشارة الى مطلب غير مهم محتاج الى البيان حتى يناسبه للبحث ولو حملا على الايجاب والسلب كما فعله
سائر الشراح كان اشارة الى مسئلة مشهورة المنطق غير مناسبة للبحث والاولى ان يجري المسئلتين
معتبرا بان كما لا يخفى اقول انما حمل الشراح على الثبوت والسلب اي تحقق النسبة وعدم تحققها اللذين هما
حقيقة القضية الموجبة والسالبة كما اشرت اليه بقولي على الثبوت والسلب لا على الايجاب والسلب اللذين
هما قسما القضية كما حسبه ولا شك ان الثبوت والانتفاء بهذا المعنى من افراد المعنى المتبادر فاذا حمل على
ذلك كان اشارة الى المسئلة المشهورة المعتبرة بها واذا حمل على ما ذكره الشيخ كان اشارة الى مسئلة

بمعنى اتصاف العلة بالعدم في نفس الامر غير تقل الخصوص الوجود الذهني هو قسيم اه

غير

لا يتعارف البحث عنها العلم جدوا فان البحث بين المزدين على هذا الوجه فلما لم يعترها القوم كما
به وسع ذلك لانه معلوم بالقياس الى القضايا ولذلك لم يلتفت القوم الى البحث عنها فلو حمل على ذلك كان اشارة
الى مسئلة منطقية غير ملتفتا اليها غير مفيد فائدة معتدا بها واذا حمل على ما ذكره الشراح كان اشارة الى مسئلة
منطقية ملتفتا اليها محتاجة الى البيان معدوده فائدة معدا بها ولا يلزم ان يجدي المسئلة متعارفا بان
كيف ولم يلتفت القوم الى المباحث ولم يعترفوها وذلك يدل على عدم افادتها فائدة يعتد بها فان
وجود الشئ اما ان يكون لغير ذلك الشئ فيلحقه اما المتبادر من قوله او لا ان لا يكون الوجود لغير ذلك الشئ
بل يكون له وحظا ممتنع كما حقق في موضعه فالاول اما ان يكون معللا بسبب او لا والثاني
المعنى والاول المحتاج اليه تبادر المعنى الذي ذكره غير مسلم فانه لا يكون معللا لغير ذلك الشئ اعم من ان
يكون معللا بذلك الشئ او غير معلله والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلثة والعلم اما احتاج
قصرة العبارة ليصح التقسيم على الذهنين فانه لم يثبت بعد ان وجود الواجب تعالى عين ماهيته او خارجا عنها
يصح على التقديرين واذا حمل الوجود او جعل رابطة فيصير هذا الكلام اشارة الى فائدة
جليلة وهي ان المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي الغير المستقل بها واحد بحسب الذات فان
المعنى الواحد كالوجود اذا جعل محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل رابطة بين
الموضوع والمحمول ومرآة ليعرف حالها كان معنى حرفيا غير مستقل بها فلفظ عبارة الشرح يدل على انهما
متغايران بالذات والاول اولى بالمرام في اول الكتاب قلت عليه قد حكم بانما سماه فائدة جليلة
يستفاد من كلام المتن وبان ظاهر عبارة الشرح خلافه وكلا الحكمين ممنوع اما الاول فلان حمل الوجود وجعله
رابطة لا يدل على ان الوجود بالحالين معنى واحد بالذات للاشتراك في طبيعة عامة واذا نسب هذا الى
العامة فقد يكون احد الحالين باعتبار قسم منه والاخر باعتبار قسم اخر بل هو لفظ كقولك الحيوان
قد يكون ناطقا وقد يكون صاهلا والاسم قد يكون معربا وقد يكون مبنيا الى غير ذلك في الامثلة واما الثاني
فبان قول الشارح الوجود على قسمين يدل على ان القسم الذي هو وجود الشئ لغيره قد يكون رابطة فهذا
المعنى قد لوحظ اولا على وجه الاستقلال وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة فظهر من
ذلك ان المعنى الواحد بالذات قد يكون معنى اسميا وقد يكون معنى حرفيا وذلك ما ادعي انه مستلزم كلام المتن
وقيل فيه بحث اذ لا حفاظ في الحمل الوجود وجعله رابطة حكمان متعلقان بمفهوم الوجود لا باعتبار
وحظ المفهوم معنى واحد فانه جعل تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما واحد بالذات بخلاف الصهل
والنطق فانهما متعلقان باعتبار الحيوان وهي امور كثيرة بعضها صاهل وبعضها ناطق فلا يصح قياس

هذا

هذا على ذلك وكذا الاعراب والبناء متعلقان باعتبار الاسم للمفهومه وذلك ظاهر والحاصل ان مفهوم وجود الشئ
لغيره ليس نفس الرابطة ملاحظا على وجه الاستقلال بل هو مفهوم مركب يصدق على الرابطة ويمتنع ان يكون
نفسه كلمة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فان المغايرة بالاتحاد بالذات انما يكون هناك معنى واحد
كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود الشئ لغيره ولا ما صدق عليه من هذا
القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه الاسم ولا الرابطة واما ما صدق عليه فقد يصدق على الرابطة لا
الاسم اقول قد صرح الشارح بان الحمل والجعل رابطة متعلقان بمعنى الوجود كما يشعر به عبارته فلا فرق
بين الحالين المذكورين بناء على ما حمله الشارح عبارة المتن عليه وبالجملة كون الحكمين متعلقين بمفهوم الوجود
لا باعتباره غير مسلم لجواز ان يكونا حكم القسمين كما ذكره الشارح وح لا وفاق في البين ان مفهوم وجود الشئ
لغيره مفهوم مستقل بالمفهومية فاذا اعتبر عنه بلفظ مفرد يكون اسما وقد حكم الشارح بانه قد يصير رابطة
ومعلوم ان فرح يكون الملاحظة الغير فقد ظهر من كلامه ان المعنى المستقل بالمفهومية وغير المستقل بها واحد
بالذات وهو بعيد ما سماه فائدة جليلة وقوله يمتنع ان يكون مفهوم وجود الشئ لغيره رابطة ان اراد انه
يمتنع ذلك ما دام مستقلا بالمفهومية فلا ينفعه فانه اذا لوحظ على سبيل التبعية كان رابطة كما انه
مفهوم الوجود عنده كذلك وعلى هذا فينظر في كلام الشارح ان وجود الشئ لغيره مفهوم مستقل قد يلاحظ
بالتبعية وح يكون رابطة فذلك بعينه الفائدة المذكورة وان اراد انه يمتنع مطلقا فمع قوله المعنى بالاتحاد
ان يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة كلام محيط لانه
لا يكون اسما ولا غيره فانه اقسام الكلمة كما صرح به في اول ذلك الكلام وكذا قوله واما ما صدق هو عليه
فقد يصدق عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم لان الوصف لا يتوقف على صدق الاسم عليه بل على انه هناك
معنى واحد هو كون الشئ لغيره قد يلاحظ مستقلا كما لوحظ ههنا وعبر عنه بهذه العبارة التي هي اسم او في
قوة الاسم اذ لا يجدي للمناقشة في كون هذه العبارة مركبا وقد يلاحظ على سبيل التبع ويجعل رابطة

وتلك الرابطة اما الوجود اه قيل ان اراد بالرابطة النسبة التصورية بين الموضوع والمحمول
في جميع القضايا حال الاذعان بها او الشك فيها وفي النسبة الحكمية المسماة بالربط فلا نسلم انها الوجود بدليل
الاتحاد الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما حال الاذعان والشك ايضا فانك تذعن تارة انهما واحد
وهما اتحادهما او ليس هذا ذاك وهو سليم اتحادهما وبشك في انه هل هذا ذاك ام لا وهو المردد في اتحادهما
واذا اراد بها ما يربط الحمل بالموضوع سوى النسبة المسماة بالربط فلم انها الوجود او العدم لكن ذلك مختص
بالقضية الحملية دون البسيطة اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو النسبة الحكمية

رابطة كما ان مفهوم نادر له على معنى في غيره يصدق على الحرف ويمتنع ان يكون نفسه حرفا بل يمتنع ان يكون نفسه

والصواب ان يقال يصدق عليه تارة انه معنى الاسم وكذا قوله اه

الوجود قسمان

المتصورة

في اعتبار الوجود والعدم فيما بينهما ليحصل الاذعان فيها او الشك فيهما بخلاف القضية البسيطة اذ
يكفي في الاذعان بها او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا بالاتحاد بالوجه المذكور ولا يحتاج ذلك
الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها مثلا يقال بالفارسية في القضية البسيطة زيد هست وزيد نيست
وفي القضية المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبر في القضية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد لانه امر اجنبي في الاذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود او العدم ولذلك صح
الاول بسيطة والثانية مركبة وانكار ذلك صحيحا بالمركبة فانهم انما المحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى
الموضوع لابد لهم من رابطة في الوجود بل رابطة نسب الى الموضوع في الاتحاد ولا يحتاج الى ملاحظة هذا
فلو طرح الحكم من البين ذكر كفى الوجود محمولا وقال اذا جعل الوجود رابطة يخرج القضية البسيطة
فالاولى ما ذكره اولا الفرق بين القضية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور محكم مشهد العظماء البسيطة
بفساده ولذلك لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة
التامة الجزمة كما هو مذهب العظماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع
المدركين بالايقاع والانتزاع كما هو مذهب المتاخرين الذين مرادوا النسبة الحكمية مستمسكين بقوله
الشيخ كما حققه الاستاذ قدس سره في بعض المواضع بما توهم يكون اجزاء القضية في القضية البسيطة اثنين
وفي القضية المركبة اربعة وهذا مما لم يقل به احد ولا يحتمله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في
البسيط باتحاد هما او سلب اتحادهما وكان ذلك كافيا في تحقق مفهوم القضية في العقل كان كافيا في المركبة
بانه يكون الحكم فيها ايضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه ايضا من غير اعتبار الوجود والعدم اذ لا يرى
بديهة العقل بين الصورتين في هذا الحكم او كما يحكم بحكم العقل باتحاد الطريقي في زيد موجود كذلك
يحكم باتحاد هما في زيد قائم من غير توقف على ان العقل يحكم بانه هو مبتنية في صورة الايجاب لو منتفية في صورة
السلب فلابد ان يكون الحكم في الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لان يكون الحكم في الايجاب بنفس
الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقرير ليس للفرق بين البسيط والمركبة وجه اصلا اذ كما
يقول الحكم في زيد موجود بنفس اتحادهما وفي زيد ليس هو موجود بسلب اتحادهما فرد من ملاحظة الوجود
كذلك يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما وفي زيد ليس هو موجود بسلب اتحادهما فرد من ملاحظة
الوجود فان صح هذا فليصح ذاك وما ذكره من شبهة احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لا يجدي فان
التمسك بالشبهة في مقابلة البديهة مما لا يوافق ضابط السفسطائية بل الاولى فتعد جزءا من المركب من الموجد لا على تركبهما منها
حقيقة كيف لا وقد ابان ان القضية البسيطة ليست جزءا من القضية المركبة اذ ليس في قولك زيد قائم



الا زيدا موجودا في نفسه وقائم وكذلك التمسك بقوله الجوهر جوهر ضيف لانا نقول لا يخفى ان
يكون مفهوم قولهم جوهر جوهر ثبت ما يفهم من الوجود والمعدوم ومرادفاتها في سائر اللغات فذلك بالبديهة
يحتاج الى الرابطة انكارا ما يفهم من لفظ الوجود والمعدوم مع ما يفهم من الرابطة حتى يكفي لفظ هست او
هما بمعنى الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكفي هذه قضية مستقيمة في الرابطة غاية الامر ان يكون
المحمول ومعنى الرابطة في هذه القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وذلك لا يضر بعد ما اريد فاحسب المعنى
وعلى التقديرين انما يكفي التسليم سلبية قال الشارح في الحاشية اما على التقدير الثاني فظاهر
واما على التقدير الاول فلما ذكر بعض المحققين من ان اذا حكم على امر بانتفاء لا يمكن اعتبار هذه القضية فحينئذ
ولابد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضي عدم
ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتناقضين بثبوت الموضوع ولا ثبوته فتعين قوله فيلزم
في الحواشي من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على الوجه
اجتماع المتناقضين في العدم الخاص ح وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا فيلزم بعد صدقها
صحيحا او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التسليم لا نسلم لزوم اجتماع المتناقضين من صدقها هو جهة لا من غير
موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصد وهو ثبوت احد المواد بحسب نفس الامر
غاية ما في الباب انها تكون المادة ح هو الامتناع وفي حاشية اخرى معوله ح التسليم في هذا المقام واما
التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى ما يربط بالموضوع بخلاف ما اذا
جعل المحمول موجودا اخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى كان المعنى سلب الموضوع عن
نفسه فيكون النسبة سلبية قلت عليه في الحواشي ما سيأتي على ان العطف شاهد بالمغايرة بين سلب الشيء
عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف والوجه العليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه
في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة
ينضم اليه الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التعريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي موجود فرض ليس له موجود اخر فللعقل ان يحكم بسلب ذا
ايجاب والعدم في الموجود ما كان فرض اي موجود اخر حتى الحكم بسلبه عنه وبايجابه فتامل واعترض عليه
اما اولا فبان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا بحث
نحو فان سلب الشيء عن الشيء هو معنى القضية السلبية لا القضية البسيطة التي فيها الكلام فان معناها
سلب شيء عن نفسه شيء واما ثانيا فلان فيما سيأتي من كلامها سيأتي من كلامها واما ثالثا فلان

المتن لم يرد بقوله لم يكن المعنى سلب الموضوع عن نفسه انه متى يريد معدوم مثلا سلبا يرتفع عن نفسه حتى يكون
في قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يلزم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان معنى سلب الموضوع
عن نفسه لا سلب شيء عنه كما يقال زيد ليس بقيام وسلب الشيء عن نفسه انتفاؤه لا انه محال به واما رابعا
فلانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعدل ان يحكم بينهما سلبا او ايجابا اذ له ان يحكم بينهما
بذلك حكما يكون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه ثم لكن الكلام في انما يكون العدم محمولا ولا يكون الوجود
ولا العدم رابطا بين الطرفين حتى يكون الهلية والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي هي
الاتحاد والملاحظة بين الطرفين وان اراد انه له ان يحكم بينهما بذلك حكما غير انما يكون الوجود او العدم رابطا
بين الطرفين بالجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية ممنوع ضرورة انا نجد حين نحكم بمفهوم الوجود او العدم
وحمل ما سواهما لا بد له من حصول الوجود او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد له الفطرة السليمة
ايضا قولهم البين انه لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول سواء كانت حملية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن
المحمول في زيد يحمد معدوما مثلا هو العدم ولا زيد يكون المحمول منهوما اخر لما تحقق في الحملية البسيطة
شيء لا سلب شيء عنه اذ لم يرد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا ثم معادم لحكم الفطرة وان اراد انه
محمول وجوده في نفسه فقيه اعتراف بفساد التركيب وهو ينافي كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا فتطل سقوط ايراده الاول واما الثاني فيتوجه الكلام فيه
الى موضعه واما الثالث فان اراد سلب الشيء في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو عين ما ذكر
آنفا وان اراد ان السلب يتوجه اولا الى ذات الموضوع لا الى نسبة المحمول اليه فهو مصادم لبداهة العقل
وفطرته على انه لا يكون في هذه القضية محمول واما الرابع فمن البين امتناد القائل انكل مفهوم سواء
كان الوجود او العدم او غيره يحكم العقل ان يقسم الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب او السلب وذلك
مما لا يقبل المنع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة بحواله ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة
بانه لا بد في كل قضية من الرابطة كانت ما كانت المحمول ومع الحكم بخلافه فضلا من فطر توجه كيف والفطرة
لا تزيد بين قضية وقضية بالاجزاء ولا امتنا لتوهم الزيادة الا ما ذكر وقد عرفت حاله والاولى
ان يطرح في البين آه حلية في الحواشي كان المتم انما ذكره رفعا لتوهم ان يتوهم ان المعاني المذكورة
همنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق حيث يجعل نفسها معتبرة في مفهوم معين هو الوجود
واعترض عليه بانه ليس لهذا التوهم وجه وجيه وبفرض تقديره وتوهمه خطأ فاحشا فانه لا يناسب كون
الوجود محمولا فكيف يندفع به وتوطئ المصنف لبيان الوجود والعدم في البين يخرج الهلية البسيطة





كما ذكرنا وفوق ذلك ذكره اولا على تقدير تسليم انه ليس له وجه وجيه لما وقع هذا التوهم كما لا يخفى
حسنا اذ يدفع كما لا يخفى على الماهر في ادنى مرتبة باساليب كلام المصنفين ولا خطاء في ان التصريح بانها كيفيات
النسبة في محمول خاص كالوجود يدفع ذلك التوهم واما قوله وتوطئ آه فمبني على ان المحمول اذا كان هو
الوجود او العدم لا يحتاج الى الرابطة وقد عرفت حاله اللهم الا ان يقال آه وقد مر في الحواشي ان الشك
في وجدان صحيح في انه مفهوم نسب اليه غيره بالايجاب او السلب لا بد فيه من روابط بينهما اذ لا بد بعد تصور
طرفي النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او ادراك النسبة او انتفائها على اختلاف انحائها
من التصور والتصديق والتوقف بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم بشهد الفطرة السليمة بفساده وانظر
صحيح الشيخ وغيره في العدول بانكل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرين
بانكل قضية متألفة من اجزاء اربعة بناء على اعتبارهم النسبة التي هي موردا لحكم بزعمهم وقد علمت ان الموجود
رابطا ومفهوم الوجود يكفي عن ان التصور انما يفيد حصول التصديق بقطع النظر عن ملاحظة النسبة بينهما وتأييد هذا
بقول البعض زيد حسن زيد فيه بدون ذكر الرابطة لا ينفع اصلا وكيف وعدم الذكر على تقدير تسليمه
في هذه الصورة لا يدل على الانتفاء على انهم يقولون زيد موجود ثابت وفي اللغة العربية
وغيرها اللغات التي يتكلم بها لا فرق بين الوجود وغيره هذا كله مع ان الحقائق لا يقتنص من الالفاظ
الوضعية وفي بقية امثاله هذا في بطون الاوراق فتدبر رضي بان يكون اصحكم للناظرين واحد منهم في
العالمين بمحل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد انكل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية بل لا بد ان
يضم اليها الوجود او العدم ويجعل كلاهما رابطة بين موضوعها وبين محمولها فيركب الرابطة فيها
وهو قد حسب ان الوجود والعدم الذي اعتبره رحمه الله والمتكلم في الهلية المركبة دفع
البسيطة هو النسبة الحكمية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما
صح ما ذهبوا اليه لان الكلام في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة وفي ان النسبة الحكمية في جميع
القضايا موجبة فلو كان في الهلية المركبة ملاحظة النسبة الحكمية اي الاتحاد بين طرفيها لكفا قادحين
على انه ادعاء تعليم مريد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما تقدم على ان دعوى وجوده في اعتبار
الوجود بين الطرفين والوجدان الصحيح حكم بانتفاء ذلك اقول قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة
في جميع القضايا هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية البسيطة
دون المركبة فقوله بل لا بد ان يضم اليه الوجود او العدم وانت تعلم ان الاتحاد سالم يعتبر معتبرات
اخر فمن لا ينطق به الا ادعاء سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الوجود الذهني او بينهم وبين

المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد
الملاحظة بين المحمول والموضوع رابطا
بينهما كما مر آنفا بل النزاع في ان الهلية
المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية منهم

محمول اخر فان الادعاء انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحمل بكليهما وذلك ظاهر جدا حكما
لا يخفى على انه يرد عليه انه يلزم على هذا اعتبار الوجود بين الطرفين لا يدل على الادعاء بوجوده فيكون اعتبار
الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في القضية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك
الحكم في القضية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه ومن حكم وجدانه بالزامه
صحة وجدانه وفساده لا يخفى على مرصع وجدانه ثم هذا القائل بعد ما فرغ عن المقالة التي عرفتها
قال معاله هذا القائل وقد خالف الفاضل في هذا المقام درايته وكفايته اما الدراية فلعدم التمييز بين
العلم الحكمية الصميمة المعتبرة في القضية المركبة دون البسيطة ومرجعه الى حمل عليه وجه كغير معلل
قوله كزيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وحسبه موجبه على ما سبق آنفا واما الكفاية
فلانه كتب في كفايته ما لا يعهد من اصحوكم الناظرين وعبرة العابرين ولم يوجد مثل ذلك في زبر
الاولين وصحف الاخرين اقوله قد عرفت حاله الدراية ويدري من كفايته حاله الكفاية ثم ايضا قاله
وقوله عدم الذكر لا يدل على انتفائه انما ينفعه لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل
باستغناء الكلام عنه مطلقا حيث لا يكون معتبرا فيه لا لفظا ولا معنى فلا ينفعه كما لا يخفى اقوله لا يخفى
عليك انما جعله مؤيدا من قوله الخ لا يدل على الاستغناء اصلا فانه انما يدل من تلك اللفظة على تقدير التسليم
بعدم الذكر ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه في القضية
الاصلية تقطع بمعنى الوجود وكان اصل الكلام زيد هو اسد ثم حقف فقيل هو اسد حيث قيل انها
في بعض البلاد تلفظ بالاصل فيقولون هيد وهو اسد فيجعلون هذا بمنزلة الرابطة مذكورة ثم قال
واما ما نقل عنهم من قولهم زيد موجود است فلعل ذلك مبني على ذلك ان الموجود لما لم يكن من المعاني
تقسموه على اخواته من المعلوم والمعروف والمنصور وغيرها فتذكر في لفظه است معه كما يذكر مع
اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لم يذكروه اصلا واما عدم انفباض الحقائق
من الاطلاقات العرفية فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ما خوذة من
عرف الجمهور اقوله هذا القول غير مسموع لانه اذا كان بناء عدم الذكر على ان المعنى يقتضي ذلك كما ادعى
ولا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسهم على اخواته فان المقتضي لعدم ذكره
الامور اذا كان هو المعنى فلا يختلف الحال بتغير اللفظ واما اذا كان المعنى مقتضيا والطرد عادتهم
على ذكره في بعض الصور دون بعض وربما تمشى مثل هذه الاعتذارات وما ذكر القوم في بعض القضايا
انها الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب الحقيقية وكثيرا ما يقع ذلك في اكثر المطالب الحكمية

قاسوه

محاذي



منها للعرف والعلة انما استند الى ما ذكروه في وجه تسمية العرفية العامة ومن البين انه ليس
في ذلك اقتناص للحقائق من العرف . يلزم ان لا يخالف المادة والجهة قيل انما يلزم ذلك لو اريد
بما ذكر تقويم الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اريد بيان احوال المواد الثلث ومن جملتها انها جهات في
المعقول كما هو المتبادر من عبارته ولذلك قال جهات في المعقول قلت عليه الفاضل انه اذا اريد التفسير المقام
يقتضي ذلك فانه لم يفسر به قبل ذلك فالمناسب انه يفسر اولا ثم يبين احواله وما سيتعلق به بهذا يصرح في
التفسير حيث قال واذا استقل بالحكم هذه المواد في القضايا يسمى جهة قيل فيه بحث اذ مقام بحث الجهة هو المنطق
لا هذا والمصنف يبين هنا احكام المواد من جملتها انها جهات في المعقول ولذلك ذكره ولا يبين احكام الجهات
حتى يناسب ان يفسرها اولا وما سيتعلق به بهذا قد ذكره في المنطق وهو مقام بيان احوال الجهات والمناسب
لهذا المقام يفسرها ثم لما كان المتبادر من عبارته سالمغ الايراد غاية ما عسى ان يصرف عن المتبادر ويحمل على ذلك
بوجه يتوجه عليه ايراد الشق الاول لا يخفى ان اقتضاء مثل هذا المقام تقديم التفسير على الحكم وما ذكره من ان
مقام بحث الجهة هو المنطق لا يدل على ان المصنف يقصد التفسير فان معناه ان الكيفية الثابتة بسبب باعتبار تحققها
في نفس الامر مواد وباعتبار تعقلها جهات ومحصل ذلك تفسير المادة والجهة وتوفيهما للقيد فانك اذا قلت الحيوان
المرئي بسبب الاسد كان ذلك تعريفا لقطيا للاسد فيسقط ما ذكره من ان المصنف بين هنا احكام المواد لذلك
فوله لما كان المتبادر من عبارته رحمه الله سالمغ الايراد اه ثم انا ذكرنا في الحواشي ان لقائل ان يقول ليس
في عبارة المصنف عدم اختلافها فان الشيء قد يعقل بصورة مطابقة له وقد يعقل بصورة غير مطابقة له وانك
عليه بان تعقل الشيء بصورة غير مطابقة له في حيز المنع فانهم صرحوا بان الشيء لا يجوز ان يكتنفه الا لحاظان
اقول هذا البيان انما يدرك شيئا من بعيد بصورة الانسان فانا هو في نفسه فقد تعقلناه بصورة غير مطابقة له اما
انا تعقلناه تلك الصورة فظاهر انا حكمنا بهذا التصور على الشيء المذكور بتعقل المكان المبين ولو لم نتعقل
ضاهية المدركة لما فان تلك الاحكام انما تقع على ذلك الشيء المخصوص ومثل هذه العبارة شائع في كلام القوم
كما لا يخفى على المتدرب وبه يصرح بان المباين لا يصير الة لملاحظة المباين فمراده مع العلم بالمباينة ان
شبه المعقول حيث انتفت المادة بالنسبة السلبية اه ذكرنا في الحواشي ان القضايا بتنوع المادة في
كل قضية موجبة كانت او سالبة كلهم يجعلون المادة فيما يفيد النسبة الثبوتية مثل مادة قولك لا
شيء من الحجر بانسان هو الامتناع عندهم ومادة لا شيء من الحيوان بجسم هو الوجوب وتقدم عبارة الشفاء في
هذا المبحث وهو مخالف لكلام المصنف وحذوه القوم فان معاد كلامه رحمه الله ثبوت المادة في
الموجبة والسالبة معا واما انها مختلفان فيها كما هو عند المتاخرين او المادة فيهما واحد وهو مادة الموجبة

اذا

اذا

كما مر عند الفرار فمسكوت عنه بل ربما يقال انه في سياق كلام المصنف اعني الى مصطلح الفرما وجب اثباته اولا في الموجبة ثم اتعدى بثبوتها في السالبة اذ لا يبعد ان يقصد من تلك العبارة ان مواد السالبة هي مواد الموجبة بعينها والجواب انها ان اريد كون اللوازم آثارا في الخارج فقد عرض القائل ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل ان معناه في اصطلاحهم ما يحتاج في الوجود نفسه دائما اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا ذلك المعنى وان اريد واعم منه وذلك انه كونه حقيقة عرضية فيه ولا مانع في ذلك صحة الاطلاق على المعنى اللاحق اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند الوسعة ثم يرد عليه ان اللزوم قد يشعر في بعض الافراد بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشعر في الخارج اتهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل والامر في ذلك هين قيل فيه بحث اذ بعد هذا لفظا ومعنى نزع البيان اقول بعد هذا الكلام غير نزع البيان ثم قيل قال بعض الفضلاء على قوله صاحب المواقف لكانت لازم الميهيات واجبة فانه قلت انا اريد كونها واجبة لذوات الميهيات وبطلان التالي فانه معناه انها واجبة الثبوت للميهية نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر وهو ليس بحق قلت يختار التالي ويقول اريد لو قوله لكانت لوازم الميهيات واجبة لذواتها ان لوازم الميهيات يكون من قبيل الواجب الذي يحتاج غيره وهو الوجوب الذي بين الشيء ووجوده في نفسه وانما نسلم ذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود اذ معنى وجوب الوجود كون الوجود واجبا الثبوت للموضوع الذي يقتضيه واذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات بمعنى وجوب الوجود الذي يحتج عنه يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود ويكون معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة ووجوب الوجود للاربعة لذاتها واستدلالا ما ذكرنا بقوله وذلك لان ذات الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وقد نظر في شرح المواقف لا يخفى عليه وجه دفع السؤال الذي ذكرناه وفي اسقيه عليه بعد النظر في ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا قيل فيه بحث لانه ان اراد بالواجب الذي يحتاج بصدده وجوب الواجب بالذات ويكون لوازم الميهيات من قبيل لوازم الميهيات ثابتة لها نظرا الى ذاتها كما ان الوجود ثابت للواجب نظرا الى ذاته ثم انا نمنع قبيله قوله واذا كان كذلك لزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود وانا اريد بها واجب الوجود لوازمها لما ثم وليس بمحذور وان اريد بها واجبة وجودا بينا في انفسها فيلزم وان اريد امرا اخر فلا بد من بيانه لتبين حاله اقول ظاهر ان القائل اذا اراد انه اذا كانت اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود لذواتها بناء على انه اذا كانت تلك اللوازم واجبة لها بالنظر الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر فذلك انما يتحقق اذا كانت الملزومات

واجبة



واجبة الوجود لذاتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت تلك اللوازم لها الى ما يوجبه بناء على القاعدة المشهورة فلم يكن واجبة الثبوت لها لذواتها للاحتياج الى امر اخر سوى ميهياتها ومنشأ توهم القائل انه لم يفرق بين الضرورية التي يسميها المنطقيون بالضرورية الازلية والضرورية ما دام الموضوع موجودا التي يسميها المنطقيون ضرورية مطلقة فان الاولى يقتضي كون الملزوم واجب الوجود لذاته دون الثانية فانها ضرورية معينة ما دام الموضوع موجودا لا ضرورية بالنظر الى ميهية الموضوع فقط والاولى تتحققا الا في مادة الواجب تعالى ولو سلم كفى الله عالما بالضرورة وان ثبوت العلم له تعالى واجب بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى امر اخر بخلاف تلك الاربعة مزوج بالفرد ما دامت موجودة فانها ضرورية معينة بعيد الوجود ذلك لا يقتضي ان لا يحتاج ثبوت الزوجية لها الى امر اخر بل هذه الضرورة بشرط الوصف وليست ذاتية الحقيقة فتامل الى ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك البتة فيدخل في هذا القسم نظرا الى اولا فلا نسلم انه يقتضي انقلاب مادة الضرورة الى الامكان فمن جهتين احدهما ان العمل الذي على نفسه ضروري ويلزم بمقتضى هذا القسم ان يدخل في قسم الملزم ضرورة ان ذات الشيء لا يقتضي سبق العدم على نفسه فظاهر ان يكون مادة قولنا الانسان انسان وزيد زيد هي الامكان وهي الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون الذاتيات مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس مطلقا كما تحقق في موضعه خلافا للبلخي ان الباري تعالى عند الحكماء كما سيتفق عليه هو الموجود البحت الذي لا ماهية له الا الوجود فلا يصدق عليه تعالى انه ينبغي ان يكون هو الموجود لا شيء هناك وراء الموجود فيلزم ان يكون ما سوى الباري موجودا بالامكان لا الوجوب ذلك على اكبرا واعاذنا بالله فان اقتضاء الممتنع الوجود يعني الشيء بعيد جدا لانه معدوم قطعا فكيف يقتضي شيئا اقول قد فصلنا الكلام في هذا القسم في الحواشي وحققنا الكلام بما لا مزيد عليه ويرد هنا ما ذكره هذا القائل هنا من ان المادة في قولنا الانسان انسان وزيد زيد هي الوجوب دون الامكان بناء على ما مر عند من ان الوجود مقدم على الميهيات وانه وجد حصار انسانا اذ الوجود الذي هو الشرط لملكان ممكنا فاطلق المشروط به وعاذكره من ان ثبوت الذاتيات ليس معللا بعلة وانكان حقا لكنه مخالف لما سبق منه في بحث التشكيك لهذه العبارة وايضا عدم جريان العلة في الذاتيات مع الايرادات عليها انما يصح حيث انما يصير انسانا ولم يصر زيدا هذه عبارته وقد مر رده هناك مع ما في بحث الشبهة واثبات ما ذكرناه هناك وقد وقع السهو والسامع بين كما حبيه في الموضعين كما يدري وفقه الله تعالى بالحق هنا وما ذكره من ان الباري تعالى عند الحكماء هو الموجود البحت اذ لا شيء وراء الوجود اذ ماهيته الوجود

تعالى عما يقول

التدافع

المطلق عدم تعويض مسلم كيف والموجود المطلق عندهم امر اعتباري يعرض المعقولات الثانية اي لا
وجود لها في الخارج اصلا وان اراد انه الموجود الخاص فعدم اقتضائه للاتحاد بالموجود المطلق
مع انهم قد يطلقون الاقتضاء بمعنى الاستلزام كما سيجيء وعلى هذا فما يراد النفي بالوجوب تقا
فانه يستلزم سلبه بالموجود المطلق فتطابقوا وقطعوا التفتيش المطابق لما في الشفاء ان الموضوع انما
اعم بذاته من غير التفات الى ما هو عنوان فاما ان يجب ان يكون المحمول او يمتنع ذلك اولا ذاك والماده
في الاول هو الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم من ذلك
ان يكون الواجب مقتضيا لسلب المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول عينه فجاز ان يكون هناك امر
واحد كالانسان ولو فصل العقل في الموضوع والمحمول فقال الانسان انسان وجب ان يكون
عينه تم غير ان يكون للانسان اقتضاء لسلبه الى نفسه وقس عليه حال الممتنع اولا الممتنع لذاته
له اصلا فكيف يصور فيه ان اذا اعتبر بذاته يمتنع ان يكون عين الموضوع فالاولى ان يقال اما ان يكون
ذات اذا اعتبر من حيث هو يجب كونه عين المحمول وهو الواجب او ذات اذا اعتبر من حيث هو لم يجب كونه
عين المحمول ولا عدم كونه عينه او ليس لذاته اصلا وهو الممتنع ولا يرد انه يلزم كون الحكم المعدوم
ممتنعا لان الحكم انما يتصف بالامكان بمعنى الاستلزام كما سيجيء وعلى هذا فما يراد النفي بالوجوب تقا
فانه يستلزم سلبه بالموجود المطلق فتطابقوا وقطعوا التفتيش المطابق لما في الشفاء ان الموضوع انما
اعم بذاته من غير التفات الى ما هو عنوان فاما ان يجب ان يكون المحمول او يمتنع ذلك اولا ذاك والماده
في الاول هو الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم من ذلك
ان يكون الواجب مقتضيا لسلب المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول عينه فجاز ان يكون هناك امر
واحد كالانسان ولو فصل العقل في الموضوع والمحمول فقال الانسان انسان وجب ان يكون
عينه تم غير ان يكون للانسان اقتضاء لسلبه الى نفسه وقس عليه حال الممتنع اولا الممتنع لذاته
له اصلا فكيف يصور فيه ان اذا اعتبر بذاته يمتنع ان يكون عين الموضوع فالاولى ان يقال اما ان يكون
ذات اذا اعتبر من حيث هو يجب كونه عين المحمول وهو الواجب او ذات اذا اعتبر من حيث هو لم يجب كونه
عين المحمول ولا عدم كونه عينه او ليس لذاته اصلا وهو الممتنع ولا يرد انه يلزم كون الحكم المعدوم
ممتنعا لان الحكم انما يتصف بالامكان بمعنى الاستلزام كما سيجيء وعلى هذا فما يراد النفي بالوجوب تقا

عينه

قطعا

اتحاد

عين

عينه

عين

عين

قاس

الذات نفسه فان

بعض

عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان يكون سلب المحمول الى الموضوع
علة ان لو كان السلب امرا ثبوتيا في نفس الامر وليس كذلك بل معناه ان الموضوع والمحمول في نفس الامر
شيء واحد لا تثنية بينهما اصلا وذلك لا ينافي ان قصد العقل الى الموضوع والمحمول فحكم بجواز ان يتقدم من
حيث انه محمول نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز وقد يستثنى امتناع انعدامه من تلك الحيثية
الى شيء اما نفس الموضوع نحو الانسان ضاحك بالقوة او عروضه نحو العقل الاول موجود وقد لا يستند الى
ذلك كما في يجوز الانسان انسان والانسان حيوان اقوله سيجيء كون الذات مقتضيا للسلب ان يكون الذا
بذاته ملتفتا صحة ارجاع السلب ذا حاجة الى هذه الكلمات المسوسة على انها ارتكبوه فان العقل يفصل
الانسان الى الموضوع والمحمول في قولك الانسان الانسان كلام غير متحول اذ التفصيل انما يتحقق فيما يتحمل
على انحاء مجملا وليس الانسان متحملا على نفسه حتى يفصل الى الانسان الموضوع والانسان المحمول له
هناك امر واحد لوحظ تارة باعتبار وتارة باعتبار آخر وسيحقق في الكتب على نفسه في موضع
يليق به انشاء الله تعالى ثم من مذهب هذا القائل انه انما يصير الانسان انسانا بعد ان يوجد فتوقف
امتناع انعدام الانسان من حيث انه انسان على وجوده المتوقف عليه فكيف يكون امتناع انتفاء
مع تلك الحيثية متوقفا على شيء ثم اذكر في بعض تحريرات الغوالي انه يجوز ان يكون مرادهم باقتضاء
الذات الوجود ان لا يكون ذلك باقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه انه ليس قائما بغيره
او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما انهم قالوا العلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
فاعترض عليهم بالمنع فغير المتن الدعوى الى هذه العبارة وقال العلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
وفسر العلم بالتام بالعلم بالشيء مع جميع احواله قال ولما كان من جملة احوال العلم استلزام المعلول
كان العلم التام بها يقتضي العلم بالمعلول فعلم ان مراده بالاقتضاء ههنا هو الاستلزام وان توهم
ان الشيء لا يستلزم نسبة الى نفسه فوجه دفعه ان المراد باستلزام النسبة استلزام الحيثية التي هي
مطابقة تلك النسبة واعترض عليه اما اولا فلانه ارتكاب بوجه بعيد بلا داع ومصادمة عن الحقيقة
وهو غير جائز سيما في التعريفات والفرق بينه وبين ما قاسه عليه ظاهر اذ من البين ان الشيء
لا يجوز ان يتقوم بنفسه فلا يراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء ذات النسبة وان
المتبادر منه معنى صحيح فلا يصرف العبارة عنه الا بوجه صارف واما ثانيا فلانه لو اريد باقتضاء
الذات للنسبة الا تكون النسبة باقتضاء الغير لم يكن ذلك منافيا لاقتضاء الذات النسبة ولم يكن بحيث
القسم الرابع مستحقا بالتفات الى ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلانا نقطع المقام على تعدد

ثبوته لا يدل على تفسير الاقتضاء بالاستلزام اصلا فانه المطلوب فانا بينه لحال العلم مطلقا اولا
بحالها المخصوصة التي هي استلزام المعلول كما ان الحيوانية ثابتة للانسان اولا ثم زيد فكما ان
الانسان علة لثبوت الحيوان لزيد كما نص عليه بعينه فيما نقلناه عنه انفا كذلك حال العلم
يكون علة لثبوت المعلومية لهذه الحال التي هي الاستلزام المذكور فيكون الاقتضاء بمعنى العلية في
كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المكي فسره بالاستلزام فانا نسمع منه ذلك انما
قامت قرينة عليه وانما ربما فلانه الشيء كما لا يستلزم نسبة لنفسه فلا يستلزم نسبتهم بتلك
النسبة فلا وجه اذا لوجه الاول فمندفع بانا لا نم انه مجاز بعد ما قرينة صارفة فان
مثل ذلك متعارف عندهم والقرينة الصارفة ظاهرة بناء على ما زعموه من بداهة كون الشيء لا يقتضي نسبة
اياه لنفسه فانه ضح ما ذكرته فذلك هو القرينة الظاهرة الصارفة والدليل يصح فقد اندفع ايراده على اصله
والوجه الذي زعمه من كيفية وجه اخر بداهة عدم كون الشيء مقتضيا للنسبة اليه وما ذكره من ان المتأخر
عنه في صحيح يدفع ايراده على اصله اذ مع اعترافه بصحة المعنى المتبادر لا يبقى الا ايراد ولا يخطر
الصرف الظاهر للذهن عن ارادته واما الوجه الثالث فقد اندفع ايضا فان ثبوت احد النسبتين لشيء
بدون اقتضاء الغير يقتضي انتفاء الاخرى لا يناقض وثبوت الاخرى بمقتضى انتفاء الاولى كذلك ايضا ولا
فرق في ذلك الا ان يجعل الاقتضاء بمعنى العلية او يفسر بما ذكرنا وعرفت فان العلة بعض ما
يلاحظ عن كون الشيء مع قطع النظر عن غيره واجبا الوجود والعدم معا سواء اعتبر في ذلك كونه مقتضيا
لهما او لاحدهما سواء كان باقتضاء الذات او باقتضاء الغير واما الوجه الثالث فانه يقع في ثبوت العقل
ينفع بالمطالبة بالفرق المتعسف الذي اختلقه سلمنا ان الوجه فان المكي فسر العلم التام بالعلة
بالعلم به بجميع احواله وجعل من احواله استلزام المعلوم الخ يستلزم فيه العلم بالمعلول ولا شك ان
العلم بجميع احواله التي من جملتها العلم باستلزام المعلول ليس علة للعلم بالمعلول كيف والعلم بالمعلول
متقدم على العلم باستلزامه اذ الاستلزام نسبة بين العلم وبينه والعلم بالنسبة متأخر عن العلم
بالمنتسبين على انه صرح هناك بان العلم التام بالعلة هناك الذي يستلزم العلم بالاستلزام المذكور انما هو
في الحيوان والانسان فيما مر في الفارق فان العلم بجميع احوال العلة بالنسبة الى العلم بالاستلزام
ليس من قبيل العلم بالنسبة الخاصة بل بنسبة الكلية الى الجزئية على ان الاقتضاء بمعنى الاستلزام
شائع في كلامهم كما تطرق اليه وأما الوجه الرابع فمندفع بالكلية في حد ذاته فتوجيه لو انزع من نسبة الشيء
لنفسه كان صادقا وهذا هو المراد باستلزام الجزئية المذكورة معلول الشيء كما لا يستلزم نسبة الشيء

نفسه



ع

بين

توجيه في ثبوت العقل

يلزم

نفسه لا يستلزم نسبة تلك النسبة لنا نمنع ان المراد في ما ذكرنا من شرط السقوط وانا نمنع ان لا استلزام نفس
النسبة المذكورة لتوقف فيما لا نقل به اصلا ثم قاله هذا القائل قيل لا نم ان مادة المثالين في الوصف
الذاتي يلزم دائما وجوب شرط الوجود وهو ما يسميه المنطقيون الضرورة المطلقة ويسمى الوجوب
الذاتي بالضرورة اللازمية فيتوهم منه ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات فما لم يوجد الانسان
لا يكون انسانا ولا الحيوان موجودا مع غيره فلا يكون كون الانسان انسانا ومزيد زيدا واجبا بالذات
واعترض عليه بانه لو لم يكن مادة المثالين المذكورين في الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتها
بالامتناع الذاتي او الامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور هناك وكلاهما باطلان كما لا يخفى
لا يخفى حال هذا الكلام مما سبق منا سالفا وآنفا فانه اذا كان الوجود الذي هو زعمه شرط كون الانسان
انسانا لو كان ممكنا يكون كونه انسانا ممكنا بطريق الاولى فما ذكره من بطلان كلا الشقين ثم قيل
قاله بعض الفضلاء لا يخفى بطلان تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكره يقتضي ان لا استلزام التركيب الامكان
الا انهم استدلوا على عدم تركيب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب لو كان مركبا لكان ممكنا جليا لان
الذي هو جزء وكل محتاج الى غيره حكم بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا ما يفتقر الى الغير
الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي يتفق اليه الاثنان الافتقار الى الغير الذي هو جزء المفهوم في
تصور المركبات لا يتفك عن الافتقار الى نفس المفهوم والمفهوم من قولنا كل مفهوم الخ الافتقار اليه غير
الافتقار الى غيره انا لا نم الافتقار الى الغير ينفك عن الافتقار الى المفهوم فانا نمنع ان المراد من الغير الخارج
يكون الواجب مفهوما اذ الافتقار اليه غير الافتقار الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا
التعريف على المركب غير واجبين وضاع كذا الحالية المركب من الممتنعين كوجود شريك الباري والخلا
لانا نقول المراد بالافتقار الى الغير الافتقار اليه مطلقا بالذات ولا شك ان الافتقار الى الجزء في تحقق
الافتقار الى الكل ليس الا افتقارا اليه قصدا اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق الشرطية امكان
الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا ان الافتقار الى المفهوم المركب من غير الافتقار الى جميع ما يغايره نحو
يجب ان لا يجب له الوجود والعدم امكان الافتقار الى المفهوم بدون الافتقار الى الجزء بل الازم
كون الملزوم بحيث يوجد صدق اللازم واذا كان ذلك كما هو فلا نسلم في ان الشرطية فيما نحن
فيه كذلك ولا يتوهم ان لم يجز ان يستلزم الى صدق الشرطية القائلة ان الافتقار الى المفهوم المركب
من غير الافتقار الى جزئه يجيله الوجود لان ذلك انما يتحقق في المثالين اللذين بينهما علاقة وهما
ممن فيه ليس من هذا القبيل واعترض عليه بان فيه بحثا اما في السؤال فلانا لا نم ان المراد



وفي البين انما ليس يوجد ليس شيا فزيد ما لم يوجد لا يكون مزيدا او وجوده مع غيره فلا يكون زيد مزيدا واجبا بالذات

هو الغير الخارج عن المفهوم الذي التفت اليه بل هو داخل فيه وما ذكره في بيانه
فإذا الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم في تصور المركب لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم
غير مسلم اذ الالتفات الى الكل يستلزم العلم بالجزء ولا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقنا
على حواشي شرح المطالع فيجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا
كان المراد بالغير ما لم يصدق التعريف على المركب من واجبين واجاب في الجواب فلا نه خصص جواز
استلزام العلم بما يكون بينهما علاقة وذلك غير بين ولا مبين فمع ان العموم قد جوزوه في غير الصورة
التي ذكرها الكلام الذي نقله المعوض ضعيف واعترضه عليه سنحقق اما الاول فلانه بعد
تسليم ما ذكره فإذا المراد الالتفات قصدا وبالذات كما ذكره في الجواب الاول ونسلم انه لا يلزم
من صدق الشرطية امكان الوجود الملزوم كما ذكره في الجواب الثاني لا نظير الدفاع السؤال
المذكور وهو عدم استلزام التركيب الامكان فالمركب من الواجبين لا يخرج عن تعريف
الواجب بما ذكره اذ لا نظر بما ذكره الا نه لا يضاف عليه انه اذا التفت اليه من غير التفات قصدا الى
جزئه او من غير الالتفات مطلقا الى اجزائه يكون ممتنعا لوجوده ضرورة ان مجموع الواجبين
اذا لوحظ من غير التفات الى جزئه فليس في هذه الملاحظة ما يمنع من كونه ممتنعا لوجوده
كيف وقد ذهب الى احتياجه الى الجزء والموجب لعدم كونه واجبا واتما يندفع السؤال
بان يقال بعد تسليم انه الالتفات الى الكل يستلزم الالتفات الى الجزء كما قرره لا يلزم دخول مجموع
الواجبين لان الالتفات الى ذلك المجموع يستلزم الالتفات الى غيره الذي هو جزءه بناء على ما
تقرر والاشتمال على الجزء يمنع كونه ممتنعا لوجوده وتخصيصه اما بمنع التعريف او الواجب ما
يكون ذاته ممتنعا لوجوده بقيد من دخلية التعريف هذا الاقتضاء ولا كان لاجزاء المركب مدخلية
في تعقل ذاته لم يصدق عليه انه ذاته بقيد من دخلية الغير ممتنع لوجوده فتعين ان سالم المدخل
في قوامه فانه مدخلية اقتضائية بان في سائر اوصافه واما الثاني فلانا نختار ان علة عدم المركب
الى الكل انما يستلزم العلم بالجزء الالتفات اليه الجزء وانه يجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت
الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا على ما حكم به العقل فان الالتفات الى الجزء تبعا لا يختلف
في الالتفات الى الكل قصدا ثم تختلف الالتفات الى الجزء قصدا في الالتفات الى الكل ولو كان الامر
كما ذكره لتخلف الدلالة التضمنية في المركبات عن الدلالة المطابقية وهو خلاف الاجماع ولم نعثر
على ما علقه على حواشي شرح المطالع لتبيين حاله ثم لم يبين بما ذكره انه اذا كان المراد بالغير لا

يصدق

هو

في الممتنعين هو
للمجموع المركب

ممتنعا

فاقتض

يصدق التعريف على المركب من واجبين وهو غير بين وما ذكره من استلزام العلم للعلم لا يختص بما يكون بينهما علاقة
وان ذلك لا اختصاص له غير بين ولا مبين من العجائب اتى ليست بعجيبة منه فان العموم فيما ذكروه من الشرطية المذكورة
بما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وبهذا القيد اخرجوا الشرطية الاتفاقية
عن التعريف وقد تقرر في الحكمة ان الملازمة لا تنفك عن العلة الموجبة اما بين نفسها ومعلولها او
بين معلولها وزاد عليه في شرح الاشارات بعضهم في الشفاء في العلم الاخير انه يكون لاحد المعلولين
مدخل في الآخر فليت شعري كيف يتاتى له انكار ذلك وبنسبة خلافه الى جميع القوم مع ان كثيرا منهم صرحوا بما ذكرنا
ثم تفطن بعض الفضلاء انه قال واعلم ان ما ذكرنا من استلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء الامكان ذاتيا
يقتضيه تعريف الممكن بما ركب الخ منقوض بالمركب الخ بمجموع النقيضين فانه حيث هو مجموع لا يقال ان الطرف الواضح
النقيضين للمجموع النقيضين الذي هو مركب وكذا المركب من شريك الباري والخلاء امر ممكن واما كان
كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول العموم مرجوع الى مجموع النقيضين ممتنع لذاته كما مر جوابا عن امتناع اجتماع
النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال اصلا وقوعه
اجتماع النقيضين الذي لا شبهة في استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب
الممتنع ممكنا للعموم فيحتاج الى العلة المستقلة بالتاثير في ذلك العدم لانا لا نعلم الا ان يحتاج في ذلك
الطرف الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز ان يكون ذلك نفس الخارج
وحده ولا يجوز ان يكون جزء منه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارد او بعضه فيلزم الترجيح بلا مرجح
فاقتض وايضا لو كان ذلك المركب معللا لكان علته عدم علة وجوده لانا علة العدم عدم علة الوجود
وعلة الوجود للكل علة وجود جزء ولا يعقل ان يعلل وجود شيء غير جزء بانه لعدم امكانه واعترض
عليه انه ممنوع لذاته فقط انه قد صح واما ما نبا فلانا نختار ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض
وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم من فرض وقوعه وهو عدم الواجب بالذات
لان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة واما ثالثا فلانا نختار ان علة عدم المركب من المتنعين مجموع عدم
جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما ان علة عدم جزء مركب معا فان عدم المركب معلل بعدمهما فانا
عدم احدهما كان معللا وايضا فانا نقول علة وجود الكل علة وجود جزئيه ليس كما وانما يلزم
ذلك لو كانت لوجود الجزء علة اما اذا جعلنا الواجب وممكنا كما وعلمه وجود نفس الواجب
لا علمه فقول الكلام المتولد من بعض الفضلاء ضعيف منشاه توهم ان مراد القوم من قولهم كل مركب انه
ممكن بالامكان الذاتي وليس كذلك بل مرادهم انه ممكن بالامكان العام المعبر بطرف العدم اعني انه

ليس واجبا بشرط بيع عوارضا استحالة لذاته المتوهمة فانهم انما يتعلونها حيث يريدون بيع الواجب
عنه وانما عرضه لم يتعلق باثبات الامكان الذاتي الكائن حيث المتنافيات ليدعوا هذه المقدمة تسقط
جميع ما ذكره في السنة الشريفة والاجوبة المسوسة هذا وفيما ذكره المعترض يجب ان يكون النقيضين
المجتمعين ممتنعا لغيره الذي هو الاجتماع لذاته انما يتجه اذا اعتبر الاجتماع في النقيضين المجتمعين
اما اذا اعتبر معهما غير اعتبار جزء او كالعشرة حيث يقال انها مختصة الوحدات بدون اعتبار جزء او
فلا يتجه هذا الجواب اصلا فلا شك ان معروض الاجتماع في النقيضين المجتمعين ممتنع فليس الاجتماع جزءا
لهما بل امتناعه صفة زائدة فان قيل بل امتناعه وصف الاجتماع المعتبر معهما وان كان خارجا فيكون ممتنعا
بالغير والجواب انا اذا لاحظنا النقيضين ولم يلاحظ معهما شيئا آخر اصلا فان المركب المدرك مغاير
لكل واحد من النقيضين فاذا نسبنا اليه الوجود وجدنا كيفية تلك النسبة هو الامتناع حاصلا ولم
يلاحظ معها اجتماع اذ بهذه الملاحظة انما يستلزم اجتماعهما لا الملاحظة لا اجتماعهما فيكون
المركب الملحوظ على هذا الوجه ممتنعا لذاته اولم يعتبر معه الاجتماع لكن يلزم ان يكون امتناعه
لامتناع الاجتماع اللازم له وان لم يلاحظ معه فلا يكون ممتنعا لذاته وكذا المركب من الممتنعين امتناعه
لذاته فان المركب عين الاجزاء بالاسر فاذا كان الاجزاء بالاسر ممتنعا لذاته كان المركب ممتنعا لذاته
وهو واما المركب من الممكن والممتنع فامتناعه لجزئه الممتنع وكيفية نسبة المحمول للموضوع

قلت في الحواشي ظ ان قسم الكيفية على الثلثة ليست حاصرة والقسمة الحاصرة بحسب في النسبة بان
يقال كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة اوفي المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع اوفي الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشهد بتغيير التعبير للقسم والظاهر ان يقال اي قسم المذموم باعتبار هذه
الامور كما ذكره الشارح الا صفة بقيل فيجب لاجل هذه الثلثة كيفيات نسبة المحمول للموضوع
ونسبته للموضوع الا عتاد كما ذكرنا ولم يرد هنا قسمة الكيفية مطلقا لاجل هذه الثلثة بل قسمة نسبة
كيفية المحمول الى الموضوع كما صرح به بعضهم ولا قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع مطلقا انما
هو قسمة الكيفية الثانية للنسبة المذكورة كما يدل عليه تمثيل هذا في قول المصنف وقد يوجد
ذاتية والكيفية الثانية لنسبة المحمول الى الموضوع اما الوجوب او الامكان او الامتناع
اقول لا يسبق الى الوهم من النسبة المذكورة في هذا المقام الى الغير نسبة المحمول الى الموضوع كما يتبادر
عليه المقام والسابق واللاحق في الكلام فمثل هذه المناقشة لا يليق باهل التحصيل
واما ما ذكره في تخصيص النسبة التي يتكلم بالنسبة الثانية ليصح الحصر فليس بشيء في كلام الشيخ





بد لا من تخصيص الثلثة بالثانية حتى يصح الاقسام لا المقسم بل جعل المقسم كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع من غير تقييد وتخصيص الاقسام لا يجدي في صحة الحصر بل يزيد في فساده
كما لا يخفى ثم تطلع بعض الفضلاء انه لا شك ان هذه القسمة لا ثانية في غيرها نحن فيه لان قسمة المفهوم
بالنسبة الى سائر المحمولات ربما يكون بديهية كما ان قسم المفهوم بالنسبة الى الضحك بالفعل اذ ليس له
مفهوم يجب له الضحك بالفعل لذاته بل ربما يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات منحصرا في قسم
في نفس الامر كما ان مفهوم المفهوم لا الوجود الذهني اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن فاذا صدق
قسمة المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات الى ما فوق الاثنين من الواجب وغيره فلا شك ان يراد بالقسم
القسمة العقلية والا فلا وجه لتقييمه لما فوق الاثنين لانحصار القسم في الواقع في الاثنين او الواحد
اذ ليس ما سواه الا مجرد الاعتبار العقلي المعبر في القسمة العقلية وانما قصد بها هذه القسمة لم يحصر
الاقسام في الثلثة المذكورة بل يكون ضروري الطرفين قسما الخ بحسب اعتبار العقل كما يأتي اشاره
وان ابطاله بالدليل لا يخرجه عن كونه قسما عقليا واعترض عليه بانا ذلك انما يلزم لو حكموا بانا هذه
القسمة الثلثة في المفهوم معتبرة الى سائر المحمولات اذ يجب ان يعتبر القسمة العقلية كما ذكره القائل
ويدخل فيه ضروري الطرفين لكنهم لم يحكموا بذلك بل حكموا بانا يجري في القضية مطلقا كما يدل عليه
قوله الحكم واذا حمل الوجود او جعل الاسم اولى قوله فيه نظر لانه يمكن ان يكون المراد من القسمة
هو التردد كما يطلق في بعض مواضع اطلاقات الحكم ح فلا مجال لما ذكره هذا الفاضل وما ذكره
وسلمه المعترض من انه اذا اعتبر القسمة العقلية يدخل فيه الضروري الطرفين غير مسلم لان كيف
القسم الرابع مجرد وهم يضمحل بادني التفات كما هو المشهور والشيء لا يبقى نفسه قيل فيه
سيصرح الشارح بان مجرد اقتضاء الذات للوجود لا يقتضي الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه
وجودا وذاته الباري تعالى ليس عين نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات الذي هو الوجود
لكونه موجودا اقتضاء الشيء لنفسه وقد اعترض الشارح نظر هذا فيما سبق اقوله هذا الاعتراض انما
كان على صاحب العمل فلا يخفى عدم توجيهه فتصريح الشارح لا يقوم حجة عليه وانما كان على الشارح
فانما ان يراد به انا ذلك خلاف ما سنذكره وهو ايضا غير متوجه لان المذكور هنا لسيد كلام الشارح
بل كلام صاحب العمل وان اريد به انا لذا السؤال جوابا الزم بذكره الشارح فليس كذلك فان
الشارح فيما بعد ذكر ذلك ورده لو خارج عن المقسم قبل لالتزم تركب ذاته عين الوجود
بعد فرض انه ذاته لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فلتحقق



الوجوب
ممتنعا لغيره
ممتنعا لذاته
واعترض عليه بانا ذاته
العقسمة
بجريان
وان تقسيم
موجب منتج

الدخول في قسم الممكن تعاوز ذلك على كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الذات بالقياس الى الوجود والعدم
خروج افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا لخروج افراد العدم ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج
افراد الوجود العدم باسرها عن المقسم اقوله قد ذكرنا في الحواشي الخ يعني به ما حاصله ان كلام هذا القائل
عدم لزوم خروج في المقسم وايضا بما ذكره الشارح في بحث الوجود لكن مراده عليه القائل
ح ان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه لا يقتضي وجوده وما عداه فيه بحث اما
الاول فلانا للم عدم التغاير في جميع الوجوه لم يجز ان يكون بين المقتضي والمقتضى مغايرا اعتباريا
وانكا ما مستدين بالذات الا يرى ان العدم المطلق ممتنع فيصدق عليه بناء على هذا التقسيم انه يقتضي
العدم مع انه عين العدم ويمكن ان يدفع بتصوير التقض الاجمالي ويقال لوضوح ما ذكره من الدليل
لزم ان لا يقتضي العدم المطلق العدم مع انه عين العدم فلا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان كونه عين الوجود
لا يستلزم ان لا يقتضي العدم المطلق العدم فلا يكون سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا كما ان الوجود
الخارجي مع انه عين نفسه ممتنع الوجود في الخارج فيصدق عليه بمقتضى هذا التقسيم انه يقتضي سلب
الوجود بمعنى سلب كونه موجودا وهذا لا يدخل في الممكن كما ذكره الشيخ بناء في الممتنع ثم ما ذكره من ان يلزم
ازدا العدم لا يرد عليه انا لم يصرح بخلافه فلا يستلزم خلافه قلنا ان يلزمه وقد صرح الشيخ بذلك
يعلم ما في قول الشيخ انه لو اقتضى الخ ما اعتبر بذاته وجب وجوده الخ من ان امرا عقليا لا وجود له في الاعيان
فانه قال قبل ما نقله الشارح عنه فصلا في ابتداء التقسيم الواجب الوجود والممكن الوجود وانا نقول
الوجود لا علة له وانا الممكن الوجود له علة وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود لا معلم
لغيره وفيه قال بعد انا نقول الواجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع جهاته وانا واجب الوجود لا يمكن
ان يكون وجوده مكافيا لوجود آخر فيكون كل منهما مساويا له في وجوب الوجود وتكافأ ما ان وانا
واجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة العدد وان الواجب لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له
حتى يكون فيها بعينها هذا كلامه وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب الوجود الخارج عن
التقسيم وفي البيضاوي ان هذه الاحكام المذكورة لا يكون امرا عقليا لا وجود له في الاعيان بل مراده ان
الموجود ينقسم عقلا الى قسمين بخلاف المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة اقول قد ذكرنا في الحواشي ما يتحقق به
جلية الحال وعاقد علمه الا تفصيل عبارات اقول مراد الشيخ بهذه العبارات اثبات انقسام الموجود عقليا
الى قسمين قسمة واقعية وكذا قسمة المفهوم الى الثلثة فلم يظهر ما ذكر عائدة تفيد الانقسام بالفعل
فلا يدفع قول الشارح وانما يدفع بما يفيد حواشيه ان مراده ان هذه القسمة عقلية مع قطع النظر عن في
الاقسام

ومما لا

ولا منفعل بغيره

التقسيم

في هذا المقام

الاقسام في الواقع اي ان يبين بالبرهان وجود الواجب فيصير القسمة قسمة بحسب الواقع هذا
القسم الوجود بحسب الاحتمال اقول في الحواشي ان كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم
بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب
ليتفرع عليه اثباته وكلام الشارح لا يدل على ما حمل عليه اصلا بل عرضه اذ القسم بحسب الاحتمال العقلي
مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع اي ان يبين وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب
باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا كيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه في عبارة
الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود نزعه على ما صرح به اولا فما نع من حمله على اللفظ اذ لا
شك ان يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذه العبارة مؤيدا للتوجيه
ويحقق مذهب الحكماء ان ما هية الوجود عندهم مما يمكن بسببها تحققها بالوجود او عين الوجود القائم
بذاته سواء كان اطلاقه على هذا الشيء حقيقة في عرف اللغة او مجازا وللزم ان لا يكون الوجود مغايرا له
كما هو المتبادر الى الفهم من اللفظ قبل فيه بحث اذ حاصل هذا التحقيق بان الحكماء يريدون بالوجود ما يرجع
معناه المتعارف في عرف اللغات ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته
والحق عندهم هذا وان تغير ما حقق سبق ان الوجود بمعنى يرادفا مساويا للشيئية بمعنى الامر وهو معناه
المتعارف منه وكلما يكون خارجا عن هذا المعنى يكون لا شيئية بمعنى الامر عاريا عنه فالوجود القائم بذاته خارجا
عنه يكون لا شيئية بمعنى الغرض لا يصح باطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا لما شيئية
ولا يتوهم ان ما هية الشيء في نفس الامر فكيف يكون واجب الوجود بذاته فانه عرض يتعلق هذا التوهم وانه
يحقق ضعف اولا ليس حاصل هذا التحقيق ما ذكره بل معناه انما يتوهم العامة من لفظ الموجود اذا قام
الوجود في يكون مغايرا للوجود معتبر عندهم كما ان العامة يتوهم ان معنى العالم ما قام به العلم بمعنى الذي
الموصوف وكذلك يسبق الى اذهان القائلين بكون العلم عينه بانه يستلزم ان يكون ذاته عالما وكذا الحال
في نظائره وغرضهم الصحاح الزائدة بطريق لو فاتش منا فتش بان معنى المغايرة هو ذلك لما ينبغي
الحكم فلا يتفرع اليه بل يتوقف منع البرهان ما ذكرنا والمعول على ما يقتضيه البرهان لا على ما
يقتضيه العامة من الالفاظ ومنع البرهان انها تستلزم الموجودات الى شيء لا يمكن ان يكون الاصل الخليفة
الى تفهيم وجوده سواء كان اطلاق الموجود في عرف اللغة على هذا الشيء حقيقة او مجازا لا يتوقف
عندهم وتفصيل القول فيه في الحواشي حيث قيل فيها ان الوجود فيها اسوة حسنة بسائر معاني على
اسوة حسنة ليس الوجود في هذا الشيء فان العلم هو الصورة المجردة فانه قائمة بغيرها كما ان علما

يغيره وتصيره العرعالما واذقامت بنفسها كانت عالما لنفسها وكان عالما وعلما ومعلوما الى اخر ما ذكر
فهما قليلا شيء كيف فهم هذا القائل ما ذكره الحكماء في كونه تعالى عالما وقادرا وحيا ومريدا مع توارد
يكون تلك الصفات الذاتية عين ذاته تعالى الله عما يقول ما ذكر عمدة فراتهم ينفعهم المنع المغالطة ويطلق
عليه تعالى العلم ونظاير به المعنى الذي اصطلحوا عليه هذا من اعجب العجائب ثم ما ذكره من ان الوجود شيء
مساو قالشيئية في نفس الامر وموضوعه المتعارف منهما واحد هو خارج عنه هو لا شيء في نفس الامر
وهذا اعجب منه قال الحيثية الحكمية كلما خارجة عن هذا المعنى فانها ليست وجودات موجودة مع انها
ليست لا شيئا وان اراد انها هو خارج عنه معنى لا يتصف به هو لا شيء محض فان اراد بها الاتصاف علموه
مدركه العرف بان يكون الوجود المغاير له قائما به بل بنفس ذاته الذي هو عين الوجود الخاص
الواجب عند الحكماء موجود للوجود مغايرة قائم به بل بنفس ذاته الذي هو عين الوجود الخاص
وان اراد بالاتصاف اعم مما هو في مدرك العرف وهو المعنى الذي ذكرنا من كونه وجودا قائما بنفسه في
الكل الواجب ليس كذلك كما ذكرنا بل هو وجود خاص قائم بنفسه مغاير غيره بهذا القيد اعني التوجه
في المهيئة فظهر انه لم يشم ما ذكرنا قطعا ودراسام ذكرنا في الحاشية انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل
اذا قلنا كذا موجود فليس يفيد به ان الوجود شيء خارج عنه فان كون الوجود خارجا للطريق عرفناه
بيانا وبرهان وذلك حيث لكون مهيئة وجود كالانسان الوجود لكنا يفيد به ان كذا في الاعيان او في
الذهن وحينئذ فيتبين منه ما يكون في الاعيان او في النفس لوجود مغايرة ومنه ما لا يكون كذلك فانه
فيه ليس يجب ان يكون في الاعيان موكون الشيء لكن الحسن والبرهان اوجب انا نعتقد الكون
في الاعيان مقترنا بشيء ما وبعض الاقتران بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان معقولا
لشيء كان معقولا الشيء لان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرضنا انه لا سبب له وقال فيه ايضا بعد
اليم كنسبة ضوء الشمس اليها سواه الذي يسمى بعينه كما شيء وهو مستفاد من غيره لو كان للضوء قيام
بذاته لكنه يغاير الاول تعالى بان الضوء محتاج اليا الموضوع والموجود الاول ليس له موضوع وقال
الشيخ التعليقات مهيئة الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين في شرحها الاول وجود محض
غير عارض لمهيئة اصلا وانما نقلنا موضوعات هذا الكلام من الشيخ وفصل فيه بما نقله بعينه لما التقوا
وقال في الشفاء كل ما له مهيئة غير الانية فهو المعلول وممايز الاشياء غير الواجب له مهيئات تلك
هي انيته بانفسها ممكنة الوجود والغاير بعضها لبعض وجود من خارج فالاول لا مهيئة له وذاته الحيثيات
تقتضي منها عليها الوجود فوجود الوجود بشرط سلب العدم وبشرط الاضافة عن غيره بسبب الا

انه



انه بها ممكنة فانها ممكنة لوجود وليس في قولنا ان مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه انه الوجود المطلق
المشترك فيه الكائن موجودا هذه صفة لان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الا
انجاب في الاول انه الوجود مع شرط لا مزيادة تركيب وجعل الاخر هو الوجود لا بشرط الزيادة ولعلما كانه
الكلي محمل على كثيرين دون هذا لا يحمل عليها ما هناك من زيادة وكثير غيره وهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات
كما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بانه يكون عرضا مهيئا او قائما مهيئا فالوجود شيء معقول له في مهيئة بما هو عارض
له ولا يجوز ان يكون معقولا له شيء ما يأتي في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجود معروض المهية
ان الوجود داخل في مفهوم ذاته الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا متصلا بالوجود
الخاص الذي هو الحيثية الاولى لجميع الموجودات وانه ليس له تحقق في نفسه ذاته وهو المراد من
قوام مهيئة في البتة اقول يتلخص ما ذكروه وما توكلوا في تقرير كلامهم وتسويتهم الى حقيقة الامر
عدم هو الوجود المجرد العاري بتمامه الحري عن جميع القيود والاعتبارات الزائدة فهو ازنه موجود
بذاته مستغن بذاته عالم بذاته قادر بذاته اي بذلك انه مصداق الحكم الحملي بجميع صفاته هو بنفسه
البسيط الذي لا شكر فيها يوجب في الوجود ومع كونه غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
نسب غيره بمعنى ان الفاعل بحيث لو لاحظ الفعل شرع منه الوجود لموجب الفاعل بتلك الحيثية
لا انه بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذرة الحاصل حيث منهم انا لسنا للممكنات انصاف
حقيقية بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصحح لاطلاق المشتق عليه كما في زيد موجود
وعالم ومسلم وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فانه قلت اذا كان في الموجود ما قام به
الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان بالعكس
بنفسه حقا بل يكون موجودا بسبب عروض حقيقة الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق ذاتي
تم في ذلك ونعم الوجود كان الوجودات العارضة ايضا ان لا فرق بين الوجودات المهية كونها وجودا
طبقة في الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قيا ما حقيقيا اي نحو قيام الوصف بموصوفه او عاطرا
قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكثيرا اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لاستلزامه اطلاق
الوجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة ثم لا يضر استعمال ذلك بل قال الشيخان
نصر ابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فلفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه
شيء موضوع فيه الوجود اما بانقضائه او بانقضاء غيره والوقت يغاير الوجود القائم بذاته وما القائم
بغيره ان الاول ليس شيئا بغيره بخلاف القائم فانه ثابت بغيره فيكون وصفا له نظير ذلك بان عرض

الحرارة قائمة بذاتها فينظر هنا الامر المط منها فيكون حرارة وحمارا ذ لا يبقى بالحمار الا الذات التي تصير
عنانا تلك الامور بخلاف الحرارة القائمة بغيرها انه فان وجودها انما هو بغيرها فيكون ما مالم يصر الغير
حمارا بها وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوءا بالنفس لتكون ضوءا او مضيئا لا بضوء بغيره
بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون لغيره مضيئا وبالجملة لا يجدي التفتيش
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض حصول معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ
عليه حقيقة او مجازا اذا عرفت هذا فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه هو المعقولات الثانية
وهو ليس عما ينبغي منها حقيقة ثم مصداق حمل على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمل على غيره
ذاته مرحيث هو مجعوله للغير فالمحمول في الجميع امر يحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مصداق للمحمول
المحمول في الممكنات ذاتها مرحيثية كلية هو الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما يتفق عنه
وجود قائم بذاته لنوع ذاته بحيث لو لاحظ الفعل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يعتبر صدق المطلق عليه فالمعتبر هو الوجود المجرد
والمعتبر هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام والايجاب
فيندفع ايراد الشارح واعتراضه عليهما او قلنا انه اقام يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان
اطلاق الوجود عليها ثم قبل اطلاق المشتق على الما كان لفظ الموجود المطلق عليها حاصل بمعنى اخر
لا بمعناه المتعارف وفهم منه فان يعني صنع المجعول في مثل المشتق مما يراعيها في مثل المفهوم
والمصدر كما حقق في موضعه لكن معناه المتعارف مساوق للشيء في نفس الامر كما سبق في متن الكتاب
ولم ينقل خلاف لاحد من الحكماء في ذلك فانه اذا لم يكن للممكنات وجود بهذا المعنى لم يكن شيئا فمعنى قول
الحكماء المتألهين لم يكن الممكنات شيئا هو ثم مناسبة لفظ الموضوع للمعنى الذي يقتضي ذوق المتألهين
اطلاقه عليه حتى على المعقولات الثانية فكانه ايضا مما يدركه المتألهون بمعونة الذوق او كما
ما ذكرنا انفا العامة يتوهم من لفظ الوجود ان للوجود قياما بالماهيات والمتألهون حققوا انه ليس
للوجود قيام بها اصلا بل هو حقيقة قائمة بذاتها وللممكنات علاقة معها فيقال انها موجودة لا
بمعنى قيام الوجود بها كما سبق الى الاوهام من لفظ الوجود بل بمعنى انها منتسبة لا يعلم كنهها الا الراسخون
في الحكمة كما ذكره الاستاذ قدس سره ولا يلزم من ذلك ان يكون الممكنات لا شيء فان الشيء هو ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه فمناسبة لفظ الوجود لذا الشيء يقتضي بانه لا يتوقف ان يكون ذات المشتق
قيام مبدإ الاشتقاق بما يطلق عليه وان الوجود صفة قائمة بالماهيات كما يسبق الى اوهام العامة

لكان

على

لكان الظان يطلق عليه الواحد وغيره مما يدل لغة على اتصاف الموصوف بمبدإ الاشتقاق حتى لم
يطلق ذلك بل اطلق عليه الموجود بصيغة المفعول المحمول فقرناسب ما ذكروه من ان الممكنات ليست
موصوفة للوجود حقيقة بل لما تعلق به نحو تعلق الماء بالمشمش وامثال ذلك مما يجيء في العقول السليمة
ثم لا يذهب عليك ان ليس قيام مبدإ الاشتقاق شرطا عند الحكماء في صدق المشتق وليس مجيء المشتقا
قام به مبدإ الاشتقاق حتى قاله بمجاز ويريد ان اطلاق الموجود على الشخص بعلاقة ان الخارج موصوف
صناعته قال المعترض واما ثانيا فلانه صرح ههنا بان معنى الوجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام البيت بذاته وهذا المعنى العام لا يصدق على
غير الواجب بمقتضى ما ذكره آنفا فانه كما مر معنى كونه موجودا آخر عرض لحصة من الوجود المطلق
يريد بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ الفعل انتزع منه الوجود وفرق بين ان المجعولية المذكورة التي
هي معنى عروض الوجود بمعنى تغيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل
في الشق الاول من الترديد وظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه التوقف المذكور اقول هذا الكلام
ليس مبنيا على كلام المتألهين بل حتى يرجع هنا الى اصل المبحث فان كلام المتألهين وقع في البين
ثم رجع الى ما كان فيه من تزييف مذهب جمهور هم كما يشهد به سياق العبارة واما ان المجعولية المذكورة
ليست قياما حقيقيا للوجود فمنوع بان الوضع هنا تحقيق الحال وهو ان قيام الوجود راجع لا مقتضى
صحة انتزاع المجيء المبني بالوجود فليس معنى قولك ان الفاعل جعل موجودا ان الفاعل جعل هذا
المعنى الذي هو من المعقولات الثانية كما ان الصباغ يجعل الثوب مصبوغا بمعنى انه يجعله متصفا بنفس الصبغ
بل ليس الحال ههنا الا ان الفاعل يصدر عنه ذات المعلول وهو نسبة تأثير الفاعل بحيث يصح انتزاع الوجود
منه وليس الغرض هنا بيان ما وضع له لفظ الوجود في اللغة بل بيان مصداق اطلاق الوجود على الممكنات
ينظر ذلك ما ذكره الاستاذ قدس سره في تزييف مذهب المتألهين انه معنى كونه موجودا ان له نسبة الى حضرة
الوجود فانه غرضه بيان مصداق هذا الاطلاق والحاصل ان لفظ الوجود انما يطلق على ما يصح انتزاع
الوجود عنه وانه توهم من الحجة له بالحقيقة ان معناه ما قام به هذا الامر الذي هو من المعقولات الثانية
فسقط ما ذكره من عدم دخول الممكنات في شق الترديد قال واما ثالثا فلانه قد زعم هنا بين وجود الشيء
ووجود غيره بان الثاني ثابت لغيره ووصفه دون الاول وما ذكره اولا من تفسير عروض الوجود
بما على انه لا يكون الوجود ثابتا لغيره فنقول لم لا يجوز ان يثبت الوجود لغيره تعالى ولا يثبت فان ثبوته
لغيره دون الشيء لا يوجب ثبوت شيء لا من وجه ثبوت المبتدإ له كما تقرر في اوائل الكتاب واذا لم يثبت لم يصح

الوقوف بذلك وانه لما لم يكن الوجود حاصلا في الموجودات وكانت حقائق الموجودات تقتضي انتزاع العقل الوجود
عنها والوقوف بينه الواجب وغيره انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة
من الفاعل كما حسبه هذا القائل فكما يكفي نفس ذاته منشأ للانتزاع المذكور يصح ان يكفي واجبا سواء
كان وجودا او غيره فاذن لم لا يجوز ان يكفي حقيقة الواجب اصل انتزاع الوجود ويكفي ذلك الامر في حد ذاته
حيثما اذ لا حظ العقل انتزع عنه الوجود وانما يعلم انما حقيقة هو الوجود دفع امر اخر اقوله المذكور
اولا امر تحقيقي للحال فان عروض الوجود عند التحقيق يرجع الى كونه بحيث يصح انتزاعه منه ثم قوله
انه يثبت لغيره لزم التسلسل لان ثبوت شيء للاشيء يتوقف على ثبوت المثبت له فلفاعل كيفي والقائل بذلك ما قنط
انتهى مدفوعا بان اتصاف الشيء بالوجوب السابق متقدم على وجوده وبانا العقل يحكم بانه واجب فوجد
وبان الحدوث متاخر عن الوجود وهو متاخر عن التاثير وهو متاخر عن الاحتياج وهو متاخر عن الامكان
الذي هو جزء علة هذه الصفات الى غير ذلك من الوجوه عنها لا يكفي متاخرة متقدمة عليه وقوله وانا لم
يثبت لما يصح الوقوف ايضا لانا الوقوف يتحقق بامرين مركب الاول وهو ذاته تلك الحيثية بخلاف غيره فانه ليس
الغير كذلك ثم لا يخفى انهم يقولون انما يمكن للعقل تحليل الشيء وجوده نوعين لانا اتصافه بالوجود
اما كونه تلك الحيثية لا يجوز ان يكفي له بذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحيثية ولا يجوز ان يكون معللا
لذاته لما تبين ان الماهية لا يكفي علة لوجودها فتعين ان الواجب عين الوجود لا شيء موجود فقوله
في اين نعلم ان حقيقته هو الوجود لا امر اخر قلنا قد اثبتنا ذلك بما لا يكفي عين الموجود القائم بذاته فهو
شيء موجود وهو ظاهر لكونه بحيث يصح منه انتزاع الوجود في علة ولا يكفي ان يكفي نفس الماهية لما تبين
تبين فتكون محتاجا الى غيره فلا يكفي واجبا قائما ثم انه ذكر انه يمكن ان يجاب عن اصل السؤال
ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا بما تقتضي الغير على ما قالوا الجوهر قائم بذاته
واريد وابه سلبه قيامه بالغير او ما هو الامر في التقسيم على ما يبدو لي في بادي النظر من ان الوجود اما
ان يعتبر ذاته الوجود كما تقتضي لوازم الماهية اولا اولا فان ذلك مما يتبادر النفس اليه يقولهم اذا
انتهت النوبة الى المحصل البالغ فلم يبرهنا ان حقيقة التقسيم انه الموجود اما عين الوجود اولا
وانه ليس عين الوجود ولا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اولا الامر الى ان يتبين
حقيقة الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم تارة بما يقبل الابعاد الثلثة
لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركيبه من الهيولى والصورة
يظهر ان القابل المذكور في حده انما هو الهيولى ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوا

بالتقسيم



بالتقسيم الى السنين والايام والساعات وغيرها من اقسامه الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان
الزمان المحدد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو آلته السيال الذي يوهم
في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في نفس الامر وجودها وتقوم بالزمان وانطباقها على الصافات وتكميمها
بكميته بالعرض ثم آل التحقيق الى انه الموجود هو المتوسط الذي يوهم في الخيال وذلك الامر المتمادي
موهوم الى غير ذلك في المقامين وقد عبرنا بعود ذلك على ما نقض في الشيء سند اركانا ما هو منا حيث قاله
في التعليقات كما يقال له انه موجود فانه اذا امعن نظره خرج عن اعتباريته اخر فاما ان لا يكون موجودا
او يكون فاطلق واجب الوجود على القسم الثاني وممكن الوجود على القسم الاول وهذه القسمة الاولية
هذه القسمة لا يبقى انا نكون ما هو مقابل القسم الثاني معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك بل يعلم
ذلك بشيء خارج عن القسمة وتظهر عند ذلك ان واجب الوجود ذاته لا يمكن ان يتصور انها
موجودة هذه عبارته ونعم ما في الاطناب حيث كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعي اليه الحوف
على الطلاب ان آلة العشارة الكريمة الاريب عن ابصار الالباب وعدم تعريجه في تكثير القول في هذا
ان بعض الفاضلين في الكتاب الحرف مع تلك النصوص عند تصوره منعهم القوم عن صوب الصواب وفيه نجد
انا اولا فلو جوب حمل العبارة على معناه الحقيقي عالم يعم قرينة على عدم ارادته ولما جوز المتكلمون كون
الشيء علة لوجود ذاته فهم ارادوا بهذه العبارة معناه الحقيقي بخلاف ما قاسه عليه فان قيام
الشيء بنفسه عند مدعي الاستحالة رفع للنقيض المطلوب اذ ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فذلك يحمل
على معنى آخر وانا ثانيا فلما ذكرنا في هذا القائل في اوائل الحاشية في ان لا يخفى ان المنصف ان الوضوح هنا
التقسيم بمعنى منوع الواجب ليتفرع عليه اساءة مناف لما جوزه هنا من انه لا يشمل القسم المذكور اقول
واما ثالثا فلان لقائل ان يقول الابعاد الثلثة لذاته هو الصورة وحدها وانما يكون قابلا لذاته لو كانت موجودة
بالفعل الهيولى اذ من يتصور ان يعرض الابعاد فيها بحيث لا يكون مستمرا في الجميع واما في حال الخلو
والابعاد منقوضة في الجميع لانها وجدانية الاشارة الحسية لكن وجودها بعد في الخلو في الهيولى ممكن
وسولنا الابعاد المذكورة على تقدير محال لا يحسب نفس الامر على ما هو المراد في التعريف واما رابعا فلان
ما حسبوه من ان القوم ادعوا وجود الزمان ووجود الحركة القطعية المعلوم على المشاهدة في الخارج
ان لم يرجعوا عنه اجزي بغير مسلم فانهم ادعوا انها موجودان في نفس الامر لا وافرانه قد يتسامح
في الخيال امر متمدد غير قار الذات حقيقة وهو الحركة ومقدارها الزماني بخلاف شريكه البادي والمتقار
اذ ليس لهما وجود في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا الا حقيقة في موضعه ولو نقل عنهم بعض المتاخرين

خلاف ذلك فانه يحمل عليه وأما خامسا فلانا عبر عليه بهم بيانا لما هو المطلوب منه اي كانه جعل
بانه واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يتصور الا موجودة ومن البين ان الوجود ليس كذلك كيف لا وقد
الشيخ عما نقله عنه الشارح انه عبر موجود والوجود الذي حكم بانه معنى القسم الثاني معنا انما
يكون بمعنى الوجود كما نص عليه ليصح بقوله وحينئذ اذا قلنا الوجود يعني به الموجود اقول اما
الايراد الاول فمندفع بانا نصور هذا الكلام عند ذكر اقتضاء الماهية الوجود ويذكره في قبال القسم
الثاني فانه لا يخفى على احد ان ليس في هذا الكلام تجويز عدم شمول التقسيم الواجب حتى يكون معنا ما
لما سبق من ان الغرض تحصيل مفهوم الواجب اذ محصله انهم سماه واما اولا بالامر واطلقوا الاقتضاء
في القسم الثاني على سبيل المسامحة اذ حقا العبارة ان يقال في القسم الثاني انه عين الوجود لكن اطلق
الاقتضاء تسامحا واعتمادا على ما يتحقق قريبا في النظائر المنقولة واما الثالث فبانهم صرحوا بان
القائل الابعاد الثلثة بالذات هو الصورة وان تعريف الجسم بوهمي على انه الجسم في بادي النظر الزامي
وذلك نقلا ما ذكرنا وليس علينا اثبات ذلك ومع هذا فما ذكره من انه انما يكون قائلا بذلك لو كانت
موجودة بدونه ساقط اذ لا يلزم من كون الشيء اما مثلا للخ بذاته ان يتحيز به الوجود عن غيره كيف
وقد صرحوا ان اللون انما يقطر السطح اولا وبالذات مع احتياجه الى الجسم التعليمي والطبيعي وبالسطح
السطح عارض للجسم التعليمي اولا مع احتياجه الى الجسم وعدم تقومه بحيث عنه وبان الخط
عارض للسطح اولا مع احتياج السطح الى الجسم التعليمي والى الجسم الطبيعي وعدم تجرده عنهما وبان
النقطة عارضة للخط كذلك مع احتياجها الى السطح والجسم بل صرحوا بان الحق عارض للصورة
الجسمية اولا ولذلك سموه بصورة الصورة مع احتياجها الى الهيولى فقولهم الصفة الموصوفة عارضة
بذاتها للموصوف مع توقف وجوده على الحلولية الجسم وما ذكره من انه يكون تقويما للموصوف بذاته
على تقدير محال لا يحسب نفس الامر وهم منشأه سوء الملاحظة بمعنى القول الذاتي فان معناه
كون ذلك الشيء موضوعا اوليا وذلك لا يتأتى لو قيد على غيره وتوضيح ما ذكرنا لزم ان لا يكون شيء من
المذكورات قائما بغيره من الاعراض بذاته وقوله واما في حال الحلول فالابعاد يتعرضان في الجسم لا
فيها وحدها لاتحادهما في الاشارة الحسية مع الهيولى قلنا اتحادهما في الاشارة لا يدل على انه يكون
الجسم قائما بذاته لذلك العرض الا يرى ان السطح والجسم متحدان في الاشارة مع ان قائل اللون اولا
وبالذات هو السطح لا الجسم وكيف يتوهم ان التقوم بذاته يستلزم ان يكون القابل وحده مجردا عن

وفي المسامحة الوجه



ان قابلا لذلك وأما الرابع فبانه لو كان مراد القوم الوجود بحسب نفس الامر لم يكن فرق بين الركن بمعنى الجزء
والركن بمعنى القطع وقد فرقوا بينهما وصرحوا بوجود الاول وانتفاء الثاني وما سبب ايراد القابلية ان حسب ان
القوم رجحوا بما ادعوا الاولوية بالمرية اذ حاصل ما ذكر تبي انهم اطلقوا القول اولا مسامحة ثقة بما
سيقولونه وليس في ذلك رجوع اصلا وأما الخامس فبان الوجود الخاص القائم بذاته موجودية الماهية
يعني ذاته لا بوجود نقيضه كما حققناه سابقا وما ليس بموجود هو الوجود المطلق وهو ما ذهب اليه
الشيخ وغيره الى انه غير موجود في الخارج ولم ينقل عن الحكماء انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو
عين الواجب غير موجود في الخارج تعالى ذلك علوا كبيرا وكيف الوجود في القسم الثاني بمعنى الموجود ان لهذا
ان الواجب ليس عين الوجود الخاص بل هو عين الموجود الخاص ثم البين ان جميع الممكنات كذلك ضرورة
انها ليست عين موجود خاص فلا رجحان للواجب من هذه الحيثية على غيره وانما نظر رجحانه مما ذكرنا
من انه ذاته وجود خاص قائم بذاته فذاته موجود بذاته وان وجوده عبارة عن نفس ذاته بقيد
اعتبار الخ وان اراد انه عين الموجود المطلق فلا يخفى فساده والمحمول في القضية لا يمكن ان
يكون مفهوم الموجود والوجود معا قلت عليه هذا القائل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود او الموجود
فانما كان محمولا يكفي في تحققه تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب ايضا كيفية نسبة المفهوم المزبور
بل ولا جوازه ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه واعترضه عليه بانه معنى كلام الشيخ ان الوجوب
الذي يبحث عنه في هذا الفن هو كيفية في قضية معينة محمولها الوجود على ما اشار اليه سابقا وقوله
واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي يبحث عنها في قضايا
موضوعة محمولاتها وجود الشيء في نفسه والمحمول في هذه القضية المعينة اي محمولها وجود الشيء في نفسه لا
يمكن ان يكون مفهوم الوجود او الموجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية يكون محمولها احد الامرين
كما اعتبره هذا القائل لم يكن الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد على الوجوب لا يجوز ان يجعل
كيفية النسبة في القضية المراد والمحمول ولانه اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية
نسبة المردود الذي هو الجزء الاخير من البين الا يخفى ان السؤال المصدري بالقال ان الوجوب كيفية نسبة المحمول الذي
هو الوجود سواء كان بالمعنى المصدري او بالمعنى الوجوب وغرضه من ذلك ان يدفع ما اورد على كون الواجب
وجودا مطلقا ان الواجب لا يقتضي ذاته كونه وجودا كان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه عدما فيدخل ما يقتضي
ذاته كونه موجودا لا وجود وما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما في قسم الممكن فيرد عليه ما ذكره من ان
ما يقتضي كونه موجودا لا كونه وجودا كذا فلا يلزم من خروج ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا عنه وكذا

المحتنع ما يقتضي ذاته لحد الامرين فلا يلزم عروض ما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدوما عنه فظاهر
انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية الوجود والموجود معا فاذا حمل كلام الشارح على ما ذكرته
مع ابقاء عبارته عن حيث ادعى ان المحمول في القضية لا يمكن ان يكون الوجود والموجود معا كان
مصادرة على المطلوب لان السائل منع كون الوجوب دائما كيفية نسبية الوجود ومحصل الجواب
انه كيفية نسبية الوجود البتة مع انه ليس في كلامه ما يشعر بانه خلاف الاصطلاح بل الظاهر
انه لا يمكن ذلك وابقاء على هذا التقرير يكون في الجواب ان الوجود بحسب الاصطلاح محمول على
الموجود وباي الكلام تراني فاين هذا عن ذاك وقد في الحواشي اذا افتقاره في ذاته الى
غيره يستلزم الافتقار في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء في الذات فلا يكون وجوبا
بالمعنى الثاني ايضا لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض
عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق انتهى وهذا هو الجيد لما حمله الشارح عليه كيف ولو
كان المراد ذلك لكان افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضا محضا
قبل فيه بحث اذ لا نسلم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته الى غيره بل موجود به الممكن يحتاج الى الغير
سلمنا ان في ذاته مفتقر الى غيره لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ثبوت ذاته لها معللا بعلة الا يرى
ان السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون ثبوته سوادا معللا بها اذ هو في ذاته يقتضي ان
يكون سوادا وكذلك الوجود الخاص للممكن في ذاته يقتضي ان يكون وجودا ولو كان محتاجا الى علة
ولا يخفى انه لو حصل الجواب على ما حمله الشارح لكان بيانا ان افتقار الوجود المطلق الى علة حتوا اذ
لو لم يبين للمجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان الوجود المطلق الحاصل بالغير الوجود الخاص للممكن
محتاج الى علة فلقائل ان يعود ويقول يلزم على التقرير المذكور ان يكون هذا الوجود المطلق
واجبا لذاته فيبين احتياجه الى العلة حذرا من ورود القائل اقول الحامل للشارح على ما حمل عليه كلامه
اصلا ان الشارح زعم ان الجواب لا يطابق السؤال بناء على ان السائل ادعى ان الوجوب بالمعنى
الثاني والمجيب نفى الوجوب بالمعنى الاول وحاصل التوجيه ما ذكره المجيب هو نفي الوجوب بالمعنى
الثاني وليس فيه عوده الى تمام ما ادعى ان احتياج الوجود الخاص للممكن في دوامه وثبوته
للغير الذي غيره بديهي لا يمكن انكاره ثم لا يخفى انه لا معنى لوجود الممكن الا موجوديته اذ ليس الوجود كالبياض
حتى يكون الموجودية مغايرة للوجود كما ان الاسودية مغايرة للسواد ومغايرة عنه بالذات كما حقق
في موضعه واما الثاني فيخيل الالتزام احتياجه اذ ذاته الاحتياج في حدوثه وثبوت الذاتيات له

وليس



وليس المراد ذلك بل المراد به الاحتياج في ثبوته للممكن كما ينادي عليه عبارة المجيب حيث علل
استغنائه باحتياجه الى العلة وانما اطلق عليه الافتقار الذي هو في مقابلة افتقار عارضه على الوجود
المطلق ومع ذلك لا يخفى ان الوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود الخاص فلا وجه لما ذكره من ان الوجود
الخاص عارض له يقتضي ان يكون وجودا كما ان السواد بذاته يقتضي ان يكون سوادا بناء على ان ثبوت
الذاتيات لا يعلل بعلة ومع ذلك فيقول قد علل العارض وكرر في كلماته ان الوجود متقوم على فعليته
الذاتيات وان العلة يحكم مثلا بانه وجد فصار انسانا وانا لا نسلم ان الامر كذلك بل يكفي ثبوت الذاتيات
موجودة في الفاعل قوله السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كون السواد سوادا معللا بها
قلنا لما كان عندكم ان ثبوت الذاتيات للشيء فرع وجوده موقوف على العلة فيكون كون السواد سوادا
موقوفا على العلة ايضا وذلك لازم عليكم حيث انكم لا تستوفون على ان احتياج الوجود الخاص الى العلة
ليس في كونه وجودا خاصا ولا بسبب هذا الاحتياج وليس مرادنا بل احتياجه في ثبوت الهوية كما
اوذكرتم لعدم وجود الخاص الذي هو عارضه الى العلة واما الثالث فلما كان الشرط
انه يلزم كون الوجود الخاص واجبا لذاته كان معظم المجيب انه غير واجب بالمعنى الاول لم يحتج الى تمام الكلام
وما ذكره من ان ذكره لعدم عود السؤال لا يكاد يدفع على ادنى بصيرة لانه اذا كان الوجود الخاص ممكنا
فلا يكون المطلق الحاصل بضمنه ممكنا وذلك مما لا يحتاج الى بيان اصلا اذ ليس هناك احتمال عود السائل
حتى يدفع على ان وصف العروض بالغير خارج الاباء اذ لو كان القصد ذلك كان الملائم ان يصف بالمطلق الحاصل
بضمنه دون العروض اذ لا مدخل له في هذا المقام كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام يتفطن ان
عبارة الجواب ينادي على ان المقام مقام اثبات افتقار الوجود المطلق من حيث عروضه الموجود
الخاص حيث جعل ذلك عروضا اخر ما ينتهي اليه كلامه بمنزلة النتيجة فافهم ثم ان كان للكلام محمل صحيح
واضح فما الباعث على تحمل الفاضل الفاسد ليعجم عليه الاعراض فانظر الى صنائع هذا القائل يتحير عجبا
سهم الالباب يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجودين قلت لا يخفى عليك بعد ما سبق ان
ذات الباري تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقة الشخصية عين الوجود الخاص القائم بذاته فلا
يحتاج الى الجاعل ووجوده بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار محل قائم به من
الهيات ولا يكاد يحتاج الى الهوية وشخص انه موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية
بسيطة يوصف باعتبار بسيط مختلف مبهم باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب متظاهر باعتبار انه
يترتب عليه الآثار موجود باعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه محمول

غير غيره متعين باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء علم وباعتبار انه ذاته منشأ هذا الانكشاف علم
وكذا القدرة والارادة وليس هذا اشارة الى قدرة تحقيقا حيث قال واجب الوجود علم
كله قدرة كله يعني بذلك انه ذاته تعلم باعتبار وهي بعينها قدرة وهي باعتبار بعينها قدرة باعتبار لا ان
شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته او صفاته الحقيقية قيل فيه بحث لما مر وجوه سهلة
كلام الشيخ هناك انه ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما
زعمه القايل فانه كان موجودا بذاته ايضا كما يكون موجودا بالوجود المطلق كما زعمه القايل يلزم ان
يكون موجودا بوجودين وانه لم يكن موجودا بذاته كما ذاهبية ووجود وهي تفوت ما هو المحقق في اثبات
كون ذاته عين الوجود فتامل وفي ذلك بما ذكره هذا القايل من ان ذاته تعالى موجودة بذاتها بمعنى ان حقيقة
المتحصلة بذاتها لا يمكن للعقل تحليلها الى ماهية ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى الوجود ما
ذكره لكان اكثر الاشياء موجودا بذواتها اذ هي بحسب لا يمكن للعقل تحليل حقايقها الى شيء ووجود بناء
على ان الوجود خارج عن حقايقها فكيف يجوز تحليل حقايقها اليه ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود
حقيقته تعالى وحقيقة الشيء ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار فهو لو كان حقيقته غير متعينة في ذاته
كما ذهب اليه جميع من المتصوفة لتصور انه يكون تارة العالم وتارة جسما حساسا اذا كان حقيقته
امرا متعينا متحصلا بذاته فيجب ان يكون في جميع احواله واعتباراته ذلك الامر ويمتنع ان يكون امرا اخر
فضلا عن ان يكون امرا اخر جسما ومنها انه ان اراد انكما هو منشأ لترتب الاثار وجودهم او ذاته يرد
عليه منشأ لترتب الاثار وليس لوجود قطعا وان اراد بعضهما هو منشأ لترتب الاثار وجود فيجب
انه معلوم لكن لا يلزم من ان يكون ذات الباري تعالى وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة نظائرها
ولان هذا القايل يخلط سطحا من سطحات المتصوفة بالمطالب الحكمية حقا كان او باطلا بعد المشرقين كما لا
يخفى على العارف بالمعاني ليس هذا في كلام نقلا عن المتقدمين ما فسره به بل بمعنى ما سنبينه اليه اقول
على ما حققناه من كون ذاته تعالى وجودا قائما بذاته يكفي كونه موجودا بالوجود المطلق هو بعينه كونه
وجودا قائما بذاته ولا نعني الموجود على ما حققناه ما قام به الوجود بالمعنى اللغوي وهذا المعنى متحقق في
الواجب تعالى في ضمن هذا القسم فلا يلزم كونه تعالى موجودا بوجودين اصلا ونظائر ما ذكره الشارح
بذلك ولا يخفى ان الممكنات لما لم يكن حقايقها عين الوجود يحكم العقل بانها امور متصفة بالوجود وذلك
هو التحليل والعقل يوجه ان اكثر الممكنات لما كان حقايقها عينا الوجود يحكم العقل بانها امور مستقلة
مجعولة ثم يمكن للعقل تحليلها وان تعقل ان التحليل لا يتوقف على جعل الكنه فان معناه ان يحكم العقل

الموجود بذاته

سطرا



وثم

بانه مهية مغايرة للوجود متصفة به وذلك جار في جميع الممكنات قال الشيخ في الشفا كل ما سوى الاول تعالى
مركب تركيبي واشار بذلك الى جريان التحليل المذكور فيه حقيقة تعالى امر مجهول لكن يعلم بالبرهان انه
واجب الوجود باعتبار وموجود باعتبار اخر هما هو ذاته هو الامر المجهول الذي لذلك
الاعتبارات ومرتبات في جميع الاعتبارات تنظر ذلك ان يرجع ان كنه الانسان مجهول مثلا حقيقة
امر موصوف باعتبار وكاتب بالقوة باعتبار الى غير ذلك هل يلزم منه ان يكون حقيقة ثابتا له باعتبار دون
اخر فكما توهم ان في كلام القوم ان كنهه هو مفهوم الوجود الخاص تعالى عن ذلك وليس كذلك قال نعم آه ان
جيز بانكون تعالى امرا معينا مستحضرا بذاته لا يستلزم ان لا يصدق عليه الوجود باعتبار والموجود باعتبار
والعلم باعتبار والعالم باعتبار والمعلوم باعتبار الى غير ذلك من الصفات الاعتبارية فان العقل الاول مثلا
حقيقة امر متعين مع انه عقل وعاقل ومعقول الى غير ذلك مما يصدق عليه باعتبارات مختلفة فانظر كم
بين ما ذكره وما تخيله من انه كلام الصوفية ولا اسم على الصدق ذات مرتبة وان تربت عليه الاناث لكن هشام
ذلك الترتيب ومع ذلك التلويح الذي جوفي قوة التصريح لم يلتفت الى ذلك واعترض عليه الذات مرتبة منشأ
لترتب الاثار وليس لوجود فتظهر سقوط جميع ما ذكره هنا كما يظهر للناظر وانما يورده من قبل سطحات الصوفية
وانهم يحصل في كلام القوم ولا في كلام الصوفية كما عرفت الزمن بما لم نزل فقيل لم علمنا انك لا يوفي التعرض
لما ذكره من ان حقيقة الشيء انما تتحقق لم مطلقا لا باعتبار دون اعتبار فتخالفه في مواضع اخر على ان الشيء انما
وجد في الذهن انخلع عن حقيقته وانقلب الى حقيقة الكيف فهو باعتبار الوجود الذهني كيف وباعتبار
الوجود الخارجي كم او اضافة او غير هما من المقولات بل الانفكاك كما عرفت بما فصلنا اقول لا يلزم من
كون الشيء موجودا بوجود هو عين ذاته ان يكون تصور انفكاك الوجود عنه ممتنعا بل لا يلزم من ذلك امتناع
انفكاك الوجود عنه ايضا وذلك لان ذاته ولكن آنا ما يكون وجوده من حيث انه زيد لذلك المفهوم الواحد
البديهي المشترك المسمى بالوجود اذ لولا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام وطاحت ان يكون
مثل هذا المفهوم عارضا للافراد وكل عارض اما لازم او مفارق فهو ايضا جاز ان يكون كذلك فانا لا نسلم
مفارقة الذات عين المفارقة من حيث انه وجود وان سلم فمن حيث انه الخ فيلزم الانفكاك بالتعليل
وان كان لا فلم لا يلزم امتناع تصور الانفكاك فان اللوازم المحمولة على الشيء كالمساوي تراه لا تعقل
بالقياس الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي وانكان يجب بوجه ما يمتنع تصورا نفكاكها عنه وان
كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون الانسان انسانا لجواز ان يكون تصور الانفكاك ممتنعا فان قلت يحتمل ان
يكون تصور انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الشيء ممتنعا قلت هذا الاحتمال قائم في القسم الثاني ايضا فتامل

المرتبة

ذاته مقتضيا للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثانية وتوله ما هو المقصود هيا انه لو لزم من كون الشيء مقتضيا
لذاته للوجود الا يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه لكان وجود الممكنات ايضا كذلك فلزم ان يكون
شيئا ما في مراتب الوجود مع ان الشرائع تصرح بانها ليست موجودة عند الحكماء اولا منشأ ما ذكر انتزاع
المفهوم المأخوذ عليه وذلك انما هو عين ذاته ولا يمكن تصور انفكاك عنه هو ذلك الوجود المعين وفيه
انه لا يمكن تصور انفكاك الشيء عن نفسه وما يمكن تصور انفكاك عنه هو الوجود المطلق الصادق

المعين

عليه او الوجد المعتبر بحيثية صدق المطلق عليه لا نفس الوجد المطلق ومنشأ الانتزاع القطع عنه
بالوجود الخاص ويتمثل ذلك بحالة اما يقع به الحالة المذكورة وقفاله وهو انا ابدا نعرف حقيقة الانسان
ونتصورناه بوجه الضاحك وحكمنا بانه لا يمكن تصور انفكاك الضاحك عن الانسان بنحو ان الضاحك
عينه لم يكن مصداق هذا الحكم الا ان الحقيقة التي تصورناها بهذا الوجه لا ينفك عن نفسها ولا يرد عليه
ان هذا المفهوم عرضي بالقياس الى حقيقة الانسان فيمكن تصور انفكاك عنه وكذا تصور انفكاك تلك
الحقيقة عن نفسها من حيثية انها معروض للضاحك فان الحكم انما هو مع العنوان لكن يقع على ما صدق عليه فان
مصداق الحكم القضية المتعارفة هو اتحاد ذات العنوان مع الموضوع اذا تصورت ذلك فاعلم ان مثله
فيما نحن فيه لا تفاوت فيمكن اطلاق الوجود عليه بمعنى اخر غير المتعارف البديهي لا فرق حقيقة او
مثل اقلا يكفي اطلاق الوجود عليه بالمعنى المتعارف وايضا يكفي هناك مجرد وجود عارض فلا فرق
فلا بيقين وبين الممكنات لانا نقول بل اطلاق عليه بهذا المعنى وصدق عليه عرضيا وفي الحين ان صدق
المفهوم العرضي مما يتحقق لا يتحقق ان يكون حيثية ذلك الشيء حيثية ما له مبهمة اخرى انما هو معلوم او مجهول
يعاد ان اطلاق ذلك المعترض عليه بمعنى اخر وتفصيل المقام ان الموجودات كلها مشاركة بما ثبت لانا
عليها وذلك مبدأ انتزاع الوجود المطلق المشترك البديهي منها فان التعقل اذا لاحظ ترتب الآثار على
امر انتزع منه الوجود من النظر الصائب يعطي انها منشأ ذلك الترتب في الممكنات ليست ذواتها بذواتها فانها

فانها ليست

ذوات ليست اليه كما حقق في موضعه بل منشأ الترتب فيها بالامر مغاير لها فالبرهان قائم على ان كل
سلسلة الممكنات الى امر بذاته يكون منشأ الآثار فيكون ذاته مبدأ انتزاع المفهوم المسمى بالوجود
فالمفهوم الكلي المسمى بالوجود ليس عين شيء من الموجودات لكن مبدأ انتزاعه في الممكنات امر زائد عليها قائم
في الواجب تعالى قائم به وحينئذ يقول ان الفاعل جعل الماهية موجودة قائمة بها اذ جعلها بحيث يصح
انتزاع الوجود منها لانه اعطاها صفة منتزعة اليها على نحو التلبس الذي يجعل الثوب متصفا باللون
بافاضة اللون اليه فالامر الذي هو مبدأ صحة انتزاع الوجود مغاير لطبيعة الممكنات واما الواجب فذاته

بذاته



الحقيقة

بذاته مبدأ صحة انتزاع الوجود فذاته هي عين تلك الحقيقة في الممكنات فاذا دلت على ما ذكرته لا يكون ذات الباري تعالى
عين الوجود بل حينئذ منشأ انتزاعه وبذلك لا يصح اطلاق الوجود عليه حقيقة وانما يطلق عليه الوجود انما يطلق

فيه

على ما له مبدأ صحة انتزاع الوجود منه وكذا سائر الامور الاعتبارية كالحكم والعلم وغيرها انما يطلق على ما
كذلك لا على ما ينتزع اليه ذلك الامر المنتزع على نحو اتصاف الاوصاف لما هو موصوف بها وانكاذ ما يتبادر الى الاوهام
العامية ان معنى الموجود ما يقوم به الوجود حقيقة على نحو قيام العرض بمحله واذا كان معنى الوجود حقيقة

ذلك الانتزاع وم

مبدأ صحة ذلك الانتزاع فيكون الوجود بهذا المعنى في الممكنات غير ذواتها وفي الواجب ذاته
كما ان استناد وجود الممكن الى الفاعل راجع الى استناد مبدأ الى صحة انتزاعه اليه كذلك كعين وجوب الوفاء
عين ذاته راجع لا كون مبدأ صحة انتزاعه عين ذاته ولا يلزم منه ان يكون الواجب عين هذا المفهوم المنتزع
تعالى عن ذلك ولا ان يكون موجودا بعروض ذلك المنتزع له ولا انه يمكن توهم الانفكاك الوجود عن ذاته تعالى
ولا انه يمكن اطلاق الوجود على ذاته تعالى بمعنى اخر ونظير ذلك ان العلم وهو العرض المجرد يصدق على

الصورة

الفعلية التي هي اعراض قائمة بالقوة العاقلة والعالم هو القوة العاقلة متصفة بالعلم ويصدق على المجردات
القائمة بذواتها كواجب الوجود علم ذاتها بذاتها والعالم والمعلوم والعلم عندك واحد بالذات فان العلم اذا قام
بشيء فهو علم الغير ويصيره القوة عالما واذا قام بنفسه فهو علم نفسه فيصير نفسه عالما فهو ذكر شيء بعض
مجردات العوارض انما ذكره هذا القائل انما يتجه اذا كان مراده من ان الباري تعالى وجود خاص موجد
لبروض الوجود المطلق اما اذا كان مراده من انه عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عارضا فهو قيام

انما يكون تفصيل

حقيقة اليه في الوجود الخاص بذاته وبمعنى الموجود ما يمكن تحليله الى قولنا ما قام به الوجود او ما يكون
في نفسه قام او وصف بوجود في الممكنات او من قبيل قيام الشيء بنفسه كما في الواجب فلا انتهاء لما ذكره
انه لا يمكن وجوده بسبب وجود عارضه وقد ان مراده ما صحت قالوا ان واجب الوجود موجود

اذ لو

بوجود هو عين ذاته ولو كان وجوده بسبب الم يرفع المفهوم المطلق بيقين وقد بين الواجب وغيره
وقد بسطنا ذلك في الحواشي وبحر يات الغوائي واعترض عليه اما اولا فلانه قد فسر الوجود بمعنى اخر
غير معناه البديهي المشترك الذي تبدو الكلام والدعوى هناك انه تعالى في اعلى مراتب الموجودية لا
العيني ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه الكلام
فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الوجودية بهذا المعنى واما ثانيا فلان القيام بذاته ليس ذا يقابل يعترض
بالقياس عليه فيمكن تصور انفكاك عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى الذي ذكرناه وثالثا
فلان تفسير الوجود بما يمكن تفصيل لما قام به الوجود لم في قيام الوصف موصوفه او قيام الشيء

بذاته فحينما لم يوجد في زيد الاولين والآخرين فمن اين يعلم انه موجود هذا واما رابعا فلانا نعلم ان الوجود بمعنى الواجب وغيره على تقدير انه موجود في المفهوم المطلق غير مسلم والفرق بينهما بين وان لم يلزم من كون وجودات الممكنات في انفسها انفسها وعوارض الممكنات افراده لا نفسها وقد نقلناها مبسوطة في حواشيه واوردنا هناك ما يتوجه عليه اقول اما الاول فلانا نمنع ان المعنى العام هو المعنى البديهي المشترك بل المعنى البديهي المشترك هو القسمين كما هو عليه القوم قالا يمتنان فيما نقلناه عنه سابقا انا قلنا كذا موجود فلا معنى به انه للموجود معنى خارج عنه قائم الوجود بل معناه بيان وبرهان وذلك حيث يكون مبهما ووجودا لا لنفسه لكنا نعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن وعلى هذا تنقسم عنه ما يكون في الاعيان او في النفس لوجود مغايرا له ومنه ما لا يكون كذلك على ما نقلناه هناك وفي الشيخ في التعليقات كما نقلناه فيما سبق وذلك صريح في ان معنى الموجود اعم من ان يكون مبهما موجودة او يكون وجودا قائما بذاته كما يفهم عنه قوله يمتنان على ما نقلناه هناك ان سنخه الجميع اليوتعا كسنخ ضوء الشمس الى ما سواه الذي سنخه بمعنى كل شيء هو مستفاد من غيره لوكان للضوء قيام بذاته لكنه بيان للاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس موضوعا له هذا ونظائره في كتب القوم اكثر من ان تحصر فالنظر صرف بانقسام الموجود الى القسمين على وجه لا يغير به مرسلم انقض العجب من هذا الا يحاذات الى ما حملها انهذا التقسيم لوجودية زيد الاولين والآخرين وكان الالبق ان يقول ان لحقيقة زيد الاولين والآخرين واما الثانية فسنعود الله بنظير ما فصلناه سابقا من ان الموجود هو الذي يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه لا ما يتصف به اتصافا حقيقيا وذات الباري تعالى بذاته يصح انتزاع هذا المفهوم عنه وهو كونه عين الوجود انه عين مبدأ انتزاع هذا الوصف ووصفه بالقيام بذاته للاشارة الى خصوصية الذات للاان الوصف له مدخل في صحة انتزاع الوصف بل ذاته المخصوصة كذلك بذاته والحكم انما يتبع ويصدق على الذات كما سبق تفصيله طما كان المعاني الحكمية امورا دقيقة يضيق عنها العبارة للجوم يتبع على الاذكان هذا المقام واما الرابع فعند ظهور انه فاعرف تضاعيف الكلام بل فهم كلامنا فانما سلمنا ان الوجود هو مهية فانه اذا كان ذات الواجب وذا الوجود وعوارض الممكنات اوذا لا انفسها فقد ثبت كونه في اعلى مراتب الوجود بم اذ الممكنات موجودة بالمعنى الذي سبق تفصيله اعني صحة انتزاع وصف الوجود عنه بواسطة ما يوصف فرتا بي الفاعل بحثا فالواجب فانه كذلك بحسب ذاته هذا وقد ذكرنا في بعض المواضع انه انما يلزم كفي وجود الممكنات واجبا لو لزم من مجرد كونه موجودا في اعلى مراتب الوجود ولم نقل بذلك بعد بل مرادهم انه تعالى كان وجودا خاصا قائما بذاته كان موجودا

بحسب

120

بحسب ذاته فيكفي في اعلى ما يتصور من مراتب الوجود ان لا يكون موجودا به لان موجوديته باعتبار ذاته فقط وموجوديتهم باعتبار انتقاله بالعوارض التي هي غيره والفرق بينهما بين وان لم يلزم كفي وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها فليست بحسب ذاتها داخلة في الوجود الذي هو قائم به الوجود بالمعنى اللغوي الذي سبق ذكره واعترض عليه بان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته كان موجودا بحسب ذاته ع اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجودا به ولا من قيامه بذاته ان لا يتصف به عدم القيام بالغير كما مر في البين انه لا يستلزم الوجود فمن اين يلزم من كونه وجودا قائما بذاته موجودا بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجودا به معنى ذاته فيمتنع انفكاكه عنه لا ان يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو الملحوظ ههنا وكلا قوله موجودا به غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره ع اذ قد مر غير مرة ان ليس للوجود عروض للمهيات اصلا لا في ذهن ولا خارج واما صحة انتزاع الوجود المشترك بين جميع الموجودات والامر كي مشتركا معنويا بين الجميع ثم قوله وموجوديته غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به ليزيد على انه موجود به تعاجما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك لانه بنا على قيامه بالذات الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير للذات عارض كما لا يخفى اقول سلمنا ان لزوم كونه وجودا قائما بذاته ان يكون موجوديته عين ذاته كما مر وانما يلزم من مجرد كونه وجودا ولا من مجرد كونه قائما بذاته تنظر ذلك ان يقال انا لا نعلم عدم هو الصورة الحاصلة المجردة فانا قائم تلك الصورة بنفسها كان عالما باعتبار وعالما باعتبار ومعلوما باعتبار وعليتها باعتبار ذاته لا يغيره بطلان اللازم بعينه وقد سبق هذا التقسيم مرارا فانما يلزم كونه عالميته بذاته من كونه عالما قائما بنفسه لا من كونه عالما ولا من كونه قائما بنفسه بل من مجموعهما لانا نقول كونه عالما قائما بنفسه امر مغاير له زائد عليه قائما بنفسه امر مغاير له زائد عليه لا الاعتبار ولما كان موجوديته بذلك الاعتبار لم يكن موجوديته بذلك الاعتبار لم يكن موجوديته باعتبار ذاته لانا نقول قد سبق ان مفهوم المحمول في قولنا انه موجود بذاته علم بذاته عين ذاته تعالى بذاته كذلك كانه موجود بذاته لانا عين ذاته مبدأ صحة انتزاع مبدأ الانتزاع مشترك معهم باعتبار ذاته بخلاف الممكنات فان ذاته ليست بذاته مبدأ انتزاع المذكور بل مبدأ صحة ذلك الانتزاع بالحقيقة ذاته امر اجنبي وليته سوى لم يتفطن لذلك كيف ولو هم ما ذكره القوم في المثال ذاته فتامل ان ذاته تعالى علمه انه منشأ هذه السلوك وامثالها انما هو الوقوف عند الاسم اللفظي التعمق في المعاصفات المعاني الدقيقة التي يتعارفها العام يحتاج في التعبير عنها الى استعمال الالفاظ

قيام الوجود الاعم بوجوده

علما قائما بنفسه

علما

ليس مراد القوم كون هذه المفهومات عين ذاته بل المعنى انه مصداق الحمل ذلك هو ذاته للامر مغاير له فانا نعني الوجود في المعنى الذي سبق ان يكون كذلك بحسب ذاته تعالى وطما كان ذاته تعالى

مهية هي وجوده

الاوائل

ما يتبع بعينه والممكنات

المقام فهل اخذ تلك الالفاظ على الوجه الذي يتعارف في العامة يرجع في تلك المقاصد بحسبي كما اسمر
يتتبع المتكلمين على العوام في قولهم يكون صفاته عين ذاته بالهوية في الحقيقة نفي تلك الصفات عنه
فان معنى العالم والقادر والمريد مثلا قيام تلك الصفات فاذا لم يكن تلك الصفات قائمة به لا يكون
عالما ولا قادرا ولا مريدا فيكون اطلاق تلك الالفاظ عليه بمعنى اخر يتعارف في العامة وتظهر ذلك ما نقل
في هذا الفايل فان اذا كان ذاته تقاعين الوجود القايم بذاته يكون اطلاق الوجود عليه بمعنى اخر غير ما
يتعارف في العامة فيكون الموجود مسلوبا عنه بالمجاز المتعارف فيكون معدوما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

مراد المتن في كونه مفيدا ثلث قيل لو كان للوجود فرد يعرض للماهية وجب ان يصير الماهية موجودة
كما ان فرد الضوء يعرض الجسم فيصير الجسم مضيئا لجمع كتب الباري تعالى دافع الوجود بتغير
هذا التمثيل او يصح ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود والباري تعالى
لا يحتاج فيه الى ذلك لانه ذاته موجود بنفسه كالضوء المتن لا يضيء اخر وليس كذلك ما عرفته فان ليس
للوجود فردا عارضا للماهيات اصلا فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود حتى
لم يحتج الواجب الى ذلك لكان له فصل من هذه الحيثية ثم قد اشرنا الحكماء انا حقيقة الالوهية انية وانها
ليس لها ماهية غير الانية ونظائر هذا وقد حمل جمهور المتاخرين هذه العبارات على ما هو الظاهر منها وحكى
بانها مذهب الحكماء الماهية الباري تقاعين الوجود اقول لم يرد الحكماء لذلك العبارات لجواز ان يكون
احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي سينا في تعليقاته بقوله معنى قولنا مهية انية ان لا ماهية له والغاية الامر
اطلق على الكل ذي ماهية معلول قال الشيخ في تعليقاته كل ما كان انيته غير ماهيته فانيته واجب الوجود
وحقيقته انيته وقال في الهيات الشفا ان واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون له ماهية يلزمه وجوب الوجود
البتة اذ الوجود لو كان ماهية تقاعين ذاته لما ماهية بل مفهوم انه الموجود الذي لا ماهية له اصلا الا ان
الوجود ماهية وقد حقق الشيخ في الهيات الشفا حيث قال ويقول في ما ان واجب الوجود تقول ان
ذلك انما هية شيء مثلا كالانسان او جوهر او عرض الى اخر ذلك للانسان الذي هو واجب الوجود كما انه
قد يعقل من الواحد انسان او حمار او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك كما مر في الاختلاف
في ان المبدا الاول في الطبيعيات واحد او كثير بعضهم يجعل المبدا واحدا وبعضهم يجعل كثيرا والذي جعله
واحدا منهم من جعل المبدا الاول ذات الواحد بالعدد شيئا الواحد مثل ماء او هواء او نارا وغير ذلك
ومنهم من جعل المبدا الاول الواحد من حيث انه واحد لا شيء عرض له الواحد فرق ان بين ماهية يعرض له
الواحد والوجود وبين الواحد والوجود من حيث هو موجود فيقول ان واجب الوجود لا يجوز ان

واحدة

يكون

تركيب

بكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون ذلك الماهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في انه ليس له ماهية
اصلا لا وجود او لغيره فان قلت ما ذا ذهبوا اليه انه تقاعين ماهيته وما دعاهم الى ذلك قلت قد عرفت ما حققه ذلك
في اوايل الكتاب ان الوجود يعرض للماهيات بسبب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها بلا اعتبار عرض
معنا يحمل عليها تلك المرتبة عارضا يقتضي الوجود ثم يحكم موجودة في المرتبة الثانية التي بعد هذه المرتبة وكلما يكون الشيء
عارضا عنه في ذاته ويتلبس به لابد لذلك التلبس من علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا بعلة هي والا وقف
في ذلك بين ان يكون ماهية وجودا او شيئا اخر ومن ذهب الى الكلي ماهية معلول وانه قاله بعينه وهو يوجب
ان لا يجب وجوده لان لفظ ما في هذا التركيب اشارة الى الماهية وقد مر مرارا ما نقل عن تعليقات الشيخين
مرارا انا قلنا واجب الوجود موجود فلو لفظ موجود معناه انه يجب وجوده لانه يجب موضوع فيه الوجود ولما
يا تقتضيه او اقتضاء غيره وان لفظ شيء في عبارتنا اشارة الى الماهية كلفظ ما في عبارة بعضهم فالحكم بالمجاز مبني على
المشهور في اللغة فان معنى الموجود ما له الوجود فيجب سيبويه فان قلت الموجود الذي لا ماهية له قد يحمل في العقل
معاني كصانع العالم ولا شك ان الوجود مزايد عليه لانه اذا اعتبر ذاته من هذه الجهة يكون عاريا عنه فيلزم
ان يسبب قلت الوجود الذي لا ماهية له من حيث هو يستدعي السبب الخاص لا من حيث انه صانع العالم فيكون صانع العالم
موجودا لكونه ذلك الموجود كما ان الكاتب ضاحك بالقوة لكونه انسانا والحاصل ان كلام ما يحصل في العقل
يكون الوجود زايدا عليه وبهذا لا يحتاج الواجب الى السبب المعلول والمتبوع السبب انما هو الموجود المحقق وقد اشار الشيخ
في هذه التعليقات حيث قال يظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة بخلاف ما نقل
عن الواجب والممكن الموجود بشيء كان في الكل واحد منهما ذات تتبع عين الوجود مجردة عن التلبس بها والممكن موجود
بشرط الزيادة والواجب موجود بشرط سلب الزيادة والوجود المطلق المشترك فيه موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار
الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الاخرين بقوله وليس معنى قولنا ان مجرد الوجود بشرط سلب الزوايد عنه انه
الوجود المطلق المشترك فيه انما كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود
بشرط الايجاب انتهى في الاول انه الموجود بشرط الزيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة والا
يا يحمل على شيء وهذا لا يحمل بحكم ما ذكره من زيادة وكلي غير الامور زيادة هذا كلامه على ما نقل عنه صاحب العمل
نقاوة العرض من تقليب صاحبنا من مذهب الحكماء على النقول التي نقلها هذا القايل من كتب القوم بان يعرف انت
ما ذكرناه من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك منطبق على ما هو قول ذلك القايل على خلاف
ما حسبه انه مذهبهم فانه لا ينطبق على شيء منها كما بينا ذلك عليه اولا في هذا الكلام الطويل بما اخره تحولا
سم عليها منا ما ذكره من ان التمثيل بالضوء انما يفيد لو كان للوجود عروض حقيقي للموجودات وليس كذلك

فلا برهان للواجب على الممكنات من هذه الحيثية ثم بالمدفوع فان الرجحان لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيه
احتياج الممكن الى ما يجعله بحيث يصح انتزاع صفة الوجود عنه واستغناء الواجب عنه لان ذاته بزاعم الخصم
لا بسبب يجعلها كذلك والتمثيل للمهية الصورية في مطلق الزيادة وعدمها لا في العروض الحقيقي وذلك مبني
على ارادة العرف العام والخاص على اطلاق العارض للشيء على ما يصح انتزاعه من ذلك الشيء فان العدل اذا اتصف
من امر صفة سواء كان امرا موجودا كالسواد او امرا اعتباريا منتزعا كالعمى والوجود والامكان وتقول
بعضهم بذلك الوصف واطراد العرف على اطلاقه العروض والقيام على هذا المعنى ظاهر قد فصلنا ذلك سابقا
وليس من شرط المثال المناسبة من جميع الوجوه حتى يعرض على هذا التمثيل بانه ليس للوجود عروض للمهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا اذ المراد به نفي العروض الحقيقي فلا تقدير تسليمه لا يضر اذ يكفي في صحة التمثيل العرف
على تجويز صحة الانتزاع وان اريد به نفي العروض على هذا النحو ايضا فهو مع بطلان البديهة وهما
انما استدل به على صرف كلام الحكماء عن ظاهره والشيخ على المتاخرين لا يدل على اسقاط لوجوه الاولى
ان المهية على ما نقله المتاخرون قد يطلق ويراد بها ما لا يشمل الشخص فلم لا يجوز ان يكون
المهية في كلام الشيخ الذي نقلوه من التعليقات او لا مبنيا على ذلك الثانية انه قد يطلق المهية
في مقابلة الوجود فلم لا يجوز ان يكون مراد من نفى عنه المهية ذلك وما الطريق لعلم ان الشيء
ذي مهية معلول يكون مبنيا على ارادة هذا المعنى الثالث انا ما نقلوه من التعليقات ثابتا صريحا
في اثبات الحقيقة لم وانا حققته وهميتها ثبتت فلم لا يجوز ان يكون نفي المهية عنه بناء على ارادة
احد المعنيين السابقين الرابع ان الشيخ وغيره يطلقون الذات على الواجب تعالى والذات قد
يساوي المهية وان لم يعتبر في المهية قيد مخصوص يمنع عن الشخص او يجعله مقابلا للوجود
فثبتت له المهية بمقتضى عبارتهم الخامس انا نقلوه من التعليقات ان واجب الوجود ولا يجوز ان
يكون له مهية يلزم وجوب الوجود بشيء بانتفاء المهية له وفي المهية المغايرة للوجود
المستلزمة له وتشير بان مهيته عين للوجود الخاص السادس انه بعد التنزل والتي انا اردت
بنفي المهية نفي ما يساوق الذات والحقيقة وما اشبههما مما لا يشمل الطبيعة والشخص فنقول
البطلان ضرورة انا ما لا ذات له لا موجود ولا معدوم فكيف ان تكون عين ذلك على ان يكون وان اردت
انه يطلق عليه المهية بناء على اعتبار قيد فيه يرجع الى بحث لفظي لا طائل تحته ولم يلزم منه ان لا
يكون ذاته وجودا خاصا قائما بذاته كما ذكرنا وسمعتها عبارة الشفاء على ما نقله لا يدل على مطلوبه
اصلا فان عبارته لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية ووجود وذلك لان الحركة

في

على تقدير مغايرة للوجود وتركبه من المهية والوجود على ما ذكرناه ليس هناك الا وجود يحصل
غير قائم بذاته اصلا فاين التركيب وكيف يدل هذه العبارة على ما ذكرنا فانظر وانصر العجب
من قوله هذا تصريح بانه ليس لم مهية اصلا لا وجودا ولا غيره ومنها انه على ما ذهب اليه
من ان الموجود الحق ان كان ذلك عين المفهوم الاعتباري المشترك فيه فهو البطلان
وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان
فرد من افراد هذا المفهوم حاد جميع ما اورده على غيره فان كون هذا الفرد موجودا انكاه لكونه
فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده عارضا له اما مغاير او لا فان كان على الاول
بالمغاير المتغاير على ما ذكره في الايراد على غيره وان كان موجودا في ذاته والا لكان المعروض
للوجود المطلق وفرد هذه فيكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة باعتبار كونه فردا من الوجود
المطلق فنظير انه لا يندفع بما ذكره ايراد الشارح ومنها ان على هذا التقدير ايضا لا يدل على ان
تلك الذات معروض للمفهوم المشترك بينه وبين غيره من الممكنات في هذه الحيثية
بل لا ينفي التحليل اي الوجود والموهوم معنى اصلا اذ يجوز ان يكون هناك ذات معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل وانه قال المراد مما ينفي التحليل انه لا يمكن تحليله
الى الوجود الخاص والمهية وفيها من حاله الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق فلنا كما ان
الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ماهية والموجود المطلق الذي بعده عارض
عرضا كذلك ينحل ما عم انه ذاته البسيط تعالى الى ما سميتموه الموجود الخاص والموجود المطلق
الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان تحليلا الى الوجود
الخاص العارض وهو الانسان بناء على ان العارض لا حصص في مفهوم المطلق كما ذهب هنا
كذلك فان العارض لم ان حصصه منه قالوا ذعمه ان التحليل في صورة الانسان الى المهية والوجود
وهنا الى ما سميتم بالموجود الخاص ومفهوم المطلق على اطلاقه كما ترى غير مسموع ومنها ان
ما ذكره الجواب من تغاير عروض الوجود للمهية بحسب الوجود الذهني يقتضي ان لا يكون الوجود
مستفادا على فعليته المهية على خلاف ما ذهب اليه لان الفعلية اذا وجد المهية في المرتبة السابقة
عارية عن الوجود فاما ان يكون في هذه المرتبة ذلك المهية او لا فان كان ذلك المهية كما في هذه
المرتبة تلك المهية وليست في هذه المرتبة موجودة كما اعترف به فيتقدم فعلية المهية على الوجود
وان لم يكن في هذه المرتبة تلك المهية لم يكن تلك المهية ملاحظة بذاتها وهو خلاف المفروض خلف

لا يقال تأخر التلبس بالوجود في وجدانه الفعلي وملاحظته وذلك لا ينافي تقدمه في نفس الامر لانا نقول للايخفى ان يكون الملاحظة في المرتبة السابقة انسانا يحب نفس الامر وعلى الاول لا يصدق ان الفعل لاحظ الانسان اذ المفروض انه ليس انسانا في تلك المرتبة وعلى الاول يعدم صدق الانسان عليه بحسب نفس الامر على صدق الموجود وهو بخلاف ما ذهب اليه ومنها ما ذكره في رد كون ذاته تعالى الوجود القائم بذاته من انه لو كان كذلك كان معللا بعلة سواء كان وجودا او غيره اذ كل ما ليس في حد ذاته موجودة مع قطع النظر عن اعتبار المعارض اذ قد علمت ان المراد هو في الجهة التي يكون مغايرة للوجود ومحتاجة في كونها موجودة الى ما يعرضها واما الوجود القائم بذاته الذي هو وجود باعتبار وموجود باعتبار هو مستغن في كونه موجودا عن عروض عارض له فان موجود بهذا الاعتبار ليس باعتبار كونه معروضا لغيره على الوجه الذي سبق تحققه فقوله للايخفى بين كونه موجودا او غير موجود لان الوجود القائم بذاته لو كان كذلك مع بساطة الواجب تعالى وذاته وما سبب قسم يكون موجودا باعتبار ذاته على الوجه الذي مر مرارا مغايرة ما لزاته الواجب لا بحسب الجهة لم اصلا ان اراد انه لا ذات له محفوظ البطلان وان اراد له ذاتا لكن لا بحسب الجهة بحسب الاصطلاح فبحسب لفظ لا يرفع ايجاب حقيقة حكمية وان في يقول ان حقيقته وجوده القائم بذاته الا يريد به المعنى الذي يريده من الذات فلا يبقى المنافسة الا في اللفظ على انه هذه المنافسة غير مضرة على ما اسلفناه مع لا يذهب عليك ما سبق انا ما اعتقده مذهب الحكماء لا يكاد يصح لانه لا اراد انه عندهم مفهوم الوجود المطلق فمع انه خلاف مذهبهم وان اراد انه وجود افراد هذا المفهوم حتى يكون معنى كلامهم انه عين الموجود الخاص فالفرق بذلك بين الممكنات فانه عين الموجود الخاص وان جعل الفرق انه بذاته وجود الوجود الخاص بخلاف بقية عاد الكلام في انكونه وجودا لهذا المفهوم عارض له اما مغاير وهو خلاف ما اجمعوا عليه وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام لا محصل له عالم يا ولا بما ذكر لان ذلك انما يصح اذا كان محمل عليه الموجود بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه صدقا ذاتيا حتى يكون ذلك راجعا الى الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات فاذا رضينا ذات الواجب جل ذكره مطلقا كان افرادا لمفهوم المسمى بالموجود الخاص مفهوم الموجود الخاص عرضي له وما يصدق عليه ذلك المفهوم وهو آفاقا

بينه

فانا اذا

بينو

بين ب المفهوم في انكلامهما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا عرضيا فمن اين ظهر الرجحان الذي هو الحط واما الى ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لانا ذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لا لهذا الوجود بذاته وغيره انما يصدق ذلك بواسطة بقية الفاعل كما مر تفصيله فتظهر ان ما ذكره على الوجه الذي احرره ليس منطبقا على كلام القوم ولا هو تمام في نفسه وان ما ذكره منطبق على كلامهم طبق الفعل بالفعل وقد ذكرت في تحرير الفوائد ان هذا الفاعل نقل عبارتين كلاما يدلان على ان لم يجعله الوجود وجعلهما دليلا على نفي الجهة مطلقا احدهما ما نقلناه عن التحقيق وهو ان حقيقة الواجب انيته وذلك ظاهر الدلالة على ذلك والثانية ما نقلناه عن الشفاء وهي انه لا يصح ان يكون لم جهة مغايرة للوجود مستلزمة له وهذه العبارة صريحة في ان لم جهة مغايرة في عين انهم كما ذكر في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين واعترض عليه بان هذا الفاعل نقل في العبارتين المنقولتين سطرا منها وزعم ان هذا السطر دليل على ان لم جهة وهذا لتعاميه على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات فلان لفظ الحقيقة مشترك ومن الجائز ان لا يكون ههنا بمعنى الجهة كيف ولو كان بمعنى المرتبة لكان منافقا لما ذكر عقيبه من قوله لان مرتبة لم حيث نفى جنس المرتبة عنه على سبيل الاستغراق ومن الفهم العجيب ان يفهم من قوله واجب الوجود حقيقته انيته وكلما كان حقيقته انه لا جهة له ان الواجب الوجود جهة وهل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكما كان جوهرا لا موضوع له ان زيد موضوع واما عبارة الشفاء فلانه القيد هنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود كما حسبه فلو حمل على نفي القيد كان مفاده ان الواجب الوجود جهة لا لزوم وجوب الوجود وهو معنى محمل ليس مقصودا بالافادة بقطع ما ذكره عقيبا ذلك من قوله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون لذلك المهية واجب الوجود صريح في نفي الجهة عنه مطلقا كما يرى وكذا تمثيله بالواحد حيث ذكر انه لا ينفي اولا ونقلت العذر الذي نقله وجعله دليلا على نفي الجهة مطلقا وبينت انه ما نقله لا يدل على مطلبه بل كان هناك حتى اذا ضم الى العذر الذي نقله يكون المجموع دليلا على مطلبه يكون استدلالا بهذا العذر غير تام وفيه اعتراف بورود المنع الذي اورده ثم في لفظ الحقيقة مشترك انه اذا اراد انه يطلق تارة مرادفا للجهة واجري على الجهة الموجودة ثم لكل احد ان يدعي انه معنى من المعنيين حمل عليه لم الجهة وان اراد ان الحقيقة حتى اخر

العذر

ونفس

سوى المعنيين المذكورين اعم منهما او مباينا لهما لا يلزم اثباته في اثبات المرتبة بعني مسلم اذ لم نعرف لحد منا لحد اصطلاحي تالله بكون اعم او مباينا وقوله في الجواب ان لا يكون هناك بمعنى المرتبة غير جار على ما تقرر في التوجيه لانه ادعى ان العبارة المنقولة يدل على ان في المرتبة مطلقا فلا يجدي الجواب وانما يكون منافيا لما في المرتبة المذكورة بعد حمل المرتبة على عمومها اما لو خصص بمقابلة الآية بمرتبة اثبات الحقيقة اولا فلا تنافي ولا يتم تخصيص المرتبة بقرينة ما سبق او بي اوجه الحقيقة على معنى مجموعه لا الاشعار به كما سيهم اصلا في هذا العالم ايضا اي انهم اعجب من ان يتوهم في قولهم ليس له هوية او حقيقة غير الانية ان ليس له هوية اصلا وهل هذا الا كما يتوهم في قولك ليس لزيد اب غير عمرو وانه لا اب له اصلا والمعنى ان ما ذكرتها الى قوله واجب الوجود حقيقته انيته وهو قولهم وكلما كان حقيقته انيته فلا هوية له صريح في ان المراد في المرتبة المغايرة للوجود وذلك لان الحقيقة باحد المعنيين هي الهوية الموجودة فاذا كانت حقيقته في نفس وجوده الذي هو المراد بالانية كما حققنا لم يكن له هوية مغايرة للوجود وبالجملة ما المانع من ان يحمل على هذا المعنى حتى يرد الى المحالة ويقال يجوز ان لا يكون للحقيقة هوية اخر وما ذكره من عبارة الشفاء من ان الشيء في لزوم وجود الوجود كما يقتضي علم لا مغايرة للوجود فحمل على نفي العيد لكان المفاد ان لواجب الوجود هوية لا يلزمها وجوب الوجود وهو بين عدم مقصد بالافادة قطعا بل مدخوله بانه العيد هنا هو المغايرة واللزوم معا فان العبارة على ما رأيناه هكذا لا يصح ان يكون له هوية مغايرة الوجود مستلزم لم كما نقلناه وكذلك ما رأيناه في نسخ حاشية وفي مجموع المغايرة والاستلزام بتحقق بان يكون هوية عين الوجود وكذا لو كان العيد هو الاستلزام فقط يكون انتفاء ثبوت هوية هي عين الوجود وما ذكره بعيد ذلك لا يدل على نفي الهوية مطلقا بل على نفي التركيب من الهوية ووجوب الوجود وكذا تسليم الواحد من حيث انه واحد هوية ما كما لا يخفى وقد عربت على كتابه لبعض الحكماء واطلع الشيخ عمر بن الخيام ذكر فيه انه يجاذي الحكيم الاعلم فسح ويجعل مجرى الشيخ له وذكر فيه اولا بعد اثبات الواجب هذه العبارة بين روشن شد كه عالم را اوله است واجب بذات يكانه از هم وجود وحيث او بذات اوست يكانه او حقيقت حيثي محض است در ذات خود او وحيثم هستي است در حقيقت وسبب وجود ديگر موجودات بوجود او مانند سبب بر روشنايي ديگر اجسام



بروشنائي افتاب وايشان مستقيم است اگر افتاب مراد از خود بروشنائي بود بدين موضع نيكي بروشنائي او در جسم است كه موضوع اوست وحيثي او در حكم جسم است در موضوع خويش ثم قال في بحث صفاته تعالى بعد ان مهد مقدمة هي انه لا يمكن للانسان ادراك الامور العالية الا بمناسبة الامور المشاهدة بين جمع معلوم شد كه اول راهي است كه در تو نظر آن نيست راه نيست مراد البته تفهم كردن الهي ذات او است كه او وجود وجود ست نه هويتي او كه هم وجودي باشد جمع كه بي چه گونه باشد وجودي هويتي محكم نيست كه از ان ذهن توماله تواند ورد بس محكم نيست تر افهم كردن حقيقة وجودي هويتي وحقيقة ذات او وخاصه او انست كه هر چه موجود است نيز هويتي زياده بر وجود ان چه انكه اسم او وهويتي او يكست واو را نظير بسيب الناجه غير او است كه هر چه از جزء او ست جوهري يا عرضي واو نه جوهر است ونه عرض وابن معني را مثالي بتوانيت ساخت كه انسان هم جوهر بود ووجود ان غير هويتي انسانست ووجودي هويتي نيست حكما حد برانسان درست شد كه جوهر ناطق ميراست وجودي هويتي نيست حكما حد برانسان درست شد كه جوهر ناطق ميراست وجودي هويتي نيست جزاو بدانكه گويد كه علم ما بانكه او وجود است نه هويتي زياده بر وجود او حقيقة وجود محض است اينا علم نه حق است اگر علم باري نيست گوييم كه اينا علم بدانيست كه او موجود است واينا علم بمعني عاست وكفتار ما كه اينا وجود غير هويتي او نيست بيان انست كه او ما نند تو نيست واينا علم است بمعني ما ملهم بان حقيقة منزه از ما ملهم چنانكه گويي مرزيد دگر نيست ودر رود گر ست اينا علم بنا شد بمعنى او بلكه علم باشد بمعنى چيزي از او وعلم تو با سرانه وذخيرة او وحكمة او بار كرده هم انه علم او بنفس وجود او بغير او وعلم تو بانكه عالم است انه علم ملازم مجلست از لوازم ذات او نه حقيقة ذات او كه حقيقة ذات او انست كه او وجود محض است نه هويتي زياده اگر گويي چه گونه است راه بمعرفة خداي تعالى جواب انستكه برهان بدان كه حقيقة معرفة او ما هيست او را غير او نشناسد وآنچه تصور مي افتد كه بشناسد ام ذوات وصفات او است وفهم كردن وجودي هويتي انكس را كه او در نفس خود وجودي هويتي نيست تا چنان كند برا و محالست وجودي هويتي زياده بر وجود نيست مگر او را بدين او را جزء او نشناسد وازينجا ان گفت شنيد بعون ان صلوات الله وسلامه عليه وآله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك جنانچه تو وجود را نشناسي مرترا نتواني شناخت وهم صديق گفت العجز عن درك الادراك ادراك يعني عاجز آمدن از دريافت دريافت است اري

هم مردمان عاجز اند ادراک دریافت او یکی انکس که بیرهان و تحقیق داند استحالهٔ دریافت
او و شناسند و دریابنده باشد کم او دریافته است غایت انچه ممکن باشد خلق مر او را دریابد
دریابند و هر چه عاجز شود و بداند که عجز او را قصور و بست بدانکه یاد کرده آمد و اوجاهل
باشد و او هم خلقش بیرفع بیقرانه و اولیاء و حکما که در علم راسخ اند انتهی و قد نقلنا
مقالته بعبارته فان فیها فوائد جلیلة لا یخفی وقعها علی الناظر البصیر هذا المعنی
هو الذی یعارفه العامة فیقلع فان المشتق قد یصدق حمله علی ما لا یقوم مبداء الاشتقاق
به کقولک النفس عالمة بذاتها و الضوء مضیء و قد یصدق حمله علی ما یقوم مبداء الاشتقاق
به کقولک النفس عالمة بالسواد مثلا و وجه الارض مضیء و لا شک ان مجیء العالم و المضیء
فی الصور بمعنی واحد بحسب التعارف العام فلیس مجیء العالم من قام به العلم و الالم یصدق علی
ما لا یقوم به ذلک بل معناه امر مجمل یعبر عنه بالفارسیة بداننا و هذا المعنی یصدق علی النفس اذا
ادرکت سواء کان ادراکها بعلم قام به او بذاته فاذا هو اعم مما قام به العلم و کذلک لیس مجیء
المضیء بما قام به الضوء و الالم یصدق علی ما یقوم به الضوء بل معناه امر یعبر عنه بالفارسیة
بروشن و هذا المعنی یصدق علی ما قام به الضوء و علی نفس الضوء فهو اعم منهما و کان تفسیر
العالم و المضیء بما قام به العلم و الضوء ماخوذ من قولهم النحاة اسم الفاعل ما اشتق من فعل
لمن قام به و لا یعول علیه فانهم لم یریدوا بهذا ما یقابل ما بالذات و ما بالغیر بهذا علی ما هو الشائع الذائع
بحسب ما یدل النظر مثلا لما استنار و الامور المضیئة یطلق علیها المضیء موجودا کانت قائمة بالضوء
کالشمس و المضیء بما قام بالضوء و لم یفنی و اما هو بذاته مضیء من غیر قیام ضوء به اقول لا یظهر
ان اطلاق اهل العرف العام للعالم بذاته علی النفس لیس لاعتقادهم انه متصف بعلم زائد
فانکرت النفس عن العلم امر لا یطلع علیه الا الحکماء المحققون ذاهبة للعامة بذلک بل الجماهیر
یعتقدون ان العلم فی جمیع الموارد صفة قائمة بالعالم و اما اطلاقهم المضیء علی الضوء و ربما یکون
مجازا عندهم کما یقولون سوادا اسود و یقابلونه بالفارسیة سیاه بقابت سیاه و هو مجاز و نظیر
ذلک قولهم لیل لیل و حدید حدید فاذا قلنا الضوء مضیء آه قیل قد ذکر الشائع
ان المضیء الذی یعارفه العامة فی المضیء هو ما قام به الضوء و قد وضع لم لفظ المضیء فی اللغة
حکم ما اذا قلنا الضوء مضیء بذاته لم یرد هذا المعنی ثم امر بان نعاین حال الوجود علی هذا المنوال
و علی هذا القیاس یکون المضیء الذی یعارفه العامة فی الوجود و قد وضع لم لفظ الوجود فی

اللغة

اللغة و هو ما قام به الوجود و اذا تبدل واجب الوجود موجود لم یرد هذا المعنی و مع هذا یلزم
علی هذا ان لا یصدق علیه تعالی الموجود بذلک المعنی المتعارف عند العامة الموضوع لم لفظ
الموجود فی اللغة کما لا یصدق علی الضوء المضیء بالمعنی المتعارف و هو باطل قطعا مع انه لا یصدق
علیه المعدوم فیلزم ان یکون واسطة بین الموجود بالمعنی المتعارف و بین المعدوم هف و قد
نص علیه فی تجرید العوائد فی بحث مسبوق بتمهید مقدمة علی انه قد یعمل اهل العرف امرا و
یطلقون اللفظ علیه علی حسب اعتقادهم مع ان البرهان قائم علی خلافه ثم ان اهل التحقیق
مع اطلاعهم علی الواقع یطلقون ذلک اللفظ و ینبهون علی ان لیس الامر فی الواقع کما توهم
اللفظ بحسب التعارف مثلا ان العرف لما اعتقدوا ان المشار الیه ما هذا الهیکل المحسوس
یقولون انا قائم و انا جالس و انا فی هذا المکان الی غیر ذلک من صفات البدن مع ان الحکماء علموا
ان المشار الیه ما لیس بجسم و لا جسمانی ثم انهم بعد ذلک لما البتوز لا بمعنی ان مجاز لغوی
بل بمعنی انه مرخص ان لا تقال علیه هذا اللفظ الموضوع لذلک المعنی الا مجازا اذ لو علم اهل
العرف ان المشار الیه ما لیس جسما و لا جسمانیا لم یطلقوا هذا اللفظ الموضوع لذلک المعنی
الا مجازا اذا تمهد ذلک فللشارح ان یقول لما کان المعنی الموجود فی متعارف اللغة ما قام به الوجود
و قد تقرر ان الواجب لیس کذلک بل هو مبدئه اجیب فی ذلک کما مر مرارا من ان لا یطلق علیه هذا اللفظ
الا بالمجاز لکن اهل العرف اطلقوا علیه هذا اللفظ بناء علی ما اعتقدوه فیکون الموجود بحسب معناه
العرفی اللغوی صادقا علیه بحسب اعتقاد اهل العرف فلذلک لم یتحاش ابو نصر و ابو علی فی تعالیمهما
عن التصریح بان اطلاق الوجود علیه تعالی مجاز حیث قالا انا قلنا واجب الوجود بوجوده
لفظ مجاز معناه انه یجب وجوده لا انه شیء موضوع فیه الوجود و انت جئنا بما یلیق بحالنا
یکون الواجب بحسب الواقع واسطة بین الموجود و المعنی المتعارف الذی هو المعنی المتعارف
الذی هو المعنی المضیء للفظ و بین المعدوم بذلک المعنی و کذلک بحسب المتعارف لا یکون واسطة
لاعتقاد اهل العرف انه قد قام به الوجود و لا محذور فی مثل ذلک اللازم اذ اللازم هو قصور
اهل العرف عن ادراک المطابق علی انه یمکن ان یقال لفظ الموجود مثلا موضوع لما کان الموجود
قائما به بحسب مدرک العرف و ان لم یکن قائما به حقیقة و کذا المعدوم موضوع لما قام به العدم
و کذلک کل مفهوم اما قائم بالوجود بحسب نظر اهل العرف و اما قائم بالعدم بحسب ذلک النظر
فلا واسطة بین هذین المفهومین و لا یکون فی اطلاق الموجود علیه تعالی مجازا قائله فتبصر

من وجوه منها انه ان اراد بالجسم المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان المعرف بالحيوان الناطق فسلمنا ان اهل العرف يقولون انه جالس ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حق غاية الامر انا بعض اجزائه قد صار مشارا لبعض هذه الصفات وبعض اخر لبعض اخر ولا شك ان البرهان قائم على خلاف ذلك كما سيأتي محققا وان اراد به البدن وحده فلا نسلم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا اليه ادخر البتة انهم يشيرون بلفظ انا واشارتهم الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا عندهم ولذا لا يعتقدون ان بدن الميت انسان ويعتقدون بعقلهم ان الانسان ومنها انه لو سلم يصدق على الواجب تعالى ما هو مبنى الموجود في المتعارف فحقيقة كما حسبتم لم يكن موجودا بهذا المعنى لكي يجب ان يكون موجودا بهذا المعنى اذ الموجود بهذا المعنى اعتبر في القسم المذكورة وهو واجب الوجود الخارج عن ذلك القسم وقوله لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقادهم لا طائل تحته الا سر الكر الذي يتضمن الكلام عن العوام وليس هذا اوله قارورة كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب تعالى بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما ذهب اليه لكان بينهما واسطة في الواقع وليطل الحصر المعلوم بينهما ولا يخفى بعده ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق للواقع اقوله قد ذهب الحكماء الى ان المشار اليه بانا جوهر مجرد غير جسم جسماني ومع ذلك يقولون انا جالس وانا قائم وانا في هذا المكان ولا شك ان كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا يقتضي ان لا يطلق عليه هذه الالفاظ الا بطريق المجاز ومع هذا الاعتقاد يطلقون عليه هذه الالفاظ والوصف بمجرد معترف لما ترتب عليه فان اطلاق الحكماء الموجود الذي معناه في عرف اللغة ما قام به الوجود على ما هو عليه الوجود عندهم يجوز ان يكون في قبيل اطلاقهم الجالس ونظائره على ما هو امر مجرد عن المادة بحسب اعتقادهم جميع كون المشار اليه بانا هو الجوهر المجرد عندهم غير مسلم لانهم يصرحون بذلك كما لا يخفى على من تتبع مقالاتهم ومنع كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا في الواقع لا يجديهم نفعا لانا هو عرضا محصل من كونه مجردا عندهم ولا يتوقف على كونه مجردا فسقط قوله لانم ان البرهان قائم على خلافه كما سيتكلم على انا سنتكلم على ما سلم تحقيقا في موضعه فانهم هذا انه قد صح العلم بالعالم ولذلك قالوا ان بعض اجزائه منشأ لبعض هذه الصفات يعني مثل الجالس وبعض اخر لبعض اخر يعني مثل العالم ثم لا نظهر ان بدن الميت لا يطلق عليه

في الواقع

في الواقع

الانسان في العرف بل يقولون انه انسان ميت ولا يصح سلبه الانسانية عنه وان لم يكن انسانا بحسب التحقيق وهذا احد الامثلة الموضحة لما مهدناه ثم لانم ان المقسم هو الموجود بالمعنى المتعارف بل المعنى الذي حققوه ولئن سلمنا ذلك فنقول عرفهم يقسم ما يطلق عليه الموجود بحسب العرف ولا شك ان يشمل الواجب تعالى فان اهل العرف يطلقون الموجود بمعنى ما قام به الوجود على الواجب وان دل البرهان على ان ثمة موجودا هو على خلاف الامر الذي هو معتقدهم فيكون اطلاقهم الموجود عليه من قبيل النظائر المذكورة على ما سبق ويكون حاصل التقسيم انما يطلق الموجود بحسب العرف بمعنى ما قام به الوجود على الواجب وان دل البرهان على انه لا يكون كذلك بحسب الواقع فيكون مفروضا للوجود مغايرا له واما ان لا يكون في الواقع عين الوجود لا مغايرا له وان كان مفروضا في مدرك العرف وهذه قسمة صحيحة ويندفع بذلك كون اطلاق الموجود عليه مجازا وكون به فائدة وليس في ذلك نسبة الكذب الى اهل العرف والجمهور اذ ليس في اعتقاد زيادة الوجود على ذات الواجب تعالى وعدم زيادته محذور ديني فضلا عن التكفير وكثير من المتكلمين وعموم العوام في اكثر كتبهم على ان وجود الواجب تعالى زائد على ذاته ولم ينقل عن احد من اهل الاسلام قديم فيه فضلا عن التبديع الى الكفر فما تضمن كلامه في النسبة المذكورة اولا قارورة كسرت في الاسلام واما تخيريه بانه اذا حمل القسم على المعنى العرفي لا يلزم الواسطة كما قلناه بعي ان لا نزول احدهما عن الذات بل هذا ان جعل المقسم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامتناع معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارة الشارح اما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بها الواجب والممكن والممتنع كما اعتبره بعضهم كان معنى الانقسام ان يصير احد هذه الثلثة واحدا اخر منها كما يصير الممكن ممتنعا قوله فالبين انه على فرض صيرورة الممكن ممتنعا لا يصير احد هذه الثلثة واحدا اخر بل اما يصير الذات الذي هو موضوع الممكن موضوع الممتنع فتؤل الى نفي الممكن عن الذات وانصاف بنقيض الممتنع ثم ذكره الشارح حاد عما كان التقييد ولا يخفى بما اذا جعل المقسم كيفية النسبة هذه القسمة الثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسمه تعلم ان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والانسلام هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المتعارف منها وعلى هذا القياس يكون المقسم في القسمة المثلثة الحاصرة الحاوية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولما قيد المقسم بقولهم في الممكنات احضرت تلك النسبة في الامكان اذ نسبة المحمول الى الممكن اعني الذي لا يقتضي تلك النسبة ولا يقتضيها في الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية فيصير حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة اما ان

الواجب والممتنع

اما الامكان او وجوبه بالغير او امتناعه به وهذه قسمة الشيء لنفسه والى قسمة وقسم بحث اما اولا فلانها لبيسا قسمي الامكان لامتناع حمل عليهما ضرورة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع به هو الممكن واما ثانيا فلانه محل العقسم الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام العلم كما لا يخفى هذا ان جعل المقسم في العقسم الطائفة الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره في الحقيقة وان جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع هي كما هو المناسب جعل المقسم في العقسم الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه العقسمة انما تكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسمة ان لو جعل المقسم مفهوم الممكن حتى تكون العقسمة هكذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به اما اذا جعل المقسم ممكنا كما يشهد به عبارة المصنف الممكنات ويقال مثلا السماء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى قسمة كما لا يخفى اقول ما ذكره احد اكلامه كما ذمأ حرزه في حاشيتي وانت خبير بانه انما يتم اذا جعل العقسم بمعنى التردد كما ذكرناه هناك والمراد بوصف بنوع الحلو والتعبير بالممكنات ثم اني ذكرت في بعض تحريرات العواشي بان الشارح وان فسرا ولا العقسم بقوله كيفية النسبة لكن ذكر في بيان كون العقسم حقيقة ما يدل على ان المقسم هو النسبة الممكنة فانه قال وذلك لان نسبة كل محمول الى ذات الموضوع من انها يقتضي تلك النسبة اولا يخ وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان الاقسام هي الواجب والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان العقسم لها الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات ايضا قسم حقيقة اذ لا يجتمع تلك المفهومات ولا اثنان منها على الصدق على ذات واحدة وقد صرح بانها اقسام الخلو فيلزم عليه ان يكون حقيقة وهذا بين لا يكاد يخفى على احد فهو دليل على ان المراد بكيفية النسبة النسبة المكيفة وهو يندفع بحث المحشي قيل فيجب اما اولا فلانا لا نسلم ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان يكون المقسم النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه الشرح وهو لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة ضرورة ان النسبة الاعم المذكورة شاملة لكل نقيضة فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها نقيض تلك النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وهو يخرج الممتنع او النسبة السلبية فيخرج الواجب واما ثانيا فلانا ان اردنا بعدم اجتماع تلك المفهومات عدم اجتماعها على ما يراه الشارح ثم اذا نظرنا كلامه حيث حكم بان هذه العقسمة

المراد بقوله الاول هو الوجوب والثاني هو الامكان والثالث هو الامتناع الواجب الخ

كيفية

المفهومات

المثلثة

المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسمه وان الواجب بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى الموضوع او كيفيتها في الممكن هو الامكان وهو اذا اقترن لوجود العلة يغير وجوبا بالغير واذا اقترن بعدمها يصير امتناعا بالغير فاذن يكون الوجوب بالغير عند امكانا مقرونا بوجود العلة والامتناع بالغير امكانا مقرونا بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعهما لا يجامع ما يراه الشارح فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه هذا عنده اقول اما الايراد الاول فبعد الاغماض عما في صورته من مخالفة القانون مستوفى ان لو جعل المقسم هو النسبة مطلقا كما هو رأي المقسم انكل نسبة ايجابية او سلبية فاما ان يقتضي الموضوع نقيضها او لا وعلى الثاني فاما ان يقتضي نقيضها او لا والا يلزم من ذلك ان يتحقق قضية يقتضي موضوعها نقيض النسبة الايجابية والسلبية معا وهو ظاهر جدا ولو جعل المقسم النسبة الايجابية لا يلزم خروج الممتنع لان الموضوع في صورة الامتناع يقتضي نقيض النسبة الايجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة السلبية كما وراء ان النسبة السلبية اما ان يقتضي الموضوع نقيضها اي واجبة او لا يقتضيها فاما ان يقتضي نقيضها وهي الممتنع او لا وهي الممكن فظاهر ان لا يلزم خروج شيء من النسبة السلبية عنها ويكون مقتضى هذا التقسيم واجب الوجود ممتنع العدم والممتنع واجب العدم ولا محذور في ذلك فظهر انه لم يثبت شيء من سقوط التردد بل ليت شعري ما الفرق بيني وبينما اذا جعل المقسم النسبة وبينما اذا جعل كيفية النسبة فانا ذكرنا من التردد والانطباق السقوط يجري على التقدير الثاني ايضا من غير فرق واما الايراد الثاني فسقوط اظهر من ان يذكر اذ لا يكاد ان يصدر عاقل ما نسبه الى الشارح من جعل الموجب بالغير ممكنا مقيدا بمقارنة العلة والامتناع بالغير امكانا مقيدا بانتفاء العلة وانهما قسمان من الامكان فان الوجوب بالغير موضروري بثبوت المحمول للموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة العلة وكذا الامتناع بالغير موضروري بسلب المحمول عن الموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بامتناع العلة كيف وعلى هذا التفسير لا يكون الضرورة معتبرة في مفهوم الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيلزم ان لا يكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسمين للوجوب والامتناع ولا يخفى بطلانه فما نسبه الى الشارح بسبب اصطلاح جديد اليوم غير سديد وهو غير مسموع ثم كيف يصير الامكان الذاتي موسلبة ضروريا بواسطة مقارنة العلة وانتفائه وجوبا او امتناعا كما هو به اذ سلب الضرورة بسبب مقارنة امر يصير غير ذلك الشيء بالضرورة بالبديهة وكيف يتوهم ان سلب شيء بواسطة مقارنة امر يصير غير ذلك الشيء ان الشارح حكم بان هذه العقسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسمه كما في بعض النسخ فهو يدفع على انها

المقسم هو السبة والمراد بالامكان والوجوب والامتناع هو الممكن فالواجب والممتنع خارجان موضوعات
ماذكرنا فان جعل المقسم هو السبة الحكمية وما ذكره في الحاشية فالاولى ان يقال ان الشارح ذهب الى فساد
هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه خللا عنده حتى لان الشارح حكم بانه ذكر المقسم مع
الخلو فقط وعلى ما وجهه به يكون منفصلة حقيقية وذلك في بدو النظر لان مراده بقسم السبة اذا
حمل على ما ذكره لزم كونه قسما حقيقيا فالاستدلال بحكم الشارح بانه مانع الخلو لا يفيد صحة
مقتضاه حتى يدفع بان الشارح حكم لفساد المقسم فلا يكون عدم صحة مقتضاه خللا عنده ثم اني
ذكرت في بعض مجردات الحواشي ان قوله انحصرت تلك السبة في الامكان غير مسلم والسند
ان كيفية السبة في الممكنات لا تنحصر في الامكان لان الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير
والامتناع بالغير ايضا مراد كيفية السبة في الممكنات ثم يتحقق كيفية الامكان في جميع
وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية العامة في الممكنات فيها واعترض عليه بانه ان اريد بالمنع خارج عن
قانون التوجيه وذلك لان المحشي قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ولو كان الامر كذلك لانحصرت نسبة المحمول الى الموضوع في الممكن اذ
الذي لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا يقتضيها في الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية
وهو محط القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة
وهو قد منع انحصار كيفية المذكورة في الامكان واما اذا اريد انها غير منحصرة فيه بحسب نفس
الامر كما هو صريح عبارته فالمحشي ليس منكرا لما يتوجه عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار
في نفس الامر والمانع اخذ من كلامه واما اذا اريد بها غير منحصرة فيه على تقدير ان يكون المقسم في
القسمة الحقيقية كيفية النسبة تدل على الانحصار في ذلك مذكور وهو اقتضاء القسمة الحقيقة على
تقدير الشارح الذي عليه مدار الكلام فكيف منع ذلك وهو طلب الدليل غير موجه اقول كنت اوردت
هذا الايراد على اصل حاشيتي ولم يكن فيها قولي على ما يقتضيه القسمة الحقيقية ولا يشعر مقالتي هذا كلام
الشارح ثم اضاف اليه ما يشعر بذلك واعجب بقوله وبعد بحمد الله رفعنا الايراد واقول لا يخفى
على المنصف ان ذلك لا يتم جليا على ان مراده من كيفية النسبة النسبة المكيفة وهي الوجوب
والامكان والامتناع الواجب والممكن والممتنع اذ لا يخفى على احد انه لو لم يحمل على ذلك لم يتحقق
الانفصال الحقيقي ومثل ذلك لا يخفى على المخلصين فضلا عن مثل الشارح وغيره ولقد استفظع المانع
ذلك وحكم بانه لا ينبغي اخذ هذا من كلام حكيما من غير تدبر هذا وقد ذكرت في الحواشي عند

قول

قوله الشارح هذه القسمة المتلقاة بكيفية قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه انما يمكن حمل القسمة على التردد كما
هو الظاهر وصحتها بمنع الخلو قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم فقال في الممكن لان التقسيم
للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون تردد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده انها التردد
في المهيات الممكنة على سبيل منع الخلو ولا يلزم اذ يوجد بعد ان الامكان هذا ما ذكره واعترض عليه
بانا نقول لان التقسيم للمفهوم ولا للافراد انما يفيد هنا لو كان المقسم هو الممكن وهو غير مسلم فانه
كما صرح به الشارح هو كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل هو نسبة المحمول فيكون التقسيم هكذا نسبة
المحمول الى الممكن او كيفيتها اما الامكان او وجوبه بالغير او امتناع به وليس الممكن معتملا هذا التقسيم
كما لا يخفى اقول في البين كما ان الجمع لا يلائم في نفس المقسم كذلك هو غير ملائم في حيز القسم لان العوض في
المخصص بالمشترك ولا يدخل في ذلك العوض جمع نفس المقسم ولا يجمع فيه على ان تقسيم النسبة
وكيفيتها يستلزم تقسيم الممكن ايضا فان الكيفيات الثلث قد يجعل وصفا للنسبة وقد يجعل وصفا
للمحمول وقد يجعل وصفا للموضوع فلذلك قد يشاع بذكر احد التقسيمات مكان الاخر ولا يخفى ان لفظ
في عبارة المتن ههنا بمعنى الممكنات بقصد ذلك فتدبر ولم لا يجوز ان يكون تاء تأنيث حسن
غلامه وسمنة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد يصدق عليه الموصوفات وان كان صدقها عليه
على جهتين يلزم تضادها مثلا في الحيوان الذي ذكره الشارح بوحدة امر واحد كالقيام عند مجيء عدو زيد
يصدق عليه بالقياس الى عمرو انه اكرام وبالقياس الى صديقه اهانة فيلزم تضادها سواء اخذ
مع الاضافة وتقول اكرام عدو زيد اهانة صديقه او بدونها نعم لا يصدق اذ اكرام العدو اهانة
والمقام يأبى هناك امر واحد يصدق عليه الموصوفان بل يكون هناك امران يصدق على احدهما احد الامرين
وعلى الاخر الاخر لكونا متضادتين كالمثال عليه السلام الذي ذكرناه فان للغلام صفة يصدق عليها
الحسن وهي الدار صفة اخرى يصدق عليه السمة فالاجرام لا يكون حسن غلام مع بياض وسعة داره متضادتين
سواء اخذ مع الاضافة او بدونها والمحشي فهم من هذا التمثيل اذ لا يجوز ان يكون نسبة المحمول الى الموضوع
كيفية واحدة هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس الى العدم امتناع اما اولا فلما قال صاحب
التقريب ان نسبة الوجود الى الممكن ونسبة العدم اليها متغايران دائما فكيف يعرض لها كيفية واحدة
واما ثانيا فلانه يستلزم تضاد الوجوب والامتناع مع ان القسم الاولى حقيقة فهناك كيفيتان
صدق على احديهما الوجوب وعلى الاخرى الامتناع وهو المط والاسم ان للمط اطلق الوجوب ولا
والامتناع على الواجب والممكن والممتنع مشاعا مشهورا على ما سمعناه من شيوخ الوجود ومع الحاجة الى

امر يكبها السامع فيما مضى وفيما سيأتي بناء على حملها على المعاني المتبادرة منها اقول بعض هذه الكلمات
مشتركة بين حاشيتي وما عليه وقد اورد على هذا القائل انه لا يلزم من انتفاء الكيفية المذكورة
في كلامه ان لا يكون هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا لجواز
ان يكون شيء آخر من صفات النسبة الى غيرها كذلك فلا يتم الاستدلال بما ذكره واعترض عليه بان الوجوب
والامتناع كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر فلو كان هناك شيء آخر لم يكن منافيا منهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو
لا اقول حاصل الايراد انه لم يبين لما ذكره انتفاء امر يكون بالقياس الى احد المحمولين وجوبا وبالقياس
الى الآخر امتناعا بل انما يبين انه ليس هناك كيفية واحدة تكون كذلك فلم لا يجوز ان يكون هناك امر آخر
غير الكيفية اما من صفات النسبة او من غير صفات النسبة يكون بالقياس الى احدهما وجوبا وبالقياس
الى الآخر امتناعا اذ انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام تمام حينئذ لم ليس هناك امر من الامور كذلك
لم يتم التقريب ولا يندفع هذا الايراد بما ذكره وهو ظاهر جدا هذا وقد اورد على قوله اما او لا فانما قال
صاحب الفصل آه انما مثل ذلك بجريه فيما ذكره من صورة اكرام العدو واهانة الصديق بان يقال
اكرام العدو ونعم بيتم وبين العدو واهانة الصديق ونعم بيتم وبين الصديق وهاتان النسبتان
متغايرتان فكيف يعرض لهما امر واحد واعترض عليه بانا لا نم جريان مثل ذلك في الصورة المذكورة
وانما يجري فيها لو كان معروضا ان العرض الاكرام والاهانة كيفية واحدة وما نم فضاء ذلك بل يجوز
ان يكون هناك امر واحد كالقيام عند مجيء عمرو يصدق عليه انه احدى النسبتان المتغايرتان
وايضا هذا مما ذكره اقول في الصورة المفروضة كما يجوز ان يصدق هذا صدق دليل جاز ان يصدق
قطعا لانه حاصله ان النسبتين متغايرتان فلا يصدق عليهما كيفية واحدة وفي هذه الصورة ايضا
النسبتان متغايرتان فينبغي ان لا يصدق احدهما على الآخر بل ذلك يوجب صورة التناقض
فنقول كما يجوز ان يصدق النسبتان المتغايرتان في الصورة المفروضة على امر واحد فلم لا يجوز
ان يكون هناك امر واحد يصدق عليه الكيفيتان المتغايرتان لا بد لنفي ذلك من دليل ثم اورد
على قوله واما ثانيا آه انا نصادق الوجوب والامتناع اذا اخذ احدهما مضافا الى وجود شيء
والآخر مضافا الى عدمه لانهما حينئذ لا وجود لهما والآخر الى عدمه فيجوز ان يكون العدم
الذي هو الحقيقة انما يكون الوجوب والامتناع مضافين الى وجود شيء او عدمه واعترض عليه
اما اولا فان العدم الذي هو الحقيقة مطلقا ليس هذا القيد فيها واما ثانيا فلان الوجوب لا
من العدم هو اقتضاء النسبة والامتناع الخارج منهما هو اقتضاء نفيض النسبة فكيف يكونان

كيفية واحدة

متحدين

فانا اذا

بأن يقال

القيام وصفا للاب واما اذا اخذ به مضافا الى الاب المطلق يصير وصفا لزيد الاب لا للاب المعروض
القيام وذلك ليس في قبيل احراز العارض مضافا الى معروضه وانما يكون في هذا القبيل لو كان القيام
ماخوذا مع الاضافة الى نفس الاب المعروض وحينئذ لا يخرج الاب عن كونه معروضا وذلك لو قلت زيد
قائم بنياعة لم يخرج زيد بذلك عن ان يكون معروضا وبتحقيق المقام ان الوصف انما يصير وصفا
للذات الذي لم يصر في مفهوم بطريق الجزئية فاذا عبرت عن مفهوم الوصف امر معين خرج عن
يكون وصفا لذلك الامر بل هو وصف لامر اخر خارج يتعلق به ذلك الامر مثلا السفك الاراقة مطلقا
غير تعيين المراقة فصيغة المفعول المشتق فيه يكون صفة للدم وغيره بالحقيقة والمسفوك
هو اراقة الدم والمسفوك ليس صفة الدم بالحقيقة لان معناه مسكوب الدم والدم
ليس مسكوب الدم وقس عليه حال جميع الطعام ... لم يرد تصادق الوجوب المطلق
فتصير الجوابات فيه بحتا اما اولا فلانا ان تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذة
مع الاضافة الى ذات واحدة كما مر فلزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق
ضرورة ان صدق المقيد على المقيد سيلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده
نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين في اصل كلامه الزم يرد ان مطلق مفهوم
احدهما مصدق على الاخر لما بينا من تصادقا ان اختلفا معيدين بالاضافة الى ذات واحدة
كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو
اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المبني عن كرامة متعلقه ومعنى
الاهانة هو الفعل المبني عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهو الى
وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان تصادق الكلي
في المطلقين لا يلزم من تصادق الكلي في المقيدين لانه انما كان كذلك وجوب صحة امتناع العدم
وبالعكس فالفرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان تصادقا في مثل هذا لا يتوقف
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو مع احد المتقابلين
حسبما ان الامر واما ثانيا فلما بينا من ان ذلك انما يتحقق في محل التضاد اذا كان هناك شيء يكون
بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما بيني واما ثالثا فلان
لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار
فالقصد معتبر في مفهوم وكذا قصد العنوان الاشعار معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقا

واطلاق

130

واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال
سند فلم ان يقول بل كلام السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك
هين قلنا الجواب انه هذه المناقشة لا يجدي كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور انه فعل الدال
على كرامة العدو وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء فهذان المفهومان مع قطع النظر عن الاشتقاق متغايران
متصادقان فان مع اذا حدهما متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة
والاكرام موضوعين بازاء انفسهما في عرف اللغة ويكون مقام التقصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او
موضوعين بازاء المجموع المركب منهما وفي القصد فان ذلك لا يقدح في المقصد واعترض عليه اولا
فلان قوله مراده في التصادق الكلي غير مسلم لان قوله الشارح واما على احدهما على الاخر
كان يقال وجوب الوجود وامتناع العدم فليس بصحيح بدليل لام على عدم صحة حمل
احدهما على اللام مطلقا وعاد كره في بيانه من انهما كيفيتان لنسبتين متقابلتين فانما سيجيء
بيانهما فكيف يكون مراده ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار القصد في الاكرام والاهانة
عدم تصادقهما اصلا اذ قصد الاشعار بالاكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانة اولياء
فلم لا يجوز ان يقصد هذان الاشعاران مع الفعل المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء
زيد واهانة اولياءه اولا لا يخفى ان كلام الشارح لا ينتظم الا بمثل هذا التوجيه فالجواب المذكور
انما تكلفناه توجيها لكلامه بحسب الامكان فما ذكره المعترض تعويل لا عن اضطراب الشارح
وانت خبير بان كلام الشارح قابل لهذا التاويل ومع ذلك فقد ابطلناه ما ذكره الشارح في
هذا الموضع فالايراد عليه ليس ايرادا علينا وما ذكره المعترض ثانيا غير متجه لان السائل احد
القصدين مفهوما بطريق الجزئية حيث قال فالقصد معتبر في مفهوم وكذا قصد الاشعار
بالعنوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان وعلى تقدير تحقق القصدين يكون مجموع الفعل
المذكور مع احد القصدين اكراما والمجموع المركب منه ومن القصد الاخر يكون اهانة فيكونان
متساويين غير متصادقين وذلك ظ ... وفيه ما مر من الكلام قبيل هذا الاشعار فيما سبق
من تصادق الكيفيات اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء وعلى امكانه
الخاص ماخوذا مع الاضافة الى ما اضيف اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشيء اذا عرفت ذلك وفيه
ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات اولا لا يخفى ان ادعوى التصادق بين الوجوب والامكان
الماخوذين بالقياس الى شيء واحد ابعد من دعوى التصادق بين الوجوب والامتناع ماخوذين

متغايران

حتما بينين

كذلك اذا توهم انا امكان وجود شئ مستمر وجوبه واستمراره في غاية البعد عن العقل
وذلك لانا نقطع في اليقينيات في الاستقبال بعدم ان اراد انا لا ينافي التعين في الاستقبال
مادام استقبالا فغير مسلم اذ الدليل دل على ان تعين احد الطرفين في زمانه موقوف على
حضور ذلك الزمان والمستقبل مادام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما
دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره فلم يرد النزاع لانه
استقبالا والا لتعين الامكان بالقياس اليه واورد عليه انما ذكره يستلزم ان يجري في الزمان
الماضي بان يقال ان اردتم ان تعين احد الطرفين في الماضي مادام ماضيا فغير مسلم لانه
مادام ماضيا غير حاضر وتعين احد الطرفين في زمان يتوقف على حضور ذلك الزمان
وان اردتم ان تعين فيما كان حاضرا فلم يرد النزع لم يكن ماضيا والحل في الموضعين
ان الكلام الاول هو الثلثة طرفا للمعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس حاصلا
في الماضي والمستقبل كذلك التعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي
قد تعين والحال متعين والمستقبل سيتعين فاذا كان التعين في الماضي قد حاء مرادفا
الامكان فليكن التعين في المستقبل ايضا قد حاء بمعنى واعترض عليه بانا لانم انه اذا كان
التعين في الماضي قد حاء مرادفا الامكان كان التعين في المستقبل ايضا قد حاء فيه فانه
اذا كان كذلك فالزمان الثلثة طرفا للمعين ما وقع فيه تمام تحصيل ذلك الزمان لم يحصل التعين
المذكور وما لم يحصل التعين المذكور لم يخرج الممكن عن مراقبة الامكان وما كان التعين
الذي كان زمانه ماضيا قد حصل لحصول الماضي حتى يخرج به الممكن عن مراقبة الامكان واما ما كان
زمانه المستقبل فلم يحصل بعد ولم يخرج به الممكن عن مراقبة الامكان فهو باق على مراقبة الا
الى حصول المستقبل اقول على ما قرر من ان التعين في الزمان انما هو باعتبار حضور ذلك
الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل في ان التعين فيهما ليس باعتبار المضي والاستقبال
بل باعتبار الحضور فكما ان المستقبل من حيث هو مستقبل ليس طرفا للمعين كذلك الماضي
من حيث انه ماض ليس طرفا للتعين وكما ان الماضي من حيث الحضور السابق طرف للمعين
كذلك المستقبل من حيث الحضور اللاحق طرف للتعين وكون الماضي قد اتصف بالحضور والمستقبل
لم يتصف بعدم لا ينفي تحقيق مراقبة الامكان بالمستقبل فان الحضور المنتفي
ليس متحققا الآن كما ان الحضور المستقبل كذلك ولا فرق بينهما الا ان الاوهام العام يذهب

الى

الحان الامور الماضية متحققة في الزمان الماضي على نحو الامور التي يعتد عنا مع بقائها والا
بمثل هذه الاوهام فانا المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع قبل ذلك الكلام الشرح
هنا شئ وهو ان المراد بالممكن موجود الواجب والممكن والممتنع كما هو الظاهر حتى الكتاب ايضا
فانكان المراد ذلك فلا شك ان الحكم لما اعتبارية لا يكون باعتبار ادعاء عدم تحقق افراد
في الاعيان لما افراد الواجب والممكن موجودة في الاعيان بل اشياء كيفما كان والموجود الذهني
مغايرة فيهما بل باعتبار ان عروضها للاشياء بحسب اعتبار الذهن الماضي نفس الامر على نحو ما تحققناه في الوجود فان الاشياء اذا اخذت بالنظر الى وجودها ما هو خارج عنها لا يكون
في هذه المرتبة واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا كما مر ملبسا بعض الفضلاء حيث قال ان الذي
وبعد التحقيق محل ما اشكل على بعض الفضلاء حيث قال ان الذي في هذا المقام اشكالا توهما وهو
ان الوجوب سواء كان لازما او عارضا يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه والماهية الذهنية
الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب لكونه حال الاتصاف بسبب احد
الوجودين سواء كان الوجوب لازما او عارضا وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون ذلك بسبب الوجود
الخارجي لانه الوجوب معدوم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان الوجود الخارجي سببا للوجوب
الذهني لانه الوجوب معدوما على الوجود الذهني ايضا لانا الوجود الذهني للمعلول الاول يتأخر
عن وجوده الخارجي بالذات المتأخر عن وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب
الاعتبار الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما المتوقف على وجوده هو الاتصاف بحسب نفس
الامر كما عرفت في الوجود وكما ان الوجود امر انتزاعي عقلي وعارض في الاعتبار الذهن المتحد
المعروض بحسب نفس الامر هو معدوم الموجود كذلك الوجوب امر انتزاعي وعارض في الاعتبار
الذهني المعدوم المعروض بحسب نفس الامر هو معدوم الواجب على انا نأخر الوجود الذهني للمعلول
الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم لم لا يجوز ان لا يكون مراده وجود في علم متقدما على وجوده
الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني لا بد لنفي ذلك من دليل فانكان المراد بالوجوب
والامكان والامتناع كان الحكم بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افراد ما في الاعيان وايا ما
كان المراد فيما يمكن استدلال الحكم على انها اعتبارية اقول ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت
بذاتها لم يكن في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة واحاله الى ما ذكره مصرح بصريح بانا الاشياء
اذا اعتبرت بذاتها لا يكون في هذه المرتبة موجودا ما يكون في المرتبة الثانية موجودا ويلزم من ذلك انها

الاعتبار الذهني

مغارقا

مغارقا

يكون الوجود منفيا عنها في المرتبة كما ذهب اليه قال الانسان المعبر بانه اما ان يكون انسانا او لا فان
لم يكن انسانا فليس ملاحظة الانسان منفيا عنها وجودية ويكون الانسان مسلوبا عنها في هذه
المرتبة كان الموجود مسلوبا عنه هف فان الذات والثابتات لا يسلب عن الماهية في تلك المرتبة
والكان انسانا دائما يصير موجودا في المرتبة المتاخرة فيكون الانسان منفيا عنها الوجود وهو
خلاف ما ذهب اليه وما ذكره في معرض الحل ان اراد به ان الانتفاء بالوجود من قبيل
الاعتبارات الكاذبة كما هو الظاهر من كلامه هنا فهو لا يدفع الاشكال فان هذا الاشكال انما يرد
على من يقول بانتفاء الماهية بهذه الاوصاف في نفس الامر كما هو المشهور في كتب المتاخرين مما
ذهب اليه من ان الموقوف على وجود الموصوف هو الانتفاء بحسب نفس الامر والانتفاء في
نفس الامر بالامور الاعتبارية يهدم بنيان ما اسسوه من اثبات الوجود الذهني بهذه المقدمة
حيث قالوا انا نحكم على المعدومات الخارجية احكاما صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع للوجود
المثبت له واذ ليس المثبت له هنا موجودا في الخارج فيكون في الذهن وذلك لان المعدومات
الخارجية لا يحكم انتفائها الا بالموهومات الاعتبارية فلا يترتب عليه الحكم المزعوم انتفائها بذلك
الموهومات لثبوتها كما لا يخفى فعلم انما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم ثم يقول الاتحاد
مع الواجب الذي حكم بتقدمه على ايجاده مع الوجود يكفي في الاشكال لانا اتحادا لشيء مع الشيء
ان توقف على وجود الشيء في نفسه نفي الاشكال الوارد على عدم ثبوت الوجود بعينه وان لم يتوقف
على وجود الشيء ايضا ان يقال ان الحكم في القضية الموجبة انما هو بالاتحاد فلا يلزم تركب المعدوم
موصوفا للقضية الموجبة الصادقة ان يثبت للمعدوم امر حتى لزم ثبوته على التقديرين لا يندفع
الاشكال الذي اورده على القوم فليس قاله ليس عرضي دفع الاشكال عنهم قلنا فلا يخفى ما ذكر
انما انما التحقيق يدفع الاشكال اه قال الاشكال انما هو على قواعدهم على ما ذكره من ان الانتفاء
بالوجود ليس بحسب نفس الامر بناء على ان الوجود من الاعتبارات المنتزعة امرا لا حيا عدا
العطرة فان العدم اذا لاحظ الخط المنحني مثلا يحكم بانتفاء بالانحناء وبعد انكاره مكابرة ولا
يتوقف في الحكم بالانتفاء الا ان يتبين حكم الانحناء موجودا في الخارج والذي يسقط المقدمة
المذكورة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المخصوص لا يخصوصه بحيث لا ينطبق الا
الا تراهم يحملون عاما في جميع الاوصاف التي ليس السلب جزءا منها كيف لا وهم اتفقوا
على ان للمعدومات الخارجية وجودا وفي البين ان المعدومات لا تتصف الا بالامور الا تتبع



دون الامور الموجودة في الخارج كما مر من اتحاد الماهية مع الواجب كيف يكون معدوما على وجوده
مع ان اتحاد الماهية بالوجود متقدم عندهم على فعلية الذاتيات وجميع الاوصاف حتى قال ان الفعل
يحكم بانه وجد فصار انسانا فكيف يحكم بانه صار واجبا فصار موجودا على انك قد تحققت ان
الوجوب واخواته كيفيات للنسبة ففي قولك صار واجبا انه صار موجودا بالضرورة فكيف يحكم
العقل بانه صار موجودا بالضرورة فصار موجودا فان ذلك هادم للتحصيل ثم هذا يخالف ما
ذكره هذا الفاضل سابقا في الايراد على بعض الفضلاء في بحث تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه
حيث صرح هناك بان المعدوم لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل لم يخرج من الوجود
ويصير له ذات يلزم احد هذه الثلثة والا يلزم الانقلاب هذا عبارته وما ذكره من جواز كون
علم علة للعلم بالموجود وجودا ذهنيا له مما لا تقر اعدهم حيث جعلوا علم الواجب حضوريا — علة علم
وصرحوا بان الصورة العلمية في الحضور الذهني هو بعينه الصورة العينية فليس للمعلول
هناك وجودا غير هذا مع ان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة او بقي الكلام الى وجوب الوجود
الذهني فانه يعود على الوجود الذهني فيلزم ان يكون له وجودات متربتة غير متناهية او الدور
واعترض عليه اه ذكرت في الحواشي ان المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما
يصادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به — على فرض كون الشيء ممكنا
لانا لا اتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل لوجوده في الموصوف ووجوده فرع — انما يحصل اه
وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز تركب المعدومات متصفة بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما ستذكره الشارح في شرح قوله
مع امكان الواجب لانقياد ما ذكره هناك هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه
لا سيما في الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول مامر اي الرام هو اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة ظاهرة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان
على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا لا نسلم ان المفروض هنا انما هو على وجه لا يتطرق
فيه اتصاف المحل بالصفات المحتملة لم وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا لا يكون
نظير الاثار كاتصاف الموجود بعينه في غير تفارت اصلا كما سيشهد به البديهة وسيجيء تتمة وتحقيق
لهذا حاصل الاعتراض انه لا يلزم من وجود مرتبة في الاعيان وجود جميع افراده في فلم لا يجوز
ان يكون بعض افراد الوجوب ممثلا موجودا في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض افراد

معدومات ويكون وصفا للمعدومات وكما ان الوجود على تقدير كونه اعتباريا معدوم ولا
يلزم محذور من اتصاف المعدوم به فكذا على هذا التقدير ما يتعلق المعدوم به معدوم
ولا يلزم منه محذور وقوله لاتصافه به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل لوجوده
فيه غير مسلم فانه لما جاز الاتصاف به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجود في الموصوف فلم لا
يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود وانى سنا فاة بين الامكان وبين هذا وكذا قوله
ولو جوز ذلك لزم تجويز ذلك لزم كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض مع تضادهما
اولا يلزم من ذلك كون الممكن ممكن ان يجوز ذلك الحكم في سائر الممكنات الا ترى انه يجوز حلول
بعض الممكنات دون بعض اقوله البديهة شاهدة بان العرض الذي هو موجود في الخارج
ممكن الوجود فيه ولا يختلف الاتصاف بها مالم يوجد في محله وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة
قيل ان يلزم احد ان بعض الاجسام متصف بالسواد المعدوم ولا وقف انعباض العقل
السليم بهذا وذاك قوله لو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالصفات والبياض
لهم ان العقل السليم لا يقف في الانعباض بين هذين الصورتين وليس فيه انما يجوز
على ممكن يجوز على ممكن اخر حتى يمنع مستدلا الى ان بعض الممكنات حاله وبعضها على حال نظر
ذلك انما يقال لو جوز كون المعدوم متصفا لبعض الاشياء لزم تجويز كون الصفة متصفا
بالفعل متحركا وكون الدار المتصورة الغير الموجودة في الخارج محرقا اذ لا فرق بين صورة
وصورة في هذا الحكم وبين ان لا يتوجه عليه ان يقال لا يلزم من تجويز ذلك في بعض المعدومات
تجويزه في بعض اخر لاحتمال ان يكون هناك مخصص فان حاصل هذا الكلام ان الامر دائر في نظر
العقل السليم في مرتبة واحدة فتجويز احدهما دون الاخر يحكم لا يقدم عليه عاقل ثم قال هذا
المعترض والصواب في الجواب ان يقال العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر والثاني
بحسب الاعتبار الذهني جعلناك وهما متباينان اذ في الاول لا بد ان يكونا متغايرين
ويكون منهما علاقة العروض في نفس الامر كالسواد والحركة في الجسم وفي الثاني لا بد وان يكونا
متحدين ولا يكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر ويكون المعروض بحيث اذا احد العقل
بذاته ولا يوجد معه غيره يجده عاريا عن العارض في هذه المرتبة ويجده فيما بعد هذه المرتبة
ملتبسا به كالموجود والممكن للانسان وحاصل الاستدلال انا لا نسلم ان الواجب والممكن
والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض

ان يكون العارض والمعروض

في



في القسمين وح يجب ان يكون بين العارض والمعروض علاقة العروض فيما ويلزم من ذلك اما لا
يعرض للمعدوم ولا يصدق على الامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شئ في نفس الامر
وعلى هذا التوجيه لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى اقوله هذا الكلام كما ترى غير محصل فانه
جعل العارض في نفس الامر مثل الحركة والسكون دون المتحرك والساكن وفي الثاني مثل الموجود
والممكن وبجعل الاول عارضا في نفس الامر والثاني عارضا بحسب الاعتبار الذهني وانت خبير
بان هذا انما يتم اذا كان العارض قد يستعمل بمعنى الخارج المحمول والمتحرك والساكن عارضان لهذا المعنى
كالموجود والممكن دون الحركة والسكون والوجود والامكان وقد يستعمل بمعنى القايم بالغير اما
قياما حقيقيا او ما في حكمه فالاوصاف المشتقة من موصوفاتها وح فمبادي اسمائها كالحركة
والسكون والوجود والامكان عوارض دون المسميات وهو كما يريد يخلط بين معنى العروض
وقال ما شئنا ما الحاجة بنا الى التعرض له ونحن ما نناظر اذ لا يخفى على احد ان المتحرك والساكن
متحدان مع المعروض كالموجود والممكن واما الحركة والسكون غير متحدين معه كالوجود والامكان
فالمشتقة في الصورتين متحد ومبدأ الاشتقاق فيها غير متحد فاطلاق العارض على المشتق بمعنى
وعلى المبدأ بمعنى اخر فليس بين الصورتين فرق ينبغي ان يكون احدهما عروضا بحسب نفس
الامر والاخر لا يكون بحسبه فان العروض باي معنى احد من المعنيين لا يخرج ان يصدق على ما
عارضا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر وعلى الثاني لا يكون عارضا مطلقا اذ الكلام
بمعنى القسم الثاني في المعروض ان يكون متحدا مع موصوفه ويجده العقل في مرتبة في المرتبة خاليا
عن هذا الاتحاد الى اخر ما زعم اعتبارية هذا القسم فلا يخفى ان يكون سمات الموجود والممكن
وتقابلهما مع موصوفها هذا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر وعلى الثاني
يكون اطلاق العارض عليه كاذبا ولنلخص الكلام انه لا بد ان يفسر العروض المطلق المنقسم
الى القسمين ثم يعرض البحث بنظر في حاله ويترتب عليه ان الكل عارض او لا يكون عروضا
بالاعتبار الذهني كما انه عارض في نفس الامر وهو بعيد فنقول كونها عارضة بالمعنى
الاول اذ العروض على ما هو المشهور مشترك لفظي بين المعنيين فلا يصح ترتيب ما رتبه
عليه كما لا يخفى على احد مما ذكره مبني على اصطلاح جديد لم ينبه ثم ما ادعاه من امتناع ان يكون
المعدوم علاقة العروض مع شئ في نفس الامر غير مسلم لا ذلك انما يتم اذا فسر العروض
بما ينظر في انه هل يتصف به المعدوم اولا والمعنيان المشهوران لا يقتضيان

امتناع اتصاف المعدوم بها اذ ليس المراد بالمعدوم ههنا المعدوم المطلق حتى لا يتصف في نفس الامر بشيء اصلا فان تلك الموهومات موجودة في الذهن قطعا والموجود الذهني يمكن اتصافه بالاوصاف فلم لا يجوز ان يكون هذه الموهومات موجودة بحسب نفس الامر ثم تقول عن بعض الفضلاء انه قال فان قلت اذا كانت في هذه الامور اعني الوجود والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها شيء الا في نفس الامر وفي الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بينها في الخارج حقيقيا وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال المعتبر عنها انما هو بحسب الذهن فالانفصام صحيح بحسب الشيء الذي في الذهن اما متصف بالوجوب او الامتناع او الامكان وهذا هو المراد مما صرحوا به فان قلت لا شك في قولنا الاشياء اما ممكن الوجود في الخارج آه فكيف الانفصال بحسب الخارج قلنا مرادهم بالانفصال في الخارج طرق للوجود لا الاتصاف بالامكان والمعنى ان الشيء المتصف بالذهن بامكان الوجود في الخارج فالانفصال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل ولا ذهن فانا نعلم ان الموهومات في حدود ذواتها متصفة بهذه الصفة قلنا الا نسلم هذا وهذه الامور عوارض للاشياء في انفسها بالقياس الى الموجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجد في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الجهة فرجع في الا المرتبة المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان فرجع هو الشرط عدم والامكان متأخر عن الوجود لانه وصف الجهة بالوجود وللبحث متسع ومجال وهذا ما ذكره الفاضل البرخاني في بعض نسخه واعترض عليه انما ذكره في صورة الجواب عن السوال الآخر تسليما لما في الحقيقة فكانه قال اذا اعترض على العقل بان هذه الصفات من الامور العقلية لا يعرض الاشياء الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة ان الموهومات متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن وجود في فنسلم ذلك الاعتراض ونقول الانفصال هو الحق واشار بقوله وللبحث متسع ومجال الى ان الادلة الدالة على ان تلك الصفات من عوارض المرتبة منها انها لو كانت من عوارض المهية لكانت الاشياء متصفة بها حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان لا يكون تلك النسبة التي هي معروضا حقيقة اعني نسبة الوجود الى المرتبة نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للمهيات في تلك الحالة وجود المهيات في الذهن وهو خلاف المفروض وان كانت النسبة المفروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يتم الوجود للمهية في الخارج لان النسبة التي لا تصور الا بعد تصور النسبتين بحسب الخارج وغير الوجود في المهية في الخارج مما سبق و

صدقه
كن نقط

يدفع



يدفع ما ذكر مما يقال ان هذه الصفات من عوارض نسبة الوجود الى المهية وليست من عوارض نفس المهية بمعنى اتصاف المهية بالوجود وثبوته لها بالفعل ومعنى انها هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذيها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول الثاني وهو ما عرض المعقولات الاولية في الذهن كما سبق وهو مستلزم لان لا يكون هذه الصفات من عوارض الوجود الذهني ومعنى ان الوجود من هذه الصفات امر نسبي يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود معروضه اما في الخارج او في الذهن ولا شك ان معروض الحيثي الذي هو نسبة الوجود الى المهية ليس من الموجودات الخارجية فيتوقف ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجود من عوارض الوجود الذهني فيكون الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق بينهما في ذلك وفيه بحث اما اولا فلان ما يجيب عن السوال الآخر بانه اذا اراد بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فيختار انها امور اعتبارية لا عروض لها للاشياء اصلا لا في الذهن ولا في الخارج ولا يلزم من ذلك عدم صدق المشتق منها على الاشياء على نحو ما مر تحقيقه في الوجود واما اذا اراد بها المشتقات منها فيختار انها عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في الواقع ومناط صدقها على الاشياء هو الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني مطلقا لسواء عروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد معه في الواقع وصدق الممكن عليه بوسط اتحاده معه في الواقع لا بواسطة عروض الذهني لم يكن في ذهن ذاهم يصدق عليه واما ثانيا فلان اتصاف هذه الصفات في الدرجة الثانية يتم التعقل وتوهم الكلام عليه الى هنا الكلام المعترض واقوله اما ما افاده من انما ذكر في جواب السوال الآخر تسليما لما في الحقيقة فما لا حاجة اليه او كلام الفاضل صحيح في ذلك ولا نسلم الى الحاجة عنه على ما يعرض به عليه واما ما ذكره المعترض في جواب هذا السوال فيبتني على اصطلاحه الخاص الذي لم يتبين انه وافق به بالعروض ما يشمل الصفات الاعتبارية الى حكم العقل باتصاف المهيات بها كما هو المشهور من احد معنى العروض فلا شك في ان الوجوب واخويه عارضة للمهيات في نفس الامر وان اريد بالمعنى الثاني وهو كون الشيء خارجا محمولا افاد بانه ايضا ان الصفات عارضة بحسب نفس الامر اذ الاتحاد الواقعي لا يقتضي عروض احد المتحدين للاخر بل هو شرط لتحققه اذ الحمل معتبر فيه ثم الاتحاد الواقعي الذي جعله مناط الصدق اما ان يكون اتحادا في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني على سبيل منع الخلو الواقع منحصرا فيهما والاول منتف في الامكان والامتناع بضرورة اتصاف المعدومات الخارجية بهما وعلى الثاني يجيء الاشكال بحاله فان الرد المعدوم للانسان موصوف بالامكان قبل فيجب ان

لوصدق الانسان على الفرد المعدوم حين كونه معدوما لكان المعدوم حسما حسيا ناطقا
وايضا لاخفاء في ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان فلو صدق الانسان على الفرد المعدوم
مثلا لزم صدق الخاص بدون العام احتج المراد بالمعدوم ههنا المعدوم في الخارج وكذا
في الخارج الموجود في الذهن حسما حسيا ناطقا ليس هذا فان الذاتيات لا ينفك عن الشيء
الوجودين كالايخفى على المتدرب والشبهة انما نشأت من عدم التميز بين الوجود الوجودية فان الذات
الموجودة في الذهن ناقصة لكونها مادامت في نفسها ممتنع بالضرورة ولكنه غير مخل
لان الكلام في لوازم الوجود الخارجي فحسن على ذلك كفى الانسان المعدوم الموجود في الذهن
حسما وحسيا ناطقا بل غير ذلك واما ان الموجود اعم مطلقا من الانسان فهو في الوجود المطلق دون
في الوجود الخارجي بل قد تقدم لا يجوز ان يكون الوجود الخارجي اعم من الانسان من وجه لا يبعد
بعد ذلك من دليل  وفيه نظر لانا انما نلزم المتكلم قبل هذا النظر انما يتوجه اذا اريد بالكلي
معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات فلا ورود لم مطلقا اذا اخترنا ان الوجود بمعنى
الواجب موجود واذ الصفات حقيقة موجودة بالامكان كما ان الوجوب المفروض وجوده ممكنا وهو
لا يضر قوله لكن الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير هو نفس الوجود
المذكور المفروض انه موجود في الخارج اقوله اذا فرض كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا كان
معناه ان هذا المفهوم اعني مفهوم الواجب موجود في الخارج واذا كان كذلك فيلزم ان هذا المفهوم ليس بموجود
لم يلزم منه خلف اذ الامكان بمعنى الممكن ليس عين الوجوب المفروض وجوده في الخارج وان
صدق عليه كما انه في المرتبة الاولى اعني كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا لم يكن مفهوم الواجب
بعينه ذات الواجب فقوله ان الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير نفس الوجوب المذكور المفروض
وجوده في الخارج ان اراد انه هو بعينه غير فرق فموهوم وان اراد انه صادق عليه فظاهر انه
خلف اذ لا يلزم من صدق المفهوم على امر موجود ان يكون ذلك المفهوم في نفسه موجودا كما في
مفهوم الاعمى والساكن ونظائرها  اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا فانه عليه في الجواب بل ممكن فان الامتناع على تقدير وجوده يقع على موصوفه اعني
الممتنع والموقوف على الممكن ممكن والحاصل ان الوجود لا امتناع ولا امكان بينهما في انفسهما
حتى يتحقق علاقة اللزوم كما ظهر وطابق ان يمنع كون الموقوف على المحال محالا فانه ممكن بالذات
غاية ما في الباب ان يكون ممكن بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول مع ان ممكن يتوقف على امتناع الثاني





وممنوع لذاته ونحن ندعي ان امتناع الموصوف لذاته يستلزم انتفاء الصفة لذاتها وانما يستلزم امتناع
الموصوف عليه لا يقوم عليها البرهان ولا عليه فيبحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق الشرطية
في كاذبتين كقولك ان كان زيد حمارا كان ناهقا الجزئية ذلك فيما اذا قيل حمارية الانسان ممتنعة فيجاز ان
يستلزم ما يلزم وهو عدم الناهقية على تقدير الحمارية لكن العقوم في احدهما اعم بقدر فيصدق اولا
اذا اراد انه يلزم عدم صدق الشرطية في كاذبتين في بعض المواد وهو غير مسلم اذ لو كانتا كاذبتين كانت
علاقة الصدق الشرطية وقطعا كما في المثال الذي نحن فيه واما اذا اراد انه يلزم عدم صدقها في كاذبتين
لا علاقة بينهما فمم ولا حلف فيه فالجزئية التي ادعاها في المثال الذي ذكره هم انما علاقة بينها الحمارية
وانتفاء الناهقية على انه فيه خلط اذ المنافي للاستلزام انما هو عدم استلزام الناهقية للانسان
عدم الناهقية كما يتعين في المحالات المستلزمة للنقيضين ثم قال والعصمة انه الخ قد يستلزم مح
اخر اما بالضرورة كحماريه الانسان لناهقيته واما بالنظر كاستلزام البرهم المتسم وقد لا يستلزم
بنا فيه اما بالضرورة كحماريه الانسان لها لصاهليته واما بالنظر كحماريته مثلا لادراك الكلي
فنقول الخ حاصله ان يستلزم الخ موجبة مهملة بحسب موطن الواقع لا يجوز انا يستلزم الخ فانه يصدق
سالبة كلية لم نيما نحن فيه منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فكيف يتحقق اللزوم بينهما اي في
في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين وبان حاصل ما ذكره راجع الى دليل على ان
احد المتنافيين يكون مع الاخر على تقدير وامتناع اجتماعهما يديهي فيكون الدليل المذكور مصادما للدليل
والدليل المصادم للبديهي غير مسموع اتفاقا ولما ثانيا فانا الخ المجوز فيه استلزام الخ الاعم من
الخ لذاته وهو الخ بواسطة استحالة ما يتوقف عليه وكما ان الخ لذاته جاز ان يستلزم مح اخر كذلك
الخ بواسطة استحالة ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم مح اخر اذا كان كذلك فاوجه قوله لم انع ان يمنع
كون الموقوف على الخ لذاته مح لذاته حيث يكون الخ بواسطة الموقوف عليه شريكا له في الحكم المذكور
اقول في هذا الكلام اسماء احدها اما ذكره من ان منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فلا يتحقق
اللزوم بينهما غير مسلم لان المنافاة الضرورية لا يمنع من تحقق اللزوم الا يرى ان منافاة جزء
النقيض للارتفاع ضروري مع تحقق اللزوم بينهما وعدم الزمان قبل وجوده وبعد وجوده
مستلزم لوجوده وثانيها ان قوله اي دلالة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين
غير مسلم اذ لم يجعل المهملة المذكورة دالة على ذلك حتى يمنع دلالتها عليه بل استند للفاضل بالمقدمة
القائلة ان الخ جاز ان يستلزم ما بينا فيما تحقق علاقة اللزوم عنها وبما تحقق العلاقة

هنا اولا نشير اليه بقولنا كما ظهر وما ذكرنا ثانيا محلط كما لا يخفى لان المستدل استدل على
استلزام وجود الممتنع لامتناعه بان وجوده متوقف على وجود موصوفه اعني الممتنع لذاته والموقوف
على الممتنع لذاته ممتنع لذاته والمنع المذكور يتوجه على هذه المقدمة تذكره بعدها للمعارضة الخ ولا يدخل
فيه تخصيص الحكم بجواز استلزام الممتنع لذاته ولا دلالة له على ذلك اصلا حتى يورد عليه ان هذا الحكم
يشمل الممتنع بالواسطة ايضا فلا وجه للتخصيص قوله بل هو عين كونه واجبا قيل لو كان الوجوب عين
كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بالمعنى الاعم كما ان لو كان علة لزم ذلك فالمعلل ان يرد الملازمة
هكذا لو كان الوجوب ممكنا لزم امكان كون الواجب واجبا اعني واجبية الواجب سواء كان
الوجوب عليه او عينه وسوق الكلام وسياق جوابه كما لا يخفى اقول على تقدير كون الوجوب
عين كونه واجبا لا بد في اقامة الدليل على ان امكانه يستلزم امكان الواجب فانا اذا كان وجوب
الواجب وعلى هذا التقدير لا يفيد الاستدلال بما ذكروا لانتقال المعلم فلا يكون سوق الكلام السابق
بل اللازم في بيان اخر مثل ان يقال اذا كان واجبيته ممكنا كان الواجب ممكنا لان زوال واجبيته
بان لا يقتضي ذاته وجوده الخ ما ذكر في الوجه الثاني ويكون ذكر دليلا اخر فلم يندفع بما ذكر
المانع من الدليل الاول بل بالتحقيق يرجع الى الدليل الثاني فان الصفات قد يكون عدمها
مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر ملحوظا في الحوائي بتحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس
الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحيث يوجد في احدهما بحيث يكون مطابقا لحمل ذلك
عليه ومصداقا ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في طرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابقا للحكم ولا يقتضي وجود الصفة بل يكفي كون الموصوف في
ذلك الظرف الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقيل فيه بحث لان هذا
القائل قد ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا عليه مفصلا فلا نعيده اقول كما انا ذكرنا ثمة
فيما سلف دفع ما ذكره قدس سره في الحوائي لان الاتصاف ينسبم فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى
وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه
في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيهما لكن الاتصاف هنا ليس متحققا في الخارج
حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين فيه واما
استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فحيث ان الخارج ظرف لم فان معناه
كلام هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يمكن ان يحكم عنه بهذا الحكم فتدبر



لانه قد ادعى اولا لانه اتصاف شيء بصفة يقتضي وجود الموصوف في طرف الاتصاف ولا يقتضي وجود
الصفة فيرد بناء على ما ذهب اليه الشارح من ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها
في نفس الامر وكذا الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وههنا قد عدم ذلك
وصح بانه تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه وكذا تحقق الاتصاف في الذهن
يستدعي تحقق الطرفين فيه فتكون الاتصاف مستدعيا تحقق الطرفين في طرف الاتصاف لا يقال
قد ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة وههنا قد حكم بان
تحقق الاتصاف يستدعي وجود الطرفين وبينهما فرق اذ الخارج في الصورة الاولى ظرف لنفس الاتصاف
لا لوجوده وفي الثانية ظرف لوجوده لانا نقول الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع
فيه ومتحقق هناك وما ذكر في الفرق بينهما كلام حال عن التسليم ولو التنزل ولو سلم ان بينهما فرقا
لم يندفع السؤال لان الجواب اذ لو كان ادعى ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف
فيه دون الصفة واورد القائل على ذلك ان الاتصاف فيه يستلزم ولو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى
وجود الصفة لا يقتضي الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج كذا اذ الكلام في الاتصاف في الخارج لا
في تحقق الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التقدير اقول من حق الكلام ان لا يعرض له خفاء قد بينت
الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لوجوده بل هو امر بين نفسه وقد نبهنا
عليه الاستاذ قدس سره في تعاليقه ولا يتوجه منع الفرق وما ذكره من ان لا معنى لكون الاتصاف في الخارج
الا وجوده فيه انما يصح اذا كان في الخارج ظرفا للكون اما اذا كان ظرفا للاتصاف ومتعلقا به فلا وسعة
الفرق الى الخروج التحصيل خارج عن التحصيل وان قاع السوال بالفرق بين ما ذكر لا يحتاج الى الاعادة
ثم لا يذهب عليك ان ما نسب الى الشارح وتبعه سبعض فيه الى ان الصفة المعدومة في نفس
الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر ليس لهم في كلام الشارح ولا في كلام غيره ولا انه يلزم قد صرح
في الحوائي بان المعدوم مطلقا لا ينسب اليه الخ ونقله عن الشيخ ونقله عن الشيخ وغيره بل هو عين
نفسه واما الكلام في وجوده الصفة في حضوص ظرف الاتصاف في الخارج او الذهن وكم بين الوجود
بان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستدعي وجوده في
نفس الامر ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة اه ذكرت في الحوائي انا لا نسلم ان الامور
العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموصوف والمعدوم لها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه
لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تربيع البصر كذلك لا يمكن

انصاف الجسم المعدوم به واما الانصاف الذي في العرض كما في محل الجسم الابيض فيجري في
الموجود والمعدوم فانه كما يكون محل الجسم المعدوم ابيض كذلك يكون محل الجسم الموجود ابيض
مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقيل فيه بحث اما اولا فلان عدم البياض في الواقع لم يكن مرادفا لتسليم
البياض في الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه كيف ولو كفى في ذلك الاتصاف
لكان زيد متصفا بالوجود الذاتي والامتناع الذاتي بل بالجزء والشريك وغير ذلك مما يكون فرض
اتصافه به وهل هذا الا سفسطة وليس معنى الاتصاف الذي ذكرناه ما حققناه عند عروض
على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت فلا يصح اتصاف
شيء من الصفات حينئذ حتى يعدم فالحق كما مر غير مرة ان الاتصاف ايجابا كان ينتزع وجود الطرفين
في ظرف الاتصاف فان الاتصاف بالصفة المعدومة وعدم معلوله سواء كان الصفة ممكنة الوجود اولا وا
فرق في ذلك بين ان يكون الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة فالصناعة التي يدرج منها في الصفات الممكنة
المعدومة ككون الجسم ابيض بالبياض المعدوم قائم في المتصفة ايضا لا بمعنى انه يكون زيد في الخارج
اعني بواسطة ثبوت العرض له حتى يكون العرض الممتنع الوجود في الخارج ثابتا لزيد وهو في الاعم امر واحد
يعرض عنه بالفارسية بكرد لما ثبت في اللغة اقوله قولهم انتفى عنه البياض في الواقع
لم يكن في اتصاف المتصف بالبياض في الواقع بحيث امر لم يثبته احد فيما ذكرته هو الاتصاف سواء الاتصاف
بالعرضي لا الاتصاف الواقعي ومعلوم ان عرض الصفة في شيء يكفي في الاتصاف الفرضي في شيء وليس
معنى الاتصاف الفرضي الا ذلك وما ذكره من ان الجسم المعدوم ليس جسما مسلم في الجسم المعدوم
في الخارج الموجود في الذهن وما سماه حقا رتب عليه ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الطرفين
فيه غير مسلم فانا لا نحقق معنى الاتصاف في الخارج وجدنا امرا يستدعي وجود الموصوف في الخارج
وفي وجود الوصف فيه كما مر تفصيلا ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين الاتصاف في الخارج ووجود
الاتصاف في الخارج فان الثاني يقتضي وجود الطرفين وفي الاول وقوله لا يعقل ان يكون زيد اعمى
في الخارج بواسطة ثبوت العمى فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا لزيد غير معقول كما ظهر فيما مر
الاتصاف في الخارج فان معناه ان زيدا بحسب وجوده في الخارج بحيث يصح انتزاع العمى عنه ولما
قد فصلنا ذلك في بعض ما سلف تفصيلا اكثر من ذلك فذات الواجب لا يقتضي وجوب نفسه
قيل فيه بحث اذ عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان لا يقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا
لم يوجد فوجوده غير معلل لعلة الا ان علة وجوده دائم ولا يجوز ان يقتضي وجوده

على

الوجوب

يثبت ان الاتصاف بالوجود اعني الواجبية موقوف على وجود الوجوب اعني وجود الوجوب

الواجب

على تقدير ان يكون وجوب موجودا في الخارج لانا نقول الشيء ما لم يجب فواجبيته الشيء متوقف على ايجابه اقول
شبه الشارح اقتضاء الذات وجود الواجب باقتضاء وجود نفسه واشار لكن ذلك الى ان نسبة الى
وجود الواجب كنسبة الى وجوده فان كان ذلك نظايره صحيحا كان هذا ايضا صحيحا وان كان
ذلك ممنوعا كان هذا ايضا وللم على تقدير ان يكون الوجوب موجودا انا نمنع الدليل على امتناع اقتضاء الذات
وجود الوجوب اذ لم يثبت ذلك لجاز ان يقوم واجبية الذات على وجوده ويتاخر وجود الوجوب
عن وجود الذات بان يتقدم اتصاف الذات بالوجوب على وجود الذات ووجود الذات متقدم على
وجود الذات وهذا قابل للمنع فلما سبق ان الاتصاف بالامر العيني يتوقف على وجود ذلك الامر
فلا يتم هذا الدليل بناء على هذا المنع والحق في الجواب قلت الجواب بعد ما مر ان وجود
الوجوب عند عدم نبني هذا الجواب كيف ولو كان الواجب علة لوجوبها كانت متقدمة بالوجوب
على وجوبه ضرورة لعدم العلة بالوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيل الخ يكون الذات متقدما
بالوجوب على وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود
الوجود متقدم على اتصاف الذات به او حينئذ على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجود هذا وقد يمنع ان يمتنع عدم وجود الصفة العينية على الاتصاف
بها وعينئذ لم وان ثبت استلزام الاتصاف بها ولا يمتنع الخفي المتصف واعرض عليه بانا نختار
الاتصاف بالصفة في وجود ما لتاخر البتة عن ظرفها وعدم عن معقد وكون وجود الصفة في نفسه
عين اتصاف الموصوف بها غير معلوم اذ الاتصاف نسبة بينهما بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب على
الحاشية ان الخ اقوله قد علم فيما سبق ان تاخر الاتصاف بالصفة عن وجودها في ظرف الاتصاف عن
وجود الاتصاف في ظرف متاخر عن وجود الطرفين فيه وليس معنى الاتصاف في الخارج مطلقا وجود ذلك
الاتصاف فيه حتى يلزم تاخره عن وجود الطرفين فيه وقد مر تفصيل وذلك كما حققه الاستاذ قدس
سره في تضاعيف ما مر ان وجود الصفة في نفسها حين اتصاف الموصوف بها فقد صرح الشيخ وغيره من المحققين
بان وجود الصورة في نفسها هو وجودها للمرسوم بل ذلك شائع في عبارة القوم
والمناقشة في امر انما يتوجه اي يحاذي العبارة او عرض القوم ان يصور وجود العرض والصورة
هو نحو وجود في غيره لا كوجود الامور المنسوبة اليه كالمال مثلا فان وجوده في نفسه هو
عين كونه بالذات لوجود رب المال ومتقوم عليه فيوجد المال اولا ثم ينسب اليه بالحصول له
وليس كذلك المال والاوصاف اذ ليس السواد يوجد اولا ثم يقوم بالموضوع بل قيام بموضوعه

انما يغايره بوجوده بالاعتبار فقط اذ ليس ثم الا محض الوجود والى اصل الى قيام الاوصاف
بمحالها مختص بنحو وجودها بخلاف حصول سائر المنسوبات ما يتسبب اليه كالمال لزيد فان وجوده
هناك في نفسها بنحو اخر مغاير لنحو وجوده لها لا بنسبة الى الغير بل وجود حالها ينسب اليها ليس وجود
بل هو بنسبة متاخرة عن وجودها في نفسها فان المال وهو زيد مثلا متقدم كانه في نحو الوجود وليس وجود
المال في نفسه بمرتبة انتسابه الى صاحبه بل وجوده في نفسه متقدم على انتسابه اليه بخلاف زيد
وشكله فان نحو وجود الشكل انما هو وجوده مع غيره في ذاته وامثال ذلك اعتبارات لطيفة قد
حصلها الحكماء وربما يجتاج تقطيها الى تلطيف النفس وتجريدها عن العوائق وان عدم المعلول
الاول اه ذكرت في الحواشي ان ههنا نكتة هي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكانا
وجود الملزوم بدون اللازم وهو يغاير الطائفة بينهما واعلم ان امكان الملزوم بالقياس الى ذاته
وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليها اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم
احد قوله بالامكان بالغير لانا ذكرنا ان بجعل الغير يحيث يسري نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
هو امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وسيان ما بينهما وتفطن المصنف للاعتراض
ذكر وجه فاسد له ولم يعرض عليه ثم نقل عن بعض العظماء ان السر في ذلك ان المعلول الاول
ان اعتبر في نفسه فقط ولم يستلزم عدم الواجب من هذه الجهة وان اعتبر من حيث ان وجوده
واجب بالعلة بعدم ممتنع بها ومستلزم لعدمها لكن عدم ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية
حتى يلزم امكان اللازم ولم يعرض على هذا البعض فالعادة جارية كما لا يخفى بحث اما في الاول
فلانا لا نسلم انه اذا اعتبر في نفسه لا يستلزم عدمه عدم الواجب لانه انما كان المراد بذلك ان المعلول اذا
جرد النظر الى ذاته ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا يفيد انا نستلزم عدمه عدم
الواجب بحسب نفس الامر بل هو باق لان معنى الاستلزام هو امتناع الانفكاك في التحقق
ولا شك ان المعلوم يمتنع الانفكاك عن العلة الموجبة فامكان الملزوم وامتناع اللازم بحسب
نفس الامر لا يندفع بما ذكره وان اراد انه بحسب هذا التقدير ليس مستلزما في نفس الامر فباطل
فظاهر لانه معلول لم والمعلول مستلزم لعلته وطنا واما الثاني فلانا نلزم ان عدم المعلول الاول
ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية فانه الامتناع بالغير لا يتنافى الامكان بالذات والا لزم الانقلاب
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو ظاهر بديهي والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر فان في الحواشي ما هو في تحقيقه كلام ولا بأ

بان



باس

باذ يريده سابقا للقول للريب بحاصل في ان الاتصاف ليس من الامور العينية الموجودة في الخارج
فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مطلقا على ما لاحظ تقويم المميز وجد فيه جوهرا
قائما بذاته وبياضا ففاس بينهما وجعل بينهما النسبة القياسية وليس في الخارج الا الجسم
والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكم بترخ احدهما عن الجسم متصفا بالبياض مطابق
الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه
لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه حضوريا للموضوع من غير ان تلاحظ امر
موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسانية
ويحمل عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذات مع امر مباين له كما في قولنا السماء فوق الارض فان
المصداق فيه ذاتها فقط على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما
حمل العرضيات كما في زيد عالم فان مطابق هذا الحمل هو وجود زيد في الخارج على وجه ليس محضورا
مصورا بالصورة في الخارج حتى يكون هناك زيد وعالم بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحلل
في هذا الحمل الى ملاحظة امرين اليه عليه وهو البصر والطابق بينهما لعدم مصاحبة المدرك فيحكم حينئذ
انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع نسبة حمل الذاتيات وحيث انه يستند حكمي ملاحظة امرين خارج
عن الموضوع والمقايسة بينهما نسبة حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات
الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع حمل المحمول وقد يكون ذات الموضوع مع امر اخر مباين له
ولذلك يرى الشيخ حصر الحكم بالايجاب في الذهن صورة مسبوقة التاليف الى الاشياء انفسها بانها
مطابقة لها فمن غير تفات تلك الاشياء المنسوب اليها قال به بان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية
فكلامه مأول بما ذكرنا لو سره ورد واذا تحققت ذلك لم يرد عليك ما ربما يقال ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
مثلا لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف والا لزم ان يستلزم موجود الموصوف فيه مع في تاخره
عن وجود الموصوف نظرا واعترض عليه من وجوه منها انا لا نسلم ان النسبة بين الجسم والبياض القائم به
بتحصيل العقل ويعلمه اذ من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران ذاتا ووجودا لا ثالث
بينهما علاقة ولا رباط فيهم عنا تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف واذا لم يكن عمل عاقل
ولا ذهن ذاهل ثم لما عرف بانا نعقل بحكمي عن حالها في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك فان
اتصاف تلك الحكاية صادقة كانت متصفا به في الخارج ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض
في الخارج بلا علاقة بينهما فيه والا لصدق انا الرومي مشتق بالبياض في الخارج لوجود الرومي والبياض

كلها فيه وان لم يكن صادقا كان كاذبا فالقول لا عبرة له ومنها انا لانم ايضا ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناط ذلك خصوصية الموضوع بل مصداق ذلك ومناط اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر وان لم يكن عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا يصدق حمله عليه وان لم يتحد عليه كما هو كذلك كعمرو وخالد ولو فقد خصوصية زيد هناك وكذا مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا في نفس الامر لا بحسب ذات السماء والارض كما حسبه فان لو انقلب الارض بحالها وكلها لم يصدق السماء فوق الارض لا ذات السماء فقط كما حسبه والا لصدق على التقدير المذكور انها فوق الارض وهو البين انه ليس كذلك وكذا مصداق الحمل ومناط مثل زيد عالم اتحاد زيد مع مفهوم العالم ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم ابيض فان مصداق الحمل ومناط اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة بطرفة عين قوله في البين ان الحلول والقيام وامثالها اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج كيف ولو كان لها وجود فيه لكان حالا لها في محالها ايضا موجودا فيه وكذا حلول حال لها في محالها وهكذا الى ان يتسلسل وهو بين وكونها متحققة وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن انما يدل على تحققها في نفس الامر والكلام في العقل وذلك لانا موجودة في العقل كذلك لا باختيار العقل وفرض بل لانزاعه اياها مرتسمة فيه وانتزاعها منه ولا يدل على وجودها في الخارج فان جميع مراتب الحلول والقيام وغيرها من النسب والاضافات كذلك مع استحالة وجودها في الخارج كما مر لا يقال لا يلزم من كون الحلول كذلك ان يكون حلول ذلك الحلول موجودا حتى يلزم التسلسل اذ لا يلزم من وجود فرد من حيوان وجود جميع افراده لانا نقول كما ان البياض والجسم موجودان متغايران في الخارج وذلك لا يستدعي عندكم ان يكون بينهما علاقة وارتباط فيوجد كذلك الحلول على تقدير وجوده مع محله موجودا متغايرا ان ذاتا ووجودا لئلا يكون بينهما علاقة وارتباط فيه فلو صح ما ذكرتم لزم كون مراتب الحلول لا غير النهاية موجودة في الخارج وليته شعري كيف يسلم ذلك على طرف النزاع بين الخارج ونفس الامر وان نفس الامر هو الخارج هذا وانت تعلم ان صدق الحكاية لا يستدعي وجود الاتصاف في الخارج بل الاتصاف في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف لا لوجوده كما مر مرارا اذ لو استدعى وجود الاتصاف فانما يستدعي وجوده في نفس الامر ثم يقول لم نذكر سابقا ان الاتصاف الموهم بالوجود يعقل العقل وانتزاعه فان كان الحكم بهذا الاتصاف صادقا لزم وجود الهيئة والوجود في الخارج بناء على ما ذكرت لان هذا الحكم صادق ولو لم يكن عقل عاقل وذهن ذاهن فان لم يكن صادقا كان كاذبا فالقول للعبرة به على ما ذكرت وظهر مما قررناه سقوط قوله

يكفي

يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض بلا علاقة بينهما فيه اذ قد بينا انه يكفي وجود الجسم والبياض الذي بينهما تلك العلاقة في نفس الامر وان لم يكن العلاقة موجودة في الخارج فلا يلزم كون الريحي متصفا بالبياض اذ ليس بينه وبين البياض تلك العلاقة في نفس الامر وفي العجب ان عبارة الحاشية صريحة فيما لاح لنا الوهم فيه حيث قال ان مطابق ومصداق قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره وكذا سقوط منع كون ذات زيد مناط صدق الانسان عليه مستندا بانه اتحاد مع المحمول ولذلك يصح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد فانكم ذات زيد مناط صدق الانسان عليه لا بما هو كذلك كعمرو وخالد بل مناط صدق الانسان عليهما هو ذات زيد وجعل مناط صدق الانسان عليه ذاته انما يصح بطريق التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه كما ان ذات عمرو ومناط صدق الانسان عليه ايضا وكما ان جعل مصداق الحمل فيه هو اتحاد زيد مع الانسان لا يقدح فيه صدق حمله على عمرو وخالد مع فقد الاتحاد بزيد كذلك مصداق الحمل هو ذات زيد ولا يقدح فيه كون ذاته عمرو وخالد كذلك فان ذات كل منهم مناط صدق الموجود على خصوصية ذاته وكذا سقوط ما ذكره في قولنا السماء فوق الارض اذ المعلوم انه ليس في الخارج الا ذات السماء والارض دون التوقية بان ذواتهما على اي وضع لعرض مصداق هذا الحكم ولا يلزم منه ان يكون على تقدير التبدل مصداق ذلك الحكم وعبارة الحاشية ان مصداق الحكم فيه ذاتهما اي ذات السماء والارض وهو قد صرح بذاتها وذلك قال لا ذات السماء فقط كما حسبه وكذا سقوط ما ذكره في زيد عالم والجسم ابيض فان اتحاد زيد مع العالم والجسم مع الابيض ذاتا ووجودا انما يريد به ان حقيقة زيد ومفهوم العالم واحد وحقيقة الجسم ومفهوم الابيض واحد نوعا غير معقول كيف والعالم والابيض عرضيان خارجان عن ذات الشيء والاتحاد الحقيقي بين الشيء وعارضه مع وان اريد به ان ههنا علاقة اتحاد ما مثل اتحاد العوارض مع المعروضات فكلامنا في تحقيق مناشيء هذا الاتحاد ومثل ذلك لا يقال له الاتحاد ذاتا ووجودا فان ذات الشيء معاير لعوارضه كما تقرر في موضعه وجعل العارض متاخرا عن المعروض ومتوقفا عليه فان العقل يحكم بان الثوب مثلا وجود فصار ابيض وان وجود الابيض متاخر عن وجود الثوب ذاتا وربما تاخر عنه زمانا وبالجملة ليس مصداق الحمل في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما توهم بل مصداق الاتحاد المطلق الذي مناشؤه ما فصلناه ذكرناه بالحقيقة هو تحقيق انتفاء الاتحاد الذي هو في موجود فانه موجود في جميع صور الاتحاد كاتحاد معروض عارض واحد وعارض معروض واحد اياه وليس معناه في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما حسبه الايري قوله المتم بعد ذكر اقسام

جعل

الحمول

يكونا

العارض مع المعروض

لمنشاء

الوحدة والهو وعلى هذا النحو قوله لانه صريح في مبنى الملازمة قيل قال بعض الفضلاء معنى كلام المصنف على زعم هذا القائل ان العدم اعني عدم الرزق ليس بحق كما زعم المستدل بل الواقع هو الرزق بين في الامكان الامكان المنفي وهذا الرزق ليس بمستلزم لثبوت الامكان فلا يلزم لط فتامل وفيه بحث اذ المتبادر من متن الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح في عطاه وما ذكره لا يدفع ايراد الشرح كما لا يخفى قوله انما نعرض ان الممكن بالذات قيل يمكن ان يقال وجه دلالة الطلب معروضا ما يغير منها ممكن على الحصر ان يقضي مهملة مستعملة في العلم في كلية حذف سورها تحقيقا وفي قيل مهملات العلوم كليات والجليل على الاحضار انه لو يصح ذلك لوجب ان يكون مسائل العلوم قضايا وهو وقد صرح الشيخ بخلافه ثم ذكر انها لا تكون قضايا شخصية قوله والا لزم توارد العلتين قيل توارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان الواجب علة لوجوبه وليس فليس قلت عليه انه جيء بما ذكره في قوة البناء اذ المحذور الذي يلزم من التوارد هو الاستغناء عن الشيء مع الاحتياج اليه وهذا المحذور بعينه لازم ههنا ولا يجدي المسامحة مثل ذلك بل نقول هذا المنع غير مجد لانه على تقدير كونه عين الذات كان لزوم المحذور اظهر فيما فيه بحث انه لا يلزم الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه وما ذكر من الجواب انما يكون الشيء محبوبا اذا حدث بذاته يجب لامر ويكون لغيره مدخلية في ثبوت هذا الامر له كالانسان فانه في حد ذاته جسم والحيوان مدخلية في ثبوت الجسم له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل لا بد لتقريره دليل على انا نذكره ان سلم يكون دليلا اخر وبذلك لا يندفع المنع على الدليل المذكور في الشرح اقوله لا يخفى سقوط هذا البحث اما اولا فلان وجود الامر للشيء بالنظر الى ذات ذلك الشيء كاف في الاحتياج الى الغير بديهة كما ان وجوب الامر بالنظر الى علة المستعلة كاف في الاحتياج الى غيرها كذلك ولوضوح ما ذكره لتوجه مطالبة بعد العلة المستعلة بطريق اللوم واما ثانيا فلان وجوب الجسم للانسان بالنظر الى ذاته انما هو بمعنى انه ليس للخارج عن ذاته مدخل فيه لا بمعنى انه ليس لغيره اصلا فيم مدخل وكيف يكون ذلك مع ثبوت الاحتياج الى الجزء الذي هو غيره بحسب اعترافهم وتسليمهم فيه هو الوجوب الذاتي ولا يمكن ان يكون لغيره اصلا مدخل فيه فانه يدخل الغير مطلقا في الوجوب بالذات ثم لا يخفى انه ليس دليلا اخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم اجتماع الاحتياج الى الشيء مع الاستغناء عنه وذلك حاصل على تقدير المنع بالمرة على هذا التقدير اظهر. بعين ما ذكر في الواجب قيل توضيره هناك انه لو عرض المنع الوجود بالغير لزم كونه موجودا او معدوما معا ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين اعني الذات والغير

ان سلم

اما ان لا يكون

والغير على معلولا واحدا شخصيا هو عدم ذلك المنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان المنع علة للامتناع وهو ممنوع والسند ما ذكرنا في اول البحث فلت علة فوق الجواب عن الاعتراض الذي اشار اليه بقوله ذكره في صدر البحث هو ان المنع للذات لم فليس الامتناع معللا بالذات وبحث نعيد الجواب عنه على ما في السند سريعا فنقول لا شك ان الامتناع وصف المنع واما ان يكون معللا بالذات او بغيره ذاته والاول يوجب التوارد والثاني يستلزم ان يكون الذات والا ذات لم والحال ان المراد باقتضاء الذات العدم كونه معه وعلى ما بان اقتضاء الغير كما اشرنا اليه يرجع الى اقتضاء الذات الوجود وذلك لا يقتضي ان يكون للممتنع ذات بل يتحقق بانتفاء الذات والا ذات لم ورد عليه اما اولا فلان الامتناع اذا كان وصفا للممتنع بالذات كيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء في العنوانين المذكورين كما هو ظاهر واما ثالثا فعقليا النزاعيا فلان الامتناع انما يحتاج الى علة لو كان امرا واقعا في نفس الامر واما اذا كان عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبدأ الاشتقاق قد يكون امرا واقعا في نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا عقليا انتزاعيا غير واقع في نفس الامر كالوجود للموجود والامكان للممكن والامتناع للممتنع واشرنا في الجواب السابق الى ما نقلناه عنه انفا مما ذكره في قوة الايراد وقد مر انا هذا الجواب لا يكون صوابا اقوله اما الاول فجوابه ان الوجوب والوجود صفة الواجب بالاشكال مع انهم يجعلونها عين ذاته وليس وصفا انه لا يتصور ان يكون عين ذاته فلا خلاف في ذكره والظالم للاستظهار لا سيما ونظيره جار في السنة القوم في الواجب وصفاته واما الثاني فالمراد بعين الذات اعم من الذات والذاتي على انه منع لا نسلم لظهور لزوم المحذور المذكور على تقدير المنع واما الثالث فساقط للاظهار الانصاف بالامور الاعتبارية كالوجود وغيره لا يخفى على عالم بديهة نعم يحتاج بركة تلك الامور موجودة في الخارج ثم يحتاج الى علة يوجدها فيه وقد علمت ان الجواب السابق سالم عما اورد عليه وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الحكم قلت عليه في الجواب نظر اذ مراده انه على تقدير ارتفاع الغير يرتفع الامكان ومثل هذا المنع ليس غريبا في كلامهم قيل عليه فيه بحث لاحتمال ان يكون ارتفاع ذلك الغير مستلزما لارتفاع امر اخر صار ارتفاع الامكان في الحكم اقوله المحذور هو ان يزول عما بالذات بارتفاع الغير ولا يندفع ذلك لجواز كون ذلك الغير مستلزما لامر اخر وهو ان ارتفاع الامكان عن الممكن قيل لك ان تقول كما ان الواجب بالذات ما لا اعتبر بناته في غير التفات بشيء اخر كان نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب بالغير ما لا اعتبر متعلقا الى غيره كان كذلك فانا نقطع النظر عن الغير ونسب الوجود اليه ارتفع الوجوب

وكانت النسبة بالامكان كذلك الحكم بالذات ما اذا اعتبر بذاته فرغ النقاب اليه بان اخر كانت نسبة الوجود
اليه بالامكان والحكم بالغير ما اذا اعتبر منتسبا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك الغير
عن نسبة الوجود اليه اي نسب الوجود اليه منتسبا الا اليه منتسبا الى غيره ارتفع الامكان ٥
اذ الذات منتسبا الى الغير لا يثبت مع ترك المقايسة كذلك الامكان ما يحكم اذا اعتبر بذاته
ولا يلزم الانقلاب وبهذا يسقط النظر كما لا يخفى قلت عليه انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير
ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ابن زيد ارتفاع الابوة عن زيد في
الواقع فرارا ان الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يثبت بترك المقايسة قلنا الثابت
بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يرتفع بحسب نفس الامر مع ترك المقايسة وسقوط كامرة الذات
بعما يلزم ارتفاعه على فرض انتفاء الغير لمجرد قطع النظر عنه لانقال اذا قطع النظر عن الغير
لا يكون ما بالقياس اليه بحسب ملاحظة العقل ثابتا فيرتفع الامكان مع قطع النظر عن الغير
بحسب هذا النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع لانا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون ذاتا
ولا ممتنعا بحسب ذات النظر كما اذا الطبيعة لا يكون من حيث هي واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما
مع انا ذكره الحبشي انما يتم صورته اذا اريد بالامكان ما بالغير الامكان بالقياس الى الغير اما اذا
اريد به ما يقتضي الغير شاء او شئت الطبيعة الى الوجود والعدم فلا يرد ما توهمه وهوط واعترض عليه
بانما ذكره الحبشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان بالوقوع حتى يرد عليه انه لا يرتفع منه مع قطع
النظر عن علته بل يكفي فيه انه غير عارض للمفهوم عند اخذه بذاته بلا اخذ امر اخر معه وذلك
لانا نقتضي للمفهوم الى الاقسام الثلثة بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند
نسبة الوجود اليه في نفس الامر او نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع
ليس الا ما عنى الاستغناء حلوا عن الوجود والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه
في الوجوب وان كان معدوما كان نسبة اليه موجودا بالامتناع كما حققناه في موضعه وما شبه الوجود
اليه في هذه المرتبة وجودا عارية في جميع ما بالغير له بناء على ما تقرر من ان الطبيعة من حيث هي ليست الا
تكون عارية عن الامكان على تقدير ان لا يكون بالغير كما انه عارية عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيها
فوا ذا عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب
اقول للام ان خلوه في هذه المرتبة عن الامكان لا يستلزم كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات الا
بوجه ان الحكم باجد النقيضين للذات ليس ممكنا ولا واجبا ولا ممتنعا كما اعترفتم به ثم حقا

ما ذكره



ولبين

ما ذكره ان الامكان لما كان بالغير فاذا قطع النظر عن ذلك الغير كان منتفيا فهذا النقل بالوجوب
او الامتناع ولا يخفى سقوطه اذ المهية من حيث هي ليست الا هي فلا يكون في هذا النظر وهذه المرتبة
واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا كما اعترفتم به سواء كانت العلة مستندة الى الذات او الى الغير فعلمنا ان
في هذا النظر يكون واجبا او ممتنعا فلا نم انه يلزم الانقلاب المستحيل لانا ذلك انما هو اذا يصير الممكن واجبا
او ممتنعا بحسب الواقع لا بحسب النظر وهو معلوم انه لا يصير الممكن بذلك النظر واجبا او ممتنعا بحسب
الواقع ولو كان حكم المرتبة حكم نفس الامر حتى يكون ما هو موجود في نفس الامر بحسب النظر كما هو الحق
في حد ذاته من الوجود والعدم مستحيلا لاستلزامه كونها لا موجودا ولا معدوما حال تجريد النظر الى
ذاته وذلك ظاهر فاسد ٣ والا لزم تعدد علتان على معلول واحد نحقق قلت عليه في الحواشي
لم لا يجوز ان يكون استغناء الذات عن علة الاستواء على اصل علة عشر وطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك
الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم تواردة علتين مستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب
فانها كل منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلاله الاحاد فان قيل لم
يكن ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند عندكم الى ذاته بشرط انتفاء الغير واخر به الى الغير وحده فلا يزال
الى الغير يدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد بينا
بطلانهما واما الكلام في الحكم الذاتي لا يزال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة لامكانه لا لنفس
الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او لم يوجد فنسبته الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف
على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجود وعدم يدخل في علية الامكان كان الذات مطلقا علة
تامة ولا يكون علية التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر فلا يكون ممكنا بالغير فلا يدخل للغير
في احكامه وغرضنا يلوح انما يتم في الاعدام فليس بذاك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد
علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعددت اضافاته لكنها ليست علا يخصوصها
بل العلة هي القدر المشترك قلت عليه انا نريد بالحكم الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا
ضروري العدم لذاته فنواقع مزان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير
ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم
لو كان الحكم الذاتي لابد ان يكون احد طرفي النقيض ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالحكم الذاتي ما
يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اعني الحصر الموادي فالملازمة اذ يصير هكذا

الشيء اما ان لا يكون وجوده مضروريا لم بحسب ذاته او عدمه ضروريا لم بحسب ذاته او يكون ذاته علة
سلب الضرورة بين الذاتيين ولا شك في تجويز العقل ان يكون كذلك او يكون سلب الضرورة بين
معلولا للغير وفرضنا ويعلم انه يمكن الجمع بين التقديرين اذ لم يثبت بعد كون الذات
علة ويمكن اجابته بانه لو كان الامكان معلولا للغير لكان ما هو بحسب ذاته جائز ان لا يكون
يكون واجبا لذاته اي او ممتنعا لذاته ويلزم من ذلك امكان كون الشيء واجبا لذاته مستلزما على
التناقض وايضا يكون حينئذ عدم التاثير فيه واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما محالان
لان سبب التاثير للغير فيه امر مغاير لذاته ولا يمكن كون الشيء بسبب غيره واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته واعترض عليه اما اولا فلان السؤال ساقط بناء على ان المتكلم في هذه الاقسام الثلثة
هو المفهوم الماخوذ بذاته من غير اخذ امر معه في هذه المرتبة اذ سبب الوجود اليه فاما ان يجب له
او يمتنع او لا هذا ولا ذاك هذه الاحوال الثلث حاصلة للمفهوم في هذه المرتبة ولا خفاء ان الحال
التي يكون له في هذه المرتبة يدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء منها يكون في مرتبة اخرى
لشيء في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب او ممكنا يلزم تحصيل الحاصل او ان
يكون لم امكانا ان وهو خلاف معلوله كما قرره الشارح واما ثانيا فلانا ما حصرنا الحق في ان
العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه بل قطعنا بان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك
يتحقق بتحقق كل واحد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان هو علة تامة لعدم المركب لزم
انا بتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر عليه التامة فاذا عدم جزء من
المركب تحقق عدم احد الاجزاء الذي في ضمنه فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر من
تحقق عدم احد الاجزاء الذي في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم اما تحقق عدم المركب
الجزء الاخر حق واذا ارتفع عدم احد الاجزاء لوجود احدهما يلزم ان يرتفع عدم المركب وذلك لوجود
المركب واذا ارتفع عدم احدهما بوجود واحدة اخرى اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى
وذلك لوجوده مرة ثانية حق واما ثالثا فان الملازمة المدلول عليه بقوله لو كان الامكان
معلولا للغير لكان ما بحسب ذاته جائزا ان لا يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
لم لا يجوز ان يمنع كونه واجبا ذاتيا او ممتنعا ذاتيا لا بد لمنع ذلك من دليل فنقول قوله هنا
الكلام ساقط لوجوه الاول ان ما ذكره لو تم لكان دليلا اخر ولا يندفع المنع عند المقدمة المذكورة
في الدليل السابق كما لا يخفى الثاني ان العلة التامة لعدم المركب انما عدم جزء من اجزائه او

لا يكون لغيره

امر



امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد راجع الى عدم خصوصيات الاجزاء
ليست علة اصلا بل العلة هو القدر المشترك فيه فاذا عدم جزء من المركب
تحقق العلة التامة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر لم يتعدد العلة التامة بذلك اذ العلة هو العدم
المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد انما يقع فيما لا مدخل له في العلية
وهذا كما ان علة البيوض هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة الما
مثلا تحقق ذلك المجموع فتحقق البيوض ثم اذا انمحت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالصورة النارية
مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى انتفاء البيوض ولا من حدوث الصورة الثانية تحقق
البيوض مرة اخرى لان علتها هو الطبيعة المحفوظة في الصورتين على نوع باقية من غير تبدل او
انما التبدل والتغير فيما هو خارج عن العلة وكلامنا ذهل عما ذكرنا من ان امرا واحدا لا تعدد فيه
بحسب نفسه واذ تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك فانا
لو لاحظنا ذلك حق الملاحظة لم يعرض لنا هذه الشبهة الثالث انا لو سلمنا ان العلة التامة يتكرر في
هذه الصورة فلا نم ما ذكره من لزوم تكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا وذلك لان تاثير
العلة في انتفاء الجنس بوصف متوقف على امكان ذلك الانتفاء وهذا الامكان معتبر بجانب
المعلوم كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان انتفاء المعلوم بالعدم مرة
اخرى غير ممكن وكذا انتفاؤه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه اصلا الرابع
انا نمنع الملازمة المذكورة سلمنا جواز ضرورة انه اذا كان الحكم للامكان معلولا للغير فنختار
تقدير انتفاء ذلك الغير لكن لم لا يجوز ان لا يكون ممكنا لم واذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا ضرورة لانه
سلب الامكان هو سلب ضرورة الامكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم وانتفاء سلب
ضرورة الوجود والعدم اما يتحقق ضرورة الوجود او يتحقق ضرورة العدم وعلى التقدير
يكون واجبا وعلى الثاني ممتنعا فكون الامكان معلول الغير يستلزم ان يكون سلب كونه ممكنا
جائزا بالنظر الى ذاته وجواز سلب بالنظر الى ذاته يستلزم جواز كونه واجبا او ممتنعا
لان جواز سلب الضرورة يستلزم جواز الضرورة وهو اما ضرورة الوجود وهو
الوجوب او ضرورة العدم وهو الامتناع وذلك باطل بديهي لا يحتاج الى دليل ثم
ذكر في الحواشي الا الاسهم ان الحكم بعد ما حققنا ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا بغيره انه
ليس كذلك بسبب الزام من ان مثل ذلك لا يجري في الامكان بانه يكون شرطا كونه على حاله في الحالين

او ممكنا
احواله

ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا فيما يكون الشيء بشرط كونه مقارنة وجود العلة او انتفائها
واجبا او ممتنعا وبدونه ممكنا والاخفار في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فانما يعرض
كونه شرطا ممكنا لا بد ان يكون ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحيث
حالة من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب فرحيث الاضافة اي ممكن كونه مبدأ
وبدونه كما مر هذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات
على ما ذكرتم بحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للذات
بالذات هو وجوده ذاته مع هذا الاعتبار وجود ذاته باعتبار وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه
الحيثية يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المعتبرة به وهو غير واجب بذاته
فلم يزل يجب لذاته لم يصر ممكنا بحقق الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود
العلة مثلا يجب وجوده ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته قيل فيه بحث اذ قوله الممكن لا يمكن بالغير
يدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا وحينئذ كما يلزم انتفاء ممكن قسم منه وبالغير يكون ذلك الممكن
بالغير الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا العامل الكلام عليه احتراز من البديهة اذ كان الامكان
معلولة الغير لا يكون ذلك الشيء بذلك الغير ممكنا فيكون اما واجبا او ممتنعا لانتفاء القسم الرابع فليتأمل فيما
ذكرته تخصيص المدعى بالحقيقة لانه للاحتمال المقابل لما ذكرته اما جوكونه ممكنا لا بذاته بل بواسطة الغير
وبواسطة الغير وهو باطل بالبطلان فقالا للتفاوت البديهي انه معلوم بالمقايسة الى الوجوب والامتناع
واما ما ذكرناه فظاهر بالمقايسة والحق انه انما اريد بالامكان بالغير آه قيل اعلم ان الشارح
لما فسر الوجوب بالذات بمقتضاه الذات وجوبها فسر الوجوب بالغير بمقتضاه الغير الوجوب وذكر الامكان
بالغير فيما سيأتي بمقتضاه الغير الوجود والعدم وهو على هذا يجوز ان يكون بالغير موصوفا على ذلك
والممكن بالغير والحق كما سمعت غير مرة ان الوجوب بالذات موكول الشيء بحيث اذا اخذ ذاته مع غيره
التفاتا فيه يجب الوجود والوجوب بالغير لكن لا بحيث اذا اخذ مع غيره يجب لذلك وسيشير المصنف
الى هذا المعنى بقوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الحقيقة والا فيبتدأ ما في
الغير وتفسير الامكان بالغير فيما سيأتي هو كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب لم الوجود ولا العدم
ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير دخل في الماخوذ معه والا كان الغير اجنبيا وذلك لا يوجب اصلا بالغير
الغير اولم يوجد اذ لم نقصد بقولنا لا يجوز ان يكون شيء ما ممكنا لا بذاته بل بواسطة الغير
احد الواجبين بالذات مع غيره ولم يجب لم الوجود كان ذلك الغير ما فاقد عدم فيكون عدم ذلك المانع

علة

المتقدمة بد

علة الجملة واذا اجتمع عدم الغير ولم يجب لم الوجود كما وجود الغير علة لوجوده لوجه ما فوجد المانع
المتنع بالذات فانه لو كان ممكنا بالغير لكان للغير مدخل ما في امكانه فلا يكون في حد ذاته بلا احتياج غيره معدم ممكنا
فوقع هذه المرتبة عند تسبيح اللغوي الوجود اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير
لما عرفت انفا اقول فيه اولا بما مر ان الامكان بالغير على الوجوب بالتفسير الذي يسبق الى السامع يقتضي
ان يكون الامكان بالغير اقتضاء الغير الامكان للعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم كما ذكره فان الواجب بالغير
والممتنع بالغير ما هو سبب الغير ممكن وذلك ظاهر الثانية ان الامكان بالغير على التفسير الذي ذكره لا يقتضي
ان يكون لذلك الغير مدخلية في وجوده او عدمه لان ذلك على هذا التفسير يصدق بعدم تلك المداخلة الا ترى
ان الممكن اذا اخذ مع ما يسوي علة الوجود والعدم يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم الثالثة
انه لا حاجة في الممكن بالغير بعد المصير الى المعنى الذي ذكرناه بل يكفي ان يقال في الواجب بالذات والممتنع
بالذات ان امكانهما بالغير يستلزم زوالهما بالذات وفي الممكن انه يستلزم اما اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد او ان يكون لا امكانا وعند اعتبارها اذا آه قلت في الكوابي فيه بحث لانه وقع مصرحا بانه
بشرط الوجود وجوبه بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك
فيما بعد بقوله الخ فحينئذ فعليه يلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو باطل قوله وعروض
ما بالغير منهما ممكن فلا يلزم تخصيص ما بالغير بما سيأتي اما مطلقا او حيث حكم باستلزام امكان
والثاني اظهر كيف لا والحق لم يكن بالغير فالظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري
قيل فيه بحث لما ذكره المصنف ههنا ليس اشارة الى الوجوب بشرط المحمول كما حسبه بل اشارة الى
كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروض ما ذا ومعروض الامكان ماذا لسبق انها محلان وكيفية
ذلك توطئة لقوله والامتناع بين الامكان الذاتي والغيري فانه الوجوب بالغير يعرض عند بشرط الوجود
الى الموضوع الماخوذ بذاته من غير احد امر آخر معه فكيف عروضه عند عدم احد العلة مع الموضوع فعروض
الامكان هو نفس ذات الشيء من غير احد عليه معه ومعروض الوجوب بالغير موضوعا الشيء الماخوذ مع
علته اقول انكار كون ما ذكره المصنف اشارة الى الوجوب بشرط المحمول مكابرة فان هذه العبارة صريحة
بانه عند اعتبارهما يثبت الوجوب بالغير وجوب اذ المعروض ههنا ما يكون توطئة لقوله الخ المذكور
صريحة فيما ذكرناه وقد صرح بذلك مرة اخرى بقوله الخ عند حقيقة فعليه فلا يتجه هذا الانكار
بان الامكان انما يعرض آه قيل لا يخفى على المنصف ان هذا التفسير لا يلائم ما ذكره المصنف ههنا اذ ليس
فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق واللاحق وسيشير المصنف

الهما بعد ذلك اقول لا يخفى على المنصف انما ذكره الشارح يفصل ما اجمله المص وعلى هذا يبقى الشرح بلا سبيل الى المتن فتى العفو على الشارح هنا فقوس اقول هذا مخالف لما ترى عند المتأخرين من ان وجود الشيء في الخارج هو الحق لما ترى عند المتأخرين من ان وجود الشيء في الخارج لا يقتضي وجود الثابت فيه لان وجود الشيء لا يستدعي شيئا فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيه في الخارج وقد تقدم في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل انما لا يكون موجودا في نفسه بتحصيل ان يكون موجود الشيء وقد نص الشيخ في الفصل السادس من المقالة السادسة من الشفاء بذلك وقد بلغني ان بعض من العلامة المحقق الشريف قدس سره ان النسبة الخارجية الخارج موقع احد طرفيها فيه وان كانت مستبعدة عادة الا ان بعد تسليم ان الاعمى مثلا متوكأ على عصاه في الخارج صادق عليه انه اعمى متوكئ بالاعمى ما ثبت للاعمى ولا شك ان الاعمى معدوم في الخارج والجواب ما فصلناه من ان ليس معنى الاعمى عادما لشيء للاعمى كما حسبه اولا بل اللفظ بل معناه اعم ليس فيه هذا التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكورا اقول مراد شيخنا على عدم الوقوع بين النسبة الخارجية والنسبة الموجودة في الخارج فان وجود النسبة في الخارج مستلزم لوجود طرفيها فيه لا وجود في النسبة الى في الخارج طرف لنفسها ولا وجود لها في الخارج بل انما يستلزم وجود المنتسب لم فيه بناء على ان معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة ان تلك النسبة منتزعة من الموضوع بحسب وجوده الخارجي فصدق الحكم الموضوع باعتبار هذا الوجود فلا يخفى وجود المنتسب لم وقد اشار الى ذلك الاستاد المحقق قدس سره في مواضع من تصانيفه وفصلناه في حواشينا وتعليقاتنا وما ذكره في التحصيل والشفاء هو ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له في نفسه اصلا يستحيل ان يكون ما لغيره وذلك بين ولا يلزم منه ان يكون الثابت لغيره في الخارج ثابتا في نفسه في الخارج وما نقلوه من تقلع بعض تلامذة الاستاد ولا تعويل عليه فانهم لم يسمع بنفسه من المعول عنه وانما نقل صحبتهم كثيرا وعن مراجعاته تلامذته قدس سره وكانوا ينقلون عنه ذلك وكيف يصح هذا النقل عنه قدس سره ان تكرر في كتبهم الفرق بين ما يكون الخارج طرفا لنفسه وما يكون طرفا لوجوده وان الثاني موجود في الخارج ولا يلزم الاول كذلك وابى اضطراري في ذلك مع ما ذكرته مضطلعا والحري ايضا النقل بما ليس موصوما كذا سلوبه عما لا يخفى ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل انه قال لا يقال لهذا مكان لما اشتهر في السنة القوم من ان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج ودفع بانه ثبوت الثابت بما يجوز ذلك مع امتناع الثابت ولا شك انما الثبوت هو الوجود فانما يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بما جاز مع امتناعه لم يلزم



وفي الاعمى ح

جائز

مراتها وجود المضاف لغيره الذي كان وجوده في نفسها انما تقوله ليس المراد بما ذكر الوجود الخفيف بمجرد الاضافة وكلامنا في الوجود الحقيقي وكل موجود لغيره وجود اضعيفا منحصر في الصورة والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجودان في حد ذاتهما بلا ارتباط واعترض عليه بانهم قد ادعوا ان العمى ممتنع الوجود في الخارج مثلا ثابت لزيد فيه كما يشهد به الحركة في الخارج ولم يرد واما الثبوت الا للشيء الثابت للشيء بالوجود وليس الكلام الا في هذا المقام ولم يقسم هذا المقام الى الحقيقي وغير الحقيقي فان اراد بالوجود الغير الحقيقي الربط بين الشيئين بهذا المعنى فهو ضيع الطرفين كما يشاء وان اراد بمعنى اخر فلا يدل عليه لسبق عالم اقول الظاهر ان القائل اراد بالوجود الحقيقي الوجود الخارجي وبالوجود الغير الخارجي عدمه كما هو حال الصفات الاعتبارية المنتزعة فانها ثبوتها للموصوف فانما مرجع الى صحة انتزاعها منها كما اشرنا اليه سابقا ولا شك ان دعوى ثبوت الشيء بالنحو الاخير لا بالنحو الاول وقد علمت ان الثبوت هذا النحو لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف هذا ويمكن ان يكون مراد المص بالعروض اعم من العوارض الحقيقي والعروض بالنحو الاول فان كلامه في النحو الثاني يستلزم وجود العارض في نفسه بحسب الامر كما اشرنا الى انه مراد الشيخ فيما نقل عنه سابقا ولا يلزم منه وجوده في ظرف الاتصاف كما فصلناه مرارا ما يكون ممكن الوجود وتنقلع بما ان نحو كان قبل لو كان المحمول على نحوين احدهما حلول الاعراض والصور والثاني نحو اخر لا استقام هذا الجواب لكن يرد عليه بان الظاهر انه لو كان المراد بالاعراض والصور حلولها كما ذهب اليه على نحو حلول الصور والاعراض انما يتحقق بانضمامها اي مما المحسب الوجود الخارجي فان السواد مثلا موجود في الخارج بوجود معاير لوجود موضوعه فيه وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما سيتحقق انشاء الله تعالى في موضع يليق به وان اراد حلول المعروض لاعتبار ما هو الى الوجود لما في الخارج كالاتصاف والانتزاع فرجع الى صحة انتزاع ما في موصوفا بها فان خلق فليس في حلوله حقيقة اذ الحلول على ما فسروا هو الاختصاص الناعت وذلك لا يتصور في الامور الاعتبارية الى لا وجود في الخارج فلا تتصف فانه الاختصاص الناعت قد يتحقق بوجود الناعت في ظرف الاتصاف كالصور والاعراض وقد يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الوصف منه فان العقل بعد ما ادرك الاتصاف والاستقامة في خط يحكم بان ذلك الخط متصف بهما وانما ناعتان لم فان سئل الاتصاف المدرك بالعقل مثلا بالقياس الى الخط فحيث كون الخط بحيث يصح انتزاع الاتصاف منه وان سئل السواد المدرك بالبصر مثلا بالقياس الى الجسم في كونه منتصبا به وناعتا له فليس في الجسم الا اختصاص الناعت ووجود الناعت في الخارج بما يكفي فيه الوجود في نفس الامر لا في كونه منتصبا موصوفا به حقيقة بحسب نفس الامر بل الذي يظهر من كلام القوم اذ ليس لهم في الاعراض حتى ان الشيخ في

التطبيقات اطلق العرض على الوجود ولذلك قسم الكم الى المنفصل والمتصل والمتصل مع ان المنفصل
وهو الكثرة لا وجود لها في الخارج وكذا الحال في كثير من المعلولات حيث عدوا من اقسامها الامور
في الخارج فيقتضي ان يكون الامكان علة للاعدام قيل غير مسلم اذ كما ان العلم بامكان الشيء
يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم بامكانه ضرورة مع
ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى استلزام العلم المذكور العلة كما ادعاه يلزم
ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للاخر هذا قول قد ذكرت في تجريد الغواشي
انه قد ذكر السائل ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة
بل على وجود علة ما وبان كون الامكان معلول الافتقار بين البطلان واعترض عليه بانا لا نسلم انها
ذكره الشارح ذلك كيف ولو كان كذلك لصح ان يجاب عن ذلك بما اجاب الشارح به عما ذكره والتالي باطل
صحة وامكون الامكان معلول الافتقار وقد البطلان فما يقتضي صحة هذا الاستدلال بل يجب ان يجعل
وجها اخر دالا على بطلان هذا الاستدلال المذكور اذ صحة هذا الاستدلال يقتضي ان يكون الافتقار علة
للامكان لما بينهم المانع فلو كان احدهما علة للاخر لكان البطلان المذكور بينهما وقطعا اقول عرضي ان ذكر
انهذا السؤال ماخوذ من كلام الشارح وليس من خصائصه فان الشارح ذكر في السؤال ان العلم
بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او معلول اخر وهذا القائل لخصه من بين المعلولات التي يستلزم
العلم بها العلم بالعلة الافتقار والامكان واما صحة جوابه وعدم صحته فانا نرى في عهدته
اذ ليس المعتمد الا انه ماخوذ من كلام الشارح وانه كان ينبغي في ترتيب البحث ان يورد السؤال
على جواب الشارح كما ذكرته في الحواشي قوله واجيب بان المعلول المعين اذا وردت علمنا انه انما ورد
ان استلزام العلم بالمعلول العلم بعلة معينة ليس كلما ادعاه بعض الموادفي لكنه لا يجدي في المط
لجواز ان يكون بعض المعلولات مخصوصة مستلزما للعلة المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل وانا
ان ادعانا ان لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلم لا يجوز ان يكون الامكان
من هذا القبيل لكان الافتقار علة للامكان وهو ضروري البطلان كما نص عليه الشارح
اقول بطلان عليه الافتقار للامكان لا يدفع الايراد على هذا الجواب كما لا يخفى نعم غاية بعض الفضلاء
انه اعترض على هذا الدليل المذكور بانا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم الجزئين معا نجزم بعدم الجزء
بعدم جزء واحد فعلى مقتضى ما ذكرته الدليل يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علة
مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة انعدام الجزئين معا ولم يتم

عليه

ز
فلما نع ان يمنعه اي ان
يتم عليه البرهان

عليه حق القاعدة فاقول لا يخفى انا قد قاعدنا بما حققناه من ان عدم المركب عدم جزء من اجزائه اعني
العدم المشترك من غير مدخلية خصوصيات اعدام الاجزاء وذلك يراها ينزع في صوت الحسيب
بيقاء ذلك في الحواشي بانه يدل على انه ام تكن في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدفع مرجح
يقتضي وجوده وهو الحسيب اذ لو جاز عنه يرجح احد المتساويين بدفع مرجح يجوز وجود ذلك
الصوت بدفع الحسيب بل بدفع ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عنها عند حدوث الحسيب فلم
ينزد بعلة المعترض ولم يعرض عليه على خلاف عادته وعترض بانه الامكان آه ذكره
في الحواشي انا لا نسلم ان يقول نقتضي بانه لا يدل على نقيض مدعى المدعي بل على نقيض مدعى خصمه
فالدليل جار فيه مع محلف المدعي عندهم وقيل اراد بالمعارضة الاتيان بنظير ما اتى به الخصم من
الدليل لا المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على نقيض دعوى الخصم واقول لا يخفى بعد هذا التوجيه
الاسماء على صرف اللفظ عن المعنى الاصطلاحي الى المعنى اللغوي كلنه لا يجوز لمناقاته ذكرت
في الحواشي انهذا انما يتم اذا كان انتفاء الذات رجحانا لطرف الرابح على سبيل الوجوب اما اذا كان
انتفاؤه لذلك على سبيل الرجحان انتهى فلا يتم الخصم لانا نمنع ان ما يقتضي الذات الحكم او توبته على
سبيل الاولوية ممتنع بالنظر اليه وان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الحكم اولوية احد الطرفين
مع عدم امتناع الطرف الاخر فقول الخصم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل
الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار جاز رجحان الطرف المرجوح في بعض من تلك المراتب نظرا
الى ذات الحكم لا نسلم ان اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك
المراتب راجح بالنسبة الى الحكم لا واجب فلا يلزم من جواز وقوع الطرف الاخر جوازا مرجوحا فتامل
اقوله في اثبات هذا المطلوب يقتضي رجحان طرف عدمه بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل المستلزم
بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحية يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح كما عرف في الطبقات فتدبر هذا ما ذكرته في الحواشي واعترض عليه
بانه وقوع احد طرفي الممكن مستلزم لرجحان على الطرف الاخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان الطرف
الاخر لكان وقوع هذا الطرف الاخر منافيا لما اقتضاه سواء كان اقتضاؤه الرجحان واجبا او
مرجحا او على كلا احتمالي التقدير لو وقع الطرف الاخر لزم تخلف الرجحان الذي هو مقتضى
الذات عنها ممكن وقوعه بالنظر الى الذات المذكورة وان كان وقوعه بالنظر اليها ممتنعا وكل
جواز وقوعه بالنظر اليها ايضا لان امكان الراجح ثم يرد على الدليل المذكور انه انما يلزم

المنافاة مع معنى الذات الا فسر اولوية احد الطرفين نظرا الى الذات يكون احد الطرفين راجحا
على الاخر رجحانا ناشيا عن الذات ان يكون الذات مقتضيا للرجحان وعليه مستدركة له كما فسره
الشارح اما اذا فسر بان يكون احد الطرفين انسب واليق وذات الممكن فغير ان يكون للذات اقتضاء
لرجحان احدهما ومنع فرط بان الاخر فلا يلزم المنافاة مع معنى الذات كما لا يخفى فالظاهر ان
القوم نفي الاولوية بالمعنى الذي ذكره اما اولا فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجد
ليلزم من ابطاله اثبات الصانع تعالى ان لم يبق هذا القسم لم يبق الدليل اتما تعالى
وليس الاول احد طرفيه على تقدير الشارح قسما من الممكن لان الذات المقتضية لرجحان احد الطرفين
مانع فرط بان الطرف الاخر لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلما ان الواجب والممتنع
ما يجب لهم الوجود والعدم بالقياس اليه نفسه لا ينتفي وجوب احدهما والممكن ما يتساوى فيه الوجود
والعدم بالقياس اليه نفسه لا ينتفي بتساويهما بالقياس اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه
ما يكون احد طرفيه راجحا بالنسبة اليه نفسه لا ما ينتفي رجحانه قول فيه اشياء احدها انه
اذا كان الاقتضاء على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون اقتضاء اولوية احد الطرفين اي لم
الاخر لا واجبا لا يكون مخلص مقتضي الذات لهذا المعنى بل مرجحا فيكون وقوع الطرف الاخر
مرجحا لا مستحيلا بالنظر الى الذات وذلك ظاهر مما ذكر في الجواب فتامل المراد عدم ما
المراد وثانيها ان قوله للذات المقتضية لرجحان احد طرفيه مانع فرط بان الطرف الاخر يكون
منافيا لمقتضاها اتما يتم اذا كان الاقتضاء على سبيل الوجوب اما لو كان الرجحان على سبيل
الرجحان فلا يتم بما ذكره اذ غاية ما في الباب انه يلزم تخلف ما هو اولى بالنظر الى الذات عنها
لا تخلف ما يجب لها والمستحيل بوجه هو تخلف ما يجب لها على ما لا يخفى على المتامل مما ذكرنا
من ان الرجحان يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح كما عرفت في الطبقات وثالثها ان قوله ليس الاول
احد طرفيه بنفسه الشارح قسما من الممكن اذ المراد انه بعد ما اقام البرهان على ان
قسما من الممكن فذلك لا يقدح في كلام الشارح اذ غرضه ان بين انتفاء هذا القسم ليثبت الواجب فلا يلزم
في تقرير هذا القسم او البرهان اقامة الدليل على انتفائه وان اراد انه ليس قسما منه بديهة
حتى لا يصح تقريره به فيدفع فانه هذا القسم محتمل في بادي الراي ضرورة ان التقسيم العقلي لا
يجب وجوده وعدمه ما يجب عدمه وما ضروري في احد طرفيه فان في الضرورة لا ينافي ان

لا يجب وجوده وعدمه



بديهة بل محتمل عند العقل ان يكون احدهما راجحا غير مبين الى الوجوب فلا براءة يبين بطلان
هذا الاحتمال حتى يتم اثبات الواجب وبرابعها ما ذكره بقوله والعنوان محصل ما ذكره ان
المفروض كون احد طرفيه اولى على هذا التقدير واجب وليس بممكن بناء على انتفاء هذا القسم في الممكن
ولا شك ان المعنى الذي فسره المحيي انه يبطل بالدليل الدال على ان هذا المفروض لا يكون ممكنا لانه
اذا كان احد الطرفين اولى للذات كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر
الى ذاته ضرورة امتناع ترجح المرجوح فيكون الطرف الاولى واجبا بالنظر الى ذاته هف فالمفروض
على تفسيره ايضا لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قدح في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارح
والعجب لو لوحظ الجواب في تقرير السوال لم يتوجه شيء من الاسولة واعترض عليه اما اولا فلانا
لم ان محصل ما ذكره ذلك بل محصل هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه اولى على تفسير الشارح
ليس من اقسام الممكن بل اما من واجب او ممتنع بناء على امتناع احد طرفيه في الواقع لانتفاء هذا
القسم كما حسبه واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بتفسير المحيي وهو ممكن لكن احد طرفيه انسب
واليق لا يبطل بالدليل المذكور اصلا قوله اذا كان احد الطرفين اولى للذات كان الطرف الاخر
مرجوحا بالنظر الى ذاته مسلم لكن الاولى هذا التفسير بمعنى المناسب اللائق والمرجوح المقابل له
بمعنى غير اللائق ولا يترتب عليه قوله فيكون ممتنعا لذاته ان الامر الغير اللائق لا يجب ان
يكون ممتنع الحصول اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بصفات غير لائقة بها ولم يقم دليل اخر على استحالة
والمفروض اولى احد طرفيه لهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا بخلاف بتفسير الشارح
فانه يلزم اذ يكون احدهما في الواقع ولهذا حكم المحيي بان اولى احد طرفيه بتفسير الشارح ليس
قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل هو على ان يكون قسما منه اقول لم يتبين انه اذا
على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا فلا محذور يبقى لهذا القسم من الممكن وان صدق السالبة قد يكون
بانتفاء الذات وقد يكون بانتفاء صدق العنوان وذلك ظاهر اذا كان الاولى بتفسير المحيي قسما من الممكن
غير مرتبط بالدليل المذكور ولا لغرض من الادلة كما ذكره فلا يتوقف اثبات الواجب عليه فلا واجبية
في المبحث فيكون هذا التفسير خطابيا في هذا المقام اذ الدليل المذكور لا يدل على انتفائه ولا يتم
الادلة ولا يتعلق بالغرض فان اقسام الممكن كثيرة فذكر بعضها في هذا المقام كلام بلا طرس سمع ٥
الدليل المذكور هنا يدل على كونه واجبا او ممتنعا فلا يصح تفسيره بما هو ممكن على ان الاولوية لهذا
التفسير لا ينافي الامكان سواء كان بمقتضى الذات اولا فتخصيصه بالتقديم الثاني لا وجه له فان عدم

الفاعلة مستند الى تغير مبنى الاولوية ولا مدخل لاقتضاء الذات وعدم اقتضاء في ذلك وقد عرفت ان الاعتناء بهذا المعنى في هذا المبحث اصلا فيكون تعسفا في تفسير الشارح بعد ما ذكر المحشي في كونه على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا بما نقول لا شك ان الوجود اليق بالنظر الى كل ممكن من العدم فان الوجود خير محض على ما تقرر في محله او على تفسير يشمل جميع الممكنات فليس شيء من الممكن كما سيظهر ثم ذكر متعلق بجريد الفوائد على قوله فكما ان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود والعدم الخ مدخول له وانما نقوله هب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب والامتناع لكن لا نسلم ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس الى ذاته كيف لا والامكان لو لم يكن معللا لذات الممكن كان معللا لغيره فيلزم الامكان الغيري واعترض عليه اما اولا فلان الممكن لو لم يكن مقتضيا للتساوي طرفيه بالقياس الى ذاته لم يترجح احدهما بالغير اذ حينئذ يلزم تخلف مقتضي الذات وهو تساوي الطرفين عنها واما ثانيا فلان ما ذكر في بيان علية الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن الوجوب معللا لذات الواجب لكان معللا لغيره فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع ايضا بان يقال لو لم يكن الامتناع معللا لذات الممتنع لكان معللا لغيره فيلزم الامتناع الغيري فلو صح ما ذكره لكان الواجب علة لوجوبه والممتنع علة لامتناعه وقد بينا بطلان ذلك اقول سقوط الاولى اذ الكلام يلزم تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الماهية لا بالنظر الى جميع ما في نفس الامر والرجحان بالنظر الى العلة لا ينافي التساوي بالنظر الى ذاته وذلك مما لا يتسع على احد واما الثاني فخارج عن قانون التوجيه لان الكلام ينتهي على منع العلة في الواجب والممتنع ايضا كما يشعر به لفظ هب فوظيفة انتفاء العلية فيهما لا النقض الا جمالي فلا يمنع جريانه في صورة الوجوب والامتناع وانما خصهم التفصيل بصورة الامكان لان وجوب الواجب عندهم عين الذات فلا يلزم من عدم كونه معللا للذات كونه معللا لغيره والممتنع لذاته لم يقل احد انه علة الجزء لان سند المنع في الممكن اظهر وبالجملة هو مطالب باثبات ما ادعاه من نفي العلية وما ذكره يدل عليه وما قيل في ان الواجب آه فمندفع بالحواشي لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافي ان يكون الوجود مستلزما للغير بالذات كما في الممكن ولا يخفى ان هذا لا يستلزم الوجوب الغيري ايضا لان الوجوب الغيري انما يكون لما يستلزم الوجود بالذات لا لما يستلزم الوجود بالغير كما هو ظاهر واعترض عليه بانه لو كان معناه ذلك كما حسبتم لزم ان يكون كل ممكن واجبا لذاته لان كل ممكن مستلزم للوجود وحده لمساواته للشيء مع الوجود واقول الملازمة عند اذ كان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس مستلزما للشيء كائنا ما كان من المعلول كيف

ايضا

اشياء بذواتها ومرجعهم ان الشيء مساو في الوجود فاي منهما استلزم ما ذكر من كون الشيء واجبا بذاته قال اولا ان يجاب آه قلت في الحواشي يرد عليه منعا او يرد على الوجه الذي اخترعته لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان الاقتضاء على ثبوت الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان على سبيل الاولوية بان يكون الاقتضاء اولى بالنظر اليه فلا يدان يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي الظن بتحققه وانما يرد على قوله والظاهر وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان لا يزول بقتضى ذات الممكن الا المعروض اقتضاء ذات الممكن او كون الطرف على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك الاولوية لا الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكفي احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة جواز زوال مقتضي الذات اذا كان اقتضاء على سبيل الاولوية وانما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب واعترض عليه بان قوله لا استحالة في جواز استحالة في جواز زوال مقتضي الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية في حيز المنع لان تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير ايضا لازم بان ذلك لا ينافي اقتضاء الذات اذا اقتضى وجوب اولوية احد الطرفين كما وجوب اولوية احدهما معلولا لها وان اقتضى اولوية احد الطرفين كان اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الآخر يستلزم ترجيح اولويته فلم يبق اولوية الطرف الاول واجبا ولا راجحا فيلزم تخلف معلوله الذات وهو الاولوية المذكورة عن الكل المعلول الاول لازم للعلة المقتضية له الكافية فيه اي فيها الكلام في هذا المقام سواء كان وجوب ايراد اولويته او غيرها فاذا تخلف عنها لعدم وجود الملزوم بعض اللازم هف فيكون وقوع الطرف الآخر ممكنا وقوعه ينفي لانا امكان الخ قوله هذا المنع غير موجه لانا ذكرنا منع كما لا يخفى ومحصله انه يجوز ان يكون الاولوية اولى بالنظر الى الذات لا واجبا واولوية هذه الاولوية ايضا كذلك وهلم جرا لما ذكره اصلا وعلى هذا التقدير لا يتحقق الوجوب في شيء من المراتب فلا يصدق ان الذات يقتضي وجوب اولوية احد الطرفين لانه يستلزم اولوية هذا الاولوية بل يكون اولوية هذه الاولوية اولى بها وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار فلا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة بل جواز تخلف الراجح جوازا مرجوحا وبهذا دفع ذلك ما ذكره من ان المرجوحية تستلزم الامتناع وهو يستلزم وجوب الطرف الراجح

واما ما ذكره فلا يثبت المدعى المتوهم فساد صورته فاسد بحسب مادته وفي العجب ان هذا
مبسوط في العبارة التي نقلناها بحيث لا يشتبه مرامه ولا يبقى فيه شبهة ومع ذلك قد اورد عليه
ذلك اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف قبل اللزوم فرعدم جواز وقوع سبب الطرف
المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا للسبب المذكور لجواز ان يكون السبب
المذكور يابى عن اجتماعه مع ذات الممكن وذات الممكن لا يابى عن اجتماعه معه واللازم وهو عدم
امكان ما فرضناه ممكنا قوله اذ احتمل الاقتضاء على الاستلزام كما ورد في كثير من عباراتهم بسط
حق الايراد فانما يستلزم ذاته عدم سبب الطرف يكون ذلك الطرف ممتنعا بالنظر اليه سواء
كان ذلك الاستلزام بسبب ابا، ذلك السبب عن الاجتماع او بسبب ابا، ذات الممكن فيجوز
ان لا يكون ذات الممكن اقتضاء لعدم السبب اذ لو كان الذات مقتضيا لعدم احد الطرفين
امتنع ان لا يكون احد الطرفين اسبب والبقية فرعن ان يكون علة لرجحانه كما مرت اليه اشارة انفا فقد
ع قوله وقد عرفت انه هذا المعنى لا دخل له في هذا المقام ولا يتعلق غرض بابطاله بل قد اعترف هو بانه
ذكر ما وقع قوله لو لزم ترجح احد المتساويين قبل اراد وقوع الطرف الراجح لا وقوعه ولا
يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا وضع وقوعه تارة وعدم وقوعه
اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان نعم لو كان وقوعه بمجرد
الرجحان ايضا لزم تساويهما وهو غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب لا يبالي في يكون
لعدم ذلك السبب مدخل في وقوع الطرف ليلا يتم هذا الدليل اي الدليل الاول وذكر في بحر
الفوائد ان كلام الشارح مبني على ان مراده بالمتساويين وقوعه في وقت ولا وقوعه في
وقت الاخر ولذلك قال واذا اجتمع في وقوعه امر الخ لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه
بمجرد الرجحان في البين لو كان وقوعه في بعض الاوقات الراجح دون بعض بمجرد الرجحان مع انه
متحقق في جميع اوقاته لزم ترجح احد المتساويين وما توهم في جوابه ان لا يكون عدم وقوعه
سبب غير مبني اصلا اذ يجيء هذا التقدير لا يكون وقوعه لمجرد الرجحان وقد اخفاه كذلك فقد
تم ما ذكره الشارح من غير رجوع الى الدليل الاول واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو كان وقوع الطرف
المرجوح بسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان ولم لا يجوز ان لا يكون وقوع الطرف
الراجح لمجرد الرجحان ووقوع المطرف المرجوح بسبب فانا نسلم بان العدم السابق جزء
في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه لمجرد الرجحان رجوعا الى الدليل الاول وانا لم ينسب

واقع

بترجيح



لم يتم الملازمة ولبيت شعري بأي اضافة يتم ما ذكره المحشي في حاشيته فانه هذه الحاشية
فان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما استدركه علة
فان المتساويين هو وقوعه في وقت وعدم وقوعه في وقت اخر اذا كان ذلك كما
المتساويان هما وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه مما وجه الاستدراك اقول هذا المنع لا يتوجه
على المقدمات المذكورة في تحرير كلام الشارح اذ خلاصة كلامه انه لو كان وقوع الطرف الراجح في
بعض اوقات المرجح في بعض المجرد الرجحان لزم ترجح احد المتساويين كما مر آنفا وانه باطل
امر اخر لزم خلاف المفروض ولا يتم عليه ما ذكره اصلا اذ الرجحان لما كان متوهما متحققا
في جميع الاوقات والمفروض كما تقدم وقوع الطرف الراجح لا يمكن انفكاوه في الوقت الاخر
بحسب كلامه لا بد له على ان المراد في وقوعه في وقت دون اخر ولذلك هنا على المراد فانا اذا
ذكرنا في العبارة قاصرة مع اندفاع منعه وان اراد غيره فالمنع قاصر وعلى التقديرين يظهر
فائدة الاستدراك اذ مع بظهر اندفاع منعه ولا يتوقف صحة الاستدراك على المغايرة بينه
وبين ما ذكر قد يقال يكفي عدم دلالته عليه لا سيما وقد ينفي ابا بتغيره ما لا يتوجه على مراد الشارح
كما ذكر وقد يقال ان يقول انه قيل هذا الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من ترجح بروز وجود
في الممكن لعدم تجويز وقوع كل واحد منهما بدل كيف وكل طرف سبب مناسب له لا يجوز وقوعه
لغيره ثم ان القوم لم يكتفوا في اثبات الصانع تعالى بامكان وجود الممكن محتاج الى مرجح لرد الاعتراض
فان ذلك المرجح لا يجوز ان يكون عدميا بل صرحوا بان ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا
قال الشيخ في الهيات الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود والعدم واجبا له
اي للممكن لا لذاته بل اما الغير الموجود بي منعلة في علة وجوده واما الغير العدمي بتعلق به
عدم العلة للغير الموجود واورد عليه في تجريد الفوائد ان هذا لا يتم له في هذا المقام اذ
المفروض ان الوجود مرجح بالنظر الى ذات الممكن فلا حاجة الى الموثر وما ذكره الشيخ وهو انما
يجب به الوجود يجب ان يكون موجودا وفي البين ان ذلك لا يدفع ما ذكره الشارح وقيل ثم
والناس اما الالتباس فان المفروض ان لا يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح وفي الشارح على جواز ذلك جواز كون الطرف
الراجح هو الوجود وينتفي به عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى موثر لما ذكره
واما البحث فلان المحشي منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز والسند في الشيخ من ان مرجح الو

يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون سببه العدم مع الاولوية علة له اقول اما الاول
فهو لما مر فانما ذكره الشارح من ان يكون الطرف الراجح بالنسبة الى الذات هو الوجود وسلم
ان عدم سبب طرف العدم فتحقق الوجود بد من ان يصير وقوعه واجبا وما ذكره الشيخ
من ان سبب وجوب الوجود يجب ان يكون موجودا وذلك انما يتم بعد ان يثبت ان المرجح
عالم بعدم الحد الوجوب لا يكفي في وجوب الوجود وهو في هذا المقام يصير ادعاء فلا ينفع
ما ذكره الشيخ فيما نحن فيه واما البحث فساقط لان الشارح ما ادعى استلزام ذلك الجواز
لهذا الجواز كيف وليس منظورا هنا الدعوى ولا اعتباره يشير بها اصلا بل مجرد بالاستفسار
حيث قال فلم لا يجوز فكلامه منع ومقابلة المنع بالمنع غير موجه والسند المذكور عن
الشيخ لا يجدي ههنا كما عرفت فالمنع المحيي موجه ولا السند صالح — فالاولى ان يجاب
بما ذكره بعض الفضلاء انه قال هل سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجب ان يقع
الى ذاته الحكم عدم الامتناع بالنظر الى الغير وكذا هذا العاقل لم يسمع ان الامكان بالغير
غير متحقق واذا اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الحكم عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى
انه لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الحكم
امكان تلك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زواله الاولوية الناشئة عن الذات اذ زوال
تلك الاولوية يتوقف على وقوع اولوية الطرف الاخر الحاصلة من العلة فاذا لم يكن اولوية
الطرف الاخر لم يلزم امكان زواله تلك الاولوية الموقوف على وقوع هذه الاولوية الحاصلة
من العلة هكذا نقل ولم يعرض عليه حرفا لعادته المشهورة — لان اعدام المعلولات
آه قيل لا يلزم من استناد اعدام المعلولات الى اعدام علتها ان يكون سبب العدم عدما لان
ارتفاع وان عدم اسباب الوجود فاذا فرض عدم الوجود لوجود المانع كان سبب العدم
وجودا اقول علة عدم المعلول هو عدم عدم المانع وهو ليس وجودا وان كان مستلزما
بل علة عدم المعلول عدم العلة التامة وليس لخصوص عدم فيها مدخل فيه كما سبق تفصيله
فلا يلزم الذي قلت عليه في الحاشية الذي لازم من عدم الانتفاء الى الوجوب ان
يجعل الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض اخر الى مرجح بان
وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء اخذ بدون مرجح ومن البين
لا يجتمع التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع

وذلك

وذلك لو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية ولو سلم فبطلان لازمها غير
مرتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية اذا لا يتوقف بعض احادها على
بعض فالاولى ترك ذكر الشق لتمام المقصود به والحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية
للامكان وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لتم اما ترجيح احد المتساويين او عدم
كفاية ما فرض كافيا وهما محالان فكذا المقدم الا وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية
لزم الانتهاء الى الوجوب وهو يبقى علة المنع الذي ذكرناه وهو انه لا يلزم من امكانه الكائن
وقوعه تارة وعدمه اخرى الا زيادة امكان وقوعه تارة وعدمه اخرى كما بين
في موضعه واعترض عليه بوجوه منها ان الخروج الى المرجح الثاني ليس فرض وقوعه في
بعض اوقات وجود المرجح الاول ودفع بعض ذلك لم يكن محتاجا اليه ولا
وقوعه بالفعل في بعض اوقاته دفع البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج البعض المرجح
الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه وهذا حكم سائر المرجحات
فانه يستلزم وقوعه ووقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية وفيه ومنها انه لا يلزم من
عدم توقف بعض هذه المرجحات على بعض اخر عدم ترتبها او الترتب ليس منحصرا في التوقف
وجه الترتب ههنا ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول مع المرجح الاول والثالث
مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا اقول هكذا ايرادا كلام المعترض وعروجا ولم يذكر
الوجهين مع وجود نظائرها كثيرة ثم لا يخفى سقوط الوجهين اما الاول فلان المرجح لوجود
على تقدير تحققه في جميع اوقات المرجح موجود فامكانه لا يحوج الى مرجح اخر بل يكفي المرجح
المفروض وهذا الكلام اللائق الذي لا يجوز ان يتحقق الحكم لمرجح لا ينتهي الى احد الوجوب
مع بقاء امكانه مما ذكر بالحقيقة مصادرة على المطلوب مع انه يلزم فرض وقوعه في بعض
اوقات المرجح وعدمه في بعض اخر كما اعتبر في اصل الدليل ولعل هذا لا يحتاج الى ان
يتبين واما الثاني فلان كل مرجح يرجح وقوع الطرف الراجح مع جميع المرجحات حتى غير
اختصاص احدهما بالاول والاخر بالثاني كيف وعلى هذا الفرض جميع المرجحات مجتمعة
في وقت واحد فكل منها مرجح لوقوعه مع كل من المرجحات المفروضة في ذلك الوقت
مع تربت منها — ويلحقه وجوب اخر قيل فان قلت من سبق انه لا يتصور
تقدير امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا جوز تعدد الوجوب

بالقياس الى الممكن حتى تتم الوجوب الى الوجوب السابق و اللاحق فما الفرق بينهما قلت
كما انه لا يجوز تعدد الامكان الوجود بالقياس الى شئ واحد لا يجوز تعدد وجود الوجوب
بالقياس اليه وجوز نا الوجوب بين الممكن بناء على انها ليست بالقياس الى شئ واحد بالحقيقة
او الواجب بالوجود السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول بالوجوب اللاحق بشرط
اتصافه به على قياس ما ذكروه في المشروطة بشرط الوصف و لهذا اذا اخذ موضوع العقلية
مطلقا غير مقيد بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق و كان قولهم الممكن و وجوب العقليات
يقارنه جواز العدم اشارة الى هذا المعنى قلت عليه في تحرير الحواشي يجوز ان الوجوب بين الممكن
آه غير مسلم لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحمول هو الممكن و يكون القيد شرطا للوجوب
لا هو الظرف و كيف و لو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب و الامكان واحدا و خلاف
ما صرح به المصنف قوله و يلحقه وجوب اخر و اعترض عليه بانه اذا اراد بكون القيد بشرط الوجوب
الممكن ان الوجوب يعرض الممكن المقيد و هو ذلك الشئ ما ذكره المعترض فان الواجب بالوجوب
اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول و ان اراد انه يعرض لذات الممكن وحده في زمان من
الازمنة مطلقات الانسان وحده لا يجب له الكتابة اصلا في زمان الكتابة و لا في زمان عدمها
و لم يعد ذات الانسان تعد لا يجب له الكتابة فلو كان في الوجوب اللاحق هذا لم يكن الامر
للعلم هكذا و ان اراد هو شئ اخر فلا بد من بيانه ليتبين حال هو معروض الامكان و الوجوب
بشرط المحمول و اجيب بان الذات لا يجب له القيود و الحيثيات و هذا القدر يكفي في الحكم بان الابن يلحقه
الابوة و لا ينافي ذلك كون معروض الابوة لما هو جنسه اخر كما قوله لا نسلم بل احد المراد في هذه
العبارة فانه صرح بان القيد ماخوذ في الوجوب لا في الموضوع فتكون الممكن محكوما عليه بالوجوب
المشروط بالوجود كما في المشروطة بشرط الوصف فان معنى قولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام
كاتبا الكل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة المشروطة باتصافه بالكتابة فجهة القضية فيها ضرورية
مقيدة بشرط الوصف كما ان الجهة في المشروطة بالمعنى الاخص هي الضرورة في زمان الوصف فالذات
ذات الممكن من غير و القيد انما هي في الوجوب الذي هو جهة القضية و ذلك ظاهر و ما اعتذر به في
الحكم بان الممكن يلحقه وجوب اخر من الوحدة بالذات مع بقاء الاعتبار غير مسموع اذ لو كان في ذلك لصح
ان يقال و يلحق الواجب بالغير امتناع الغير و لا يخفى بشاعته يكون قوله و ليس وجوب العقليات
يلزم لهذه الممكن مكررا فيقال غير مسلم و انما يلزم لو فسر قوله الكل و وجوب العقليات يقارنه جواز

العدم

العدم و قوله ليس يلزم بما فسر الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا اليه في الحاشية السابقة و الثاني
بان جواز العدم ليس لازما لكل معقلية فلا تكرار اصلا و تفصيل ذلك ان وجوب العقليات يكون بثبات
الموضوع بالمحمول و اذا سلب المحمول عن الموضوع مجردا عن الشرط المذكور ارتفع الوجوب اللهم الا اذا
كانت العقلية في مادة الضرورة الذاتية فانه لا يرتفع الوجوب لان العقلية يقتضي ذلك بل
لخصوصية المادة فيقارنها وجوب العقليات جواز عدم الوجود بالقياس الى الذات مجردا عن هذا
الشرط المذكور و لا استقرار للكلام بانا المراد بالوجوب وجوب الوجود لما مر سابقا و لا حاجة
الى تخصيص البحث بالممكنات ليندفع النقض بقولنا الواجب لذاته موجود فانه مقارنه جواز
عدم الوجوب للعقليات لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة فانه قد مر سابقا في قوله و وجوب العقليات
يقارنه جواز العدم سواء وجوب كل معقلية يقارنه ذلك لان الجمع المعرف باللام مستغرق لكل
و قد قلت للخلاف في ان الجمع المعرف باللام لا يجب حمله على الاستغراق انا الخلاف في انه اذا حمل عليه
هل المراد كل فرد او كل جميع الافراد و لا صاحب المطول تبع و فرق بين المفرد و الجمع في المعرف باللام
الجنسي بوجه اخر و هو ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس و ان يراد به بعضه لا لقرائن خارجية
ثم ذكر الجواز مشعر بان مقارنة عدم الوجوب لا تستلزم وجوبا كما مر و لا تترك لفظ الجواز و قيل
يقارنه العدم لانه احقر و ايضا و قوله ليس يلزم اي جواز العدم لذاته لان ما للعقليات ثابت
في عدم عموم حملت عليه في تحرير الحواشي قوله اذا اخذ موضوع العقلية مطلقا ارتفع الوجوب
مم و ليس كما مر و ما توهم من ان قوله الكل وجوب العقليات يقارنه جواز العدم اشارة الى
ذلك مم ايضا جواز مقارنة العدم لا يدل على ان موضوع الوجوب اللاحق هو المقيد بالموضوع
كما مر مرارا الممكن و الشرط قيد الوجوب و الا كان وجوبا بالشرط لم يبق جواز العدم حال
انتفاء الشرط و اعترض عليه بانه لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة
و الى الانسان المطلق و الامكان في وقت الكتابة هي الامكان كما ان تحرك بنصر الاصابع لازم
الكاتب بشرط الكتابة ضرورية و الى هي في وقت الكتابة امكان و لذلك يصدق كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتبا بشرط الوصف و لا يصدق ما دام الوصف كما حققنا في موضعه فلو اخذ موضوع
العقلية مطلقا و قيد بالمحمول لارتفع الوجوب في كثير من العقليات اقول لا خفاء في ان نسبة
الكتابة الى الانسان المطلق بالضرورة بشرط الكتابة كما ان نسبة الامتناع الى الجمع
ليست بالضرورة في وقت التربيع المعين فالشرط و الوقت قيدان للضرورة لا للموضوع كما حسبه

وقد سبق ذكر مرارا والذكر يسمى بالضرورة الوصفية والضرورة الوقتية لا نعلم وجه
في تخريج العواشي على قوله والا لتركه ذكر الجواز اذ كيف يترك الجواز وتعاند وجوب الفعليات
بمقارنة العدم اي عدم الوجود كما فسره المحشي ومن البين انه الوجود لا يقارن عدم الوجود
ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه واعترض عليه بان الوجوب المذكور بالقياس على الذات
بشرط التقييد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس الى الذات بدون الشرط ولا تنافي بينهما اذ
المسلوب اليس بالحقيقة مختلفا كما لا يخفى ولا نم احتياج اقترانها دائما كونها ممتنعة الدوام
لكونها بالقياس الى شيء واحد اقول ان العبارة لا يدل على ما ذكره اصلا بل نقول العبارة انما توجب
بمقارنة عدم جواز المهية او جواز عدم ذلك الوجوب لا عدم الوجوب بمعنى آخر فلو تركه ذكر
الجواز لكان المعنى انه الوجوب بمقارنة عدم نفس ذلك الوجوب او عدم المهية وكلاهما باطل اذ لا
الذهن من هذه العبارة ليس عدم الوجوب بالقياس الى شيء آخر كما اعترض فعرفت اذا المسلوب ليس
مختلفا كيف ولو كان لما لم يذكره لم يكن الضرورة الوصفية والوقتية قسمين للضرورة
الذاتية لان الانسان اذا اخذ مع وصف الكتابة كان بحركة الاصابع ضروريا لذات الموصوف
لان الكتابة هي التخطيط بهيئة مخصوصة للعنوان ولا شك ان وصف تحرك الاصابع ضروري بالنظر
الى الانسان الكاتب نظرا الى ذاته المعتبر مع القيد كما ان وصف الضحك بالقوة ضروري بالنظر
الى ذات الحيوان الناطق وليس ذلك من الضرورة الوصفية في شيء ومن عليه حال الضرورة
الوقتية لان المص سيبطل قلنا في الحواشي ما سيبطل المص هو افتقار الحادث الى
المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي في المادة فلا يتم الاستدلال الا على ان ليس
العبد للحمار ذاتيا بل يكون الحادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد اذ ربما
يكون محقق الاستعداد عنده مفقودا ببعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء
هو اذ النفس مادية بمعنى المراد ههنا وليس بمركب ولو تنزلنا لم يرد الحصر بثبوت الاستعداد في البسيط
كما لسوء تسليط الصور والاعراض كما ذكرناه والمعترض ذكر ههنا ان حصر المادية في المركب
غير مسلم او الحادث البسيط كعرض او صورة له مادة قطعا فنكون مادية وليس مركبا او
هو بعض ما ذكرته كما لا يخفى وقد يخص الغير بالعدم ويسمى برهانا لميا ويقال هذا مسلم بان
الفرق بين توقف الذاتيين والزمانيين انما يكون بتخصيص الغير وتعميمه وليس مخصوصا بل
يكفي ان يحل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على السبق بالزمان



كما يظهر بادنى تامل وقوله فانه كما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم فان
ثبوت الذاتيات لكونها غير معللة نفسه كما بين في موضعه لا يكون مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا وقد يكون
مسبوقا بالعدم فلا علة في تخريج العواشي انما ذكره في السند منافيا لما ورد من ان الوجود مسبوق
على فعلية الذات اذ لم يكن مسبوقا بالوجود المتاخر عن الفاعل فيكون مسبوقا بالغير وايضا يرد عليه
الاشكال الذي اورده على كلامي في الحواشي في بحث التشكيك وهو انا نثبت بعض الذاتيات كما
للسافل بعلل بثبوت المتوسط كثبوت الجسم للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير ايضا
واعترض عليه بان المنافاة بينهما غير مسلم الغالبة مما لزم من عدم الوجود على معلية الذاتيات
لا يكون علة للفعليتها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة بثبوتها الذاتي فان الانسان متحقق في حد ذاته انسانا
لا بواسطة امر اذ الامور حتى توابع هذا الامر لم يكن الانسان انسانا ويكفي في السند كون بعض الذاتيات
غير معلل بعلة ولا يقدح في ذلك كون بعض آخر منها معللا ويكون ثبوت المعلل للسافل بواسطة
المتوسط اقول انا اراد بفعلية المهية ثبوتها لما هي ذاتها لم تعرف حاله وان اراد ثبوتها
في نفسها كان العول بان وجود المهية متقدم على فعلية الذاتيات قولا بان وجودها متقدم على
وجود وانيتها كجنسها وفصلها فيكون وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان ووجود الناطق
ووجود الانسان متاخر عنها وقد ترد عنده الاثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت والمثبت
له معا فيكون ثبوت كل من الحيوان والناطق مسبوقا بوجوده ووجود الانسان معا فيكون
مسبوقا بغيره وان اراد بفعلية الذاتيات ما عن ثبوتها في نفسها وغير ثبوتها لما هي ذاتية
له فلابد من بيان انه مما يسبق اليه ذهن ذاهن فلعله من خصائصه ثم قوله الانسان متحد
في حد ذاته انسانا ان اراد به ما دام انسانا فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مسبوقا بغيره بلا
هو مسبوق بالعلة للوجوبة وان اراد انه في حد ذاته مع قطع النظر عن وجود انسان لم نسلم
سلم فان الانسان على تقدير عدمه ليس انسانا ولا شيئا من الاشياء فان الضرورة الازلية
في الضرورة المطلقة العامة المعتبرة بقياسها منحصرة في الواجب تعالى وصفاته وما سوى ذلك فهو
الضرورة بشرط الوجود والمنطقيون يسمون القضية الموجبة بالضرورية الاولى ضرورية ازلية
دائمة ضرورية مطلقة بحسب الاصطلاح وان كانت في الحقيقة مقيدة بالوجود فقط الا انها
بمقيدة بوقت آخر لا بوصف آخر سوى الوجود وقد سبقه احدهما بالاخرى على بعض الناظرين
فيمكن ان الاشكال هذه الشبهات ومن العجب انه قد وقع في كلام هذا القائل انا المعلة حكم بانه

وجد فصار انسانا مثلا وقد اورد عليه فيما سبق انا نحكم بالعدم على الفعل لفساده فاجاب بما عرفت حاله سابقا ثم ههنا انكر العدم الوجود في كونه انسانا مع قربه العهد بموضوع الكلام ثم ذكرت في بحر الفوائد ان حاصل السوال المصدر بلما ان العدم والحدوث يختصان في الاصطلاح بوجود الشيء في نفسه وهو لا يكون وجود السوادية الجسم متصفا بالحدوث بحسب الاصطلاح فلا يلزم اختلاف قوله والحدوث الزماني اختصاص الحدوث الذاتي لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السوادية الجسم فقوله وجود الشيء لغيره توصيفا بالحدوث الزماني فلما ان اراد انه يوصف بحسب المعنى اللغوي فلا ينفعه وان اراد انه توصف به بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة على المطلوب واعترض عليه بانه ليس حاصل السوال ذلك كما بقي ولم يثبت اصطلاح فيه اصلا بل حاصله دعوى اختصاصه في متعارف الناس بذلك فالجواب في هذا الاختصاص انه ثابت في اصل الاصطلاح فيشهادة بقي مكدوه صرائحهم فانهم خصوصها بالامور الموجودة ولم يطلقوها على الحال على تقدير تحققها ولا على الامور الثابتة في الفعل العدم عدمهم بثبوتها فثبت اصل الاصطلاح فيدع النظر عما راتهم تخصيصها بالموجود في نفسه اذ هو المتبادر عند اطلاق الموجود كما لا يخفى وبعد ذلك كما استشهد به مر ان حاصل السوال ليس ما ذكره اذ يقول ليس حاصل السوال ما ذكرته كيف ولم يثبت الاختصاص في متعارف الناس بل حاصل السوال ما ذكرنا فما ذكره معارض بمثله

ولا عكس فان الاب منسوبا الى ابنه آه ذكرت في الحواشي انه اذا احد الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فلم يكن القديم الزماني من حيث علم فيه مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيحتمل النسبة المذكورة بين القديمين اتفاقا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادث والقديم المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني اقول هكذا نقل ولم يورد الاعتراض عليه بما في عادته

والاب من حيث انه اب لابن قديم اضافي وليس حادثا اضافيا قيل ان اراد انه من هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا بالقياس الى ابنه او كل ابنه وهذا يكفي في كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الى القديم الزماني بدون الحادث الاضافي وان اراد انه ماخوذ مع هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا فهم والمستفاد اولا هذا الاستدلال قريب مما ذكرته وكذا التردد الذي ذكره مولانا عن بعد الظاهر انه لم يكن من هذه الحيثية حادثا اضافيا والمعنى السلب بتقديم الحيثية على



ما يتحقق الا ليس الاب من حيث هو لا واحدا ولا كثيرا اذ الاب اذا الحد منسوبا الى ابنه وقطع النظر اليه مع هذه الاضافة وحكم عليه بسلب الحدوث الاضافي بتقديم الحيثية وهو يتوجه على ما ذكره سابقا والا يتجه عليه ما ذكره تامل

هي العلة الفاعلية وحدها قال بعض الفضلاء لنا فيه بحث وهو انهم صرحوا بانكار ممكن معروف بوجوبين سابق ولاحق واراد بسبق الوجوب السبق الذاتي وهو سبق المنتج اليه يحتاج هذا نصرح منهم بان الوجوب مع جملة اجزاء العلة التامة فكل علة تامة يكون مركبة من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة يجوز ان يكون هي العلة الفاعلية وحدها مما ينافي هذا التصريح والاعتراف واعترض عليه بان فيه بحثا مبنيا على تمهيد مقدمة هي ان الممكن بعد تاثير العلة فيه لا يبقى فيه شيء من الابقاء يصير له اصلا فلا يكون واجبا والموجود والفاعل اذا اثر العلة فيه صار عين الواجب والموجود والفاعل بان يصدر عنها امور ثلثة بل بان يصدر عنها امر واحد تفصيله الفعل الجهة الثلثة وغيرها ويحكم بتقدم بعضها على بعض فتقول مادام يجب الشيء لم يصر موجودا ومادام لم يصر موجودا لم يكن الفاعل غير ذلك فهذا الامر المنتزع الجهة الاولى اثر العلة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيلها علة اولا بد اذا ان يكون بعض هذه التفاصيل علة لبعض اخر منها اذ لا بد هذا فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجبية مقدم على وجود الممكن لكن ليس هذا على الممكن بما هو مرتبة من مراتب المعلول لما عرفت من المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر منه اما عتبار كون الوجود والامكان لا يعرض الممكن واما صار واجبا بالغير لاجل الوجود والا بعده فاذا لا يكون الوجوب علة الممكن ويجوز ان يكون علة في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم مما مر جوابه هو ان وجود الممكن محقق لوجوبين فان الممكن يجب فيصير موجودا واذا اخذ بشرط الموجود به يصير واجب الوجود وغاية ما لزم من ذلك ان يكون واجبيته سابقا على موجوديته وعلة له وهما متباينان من مراتب المعلول لانه سابق على الممكن الذي هو المعلول وعلة له فانه معلول لعلة الممكن ومرتبة من مراتبه موجبة على مرتبة اخرى منها كما عرفت اقول هذا الكلام معلول من وجوه الاول ان هذا الامر المنتزع الى الامور الثلثة ان كان ذات الممكن كما ان ذلك قولا بالاثر الصادر عنه هو الذات كما هو عند الاشراقيين وذلك القائل لا يقول به مع ذات الممكن كيف يفصل الى هذه الامور مع انها عوارض لها وان كان هو مجمل الذات والواجب والموجود باسرها فيكون تلك الامور الثلثة تفاصيل لذلك المجمل فلا يكون الصادر عن العلة الاولى امرا واحدا فيكون الواحد من جميع الجهات مصدر الكثرة هذا وذلك ذهب المشاؤون الى ان المعلول الاول هو الوجود في الهيئة

بل انما نشواع العول بان صفات الفعل الاولى كعلة صادرة عن المبدا حيث يكون الصادر متحدا مع ما ذكر وكان لقائل لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الاولى امر مجمل يتفصل الى هذه الكثرات بحيث يكون الكثرة في التفاصيل لا في الصادر عنه وان كان شيئا اخر من صفات الممكن لم يتم تفصيله الى هذه الامور مع انا ننقل الكلام اليه ونقول لما جاز صدور امر مجمل مفصل الى الكثير من المبدا الاول فلم لا يجوز مثل ذلك في سائر الكثرات الثابتة اما قوله الوجوب بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن ان اراد ان الوجوب بذلك المعنى متقدم على الوجود بالمعنى المصدري فقد تقرر عندك ان هذا المعنى ليس عارضا للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر يحتزعه العقل فكيف يتصف بتاخر عن الواجب وان اراد انه متقدم على الوجود بمعنى الوجود كما يشعر قوله وغاية ما لزم من ذلك ان يكون واجبيته سابقا على موجوديته وعلته لم كان متصلا كلامه انه صار واجبا ثم موجودا ثم الفاعل فيلزم تاخر ذات الممكن عن المرتبتين فيكون المرتبتان سابقتين على ذاته وكيف يكون اوصاف الذات متقدمة على الذات خصوصا الصفات التي هي من المعقولات الثانية التي لا يعقل الا عارضا لغيرها كما تقرر عندهم وكيف يصح ان يقال صار واجبا فصار موجودا فصار انسانا فان الذي صار واجبا وموجودا اما ان يكون انسانا او غيره وكلاهما حال عن التحصيل كما سبق ثم اذا كانت المراتب متقدمة على الذات والممكن هو الذات والممكن وهو الذات يكون تلك الامور سابقة على الممكن وقد اعترف بان المعلول هو الممكن فيكون جزء من علة الممكن الثالث ان الممكن الذي هو المعلول اذا كان هو الذات من حيث هي من حيث هي موجود او خلاف ما قرر عنده وبكرره منه وان كان هو الذات عن جميع تلك الحيثيات كان الصادر الاول كثيرا الرابع انه لو صح ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو العلم من جميع حيثياته حتى يكون علما وسائر صفاته مع ما بينها من التغاير اذ لا فرق بين المراتب المتغايرة والمراتب المتاخرة في ذلك وقد سبق انهم يتحاشون عن ذلك بل انهم يقولون ان الصادر الاول هو وجود العقل لا عارضا لشيء من حيثياته وهو ان الوجوب جهة التقييد كما تحقق فيكون الاول يتقدم الوجوب على الوجود هو لا بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام حال عن التحصيل فان القضية الضرورية احض من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها وايضا الوجوب تاكد في العلية فكيف يتقدم عليها لانها لما كانت الضرورية احض من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق العام لانا نقول بعد الاغماض عنها كما ان الدليل الموجب الذي يحكم بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول ايضا من المطلقة فيلزم



فالوجوب

يجب

على ان يكون ايضا سابقا على الوجود لهذا المعنى ايضا اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة يوجب كون المعلول موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر العلة هو الوجود دون الذات كما هو المشهور فان قلت العلة لم حكم بان الممكن ما لم يكن صدوره عن العلة لم يوجد وكما بحكم بهذه المطارحة بحكم بتقدم وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا المعنى هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة في اقتضاء المعلول وكون العلة تامة ليس جزء من العلة التامة واللازم بنفس احد الجزءين التامة ضرورة انه اذا فرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كل هذا المجموع علة تامة جزءا اخر من العلة التامة فيحصل مجموع اخر مجموع ثان وهلما الى ما لا نهاية له فان قلت اذا كان الوجود اثر الفاعل كما ذكرت ومعلوم ان الوجود ايضا اثره فيلزم كون الواحد مصدر الكثرة وكذا الكلام في سائر الصفات الاعتبارية الى يلزم الوجود كالتعين وكونه مصدرا للمعلولية الى غير ذلك فان جميعها اثر الفاعل فيلزم التكثر في المعلول الاول وهذا بناء على ما نقل عن المحاشين من القول بالكثرة فيه قلت الفاعل على الوجود الواجب كما اشرنا اليه وهو امر واحد لا تكثر فيه اعتبارا لتكثر في العبارة كما ان الوجود لذاته امر واحد بسيط والتركيب في العبارة واما التعين فان اريد به معنى اللفظ وهو امتيازه عن غيره فهو معلول للذات وان اريد به مبدا هذا المعنى وهو الوجود الخاص بالمعلول كما سيحقق فالتعين سبب المعينية لا متاخر عن الوجود او هو عينه واما كونه مصدرا للمعلولية ونظائره ككونه معلولا للعلة فهي معلولة لذاته الموجودة مع اشتراك هذه اعني العلة والمعلول في انه يمكن ان يقال ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي كشخصين بوجودين في الخارج واما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عن صدورها عن الواحد الا ترى ان العقل الاول الصادر عن الواحد من جميع الجهات جوهر وعقل الاول فيصدق انه صدر عن الواحد شيئان بحسب الاعتبار احدهما الجوهر والثاني العقل الاول اي الحيثية المحتاجة الى التعاشي الذي نقل انفقا لا يقال فيندفع الايراد الاول عن المتن لانا نمنع كلا من الاجمال والتفصيل وذلك لا يدفع الاشكال كما سبق ومدار ما ذكرنا على عدم تناول البرهان لمثل هذه الكثرة فكم بينها وقد لاح من هذا التفصيل ان الوجود والوجوب سواء احدا ما المتبادر او بحسب الوجود والواجب معلول للفاعل لا جزء منه ولا شريك له هذا على الطريقة المشهورة وهو ان اثر الفاعل هو الوجوب واما على ما هو التحقيق كما فصلناه في بعض رسائلنا فالاثر الاول

الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالها امور منتزعة منها لا ارتباط لها والا لزم
انفكاك يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو اللام المصحح للعلة التقريبية ولا يصح
ان يقال وجد الانسان فوجد ولا توكل صار الانسان انسانا فوجد بل هو في مرتبة الوجود
انسانا وفي مرتبة الانسانا موجود من غير تقدم وتاخر اما تقدم الوجود فلما مر واما تقدم
الذات فانه ليس للذات مرتبة سابقة على الوجود اي على صحة انتزاعه فالانسان مثلا
من حيث هو موجود لنوا انسانا بل الوجود نفس معلولية الهيولى لا فرق بين قولك السواد
سواد بالعلة والسواد موجود فلا يتصور تقدمها على معلولها فتامل على مسلم

قوله لان مجموع الخ المادية والصورية عين الهيولى قلنا ان اريد ان مجموعهما ماخوذين
معا عين الهيولى فلكن مجموعهما ماخوذ بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة ولا باس بعدم
تعلم تعلقه وان اريد مجموعهما ماخوذا فرادى فرادى عين الهيولى فمن اوضح الظاهر ما خوذ
لهذا الوجه ليس عين الهيولى بل جزء آن في اجزاء العلة التامة ومقدمتان على الهيولى والفرق
بين الاعتبارين يظهر في مثل توكل كل القوم لا يسعهم هذه الدار معا ويسعهم لا معا فتامل
قوله فان السعة وان كانت متعلقة بكل القوم في الصورتين لا يصدق اذا اخذ القوم
معا ويصدق اذا اخذ لا معا فاذن فرق بين المجموع الماخوذ معا والماخوذ لا معا ولكن
مجموع المادة والصورة علة للهيولى لا معا كما ان مجموعهما معا كذلك فالعلة التامة مطلقا
مقدم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه اقول قد حام في هذا الايراد حول ما
ذكرته في رسالة اثبات الواجب وغيرها في التفصي عن هذا الاشكال المشهور لكن يرد على
خصوصية تقريره ما لا يرد على تقريري فان حاصل ما ذكره ان الحكم على المجموع قد يكون بما
يصدق على كل واحد منه ولا يصدق على المجموع وقد يكون بما يصدق على المجموع وان لم يصدق
على كل واحد منه والمحكوم عليه في الصورة الاولى هو الكل الافرادي وفي الصورة الثانية هو الكل المجموعي
والقدر المشترك بين الطرفين غير المحكوم عليه في الصورتين اصلا واطلاق الحكم عليه
كما يشير اليه كلامه مم ما ذكره من ان مجموع المادة والصورة ماخوذين معا ليس من اجزاء
العلة التامة منظور فيه لان الماخوذ لهذا الوجه اما ان يكون عين العلة التامة او جزءا
منها او خارجا عنها لا سبيل الى الاول والثالث فتعين الثاني اما بطلان الاول فقطعا واما
بطلان الثالث فلان خضوع الكل عن شيء بدون خضوع جزء من اجزائه عنه مما بديهة اذ

والمجموع

دخول



دخول الجزء المجموعي في الشيء يستلزم اما كون المجموع عين الشيء او جزئه لانه لو لم يكن لهذا الشيء
جزء اخر سوى اجزاء المجموع كان المجموع جميع اجزاء ذلك الشيء فيكون عينه وان كان له جزء
اخر يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول ذلك الجزء الاخر في قوام الشيء فلا بد من التفصي عن ذلك ليتم
الكلام ولو لم يتم هو على ذلك فهذا ما يتجهان على ما ذكره فالوجه في دفع الاشكال ما ذكرنا من ان
مجموع المادة والصورة له اعتباران احدهما ان يعتبر من حيث الكثرة وهما هذا الاعتبار جزء
من العلة التامة ومتقدمان عليها والثاني ان يعتبر من حيث الوحدة وهما هذا الاعتبار عين
المعلول وليس جزءا من العلة لهذا الاعتبار يختار انما بهذا الاعتبار خارج عن العلة التامة ويلزم
استحالة خروج الكل بدون خروج جزء من اجزائه قوله لو لم يكن لهذا الشيء جزء اخر آه قلنا نختار
انه لم يكن جزءا آخر قوله يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول الجزء الاخر قلنا ان اريد انه يكون المجموع
بهذا الاعتبار جزء من الشيء فلم وانا نريد انه يكون باعتبار التعدد جزءا فلم وهو لهذا الاعتبار
ليس عين المعلول فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والحاصل ان دخول كل جزء من المجموع في الشيء على
تقدير انما يكون لذلك الشيء جزء اخر انما يستلزم كون ذلك المجموع جزءا من الشيء باعتبار ما ولا يستلزم
كونه جزءا منه بجميع الاعتبارات فيجوز ان لا يكون جزءا منه باعتبار وخارجا عنه باعتبار اخر
وخضوع الكل بدون خضوع جزء من اجزائه انما يستحيل اذا كان الكل خارجا بجميع الاعتبارات
اما لو كان خارجا ببعض الاعتبارات فقد يكون كذلك في بعض كما في مبحثنا هذا فلا سحالة فيه ولا استحالة
في ان يكون الشيء معلولا على الشيء باعتبار ومتاخرا عنه باعتبار اخر كما لطبيعة الجنسية فانها
متقدمة على النوع باعتبار كونها مادة اي ماخوذة بشرط لا وبشرط شيء عين النوع فيكون لهذا الاعتبار
متاخرا عن نفسه باعتبار الاول نعم يبقى على هذا الوجه انه انما يتم في المركب الذي يكون له جزء صوري كالانسان
او معتبر فيه الوحدة كالعشرة اذا قيل باعتبار الوحدة فيه او في شيء اخر ثم لم يكن الجزء الصوري
اما في الكثرة المطلقة التي ليس فيها جزء صوري وجزء مادي ولا يعتبر فيها الوحدة كما في الاعتبار
الاول اذا جعل تلك الكثرة معلولا واعتبر عليها التامة التي هي مشتملة على تلك الكثرة والمادة
والغاية وغيرها فلا يتمشى ذلك كما لا يخفى والكثرة لهذا الاعتبار جزء المعلول على ما ذكر في الحل

الحل

وعين المعلول ايضا ولا مخلص عنه الا بان يقال المجموع بهذا المعنى اعتبار متوسط بين كل منها
علة تامة فعند المجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع كل واحد واحد وان لم يكن شيء من تلك الآحاد علة
تامة فهو من تلك الآحاد علة تامة ويكون مجموع على الآحاد خارجا عنها وعلة تامة

لها وانكان بعض منها معلولا لبعض يكون ما عدا ذلك المعلول مع علل باقي الاجزاء علة تامة لها
وفي ذلك سقوط ورجاء البرهان المشهور على اثبات الواجب وهو الدليل الذي مبناه على ان
علة جميع الممكنات على تقدير التسلسل لا يجوز ان يكون نفسه ولا جزئيه فيكون خارجا عنه وهو الواجب
تعالى ويحتاج الجواب على ان الاتحاد بأي اعتبار احد فهو كثير والكثير يتألف من الاحاد
فكل واحد منها علة ناقصة فلا يحتج المعلول الا جزء من اجزاء العلة التامة فتأمل قال بعض
الفضلاء لا نعلم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة ببعض
ما يتوقف عليه الشيء فلا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة فيلزم ان
يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء
من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع
على المعلول كما ذكره العلامة الجرجاني لانا نلتزم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة
لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكل جزء من اجزائه اشياء يتوقف عليها الشيء
ولا نسلم ان مجموع المادة والصورة ليس في تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه
الشيء واعترض عليه بان هذا بحث اما في السؤال فلانا نلتزم انه اذا كان كل جزء من العلة التامة
علة ناقصة يلزم تقدم المعلول على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة من العلة التامة قلنا
انا نريد انه مجموعهما ماخوذا مع جزء منه ثم لما سبق من ان مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه نفس
المعلول وان اريد ان مجموعهما ماخوذا على الانفراد من الاجزاء العلة التامة فلم قلتم ان مجموعهما
ماخوذا بهذا الوجه غير المعلول فانه بهذا الوجه جزء من العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول
واما في الجواب فلانه اذا كان العلة اربعة اجزاء مثلا كان لازما ايضا ان منها جزء من الاربعة فيكون
جزء منها لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او كثيرا فمنع جزء من المادة والصورة غير موجه
ثم لو منع انها جزء واحد فيتوجه اذا كان الدعوى ذلك اقول اعلم ان قد وقع في السؤال فقد من الكلام
فيما عليه وماله واما قدح في الجواب فمندفع بان مراده منع كون مجموع المادة والصورة
بالوجه الذي هو عين المعلول جزءا حتى يتوجه حاصله الى الجواب الذي سنطناه انفا
ما في الباب انه لم يتعرض للرد والكلام على الشق الاخير بناء على ان المورد ادعى ان المادة و
الصورة جزء من المعلول وعلم فيلزم تقدم الشيء على نفسه فيتوجه منع الجزئية بناء على ان بالاعتبار
الذي هو عين ليس جزءا كما يتوجه منع العينية بناء على ذلك ايضا لا نسلم ان ليس محتاجا اليه



في اصل الجواب وانكان تفضيل المقام يقتضي ذلك ولا قدح في المنع من حيث انه لم يفصل اذ لا يجب
التفصيل على المانع بل يجب على المعلل التفصيل وابطال الشقوق المحتملة ويكفي في توجيه المنع
وروده على احد التقديرين على انه يتجه على الجواب الذي ذكره المحشي اذا كان المراد بالاثنين
مجموع الجزئين ماخوذا على الانفراد وهو ليس اثنين حقيقة بل الاثنان هما ماخوذين مقابل الماخوذ
على الانفراد هو محض كل واحد واحد لا يصدق عليه الاثنان وانكان المراد مجموعهما ماخوذ معا
فلا نسلم انه لهذا المعنى جزء من الاربعة بناء على ان العدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته
وفيه نظر يطلع عليه في تعليقنا تمام قال ذلك الفاضل ولو سلم ان مجموع المادة والصورة
جزء حقيقة من العلة التامة فلا نسلم انه كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة
هو البعض الذي تقارن الشيء ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان
مجموع الهيولى والمادة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مقارنا للمعلول بل هو نفس المعلول
والجزء المقارن له كل واحد من المادة والصورة واعترض عليه بان مجموع المادة والصورة كان
جزءا من العلة التامة كان العلة التامة موقوفا عليه ضرورة توقف الكل على اجزائه و
الموقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف على الشيء يتوقف
على ذلك الشيء فيكون مجموع المادة والصورة موقوفا عليه للمعلول ولا يكون علة تامة اذ لا يجوز
ان العلة الناقصة الواحد فلا يصح منع كونه علة ناقصة فيكون علة ناقصة وعلى هذا التقدير اول
الكلام المنقول سيتحقق حدا لان المجموع المذكور انكان موقوفا عليه لزم توقف الشيء على نفسه
بلا على سبيل كونه نفس المعلول فلا يجدي منع كونه علة ناقصة وان لم يكن موقوفا عليه لم يكن
جزءا من العلة التامة اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول فما لا يكون موقوفا عليه لم يكن
جزءا من العلة التامة قطعا واعلم ان هذين التقديرين انما قيل لا نجيبي هذا الكلام لانا التقدير
المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات كانا متباينين حتى يصح ان يقال التقدم بالذات
ليس من التقدم لانا نعلم معينين منه كما يقال التقدم بالرتبة من معانيه لا انه اسم مشترك بينه
وبين التقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع و تقدم الفاعل للمستجمع لشرائط
التأثير من حيث انه يفيد وجود الشيء ووجوبه هو التقدم بالذات والعلية حتى يكون الفاعل المستجمع
لشرائط التأثير بالقياس الى المعلول تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات
عليه من حيث انه معد بوجوده والناس مشتركون في تقدم المحتاج اليه بوجه ما لم يتعين

المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى عدم الموجد لعلم ما لم يوجد الشيء لم يوجد عنه ومعنى
التقدم بهذا حسبما ذكرناه موافق لما ذكره الشيخ في الفلسفة الاولى بعد ما اخر تحقيق التقدم
بالطبع وما معه الى الشفاء اليها فقال في المقالة الرابعة منها ان السابق في باب ما لم
يكن للمتاخر ولا للمتاخر فهو للسابق وزيادة من هذا القبيل ما جعلوا المحذوم والرئيس قبيل
فان الاختيار بيع للرئيس وليس للمرؤوس وانما بيع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك
باختيار الرئيس ثم قالوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا
الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثالث لا يكون له الاولية كان للاول
وجود متقدم على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط وجود الواحد انما يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الكثرة ان يكون كل واحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الكثرة اولا يفيد
بل انه محتاج اليه حتى يفاد الكثرة وجودا بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود
في جهة اخرى فانه اذا كان سابقا وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او
شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فلما من الاول وجود الوجود الذي ليس له
لذاته من ذاته بل له من ذات الاول بحيث يمكن ان يكون الاول منهما وجد لزم وجوده
ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون معدما لوجود لهذا الثاني ولهذا لا
يستنكر العقل بقوله لما تحرك مريد يده تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك
مريد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه مريد تحرك يده فالعقل مع وجود التراخي
في الزمان يعرض لاحدهما تقدما وللاخر تاخرا اذا كانت الحركة الاولى ليس سببا
لوجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سببا لوجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه
دلالته على ما ذكرناه ظاهر على تجريد ما نقوله اذ لا يتم ان الاشراك في التقدم بالذات
يستلزم ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يقسم التقدم الى جميع اقسامه لان الجميع
مشتركة في مطلق التقدم واعترض عليه بان التقدم مشترك لفظي بين معان وكل معنى
من معانيه احد هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه
لسبق ان يعد من هذه الاقسام ولا يعد من اقسامه من معانيه كما لا يعد اقسام سائر معانيه
منها اشتراك التقدم بالذات على التقدير بن التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراكا معنويا
واشتراك التقدم بين الاقسام لفظي والاشتراك المعنوي على ما سماه مانع من عد اقسامه

معه

في

معاني التقدم لا الاشتراك اللفظي فلا يستقيم قياس احدهما على الاخر اقول لا يخفى على من له
ادنى مسكة ان ليس الغرض ههنا بيان لفظ التقدم فان شيئا التقدم لا اقسامه قسمة
معنوية لا قسمة لفظية ثم لا يخفى اشتراك الاقسام في مفهوم المتقدم كما علم من الشفاء وغيره
فان التقدم المطلق هو الرجحان في شيء من المعاني كما دل عليه العبارة المنقولة من الشفاء
وقد سطرناه في الحواشي وذلك مشترك بين جميع اقسام التقدم حسبما بين المعنى الذي فيه
التقدم وان ادعي انتفاء القدر المشترك بين تلك الاقسام انتفاء وضع التقدم بازاء ذلك
القدر المشترك فكلاهما ممنوعان مع ان الثاني لا دخل له في المقصد اذ ليست هذه القسمة
لفظية كقسمة العين الى معانيه حتى يرد بان هذا القسم ليس من معانيه فتحقق القدر المشترك
كاف في صحة التقسيم ثم الاشتراك المعنوي انما يكون مانعا عن عد من الاقسام لو لم يكن اللفظ
موضوعا لتلك الاقسام فانه اذا كان مشتركا لفظيا بين العام والخاص من اللفظ فلا
يمنع عد احدهما معانيا لتعيم اللفظ الى المعاني ثم دلت على قوله للفاعل المسبوق للشرائط تقدم بالطبع
من حيث انه محتاج اليه وعدم بالذات والعلية من حيث انه معدم لوجوده انه كانه اعترف بان
اوفق المعنيان بالجنسين كانا معينين متغايرين فيصح جعلهما قسمين للتقدم وفي نظر لان
التقدم بين مشتركا في تقدم المحتاج اليه مطلقا بل تقول تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج
اليه اعم من تقدم الفاعل المسبوق من حيث انه يفيد وجودا ووجوبا فان ذلك تقدم المحتاج
اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه مخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسما للاخر فكما لا يجيبه
ما ذكره القوم كان ينبغي ان لا يجيبه هذا الكلام ولوضح ما ذكره جري في التقدم في الرتبة ايضا
بان يقال التقدم من حيث ان الشيء واقع في المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم من
حيث ان الشيء واقع في خصوص المرتبة الطبعية او الوضعية مثلا قسم اخر فيكون اقسام التقدم
الذي اقسام اخر واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم ان تقييد المعنيين بالجنسين سيدي
مقابلا للمستدعي لتقابلهما هو انهما معنيان مختلفان نقل لفظ التقدم الى احدهما عنه
الى الاخر كما هو شان غيرهما من معانيه وان لفظ التقدم بالرتبة نقل الى التقدم بالشرف
والتقدم بالطبع ومن التقدم بالطبع الى التقدم بالذات كما يعلم من الشفاء وبسم الاعتماد
المذكور الى الجنس فرد بلا مزيد واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه
تقدم الفاعل المسبوق للشرائط من حيث انه مفيد وجود الشيء غير مسلم فانهما معنيان منه

اسان اذ لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج البعض ورة وقد نقل عن الشيخ التقدم في لفظ
اي الاثر كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه نعم هما مشتركان في الوضع ولا يلزم من ذلك تصادقهما
يريد ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلة كليهما مشتركان في المؤثرية والفاعلية للوجود
لوجود المعلول اثر فاعله ولا يلزم من ذلك تصادقهما اقول في منع كون التقييد بالجنسين
بتدعي نفيا بلما لطيفة لا يخفى وقد عرفت ان كونهما معينين على تقدير التسليم انما ينفع
لو كان هذه العينية مستفادة من التقييد وليس كذلك وبيان البيان بين التقدمين بالمعنى الذي
ذكره بانه لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج بحيث انه لو كان يصح لو كان التقدم
في الفاعل المستجمع لشرائط اعطاء الوجود في الاحتياج اليه بهذا المعنى الاحتياج وقد بينا انه ليس كذلك
بل التقدم بهذا المعنى مغاير لاعطاء الوجود والاحتياج وهو مدلول القاعدة التقريبية كما بينا في موضعه
على انك تعلم انا سلمنا جاز في اقسام المرتبة ان لا يصدق على كل احد المفهومين جنسا والآخر
نوعا انه وقوع كل منهما في مرتبة ولا على الوقوع في المرتبة الاخيرة طبعا وانه وقوع في المرتبة
الاخيرة وضعا فانا نمسك بان اللفظ ينقل من احد المعنيين الى الآخر بلا موضع لخصوصها
اندفع بما ذكرناه من انا ذكرنا ليس منشأ لتقليم على انا نقيم اللفظ لا ينقل بعض الاقسام اعم من
بعض فانه اللفظ اذا كان مشتركا بين العلم والخاص لم يكن بلا من ذكر العام والخاص جميعا اقتضا
كما سبق فلا حاجة الى اثبات التباين بين تلك الاقسام على ما ذكره ثم ذكرت في تجريد الفوائد
انه ليس فيما ذكره وفيما نقله فاندفع الشبهة الى اوردها لان التقدمين مشتركان في معنى هو
عدم الحتاج اليه لا الحتاج فالشبهة وهو انه يبقى انا نعدد القدر المشترك بينهما فنسأل لا نسلم
بجاله ولا نسلم مع بيانا واعترض عليه بانه ان اراد باشتراك التقدمين في تقدم الحتاج اليه
ان يلزم الحتاج اليه في مفهوم كل منهما فلم لا يجوز ان يكون التقدم بل العلية انما تقدم الحتاج اليه
بل هو تقدم قطع الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه وان اراد انه يصدق على كل
منهما انه تقدم الحتاج اليه فلم لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا
في مفهوم كل واحد منهما اقول فيه انظار اما الاول فلان هذا الجواب مبني على ان القدر المشترك بين
الشيئين يجب ان يكون ذاتيا لهما وهو ممنوع فان المشترك بين الشيئين اعم من الذاتية والعرضية
وفهم هذا القدر اليه لا تخصيص بالذاتية كما لا يخفى الثاني انه لو تم هذا الجواب لوتم لكان كما بينا في دفع
الشبهة عن اصلها ولا دخل لما نقلم عن السفلي في ذلك كيف وهذا الشبهة اسوء حالا مما تقدم من السفلي

ويحتاج

ويحتاج في دفعها عنه الى جواب الثالث انه لو صح ما ذكره لجرى مثله في اقسام التقدم الطبعي
من تقدم المادة والصورة والعلة مطلقا بان يقال تقدم الصورة على الجسم من حيث انه يحصل
به وتقدم المادة من حيث انه يحصل فيه وتقدم العلة من حيث انه له وان المعلول بنسب
الى كل من العلل لوجه خاص فينسب الى المادة بانه فيه والى الصورة بانه به والى الفاعل بانه منه
والى الغاية بانه له مع ان بعضهم صرح بان كلا منها انه تقدم الجزء على الكل مطلقا فان اراد
انه يصدق على كل منها تقدم المحتاج اليه فلم لا يلزم منه ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينها
وانما يكون قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد من التقدم الطبعي واقسامه
الرابع انه ذهب الجاربردي الى ان التقسيم انما هو الى معاني لفظ التقدم فانكان اللفظ موضوعا للاعم
والاخص معا يجب ذكرها في الاقسام وانما يكن موضوعا لكليهما لم يجب ولا يدخل في ذلك
كون اللام معتبرا في مفهوم الاخص او عارضا له مثلا لو كان لفظ الحيوان موضوعا بازاء الحساس
والحي بازاء معناه المشهور واريد تقسيم لا معانيه فلا بد من ذكر الحي في اقسامه وان لم يكن
الحي جزءا من معناه المشهور وان اردنا تحقيق الحال في الفرق بين التقدمين فارجع الى
الحواشي هو مجرد التعاشي والشيخ استعملها في ما طبعوه من الشفا آه قلت في
الحواشي قال الشيخ فيه وههنا قسم للتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية لان السبب متقدم
على المسبب وانكان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الآخر
المذكور من التقدم بالطبع ههنا فانكا لا قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات
هذه عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة على
تخصيص التقدم بالذات على التقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو
المشهور باسم التقدم بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد به ما عدا ذلك الخاص
معناه قد يحمل التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والشيخ الآخر التقدم بالذات فيكون
معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح تبعا للمحقق في شرح الاشارات جعل قوله وبالذات
بانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق المتقدم بالطبع على القدر المشترك من جعله قاسما
بين القسم المشهور واعترض على التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال
ايضا يحمل على المتقدم بالعلية فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما يرد
عليه المنقول في بعض ما يستند ما معاذوه لذي التامل الصادق واعترض عليه اما الاول

فلا نه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك المذكور اصلا بل حمله هناك على معنى مشهور للتقدم بالطبع لا يصدق على المتقدم بالعلية وقال وتحصيل الامر فيه يرجع الى صناعة اخرى ثم فسر فيها بمعنى اعم من المشهور صادق على التقدم بالعلية من حيث انه محتاج اليه لا من حيث انه يتقوم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلناه عنه في الحاشية السابقة اعني تقدم المحتاج اليه وهو ليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية والذي المعنى المشهور بل يصدق على المتقدم بالعلية من وجه اخر كما يصدق على المتقدم بالشرف واشار بالوجه المذكور بالطبع هنا الى قوله وقد جد بانه هو لا يرجع بالكلية الى لزوم الوجود كحال الواحد عند الاثنين فانه اذا كان الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة ولا ينعكس فليس اذا كانت الوحدة موجودة فالاثنينية لانها موجودة وفي المشهور انما يكون كذلك فهو متقدم بالطبع فليس في المشهور له شرائط المحصل الاخير في ذلك فهو خارج اصلا عن الاخير واما ثانيا فلانا لم ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع حواله لا يرجع بالكلية الى لزوم الوجود ولا يطلق عليه التقدم بالذات اصلا فانه مراد في التقدم بالعلية وليس اعم منه كما حسبه ولذلك جعل في شرح الاشارات سار التقدم بالعليه قولا فيه اباء الا ولان التقدم بالعليه يصدق عليه انه تقدم المحتاج اليه فان العلة الفاعلية المستجمعة للشرائط فرض مخصوص من المحتاج اليه والمحتاج اليه معتبر في مفهوم العلة الفاعلية فان العلة مطلقا هو المحتاج اليه فانك قد بالفاعل المستجمع صار معناه المحتاج اليه المعتبر بالفاعل والاستجماع يجلو هذا التقدم فتمام تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه لا يقال قد اعتبر في هذا التقدم فيه مزايد هو الفاعل فما يكون تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه بل من حيث هو محتاج اليه مخصوص لانا نقول اضمام التقدم الزماني ايضا يعتبر فيها خصوصيات غير معتبرة في مطلق التقدم الزماني ايضا فيلزم ان يعد اقساما في اقسام التقدم فان التقدم بالرتبة العقلية هو تقدم الاوجب الى المبدء العقلي على الاطلاق من حيث هو مذكرة لا يكون تقدمه من حيث انه اوجب الى المبدء مطلقا بل من حيث انه اوجب الى المبدء المخصوص واعتبر مثل ذلك في اقسام التقدم بالشرف الثاني ان نفس كون تقدم المحتاج اليه قدرا مشتركا غير مسلم للعرفة من انه ليس في معنى القدر المشترك ما يخصصه بان يكون معتبرا



في مفهوم المشتركين على ان الظاهر انه معتبر في مفهوم المتقدم بالعلية كما عرفت وانت تعلم انه قد ادعى سابقا ان التقدم بالعلية قسم لمقدم المحتاج اليه فاذا توقف صحة ذلك على كون الثاني غير معتبر في مفهوم الاول كان عليه اساءه ولا يمكنه منع كونه معتبرا فيه بل كلامي عليه في قوة المنع الثالث انما ذكره بصورة سند المنع فان التقدم بالذات مرادف للتقدم بالعلية وليس اعم منه مخالفا لما ذكره المحققون في كتبهم وتكوينهم فرعن مستند مما لا يليق به وقد عرفت انما ليس المنع وظيفته لانه سلب فعليه اثبات جميع ما يتوقف عليه صحة مدعاه الرابع ان مخالفة الاشارات معترف بكون التقدم بالذات اعم من التقدم بالعلية كما علم من كتبه فلا يمكنه مناكلة معي على خلافه

انا نجد الزمان مثلا في الحقيقة قبلية في الجملة فيه نظر اذ هذا لا يستلزم ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها وما ذكره الشارح هو عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة فان مدة الزمان مقطر في حد ذاتها لا كما انها بالفعل بل بالعرض لكونها بحيث يفرض فيها انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الاخر وما ذكره القائل من انه انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها منصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لانكون احدهما كذلك والاخر غيرها لا يستند الى المهية المشتركة ولا الى الشخص بعينه اذ ذكره في العلة فان قيل يكفي في ذلك اتصافا بالشخص المفروض بناء على ان التقدم متحقق على فرض وجودهما قلنا السائل ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاتصاف بالعلية الفرضية الى الاتصاف في الشخص المفروض فقوله سواء واعترض عليه بان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض انما يتم لو تحقق عليه بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينهما على ذلك الفرض وليس كذلك لو كانت الدعوى في العلية بين اجزاء الزمان هنا معتادة على المطلب لانا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى في العلية بين اجزاء الزمان وليس كذلك اذ الدعوى هنا في التقدم بالعلية ويجوز ان يستدل على هذه الدعوى بمي العلية اقول انما يجوز الاستدلال لو كانت في العلية على هذا الوجه اما في التقدم بالعلية وهو غير مسلم بل الظاهر انه في مرتبة المدعي فلا مانع لان يسلم في التقدم بالعلية ولكنه ينصور حصار انتفاء التقدم بالعلية مع حلا انتفاء العلية هذا مما لا يتوهم عاقل

قوله مدفوع بان ذلك غير لازم فلنا علمه في الحواشي تقدم عرض القائل ان عدم بعض اجزاء الزمان بالعلية انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف

قال بهمنيار في كتاب التحصيل ليس بين السالفة من الارضة والحركات وبين الاتية منها علية وجه لانقال

انهما نوعان متغايران غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها مرجحة لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومرجح يحتاج اليه المعلول متقدم بالطبع وذلك له محل بالمقتضي وهو تقارن التقدمين واجزاء الزمان لو فرض انه يتغاير في الوجود وتعدمها بالطبع بذلك الاعتبار ففيها ايضا نوع من التقدم وهو الذي يعتبر في عدم الاجتماع والكلام في هذا المتقدم واعترض عليه بان القايل المذكور قد استدل على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر ليس بالعلية ولا بالطبع بيانه مركب من مقدمتين احديهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جايز الاجتماع والثانية منع هذه المقدمة وما ذكره من ان العرض انه لا تعلق له بهذا الدليل ولو سلم كان اشارة الى دليل اخر لا تاويل في كلام القايل المذكور فكيف يكون عرضه ذلك اقول ما ذكرته في توجيه كلام القايل مبني على ان مراده ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جايز الاجتماع نظرا الى ذينك السببين وذلك لا ينافي الاجتماع بسبب سبق اخر وذلك ظاهر مما ذكرته وحمل كلام القايل في غاية الظهور ومع لا يرد منع السماع نظرا لما ذكرته توجيه لكلام القايل لا اشارة الى ما لا تاويل له في كلام القايل كما توهم وقولها قوله السبق بالرتبة هو عبارة عما يكون السبق اولى به قلت في الكلام نوع من الاجمال وهو ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي به التقدم ولا شك ان ذلك في المعنى المرتبي هو كونه اولى بمبداء او اقرب الى المبداء وفي الزمان غير ذلك ولذلك يكون التقدم بالزمان مرجحيا هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف التقدم بالرتبة فانه اعم يجامع المتاخر كما مر في جهة اخرى في نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما اخر واعترض عليه بانه مبني على كون الزمان غير موجود وكيف نسلم ذلك مذهب الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها مرتبي واما امتناع اجتماع المتاخر من الزمان فلم لا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا بخصوص التقدم والتاخر كما حسبم اقول من البين الذي لا مرية فيه ان التقدم المرتبي لا يمنع اجتماع السابق واللاحق بخلاف التقدم الزماني ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة وكونه غير قار الذات لا يقتضي عدم التقدم الزماني بين اجزائه بل مستلزم كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان بعض اجزاء الزمان تقدم وتاخر باعتبار عدم اجتماعها بناء على انه غير قار الذات فانكونها غير قار الذات عبارة عن تقدم بعض اجزائه على بعض فقد لا يجتمع السابق فيه مع اللاحق وهو عين التقدم الزماني فكيف لائم ذلك قال يوجبان يكون سبق العلة المعدة سبقا زمانيا وهو حق لانحصار سبقه في الزمانية واعترض عليه بانه مبني على كلام السايل ان تقدم سبق الزمان بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها حيث انه سبق

للتقدم مع

ان ليس بين اجزاء الزمان

على

علة سبقا زمانيا يصدق التعريف عليه من هذه الحيثية وما ذكره لا يدفع هذا كما لا يخفى ووجه الدفع ان المعلول كما يحتاج الى وجود العلة يحتاج الى عدم الطارد بالطبع على المعلول ايضا لوجود العلة المعدة الثاني عدم ولا ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء منهما لما عدم انتقاض بسبق العدم فان السابق اذا السبق بعدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق وهو المعلول ولما عدم انتقاض بسبق الوجود فلان السابق بهذا السبق هو وجود العلة المعدة وانه لم يجتمع مع المسبوق الا ان مناط عدم اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل مناطه ذلك اشتراط المعلول بعدم سبق عدم على المعلول ولولا ذلك لجاز اجتماع وجوده معه بالوجه ولا شك ان العلة مناط عدم اجتماع العلل مع البعد يعتبر في التعريف كما يشاهد من حده ولم يعتبر هذا لا ينقض التعريف بالسبق بالشرف والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق بهما مع المسبوق واقول حاصل الجواب ان للعلة المعدة سببين احدهما السبق بالطبع من حيث افتقار المعلول اليه وهذا السبق لا مانع من الاجتماع والثاني السبق بالزمان وممنوع الاجتماع بالنظر اليه ولا ينتقض التعريف بشيء منهما اما الاول فلان عدم الاجتماع ليس بالنظر اليه وهذا القيد معتبر في التعريف واما الثاني فلانه داخل في المعرف وذلك واضح سبات الجواب لزم ادراجه في حد ما ذكر في الجواب غير سديد لان مراده ان عدم الاجتماع السابق مع المسبوق ههنا بسبب اشتراط المسبوق بعدمه ولا شك ان سبق عدمه سبق طبيعي فقد سلم ان السبق الطبيعي ههنا منشاء لعدم اجتماع العلل مع البعد فينتقض تعريف السبق الزماني بذلك ثم لا نم ان منشاء عدم اجتماعه معه سبق عدمه على المعلول بالطبع بل سبق وجوده على المعلول بالزمان فانا لو فرضنا عدم توقف المعلول على عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه بالزمان لكان عدم الاجتماع بحاله كما في الحوادث المتعاقبة التي ليس وجودها موقوفا على عدم ما قبله كطوفان نوح وبعثه نبينا صلى الله عليهم فانه لولا ذلك لجاز اجتماع وجودهما معا بالزمان غير مسلم اما اولا فلما مر واما ثانيا فلان المتناقضين يتقدم احدهما على الاخر بالزمان مع امتناع توقف احدهما على الاخر وليس احدهما موقوفا على عدم الاخر — واما ثانيا فلان انقطاع السواله انه لو اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان ولاحظت اتصالها وقسمتها الى قسمين وحدد تقدم احدهما على الاخر لان قابلنا بالمعنى اللم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا القدر كاف في المطلوب لانا نسلم ان تقدم احد الحادثين واجب بوجوب احدهما على احد القسمين المذكورين والاخر على القسم الاخر وقف السواله بناء على ان تقدم احدهما على الاخر بالاخرية ولان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بين ثم نمنع جهود التفاوت الزمان باعتبار التقدم والتاخر الى اقسام بين نعم اذا اعتبرت جزئين غير

الاتصال منه لربما يشكل في تقدم احدهما على الاخر وذلك غير متصور فلنا في تجريد الحوادث عن الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتاخر مبني على كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بينا واعترض عليه باما كثيرا ما نقطع باقسام الزمان على هذه الاقسام ليس من احد الاكتساب وذلك لما مر من ان التقدم المذكور بديهي غير محتاج الى الاكتساب اقول كون كثير من القاسمين للزمان ساقطا عن درجة الكسب غير مسلم ولئن سلمنا ذلك فلا يلزم ان لا يكون لادراكنا بينا بالمعنى الاعم كما ادعاه اولا لان بديهية اللازم للشيء بالمعنى الاعم لملزوم من قبيل البديهيات الاولية ويجوز ان يكون لادراكنا بينا بالمعنى الاعم وادراكنا اللازم البين بالمعنى الاعم كذلك بدا كتسبي بمجرد عدم الاحتياج الى الكسب فتامل المط وهو كون التقدم والتاخر في اخر الزمان بالذات كما ذكره ثم اما ذكره في الجواب كوم حول ما ذكره في الحواشي وما زاد عليه الاخذ الدعوى الى غير ما فهما قال بعض الفضلاء محصلا عن مراد الشرح المراد ان السوال ينقطع عند ذلك القول بمجرد دلالته على ذلك الزمان التقدم بدون اعتبار دلالته على شيء اخر من مفهوم التقدم على القوم فانا لم نجز الدلالة عليه ولذلك اذا عبر عن الامس بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد صلى الله عليه وسلم وقيل زمان نوح متقدم على زمان محمد صلى الله عليه وسلم كان انقطاع السوال عند هذا القول باقيا بحاله واعترض عليه بانا لا نم ان انقطاع السوال بمجرد دلالته على الزمان المذكور واما انقطاع السوال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان نوح ومحمد صلى الله عليه وسلم فبناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم لنا الا يرى انه لو عبر عنهما بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السوال اقول الكلام المنقول بحقه لو قيل ان السوال عن تقدم احد الامرين على الاخر عن تعيين المتقدم ينقطع عند الزمان فانه اذا قيل ان احد الحادثين كان في الصيف والاخر في الشتاء مثلا لزم العمل بمجرد ذلك على تقدم احدهما على الاخر كان له وجه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا وليا في الجواب لو كان هناك واسطة في البين يصح السوال بلم واذ كان بديهي البين وذلك ظاهر لان بداهته الا تابى عن صحة السوال عن مطلب واعترض عليه بان السوال قد يكون عن سبب البين كان تقول لم كان كذا وذلك يجري في النظريات والبديهيات ايضا وانما ينقطع اذا انتهى الى ما لا واسطة له في البين وقد يكون عن سبب الثبات حيث قال اذا قلت انه متقدم عليه ولما انتهى الى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انقطع السوال لكونه بديهيا ويلزم من ذلك انتفاء الواسطة في الاثبات لا في البين ولذلك

قال

قال ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا وليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت فالجمع حسب ان السوال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم انتفاء الواسطة في الثبوت الخ اقول اعترض الشارح على القوم بانه لا يثبت كون التقدم والتاخر عرضا وليا لاخر الزمان بيان على ان انتفاء الواسطة في الاثبات لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت وما ذكر في الدليل انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات وذكر في الجواب ان السوال مطلقا ينقطع عند الانتهاء الى اخر الزمان فيلزم كونه عرضا وليا وبيان ما ادعاه القوم فان توقفت بانا ذكرنا في دليل اخر فلتعام فانك لما قلت كذا علم منه بطلب الدليل اللمي والانية فانقطاع هذا السوال مطلقا يدل على انتفاء الثبوت والاثبات معا وفيه المط ولو سلمنا انه دليل اخر فليس كذلك اذ لا اشعار في عبارة الحواشي بان ذلك من الدليل المذكور وكيف يتبادر من اثبات مدعى القوم بدليل اخر سوى ما نقله الشارح فائدة ونظهر ما قيل كم ترك الاولى للاخر نعم ولئن سلمنا ان السوال مطلقا ينقطع سلمنا انه يصير الملتبس في انقطاع السوال غير اللئم وهو مكابرة اذ لا يخفى على احد عدم توجه السوال بانه لم كان احسن سعدا ما جاء القوم كما لا يتوجه السوال بانه لم كان الواحد نصف الاثنين والحكماء قالوا في وجه الضبط انه

قلنا في الحواشي قد علمت المراد من التقدم على ما نقل عن الشفاء وما يرد انه اذا اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف ايضا واذا اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بان زيادة التفضيل والشرف سببه للتقدم في الجملة فانه مع عدم جريانه في غير الاسناد وكون التقدم بالشرف مجازا كثيرا في غيره بجعل غيره معتدا به والامور الخ لما علمت ان استلام التقدم صحيح للاطلاق التقدم مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه في بيانها بجعل جميع اسمه واعترض عليه اما اولا فلما لا نم ان الاشتراك المذكور بين معاني لفظ التقدم في لفظ التقدم كيف ولو كان كذلك كان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلقا في جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو منتقل من بعض هذه المعاني الى بعض اخر كما صرح به الشفاء نقلنا عنه انفا واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء فاطلاقه عليه حسب هذا المعنى اقول لا يخفى على احد ان منشا التقدم الى احد اقسامه معنويته فان معنى تقدم المطلق الشامل لجميع اقسامه هو ما ذكره الشيخ من ان السابق في باب ما اي في معنى من المعاني لم ينفك عنه ما يبين للثاني وما للثاني منه فهو للسابق وزيادة فان الشيخ قد اطلق السابق على المتقدم بالشرف مرتين كما لا يخفى وقد اطلق المحققون كالمص وغيره على انه مشترك معنوي ولم يقل احد منهم بخلافه واطلاق لفظ التقدم على المشترك كما في قوله والسبق وعقبا

اما بالعلية او بالطبع آه فلو كانا مشتركا لفظيا لم يستقم ذلك كما لا يخفى على من له فطرة سليمة اذ على تقدير الاشتراك اللفظي انما المراد بالسبق احد المعاني المخصوصة فلا يجوز تعميمه الى الاقسام الاخر وكذا انما المراد جميع معانيه على تقدير جواز استعمال المشترك في جميع معانيه اذ جميع معاني السبق متقابلة لا يصدق عليها انها اما بالعلية او بالطبع الى غير ذلك بل جميع المعاني جميع تلك الاقسام او احدها ايضا وح لا يصح افراد الضمير في قوله ومقابله لان المتقابلين انما هو للمعاني لا اللفظ السبق والمعاني امور متعددة هذا وانت تعلم انما قاله الشيخ وغيره وهو الرجحان في المعنى المتقابل يشمل جميع الاقسام لم لست ادري انه بعد ما سلم ان هذا المعنى مشترك بين جميع الاقسام وعلم ان الحق التقسيم من المحققين انفقوا على ان التقديم في جميع هذه الاقسام انما الجأهم اليه وضع التقدم بانها المعنى المشترك واي فائدة حكموا بهذا ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة آه في الحوائج انما يلزم ان يكون لما تقدم بالزمان عليه لانه لا يكون لما تقدم عليه بعض الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالعلية والشرف والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث الغير الزمانية واعترض عليه بان الشارح قال ويلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم خروج المعد عن المتقدم بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتاخر واجتماع معدالشيء معه وخروجه في المتقدم بالزمان لصدق تعريف الخارج عن التقسيم عليه فيلزم بمقتضى التقسيم المذكور خروج المعد عن المتقدم بالطبع ودخوله في التقدم بالزمان ولا يندفع ذلك بما ذكره من جواز اجتماع اقسام التقدم او بمقتضى هذا التقسيم يمتنع اجتماعها حيث اعتبر بعضها ثانيا في المعتبر في بعض اخر اقول منشا هذا الاعتراض الغفلة عن قيد الحيثية المعتبرة في التعاريف كما اعرفه بعيدا اذ المعد قد اجتمع فيه التقدم بالطبع والزمان والتقدم بالطبع لا ينافي الاجتماع انما هو من حيث ذلك التقدم جائز الاجتماع وامتناع اجتماعه معه من حيث انه متقدم بالزمان لا ينافي جواز اجتماعه بالنظر الى تقدم اخر مع قطع النظر عن التقدم الزماني . واما لم يكن محتاجا اليه آه قيل عليه على ما ذكره انه يخرج التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان للتقدم بالعلية او للتقدم بالطبع والتقدم بالزمان العارض للتقدم بالطبع عن التقدمات المذكورة اذ المتقدم في الصور المذكورة يحتاج اليه المتاخر وقد اعتبر في واحد منها كونه غير محتاج اليه منطقا فانه لا يصدق على ابنه بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف والتقدم بالزمان العارضين لما لقياس اليه واورد عليه في بحر المتقارب





انه انما يلزم ذلك لو كان معناه نفي الاحتياج في الواقع وهو ليس اما لوارد في الاحتياج من حيث هذا التقدم ومحصوله انه لا يعتبر فيه الاحتياج فلا يلزم ذلك اصلا او يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين للمتقدم بالعلية او التقدم بالطبع انه لا يعتبر فيه احتياج المتاخر الى المتقدم وقيد الحيثيات معتبر في التعريفات على ما هو المشهور بين المحصلين واعترض عليه اولا فلان معنى قولنا الشارح المتقدم ان احتياج اليه المتاخر كذا وان لم يحتج كذا انه ان احتاج اليه المتاخر في الواقع وان لم يحتج اليه فيه لانا اعتبرنا في مفهوم التقدم الاحتياج وان لم يعتبر في مفهوم ذلك وصرف الكلام عن معناه الى غيره بلا قرينة صارفة غير جائز سيما في التعريفات وانما يتاتى ذلك انما يستقيم لو كان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية والتقدم بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية كما حققناه واما ثانيا فلانا لو كان معنى كلام الشارح ما ذكره لكان معنى قوله وان امكن فان اعتبر بينهما تركيب آه انه ان اعتبر في مفهومه امكان الاحتياج ويلزم من ذلك امكان الاحتياج معتبرا في مفهوم الرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتبر في مفهومهما ذلك احترز بقوله التقدم بالزمان على ما يخرج من هذا التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود بالنظر الى معناهما انا لا نعتبر فيه احتياج المتقدم كما حسبه وخطا وقس عليه سائر الحيثيات المعتبرة في سائر التعريفات المذكورة اولى فنقول سلمنا ان التقسيم هو ان المتقدم ان احتاج اليه المتاخر من حيث ذلك فكذا وان لم يحتج اليه من حيث ذلك التقدم فكذا ولا شك ان الاحتياج من حيث لا يفيد في عدم الاحتياج من حيث هو اخر ولا نعلم ان معناه ان احتاج اليه في الواقع من غير تقييد بالحيثية وان لم يحتج اليه كذلك فنمنع ونقيد الحيثيات معتبرة في التعاريف وذلك مما لا يسلم على المحققين فان نظر ذلك كثير شائع فليس ذلك صرفا للكلام عن معناه بلا قرينة صارفة فان عرف الحكماء مطرد باعتبار الحيثية في التعاريف لا سيما في الامور الاضافية ولذلك قالوا الفاعل لو لا الحيثيات لبطل الحكم ومعنى الحيثية المعتبرة في هذا القسم ان التقدم انما كان المتقدم محتاجا اليه بالنظر الى هذا التقدم فكذا وان لم يكن محتاجا اليه بالنظر الى هذا التقدم ولا يمكن اجتماعهما في الوجود بالنظر اليه فكذا وهذا تقسيم صحيح لا مرية فيه واعلم ان المعتبر في مفهوم التقدم بالعلية والطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ويمتاز كل منهما عن الاخر بقيد كما مر وفي مفهوم التقدم بالزمان هو امتناع الاجتماع نعم لم يعتبر في مفهوم هذا ذلك احتراز مسلم كما حققناه لو رضي عدم الاعتبار في المفهوم فلا يقدح في المقصد فان الاستلزام وعدمه كاف في صحة التقسيم وعلى هذا يمكن منع قوله انه لا يعتبر فيه الاحتياج في الا

التقدم

المتاخر لم

في تحققه والاعتبار عليه فافهم ومعنى التقدم الزماني على ما يتضح في هذا التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعه مع المتاخر في حيث ذلك التقدم وبقيد الحيثية يخرج عنه التقدم بالشرف العارض للمتقدم بالزمان مثلا فانه امتناع الاجتماع ههنا انما هو في حيثية التقدم بالزمان فلو قدم الحيثية وقال ومعنى الحيثية انه لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود في حيث ذلك التقدم يظهر عليه الاندفاع الشبهة

ولان المعية الزمانية عند المتكلمين ذكرت في الحواشي ان الزمانين كانا الزمان عند المتكلمين هو الممتد والمعلوم الذي لا جزء له متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين للزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم بين اجزاء الزمان واطرافه اجزاء الزمان فتنتفي المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فالبرهان على نفيه قد تم واما اثباته فموكول نظره وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل بتحقق المعية الزمانية الحقيقية عند المتكلمين بين المتضايفين فلم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية لو توهم في زمان واحد غاية انها تقتضي ان الوجود الواحد فلا تكون المعية بينهما الذاتيين على تحكم التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان الذي اعترض عليه بان تحقق المعية الزمانية بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لان اقتضاء وجودهما في زمان واحد بواسطة علم ذات كل منهما بوصف الاخر كما تحقق في موضعه لا الذاتيان فوجودهما في زمان واحد بعلاقة العلية فلا يكونان معا بالذات كالعلة المستلزمة للمعلول اقول في البين ان المتضايفين يتعيان بالذات حما تعين الاضافة ولا شك ان ذات كل واحد منهما يستلزم الارتباط والاستلزام لذات الشئ لا باعتبار الوصف فليت شعري اين تحقق ان وجود المتضايفين معا في زمان واحد ليس لذاتيهما بل لكون كل منهما علة لوصف اللاحد بل ذكر والاتكاء في غير المتضايفين كما فصل في الهيئات السنية واما المتضايفين فيتبين فيهما متكافئان بالذات قال بعض الفضلاء معية العلم بالزمان للمعين بوجودهما في زمان واحد ولا لمعارنتهما لم فيكون هذه المعية معية ذاتية للعلم السابق اذ ليس فيها الا تعارب سنين بلا زمان زائد يتعانقان فيه او تعارب له واعترض عليه بان اعتبار المعية الزمانية في المعينين المذكورين يلزم فيما كان مع الزمان في الوجود معارنته لذلك الزمان معارنة زمانية

وخارج



وخارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون العالم تعاقبيا زمانيا ان ليس له بعض يكون بحسبه منطبقا على الزمان واحكام معه في الوجود حاصل الاعتراض ان معية العالم الزماني للزماني معية زمانية كما ان معارنة الحوادث للزمان كذلك ولا ينفي ذلك كون المقارنين في زمان واحد ومقارنين لزمان واحد بلا ان يكون احدهما نفس الزمان كما في المثالين ومدار كلام هذا الفاضل على نفي الجامع بين تعاقبي الزمانيين والعالم تعالى لا يوصف بالمقارنة للزمان كما لا يوصف بالوقوع في الزمان ويلزم عليه ان لا يوصف الباري تعالى بالتقدم الزماني على الحوادث مع علمنا بانه كان ولم يكن شئ من الحوادث وسيجئ تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى

اختلفوا في ان المعنى المشترك بين هذه الاقسام المعول عليها بالتشكيك ما اشار اليه الشيخ في المقالة الرابعة من الهيئات الشفاء بقوله نقول ان التقدم والتاخر وان كانا معقولا على وجوه كثيرة فانها يكاد يجمع على سبيل التشكيك شئ واحد وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا وليس للمتاخر ولا يمكن شئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وقوله الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور التقدم المكاني والزماني ثم تعلم بالقبل والبعد من ذلك الى اخرا ومنه الى كذا بدل على ان المتقدم منقول من التقدم المكاني والزماني للمعنى الاعم وهذا اظهر مما ذكره المحقق الدواني من ان المراد بالسبق المعنى المذكور هو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه وان اراد معنى الامر المشترك بين الخمسة معقول عليها بالتشكيك فهو غير مطرد عليه في بعض الحوادث الزمانية بلا اعتبار امر زائد على ذات المتقدم والمتاخر والمكاني والزماني بخلاف السبق بالعلية والطبع والشرف والمكان فانه لا بد في كل منها من اعتبار امر زائد على ذات السابق واللاحق وهو الاضافة الخاصة المعتبرة في مفهوم السبق بالعلية وغيرها والمكان والزمان ليسا كذلك فلا يتحقق بينهما مخالفة ثم حكم الشيخ بان تلك المعاني في امر لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ انه ذكر ان اللفظ منقول عن التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى المشترك بين الخمسة فهو بلاغرية وما توهم من ان السبق بمعنى الاحياني

مطرد

للخمسة بط اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا فلا يلزم منه المعنى المشترك قطعا اقول كانك بعد التامل
فيما ذكرنا لا يشكك في سقوط ذلك اذ ما يشوم كلام الشيخ من انه منقول في بعض المعاني لا يدل
على انه ليس له معنى مشترك بين الاقسام فان الاشتراك اللفظي بين الاقسام لا ينافي الا
المعنوي لجواز ان يكون اللفظ موضوعا تارة لكل قسم واخرى للمفهوم المشترك وقد شاع في كلام
الشيخ وغيره من اهل الاصطلاح اطلاق هذا اللفظ بالمعنى المشترك كما في قوله وهو ان للمتقدم من حيث هو
متقدم شيئا ليس للمتاخر وللشيء المتاخر وهو موجود للمتقدم فان التقدم والتاخر في هذه
العبارة بالمعنى المشترك بين الاقسام كما لا يخفى وليت شعري اذا اراد اهل الاصطلاح التعبير عن الامر
المشترك المعقول بالتشكيك فبماذا يعبر فمنه غير السبق ومراده انه ينبغي هذا المعنى من اللفظ وهو
من اللفظ فيه بالمرة وتكذيب الحق والمحقق وغيره في مثل ذلك من غير سند معقول عليه مع انه
ليس فيه فضيلة يدل على الانحراف عن سمت الاعتدال والشغف بالمجازفة مع اهل الكمال جليا
لاعتقاد الجهال ولذلك لا احتياج الى العلة الموجبة اه قيل عن مسلم ولم لا يجوز
ان يكون الاحتياج الى العلة الموثرة من حيث هي واحدة وليس عن هاهنا من حيث هي
دليل قلت عليه في تجريد العوائد انما كان الاحتياج اليها اقوى واكمل لان الاحتياج اليها ضروري
في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد ينتفي عنه في بعض المعلولات ولانه يفيد الوجود على سبيل
الوجوب بخلاف غيرها واعترض عليه بانه لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى العلة
الموجبة اقوى واكمل اقول كون الاحتياج الى مفيد الوجود وموجبه اقوى من الاحتياج
الى غيره مما يحكم به الفطرة فان احتياج الممكن اولا وبالذات انما هو الى ما به وجوده وذلك مما لا
يتوقف فيه العقل السليم فكبرى القياس بديهية والمطلوب لازم وكون الاحتياج اليه من حيث هو
والى غيره من حيث هو غير مفيد للوجوب وقوعه لا يقدح في ذلك فانا نعلم ان نسبة الجهة اقوى من جميع الجهات
الى الجوهر في هذه المثلثة اه قلت في تجريد العوائد ينبغي ان يكون السبق فيها ابتدائيا ودوميا ممكن
اولا اولى ثم ذكرت ان هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موضوعه وكون السابق
معقولا بالتشكيك على التقديمات كما ان بعض المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله عنه
بحال فلا يلزم منه كون المقدار معقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما
سبق هو ان يكون للشيء معنى حتى ليس للاخر ولا يكون لذلك الاخر يكون له وذلك المفهوم في السبق
الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حتى ليس للاخر ولا يكون ثم ان يكون لم فانا وجود المعلول

ل

يمكن انه

في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا لم للاول لامتناع بحلاف وجوده
في زمان وجود العلة فانه ممكن في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للتقدم في هذه الجزئية لكنه
يمكن ان يكون لم فيكون السبب الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت
هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اتصافه بالتشكيك كما ان يكون حظ زيد من حظ لا يقتضي ان
يكون اطلاق الحظ عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد زيد اشد من سواد ثوب لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما
بالتشكيك واعترض عليه بان الظاهر ان دعوى القوم هنا ان الامر المشترك بين الخمسة وهو ان للمتقدم
من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتاخر وللشيء المتاخر من حيث هو متاخر الا وهو للمتقدم مختلف الحصول
في معروضاته فالمحمول على المعروضات الماخوذ منه يكون معقولا بالتشكيك بالنسبة اليها اقول
هكذا ذكر واطال الكلام فيه وانت تعلم انه لا يراد على ما ذكرته فان ايراده انما هو على ما ذكره الشارح
وغيره لا يقول بمثل هذا التاويل كما ذكرته في نظائره من معقولية الوجود والسواد بالتشكيك واما
كون المسبق من حيث السبق اي السابق معقولا بالتشكيك على معروضاته فلا تزاع فيه كما صرح به وقد
صرح ذكره في مبحث التشكيك فتدبر ان تعالى هذا بعض ما عتاد ردته البنا او حاجة كما في التقدم
بالعلية او التقدم بالطبع قيل فيه بحث لان العارض الذاتي يقع التقدم والتاخر باعتباره لا بد وان
يكون مشتركا بين المتقدم والمتاخر كالزمان والكان كيف لا وعدم المتقدم انما يكون فيه والحاجة
ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال او حصول الوجود
كما في المتقدم بالعلية او الطبع لا ان العارض الذي يقع التقدم بالعلية او بالطبع لان العارض لا يكون
باعتباره حصول الوجود وقد اشار اليه الشيخ الى ذلك في التقدم بالعلية بقوله فاذن وجود
كل معلول واجب مع وجود علة ووجود علة واجب عند وجود المعلول وهما معا في الزمان
او الدهر او غيرهما ذلك لكن ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل
من غير ذلك لم حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ووجود ذلك لا ان وجود ذلك لم يحصل من هذا وذلك
لم حصوله ووجود ليس من حصوله وجود هذا ووجود ذلك لان ولذا حصوله وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود قلت عليه في تجريدات العوائد انما يرد ذلك اذا اراد
الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اراد بيان ما هو منشاء التقدم فلا اذ الحاجة منشاء
التقدم ولفظ الميز فيما ذكرناه وقال والتقدم وانما يعارض والظاهر ان الباء للسببية لا للظرفية وعلى
تقدير التنزل لا مانع من حمله على السببية فلا يرد ما اورده واعترض عليه بانه ان اراد بقوله الحاجة منشاء

التقدم بالطبع فم لكن لا يكفي ذلك في حمل كلام الشارح على بيان منشاء التقدم فان الشارح رتب
التقدم بالطبع و التقدم بالعلة كلاهما على الحاجة و انما اراد ان الحاجة منشاء التقدم بالعلة
فهم لان غير الفاعل من العلل مما يقطع اليد و ليس تقدمها بالعلية على منشاء ما تعلقت به غرض الشارح انما
و ايضا لو كان مراده بيان ذلك لما كان اشكال في القسم السادس اذ تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض اخر لامر بسبب غير ذوات الاجزاء ليس بها في الحقيقة اقول قد بين الشارح المنشاء المشترك
بالعلة و بالطبع المختص بهما من ما يراد الاقسام و احال تخصيص الحاجة الى بعض منشاء كل منها الى فهم المتعلم
فلا يرد عليه ما ذكره اولا و لما ذكرته ثانيا و ايضا لا نكتفي تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بسبب امر
عارض بناء على ما ادعوه من ان التقدم و التاخر يعرضان لاجزاء الزمان بالذات و لغيرها بالواسطة
فالاشكال قائم ثم ههنا امور يريد التنبيه عليها منها ان المعرض اطلق التعرض على المعنى المشترك
في اوله البحث مرادا كما اطلقه غيره و قصوره في اقتضائه كما هو المشهور و هو قد انكر جواز ذلك فيلتفت
الناظر فيه الى المثل المشهور الشعر بوكل و ندم و منها انه لو قال في الايراد على ما ذكرته لانه ان الشارح
اراد بيان منشاء التقدم لان الزمان و المكان و الكمال المعتبرة في الاقسام الاخر مشترك بين المتقدم
و المتاخر لكان مساقا في مساق ايراد انه لا مباشرة في مقابلة المنع بالمنع و لكان لم صورة عند
لا دريه له و وجه هذا الدفع ان الزمان السابق زمان و المكان السابق مكان و الكمال كالمضاف
ان منشاء التقدم فيها الزمان و المكان و الكمال و منها ان الشيخ رد معنى العلية للمعلولية بتبعية
في الزمان او في الدهر او غيرهما فلا يتم بيان معناها حتى يطلب الكمال و انما يكفي لم موضوعة
هذا الجواب فنقول قد حقق في موضعه ان نسبة الثابت الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى
هو السرمد و نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان فاذا كان العلة هو المعلول كلاهما غير زمانيين كانا واجبين
و معلولا له المجردة كلاهما معاني الدهر و ان كان كل منهما زمانيا كانا معاني الزمان و ان كان احدهما زمانيا
و الاخر غير زماني و ذلك انما يتصور اذا كان العلة غير زمانية كالمعقول بالنسبة الى الافلاك كانا معاني
السرمد اذا علمت ذلك فاعلم ان معنى الواجب تعالى للزمان و الزمانيات من جملة القسم الاخير لكن
يطلق التقدم الزماني على تقدم الواجب تعالى و المجردات على غيرها و المعية الزمانية على معيتها فلا
كما سبق في التعريف الذي ذكر في التقدم الزماني في شامله لهذا التقدم فلا بد ان يبدا بالتعارض الزماني
في عبارة الماتن ما يشمله اما الاشكال في القسم السادس قبل هذا الاشكال انما يتوجه لو اريد بالتعارض
الزماني نفس الزمان كما حسبه الشارح اما اذا اريد به ما يعرض لاجزاء الزمان لذواتها و لغيرها

قوله

بواسطتها و هو عدم الاجتماع و كذا لو اريد بالتعارض المكاني نفس المكان كما فسره الشارح لم يكن
تقدم بعض اجزاء المكان على بعض تعارض مكاني اذ ليس للمكان مكان و ان اريد ما يعرض المكان
بذاته و للمتمكن بواسطته هو التوجه من المبدا المحدود و كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض اخر تعارض
مكاني على ان عرض حمل التعارض الزماني و المكاني على الزمان و المكان بعيد جدا اقوله لانهم ان اشكال
حمل الزماني و المكاني على الزمان و المكان اذ ليس في كلام يشعر بذلك و ما حسبه المعترض انه لا
الاشكال بالحمل عليه غير مسلم لانهم جعلوا التقدم عارضا لاجزاء الزمان لذواتها لا لامر اخر و على ما ذكره
يكون لامر اخر هو عدم الاجتماع ليس منشاء للتقدم فانه مشترك بين التقدم و التاخر فلا يصح اسناده
اليه و لانهم انما التوجه من المبدا المحدود يعرض للمكان بذاته و للمتمكن بواسطته كيف و المكان هو
البسط عندهم و التوجه من المبدا فرع الوضع و لا قبول للبسط الوضع بذاته و قبوله المكان بواسطة غير
لامتناع الخلو بينهما علة في الحواشي يعني انه انما تفرعوا على امتناع الخلو من القديم و الحادث
الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل و على هذا فمنع قوله في العدم و الحدوث الملحوظين فيه
لانه لا يمنع الخلو بينهما انهم لم يلتزموا فيما ذكر فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان
و اما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل و بعد العرض عن ذلك انكون الزمان حادثا
زمانيا لا يخفى و قوعه في زمان العدم اعتبار الزمان في العدم و الحدوث الزمانيين قيل فيه بحث لان
اذا يقال المجهود مطلقوه القديم و الحادث الزمانيين على معينين لا يخفى عما شيء من الموجودات فلو كان
الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل اقول اما البحث فلم نذكره ظنا بعلمه حاله معطلا و اما ما جعله ايضا فليس
كذلك بل الاولى ان يقال كما ذكرنا انهم تفرعوا على امتناع الخلو من القديم و الحادث الزمانيين فلو كان
الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل و وجه الاولوية ظاهر لان المعينين انما يعتبران بعد تحقق كون الزمان
معتبرا فيهما و غير معتبر فيهم اعتبار الزمان السابق على معينين المعينين فلا يحسن تعريضه على انهم يطلقون
على معينين لا يخفى عما شيء من الموجودات و انهم بتعيين عدنا المعينان هو تعيينه حاذكرنا فتدبر
و يحقق الحدوث الذاتي لهذا المعنى مكشوف قلت في الحواشي لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث
عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية و الزمانية
و نوعا لوا بذلك لقولهم المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية و كان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح
و اعترض عليه بانا لا نسلم انا هو حدوث الذاتي عند الحكماء كما هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم المسبوقية
بالوجود و العدم كليهما كما يجيء اقول الوجود هو العدم فالمسبوقية بالوجود مسبوقية

بالعدم وللثاني ذلك كونه مسبوقا بالعدم اليخ فان الحكم بتأثير العلة فيه لا يثبت محض فيصدق في جميع السوالب التي موضوعها والا يصدق شيء من الموجبات ثم قولهم هو عدم المسبوقية بالوجود واللاعدم كليهما اما اراد الكل منهما معنى يؤدي مؤدى الحدوث الذاتي فهو خلاف ما علم من كلام القوم فانهم بعبارات شتى والحدوث الحدوث بالمسبوقية بالعدم قالوا ان المسبوقية انما كانا بسبب الزمان فهو الحدوث الذاتي ويدل عليه كلام الشيخ الذي سينقلونه اراد انه يستلزم المسبوقية بكليهما فهو مع انه خلاف اللفظ لا يفيد تمام ما ذكره عن اصل المعنى في المقصد كما لا يخفى قال الحكماء انه قد ثبت في الحواشي ما اراد الشيخ في الشفاء على ان قالوا ان للموجود في نفسه ان يكون ليس وله عن عليه ان يكون ليس اي موجود والذي يكون في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول انما يعد ليس بعد وجوده بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسيجيء في هذا المطلب وجه آخر وعوان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم واللا يكون وجوده متأخرا عنها ويرد عليه مثلما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فانه قلنا اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لارتفع النقيضان وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها فلا يقتضي وجوده في هذه المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتضمن ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني نفي المقيد ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصاف بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فان ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا العكس ما عليه الاتحاد كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمانه يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لارتفع النقيضان في ذلك الزمان وهو محال واما سلب الوجود في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون للمرتبة ظرفا للاتصاف وان خولف في ارتفاع النقيضين بمعنى ان ليس شيء منهما في تلك المرتبة بل واقع كما هو تحقيق وقد يلخص في

الحدوث الزماني قالوا والكائن بسبب الذات هو الحدوث الذاتي اه

الجواب

المجرد



المبحث ان الحكم ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فلم في هذه المرتبة العدم الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بذلك والا فلنا ان نقول لو لم يلزم عدمه بالامكان بالذات في وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر فيما بالعلية واما بالطبع ولا حق للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن ان يجاب عن ذلك بانهم اريدوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فتتضمن الاحتياج وما هو سابق كالامكان والاحتياج الآتي خارجة عنها عند هذا النظر لا بأس غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مرفوعة عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة واعترض عليه اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله المعلول في نفسه ان يكون ليس انه في نفسه معدوم كما حسبه بل المراد في نفسه ليس اللا هو احتراز عما ذكر في بحث العلية ان العلة قد يجب في ليت الا هي وحاصله انك ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يؤخذ معه غيره كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره عنه يكون لا في نفسه والوجود يكون طارئا عليه الذي هي غيره وما بالشيء في ذاته متقدم على ما هو غيره فقد ما ذاتيا يكون ليس المعلول بعد ليسه بعدما بالذات ولا يرد ما اورده عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة فيكون معدوما فيها العدم الواسطة فيكون سلبه متضمنا كونه في هذه المرتبة والا لما هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده وهذا هو الذي يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي المقيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة قوله لجواز ان لا يكون اتصافه ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة قلنا جواز ذلك لا ما اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لا ينافي لعدم هذه المرتبة على وجود المعلول وهذا خلاف فعل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك الفعل زمانا او مرتبة واما ثالثا فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيضين غير مسلم لان العقل يحكم بمجرد تصور النقيضين بامتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان واحد ومرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما في احدهما فهذا يعتبر العقل المجرد عن جميع ما عداهما وبه لو كان كذلك كان منتفيا عن الوجود والعدم لكن ذلك مجرد اعتبار ذهني يمتنع تحققه في الواقع ويمتنع خلو الواقع عن النقيضين سواء كان زمانا او مرتبة وذلك ظاهر واما رابعا فلان احضار النقيض الذاتي عندهم فيما بالعلية او بالطبع غير مسلم اذ

الجواب

الشيء في نفسه على ما لم يزل عليه متقدم ذاتي على ما نص عليه الشيخ فيما نعلمه آنفا واما خاصا فلان تقدم العلة على المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه في سابقا على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي ذلك لخرج عن تعريف العلة العلة السابقة على الاحتياج كما فاعلا ولا في الامور الحادثة اقوله نعرض اولا هذا التعليل على قوانين الاداب ليتميز السابل عن المعلل فنقول لا شك ان الشيخ معلل في هذا البحث وما سيخ لنا ايضا دليل على هذا المطلب فالايراد عليه اما في قوله المنع والكلام المصدر بقوله ما ذكرته دليل لاثبات المقدمة الممنوعة من قبيل المعلل والجواب عن منع المقدمة هذا الدليل وكذا الكلام المصدر بقوله ان قيل دليل اخر لاثبات تلك المقدمة وجواب منع ان يرد هذا ظهر ان المنوع الذي ذكرها حاج عن قانون التوجيه لا سيما قولنا هو ازدلكم فانه قد اعترف فيه بما لم يعترض عن ذلك فانه امر مردود منه ويتعرض لدفع الشبهة فنقول بعض الاغبياء عن ركاكة توجيهه لكلام الشيخ وحمله على ما لا يلزم منه اصلا لما سلم ان المعلول اذا اخذ بنفسه كما جميع ما يقابله مسلوبا عنه في هذه المرتبة ومعلوم ان سلب ما يقابله ايضا امر محالة فيكون مسلوبا عنه في هذه المرتبة وسلب ما يقابله لا يكون له في نفسه فسقط ما ذكره اولا واما ثانيا فوجه الجواب ما ذكرته في السؤال الاول والثاني واجيب عنه وما ذكره ليس الا مصادرة على المطلوب اذ عاد المقدمة الممنوعة بعينها فان السائل منع ان سلب كون الوجود في مرتبة يستلزم كون سلب الوجود في تلك المرتبة ومنع صحة قياسه على سلب كون الوجود في زمان وكون سلبه في ذلك الزمان ومنع امتناع خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه لا يكون بينهما في هذه المرتبة وهو لعينه تلك للمقدمة الممنوعة بعينها كما يرى وعامل ما ذكر في هذا المنع من جواز خلو المرتبة عن النقيضين منع ذلك الجواب مع ظهور ان عدم تقدم الشيء على الشيء لا يستلزم تقدم يقتضيه على ذلك الشيء فان وجود الشيء ليس متقدما بالذات على وجود نفسه ايضا ليس متقدما على وجوده فليس وجوده في المرتبة السابقة معتبرا على وجودها ولا على عدمها فيها وليس ذلك ارتفاعا للنقيضين في نفس الامر اصلا كما انه ليس خلو الجهة في مقابل الفعل عن النقيضين كما ذكره ارتفاعا لهما في نفس الامر فظهر سقوط ما ذكره ثانيا وثالثا وما ذكره رابعا ممنوع لانا لا نسلم ان العدم الذاتي في اللزوم المذكور لان المتقدم الذاتي متطلع اليه فكيف علة او جزء ما لم العلة واذا لم يكن للعلة ههنا وكيف جزء امنا فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة على انا هذا المنع مجوز بالقسم من العدم الذاتي لا الاسم له وهو في غاية البعد عن الطبع السليم وعجل مورد النزاع سند المنع

الجهة



من خواصه فان الكلام في استكمال كون هذا تعقلا ذاتيا وهو جعل سند المنع الا متصل وما ذكره خاصا مبني على المقال من واهم العرف فانه اذا قيل ما يحتاج اليه في استنباط الام يعبر الاحتياج الى المالات والمنع عنه قطعا بل انما يجب بذكر المنع والالات وسائر ما يتعلق به الاحتياج دفع نفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وما ذكره بعد التزل في حذوف العلة السابقة على الاحتياج وفرعها بالفاعلي والمادة مما يتعجب منه الصبيان ثم نقل هذا المعترض عن بعض الفطاحل اجراه فائدة وابقاه تركه افيد  لكن لا يمكن اجراؤه في القسم قلت في الجواب عنه انه يقال لو وجد العدم الذاتي لكان معدوما ذاتيا لانه مسبوق بموصوف فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في هذه المرتبة حادثا ذاتيا وانت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذه المسئلة فان المعترض ولعله اراد بوجه الحل شيئا سابقا على ما ذكره في الحدوث الذاتي ان يقال غاية ما لزم من عدم العدم في هذه المرتبة ان لا يكون الموصوف فيها وقوعا على طريق نفي القيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون في المرتبة المذكورة غير جائز كما يشير في تامل فيها اقول مسلما ان الخلو عنها يحسب نفس الامر ممتنع واما بحسب المرتبة فلا كيف وكل موصوف له في حد ذاته حال من الاتصاف بذلك الوصف ونقيضه فالمهية في حد ذاتها ليست حادثة ولا قديمة فكانه شيء ما ذاك انتفاء من ان المهية من حيث هي ليست الا هي  وكما يكون العدم جزءا من موضوعه لا يكون موجودا غير مسلم او مفهوم السبق لا يلزم ان يكون كما لا يراد بل يجوز ان يكون عارضا لها وعارض الوجود الخارجي يجوز ان يكون العدم معتبرا فيه الا يرى ان بعض مراتب وجود المقطع الثابت عرضا بانها عرض قد وضع يقتضي عدم العنصر فالاولى ان يقال لما كان العدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير كان العدم محمولا عليه مواطاة فلا يكون موجودا خارجيا اقول انتصر بانه المنع لا يرد على السابق لانه انما ذكر انه ما يكون العدم جزءا من موضوعه لا يكون موجودا واذا كان جزءا من موضوعه يكون داخلا في موضوعه لا عارضا له وما ذكره في التنوير ليس الا اطلاقا للاسم من غير ان يعرف النعطف بذلك لا يدعي دخوله هذه الامور في النعطف  فلو فرض تركيب الواجب تعالى من اجزاء عقلية اي قيل فيه بحث اذ لو كان الاجزاء العقلية عبارة عما تركب الشيء عنها في الوجود الذهني كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عما تركب عنه الشيء في الوجود الخارجي لزم احتياج الشيء الى اجزائه في التحقق الذهني كما حسبه السائل لكن لما امتنع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا بالذات لاحتياجه الى الزمن في هذا الوجود واستغنى الواجب عن جميع الاجزاء

فليس الدعوى هنا كون الواجب في الوجود الذهني بسيطا والا لم احتياجه في هذا الوجود
الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا ومحتاج الى غيره سواء كان بسيطا او مركبا
بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه يرى في الاجزاء التركيبية
وفي الاجزاء التركيبية التحليلية ايضا اما ما ذكره في الاجزاء التركيبية فظاهر واما عن الاجزاء
التحليلية فلان الجزء التحليلي هو ما يقسم العقل الشيء اليه سواء كان مقداريا كنصف
متصل واحد او غير مقداري كالجنس والفصل وهذا التقسيم الذي حصل بالاجزاء العقلية
بعض الشيء وله ذات حاصلة فيه واذا قاس العقل تلك الذات الى الشيء الذي هي بعض منه
في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان للواجب شيء في تلك الاجزاء لكان واجبا
بالذات ومنتهى سلسلة الموجودات هي فان قلت الاجزاء التحليلية يحصل بتعقل العقل
وتقسيمه الكلي اليها مع ان تقسيم العقلي الشيء لم يكن له اجزاء تحليلية اصلا فكيف تكون الاجزاء المذكورة
متاخرة عن تقسيم الشيء وتقسيم الشيء متاخرة عنه فكيف يتصور ان يكون الاجزاء المذكورة متقدمة
عليه قلت تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل تقسيم العقل ولم يميز بعضها عن بعض
في هذه المرتبة فاذا قسمها اتصفت ذوات الاجزاء بالبعضية والكثرة وتميز بعضها عن بعض عند
العقل فذات الجزء متقدم على التقسيم المذكور وايضا فتلك الذات بالجزئية متاخرة عنه
والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء على الشيء لا تقدمه مع وصف الجزئية غاية الامر ان حكمه بتقدمها
عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا يميز ذات الجزء عند العقل ولا يقدر العقل ان
يحكم عليها فاذا قسم الشيء الاجزاء وميز الجزء عنده وقاس الشيء اليه في مرتبة الوجود حكم
بتقدم ذات الجزء على الشيء تقدما بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم ايضا وحكم
العقل بتقدمها موجود عنده ولا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم ام على ام عبارة عن
سبق حصول المتقدم على حصول المؤخر وهو انما يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون المؤخر
حاصلا فيها واما اذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وبعضا مبهما ام انما يكون
للمبهم حينما هو مبهم حصوله وهو منكر عند القوم قلت لم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك
كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بل مع حصوله المعلول بل
هو عبارة عن احضر ما يتميز ما العقل للمتقدم على الاخر اذا قايسهما الى الوجود يعبر عنهما
المستعمل بقوله وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل ولا جرم ان يجب



القسم



بعد التقسيم احضر ذات الجزء حقيقة ذاتا او قبله وما قلت هذا شيء في السنة المتاخرين وهم
في الشرح ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما تركب الشيء عند العقل في الوجود الذهني وعلى ما ذكرت انت
سطر في الاجزاء التي يحلل العقل الشيء اليها والكل هي في الوجود الخارجي فانما اراد القوم بها
قلت نسبتهم اراد وا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان الاجزاء العقلية لا اسناد لها في الحيوان الناطق
والسواد في اللون القابض للبصر ولا جفاء في ان الاسناد في الوجود الخارجي حيوانا ناطقا
بان في الوجود الذهني فانه هناك ليس حيوانا ولا ناطقا بالكيفية نفسانية كما تحقق في موضعه
وبان ان السواد في الوجود الخارجي لون قابض البصر بان في الوجود الذهني وبظاهر ذلك الكلام
في الذهبي اقول لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحدا مع الكل مع الوجود كما اعترف به وانما
تنع العقل الكل الى الاجزاء فلا يخفى ان يحكم بتقدم ذات الجزء في الوجود السابق على التقسيم
او اللاحق الذي يتميز به كل جزء عن الاخر وعن الكل او في الوجود مطلقا من غير تعيين والاول
باطل لانه باعتبار هذا الوجود متحد مع الكل فلا تصور التقدم والتاخر فيما بينهما بحسب هذا
الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود متاخر عنه كما اعترف به وكذا الثالث لانه لا وجود له
في المعينين المذكورين وقد بطل التقدم في كل منهما فيبطل في المطلق ثم انه على عادته المستمرة
بعد الوعد بما ذكرناه اورد على نفسه ان معنى المتقدم سبق حصول المتقدم على حصول المتاخر
وذلك يقتضي ان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون المتاخر حاصلا فيها فلو كان ذات الجزء
متقدما قبل التقسيم لزم ان يكون للمبهم حينما هو مبهم حصول وهو منكر عند القوم حصل نفسه
في الجواب ما نقل فقال لم لا يجوز ان معنى السبق المذكور ذلك واستند المنع الى ذاته لو كان كذلك لزم
ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة عن احضر ما يتميز ما
العقل للمتقدم وعلى المتاخر واورد بعض الاعلام عن ان السواد منع وما ذكر في بيانه سند
ولا اقل من احتماله للحمل على ذلك فالمنع في مقابلة غير موجه اذ هذا المنع لا يجديه لان استلزام
السبق لهذا المعنى كاف في لزوم المحذور وقد اعترف فيما مر انا بان اقسام السبق مشتركة في
هذا المعنى فلا يجديه منع كون السبق عبارة عن ذلك وما ذكره في معرض السند غير مستقيم اذ القوم
طلعوا على ان للعلة الموجبة حصولا في المرتبة السابقة على وجود المعلول وسواء ذلك ان
الخارج لو كان على ما يدعيه لزم امكان الخلاء كما هو مبين في موضعه وما ذكره من ان السبق
عبارة عن احضرية ما ان اراد مطلق الاحضرية لزم ان يكون كل جزء متقدما على كل عرض وان اراد

احق مع الوجود بذي العرض وكل واحد من الاعراض القارة متقومة على غير القارة لانا احق
بالوجود منها وان حصل الاحقية بما يستلزم هذا المحذور مما ذكرته اولا ثم ان
الانسان في الوجود الذهني ليس حيوانا ناطقا والسواد في الوجود الذهني ليس لونا قائما
مبني على ما هو من اصوله الموضوعة وهي ان الماهية تغاير في الوجود الذهني الوجود
هذا الكلام عليه ونقول هنا ان حصل مفهوم من المفهومات في الذهن فلا شك ان ذلك
في الذهن هو نفس ذلك المفهوم لان العلم بالشيء يستلزم حضور نفس ذلك الشيء لا حضور قابله
وصورته فذلك الكلام يرضاه مغايرا له ليس بحضور حضوري وان رضي اي ارتباط وعلاقة
بينهما وذلك امر لا ينكره منا فطرته سليمة فاذا علمت الحيوان كليا الحاصل في ذهن نفس
الحيوان الناطق والمسلوب عنه بحسب هذا الوجود هو لوازم الوجود الخارجي لا لوازم الماهية
ولا لوازم الوجود الذهني كما حققته في موضعه وقد يتوهم بواسطة انتفاء لوازم الوجود الخارجي
ان الوجود في الذهن ليس تلك المفهومات التي ذكرتها في الحواشي لبيان نفس تركب الواجب من
الاجزاء العقلية اما الاجزاء الخارجية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول
فظاهر واما الثاني فلعدم الحمل فلوجودهما واحد ومفهوماهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما وانت
قد تبين ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر وسيجيء ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل
الى مهيات وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية كلية لم يكن من حيث هي موجودة
بل احتاج الى امر اخر يحصله ويشخصه فلا يكون وجوده عين مهيته ولو كان له مهية بسيطة
ولكنها غير وجوده لاحتاج الى انضمام الوجود اليه لعلة ما فاما ان يكون نفس تلك الماهية او
غيرها وكلاهما محالان على ما فصلناه في مقامه والحاصل ان وجود الواجب تعالى لا يكون الا بنفسه
بلا واسطة فكان غيره ممكنا لان الوجود في التقرير لا يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه
صار موجودا اذ كل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر واعترض عليه اما اولا بان المفهوم ما صح
العقل وتغاير المفهومين يدل على ما حصل منهما في العقل ابتداء فان اراد ان وجودهما في الذهن
واحد فكل لا صحة في ان يكون المتغايران ذهنيا متحدين وجودا في الخارج فلم لا يجوز
كون احدهما متغايرا ان في الذهن لماهيته وجودا خارجيا واما ثانيا فلان معنى قوله لا ماهية له
وراء الانية ليس ما ذكره وهو لا سترة به واما ثالثا فلانا لم نسلم ان العلة اضافت الماهية
حتى لو كانت ماهية الواجب نفس الوجود لا احتاجت الى علة بل اثر فاعله فلو كان الواجب

الماهية

لسوا

سواء كانت وجودا او غيره كان شيئا موجودا الا الوجود الواجب ولزم ان يحتاج الى العلة وقد سبق
بيان ذلك في الحواشي السابقة فلا نعيده اما الاول فسنبسطه لك هنا ان شاء الله تعالى فنقول
مدار البيان على ان المتغايرين هنا لا يجوز ان يتحدا في الوجود الخارجي وذلك امر عجيب ليس له
منشاء فان صريح العبارة يدل على ان الجنس والفصل متغايران وان الوجود واحد فلا يكون نفس
عين الوجود او الاثنان غير الواحد بالبديهة وان هذا ما يخطر ببال كل عاقل فضلا عن ان يكون
فاضلا واما الثالث فنحن لا نقول عليه المساواة فان العلة هو الاتصاف بالوجود كما قدمنا
موضحا وسنذكر كلاما في هذا على ذلك وان كان التحقيق مذهب الاشراقيين وهو ان العلة هو
وذلك لا يقتضي في المقام لما علمت ان العقل الصريح وجود في معلوله عند التحليل فانه ما لا يكون كذلك
يحتاج في ذاته الى العلة فيحتاج الوجه الثاني في الاتصاف بالوجود على الوجه الاول وقد عرفت
فيما سبق ان حقيقة الواجب تعالى عند العقل وجود خاص قائم بذاته ضيق في ذاته وفي
وجوده غير الغير فانكونه موجودا عبارة عن كونه وجودا قائما بذاته وقيام الوجود في نفسه قيام
الشيء بذاته فيحتاج الى العلة في ذاته ووجوده كما فصلناه سابقا يجوز ان يكون لحسن مجهر
في نوع قبل يندفع هذا الاحتمال واحتماله تركيبه من امرين مستويا ايضا وردناه لكونه آنفا
او لدليل يندفع ما ورده انفا ايضا وردناه آنفا فلم يحصل بهذا حقيقة واحدة محصلة في الخارج
ربما يمنع ذلك والسند السيد المركب من قطع الحسب والمهية المخصوصة كما هو المشهور ودعوى
انها اعتبارية مع انه كلام على السند غير مسموعة على ما بيناه وايضا لو اقتضى استغناء الواجب
ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان
يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل خرجوا بالمعتبرة في الصورة احتياج المحل اليها اصلا وجودة
وفي تحصيل نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر تحتاج اليها في تحصيلها تلك الانواع مع ان
انواع المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها بحسب انواعها انفسها واعترض عليه بانه تركيب
واحدة حقيقية من عرض ومحله فان في صيرورتهما في نفس الامر حال التركيب كانت فيهما هناك انية
وكالا يكون انيتا حيث يكون انيتا ان حدثا آخر لا يكون واحدا ايضا فاذن يكون في نفس الامر انيتا
بيانا لواحد حقيقي وان يطلب هو بالعرض انضم بالكلية لزائد عن المادة الداخلة فيه على ما
هو صحيح لا يكون التركيب حينئذ وان بطل الحمل بالكلية لا يكون التركيب منتفيا فان بطلان
الحمل وبقاء العرض مع مادة المحل فلا يدل من صورة يحتاج تلك المادة وهي مع العرض انيتان

لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلثة فانها لما يطلب هويتها صارت مواد المهمة مستعدة
لان يصير شيئا واحدا حقيقيا كما سيتحقق اذا انتهت الهوية الى الحقيقة اقول كون الاثنين من حيث
هو اثنان لا ينافي كونه واجبا بالوحدة العارضة له بل هو واحد من الاثنين من غير ريبة
ولا يلزم منه ان يبطل الابهام كما لا يكون الالف واحدا من احاد الالوف ينافي كونه الفا فلا
ينافي بقاء الجزئين حال التركيب كون المجموع شيئا واحدا حقيقيا فان كون الاجزاء لا ينافي وحدة
الكل وقياسهم على ان لا يكون للعدد اثر فيما من مع الغائر قافان الاثنين كثير من المعدومات
واحد بالوحدة العارضة لهما فان الوحدة شاملة لجميع المعدومات بخلاف مراتب الاعداد فانها
لا تكون واحدا بالوحدة التي هي جزئية كما ذكره يسقط كلام القوم بطلان الهوية في العناصر
التي هي اجزاء المواليد مخالف لمذهب الحكماء بل هو مذهب البعض الذي شنع عليه الشيخ
في الشفا بقوله لكي قوما في زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وكلامي انما هو على مذهبهم
فلو فرضنا صحة ما ذكره فلا وجه لما يرد على ما ذكرته فكيف وهو غير صحيح كما سنبينه اذا انتهت
النوبة الى تمامه قال المعترض فان قلت ما هو كثير في نفس الامر كما ينتفي عنه ان يتصف بالوحدة
فيها كالسمسم فانه لبيان كثرة في نفس الامر ويصدق عليها انها شيء واحد قلنا لا يجوز ان يكون
المركب من العرض ومحله كذلك قلت في السمسم مثلا عارض هو المجموع المفهوم
المسمى بالسمسم اي المجموع على الخصوص فانه عرضي للذات التي هناك فالذات كثيرة في نفس الامر
وهي السمسم الواحد والمفهوم المسمى بالسمسم العارض لها وهو المجموع واحد فيها الكثير
فالكثير غير الواحد فان قلت السمسم والمجموع بحسب تفصيل العقل اثنان لكونهما في الخارج امرا
واحدا بسببهما هناك فهذا الامر لما كان عين السمسم كان كثيرا فيها ولما كان عين المجموع
واحدا فيه وهو في الخارج واحد كثير قلت سلمنا انه واحد وكثير في الخارج لكن لما كان
السمسم ذاتا وهو بما هو عين السمسم كان كثيرا لم يكن كثيرا بالذات ولما كان الاجتماع عارضا له
بما هو عين المجموع كان واحدا لم يكن واحدا بالعرض ولا يجوز في اما يكون الامر الخارجي الذي يعد
عينا مفهومين يكون بما هو عين احدهما حكم لا يكون لم ذلك الحكم بما هو عين الاخر كالطيب
الثابت فانه بما طيب معلل بالسمسم وبما هو ذات ليس معللا بالذات بل بالعرض وهذا
الشيخ المرئي في تجريد فانه قد يكون بما هو جسم مبصر وبما هو فرس غير مبصر مع انه عين كل منهما
فاذا كانت الحقيقة المركبة من العرض ومحله من هذا القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض

فلا

فلا يكون واحدا حقيقيا اذ المعنى بالوحدة الحقيقية في الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض واما
ما حسبه من ان اجزاء العناصر في المواليد سمسمية عن الصور الحالة فيها فليس كذلك لما حقق
في موضعه من ان تلك الاجزاء عند تراكيب المواليد منها يصير مبهما محتاجا الى معين وهو الصورة
الحالة فيها عند التركيب اقول انت وفرسخ الخطاب يعلمان ان ليس فيما ذكره دليل على ان
المهية الواحدة وحدة حقيقية لا بينافي الجواهر والعرض والواجب عليه اثبات ذلك
ثم ما ذكره وان كان لا يليق بان يعترض له معترض في وجوه الاول انما ذكره في السمسم عارض
للذات غير مستقيم بل السمسم هو مجموع السمسمات لا مفهوم المجموع حتى يكون عارضا له بل يكون
هو ذات السمسمات بل هو محصل المعروضة للاجتماع وذلك الثاني انما ذكره اولا في جواب
السؤال لا يقتضي ان لا يكون مجموع السمسمات نوعا حقيقيا اذ الوحدة العارضة للنوع لا بينافي
اشتمال الاخر اعني اجزاءه الكثيرة فان الكثرة صفة الافراد والوحدة صفة النوع ولا مغايرة بين
كثرة الافراد ووحدة النوع الثالث انما ذكره في جواب السؤال الثالث انما يقتضي ان يكون وحدة
الاجزاء من حيث ذواتها بالعرض ولا يلزم منه ان لا يكون وحدة النوع بالعرض لان النوع هو مجموع
الاجزاء والمجموع من حيث المجموع له وحدة في صقعها بالذات لا بالعرض فالاجزاء من حيث ذواتها كثيرة
ومن حيث انها نوع من المركبات واحد جاز في جميع اجزاء المركبات الحقيقية كاعضاء الرؤس فانها من حيث
ذوات الاعضاء كثيرة ومن حيث انه مجموع البدن واحد نحو ما ذكره لا تكون البدن نوعا واحدا حقيقيا
وكذا الحال في اجزاء سائر السمسمات والحق انا نقول في اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد ظاهرا بانها بعض
عندهم كما لا يخفى على من له ادنى دربة بكلام القوم وما ذكره من ان تلك الاجزاء في المواليد يصير مبهمة
محتاجة الى صور المركبات فالمراد بالابهام ما يصلح عن صورها العنصرية فهو خلاف مذهبهم فانه
قول باستحالة انتهاء جوامعها فيكون كونا وفسادا وذلك منكر عند الحكماء كما سبق وقولهم كما حقق
في موضعه ليس لانه ان اراد ان القوم حققوا ذلك او اقتراحا وان اراد انه يتضح حقيقة فهو ساقط
كما سيتكلم عليه وعلى فرض ان يكون كذلك لا يدفع الايراد عن القوم وان اراد بالابهام انها لا يصلح
عنها في المواليد الا بصورة ذلك النوع ومع ذلك تبقى بالقوة بصورها العنصرية فهو مستقيم لكن
يحتاج اجزاء المهية الحقيقية بحسب ذاتها الى ما يحيل فيها ومثل ذلك يجوز في العرض وان اراد
شيئا آخر فلا يدري لعله ليتطرق فيه ما ذكرته في بعض تجريدات العوائد انه يمكن ان يقال ان
اجزاء العناصر في المواليد لما استحالت عن صرافة كيفياتها الى كيفياتها المتوسطة فقد صارت

انتهى

بحيث لو لم يبق عليها صورة المركب لم يبق بل كان ذلك يستحيل في جواهرها صورة المركب يحفظها في
هذه الحال ويكون محتاجا اليها في بقائها وذلك ليس ببعيد عن النظر الحكمي وبالجملة هذا وجه
بناء عدم الانصاف اعم لئلا يكون مخلصا عن هذا الايراد  واما اذا كان الواجب مع غيره
جزءا ماديا فعلى ذلك ان يبطل هذا الاحتمال بان الواجب تعالى لو كان مع غيره جزءا ماديا دخل
فيها الجزء الصوري ليتقوم المركب هويته الواجبية تعالى لامتناع بطلانها وكان فيه هويته الصورية
الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها متكثرة بالذات لما مر آنفا
قال بعض الاعاظم كلما كان نفس الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة اقول لا نسلم ان كثرة
الاجزاء ينافي وحدة الهوية وان الهويات المركبة باسرها واحد وفي حيثية انها تلك الهويات كثرة في
حيث الاجزاء ومعنى كلام بعضهم انها هو واحد بالفعل في حيثية لا يكون فيها كثرة مقابلة لتلك
الوحدة الا بالقوة مثلا الماء الذي هو في الكوز شخص واحد من الماء فلا يكون منه كثرة
اشخاص الماء الا بالقوة فانه اذا قسم يحدث منه اشخاص كثيرة من الماء وليس فيه دلالة على ما يحمله
بل هذا مبني على اصولهم الموضوعة المخالفة للاصول الحكمة واذ اجزاء الاشخاص عندهم بالقوة انواع المركبات
مع انكلاسها واحد وحدة حقيقية بل البسيط والصورة في كلامهما موجودان بوجود بالفعل في الجسم المطيع
بل النفس والبدن جزءان من الانسان على ما حققه الشيخ وغيره مع انها انواع حقيقية كذا يقول
بانقلاب العناصر صورا للصور المركبات واتحاد البسيط والصورة في الوجود اتحاد النفس
مع البدن كذلك الى غير ذلك مما سيرد في المعارف  اقول انما يتم ما ورد الوجود لم يكن موجودا
فعلا غير مسلم اذ قد سبق ان ليس للوجود قيام بشيء من الموجودات لا ذهنا ولا خارجا بل امر عقلي
انتزاعي ولا محذور فيه اقول لم ان ليس له قيام بالموجودات بحسب نفس الامر ولئن سلمنا
انه ليس له قيام بها بحسب الخارج وذلك لان الوجود كسائر المفهومات متحققة في نفس الامر انتزع
الذهن عن الانسانيات نحو التحقق الوجود على ما سبق وهو في ذلك التحقق باعث للهوياتية ولا ينتزع
بالقيام الا هذا المعنى فاذا وقعت حتى تنيك الوجود في الفعل عن الهوية فلو كان له قيام بها بحسب
نفس الامر لم ينفك عنه في الفعل لان الوجود انما يوجد في نفس الامر باعتبار وجوده
في الذهن بحسب الوجود في الخارج اذ لا وجود لشيء في نفس الامر وجود
فعلية في نفس الامر ايضا ولا محذور في ذلك فانا الفعل كما يحد الجسم متصفا بالسواد بحسب وجوده
في الخارج كذلك يجد الخط متصفا بالانحناء بحسب وجوده في نفس الامر وانكار ذلك مكابرة

للنظرة

للنظرة ويحكم الحسيين كالحس بان الوجود قائم بالهيولى  انما ذلك اذا كان المنتزع آه قلت في
الخارج اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته
للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار
ثبوته بالذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده واعترض عليه بانه ان اراد بثبوت
الذات ما هو قائم بها في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق منه على الذات وذلك كما لا يقتضي امكان
وجود المحمل في نفسه لا يقتضي امكان ثبوته للموصوف فلا مرد لما صدق الحمل الايجابي بثبوت مبدأ المحمول
قوله عبارة الاول ومنع امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وقد سبق تفصيله  لا يخفى
على احد هذا كله وجوها خاصا فتدبر فقد اصاب الشارح في ذلك والحق ان ليس للوجود وجود عارض شيء من الموجودات
وقد سبق الدليل على ذلك قال بعض المحققين الوجود العام في الواجب تعالى بانه لا علاقة له وفي
الممكنات بعلة او بموضوعه انه قوله سبق دليله على ذلك ثم ما ذكر مبني على اصولهم الموضوعة التي منها
ان الموصوف للوجود له للماهيات اصالة بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا وهذا يقتضي ان لا يكون حصة
الوجود ايضا عارضا اصلا وما ذكره الشارح هو ان ليس وراء سوي الحصة وانها احد اقسام الاعم
لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها قيل غير مسلم انه لم يكن وجود
الواجب تعالى معللا بشيء سواء كان ذاته او عرضا على ما مر الاشارة اليه اقول قد سبق منا توجيه هذه
العبارة على وجه لا يستلزم كونه معللا  اذا كان وجود الواجب امرا زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف
قبل اما ان اراد باتصاف الذات بالوجود قيام الوجود بالمعنى المصدري بها مما لا يوهم وكما مر ما عرفت غير مرة
وان اراد به صدق المشتق منه عليها فنقول اذا كان الذات وجودا او موجبا اجريا لا بد لذلك من علة تستتم
ما هو يجري عن الهوية وجوده فيخرج السبب على ما سبق تحقيقه اقول قد مر الكلام عليه وعلى امثاله مرارا
ثم لنا ان الوجود القائم بذاته لا بد له من علة فانكونه موجودا هو عين كونه وجودا قائما بذاته وقد
سبق تفصيله  وكذا ذلك الشيء يجوز ان يتصف بذلك الامر وان لا يتصف قيل اما اذا اريد
اتصاف الشيء بذلك الامر ان يتحقق الشيء غير متصف به فلا يجوز ان لا يتصف زيد بالوجود لان الوجود
لا يكون الا اسم زيد مخصوص مع زيادة الانسانية وهو حال العدم ليس زيد الا متصفا بالوجود صدق عليه
وان اريد به ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر سواء كان في حال تحقق الشيء المذكور او لا فالاول
يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية مع هذا الوجه فانها حال العدم لم يكن زوجا ولا اربعة ايضا والثاني
مراده ان يكون الشيء المقيس اليه بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به سواء كان ذلك الشيء نفس المبدأ

فحينئذ او المهية مع قيد الوجود والوجود بالنسبة الى ذات الواجب فحينئذ واجبا يمكن ان
يتصف به وان لا يتصف لتحقق الضرورة هناك فمن غير قيد فلا يحتاج الى العلة كما ان الزوجية
بالنسبة الى الاربعة الموجودة كذلك فلا يحتاج الاربعة بعد وجودها الى علة يحيلها زوجا وحاصله
كلامه انكل ما هو واجب بالنسبة اليه شيء لا يحتاج ذلك الشيء في الاتصاف به الى علة والزوجية لما كانت
واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة الموجودة لم يحتج الاربعة الموجودة الى علة في الاتصاف بها هذا
مقتضى السياق وهو مخالف لما ذكرناه اولا من ان المحيل لم يحصل مقتضى وان اتصاف الاربعة
بالزوجية لما كان واجبا آنفا لو صح ذلك لزم ان لا يكون المهية المتصفة باحد الامرين اقتضاء ذاتها
وحدها او مع لازمها اياه لم يكن اتصافها به ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها في بعض الاوقات
بل يلزم ان لا يكون اتصاف اكثر الماهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها حال
كونها تلك الماهيات كما هو حال الاربعة بالقياس الى الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع
العلة الموجبة على ممكن ومعللا لوجوبه هذا الاقتران وعدم جواز عدمه هكذا قالت في الجواب اتصاف
الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل
عليه ذات الاربعة والامر في ذلك في الوجود تبعي فيجب اذ حاصل ما استدل به الشارح على استغناء
زوجية الاربعة عن العلة ان الصفة الممكنة لشيء ما لا يثبت ذلك الشيء ثبوتها له ولا انتفاءها عنه
وذات الاربعة مثلا ليست لسبب الزوجية عنها فلا يكون ممكنا للثبوت لها بل يكون واجبا فلا يحتاج
الى علة وبهذا الوجوب ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى يندفع استدلال الشارح
فان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلة اقول فيه اشتباه عجيب فانا ذكرنا ان
انما وجوب ثبوت الزوجية للاربعة ضرورة بشرط الوجود فلا ينافي الاحتياج الى علة الوجود
بل يستلزمه فلا يجري في الوجود مثل ذلك فقولك انما ذكرته هو ان ضرورة ثبوت الزوجية للاربعة
ضرورة بشرط المحمول ثم قيل ومرجع الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء ما ذكر بل هي صفة يجوز ان
يكون مهية ثابتة للشيء ويجوز ان لا يكون ثابتة له سواء كان عدم الثبوت لوجود الشيء وانتفاء
الوصف عنه او بانتفاء الشيء والصفة جميعا كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة اقول
قد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فانه اذا كان ثبوت الزوجية للاربعة واجبا بشرط الوجود يكون
ممكنا بالذات فلا يستغني عن العلة ولا يجري مثل ذلك في وجوب الوجود بالنسبة الى الواجب تعالى
فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فلا يتحقق وجه الدفع فيما ذكره كما فهم من سياق كلامهم

قيل

قيل واعلم ان مفهوم الموجود ليس عينا لشيء من الماهيات ولا جزءا منها لما مر في مباحث الوجود فالماهية
اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عما عرضها خارج عنها لا يكون موجودة وهذا القدر كاف في امكانها
موجودة بها واحتياجه الى سبب اذا لم يكن نسبة الموجودية اليها بالامتناع ولو كان للواجب تعالى
مهية لكان حكمه حكم ذلك ايضا ومن هنا ذهب الحكماء الى ان الكائنية مهية معلولة والماهية لما هو واجب
الوجود بذاته ثم اعلم ان مبنى قوام وجود الممكنات زائد عليها ووجود الواجب لا يزيد عليه ان
الموجود زائد عليها لانه الخارج لانه الموجود لا امتياز في الممكن فيما بقي العقل فانه يعقل الممكن
اما الجسم موجودا او عرضا موجودا واما انسانا موجودا الى غير ذلك والموجود غير زائد على ما هو
واجب الوجود بذاته لانه الخارج لعدم امتياز الموجود عنه فيه كسائر الموجودات اولا في العقل
لانه الموجود البحت لا الشيء الموجود فالوجود الوجود ليس مهية تعالى مر ان الوجود ليس مهية لشيء
من الموجودات فلا يكون للواجب بذاته حقيقة عقلية اعني ان الموجود هناك مجرد عن الماهية غير زائد
عليها بعقد ان الماهية وفي الممكنات غير مجرد عنها زائد عليها واعتبر ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه
افلاطون في الممكن من انه بعد مجرد عن المهية والذي في داخل الكون مثلا ممتدا ان احدهما الطول
العريض العميق وهذا هو الممكن وثانيهما نفس الطويل العريض العميق وهو الممكن فالطويل
العريض العميق هناك مجرد عن المهية اقول في هذا الطويل العريض العميق والذي لا حقيقة لاشياء
منها اما ثبت في مباحث الوجود انما هو ان الموجود المطلق ليس عين جميع الموجودات ولا جزءا من
جميعها ولم يثبت هناك انه الموجود المطلق والوجود الخاص ليس عين بعض الموجودات ولا جزءا من
بعضها فقوله مفهوم الموجود ليس عين شيء من الماهيات ولا جزءا ان اراد به الوجود المطلق فقد عرفت انه
لم يثبت هناك الا انه ليس عينا جميع الموجودات ولم يثبت انه ليس عين بعضها وعلى هذا الجزئية
وكذا ان اراد به الوجود الخاص اذ لم يثبت هناك ان الوجود الخاص ليس عين بعض الماهيات او
جزءا بعضها وعلى الوجهين فالحق المخرج صحيحة والكلام غير تام واما الوجود بالمعنى المصدري فلم
يثبت هناك انه ليس شيئا من ماهية ولا جزءا منه اصلا فان الوجود ههنا بمعنى الموجود كما عرفت به ومنها انه
قوله لو كان للواجب تعالى مهية لكان حكمه ذلك ايضا غير مسلم على اطلاقه لانه لو كان مهية الوجود الخاص
التام بذاته ومعنى كونه موجودا كونه وجودا قائما بذاته لا يكون حكمه كذلك كما مر ومنها ان قوله
انه الموجود البحت لا الشيء الموجود ان اراد انه عين مفهوم الموجود المطلق كما عرفت ذلك فهو باطل
وان اراد انه امر يصدق عليه الموجود المطلق فلا يتم مرجوه من ذلك الامر ويكون حكمه حكم

سائر الخصوصات التي تصدق عليها الموجود المطلق وان اراد انه مبهم اخر فلا بد في بيانه من النظر حالم
ومنها ان قوله الوجود ليس مبهما تصورا مع كيف ما عرفت فانه لم يثبت فيما اعلم الا ان الوجود
ليس مبهما جميع الموجودات ولا يلزم منه ان لا يكون مبهما لبعضها ولو فرضنا انه ثبت ان الموجود
ليس مبهما من المهيات والوجود ههنا بمعنى الموجود فكيف يكون الواجب هو الموجود البحت ان
يكون الموجود البحت ذاته ومبهما لا محمولا ومنها انا نقطع ان الطبع هو ان المكان هو البعد المجرد
عن المادة لا البعد المجرد عن المبهم كيف لا وهو مقسم مجرد عن المادة فيكون حقيقة ما يصدق عليه هذا المفهوم
واعلم ان اصل هذا الكلام ذكره الشيخ في الشفاء ولم يقل مجرده عن المبهم بل مجرده عن المادة وعرضه
توضيح تجرده عن المبهم بالقياس اي تجرد البعد عن المادة فحرف الحيثي اي تجرده عن المبهم بالقياس الى
تجرد البعد كما ذكرته ومنها انما استدل به على ان حقيقته تعالى ليس هو الموجود بدليل انه تعالى ليس
بجسم لانه لو كان موجودا بسيطا كان ذلك حقيقته لا محمولا وقد زعم انه يثبت انما الوجود ليس مبهما بين
الموجودات كما صح به انهنا المفهوم اما ان يكون عارضا ثانيا فيكون له مبهم معروض له واما ان يكون قائما
بنفسه وعلى الاول يلزم كونه ممكنا كما تردد وعلى الثاني يكون حقيقته نفسه فهم فانه تعالى اذا ثبت انه
المفهوم او عرضه او حصة منه وعلى الاول يكون شيئا موجودا على الاخيرين يكون امرا اعتباريا تعالى ذلك
علوا كبيرا هذا وقد قال في تجريد العواشي على قوله ان الوجود ليس عينا مبهما من المهيات وليس
مفهوما مبهما من المهيات لانا نقول المراد المهية العينية لانا نحن في الوجود المطلق واعترض عليه
بان للموجودات مهيات وعوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مبهما بين الموجودات اذ
خارجية كانت او ذهنية او لم تكن فان مفهوم الموجود في الموجودات الذهنية ومفهوم تلك
مبهمة واذا اراد انا الموجود العارض لمهية ما لا يكون بعض تلك المهيات باعتبار عروضه لها
هذا هو اخر الكلام غير مفيد مما قدمته في تجريد العواشي انا اراد بقوله انا الموجود البحت
لا الشيء الموجود اي مفهوم الموجود المدرك بالبديهة دفع البطلان واذا اراد انا مفهوم
المفهوم لجميع المهيات الموجودة كذلك ضرورة انا نصدق عليها مفهوم الموجود ويكون شيئا دون
اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر واعترض عليه بانا نتكلم في مفهوم
الموجود وانا نمنع الوجود تفصيل الفصل اي سماء موجود وارض موجود ليس غير ذلك فيتحقق في
الممكنات مهية ومفهوم الوجود اي والواجب تعالى لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجدي العقل هناك





الا مفهوم للوجود فالممكن مهية موجودة والواجب تعالى موجود لا مهية له ولا حرج في ان يكون
مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كيف لا وهذا المفهوم محمول عليه مواطاة فالحمل المذكور مستلزم
لاتحاد الطرفين فبطلان الشق الاول في الترديد مما جرى فيه التفصيل المذكور يمنع المعلل
بتجرده عن الوجود فانا نجرده واحدة مهية بذاتها غير احتياجها الى شيء معها لا يكون في حد ذاتها
موجودة ولا معدومة اذ في مع الموجود موجود ومع العدم معدوم كما حقق في موضعه واذا لم
يكن بذاتها موجودة ولا معدومة كان وقوع كل منها بعلة وتعلق ذلك ذهبوا الى ان الممكن مهية معلولة
ولم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يكون لا يمكن تجريده عن الوجود لانه في نفسه
يجب له الوجود فيكون واجب الوجود بذاته ولا يكون معلولا لذاته ولا لغيره اصول وفي اختصار الشق
ومنع البطلان مستندا بان الحمل مستلزم لاتحاد الطرفين وانت تعلم ان الحمل مشترك بينه وبين
الممكنات فلا يتأتى كونه شيئا موجودا بل الحمل محقق كونه شيئا موجودا ضرورة انه حينئذ يكون فرد
مفهوم الموجود المطلق كالانسانية كل ممكن كذلك غاية الفرق وغاية هذا الحمل الجريان وبهذا
البيان هذا وقد ذكرته في تجريد العواشي انا لا نسلم ان الطويل العريض العميق الذي هو الممكن على
ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن المهية حتى يستقيم المنع وطلب الدليل عليه بل نقول هو مهية لتشبه
المخاطب بانا للموجود المجرد عن المهية او معولين على ما حكم الحكماء من نزول الاستحالة العادية
منزلة الذاتية في امكان هذا الفرد ولو كان الطويل العريض العميق مهية الممكن لكان جوابا للسؤال
بما هو وليس كذلك كما لا يخفى والمعتمد عليه في نفي المهية هو البرهان القائم على ان كل ذي مهية معلول
لامتناع تعلل بكيفيته كما حسبه فانه كثيرا ما لا سبيل لنا بتعلل بالكنه ليس سوى ثبوت المهية اقول المنع
الذي ذكرته متجه على ما ينبغي ذلك التقول الى افلاطون كما يدل عليه قوله لانه انما الكلام على ما ذهب اليه
افلاطون مجرد عن المهية وذلك لما سبق آنفا من ان مذهب افلاطون كما نقل عنه المقارنة في ان مجرد
المادة لانه مجرد عن المهية فالنقل غير صحيح فلم المعترض على منع المنقول واجاب عنه بما يدعي وقوله
وكان الطويل العريض العميق مهية لكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك ان اراد انه ذلك المفهوم
ليس جوابا للسؤال بما هو بالكنه بل بالاضافة في مفهوماتها فمثل ذلك يجري في اكثر المفهومات الذي
يعرف في العلوم كالحساسية والفصول كالحيوان المحدود بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
والجسم المقسم بالجواهر القابل للابعاد الثلثة والناطقة المدركة الكلية لغير ذلك وذلك

الوجود

من قبيل الوسع والاضطرار المتعارف في جواب ما هو كما مر ولا يختلف العروض وهو كون المكان ذا مهية وعلى هذا المذهب يكون ذلك المفهوم ذا نسبة اليه اوعرضا اقيم مقام الذات كما لا يخفى واما قول المعتمد في المهية وهو البرهان لاستناع تعطله بالكلية كما حسبه فهو قد استدل بذلك على ذلك في حواشيه المقدمة التي بخريدا لغوائي مطلق عليها انه قد حسبه ولم احسبه فظ ولا احسبه كيف وقد اطلقه ههنا وقد عرفت ان البرهان على تجرده تعالى لا يكاد يتم على الوجه الذي يحمله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له فلا في الحوائي اذ كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات ففي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن وهي ههنا تعلم اتخاذ كره في معنى انتفاء الواجب وجوده مرا ان ذاته جيئة لا يجوز ان لا يتصف بالوجود مستلزم للانتفاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود منتزعا عنه فيكون وجوب اتصاف المهية اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوبه اتصاف كلي بالوجود او لكونه اتصاف تلك المهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص المهية ويعود المحال الذي لا يقال خصوص المهية معتبر في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون لم مدخل في منشأ الوجوب بل يكون الاتصاف لها واجبا لذاته لانا نقول لما تقرر خصوصية الاتصاف في خصوصية لمهية كان وجوبه متوقفا عليها في الجملة فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه اما اولا فلانه استدل بوجوب علته الذات للواجب على ما اعني قوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن الاتصاف لما لزم منه العلية اصلا كيف ويمكن ان يجاب بمنع الملازمة في علية اللوازم للذات بانه لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات واما ثانيا فلانا نختار انها وجوده تعالى غيره ونمنع ان يكون اتصاف مهيته بالوجود بسبب واما يلزم ذلك لو كان ذاتيا له حتى يرد عينا ما قرره اما الاول فظ للاتفاق واما الثاني فلان الاستلزام كما دل عليه العبارة لا ينفي في هذه الصورة اعني الواجبية بمعنى لزوم كون الاتصاف علة للذات ولا لزوم كونها معلولي علة واحدة بمجال فثبت علية الذات قطعا وهذه المقدمة مسروقة في الحوائي لظهورها ولعري ايراد النقض الاجمالي على الدليل برهان احدى معلمية من حواضر الرمادة ولم يكن مستقرا الى الآن واما الثاني فظ السقوط لانه اذا كان وجود الواجب غيره كان الواجب شيئا موصوفا بالوجود او ذاتا موصوفا او مهية موصوفة به او ما شئت فسم فلا بد من الاتصاف به من علة سواء سمي ذلك الشيء مهية او وجودية او عرضا على ان نفي المهية لا معنى لطرحه على ما سبق مع نقل عن بعض الفضلاء انه قال لنا نقول الامكان هو المحوج الى السبب فاتصاف الشيء بالوجود اذا كان ممكنا بل محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن ممكنا فلا وان



اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة يجعلها متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء من المحالات لما نقول ما ذكر يرد على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موصوفات الاعراض الواجبة الثبوت لها علا لتلك الاعراض كما هو المعلوم بالبديهة على ما هو المعهود المخصوص بالنسبة الى العدد العارض له وذلك سخيف والتحقيق ان ثبوت صفة الشيء وقيامها بها وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول الشيء بالشيء لا يصور ان يكون واجبا بالنظر الى شيئين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون هو مشارا لزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الآخر بحسب ذاته يكون الآخر مشارا للزوم فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا بهما ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا يتوجه ان اللزوم ايضا ليس بمعلل بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد لان حصوله بالشيء الى نفس الحصول مع قطع النظر عن المنسوبين على السوية فلا بد في الالتفات به من علة احد المنسوبين او غيره واعترض عليه بانا فيما نحن فيه انما في السوال فلما عرفت جوابا بالبعض والحل ايضا لما ذكرنا انفا واما في الجواب فلانه اذا اراد بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام فيختار انه واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم من ذلك العلية فضلا عن توارد العلتين وان اراد العلية فالقابل لانه ذلك لانه العلية فمنع الامكان والاتصاف المذكور ليس ممكنا عنده وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله اقول فيما ذكره اشتباه غريب فانا ذكرنا انفا ان البعض والحل انما هو على ما ذكره في جواب السوال الذي هو مورده كون الاتصاف بالوجود واجبا فلا يحتاج الى العلة فالبعض والحل المذكور انما هو في السوال الذي ذكره بعنا القائل للجواب عنهم انك قد عرفت انفا سقوط ما اورده على الجواب فانه الاستلزام انما يتحقق بعلية الذات للاتصاف او علية الاتصاف للذات او يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخران باطلان فيتعين الاول اويحتاج الواجب الى عدم نفسه قلت في الحوائي لانا الوجود عروض للمهيات ممتنع الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء عليه وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالمهية هو الواجب لكنه يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا معروضة المهيات التي يصح معروضات لها فيكون انتفاء العروض بانتفاء وجود الواجب لانتفاء المهية التي يكون عروضه لها واعترض عليه بان مبنى كلام الشيخ انه لو كان لعروض الوجود للواجب علة لكان هذه العلة هو الواجب للغير فلو كان لعدم عروض الوجود له تعالى واسطة

عدم علة العروض وعلة العروض هو الواجب لا غير يحتاج الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام
الشيخ وهو صريح في ذلك لا ما حسبه توجيها له وزيفه اولا حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية
البعد لانه قال علة عروض الوجود هو الواجب فظاهر هذه العبارة ان علة عروض الوجود مطلقا
هو الواجب لا علة علة الوجود له وكيف يحمل على ذلك الكلام على تقدير تجرد الوجود العارضي
الذي ذكره لا يكون هناك عروض فلا يكون الواجب علة لعروض الممتنع لم على هذا التقدير يحتاج الواجب
الى عدم نفسه مما ذكرته او يمكن الحمل عليه لفظا ومعنى وقوله وذات الواجب وذاته خاص مع
ارادة الوجود المطلق فجعل الواجب تعالى وذاته افراد الوجود المطلق غير سديد اذ لا يمكن ان
يقال كونه واجبا بالذات بواسطة انه وذاته في الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان كل في ذمته
واجبا بالذات وليس كذلك ولا يحتاج الممكن في ان يصير موجودا الى ان يعرض له وذاته الوجود
كما قلناه في اوائل الحواشي حيث قيل الواجب بالذات لا يحتاج اليه ذلك بل في نفسه وذاته الوجود
فلا فائدة في جعله تعالى ذا لذلك المفهوم وكيف يكون في ذمته وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان
الوجود امر عارض للماهية في الخارج كما نقل الشارح عنهما في مباحث الوجود حتى علة في بحث العلل
انما يلزم ذلك لو كان وجوده بمجرد كونه في ذمة الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه في ذاته
قائما بذاته لا يلزم ذلك اذ ليس جميع افراده كذلك ثم ان الشيء امر عارضي للماهية انما يصدق عليه
الموجود الخارجي اذا كان صدقه بحسب الذهن بل المعتبر في المعقول الثاني ان يكون صدقه صدقا
خارجيا فانه عارض المعقول الاول بحسب وجوده في الذهن والمراد بالعارض ههنا الخارج
المحمول كما نظر من تقسيم الكلي بالبنية الى افراده الى عوارض المهية من حيث هي هي وعوارضها بحسب الوجود
الذهني الى هي المعقولات الثانية واعترض عليه بان هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان
المحيي ادعى لزوم التالي للمعدم وهو حكم تعديم لزومه بمعدم اجيب بان البين انكحة التي وجه
كما لا يقتضي كونه موجودا كذلك كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك فمن اين يلزم من كونه وجودا قائما
بذاته ان يكون موجودا بالذات ثم لا وجود للعلم في الخارج الا في الافراد فاذا كان ذاته
موجودا في الخارج موجبة فلا بد ان يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العلم في الخارج الا حالا
وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلي في مقابلة الخارجية واما ان الصدق بحسب الذهن
فانما اراد انه يقتضي التغاير في الذهن لهوية جميع الصور كذلك كما حققه في موضعه وان اراد ان
المقتضي لا يصدق خارجيا حتى لا يصدق مثلا زيد حجر وكذا زيد بياض فيلزم ان لا يصدق يقتضي حجر

كذلك

فلا

174

فلا يكون زيد ممكنا في الخارج بل يكون واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب واذا لم يكن شيء في الخارج
كذا لا شيء فيه ولا نقول بذلك فلم لا يجوز مسكة اقوله قد ادعى المحيي ان الواجب ليس وذاته الوجود
المطلق واستدل عليه بانه لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة كونه في ذاته الوجود المطلق
والا لكان كل في ذمته واجبا بالذات ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم لو لزم على هذا التقدير اما يكون
كونه واجبا بمجرد كونه في ذات الوجود المطلق ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون كونه واجبا بواسطة
كونه في ذاته قائما بذاته فلا يلزم ما ذكره اصلا فظهر انما ذكره خارج عن قانون التوجيه نظر ذلك
ان يقول احد كون العالم حادثا لا احد وذلك انكان بواسطة كونه موجودا لزم ان يكون كل
موجود في الواجب كذلك فيورد عليه انه انما يلزم ذلك وكل لو كان احد وذلك بمجرد كونه موجودا
واما اذا كان كونه موجودا ممكنا وان الفاعل المختار وغيره ذلك في الخصوص فلا يلزم ذلك
ويقال ان ذلك خارج عن قانون التوجيه لان المعلل ادعى لزوم التالي للمعدم والمورد حكم
بعدم لزومه لمعدم اخ ولعل ذلك بتسويد المعقول كما سيأتي عن بعض الطرفاء لم يرفع الدبك عند
الصباح احد رجليه فاجاب بانه لو رفع كليهما يسقط فاورد عليه انه انما يلزم السقوط
لو رفع كليهما اما لو لم يرفع شيئا منهما فلا يلزم شيء مما ذكره المحيي يكون هذا الكلام خارجا عن قانون
التوجيه نعم ما ذكره من ان المجيب ادعى لزوم السقوط بمعدم والمورد حكم بعدم لزومه بمعدم
لا يجدي اذ الوجود القائم بذاته موجود من حيث انه قائم به الوجود فيتم الجواب بنفسه كما ان الصورة
المجردة اذا قامت بغيرها كانت علما وصاحبا لذلك الغير عالما واذا قامت بنفسها كانت علما لنفسها وعالما
والامر الذي معلوم التأثير الحسي بالقدرة اذا قامت بغيرها كان قدرة لذلك الغير فصار الغير بها قادرا
واذا قامت بنفسها كانت قدرة وقادرا وكذا الحال في الارادة الخ هي مخصصة لتأثير المقتدر باحد
الطرفين فالوجود في هذا الحكم شريك لسائر صفاته تعالى فانها عندنا ذات هي الوجود الذي اثبتنا
له قال في كتاب البهجة والسعادة وبقيامة الصورة المحسوسة بذاتها كانت محسوسة ومحسوسا
قال صاحب الاشراق لو رضنا الطعم قائما بنفسه كان طعما لنفسه وقال الشيخ في التعليقات
لو كانت الحرارة مجردة كانت بسيطة فاعلة بذاتها ولما كانت الم الشيء اعم من الداعي فاعلم بقوة قال
البارز فاعليتها اعني الحرارة الى قوتها وقد سبق منا تفصيل هذا البحث فلما كان فيه نوع غموض ولما
فلا باس ان نزيده تفصيلا فنقول اذا صدر عن العلة الموجبة ذات هي للمعلول انتزاع الوجود منه وبهذا
الاعتبار يطلق عليه الموجود فجاز صحة هذا الانتزاع هو معنى للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان ٥

بذاته كذلك كانوا حيا فلم يصح تأثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته ممتنع لصحة اتصاف الوجود
وهذا معنى كون وجود الواجب عينه كما ان معنى كون وجود الممكن غيره انه بسبب العين يصح اتصاف ما
العين عنه لا ان هذا المفهوم الاعتباري عين ذاته تعالى ذلك فالمراد من الوجود هو مبدأ اتزاع هذا المفهوم
ولذا قالوا البحث في بعض تحقيقاته انه من قبيل التغيير الفوقي بالملازم هذا لم يخف عليك ان العوارض
الذهنية مسلوبة عن الهيئ بحسب وجود الخارجي كما ان العوارض الخارجية مسلوبة عنها
بحسب الوجود الذهني فاذا كان الممكن ونظائره من العوارض الذهنية لا تؤثر عدم كانت مسلوبة
عن الهيئ بحسب الوجود الخارجي فيكون قولك زيد ممكن الوجود الخارجي في الخارج فقيد ذهنية
على ان يكون قولك في الخارج ظرفا للممكن فيكون معناه ممكن الوجود الخارجي ويكون ظرف البحث
نعيم هو الذهن لا الخارج كما حققه الاساتذ قدس سره في نظائره فاذا وصفت القضية القضية
خارجية كذبت وصدق نقيضها وليس في ذلك انقلاب اصلا لان الانقلاب هو ان يكون الشئ
ممكنا بحسب نفس الامر والواقع غير ممكن بحسبها واللازم من صدق السالبة الخارجية كون غير ممكن
في نفس الامر لانه ممكن بحسب الوجود الذهني فيكون ممكنا بحسب نفس الامر فان نفس الامر اعم
من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما تقرر فلا يلزم من صدق السالبة الخارجية كذب الموجبة
الذهنية فلا يلزم صدق السلب بحسب نفس الامر مطلقا اعم كان يلزم لو صدق السلب المطلق
الذي ليشمل السلب بحسب الذهن ومفهوم اذا كان من المعقولات الثانية كما صرح به المحقق وغيره
حكمه كذلك فتصدق زيد ليس بكاتب في الخارج على ان يكون في الخارج قيدا للمحمول ويكذب على ان قيد للنسبة
كما حققه الاساتذ قدس سره في زيد موجود في الخارج وذلك لا ينكره من له ادنى مسكة وقوله
الوجود هو الذي يدعي انه عين الذات الواجب قبل ان اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود
المطلق مع قيد او شرط فبذلك لا يندفع كثير من ادلة المعارض وان اراد انه وجود الوجود المطلق
فسوف يأتي ما هو الغرض في الحكم بانه نفس الوجود انا الغرض الذاتي اي الحكم انما يكون موجودا
مستغنيا عن علة الوجود واما الوجود ليس كذلك بل الحق انها معدومة كما مر في الاشارات
وان اراد به عينها فسميه بالوجود مجردا اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا
عن علة الوجود بالمعنى المعقول من الوجود والحق في ذلك ما سبق من انه موجود بالهوية وذلك لا ينافي
ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن علة الوجود اقول قد عرفت ان المختار في شيئية الشئ الوجود الخاص
فانه عند وجوده خاص قائم بذاته فيكون موجودا بذاته لا بوجود يعرضه كما مر مرارا فحصل الغرض

ولا يتم

ولا يتم ارادة الوجود بالمعنى المعقول منه ولا يطابق واما ما اختاره فقد عرفت انه ليس بمستقيم
اذ لو اراد انه عين هذا المفهوم فقط فالبطلان واضح وان اراد انه وجود بحيث هذا المفهوم فكذلك امر
هذا المفهوم الذي هو هذا المفهوم موجود له فلا يحصل به الغرض المذكور فان جميع الموجودات
كذلك ولا يصح في الهيئ عنه تعالى فان الامر الذي يصدق عليه هذا المفهوم معنا زاد فطعا واما
ما ذكرنا فذلك الامر بذاته موجود قائم بذاته وكونه موجودا هو غير ذلك بخلاف غيره فانه لا
يوجد له الوجود ... فالطبيعة النوعية للانسان لو ازمها ما يجب لها وذهنا ما يجب لافراد
قيل فيه بحث اذ قد يجعل لوازم افراد النوع امرا بالخصوصية لا بمفهوم النوعية ومثل هذا لا يجب
ان يجب للنوع لان مرد ذلك النوع اقول هذا غير صحيح لان المدعى انه يجب لكل واحد من النوع من لوازم
ما يجب للنوع فانه حينئذ يصدق ان اما راجع الى لوازم الطبيعة والمراد لكل واحد من الطبيعة واما راجع
الى الطبيعة والمراد ما يجب لافراد ما يحمله من ذلك اللازم بتوسيط المقام مثل الحمر الكرسي
ليتوجه ذاتا لا وجودا لتقدم الجزء الاخير من المركب فان الجزء الاخير من المركب متقدم عليه بالطبع
كسائر الاجزاء وقد مر ان التقدم بالطبع مرجعه الى اعتبار الوجود ويتقدم ايضا اذا اعتبر المركب
بذاته في الاعتباري الذي مجرد عما هو خارج عنه فانه لذا الاعتبار وان كان عاريا عن الوجود والعدم
لكنه ليس عاريا عن الجزاء فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل هذا مراد من قال ان
الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود وان كان هذا التقدم مختصا بالاعتبار
الذهني المقابل لنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصلح ان يكون تقدما للعلة الموجبة التي
علة في نفس الامر فان تقدمها عليه لا بد ان يكون في نفس الامر كما ان تاثير العلة الموجبة في نفس
الامر على معلولها يتقدم بالعلية وتقدم بالطبع باعتبارين كما مر في بحث التقدم وكلاهما بحسب
الوجود كما عرفت واذا عرفت ذلك ظهر ان الاعتراض الذي ذكره الشارح بقوله واعترض على الدليل
الحكماء غير وارد عليهم اقول الخ ان الجزء تقدما على الكل المركب باعتبار ذاته مع قطع النظر
عن الوجود فان التقدم كما سبق يرجع الى الامتناع فيمتنع التقدم في الوجود والشرف
والرتبة فاذا قطع النظر عن ذلك الاعتبار انتفى التقدم بانتفاء هذا الاعتبار ثم اذا اعترف
بهذا التقدم ليس تقدما بحسب نفس الامر فيكون الحكم بتقدمه بهذا الاعتبار كاذبا لا عبرة على
ذلك بعلم ان المهيئ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا هي فليست بهذا الاعتبار
تاخرا عن شئ ولا متقدما عليه اقول لانا العقل حاكم بليط كون الشئ موجودا امتنع ان

كالوجود

يكون مبدأ للوجود فتأمل جيدا العبارة ليست على ما ينبغي والظاهر انه اراد ان الشيء ما لم يكن موجودا
امتنع ان يكون مبدأ للوجود فقوله مراده انما التصديق بكونه مبدأ للوجود لا ينفك عن
التصديق بسبق وجوده واما ما حمل عليه فلا يكاد ينطبق على العبارة ثم قيل وعلى تسليم كلام المصنف
تأييد المهية فرجيح في الوجود غير معقول ان المهية فرجيح ان المهية ما اخوذة بشرط مجرد
عن جميع ما هو خارج عنها لا يعقل ان يوجد شيء في نفس الامر وذلك لان المهية ما اخوذة بهذا
الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر كما مر غير مرة وموجد الشيء في نفس الامر لا بد ان
يكون واقعيا وانما يكون المعنى بالقابل ان يقال ان قبول المهية للوجود ليس في
نفس الامر بل هو واقع في الاعتبار الذهني كما علمناك في الحواشي السالفة فيتصور انما يكون
القبول واقعيا في الاعتبار الذهني دون نفس الامر والحاصل انا نقول الوجود في الاعتبار
الذهني والاتحاد في نفس الامر وذلك جائز ان يكون المهية فرجيح في بالمعنى المذكور قابلة
للوجود لا يجوز ان يكون موجودة اقول كما ان المقبول هو الوجود كذلك المقبول هو الوجود
فلو جاز قبول الامر الاعتباري كالذي هو المهية فرجيح في الوجود لجاز ان يكون المقبول وهو
الوجود امرا اعتباريا فليجز تأثير الامر الاعتباري في الوجود ايضا لانه امر اعتباري وتأكيد
ان مقبوله الوجود امر اعتباري انما اراد انه مع الاعتبار ات الكاذبة فليس كذلك كيف
وقد صرح العوام بخلافه فانا اقول ان اريد ان يكون المراد ما ذكر ولكن لا نسلم ان
للنقيض الامر لكنه ليس امرا موجودا في الخارج فالاتحاد ايضا كذلك فلا نطول الوقت بين القابل
والفاعل بذكره بل منشأ الوقت انما قبوله المهية للوجود بحسب وجودها في الذهن والتأثير
في الخارج بحسب وجودها في الخارج بناء على ان البديهة تحكم بان الاتحاد في الوجود وقبول
الوجود ليس وعاء الوجود بكون الصفة ايضا امرا عقليا قيل قد عرفت مما حققناه لك ان
الوجود بمعنى الوجود عين الماهيات الخارجية وزائد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني بما
انه معقول باعتبار انه زيادة على المهية وعروضه لها في العقل وانه شيء خارجي باعتبار
انه عين المهية في الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية ههنا وسماه صفة لانه عرض قائم
للمهية المفروضة ولا خفاء في ان الفاعل مفهوم الموجود الذي هو امر عين الامر الخارجي
يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية فرجيح في بالمعنى
المذكور اقول ما ذكره زايد في القابل بان يقال الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية



وزايد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني والاخفاء في ان قابل مفهوم الموجود الذي هو
عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية
فرجيح في ثم قيل ان القابل والفاعل كليهما موجودان بالوجود العارض لهما ومتحدان
مع الموجود ومنشأ الوقت حكم العقل بتقدم الفاعل في الوجود الذي هو اثره وعدم تقدم
الفاعل له علم بالوجود كما سبق وهو غير موجود بعد لان للناقض ان قال قد قلت في
الحواشي انما غير موجود لان الناقض مدفوع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة
النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطابقة بالوقت ليس
مذاب الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل في صورة النقض ولا يخفى ان هذا هو الحاصل
آه صحيح فيما وجهه به صاحب الحاكمات وأما محصل منع جريان الدليل لجواز الوقت بين
القابلية والفاعلية الا انه مبالغ في السند ومع تحقق الوقت لكن الارتباط على ما سبق من ان
كلام الناقض مبني على تصور وانما للمعنى بثبوتها في الخارج سيجيء فيها الوجود بل العلم انه
على خلاف ما نحن فيه لانا نمنع النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود لانا نمنع
الفاعل والقابل مستندين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لجواز ان
الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده الكلام جيء على انه تصور انه يلزم من تركب المهية قابلة للوجود
ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم فرضا علة له وذلك تصور لا سند له ما ذكر ولغرض
عليه بانه بعد ما جرى الناقض دليل المعلل في صورة النقض كما فيما نحن فيه لجواز للمعلل ان
يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين وقت لا يقتضي النقض في
صورة فرق الصورة اذ للمعلل ان يمنع جريانا الدليل فيها بناء على جواز ان يكون بين الصورتين وقت
بناء عليه ان يثبت الوقت بينهما بوجه سند عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يسمع منه
ان الدليل ليس معتبرا فيها وما حسبه من ان النقض انما يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط
بالوجود فليس كذلك اذ لو كان كذلك لجاز ان يورد دليل المعلل في صورة النقض اذ تحرير الدليل انه لو
كانت المهية فرجيح موثرة في وجودها لكانت علة فاعلة لها وهي متقدمة بالوجود على معلولها فيلزم ان تكون
المهية قبل وجودها موجودة وهذا لكن المهية فرجيح قابلة للوجود كما قرر الحكم لقوله وقيامه بالمهية فرجيح
مع قوله المنع الذي يذكره المعلل ههنا في الحقيقة هو منع الملازمة الى ادعاه الناقض بين بطلان كون
فرجيح في فاعلة وبطلان كونها علة قابلة ويحرر على ما ذكره المعترض في تحرير الدليل انه منع للمقدم

القابلة بان العلة القابلة متقدمة بالوجود على معلولها ويكفي في سنده جواز الوقت بينهما
وبين العلة الفاعلية فليس الامر كما حسبه من انه منع جريان الدليل بعد اثباته جريانه بل هو منع
لمقدمات اجراء الدليل كما لا يخفى وقوله عليه ان بينهما الوقت بينهما خلاف فانفع البحث اذ هو في
جواب النقض مانع وليس على المانع بيان الوقت كما لا يسدد على من يعرف اداب البحث وما حسبه من ان
النقض انما يتم اذا كان قبول الوجود مشروطا بالوجود غير مسلم لان مدار النقض على ان الدليل
جار في القابل مع تخلف المدلول عنه وهو التقدم بالوجود ولو تصور المناقضة ان قبلي الوجود متقدم
بالوجود على المقبول كيف يدعي ان المدلول وهو التقدم بالوجود يتخلف عن الدليل في القابل على
ما لا يخفى على المتأمل لما كان قابليتها للوجود وانتفائها به بحسب العقل وقد لوحظ ان الثابت
في الوجود عبارة عن ان يحصل الفاعل الوجود في الهيئة كما يحصل الصباغ السواد في الثوب حسبما يراه
من عبارة الشرح يصح ان يقال ان قابلية الهيئة للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسبه
وليس كذلك كما مر غير مرة من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للهيئة في نفس الامر وللاعتبار
الذهني المقابل له في نفس الامر وللاشك ان اثره واقع فيهما بل التأثير في الوجود عبارة
عن تحصيل الفاعل للوجود في نفس الامر والموجود فيها عين الهيئة لو من حيث هو واقع في نفس الامر
فصح ان يقال اثر الفاعل هو الوجود بمعنى الموجود وصح ان يقال اثره هو الهيئة ولم يصح ان يقال اثره
تحصيل الوجود في الهيئة ثم لو قال فاعلية الوجود الخارجي بحسب وجوده العيني لنقل الكلام الى
الوجود العيني ويلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود اخر هلم جرا ولا يقال لو كان قبوله بحسب
الوجود العيني يلزم ذلك ايضا لانا نقول الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وذلك لا يقتضي
تأخر وجود القابل لانه يتوقف على ثبوت المثبت له لا ثبوته له في الذهني كما حققناه في الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية فانها في نفس الامر اقول ما ذكره من ان الوجود بمعنى
المصدري ليس عارضا للهيئة اصلا في الاعتبار الذهني يناقض صريح كلام المحقق الدواني
بالهيئة من حيث هي وبالجملة هو غير مسلم وما ذكره في بيانه قد مر ما فيه غير مرة ثم لانهم انه لو كان
الفاعل تحصيل الوجود في الهيئة يصح ان يقال كما مر انها قابلة الهيئة للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسبه
وليس كذلك او نمنع الجواز ان يكون حصول الوجود في الهيئة عينها وجودها فلا يكون بينهما تغاير الا بالاعتبار
العقلي فانه مرارا يلاحظها بدون الوجود ومرارا محفوظة به ولا يجوز ذلك في فاعلية الوجود اذ
البديهة تحكم بان وجود العلة الفاعلية متقدم على وجود المعلول ثم قوله فهو من حيث انه

فاعلية للوجود
قبول الوجود





واقع في نفس الامر انما يرجع الى ان اثره الوقوع في نفس الامر وهو بعينه الوجود فيصح ان يقال
اثره الوجود بيانه اما انا قلنا ان الفاعل في الهيئة من حيث انه موجود فان اراد بانه ان اثره
نفس الهيئة من حيث هي بديهي اعتبار امر زايد كان ذلك قولا بان الهيئة مجعولة كما هو مذهب الاشراقيين
وهو ان كان حقا فهذا القابل لا يقول به على انه حتى يكون اثره الهيئة من حيث هي لا من حيث انه واقع في
نفس الامر بخصوص هذا القيد فلا يكون التقييد بقوله من حيث انه واقع في نفس الامر فائدة بل يكون
لغوا فلا بد ان يراد به اتمام الحيثية المخصوصة اي الفاعل فلا يكون نفس الذات اثرا لم بل اتصافه بتلك
الحيثية يظهر ذلك انك اذا قلت ان اثر الصباغ الثوب الاسود من حيث انه اسود كان معناه ليس الا ان
اثره هو سواده واذا قلت ان النار الحسب من حيث انه محرق كان مرجعه ليس الا ان اثره احراقه فتدبر
اذا فيما هو بصدده اولا نمنع ان اثره هو الوجود ثم ما ذكره اخرا من ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني
بنافي ما ذكره اولا من ان الوجود بالمعنى المصدري لا عروض له اصلا في نفس الامر وللاعتبار الذهني
لان الوجود المجعول هو المعنى المصدري كيف والوجود بمعنى الموجود فانه عين الهيئة كما مر فلا يكون
بينهما تغاير بحسب العقول اقول انما هيئة الاربعة علة فاعلية لزوجيتها قبل هذا الكلام لزوجيتها
قبل هذا الكلام هي الشارح منا قطعا وره انما من ان زوجية الاربعة ليس معللا بعلة واعلم ان هيئة
الاربعة تشارك الوجود في علة الزوجية لا من حيث هي مجردة عن جميع ما هو خارج عنها فانها لو كانت
بهذا الوجه لم يكن زوجا في هذه المرتبة لما تقرر من ان الهيئة من حيث هي ليست الا هي ولا متحققة في
نفس الامر فكيف يكون علة لشيء منها فلا يتم ذلك ان يكون ذلك مسندا الا ان يكون الهيئة من حيث هي بالمعنى المذكور
علة لوجود او المراد باللام المفاة فانما سبق به مرارا اختيارية وذهب اليه وما ذكره ههنا في
مسئلة الخمر مبني على مذهب الخصم ومعلوم في طرق المناقضة ما يقع عنه تصديره بقوله للمناقض ان
يقول ثم لا يخفى انه ليس في كلام الشيخ ههنا ما يشعر بان الاربعة بدون الوجود مطلقا علة للزوجية
بل ذكر ان الاربعة علة فاعلية لزوجيتها بدون الوجود الخارجي لا بدون الوجود الذهني بل كلامه
مشعر باشتراط الوجود الذهني على تقدير انتفاء الوجود الخارجي لا نعود ان شاء الله كما ان الهيئة
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها في الوجود الذهني ولا يلزم لما بحسب الوجود الخارجي بل في الوجود
الذهني فليكن هيئة الواحد بالنسبة الى وجودها كذلك علة فاعلية لها ويكون تقدمها عليه في الوجود
الصحيح فظهر صلاحيته للسند كان ذلك رجوعا في الجواب الاول وقد علمت ما فيه في الحواشي لا محذور
في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع ان جوابه اخرا ما عول عليه بل هذا الجواب جواب عن النقض

التفصيلي باثبات المقدمة اللم وهذا الجواب كما صح به جواب عن النقض الاجمالي بيان عدم
صحة بيان الدليل في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا آخر اقول وفيه نظرا اما اولا فلانا ان المراد
بالجواب الاول ما ذكره في جواب النقض التفصيلي بلا ظن ان المراد به ما ذكر اولا في جواب
النقض الاجمالي وهو ان قبول الوجود ليس بسبب وجود الماهية في الخارج بخلاف قبول
الصفات الموجودة في الخارج فانه بقبول الماهية اياها بسبب وجود ها في الخارج فتتقدم
الماهية عليها بسبب الوجود الخارجي وذلك لان المتبادر ان يكون الجوابان الاول والثاني
كلاهما جوابا عن شيء واحد اذ لو كانا جوابين احدهما جوابا عن السوال الاول النقض التفصيلي والآخر جوابا
عن السوال على ما وجه به وهو يغاير المتعارف ان احدهما جواب والآخر جوابه ثان وانكار ذلك
نوع مكابرة ولئن سلمنا ان الاول جواب عن النقض التفصيلي وهذا جواب عن النقض الاجمالي
فلا محذور في رجوع احدهما الى الآخر لجواز ان يكون جواب واحد سببا للمقدمة الم وسببا
لعدم جريان الدليل في مادة النقض بيان الفرق لانا نقول معنى كون العلم في احد
آه قلت هذا خبط بان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي فاذا كان الماهية باعتبار
وجودها في العقل علة فاعلية له يلزم ان يكون موجودة ما في العقل قبل اتصافها بالوجود
وقال لانكم ان الماهية المعلولة او متصفة اتصافها بالوجود الخارجي كما ان وجودها العقلي
متقدما على نفس الاتصاف فاذا رضوا كون مرية الواجب المعلولة علة لاتصافها بالوجود
الخارجي كانا الوجود العقلي لتلك المقدمة الماهية متقدما على نفس الاتصاف فيلزم الدور
وجود عاقد على الواجب بالشبهة وليس ما ذكرتم قبيل تقدم العلة بحسب الوجود العقلي
على نفس المعلول الذي هو الاتصاف بالوجود الخارجي واعترض عليها ان مدار كلامها على
ان يكون علة اتصاف للماهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها موجودة في الخارج وهو
غير مسلم اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي فيه
وجود الماهية ووجود وجودها حاضرا كعلة لكونها موجودة في الخارج ولا شك ان الشيء ليس
في عقل ما اولا لم يرضوا لم الوجود الخارجي حتى يكون موجودا في الخارج ومن البين ان ليس
كذلك وايضا قد عرفت ان الوجود للماهية في الاعتبار الذي يقابلها في نفس الامر اذ لا كان
فيها الرواية ان يكون لها قبل الوجود وجود آخر فلو لا ان ذلك علة لكونها في الخارج لزم ان يكون
الامر الواقع في الخارج موقوفا على امر اعتباري محض غير واقع في نفس الامر هذا بل علة الوجود

سوال آخر

عروضه

فلان

المهية

المهية ما يسند اليه الوجود حيث وقع في الخارج لا حيث عرض في العقل للماهية اقول لا يخفى
على احد ان هذه مسكرة انما ذكره لا يرتبط بما نقله فضلا عن ان يكون ايرادا عليه وان البين الذي
يصرح به ان اذا كان الماهية بحيث وجودها في العقل علة فاعلية لاتصافها بالوجود الخارجي
يلزم تقدمها بحسب الوجود العقلي على نفسها بحسب الخارجي وهو بحسب الوجود العقلي متوقف
على وجود عقل عاقل اذ لو لم يكن عقل لم يتحقق الماهية بحسب الوجود العقلي وذلك ظاهر لا
يرتبط به تلك الكلمات المسرسة الملوسة كما يرى بانه لم ينتم اليه الوجود بوجه
من الوجوه لم يكن موجودا فعلى هذا مبني على ما توهم من ان الموجود ما له الوجود بالفعل وقد
عرفت انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على شيء ثبوت مبدا الاشتقاق له فضلا عن
تجريد الكلام هنا مبني على اصطلاحه الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا بالوجود
والعلمي بالفعل ليس متصفا بالعلم بالفعل وهو خلاف العرف العام والخاص فان الناس كلهم
يطلقون ان السماء متصف بالوجود والعوقية بالفعل بل لو قيل السماء متصف بالعوقية بالفعة
لسبق اهل العرف الى ما ذكر بعد وكان السائل استار بقوله لم ينتم اليه الوجود بوجه من الوجوه
الى ما هو اعم من الانتظام الخارجي الذي هو محمول الوصف في الحمل بحسب الخارج والانتظام العقلي
الذي هو بحسب نفس الامر في الخارج ومرجعه صحة انتزاع الوصف من الموصوف واعترض عليه
اما اولا فان قوله هذا مبني على اصطلاحه الخاص غير مسلم اذ الاصطلاح في ذلك اصلا بل الدليل
على ان ليس للوجود عروض للمهية حكم الحيثي بان ليس عارضا لها بالفعل وليس ذلك خلاف العرف
لان اهله يحكمون بان السماء مثلا موجود لا بان الوجود عارض للسماء نعم يحكم بذلك عالم عربيتها وهو
ان الوجود يقوم بدءا ان الاسود يقوم به السواد وبعد قيام الدليل على امتناع العروض لا عتقاد
هذا الحسبان واما ثانيا فان لم يفهم الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف
للاطلاقات العرف فانهم يسمون العارض الى الصور والاعراض داخلا فيه مثل الوجود والعلمي
لما احتمل التقسيم المذكور وايضا حكموا بان عروض شيء لآخر فرع ثبوت المعروض ولو سلم صحة انتزاع
الوجود فيه لما صح الحكم المذكور فان امكان الوجود خاص كاف في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان
الوجود ليس بمنتظم للماهية في نفس الامر ولما سلم انه امر عقلي انتزاع لا ينتظم الى الماهية بالحقيقة
يثبت هذه الدعوى وسيجيء صحة الانتزاع بالانتظام ليس فادحا فيها ثم ان اراد بانتزاع الوجود
المصدري عن الماهية الموجودة ان العقل يحكم بانها قائم به الوجود فانه كاذب قطعا لما مر غير مرة

انها ليس قائما بها لا في نفس الامر وللبحث الاعتبار العقلي وان اراد به ان الوجود بحده العقل
عارضا لها في نفس الاعتبار العقلي فذلك هو الوجود بمعنى الموجود لا بالمعنى الذي فيه الكلام كما
مر ارا وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه لتبيين صحة المقدمة الاولى بعد المنع على كون المنع المصدري
الكلام غير موجه لما ذكر تم منع كما لا يخفى ثم دلالة الدليل على عدم عروض الوجود للماهية بالمعنى الاول
المسلم كيف وقد مر في بحث الحمل مخالفة حملية قال وقيام بالماهية غير حقيقي ولا يصح حمله على القيام الانتزاعي
الكاذب المخالف لنفس الامر كما حسبه واذا كان كذلك لقال ولا قيام له بالماهية ولم يصح هذه العبارة
مثلا لا يصح ان يقال قيام السواد بالجردات كذا وكذا بناء على انه يمكن ان يعرض عارضا
لها وحكمهم بان عروض شيء للاخر فرع وجوده على الطاقة غير مسلم كيف والقائلون بذلك يقولون
بالوجود السابق على وجود الحكم وبان الحكم متقدما على الوجود بمراتب وهو بنا على تصحيحهم كما مر
الوجود كما في صحة اتصاف الوجود بالامكان الذاتي في صحة اتصافه بالعلة وصحة الاتصاف يدل على ثبوت الوصف
له في نفس الامر سواء كان ما بإزائه في الخارج او لم يكن والمراد بالاتصاف هو الاتصاف بحسب نفس الامر
سواء كان بحسب الوجود الخارجي كما في الاعراض الموجودة في الخارج او بحسب نفس الامر المقابل
للخارج كالامور الاعتبارية الملفقة موصوفا بها بحسب نفس الامر كالوجود وغيره وعلى البين انكون
اعتبار بالتعاليا ينافي ثبوته للموصوف وانضمامه اليه بحسب الخارج وجود العارض في الخارج نفس
الوجود والوجود ينضم الى الماهية بحسب وجود المنضم والمنضم اليه كلاهما في نفس الامر دون الخارج ومثل
السواد منضم الى موصوفه بحسب وجود كليهما في الخارج ومثل العمى والقوة منضم الى موصوفه
بحسب نفس الامر باعتبار وجود العارض في الفتح المقابل للخارج ووجود المعروض في الخارج
وصدق على جميعها الاتصاف بحسب نفس الامر فظهر سقوط ما ذكره من انه لما سلم انه امر عقلي انتزاعي بنى
ما ادعاه من عدم العروض وكذا ما ذكره من ان الحكم بان الموجود شيء قائم به الوجود كاذب فانه انما يكون
كاذبا لو كان المراد بالقيام بحسب الوجود في الخارج اما اذا اريد به القيام بحسب نفس الامر فلا
انه كاذب ولانا ان ثبوت الشيء للاخر مبني اتصافه به في نفس الامر مترتب على وجوده بل هو مسلم في
كيف ونفس الوجود والصفات السابقة عليه كلها صفات للماهية بحسب نفس الامر مع عدم تاثيرها
في ثبوتها لها حال وجودها ولانا ان الوجود الذي يجعله العقل عارضا للماهية كونه حادثا محمولا وكلا
الحكمين مطابق لنفس الامر لاعتباريته كاذب كما توهم قوله فان الوجود نفس التحقق قيل
لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق انه لا يكون امرا يكون به الشيء متحققا اذ يصدق عليه انه امر يصير به الشيء

منحقق

متحققا اقول المراد بالتحقق كونه متحققا كما مر في الشارح حيث قال فان الوجود والتحقق وكون
الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد واذا كان الوجود نفس كونه متحققا لا
يكون متحققا لا يكون امرا يصير الشيء به متحققا ومتحقق المقام ان الاعراض الموجودة في الخارج كالسواد
مثلا امر مغاير للاسودية به يتحقق الاسودية وليس الحال في الوجود كذلك بل هو نفس الموجودية
فليس هناك امر يصير به السواد موجودا كما في السواد وغيره من الاعراض الموجودة في الخارج ولانا ان
العموم حمر والعارض مطلقا في الصور والاعراض بانما حمر واعلم العارض بحسب الوجود الخارجي
على ان الشيخ اطلق في التعليقات العرض على الوجود كما تعلم في الحواشي فلا تخلص عن لزوم كون
الواجب عين كل ما ذكر في الجواب انه انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب انكلا
منها عين هويته وكيف يتاتى عاقل ان يقول كذلك مع العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوم
كل منها واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ولا يرد
على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق المعقول بالتشكيك
تعالى عن ذلك واعترض عليه بان الذات اذا كانت عين الوجود وعين التجرد ايضا كان كل منهما محمولا
بالمواطاة عليه تعالى فيصدق بعض الوجود تجرد سواء كانا عينا منهما او لا كيف لا ولو كان كذلك لصح ان يجعل
احدهما عنوانا ويحمل الاخر عليه اقول معنى كون الواجب تعالى عين الوجود انه مفرغ الوجود المطلق تابع
بذاته فهو بذاته مصداق حمل الوجود عليه فانه وجود قائم بنفسه فيصدق عليه الموجود وبعبارة ما قام
به الوجود قيام الشيء بنفسه وهو اولى بالموجودية مما يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بغيره
فهو بذاته مصداق حمل الوجود وحمل الموجود كما انه بذاته مصداق حمل العلم والعالم كما مر مرارا فلم
النظر فاوضح ما ذكره لورد مثله في سائر الصفات بان يقال علمه تعالى عين ذاته وكذا قدرته وارادته
وحيوته فيلزم ان يصدق بعض العلم قدرة وبعض القدرة حيوة وبعض الارادة علم وبعض
الوجود علم وقدرة وحيوة لا يقال انما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى المصدري اما اذا كان
بمعنى الموجود كما ذهب اليه هذا القائل وكذا العلم والقدرة والحيوة والارادة بمعنى العالم والقادر
والحي والمريد فلا يلزم ذلك بل يصدق على بعض الموجود عالم وقادر وحي ومريد ولا استفاضة فيه لانا
نقول لا فرق بين الواجب والممكن في كون العلم والقدرة وسائر الصفات عين ذاته فان زيدا مثلا
موجود وحي وعالم وقادر ومريد فاذا المشتق كما هو محمول له على الوجوب بالمواطاة كذلك محمول عليه
بالامكان فان زيدا بانه موجود بالذات وعالم كذلك وقادر كذلك وهكذا في سائر الصفات لم يندفع الايراد

بالقيام بحسب الوجود الخارجي

بذلك لان تلك المفهومات متغايرة قطعا سواء اخذت مطلقة او مخصوصة فاذا اريد بكونها عين
الذات انكلا منها كذلك فهو باطل فاذا اريد صدقها على ذات واحدة فكذلك الحال في الممكن
الوجود الخارجي من المحمولات العقلية قيل بل الوجود المطلق فانه المبحوث عنه من المحمولات العقلية
فلا فائدة في هذا التخصيص اقول الوجود مطلقا سواء اخذ مع التشخص او بعض الخارجي او الذهني
من المحمولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص الذي ارتكبه هذا القائل ولا يتوهم ان مراده ما ذكرنا لانه
علله بكونه المبحوث عنه ههنا ولا شك ان المبحوث عنه ههنا هو الوجود المطلق للوجه مع التشخص
ثم اقول فائدة التخصيص انه لا شبهة في كون المطلق والذهني من المعقولات الثانية واما الاشياء في الخارج
حتى يزعم متوهم انه موجود في الخارج بذاته لا بوجود يروضه فلا جدل التنبيه على هذه النكتة صرح بالحصر
من المحمولات العقلية قبالا لما يوخذ من المفهومات المحمولة الغير المتناصلة في الوجود العارضة لمحالها
في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر اعلم انه من المفهومات المحمولة فانا المراد بالوجود مفهوم الموجود
على ما مر مرارا او صحة حمله على الكثير ظ واما انه غير متناصل في الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل
بناء على انه عرض عام لكل واحد من افراد الحقيقة واما انه عارض لمحله في الاعتبار العقلي فقط فلامتناع
حصوله في نفس الامر كما سبق اقول ما ذكره في الدليل على كونه غير متناصل في الوجود منقوض بالاعراض
الموجودة كالسواد مثلا فانه غير مستغن عن المحل مع انه متناصل في الوجود والصواب ان المراد من
عدم التناصل في الوجود انه ليس موجودا اصليا في ذاته بل هو من الاعتبارات العقلية والمعقولات
الثانية كما هو المشهور وهي عارضة للماهية بسبب نفس الامر لا بسبب الاعتبار العقلي فقط كما
توهمه ولبئس شيء كيف استنبط هذا المعاوي من عبارة المتن والشرح فانهم قالوا ليكون الوجود
الواجب قائما بنفسه لا يصح الحكم بانه انما يثبت له الوجود حال تبادر منه وليس كذلك
بل المراد مفهوم الموجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع ماهية او بدونها عرضا عاما لا يمكن
ان يكون مستغنيا عن المحل ومتناصلا في الوجود اقول له كيف يتصور هذا المفهوم بدون الماهية عرضا عاما لا يمكن
ان على تقدير تجرده عن الماهية لا يبقى سوى هذا المفهوم فاين الوجود الذي هو المفهوم عرض عام لعلى
التقدير بل هذا الكلام مشتمل على التناقض لانه كونه عرضا عاما في اراده ينافي ان يكون له وجود
موضوعا عليه وتجرده عن الماهية التي تعرضها ذلك المفهوم يستلزم انه لا يكون له وجود ثم على تقدير تجرده عن الماهية
ان كان الواجب هو ذلك المفهوم فهو باطل سواء اخذ لا بشرط شيء او بشرط شيء وان كان امرا اخر وجد ذلك
المفهوم عليه فيكون له ماهية موضوعة فلا يكون مجردا ثم لئن سلمنا ورود ما ذكرنا عليه في تجريد الخواجي انه قد



الحبشي ان الوجود متقدم على فعلم الذات والذاتيات وقد صرح بمثل قوله وحرفا ان اسلمنا ان كون
شيء ما حيثما يحتاج الواجب الحبشي هو عرضه عام بالقياس اليه اذ الاحتياج يقتضي التاخر واعترض عليه
بانه لا يلزم في كل مفهوم عرضي شيء ان يحتاج ذلك الشيء في نفس الامر اذ يجوز ان الحيوان
عرض عام للضاحك وليس محتاجا اليه فيها فيجوز ان يحتاج الوجود الى الماهية في الاعتبار العقلي
لا في نفس الامر وان يحتاج الماهية الى الوجود في نفس الامر مع ما وراه للحبشي من ان الوجود متقدم في
نفس الامر لا بد ان يكون متقدما في الاعتبار الذهني وكيفما فيه وقد صرح المكي في مصارع المصارع
بان الوجود متقدم على الماهية في نفس الامر وموخر عنه في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج فيجوز ان
يكون في العروض واحتياج العارض الى المعروض في العروض لا ينافي تاخر المعروض عنه في الوجود
فان الصورة محتاجة الى الهيولى في العروض متقدم عليها بالوجود اقول قد جعل الحبشي الاحتياج
الى المعروض دليلا على عدم كونه متناصلا في الوجود ومن البين ان الاحتياج في العروض لا يدل على عدم
في الوجود اللهم ان الصورة متناصلة في الوجود مع احتياجها الى الهيولى في العروض كما عرف به
فلا يلزم من انتفاء الاحتياج الى المحل بالاحتياج اليه في العروض بل لا بد لوم ان يجيء الاحتياج في
ذاته وح لا يكون معدودا في الماهية لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فعلى هذا اذا
ثبت المعقول الثاني بما فسره المتاخرون واما اذا فسر بما حققناه فلا يلزم ان يكون فرد موجود في الخارج
اقول قد حققنا انما ذكره مخالف للتحقيق فليكن الناظر على بصيرة لم يصح منهم الاحتجاج بانه لو كان
موجودا لكان وجودا اخر فيلزم هذا بيني على ان يكون الواجب عندهم هو الوجود لا يجيء الموجود
انه يصح ان يقال بعضا افراد الوجود وهو الواجب موجود لا وجود اخر واما انا كما نعلم
الوجود بمعنى الموجود فلا يتمشى فيه ذلك وهو ظ قلت عليه في تجريد النواتي وقد ذكر المتاخرون انهم
لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج المذكور ولم يبين ذلك على
ان الواجب عين الوجود او الموجود فحاصل الكلام انهم لو جوزوا كون الشيء موجودا بالوجود هو عينه لم يصح
منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر اذ يجوز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه
اقول في الواجب واعترض عليه بان عدم سماعه على ان الواجب عين الموجود ولم يبين على ذلك
كيف يشتبه ان يقال انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب حيث لم يكونوا قائلين
الواجب انه عين الموجود اقول لعل عدم صحة الاحتجاج المذكور وهو حاصل سواء كان عين
الوجود او الموجود فانهم انما اعترفوا بان وجود هو عين الوجود صدقا انهم اعترفوا بان الوجود لا يزيد

الوجود عليه فلو زاد الوجود عليه لم يكن عين الموجود بل يكون موجودا بوجود زايد عليه
وفيه ان اعنى بزيد صدق الاشتقاق عليه لا يكون ذاته عين المشتق وان صدق المشتق عليه
فيكون حال الواجب حال جميع الممكنات في صدق الموجود عليه صدقا عرضيا فلم لا يجوز ان
يكون الوجود موجودا كذلك ولا نريد بوجوده عليه فلا يلزم من الموجودات ما تحقق في
الخارج وان اراد الوجود المطلق فلنعني بزيد الشيء هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس
لم مطابقة في الاعيان وان كان لم من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو معقول ثانوي باعتبار
حقيقته العارضة للمهيات في المعقول وموجود في ظرف الزيد القايم بذاته وبالجملة فرق
الثاني انا لا نكتفي لم وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطنا ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار
الذي هو به معقول ثاني كالكلي مثلا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب تعالى
صدق عيني اذ لو كان صدقه عليه كصدقه على الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة
المشهورة عندهم من وجود زايد في الموجود لا يتاتي كونه معقولا ثانيا ولا معروضا عليه اولا ولا
ارادوا مطابقا الكلي فرد حتى اذا وجد في ذهن في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون
ذلك الفرد متصفا في الخارج بالصفات التي للكلي في العقل كالعروض والكلية ولما شرطوا ذلك لم
يكن شيء من الحيوانات مطابقا في الخارج وانا في الخارج ليس متصفا بالكلية واما ثانيا فلما لوضح
ما ذكره لكان مفهوم الحيوان بالقياس الى الانسان معقولا ثانيا حتى لا يكون عارضا له في الخارج وليس
كذلك من حيثية انه عارض للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع معروضا للناطق عارضا له
ولم يقل بذلك احد اقوله المعنى في المعقول الثاني انه يكون عارضا باعتبار الوجود الذهني ولا يكون
عارضا باعتبار الوجود الخارجي كما مر تحقيقه فالمراد بعدم مجاوزته في الخارج ان يكون الحيوان
مع معروضه في الوجود الذهني فقط وقوله لم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا في الخارج
بالصفات التي للكلي في العقل ممنوع لم يدعيه الخصم لانا لم ان يلزم كون الحيوان بالقياس الى
الناطق معقولا ثانيا اذ لا نسلم انه ليس عارضا في الخارج ولا نسلم ان الحيوان الواقع في الخارج معروضا
للناطق وليس عارضا للناطق اذ المراد بالعارض ههنا هو الخارج المحمول وكان الناطق
بالقياس الى الحيوان خارج محمول كذلك الحيوان بالقياس الى الناطق مع فرق ثم نقل المعترض
عن بعض الفضلاء انا المراد بالمطابق المنع الفرد الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا
والطبايع الموجودة بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضها فانه الذاتي يكون موجودا بوجود

الفرد

الزيد لاتحادهما وجود الخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه فلم لا يلزم
من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد منها واعترض عليه بان صدق المحمول الايجابي
مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر
ذاتا ووجودا كما سيجيء وليس ذلك في حمل الذاتيات كما حسب بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها
عن الحمل الايجابي كما اعترفوا به هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى اقول صدق
الحمل الايجابي يقتضي مطلق الاتحاد سواء كان الاتحاد على اي نحو كان اتحاد الذاتي اعني وجود
احد الوجودين بعروضه واتحاد المعروضيتين مع عارض واحد وتحرير المقام الاول ان في جميع
موجوده الاتحاد بحسب الحمل حيث قيل فيه مثلا الطويل في عارض البياض اي في ذلك
صدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في الجعل والوجود حقيقتهم بخلاف صدق العرضيات فانه
يقتضي اتحادهما بالعرض فلا يكفي وجود العارض والمعروض واحدا بالحقيقة وان كان بينهما
نحو الاتحاد ومراد القايل في الاتحاد الجنسي بين العارضة والمعروض اذ في البين ان جعل الاسود
ليس بعينه جعل الثوب كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ وجعل الثوب
لا يتوقف على شيء منها بل بينهما علاقة اتحادهما وهي مطلق الاتحاد اعم من الاتحاد الذاتي ومثال
ذلك الاتحاد فلا يرد عليه ما اورده اصلا لكونها في الدرجة الثانية من المعقول فلا
كون العارض المعقول في الدرجة الثانية من المعقول غير مسلم والمتحفظ وقد مر تفصيله في
الحواشي السالفة وكذا كون العارض المعقول بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو مقابل للعارض في
الخارج والعارض في الوجودين يسمى بالمعقول الثاني غير مسلم فان العارض المسمى بالمعقول
الثاني هو المقابل للعارض في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه اقول اما
المنع الاول فقد احتمله محاشيه وقد اشرت فيما اذ ذكرت وجه التسمية وامر للناقشة فيه
صيانا وان القابل به يسنده الى الاستاذ ويدعي به البداهة في ان تصور الوجود وامثاله
يمكن بدون الاضافة الى شيء وان ادعى الشارح البداهة في انه تصور الوجود وامثاله لا يمكن بدون
الاضافة خلافه وبالجملة ليس في هذا المنع مصطلح واما المنع الثاني فيبني على الدعوى التي عرفت
حالها فيما سبق فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان الخ قيل هذا احتمال ويحتمل غير
ذلك كان يلاحظ اولا مفهوم الكلي يسبقه الى الحيوان وغيره اقول ما ذكره الشارح هو الذي
الامور احوال تعرض الامور المعقولة بالقياس الى امور اخر فلا يتقدم الامور المعقولة

على تلك العوارض تقدم المعروض على العارض ولم يدع انه يجب ان تقدم في التعقل معروضاتها
عليها حتى يرض عليه بانه قد يتقدم تعقل تلك العوارض على تلك المعروضات كما في صورة
التقسيم فالايراد ناشئ من سوء اخذ المراد  اقول ولا كذلك الوجود الخارجي ذكر في
الحواشي لما ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهية بحسب الخارج فلا يكون من الاقسام
الاولية لانه كما مر مباين للاحد الوجودين بخصوصه فيدخل وذلك يستلزم ان يصح عروضه
ايضا وجد ولان القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسم حاصرا
وكونه عارضا للماهية مرضية في الماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس
ببدائية الموضوع بحيث يمس العصم وضعه لا ينافي كونه عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذي
صح للمعروضية ولعل منشاء الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض
هو الماهية الماخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون للماهية الماخوذة مع الوجود الخارجي
ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود ثم
بقي الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي عدم الوجود
الخارجي عليه كما مر مرارا واعترض عليه اولا بانا لا نسلم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم
الاول والثاني تعين ان يكون من القسم الثالث قوله والا لم يكن القسم حاصرا غير مسلم واعلم انه
لو لم يكن الوجود الخارجي خارجا عن المقسم وهو خارج عنه اذ المقسم ما هو عارض في نفس الامر
والوجود الخارجي ليس منها كما مر مرارا وايضا بينا فان قوله الاتصاف بالوجود بحسب الخارج
لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي مم اذ المقدمة البديهية المشهورة انما تثبت شيئا لا في فرع وجود
المثبت له يقتضي ان يكون وجود المثبت له اصلا يتفرع عليه الثبوت المذكور ولا خفاء في ان
فرع الشيء غير وابن الثبوت المذكور منبع بين الثابت والمثبت له وتاخر البينة عن طرفيها ظاهر وان
ذهب المناقش الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج ثم لما نظر وابي ما ذهب اليه جمهور
ارباب اصول الفقه من الصرفة المشتق يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدأ الاشتقاق وسلموا ذلك ثم
حكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه اشكال لانا لو لا ان الوجود الخارجي عارض
في الذهن وفرع للوجود الذهني فان يصدق الموجود في الذهن بدون الوجود وح يلزم صدق
المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون من ذلك ولو جوزوه فلا حاجة الى التزام ان الوجود
الخارجي عارض في الذهن مع ثبوت الوجود الذهني بقي الكلام اليه ويلزم التسلسل او دور

في نفس الامر

اذ ح

المشتق



المشتق بدون ثبوت الاصل والحق ان هذه قاعدة اصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ايات
الاصول فان صدق الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود اصلا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر اقول لعدم
كون الوجود داخلا في المقسم مخالف لما هو مذهب اصحاب هذا التقسيم فانهم مصرحون بكون الوجود
عارضا للماهية داخلا في المقسم كما عرفت به والكلام معهم فيتم الالزام على انه مر وجه عدم المقسم بما سبق
منه وقد كشفنا عن حاله فيما سبق فتذكر ما ذكرناه اولا وكذا الثاني فانما ذكره منع المقدمة القائلة
بالزعيمة والتوقف بل العدم المسلم الاستلزام كما مر منا به في الحواشي كيف لا والذي يدعي عدم حقية
المقدمة يثبت نقيض عوارض سابقه على اتصاف الماهية بالوجود كالوجوب السابق والامكان ووصف
هذه المقدمة بالشهرة لا يخرج من الحق شيئا ووصفها بالواحد في حيز المنع بل اصحابنا يشهدون بكذبها
كما مر ومنع ما ذكره منع على منع ثم وجود النسبة فرع لوجود طرفيها في طرف وجود النسبة والنسبة انما
يوجد في الذهن فهو حينئذ ثبوت الوجود الخارجي للماهية في الذهن متاخر عن وجود طرفيها في الذهن ولا
يخفى ما في ذلك كون النسبة خارجية بمعنى ان الخارج طرف لنفس النسبة لا الوجود هو الفرق البين بين كون
الخارج طرفا لنفس النسبة وكونه طرفا لوجود ما على ما مر تفصيله ومنشاء الشبهة عدم التمييز بينهما
وذلك فيه راسخ لا يكاد تزوله  واما اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر فيلزم عدم تسلم
اذ لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل ذهنيا كان الاتصاف او خارجيا لان اتصاف شيء بصفة
فرع لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود سابق ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل فان قلت
انا لم نكن للوجود عروض للماهية في نفس الامر فيما ذا يمتاز الماهية الموجودة في الخارج عن الماهية المعدومة
قلت امتياز الماهية الموجودة عن المعدومة بان الاولى عين الموجود في نفس الامر وهو حمل عليها بخلاف الثانية
واعلم ان الوجود لو كان عارضا للماهيات في نفس الامر لكان لم اوان يعرض لها لا محالة واذا لم يكن عارضا
لها جاز ان لا يكون منها موجودا واحدا سرعة العقل من كل موجود والعجب ان الشارح لم يذهب الى ان
الوجود انما يكون عارضا للماهيات حتى قاد واباه انا في الموجودات امر وراء الماهية والوجود المطلق
تلك حصة منه زائدة عليها عارضا لها فالا سبيل اليه وادعى ان الوجود عارض للماهية في نفس الامر
كحال الوجود بالقياس الى الموجود كحال الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر
يقتضي كونه متحركا ولا يصح حمل المتحرك عليه وكون الشيء موجودا وصحة حمل الموجود عليه حتى اتزل
الوجود عنه ومن تصفح بعض العدما بان حقيقة الوجود هو الموجودية انزل هذا المنع اغاية عليهم
فانا على دعوى الزعيمة كما اشعر عنهم وقد بينا على ذلك في تعليقاتنا وبينا انهم ناقضوا هذه الدعوى

بانبات صفات سابقة على الوجود فلا تعويل عليها فاذا الكيف بالاستلزام ولم يدع التوقف لم يتوجه
هذا الاشكال اصلا ولم يلزم عدم اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر كما ادعيه الى هذا القايل
وما ذكره من ان الوجود لو كان عارضا لحيثية نفس الامر كان له اما ذاتية حقيقة او حقيقي والوجود
وان لم يكن له ذاتية حقيقة كسايل الموضوعات الاعتبارية لكن لم حقيقي صح الاتصاف بها كالاختبار
والاستقامة وغيرهما من الامور الاعتبارية وسايل الاضافات وما ذكره يقتضي ان لا يكون البلوة على
الباب بحسب نفس الامر والوحدة والكثرة عارضتين للواحد والكثير بناء على ان الاضافات
والوحدة للوجود اما في الخارج اذ لو لم يوجد مثلا الابوة في الخارج ولم يوجد مثلا الاستقامة
والاختيار والوحدة والكثرة لحكم بحق لا يقبل فطرة سليمة تظهر اما ذكره الشارح ليس محل التعجب
بل ما ذكره القايل هذا ما تظهر من ان حال الوجود بالقياس الى الموجود وعكس حال الحركة بالقياس
الى المتحرك وتحقيقه الشيخ وتلامذته وحو كلام صحيح محصله انا بعد الاتفاق انكا ما موجودا في
الخارج فكون ذلك الشيء ذلك المشتق معللا بذلك المبدا وان لم يكن موجودا بل كان امرا اعتباريا فان
المشتق لا يتوقف على اكثر من انتزاع ما يصح ان ينتزع منه المشتق بحسب الوجود الخارجي بل العقل ينتزع من
المشتق ومبدا الاشتقاق كليهما مثلا كون الشيء سوادا او متحركا مثلا معلل بقيام السواد والحركة به
الشيء وكون الشيء موجودا لا يتوقف على قيام امر به فان العقل ينتزع من الناقة مع توقف صحة هذا
الانتزاع على قيام امر به وصف وهو الصورة النوعية الناقية السوادية والمتحركية مثلا معللا بان للسواد
والحركة في الصورة الثانية الوجودية مثلا غير معللا بالوجود بل هي بنفس الانسانية
وصف غير معلل وهذا هو الذي اراده المحقق بقوله وليس الوجود مبنيا بحيث تكون المهية في العين بها
المتحققة والحصول شيء ليس امرا هو مبدا انتزاع الموجودية على نحو الكون السواد مبدا الاسوديه
وقد اعرف عن ذلك الشارح حيث قال ولا يذهب عليك ان ليس يلزم من ذلك ما ذهب اليه الوهم القايل
من ان المهية لا تتصف بالوجود بحسب نفس الامر فان للوجود به واتحاد المهية مع الوجود وكونها
موجودة امرا ثابتا حتى صفات عارضة للمهية بحسب نفس الامر وانكار ذلك مكابرة غير خفية
وبالجملة هو غير مسلم هذا وقد ذكرنا في الحواشي ان اتصاف شيء اخر في نحو من الوجود وان
وجب اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر فان الاتصاف
بالوجود والا لتقدم على نفسه او تحوله وانه لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود
الخارجي لسببة الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذهني الذي حوطرف الا

ان



ان تتمايز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف لا بالتمايز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود في
الذهن ولكن يتمايز في الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود في نفس الامر
وان كان غير مجرد عنها بحسب مرتبة اخرى من الوجود في نفس الامر واعترض عليه اما اولا فبما تحقق
الشق الاول فلم لزم انه لا يكون نفس الامر طرفا لاتصاف المهية بالوجود فلما بطل ان ذلك مما لم يقل
من ان ليس للوجود بالمعنى المصدري عروض الا شيء بحسب نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا
واما ثانيا فلانه ان اراد بامتياز الموصوف بحسب هذا الوجود عن الوصف انه لا يكون ذات الموصوف في
هذا النحو من الوجود عين الصفة فالوجود بحسب الوجود الخارجي يتمايز عن الوجود بهذا المعنى وان ابدى
ان يكون بحذاء الموصوف والصفة وجودا اخر هناك فلا يتم ان الاتصاف ينفي ذلك لاحتمال ان يكون الشيء
موجودا بذاته والمهية موجودة به ومتصف المهية بالوجود لا بد ان ينتهي ذلك فيه دليل واذا اراد به
معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم فيه واما ثالثا لما قلنا ان المهية اذا كانت ممتازة عن الوجود بحسب الوجود
في نفس الامر ومع ذلك جاز ان يكون غير ممتاز بحسب هذا الوجود ايضا بناء على ان يكون لها في نفس الامر
وجود انه فلم لا يجوز ان يكون المهية في الخارج ممتازة عن الوجود وغير ممتازة عنه ايضا بناء على ان
يكون لها في الخارج وجودان لا بد لاحدهما من دليل اولا اما الاول فلعدم الكلام عليه مرارا وعلمت ان
وجوه هذه لا مستند لها ومنع اتصاف المهية بالوجود نفس الامر مكابرة اذ يلزم منه انا لا نكون المهية
متصفة بشيء من الامور الاعتبارية كالوحدة والكثرة والاضافات كما يعلم مما ذكرنا الوفق بين النقض
وجوه الاعتبارات في هذا الحكم حكم يجب ويستجب الناظر فيه حسب يدعي مطالبة بعيدة عن حكم
الفطرة ثم يؤول الامر الى المنع وايضا الكلام في اتصاف المهية بالوجود فلا يتجه هذا المنع من
جانبهم واما الثانية فلان المراد بالمغايرة في الصفة في نحو من الوجود ان يكون الموصوف في نحو من الوجود
مرتبة اخرى كما ان التاسع مرتبة وجود الثامن والثوب المعدم محل هذا العارض
بحسب الوجود الخارجي هو الثوب لا بشرط البياض ولا بشرط اللابياض ومثل ذلك لا يجري في المهية
والوجود الخارجي اذ المهية لا تتمايز عن الوجود الخارجي بل انما تجرد وتمايز عنه في الصور والعقل
الذي هو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فيكفي اتصاف المرتبة في الذهن وهو المراد من اصل الحواشي فتامل
العرض حوله ويدفع امور اوردوها كما يدفع تمام الاحتمال الذي جعله سندا للمنع الوارد على ابطاله
الشق الثاني فتدبر فتوفق التزييف الذي اورد وارد على ما ذهب اليه فراجع لا اتصاف للمهية بالوجود
بحسب نفس الامر لانه ما دام هذا الاحتمال قائما لم يثبت انه لا اتصاف للمهية بالوجود في نفس الامر

الاعتباريات
مطالب

ز

في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي
بل انما تجرد عنه في الوجود الذهني
فقط فلذلك كان عروض الوجود للمهية
بحسب الوجود الذهني وعروض السواد
للثوب بحسب الوجود الخارجي فان
الثوب في مرتبة وجود السابق على
وجود البياض وانما يعرض ظلما في
مرتبة وجود البياض وفي متاخر عن
وجود مرتبة الثوب ضرورة للتقدم
وجود المعروض على وجود العرض الا
ان هذا كله انما يتم لو لا اتجاه ما اورد
اصلا م

فلا يدل في اقامة الدليل على بطلان هذا الاحتمال وذلك الصفة بكلامه هي لان كلامي مبني على ما ذكره
من كون المعقولات الثانية الخ لا وجود لها في الخارج والاتصاف به في العقل على انا الوجود له
كان موجودا بذاته لكان واجبا فلا يجوز قيامه بالماهيات والا لكان باعتبار حلوله وايضا انا
اذا فرضنا ماهية وحدت ماهية اخرى لزم انتقال الوجود من معروض له الى غيره وهو باطل بغير ذلك
من الدلائل الدالة على بطلان هذا الاحتمال واما الثالث فقد علم سقوطه مما ذكرناه ويجوز تعدد الوجود
الخارجي للشيء الواحد مخالف للفطرة كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة وهذا امر اتفق عليه جمهور
العقلاء هذا مع ان صحة الانتزاع في عبارة الحواشي بالامتياز وللناس به اذ يكفي في
الامتياز الانحياز بمعنى ان لا يكون في مرتبة من مراتب ذلك الوجود مخلوطا وقد ذكر في بعض
مواضع الحواشي ان التحقيق ان الوجود مما ينزعه العقل عن الماهية ويصفها به ومقتضى الحكم
بذلك الاتصاف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنزعات الانتزاعية والوصفية فان قلت
فليكن الحكم بثبوت المنزعات له اذا كاذبا اذ لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبها اذا كان الحكم
بثبوت هذه المنزعات لما لثبوت الاعراض فيما لها اما اذا كان المراد بثبوتها لما كونها منتزعة
منها بعد وضع التحليل او المطلق الشامل له فلا قلة في جميع هذه المنتزعات معقولة ثانية
او بعضها وعما يتميز ما هو معقول ثاني عما ليس قلة بل بعضها وهو ما يكفي الاتصاف بحسب
الوجود الذهني مع الاشكال في كفاية الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني وفي
ان الاتصاف بالعمى والعوقة مطلقا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود انما شرطان لاتصاف
كما يدل عليه صحة تحلل الفاء بعولي وحدة الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار زيدا
او اعمى لكرية نفس الوجود اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الخارجي طرفي الاتصاف
لعدم على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكفي
الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي
بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكفي الاتصاف بالوجود الخارجي
بحسب الخارج فان منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر
بعد ان يكفي الاتصاف مستلزما لذلك التحقق الوجود ان يكون الماهية في مرتبة من ذلك الوجود
غير مخلوط بذلك العارض فقط اذ الماهية في الوجود الخارجي غير مخلوط بالوجود الخارجي و
في الوجود في نفس الامر مخلوط في نفس الامر لكن للعقل ان يلاحظ غير مخلوط لشيء من العوارض

لعز



فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض في هذا الاعتبار ذلك التحقق الوجود طرف الاتصاف به
وهو تحقق في انجاء وجود الماهية في نفس الامر لما قلنا من ان هذا التحقق الوجود متقدم على سائر الاتصاف
فلو اعتبر التقدم مع الكلام لانا نقول لا نسلم ان هذا التحقق لا يقدم له على نفسه والاتصاف في هذا التحقق لا يصح
اشتراط التقدم واعترض عليه اما اولا فبان الحكم بثبوت امر لامر المراد منه ان الامر الاول ثابت
للامر الثاني بالفعل لا يقتضي انه انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك لصدق ان يقال مثلا قد ثبت لحاط
غير متناهية سبع الكرخ حيث يصح انتزاعها عنه مع انه دليل على صحة انتزاع الوجود عن مثل العمى
وعدم صحة انتزاعه عن مثل العمار واما ثانيا فلما مر ان الوجود الذي هو طرف الاتصاف متقدم عليه
فلم لزم ان لا يكفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر قلنا بطلان اللازم مما ذكرنا
من ان الوجود ليس عارضا في نفس الامر فلا حرج في ان لا يكفي الاتصاف به فيها ويظهر هذا بطلان
ما حسبه من ان الماهية مخلوطة بالوجود واما ثالثا فلان الماهية لو كانت في الوجود لكانت مخلوطة به ولا
يعتبر ذلك غير مخلوطة به في الواقع ولا يلزم من ذلك ان يكفي انما يحتاج الوجود بل تحقق وجودها
هو ما كان غاية الامر ان العقل يعتبرها مجردة عما في الواقع بهذا العقل لا يتغير في الواقع ولا يلزم
ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم انهذا تحتاج الى اعتبار وجود الماهية وللناس في هذا التحقق
الاتصاف بالوجود وهذا هو الذي لا كما يقال الجسم ما دام اسود مخلوطا بالسواد غير صالح لعروض البياض
له فيحتاج التحقق الوجود يعرض له البياض اقول اما الاول فيظهر سقوطه بان صحة الانتزاع يدل
على ثبوت الوصف للموصوف في نفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف موجودا في الخارج فيجب الاتصاف
بثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او في نفس الامر وصحة الانتزاع يدل على الثبوت في نفس الامر
وذلك قد مر مرارا في عدة من المواضع فان هذا التحقق الاتصاف يرجع الى صحة الانتزاع ولم يقل انه عين
صحة الانتزاع ولا نسلم لا يصدق قولنا ثبت له الكرة نقاط غير واقفة عند حد بحيث نفس فان عدم
التناهي ههنا بمعنى عدم الوقوف عند حد والكرة منصفة بثبوت تلك النقاط لها في نفس الامر وانما منصفة
بانها لها اجزاء غير واقفة والاجزاء بانها غير واقفة على انه يكفي الاتصاف بصحة انتزاع ذلك الوصف
ولا شك ان الكرة منصفة بصحة انتزاع النقاط الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد وهذا الوصف
اي صحة الانتزاع ليس موجودا في الخارج بل امر منتزع منها وطلب الدليل على صحة انتزاع الوجود
مثل العمى وعدم صحة انتزاعه من مثل العمار مثل طلب الدليل على اتحاد السماع الوجود مع
اتحاده مع العمى فان الفطرة شاهدة بان الموجود يحتاج اتصاف الوجود والاعمى لا اتصاف بالعمى

والمختص له انتصاف بالايجاد بل اكثر المعمولات نحو العدل والانعطاف والاضافة والاين وحتى للوجود
لها في الخارج عند المحققين منهم ومع ذلك يطلق عليه المعمول بعروضها وانتصاف الماهيات بها واتى دليل
على انتصاف الماهية بمثل تلك الامور عدم انتصافها بالوجود فانما اعتمده هنا ان انتصاف شيء بوجود
الموصوف غير مسلم كما مر غير مرة واما الثاني فقد مر غير مرة ان نفي انتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر
مخالف للعرف العام بل العقوم بل الناس قاطبة نعرفه بالبديهة ان الله قال وقيامه بالماهية
حسبة هي بل هو مخالف للفطرة واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه فان الماهية غير مخلوطة بالوجود
في هذه المرتبة ولذلك يجدها العقل خالية عن الذاتيات في هذه المرتبة ويحكم بسلب ما سواها
عنها كما تقرر في موضعه وهذه المرتبة من مراتب الوجود الذهني مجرد ذاتي في مرتبته من مراتب الوجود
الذهني مجردة عن جميع العوارض ولا يتجرد عن الوجود الخارجي بل انما يتجرد عنه في الوجود الذهني
فقط فلذلك كان عروض الوجود للماهية بحسب الوجود الذهني وعروض السواد للقوس بحسب
الوجود الخارجي فان القوس في مرتبة وجوده السابقة على وجود البياض غير مخلوط بالبياض
والبياض مخلوط به في مرتبة وجود المتبوع على وجود التابع واذا اتضحت علمت انه لا تخالف
لما اوردناه اصلا فتأمل لتكشف لك حقيقة الامر فيما اراد انها بسيطة معمولات بالذات لانها عارضة
في نفس الامر لا في الذهن كالوجود واذا تحققت ما قررناه من ان المراد بالوجود هو مفهوم
الموجود وانه عارض بحسب الوجود الذهني وهو المعتبر في المعمول الثاني وقست العدم
والجهات الثلث عليه انكشف لك ان الامر فيها كونها من المعمولات الثانية فانكل واحد منها مفهوم
والواجب والممكن والممتنع من العوارض العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما هو المعتبر في
المعمول الثاني حسب ما حققناه وليس حينئذ شيء منها موجودا في الخارج اذ لو اخذ على ما هو
الثاني من عوارض الشيء بحسب وجوده في الذهن كما هو كثير من العرضيات والاعتبارية
من العوارض الخارجية وليس معمولا ثانيا كالتابع بالنسبة الى الجسم والاستقامة والانحناء
بالنسبة الى الخط لوازم للماهية داخلة فيما ذكر من قسمي المعمول الثاني وقد جعل القوم قسم المعدوم
كما لا يخفى على من له ادنى تدرب واعلم ان هذا الكلام آه قيل عندي انه ايضا صحيح على طريقة
القائلين بحصول الاشياء لنفسها في الذهن على ما يأتي ان شاء الله تعالى في الامر الرابع ويقال
فيه بسبب اشباهها اقول اما ما ذكره الشارح فضعيف لان هذا الكلام صحيح على وجوده الاشياء لنفسها
ايضا بناء على ان امتناع اجتماع النقيضين انما هو بحسب تحققهما في نفس الامر كما سنذكره والمراد

طريقة حصوله



من تصور النقيضين اجتماعهما في الوجود العيني وهو اجتماع صورتيهما اي مفهوميهما الموجودة في العقل
بناء على ان الماهية باعتبار الوجود الذهني هي صورة ذلك الكلام لما سيجيء توجيهه على هذا الوجه لا يكون
مبنيا على طريقة القول بالشيخ وما يشبهه السلم اي الحكم فرانه قائل بالشيخ والمثال بناء على ما ذكره فان
الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم في محل المنع بل هذه العبارة الى القول الآخر
اقرب اذ لو كان الحكم قائلا بالمخالفة في الماهية لم يحتج الى هذا التطويل بل كان له ان يقول الصورة
المخالفة في الماهية هذا واما ما ذكره المحشي من انقلاب الاشياء في الذهن جميعا الى شيء شيئا فيلزم عليه
ما يلزم القائلين بالشيخ من المحذورات مع زيادة نحو انقلاب الماهية الى غيرها غير معقول فانها
بنقلب شيئا آخر لا بد فيه ان يكون امرا قابلا للاتصاف والكيانات جميعا ومثل ذلك ستعلم في مبحث
هذا الدليل ان يكون لجميع المعمولات مادة مشتركة بين تلك صورة منقولة وبها تخالفها اخرى
وليس صورة معمولة اخرى وهو بعيد قطعا فوجب هذا التدقيق فتزداد في الطور السبع نعم
ولا يلزم من وجوده آه قيل قد مر انا ذكرنا في الحصول في الذهن الذي تؤدي الشارح ما سماه بالقيام
في الذهن الذي اثبته القوم اذ القائم بالذهن عندهم وصف لم على ما سبق فيكون مبنيا على
انها تحرير اوهم الوجود الذهني ولا دليل على ذلك اقول للمنع انا ذلك مبني على ما نقله تؤدي به
الشارح فان القائم بالنفس على ما اثبته القوم هو الماهية باعتبار الوجود الذهني والماهية باعتبار
وجود الذهني علم فيلزم اتصاف العقل بالعلم بتلك الماهية لا بنفسها فان الحجر مثلا ما قام به
عين الحرارة لا ما قام به صورتها وكذلك ذكروا في الوجود بحث الوجود الذهني انه لا يلزم من
حصول الاشياء انفسها في اتصاف الذهن بالصدور واتصافه بما يصح سلبه عنه فعلم ان هذا
الكلام من الشارح ليس مبنيا على ما ذهب اليه بل يصح على ما ذهب القوم ايضا اذ حصول الحجر
في العقل لا يستلزم اتصاف العقل بالحجر وحصول الاستقامة والانحناء في النفس مستقيما
ومنحنيا بحصول الحجر والاستقامة والانحناء الى غير ذلك لهذا الحكم مشترك بين مذهبهم وقد
القوم ويرد عليه ايضا بلاحظ آه قيل اذا فسر ويرد على هذا الكلام قولهم الحكم ما يشمل في الذهن
لعزا الى الضرورة الى آخره يشمل المعدوم في الذهن ويلاحظ بعنوان المعدومية لكن يجوز ان يلاحظ
بعنوان انه معدوم ممتنع بدون تعلم بوجه اخر وتقال كل معدوم مثلا وان لا نسلم انه يفسر بما فسر عنه ويرد ايضا
يشمل العدم في الذهن صورة حصوله ونرفعه فيحصل مفهوم عدم العدم وهو ثابت لحصوله في الذهن
فتم للثابت لانه قسم من مقابل الثابت وهو العدم لان عدم العدم قسم من العدم الذي هو قسم من المعدوم

وقسم مقابل الشيء فتم لم اقول لانم ان القسم قسم قول المصنف يرفع بقوله اي يلاحظ بعنوان المعدومية
بل هذا تفسير لمجموع قوله يتمثل في الذهن ويرفع فلا يلزم تمثل المعدوم بوجه او كيف لان المراد
بعنوان المعدومية ظ فيما ذكرنا اذ لا معنى لان يتمثل المعدوم بوجه في الذهن ثم يلاحظ بعنوان
المعدومية فظ عبارة الشم يدل على تفسير يرفع في الذهن ويرفع معا بان يلاحظ بعنوان
المعدومية وذلك مما لا يخفى على المتفطن المنصف وما ارتضاه من التفسير تعسف لان المتبادر
من قسم الثابت المعدوم المقابل له لا موجود من مقابله وكذلك لا يقال مربع قسم للمربع ولا السواد
قسم للجوهر ولا الواجب قسم للممكن وانكار ذلك نوع مكابرة المعدوم المطلق اقول
اورد عليه ان صحة الحكم على المعدوم عليه المطلقا لو كان باعتبار انه ثابت باعتبار ما
ما لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وصدق اللازم مستلزم للتالي فصدق قولنا
بان مثل هذه القضية جملية بحسب الصورة شرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء
ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وهذه الشرطية صادقة قطعا وفيه بحث
لانه لا يخفى على المتامل ان مثل هذه القضية ونظائرها مثل قولك المجهول مطلقا ربما يمتنع
الحمل عليه واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما كلما امكن صدق معانيها المستفادة منها بحسب
التركيب الجملي فرضا اعتبار تعليقي ان مثل التعليقية الذي اعتبر فيما جاء الت الى الشرطية
واعتبر في غيرها من الجمليات الت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا بالجملة شرطية بحسب الحقيقة
دون غيرها من الجمليات محكم قابل لوم يصدق هذه القضايا جملية يصدق نقائضها يلزم المحذور
مثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلقا ربما يمتنع الحكم عليه وصفة حقيقته يصدق نقيضه
اعني نقض ما من مجهول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه حينما هو مجهول مطلقا حق لانه مستلزم
لامكان المشروط بدون الشرط فلا بد من تحقيق معنى القضية الجملية على وجه يدخل فيه امثال
هذه القضايا فاذا استبصرت ذلك فاستمع ما يتلى عليك اعلم ان الحكم في القضية الجملية على
الجسم بالفعل كما هو المتبادر من هذه الكلمة لا يلزم من كون الحكم عليه ان يكون في نفس الامر جسم بالفعل
فربما كان في نفس الامر جسم بالفعل بان يوجد في الخارج وفي الذهن جسم في احد الازمنة الثلاثة
وربما لم يكن كما يقال اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل غير السواد فان الحكم في هذه القضية على امر
غير واقع في نفس الامر وقد يحكم على الشيء موصوفا بالجسم بالفرض الذهني فان الذهن يتصور الجسم
بالفعل حال كونه موصوفا غير واقع ونصب وضع يحكم عليه لان شيئا من جسم عليه فالمراد

بالفرض

186

بالفرض ههنا فرض الشيء لا فرض الشيء شيئا فان قلت يلزم من الحكم على الجسم بالفعل ان يكون منصوبا
فيكون موجودا في الذهن فاذا كان موجودا فيه كان في نفس الامر جسم لما حقق ان الحاصل من الشيء
في الذهن اذا كان داخلا في مسمى لفظ الشيء ووجوده وجود الموضوع فالحكم عليه شامل لكل الحاصل من
الشيء فيه فانه داخل في مسمى لفظ الشيء ووجوده وجود الموضوع ومدخل فيه كلي كذا واذا لم
يكن داخلا في مسماه لم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع لا يتناوله كما لحاصل من الاثبات
فيه فانه خارج من مسمى لفظ الاثبات لان ثبت فيه لا انه اثبات والحكم على الاثبات لا يتناوله فلم يدخل
في كلي الاثبات كذا فلا يلزم من تصور جسم وجود الموضوع في نفس الامر لاحتمال ان لا يكون من القسم الثاني
واذا تقرر ان الحكم على الجسم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق
لا يوجب ان يكون ما في الذهن منه مجهولا مطلقا داخلا في الحكم عليه فان قلت اذا حكم على المجهول
مطلقا بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل فيه
وانحكم على امر بامتناع الحكم عليه قد عرفت فيما سبق في تحقيق الوجود الذهني ان الامر الحاصل
في الذهن قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون له تلك الصفة فاذا حكم على ذلك الامر بحسب
انه متصف بتلك الصفة بان يقال المتصف بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف
الامر الذهني بحكم بحسب يكون متصفا بتلك الصفة لا في الذهن فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط
صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الاتصاف بالكتابة اي في وجود تصدق عليه
الكاتب بالفعل في ذلك الوجود ولا يقدح في كلية ذلك الحكم امتناع عروض الحيوانية له في الذهن
اذ لا يصدق عليه انه كاتب بالفعل ولا يصدق يدخل فيه حيث انه بالفعل في الذهن في الحكم وكذا
المال في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما اليغير ذلك فالحكم على الامر الذهني
المحكوم بالذات يكون مناط صدقه ثبوت المحمول وانتفاءه بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة
ولما كان هذا الامر حين الاتصاف بالصفة المذكورة عينا في ذهن الافراد وكان ثبوت المحمول عينا ثبوته
لافراده وانتفاء المحمول عنها انتفاء عنها وقد فصل الحكم اليها في افراده بالعرض وكان صدقه مستلزما
ثبوت المحمول لافراده او انتفاءه عنها وكيف خلاف ذلك اشارة كذبه وكان ما اشتهر في السنة القوم
ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع اشارة الى ذلك لا الى ان الحكم اولا وبالذات حكم على
الافراد اذ لا فرد حال الحكم غير ملتفت اليها فكيف يتصور ان الحكم عليها اولا وبالذات وانما
كان كذلك كان الحكم بالقضية المذكورة عاملا في الذهن في المجهول المطلق من حيث انه متصف بصفة

من تصوره ج

لكن

ليس ملتفتا

الحكم

المجهول اليه ومناط صدقها بثبوت امتناع الحكم لاحد الجهولية ولا يقدح في ذلك معلومية ما في الذهن منه حيث لا يكفي واختلاف الحكم المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الايجاب على بعض الامور التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالفعل قلت لانا نمنع ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بالفعل بل الموجبة الفعلية يقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة يقتضي امكان وجوده والموجبة الوضعية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما لا يقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول لا ان الحكم فيها على ذلك التقدير يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية الممتنعة المقدم كقولنا المعدوم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للتالي وكما لا يقدح جواز استلزام المحال في صدق الشرطية المذكورة حيث يكفي المقدم ضروري الاستلزام للتالي فكذا لا يقدح في صدق الموجبة الوضعية حيث يكفي الموضوع عين المحمول بالضرورة فلا يرد انا لا نحضر اتحادهما في حال الوجود ووجود الموضوع مجازا ان يستلزم هذا الحكم اعني هو عدم الاتحاد حال الوجود فانا نتصور العقل اجتماع النقيضين ووصفه وصفا غير الاتفاق الى ان يمتنع او يمكن بحيث يستلزم لاحدهما بالامر بيه فيحكم بانه مستلزم لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه ولذلك يكفي العلم في العقليات ولا يحتاج الى وجود للموضوع اقول في هذا الكلام اشياء احدها انما ذكره القوم من ان هذا القضية في قوة الشرطية معناه انه مساوق للشرطية في الصدق فانه اذا كان اعتبار العنوان بحسب العرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان ان يكون مساويا للشرطية الخ ودعوى ان هذه القضية وظايرها صادقة في غير اعتبار تعليق مما لا ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت امتناع الحكم له حين الجهولية انما يتم اذا كان معناها ثبوت الامتناع على تقدير الجهولية اذ لو كان معناه على ثبوت الامتناع على العلم بمناط صدقها بثبوته له على التقدير وذلك ظاهر لا سترة به وثانيها ان ادعاء ان الحكم بامثال هذه القضايا في قوة الشرطية دفع غير هامة في الحمليات محكم غير مستقيم لان هذه القضايا لا تصدق الا اذا كان مفهوم منها ثبوت المحمول للموضوع على تقدير الاتصاف بالعنوان ضرورة انا لا نسلم الاتصاف في امثال تلك المحمولات بحسب الواقع بل انما يتصف بها على تقدير اتصافها بالعنوان فتكون في قوة الشرطية بخلاف غير هامة القضايا التي موضوعاتها متحدة مع محمولاتها في نفس الامر بل الوجه في ان الحكم بحكم بحسب وثالثها انا استدل به على ما ادعاه من انها ليست في قوة الشرطية غير مستقيم



لان هذه القضية اذا لم يكن الحكم فيها بالاتحاد على تقدير بل في نفس الامر كما زعم كان معناها ان المجهول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه في نفس الامر وهذه قضية موجبة يقتضي صدقها وجود موضوعها في نفس الامر فيلزم صدق عنوانها موضوعات على شيء في نفس الامر حتى يتحقق وجود الموضوع فاذا لم يصدق الموضوع على شيء بحسب نفس الامر لم يصدق الموجبة فيصدق نقيضه وهو ليس بعض المجهول المطلق دائما يمتنع الحكم عليه لانا لا نعني بعض المجهول المطلق بعض الحكم عليه بل لانتفاء صدق المجهول على شيء اصلا فان السالبة البسيطة لم تر في الموجبة المعدولة كما تر في المنطقيين انما يتوجه ذلك اذا لم يكن الاتحاد مقيدا بحين الاتصاف بالجهولية وقد جعله المعترض مقيدا بذلك فلا يلزم كذبها حتى يلزم صدق نقيضها لانا نقول اذا اردتم بحين الاتصاف كون الموضوع في بعض الاوقات متصفا بذلك الوصف في الواقع كاذبة قطعا اذ الموضوع انما لا يتصف بشيء ما بعنوان في شيء من الاوقات فليس لذات الموضوع وقت يتصف فيه بالوصف العنواني حتى يصدق الحكم بالاتحاد المقيد بوقت الاتصاف وان اردتم به كون الموضوع على تقدير الاتصاف متحدا بالمحمول حتى ان معنى الشرطية وهو بعينه ما ذكره القوم واذا اردتم شيء اخر فلا بد ان يبينوا حتى يعرف حاله مرابعها انا نقول لانا نسلم ان شيئا من موضوع جم ويحكم عليه آه فان ظاهر عبارة الشيخ في الاشارات حيث قال الايجاب الحملي هو مثلما قولنا ان الشيء الذي هو موضوع في الذهن انسانا انه موجود في الاعيان او غير موجود فيجب الذي يوضع حيوانا ويحكم عليه بانه حيوان انتهى ولا شك ان قوله في هذه العبارة على ما ذكرناه خامسها انه انما يكفي مناط صدق القضية الاتصاف بالمحكوم به وهو ان كان الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر كما في القضية صادقة من غير اعتبار تعليق كقولك كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا اما اذا لم يكن الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فقط فلا بد من اعتبار التعليق بذلك الوصف حتى يصدق القضية اذ لو لم يعتبر وحكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب الواقع لان تقدير الاتصاف بالعنوان لم يصدق قطعا كما في المعدوم المطلق فان الحكم بامتناع الحكم عليه اذا كان على وجه التعليق بوصف المعدومية حتى كان معناه امتناع الحكم عليه على تقدير كونه معدوما مطلقا صادقا قطعا وكاذبا مساويا للشرطية واما اذا كان معناه ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه في نفس الامر في وقت المعلومية كاذبا كاذبا قطعا اذ ليس له هذا الوقت اصلا ولعل منشأ ما ذكر عدم التمييز بين التوقيت والتعليق والفرق بين فانك اذا قلت عطارد مقابل للشمس على تقدير بعده عنها نصف الدور صدق قطعا وكان مساويا للشرطية واذا قلت عطارد مقابل للشمس وقت بعده عنها نصف الدور كذب الا ان يريد التعليق بكونه في ذلك الوقت فيرجع الى المعنى الاول سادسها ان قوله لم يكن بمناط صدقها كون الموضوع

بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المجعول لا ان الحكم فيها يعني ذلك التقدير يرجع الى الشرطية غير مستقيم بل انما يكفي في صدقها ذلك اذا كان الحكم فيها يرجع الى الشرطية ويكون الحكم فيها بثبوت المجعول له على التقدير اما لو كان الحكم بثبوته له في الواقع غير تعليقي فكيف يكفي في صدقها الحينية المذكورة مطلقا اذ قلت عطفا مقابلا للشمتي ولم يقيده بالتقدير المذكور لم يصدق قطعا وظنا لاستلزامه بسائرها انه زيد الحكم في القضية الموضحة ليس بثبوت المجعول على التقدير بل بثبوته في الواقع وزعم انه يكفي في صدقها كونه موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المجعول وذلك مما لا يكاد يدرج على عالم اذ في بعض وكذا سمها بالشرطية الخ يكون استزام مقدمها للتالي ضروريا انما يتمشى اذا كان معناها ما ذكره القوم ناسبها انما اعتمد عليه في الايراد واركبه لاجله هذه التعسفات على ما صرح به سواء للعجب ان يجعل هذه القضايا من غير تعليق وهو كما علمت غير مسلم ومنشاء وهمه انه لا يصح في عقد وضعها بمعنى الشرطية ولا في عقد الحمل فيها بالتقدير وذلك لا يدعي ما ذكره اذ المعتبر فيها تحمل نظير عند التحليل فيها يرجع عقد الوضع في الشرطية عقد الحمل الى الثبوت على التقدير كما تعلم مما ذكره الشيخ في التقسيم المتقدم انفا حيث صرح بان الاتصاف بالعنوان بحسب الوصف وثبوت المجعول ايضا بحسبه فان قلت فعلى ما ذكر يكون مقتضى كلام الشيخ رجوع سائر الحمليات اليه ذلك قلت هذا المعنى صادق في جميع الحمليات وما ذكره الشيخ هو القدر المشترك بين الجميع وقد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم كلها يرجع الى الشرطية الخ انما تعلم وصفها موجبة في العلم الالهي بناء على اثبات الموضوعات من وظائف الالهي ولذلك بعد تغيير القضية لهذا المعنى في وجه تسميتها بالحقيقية انها حقيقة القضية المستعملة في العلوم فان ذلك انما لا يتحقق قضية لحكم منها على الدهر والقطع من غير تعليق وذلك بحيث يكون وجود الموضوع معلوما ثم ايذكر في تحرير العنوان انما محصل كلامه ان الحكم على الامر الذهني باتحاده مع المجعول حينما يكون ذلك الامر متصفا بالعنوان وهو حال كونه في الذهن غير متصف به فلا يدخل في الحكم وانت خبير بانه اذا كان الاتصاف بالعنوان غير واقع وكان مفاد القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المجعول بحسب نفس الامر في ذلك الحال اي في حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك الحال بحسب نفس الامر فلا يكون له وصف في تلك الحال والحاصل انه اذا كان مفاد قولنا المجعول المطلق يستلزم الحكم عليه انما هو متصف بالمجعولية مطلقا ممتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال يكون في تلك الحال متصفا بالمجعولية ولم يوجد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم على هذا التقدير بل اريد انه كذلك بحسب نفس الامر في تلك الحال فهو كاذب لانه اذ ليس لم تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال واما اريد انه كذلك

وجوده

على ما

على فرض ان يكون تلك الحال راجعا الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع المجعول على تقدير امر غير واقع نعم بعد ما ذكره القوم واعترض عليه بانا نختار ان معنى القضية هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المجعول بحسب نفس الامر حال اتصافه بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر كما لا يوجب صدق الحقيقة الحاكمة باتحاد الزيد المقدر مع المجعول وقوع ذلك الزيد في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال هنا منقوض بذلك بان يقال الزيد المقدر لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المجعول الا على تقدير امر غير واقع فالحكم باتحاده مع المجعول في نفس الامر كاذب اذ ليس لتلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المجعول فيها فكذبت القضية قلنا ان اريد انه اذا لم يصدق انه متحد مع المجعول في حال الاتصاف بالعنوان فهو ان يكفي في صدقها كونه بحيث لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المجعول في تلك الحالة فهو حق الا ان القضية موجبة عملية غير فعلية وايضا نختار انه مفاد قولنا المجعول المطلق يمتنع الحكم عليه انه امر متصف بالمجعول مطلقا ممتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال المجعولية والمراد كذبه قوله ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال قلنا لا نسلم لزوم هذا اذ لا نسلم انه اذا لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن الوصف ثبوتيا على انه لا يقتضي مستلزما لتلك الحال اما اذا كانا سلبيا كعدم صحة الحكم عليه وعدم معلوميته فلا بناء على ان السلب لا يقتضي وجود الموضوع فالمجعول مطلقا اذا لم يكن واقعا في نفس الامر فهو ليس معلوما او سوادا او لا بياضا الى غير ذلك من السلوب اذ لو لم يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر لصدق نقيضها بعضها عليه فيها فيكون معلوما وسوادا وبياضا في نفس الامر هف وانه لا يصدق ان المجعول مطلقا لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر اذا لم يكن المجعول واقعا فيها اورد من البين انه اذا لم يكن شئ في حال من الاحوال او وقت من الاوقات لم يصدق عليه انه متحد مع شئ ما في تلك الحال او في ذلك الوقت بحسب نفس الامر كما انه اذا لم يكن موجودا يوم الجمعة لم يصدق عليه انه قائم او لا قائم في ذلك اليوم وكما في مثال عطارد فاذا كان الحكم باتحاد الزيد المقدر مع المجعول بحسب نفس الامر لم يصدق الا اذا كان ذلك الزيد موجودا في نفس الامر وانما يصدق ان تحقق الزيد في نفس الامر اذا كان الحكم باتحاده على تقدير وجوده اذ لا يقتضي صدق وجود ذلك الزيد في نفس الامر ما ذكر في معرض النقض لا وجه له مصادرة على المطلوب الاول ثم ما ذكره في جواب السؤال الذي اورده بقوله ان قلت الخ من ان القضية الحقيقية لا يلزم من كذب الجملة مطلقا اذا اراد انه يصدق الجملة التي يكون الحكم فيها بالاتحاد على تقدير الاتصاف بالعنوان او بعينه مطلوبنا وان اراد انه يصدق الجملة البقرة المعدومة الحاكمة بالاتحاد في نفس الامر بانا يكون ممكنة مثلا فبطل قطعا لان قولنا المعدوم المطلق

ممنع الحكم عليه قضية ضرورية فاي احض من الفعلية فيلزم من صدقها صدق الفعلية فاذا عرف
بكذب الفعلية لزم كذب الضرورية قطعا وما اختاره اعرض ان الحكم بامتناع الحكم في نفس الامر
بهذا المحمول ولا يلزم منه ثبوت الموضوع بناء على ان عدم صحة الحكم سببي فلا يقتضي وجود
الموضوع مطلقا لما تحقق في موضعه واعترض به المعترض ايضا ايراد ان الموجبة السالبة المحمول
يقتضي صدقها وجود الموضوع اذ الكلام على تقدير كونها موجبة وقد ذكر المعترض ههنا النفي
بكونها موجبة كما تدري فلو جعلها سالبة كما كان منا فقط لاورد وكرد ولما هو الواقع ايضا
تحقق هناك نسبة خارجية آه قيل فيه بحث لان طرفي الحكم اذا كانا موجودين في الخارج
كالجسم الابيض مثلا كانا معا هناك نسبا واحدا موجودا بوجود واحد كما سبأتي فكيف يتحقق
هناك بينهما نسبة بل مبنى مطابقة الحكم الايجابي للواقع ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة فراجع
الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين فانكان اتحادهما واقعا بانكانا معا شيئا واحدا في نفس الامر
كان الحكم مطابقا لما هو مطابقة الصورة لذي الصورة والا فلا فانه اذا كان الطرفان موجودين
في الخارج هناك شيئا واحدا فمطابقه ادراكه الاتحاد في الاذعان به اما اذا لم يكونا في الخارج  كانا معا
فاين يكون اتحادهما فانه اتحاد عما في الذهن لانا نتصور الذهن اتحادهما ونصدق به بل ان
يكون الموضوع حالا وجوده في الذهن هو عين المحمول كالامكان فانه حال وجوده في الذهن عين  للاشتباه
كيفية النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما والاشتباه في جواز اعتبار مطابقة ما في الذهن
الاذعان لذلك مطلقا واذعن بانه امكان نسبة كان مطابقا للاتحاد الامكاني مع النسبة حال وجوده
في الذهن وان اذعن بانه ليس نسبة كان غير مطابق له ما في نفس الامر هو حاله الموضوع في نفسه مع قطع
النظر عن لحاظ الذهن واعتباره باسره كما في الذهن او في الخارج لا الحال الذي اعتبر الذهن حصوله
لها وله بذلك سيذكر ما سماه الشارح اشكالا اقول فاحد منشأ هذا الجواب ظن الحواشي وغيره ان
النشر قد ذكر ما في بازاء اللف شيئا فشيئا ورده على الشارح انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة  المشوبة ايام
الموجودة في الخارج اما اذا اريد النسبة الخارجة بكون الخارج طرفا لنفسها بمعنى انها يكون منشأ عن الشيء
بسبب وجود ذلك الشيء في الخارج كما صرح به الشارح فلا اذ لا يلزم من تحقق النسبة الخارجية بهذا
المعنى ان يكون موجودة في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما توجد في الذهن فقوله يكون هناك
هناك نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج حتى يكون المعنى انها توجد في الخارج النسبة
فهو منع لمقدمة لم يدعها الشارح بالصريح بخلافه وان اراد به الاشارة الى تلك المادة بمعنى انها يتحقق

ل

في هذه المادة النسبة الخارجية ثم قوله انما النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق متحقق في الذهن
واعترض عليه بان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج سواء كان الخارج ظرفا لوجودها او ظرفا
لنفسها اذ امكن ان يستدعي تغاير الطرفين وهما هناك شيء واحد موجود بوجود واحد فلا يمكن ان يتحقق
بينهما نسبة في الخارج قطعا ثم ان الشارح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا
لوجودها وان هذا مما فهم من عبارة الشرح وهو ان النسبة منتزعة عن الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في
الخارج وصرح بان النسبة صرح به على انا لم نفهم كلام خالد عن التحصيل لان الطرفين لما كانا في الخارج امرا
واحدا ذاتا ووجودا فيجب حد الوجود الواحد كيف يستقيم انتزاع النسبة المستدعية لتغاير
طرفيها اقول هذا الكلام عجيب لسي منه عجيبا فان الكلام في ان النسبة الخارجية ليست موجودة في الخارج
ونسبتها الى الخارج ليست من حيث ان الخارج ظرف وجودها بل من حيث ان الظرف لنفسها بالمعنى الذي مر تفصيله
فكيف يرتبط بذلك ما قاله من ان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج يستدعي تغاير الطرفين فيه وهل هذا
الا كما يقال ان النسبة غير موجودة في الخارج يستدعي مغايرة الطرفين في وجودهما فهل صمات اعلم لا
للشيء عادي للاحلام وما نقله عن الشارح من التصريح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف
لنفسها فما حاصله في تلك الاحلام فانه الشارح صرح بخلافه حيث قال والمراد بكون النسبة خارجية انها يكون
الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجود لحاظ عن التحصيل اما ايراد خالد عن التحصيل فلا يخفى سقوطه فان الاحلام الخارجية وما نزعم من ايراد ذكره
يتبع كون الخارج ظرفا لنفس النسبة باتحاد الثوب مع الابيض ونريد مع الاعمى والسماء مع الفوق اتحادا
اذعانا ليست بنزهها العقل في تلك الموضوعات بل احظ وجودها الخارجي فان اتحاد الثوب مع الابيض
واتحاد زيد مع الاعمى والسماء مع الفوق انما هو بحسب الوجود واما في الوجود الذهني فهي ليست متحدة في
تلك المحمولات بخلاف اتحاد الموضوعات بالمعروضات الثانية فانها انما هي بحسب الوجود الذهني في الوجود
الخارجي وكذا الموضوع والمحمول امرا واحدا في الخارج لا يقتضي عدم صحة انزال العقل المستند الى الموضوع
بحسب هذا الوجود فان العقل يلاحظ الموضوع بحسب هذا الوجود ويعتبر معه ما يسمى بالمحمولات
بحسب ما نحن بينه وبين تقضيها الاتحاد في هذا الوجود وبينه وبين النقيض سلب الاتحاد والاتحاد
وسلب اتحاد موجودان في الذهن لا في الخارج وان انطبق ما وجد عليه ما هو بحسب هذا الوجود
بان صدقا والا كان كاذبا ثم لا يذهب عليك ان الطرفين في الحكم الايجابي متحدان اتحادا ما على ما  اتحدا
ستريه قوله المصنف بعد ذكر اقسام الوجود والموجود على هذا النحو وليس الحكم الايجابي مطلقا

علما باتحاد هما ذا نا ووجودا بالحقيقة فان ذلك في العارض مع المعروض واتحاد معروضي عارض
واحد ونحوهما معقود ثم اني قد اوردت في تجريد ما تن الفوائد على قولهم ان الحكم المذكور صورة
اتحاد الطرفين ان الاتحاد بنحو والنحو لا يوجد في الخارج كما اعرف به فكيف يتحقق في الخارج
واجاب عنه اما اولا فلان المحق لم يحكم بتحقق الافراد في الخارج بل قال فانكما ان اتحادهما واقعا
بانكما تا معا شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج واما ثانيا فلانه فسر وقوع الاتحاد بالكما
للطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا المعنى في الخارج ظ اقول اذا كان الحكم الايجابي صورة اتحاد
الطرفين كما ذكر وكانت القضية خارجية يكون الحكم صورة اتحادهما في الخارج واما ان يكون الخارج
ظرفا لوجود الاتحاد فيكون الاتحاد موجودا فيه او يكون الخارج ظرفا للنفس الايجاد وظرفا لوجوده
هو الذهن وهو بعينه ما حققناه وقوله اولا ان وقوع الاتحاد بكونهما شيئا واحدا في نفس الامر
وهو اعم من الخارج لا يجديه لانا نورد ذلك في القضية الخارجية على ان الكلام على ما ذكر من ان الحكم
صورة الاتحاد وكذا قوله ثانيا انه فسر وقوع الاتحاد بالكما ان الظرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا
المعنى في الخارج ظاهر من ان الكلام على تقدير كون الحكم صورة الاتحاد ولا ريب في تحقق وقوع الاتحاد بين
الخارج ووجوده في الخارج ولا شك ان الاتحاد ليس موجودا في الخارج ان يكون الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها قيل اذا اراد ان الخارج ظرف لنفس النسبة في القضايا بان يكون
منطقا بالنسبة الذي فيها فاما ان اراد انه ظرف لثبوت المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر من انتفاء
انها متحققة في الخارج فلا يتصور ان يكون بينها ثبوت فيه واما ان اراد انه ظرف لثبوت مبدأ
المحمول للموضوع فيرد عليه ان الظرفية المذكورة تتحقق في كثير من القضايا بدون ثبوت مبدأ المحمول
للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج وزيد موجود فيه وبعض الموجود زيد فيه ولا جفار في
استعمال في في سائر القضايا على منوال واحد فلا بد ان يبين ان معناه على وجه يشمل سائر الوجوه
ان ظرف للاتحاد المستفاد من موجود في الجملة الموجبة وسلب الاتحاد في الجملة السالبة بين
الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي وغير واحد بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج
كما لا يخفى ونظير قولك زيد موجود في الخارج بعينه لان اتحاد ظرفيها في الخارج لا يوجب
الخارجي لانها قضية ذهنية وفي الخارج قيد للوجود كما ذهب اليه بعض المقارنين لان ظرفيتها
ليس واحدا في الوجود الذهني وان اراد ان الخارج بنفسه ظرف للنسبة في القضايا بان يقع نسبة في
الخارج كانت لاغية معدومة فيه فكيف يكون واقعة هناك اقول لا ريب ان المراد بها ما ذكره اخرا وانما

ذلك ان ه

بالثبوت



بالثبوت هو الاتحاد والخارجية في القضية الخارجية ظرف للاتحاد كما ذكره اخرا لا الوجوده فلا يلزم وجود الاتحاد
في الخارج وهذا بعينه ما حققناه فيندفع ايراداته كلها فقد انطفأ الله تعالى بالحق حيث لا يدري
فانا نعطر ذلك وعلم ان ظرفية الخارج لنفس الاتحاد لا يستلزم وجود الاتحاد في الخارج ظهر الوقت بين كون
الخارج ظرفا لنفس الشيء وظرفا لوجوده وظ ان في الخارج في قولك زيد موجود في الخارج قيد للمحمول لا
للنسبة ظهر خطاء قوله ينظر في ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج يصدق خارجية ايا ما ادعاه لانا
استدللنا بصدق ذلك وهو ان ظرفيها ليسا واحدا في الوجود الذهني اول المسئلة وعين النزاع فان الخصم يقول
في الخارج هنا ظرف للمحمول للظرف النسبة ولا محذور في ان يكون اتحاده مع الوجود الخارجي بحسب
الوجود الذهني مما انه مستند مع سائر العوارض التي هي معقولات ثانية بحسب هذا الوجود وانكانت متحققة
في الخارج كوجود الوجود في الخارج وامكانه وامتناعه او على الامور الخارجية اه ذكرته في
تجريد الفوائد ان القائل ان يقول سلمنا ان اتحاد الموضوع بالمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودا بذا
بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا في الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا
مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بما يقول لا فرق بين البياض والاعمى في ان مفهوم هما مختلف
في الخارج ويلزم هما موجود فيجد احدهما في الموجود الخارجية دون الاخر تحكم والجواب بان الشيخ
ذكر في الحاشية عند قول المصنف والوجود في المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه
وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة كان معناه ان افراد ما حدا اشتقاقا موجودة فمفهوم
الاعمى ليس موجودا لانتفاء افراد مبدأه عن محمد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق اذا
وجد زيد كانت مهية موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجود اعتبار
اتحادها معها بوجودها واتحاد الزوج مع الاثنينات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الاثنينات
موجودة بوجوده بالحقيقة وبالعرضيات بالعرض فذلك ان الانسان لا شك موجود في الخارج حقيقة
بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد اذ ليس زيد في ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا
نسب وجوده اليه الاعمى كان نسبة بالعرض بخلاف الانسان فانه زيد في ذاته انسان وبالعرض وجود
الاعمى بانه لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيء اوكيف ذلك المفهوم ذاتا له اذا تقرر هذا فنقول مجمل
كلام المصنف انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بالامور الموجودة فيه سواء كانت موجودة فيه
بالذات او بالعرض وجد مطابقة للخارج اذ هو يكون القضية خارجية لا سيما على الحكم باتحادهما في الخارج
فيشمل مثل قولنا زيد انسان محكم لانه الحكم فيها على الموجود الذهني بالوجود الذهني اذ هي هذه القضية

اتحاد مما في الذهن خارجة ما في الباب اذ المتحقق ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظة في هذه القضية واما اذا حكم على الموجود الذهني بالوجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لها وجود في الخارج او لم يكن بل يجب مطابقتها لما في نفس الامر الذي هو الذهن فان نفس الامر وان كان اعم من الذهن والخارج لكن وقع ههنا في مقابلة الخارج فكان المراد ما سوى الخارج من افراد نفس الامر اقول هكذا نقله ولم يتعرض عليه حرفا لما عادته اقول الامور الخارجية ذكرت في الحواشي انه لما كان الاحكام من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر المعقول على الامر المعقول فالحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشرنا اليه آنفا لا يقال اذا حكمنا على الامور الغير المثلة بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ايضا ليس الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وانما كان الحكم باتحادهما في الذهن كان حكما على الموجود الذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحة المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج حسب الواقع بل ان يعتبرا متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها واعترض عليه من وجوه منها ما ذكره في بيان ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج بحريا في الموصوف بالموجود لانه ايضا من المعقولات الثانية فلم ان الموصوف بها ليس في الخارج لزم ان لا يكون في الخارج موجود ولا واجب ولا ممكن ومنها ان حصر الحكم في الحكم بالموجود الخارجي بمثله والموجود الذهني بمثله غلط البطلان وما ذكره في بيان ذلك من ان الحكم اذا كان باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله واذا كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله لا يوجب الانحصار لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذهن والخارج ومنها ان المتبادر في قولك كل ج ب واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج وقد عرفت فيما لا يخفى منع وهو ان المعتبر متحدين بحسب الوجود الخارجي سواء كانا موجودين في الخارج او لا حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي بموجود خارجي ولا بقوة به فزلة اخرى من هذا الكلام اقول اما الوجه الاول فيظهر بملاحظة اطراف الكلام فانه قد بين فيه ان الحكم على الموصوف

بالامكان والموجود انما هو في الذهن بناء على ما مر وجوده منها ونظائرها من المعقولات الثانية لا يصدق على الموهومات بحسب الوجود الذهني ولا يأبى ذلك كون تلك الموهومات موجودة كما صرح به في الحاشية فالشيء الذي هو متحد مع الممكن والموجود ونظائرها في الذهن موجود في الخارج ولا يلزم من وجوده في الخارج ان يكون اتحاده مع تلك المعقولات في الخارج ولا من اتحاده معها ان لا يكون موجودا في الخارج وذلك ظاهر اصل الحاشية بحيث لا يحتاج لبيان على انه في كلامه خلطا فان ظاهر ما ذكره من ان الاتصاف ليس بحسب الخارج لان الموصوف ليس موجودا في الخارج وبينهما بون بين واما الثاني فلان الغرض بيان مصداق القضايا ونفس الامر مشترك بين الخارج والذهن فاذا علم ان صدق الخارجية بحسب المطابقة مع اي شيء وصدق الذهنية بحسب المطابقة مع اي شيء علم حال صدق اي حكم فيها بالاتحاد في نفس الامر فان مصداقها لا يخرج عما اعتبر في احدهما على انه ذكرت في اصل الحواشي هذا السؤال واجيب عنه بانه بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقة ثم ذكرت انه يمكن ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فليتأمل اقول ويمكن ان مصداق الخارجية هو الخارج وصدقها على نفس الامر اما الحقيقية فاي شيء فيها ان يكون في احد الخارج او الذهن او كليهما واما الذهنية فهي في الذهن فقط ويمكن قد تركه التفصيل كما هو دأبه وامر توجيه العبارة سهل بعد ما علمت مصب هذا عبارة الحواشي واما الثالث فلا يخفى ان حمل الوجود الخارجي على ما اعتبر وجوده في الخارج غير مسموع ولا شك ان موردي القضية الخارجية اتحاد الطرفين في الخارج قد اعتبر وجودهما فيه للامرية انه ليس المراد بما سماه المعترض متبادرا ذهنيا ان يقصد الحكم على ما هو موجود في الخارج بحسب الوجود الخارجي بحسبه اعتبر في صحة المطابقة مع الخارج وفي البين ان المعتبر في صحة القضية الخارجية مطلقا هو المطابقة مع الخارج سواء كان طرفاها موجودين خارجيا في الواقع او غير موجودين حتى اذا لم يكن طرفاها موجودين في الخارج يحكم بكذبها مثلا اذا قيل العنقاء ما سماه في الحاشية قضية خارجية يحكم بكذبها اذ المعتبر في صدقها المطابقة مع الخارج ولا وجود لموضوعها في الخارج وكذا ان قلنا اجتماع النقيضين خارجا يحكم بكذبها لعدم مطابقتها للخارج بناء على انه لا وجود لشيء مطرد فيها فيه ولا نسلم ان هذا التوجيه لم يلم بلوغه بصيرة في فهم المقاصد واذا حكم بالموجودات الخارجية على الامور الحقيقية آه قيل اذا صرفنا القضية الى الحكم فيها بالامر المعقول على الامر الخارجي صدق الحاكم عكسها اي الحكم فيها بالامر الخارجي على الامر المعقول فيتجه ان الاول مناف لمبنى الثاني مثلا اذا صدق كل انسان ممكن يصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه واعلم ان الموضوع

ذكره

ما لمكن

والمحمول في القضية الحقيقية الخارجية الصادقة كانا معا ثبتا واحدا في الخارج فكيف احدهما موجود في الخارج
الآخر ولا يلزم من تركب الامكان والعدمي اعتباريا ان لا يكون الممكن والاعمي موجودا في الخارج قلت
علمه في تحرير الجواب هذا انما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه ههنا هو العنوان اما اذا اريد به
ذات المحكوم عليه الذي يسميه المتاخرون بالحقيقة فلا ورود لان ذات المحكوم عليه
في القضية المذكورة من الموجودات الخارجية بلا اشتباه واعترض عليه بان المحكوم عليه ملحوظ عليه
وشرط الحكم على الشيء ان يكون معلوما حال الحكم وذات المحكوم عليه ما حكم عليه وشرط الحكم على الشيء ان
يكون الذي هو مراده ليس معلوما لما حققناه في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه
الا العنوان فلذلك ذهب المحقق الى ان المحكوم عليه هو العنوان وفيه تقرير ان يراد بالارادة
فان وجب اتحاد الطرفين في الوجود لما صدق حمل الامر الخارجي على الافراد الخارجية والم
يجب اتحادهما في الوجود وصدق حمل الامور الاعتبارية كالعدم والملكة الموجودة في الخارج على الافراد
الموجودة فيه على ما ذهب اليه الشيخ فلم لا يصدق حمل الامر الخارجي الغير الموجود في الذهن
على الافراد الموجودة فيه او المهية هذا حاصل ما اراد بعد لم موضوع الملكة موجود في الخارج انه
موجود فيه في نفس الامر فم لكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الشيخ وان اراد انه موجود بنا
على زعم الشيخ فانه طاري فيه الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لا يكون وجوده موجودا فيه عند
او وجود الملكة الحاكم عنده في الخارج وجودا لوجوده وهو ليس موجودا فيه اقول لكن المحكوم عليه
هو العنوان قد حقق المحققون كالشيخ وغيره وليس من مفاد قضية حتى يحاول به الى ما حققه في حاشية
شرح المطالع وذلك لا يناف ان يراد بالمحكوم عليه ذاته على ان الشائع بين المتاخرين وهم الشيخ
هو ان المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد ويسمون العنوان الموضوع في الذكر فيتجه حمل كلام الشيخ
على ما مر مذهبه من ان الشيخ لم ينف صدق الامر الخارجي على الامر العدمي بل ذكر ان المعتبر في صحة الحكم
للخارج وذلك لا يستلزم كونه قائما كما ذكره المعترض الى الشيخ من تجويز الاول وفي الثاني غرضه
انحار في كلامه بذلك ولما كان مذهب الشيخ ان المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد والمعروض
المحمول هو المفهوم وقد تقرر عنده ان وجود المشتق في الخارج انما يتحقق بوجود مبدأ الاشتقاق
فاذا قلنا بعض الانسان اعمى لم يكن المحمول موجودا في الخارج ولكنه صادق مطابق للخارج
بنا على ان النسبة الخارجية بالمعنى الذي عرفت لا يتحقق وجود المحمول في الخارج واذا علمت ذلك
بعض الاعمى انسان كان الطرفان موجودين عنده بنا على ان المعتبر في الموضوع هو الوجود والا

الافراد

الاعمى

الاعمى موجود في الخارج عند الشيخ بناء على ان الموضوع عنده هو الزيد وهو موجود ومحمول الا
غير موجود لانه للمفهوم ومفهوم الاعمى غير موجود في الخارج عنده بنا على ما قرره من ان وجود المشتق
في الخارج يستدعي وجود مبدأ الاشتقاق فيه وذلك قد فات في تحرير الجواب على ان المعترض
سيجيء بانا سلمنا بان مثل الاعمى موجود في الخارج فانا نراد ان طبيعته موجودة في الخارج
منه يكون العدم جزء مفهوم هو في غاية البعد عن قائل كيف ومفهوم الاعمى معدوم البصر شامل للمعدوم
المطلق الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما صدق عليه الاعمى موجود
فهو لا يفيد العموم اذ مرادهم ان طبيعة الاعمى غير موجودة فيه لا ما صدق عليه الاعمى واعترض عليه
بانا نختار ان طبيعة الاعمى وفي عبارة عما عدم عنه البصر موجودة في الخارج ولانم ان العدم جزء
مفهوم الخارج منه بل هو شرط لم لا يلزم ان يكون جزءه كما حقق في موضعه وكون العدم
عدميا لا ينافي وجوده المعدوم لما كان الحمل الايجابي كما اعترف به هذا القائل هو الحكم باتحاد الطرفين
في صدق القضية خارجية كانت او ذهنية كما ذهب اليه الشيخ وهو يستحيل ان لا يكون احدهما
موجودا فيه مطلقا اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون العدم جزءا من مهية لجواز ان يكون
زيد والاعمى متحدين فيه فكيف لا يكون الاعمى موجودا فيه ولا يلزم من ذلك خارجا عنها وهو لا يكون العدم
في الخارج بالعرض غاية الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ بجواز ذلك في طبيعيات الشفاء اقول
انكار ما في الخارج من الاعمى الذي وصف بانه مقيد بالاعمى والاعمى خارج عنه هو زيد مغالطة فوق بعيد
الزيد وان اراد مفهوم معدوم البصر فلا شك ان للمعدوم جزؤه وانا نراد مغاير اخر فليتبين حتى نتكلم
عليه وانت تعلم ان الحكم الايجابي هو الحكم بالاتحاد بين الطرفين والاتحاد وجوده بيت كما عرفت
في بحث الوحدة والكثرة وقد صرح المحقق هناك حيث قال بعد ذكر اقسام الوحدة والوجود على هذا
النحو واتحاد العارض مع المعروض ليس اتحادا حقيقيا حتى يلزم من وجود المعروض وجود العارض
بالحقيقة كيف لا وهما مختلفان في الجعل فان جعل الابيض ووجوده يتوقف على جعل الثوب
ووجوده بل هو اتحاد بالعرض فيلزم ان يكون موجودا بوجوده بالعرض كما اشار اليه فيما نقل عن
الشيخ وذلك محقق لكون معدوما في الخارج بالحقيقة فتامل والا فكون النسبة الاضافية خارجة
لا يوقفه آه قبل حاصل ما ذكره الشيخ هناك ان النسبة السلبية خارجية مع ان اطرافها غير موجودة
في الخارج وذلك لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الايجابي بالفظ ان ترك الحكم على عمومه ويكون
الصورة المذكورة داخلة في قولهم والا فلا اذ مفاده كما صرح به الشيخ والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم

لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة للخارج لوجب ذلك وسياق الكلام يأبى عنه وذكر بعض المحشين
العواشي ان محصل ما ذكره الشم ان المتبادر من تعليق وجوب المطابقة للخارج تكون الطرفين موجودين
فيه اما تكون لوجود الطرفين في الخارج مدخل في ذلك الوجوب ولما لم يكن لهم مدخل في ذلك في المسائل
اصلا فلا يحسن ادخاله في هذا الحكم ولما الموجبة فلوجود الطرفين فيها مدخلية في كلية وجوب التطابق
مع الخارج واعترض عليه بانه لو سلم ما ذكره لدل ان الحكم في القسم الاول ايجابي لا انه في المبحث انما
كما هو الدعوى اذ يدخل الحكم السلبي على هذا في قوله والا فلا ما تقدم معناه على ما صرح به الشم والا فلا
يجب المطابقة للخارج وذلك لا ينافي جواز المطابقة بل وقوعه فيما اذا كان المراد من الخارج
في اصل المبحث اعم من الموجود والسالبة كما ذكره كان المبحث ان الطرفين في القضية الخارجية اذا
كانا موجودين وجب التطابق مع الخارج في صحة سواء كانت القضية موجبة او سالبة فيجب
فيلزم ان لا يجب في صحة مثل قولنا المعدوم انسان المطابقة مع الخارج لان طرفيها غير موجودين فيه
فلا يعلم معيار صدق مثل تلك القضية بل انما يعلم معيار صدق بعض الموجبات الخارجية اعني ما
يكون طرفاها موجودين في الخارج ويلزمه ايضا ان يكون معيار صدق السالبة التي طرفاها موجودان
في الخارج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس مثلا المطابقة مع الخارج ولا يكون معيار صدق السالبة طرفاها
موجودين كقولنا لا شيء من الانسان بمعدوم المطابقة مع الخارج ولا يخفى عدم استقامته اذ القضية
هنا بيانا ما معيار صدق القضايا حتى يميز بين الصادقة منها والكاذبة ولا شك ان معيار الصدق
لا يختلف بكون الطرفين موجودين في الخارج بحسب الواقع او غير موجودين فيه بحسب الواقع انما يختلف
بكون القضية خارجية او ذهنية ويمكن الجواب بان قيد نفس الامر ذكرت في الحواشي انه لدفع
الاشكال عنهم لانهم صرحوا بان خزانة المعقولات كلها المعقولات الثانية فالاولى ان يطابق انما
طالما يتم فيه حيث تصديق به صادق فتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه حيث الحفظ حتى
ان يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ بل وان لا يكون مدركا اذ لا شك ان
الخيال خزانة الصور وليس مدركا عندهم والحافظ كذلك للعلم ولا يدركها فيجب ان يكون
شان العقل العقال مع الموارد الحفظ والتصديق بقيد مع الكواذب فقط وذلك لسراية النقض
والسرور التي هي من توابع المادة للخيال لا في للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون
العقل عالما به لا نا نقول هذا انما يستلزم ان يكون عالما به حيث التصور واستلزام الحصول التعقل
به ع والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها



ولا يلزم منها حصول التصديق بها واعترض عليه بانه لا خفاء ان للحافظ ان الخزانة التي فيها الكلام
في هذا المقام هي خزانة العلوم لا خزانة المعلوم والعقل انما يكون خزانة للتصديقات صادقة
كانت او كاذبة لو امر بتسرية وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات فيه لم يكن خزانة
لها ولا بد في التصديق من مصدق وقوله تلك الكواذب مرتسمة فيه حيث الحفظ لجواز ان لا يكون مصدقا
بها واما الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ انما يكون موجها لو كان الفعل خزانة للمصدق به واما اذا كان
خزانة للتصديق كما هو المدعى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس
التصديق وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن منشأه الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق
اقول لا خفاء في ان المعنى للخزانة الا خزانة المعلومات بمعنى ان يحصل فيها العلم بتلك المعلومات فغير يحصل
جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظ
خزانة مدركات الوهم وليس مدركا لما فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مدركا للموضوع والمسلم خلافا ما نرى علم عليهم فان الحافظ مدرك عند
الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة مخصوصها اعني للعقل العقال كذلك لنوع في العلم التصديقي كما عرفت
سري فرانه علم ان العقل العقال اذا كان خزانة للمعنى لا يجب ان يكون مصدقا بها والحافظ
والخيال مع كونها خزانة للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكون مدركا منها ثم نقل المعترض
في بعض الفضلاء وقال لا يقال انما يجب نفس الامر يجب ان يكون مطابقا للخارج الا زائد في النسبة الحكمية اذ قد
يطابق نفس الامر لعلم صحة وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا
ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا يقتضي منهم
مغايرتها ومعلوم انها لا يكون في الذهن يكون في الخارج لعدم الواسطة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين يكون صحته مطابقته لنفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج
لا يكون ظرفا للوجود والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون ظرفا لها ومراد القوم بقولهم ما في الاذهان
هو النسبة الحكمية وان الصدق مطابقة ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس الامر ما حصل في الاذهان
من الاعتقاد او الوقوع لا ما يكون الذهن ظرفا لنفسه فانما يكون الذهن ظرفا لنفسه فتكون الصدق
مطابقة الحكم لم كما ان لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان لا يكون نفس الامر مغايرا له دائما في وجه
ما يصدق لا في صحة فانه صدق قولنا الانسان كلي مطابقته للنسبة الذهنية التي يكون الذهن ظرفا لنفسها
اعني ثبوت المفهوم الكلي للانسان فان الذهن ظرفا لنفس هذا الثبوت الى بثوت الثبوت الا عند عقل

بسببها

بل هو

في قولهم صحة الحكم بمطابقته لنفس الامر لما في الاذهان من النسبة الحكمية ما حصل في الاذهان من الاعتقاد او الوقوع

الاتصاف بالكلية ولا يعتبر في هذا الصدق مطابقة الحكم للخارج ولا لما حصل في الذهن من الاعتقاد والوضع
من حيث انه حاصل فيه واعترض عليه اما اولا فلانه مبني على ان يكون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس
النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام خال عن التحصيل ظاهرا نفيا واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان الكلية ثابتة للانسان في الذهن بل الانسان عين الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للكلية ثبوت له
كما انه عين للوجود ومتحد معه من غير ان يكون للوجود ثبوت له فان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت
مبدأ الاشتقاق اقول قد مر آنفا معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة من غير ان يكون ظرفا لوجودها
واما كون نفس النسبة ظرفا لنفس الامر بدون كونها موجودة في نفس الامر كما مر ايضا فقوله هو كلام
غير ممكن لا ناكون النسبة ظرفا لها ينافي ذلك بل لا تكاد توجد فضلا عن ان تتحقق في نفس الامر كما مر ايضا فقوله
هو كلام خال عن التحصيل كلام خال عن التحصيل وانت تعلم مما سبق منا ان الاتحاد مع الكلي
يستلزم ثبوت الكلية له بحسب نفس الامر فان مفهوم الكلية كسائر المفهومات يتحقق في نفس
الامر كما علمت لها في نفس الامر علاقة الاختصاص الناشئة مع الثبوت لا يعني ان تلك العلاقة
موجودة في الخارج بل يعني ان الخارج ظرف لنفس تلك النسبة ثم نقل عن هذا المنقول عنه انه قال
يعني نفس الامر بالعمل العقلي بطرفي الوجه الاول انه يستلزم ان لا يكون الاشياء الفلانية
صادقة على تقدير عدم العمل العقلي الذي هو حكم الذهن لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك
فان الصادق صادق سواء وجد العمل اولا والثاني انا لا نسلم ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود
يمكن قطع النظر عن وجوده في الذهن موجود في نفس الامر لمجرد الحكم بوجوده في الخارج وانه
كان في نفس الامر قبل ان يكن الامر كذلك الثالث انا لا نسلم ان زيد قائم في نفس الامر يكون معناه
زيد قائم في العقل العقلي وهو هذا ما اعترض عليه اما على الوجه الاول فلان التعقل انما يكون
علة لوجود الحكم والحاكم فعلى تقدير عدمه لا يكون الحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب فلا
محذور في انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما على الوجه الثاني فلجواز ان يكون لنفسها
الامر وانكاما عقليا فعليا لا يكون مفهوم غير المفهوم من العمل العقلي كما ان الزمان مقدار
حركة الفلك ومفهومه غير مفهوم مقدار الحركة فكما اذا استفاضة قولك زيد قائم في زمان كذا غير
استفاضة قولك زيد قائم في مقدار حركة الفلك لا يقتضي ذلك كون الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقتضي
ان استفاضة قولك زيد قائم في نفس الامر وعدم استفاضة قولك زيد قائم في العمل العقلي
كون الامر كذلك لجواز ان يكون الحكم بما في الخارج فيها اقول اما ما اورده على الوجه الاول فقد اخذه من

الاحكام

وجوده الذهني

حيث ذكره الشيخ المحقق مسلما نقله واوردت عليه مثل ذلك مع منع آخر كما سبق واما ما اورده
على الوجه الثاني والثالث فيتوجه عليه ان نفس الامر هو العمل العقلي فما يكون في نفس الامر
في العمل العقلي سواء اتحد مفهوما او لم يتحدا فانما يكون في الشيء يكون فيما هو متحد معه ضرورة وكذا
الحال في الزمان ومقدار الحركة واختلاف المفهومين لا يقدح فيما ذكرنا الا ترى ان مفهوم الزمان
ويوم الجمعة مختلفان وكلما يكون في الجمعة يكون في الزمان ومفهوم المكان والشيء مختلفان مع انما يكون
في المكان يكون في شيء لا محالة ومفهوم الخارج ونفس الامر مختلفان مع انما في الخارج يكون في نفس الامر فعلم
مما سبق ان الاشكال الاول في الوجه الثاني ان يقال من يقول ان نفس الامر هو العمل العقلي لا يزعم ان معنى
نفس الامر هو العمل العقلي ولا ان معنى القسم الذي يقابل الخارج نفس الامر هو العمل العقلي
بل يقول انما هو في نفس الامر موجود في عمل العقلاء اي كلما هو في نفس الامر فهو حاصل في فعل
العقلاء وكلما هو في العمل العقلي هو حاصل في نفس الامر بل نفس الامر عنده هو عين العمل العقلي
الذي هو عين ذاته ولا اشكال في استفاضة قولك زيد قائم في علم العمل العقلي كما تقول زيد قائم في
ذهني وفي علمي اذ ليس معناه انطباقه وعلمك ظرف لنفس القيام بل ظرف للنسبة بل لتحققها فيتحقق
قولك زيد قائم في نفس الامر اذا هذه النسبة متحققة في علم العمل العقلاء قال المعترض فان قلت لو
صح ما ذكرت لصح الحكم بصدق مطابقة الخارج او نفس الامر وكذبه بوجودها لزم ان لا يجتمع الصدق
والكذب في خبر واحد لكنها قد يجتمعان فيه كما في قولك كل كاتب في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم
في الساعة المذكورة بغير هذا الكلام فانه حينئذ صادق يستلزم كذبه وبالعكس قلت هذه مغالطة اعني
مغالطة الامصار واذكياء الاعصار وهو مشهور بين الجمهور وقد نظر فيها كثير من العلماء الاعلام وحكم
بعض منهم بورود الاشكال بوجوده مختلفة اسسوا واجابوا عنها باجوبة دقيقة عميقة ومختلفة
ما افاده وامتنا اولى ان نحلها احلا اقول لعل غرضه من ايراد ذلك تاويل توجيه ان سيد الجواب الذي
زعم انه اختص به وستعرف حاله ثم قال المعترض فمنها ما قال العلامة التفتازاني من ان اذا فعل
الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق يعتبر في العذ بحيث تقول ذلك الكلام الذي تكلمت به امس
صادق فان صدق كل من الكلام العذ بي والامس يستلزم عدم صدقه وبالعكس وهذه مغالطة
تنبهت على حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميناها بالحد اللائم ولقد نصحت الافاضل
الذين ما يروجون العليل وتاملت كثيرا فلم يظهر في الاول من العليل وهو ان الصدق والكذب لا يكونان
الحكم اي النسبة الايجابية او السلبية عينا ما هو الدائم في جميع القضايا فقد يكون حكما انه محكوم به

محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتنافيان الا اذا اعتبر احاديتهما لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما للاحكم والاخر حكما لاختلاف الجهة اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في القضية التي هي مناط المغالطة فانا الان نضيفها كاذبة لما يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فنتج الصدق حكما للشخصية للحال لحكمها والمحال حكمها الكذب على وضعنا والصدق حالة السلبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم الشخصية ليجتمع اللحيا فلم يجتمعا حاليين لحكم واحكمين لموضوع وكذا اذا وضعناها صادقة وهي قولها المجيب بمنع تقابض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما اليحكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن هذا الاشكال ولما كان ضعيف هذا الجواب فلا ولي الالباب اعتراض المجيب لذوجه غير مناط الصواب وتركنا تفصيل طعنه على مناقشة الاطناب ومنها ما في شرح الكشف من قوله القائل كل كلامي في هذه الساعة المذكورة تسوي هذا الكلام حرر صدقه مستلزم لكذبه وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا اجيب بانا لانم انه هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة صادقة وهذا لانه صدق هذا العنوان عبارة عن مرية الكذب على كل واحد من افراد كلامه الموجودة في هذه الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه فيكون كذبه بانتفاء هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون انتفاؤه بكذب الكل قال المعترض حينئذ لو بين السائل للمانعة بالوجه الذي عند المجيب لم يتوجه منعها وله ان يبين بوجه كان يقول اذا لخص فرد كلامه الذي عليه الحكم في قولنا كل كلامي في هذه الساعة كاذب في هذه الساعة فكذبه لا يكون بعدم ثبوت محموله وهو كاذب بل موضوعه وهو قولنا كلامي ولا يكون كلامه كاذبا الا بان يكون صادقا والا كان كلامه محققا لمدلوله المطابقة وعدم المطابقة ويوجه في رفع هذا الجواب كما ان صدقه وباجتماع صدقه وكذبه كذلك كذبه باجتماع صدقه وكذبه لان كذبه يستلزم انه يكون بعض افراد موضوعه لا واحد موضوعه الا نفسه فيلزم انتفاء الكذب عنه فيكون صادقا والا كان كلامه موجودا خارجا عن المطابقة واللامطابقة واذا كان كل واحد من صدقه وكذبه مستلزما لاجتماع الصدق والكذب لا يكون صادقا ولا كاذبا وبوجه اخر كذبه يستلزم انتفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ولا واحد موضوعه الا نفسه فكذبه يستلزم انتفاء الكذب عن نفسه فكذبه صح كما ان صدقه صح كما ذكر في بيانه فلا يكون

صادقا

القضية

اقول م

195

انا

صادقا ولا كاذبا وهو المط ولا حاجة في هذا الوجه الى ان يقال ان كذبه يستلزم صدقه ثم قال المعترض ومنها ما في شرح الغسطاس من وجهين احدهما ما ذكره وهو انه يختار انه كاذب قوله يصدق ببعض افراد كلامه صادق قلنا لانم بل يلزم بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكفي هذا البعض في انتفاء ما البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق عليه انه صادق لا وهذا ليس بشيء لانا بينا فيما مر على كون المعدوم كلاما اقول ولانه مدار المطالعة على احد القضيتين اذ لو اخذت حقيقته فلا اشكال اذ في افراده الغير الموجودة في الخارج ما يكون صادقا وما يكون كاذبا فيكون هذه القضية كاذبة قطعا اذا اخذت حقيقته وفيه بحث اذ لانم انه مدار هذه المطالعة على احد القضيتين خارجيتين بل مدارها على ان يتصور وجود موضوع الحرف نفسه في اذا تحقق الانحصار في الحقيقية وهي المغالطة فيها واذا لم يتحقق في الخارجية لم يجز المغالطة فيها ثم قال الثاني انما ارتضاه موان المحرز عنه انما يتعين بارادة المخبر فان اراد بقوله كل كلامي في هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام وقال انا كاذب فان اراد قوله هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به وايضا يكون المخبر به هذا الكلام مخبرا عنه فتعدد جميع في هذا الكلام خبريا كلاما متعلقا بالاخر واعترض عليه اما اولا فبان المخبر عنه يتعين بالعنوان لا بارادة المخبر فما هو فرد العنوان في نفس الامر يقع الاخبار عنه ولا يتوقف ذلك على ارادة المخبر مثلا اذا قيل كلتي كذا وصدق هذا الحكم اي كلما هو فرد الشيء في نفس الامر يقع الاخبار عنه ولا يتوقف على ارادة المخبر ولا يخص بما يريد المخبر وقوله في الحكم انه لا يتوقف عليه ارادة المخبر لقوله كلتي كذا كلما هو موجود في الخارج لانا نحكم ما ليس بموجود في الخارج ولو اراد ما هو اعم من الموجود الذي يتناوله الا يرى ان قوله عز وعلا والله بكل شيء عليم لما كان المراد لم يتناول ذلك الحكم ولو قال المعترض بكل شيء كذا لم يتناول حكم الممتنعات والمركبات الخيالية ولو قال الاشعري ذلك لم يتناول حكم الممتنعات والمركبات الخيالية ولو قال الا الله الموجودات الخارجية دون الموجودات الذهنية ولو قال الحكماء ما ولا حكمهم قال واما ثانيا فلانا نذكره المجيب في الهامش لحرر بط العناد وعلى تقدير تسليم لا يتم مادة الاشكال ثم اقول لم ينقل جواب صاحب الغسطاس بتمامه فانه ذكر بعد قوله فتعدد جمع في هذا الكلام بين جزئين كل منهما متعلق بالاخر اما صحة ما ذكر هذا الكلام كاذب فقوله يكون بعض افراد كلامه صادقا قلنا نعم يكون الجزء الثاني صادقا لانم حينئذ كان هذا كاذبا يصدق قولنا هذا كاذب وحينئذ لا يلزم التناقض لعدم توارد الصدق

عدم توقف الحكم على اراده

مثلا اذا قيل كلتي كذا

والله على كلتي قدير

والكذب بشيء واحد هذا الكلام صاحب القسطاس وظن فساده لانه لم يصدر عنه في هذه
الساعة الا كلام واحد لكن اذا سلم ان هناك خبرين كان الثاني فرد ادراكه في هذه الساعة فحينئذ
يلزم التناقض بناء على ما ذكره المجيب فان اختار ان الاول كاذب والثاني صادق فلم ينحصر في
موضوع الخبر الاول في نفسه حتى يلزم صدقه بكذبه وكذبه صدقه بل كذبه يستلزم صدق الثاني
وصدق الثاني يستلزم كذب الاول وهو ظاهر فلا وجه للتسليم ودعوى عدم انحسام مادة الالزام
ثم قال ومنها ما نقله ان المطهر الحلي عن بعض المحققين من ان الصدق والكذب انما يردان
في الكلام الخبر عنه حتى يتحقق المطابقة وعدمها واما انشاء الحكم بشيء على شيء
الحكم بل بمعنى السبب فاردنا ذلك الخبر نصدق عليه انه ليس بصدق ولا كذب ولا يلزم من سلب
احدهما ثبوت الاخر فانغلط ناش من سوء اعتبار المحل واقوله انه الحق انا الغلط من احدهما لا نوع
مكانه بالذات انتهى كلام ولعترض عليه بان المطابقة المعتبرة في الخبر هو الخبر عنه لا يوجب ان يكون
الخبر عنه عين الخبر وذلك لانها عبارة عن تحقق ما يدل عليه الخبر من الاتحاد او ما يجري مجراه بين
الظرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفس الخبر عنه كالمطابقة التي فيها الكلام او داخلا فيه كقولك
كل جزء مركب او خارجا عنه اقوله موضوع الكلام فيه اليه موضع ذكرت الجواب الذي حققناه ثم قال
ومنها ما نقل عن العلامة الزجاني انه قال لا سراء ان الاشارة ليا الشيء لا يمكن ان يدخل في الاشارة
نفسها فلا يكون هذا من افراد نفسه ويبدو بحمل التسليم واعترض عليه بانه ان اراد بقوله فلا يكون
هذا من افراد نفسه ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر فلم ليس الحكم على افراد هذا الخبر
اذا لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه ليس من افراد موضوعه ثم قرر
الحصار فرده فيه ولا يلزم من ذلك ان يدخل الاشارة في نفس هذا الاشارة اذ لا يجب على
الحكم بالخبر ان يتناول افراد موضوعه فانه يحكم في العنوان حكما يسري منه الى افراد الموضوع من غير ان
يكون له شعور بذلك السريان كما حقق في موضعه اقوله ما نقله عن الاستاد المحقق لم يوجد في كتبه
وحواشيه ولم ينقل احد من المعتبرين عنه قدس سره ويجب ان يكون النقل على هذا الوجه غير
صحيح كيف وفي قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه لفظ ذلك اشارة الى مجموع الحروف او الاسورة
كما ذكره بعض المفسرين وسيشير الى ما يحتمل ان يكون مقصد قدس سره مع ما يرد عليه ثم قال ومنها
ما كتب ابن كونه في جواب الكابي حين كتب اليه الاستفسار عن هذا الاشكال اقول اللازم اذا لم
يكن كلامه في هذه الساعة كاذبا او صادقا والحصر فاذن قبل هذا خبر وكل خبر لا يخلو عنهما

ذكرت في الجواب

بذلك



بذلك بمغاير التركيب الجزئي غير باق في التراكيب فقط لانا لم نسلم انا مغايرة عن غيره بذلك بل بانه يحتمل ان
يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا وليس في شرط
الحكم المذكور الا يكون صادقا او كاذبا فالحاصل انا احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي
ان لا يكون في نفسه احدهما هذا ما سنح لي في اسئال الله انا بنظر فيه مولانا جرسه الله تعالى واعترض
عليه بانما استدل به على خلو هذا الخبر عن الصدق والكذب يجري في سائر الاخبار بان يقال لم لا
الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي انا لا يكون في نفسه احدهما فلو اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر
صادقا ولا كاذبا اقتضى ان لا يكون شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا بالاستواء الكل في ذلك وايضا
لو استدل لعدم خلو الخبر عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما اورده والمستدل
ان يستدل عليه بان طرفي هذا الخبر الموجود المحقق امران معقولان حكم بالاتحاد بينهما فانه
تحقق بينهما الاتحاد في نفس الامر كان الحكم صادقا ولا كاذبا لا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه
فانهما نقيضان ورفع لا يقتضي الجواب المذكور مانع كما صرح به مرارا حيث قال اولا لانا نمنع انه اما ان
يكون صادقا او كاذبا ثم قال والحصر ثم قال لانا نمنع انا احتمال الحكم بشيء من غيره بذلك ومع ذلك الحصر
كيف يصح جعله مستدلا واما ثانيا فلان الجواب الذي ذكره هو منع المقدمة الكلية القائلة بان
كل خبر اما صادق او كاذب مستندا بانه لو لم يكن الخبر هو احتمال الصدق والكذب لكونه في الواقع صادقا
او كاذبا سيحتمل عملا ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا مع احتمال الصدق والكذب وليس في ذلك
رفع ما اقتضاه ذلك ان لا يكون صادقا ولا كاذبا حتى يتوجه عليه ان ذلك يجري في سائر الاخبار
فلم لا يجوز ان لا يكون بعض الاخبار بخصوصه صادقا او كاذبا وبعض الاخبار لا صادقا ولا كاذبا
ودعوى استواء الكل في ذلك غير كيف وكل احد من الصدق والكذب في هذه القضية بخصوصها يستلزم
نقيضها لا يقال لا يرد على هذا الجواب انا نراد باحتمال الحكم عليه بالصدق والكذب جعل مجرد
الخبر مجرد حكم العقل باحدهما وذلك جائز في الاستدلال وانا نراد الحكم الصادق وذلك انما يصح اذا كان
في نفس الامر احدهما لانا نقول اذا كان هناك ثالث هو عدم الصدق والكذب بشاركه الاثنان في
احتمال احد الكلمة فانها لا صادقة ولا كاذبة اي يحتمل احد الامور الثلثة لانا نقول الاثنان
وقفت فيهما نظرا الى مفهومهما الغير الثالث فلا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الاخبار فانها
نظرا الى مفهومها يحتمل الصدق والكذب وان اقتضى خصوص المادة انتفاءهما وفي نظم هذا الجواب
وبعد اقول نحوم حوله ما سيحقق في الجواب والاستدلال الذي ذكره وزعم انه لا يجيء الجواب

حققناه

المذكور يرد عليه ما ذكره في الجواب الذي زعم الاختصاص به كما سيجيء ثم قال منها ما اختاره
بعض اجلة المتاخرين ما بنا نرى ان قول القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا
او كاذبا لو كان خبرا وليس كذلك اذ ليس في كلامي اشارة الى ذهن المخاطب وهم يجعل الذي
لاحظ فيه كما لا يمكن ان يقول هذا الكلام وارد الا اشارة الى نفس هذا الكلام واعترض
عليه اما اولا فلانا نمنع ان الكلام خبرا لا يتوقف على ان يكون في الموضوعة اشارة الى المحمول
قد يكون موضوعه محمولا في دليل اصطكوك الا ترى كاتب وقد يكون له وجه وليس في اليد اشارة
كالعنقا بالطبيعة التي يكون الموضوع عنانا الى ذهن واما ثانيا فلان منع جعل العنوان الملاحظ
وجه ان يحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى الى وجوده بواسطة انطباقه عليه بحسب نفس الامر
حيث يكون المدرك بالذات هو العنوان فقط كما حققنا في موضعه لا الذي لاحظ خصوصيات الوجود
العنوان انما يتم لو قال انه لا يقدم على ذلك واما اذا قال فانا نعلم بالضرورة اما انه يقدر على ان
يخبر عن اي لفظ شئنا بانه كاذب سواء كان مهملا او مستعملا كان لمعناه وجود ولم يكن واستثناء
كلام القائل في ذلك الحكم في سائر الالفاظ محكوم وما ذكره في بيان غير مسموع اقول هذا الجواب
الذي نقل عن بعض اجلة المتاخرين لما لم يصدر عن هذا القائل بل هو من مختلقاته فانا نورد بيانا
نجعله وقرت الجواب على الوجه الذي سيجيء وبالله نستعين في تحريره حيث اطلع عليه فيستحق ان
يخاطب من الخاص فنقول وبالله سبحانه التوفيق والايراد والارسال فكتبت في جوابه
انه قد ورد الجواب على الوجه الذي ذكره ايراده ثم اورد عليه ما لا يرد على ذلك الجواب اصلا
وتزييفه على وجهه اما حقيقة الجزم هو الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابقة
مع يكون صادقا واما على الوجه المخالف مع يكون كاذبا فحينئذ ينتفي الحكاية عن النسبة الواحدة
لا يتحقق الجزم وقول القائل كلامي اليوم كاذب اذا لم يتكلم بغيره لا يكون النسبة الذهنية التي
هي مدلوله حكاية عن نسبة واقعية اصلا ولم يشر بها الى خارج بالمطابقة فلا يكون جزما حقيقة الا
يرى انا قايلا لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن جزما بل ربما يسلم العقلا
اني ما كررهم هذا تورك كلام المجيب واي هذا مما ذكره انا حاصل هذا التزييف منع كون هذا الكلام
على الوجه جزما لانتفاء كونه حقيقة حكاية عن النسبة الخارجية لانا نسلم في كلامي اشارة الى
كما يجعله فاعترض عليه بانا نمنع انا حقيقة الجزم هو الحكاية عن النسبة الخارجية اذ نرى
ان ليس بيانا طريق الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحادهما هناك ولو سلم ان

الفاضل

حقيقة

الواقعة

حقيقة الجزم حكاية عن نفس النسبة الخارجية فلا حكاية في هذا الجزم فيتحد احدهما قوله كلامي اليوم
والثاني كاذب فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذ جعل اشارة الى نفس هذا
الكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية قلنا اذا اراد بجعل اشارة
الى نفس هذا الكلام ان يجعل كلامي وهو العنوان اشارة اليه فحاصل الجواب مرجع الى الوجه الذي قال
المجيب يرد عليه جميع ما اورده واما اراد ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام
الذي هو فرد موضوعه فانما يلزم من ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد من موضوعها وليس
ذلك اجلي فمن ان يخفى وان اراد به معنى اخر فانا بينا في بيانه لتبيين حاله ولما يلزم من الجزم ان يشير الجازم في فرد
موضوعه اصطلاحا كما مر في عنوان قوله كلامي صادق ويكون خارجا فانتفى الاستقامة هذا المرتع الذي
الف ان سلمنا ان ما ذكره ليس منعا بانتفاء الاستقامة ولا بانتفاء غرامه بل بعض الى ملايمه اما اولا فلان
ما صدر منه اي المنع المذكور محمل لانا نحاصل المطالعة وجوب والجواب عنها منع ومقابلة المنع بالمنع خارج
عن قانون التوجيه عند المراعين لاداب البحث مع عيب وطراده مريب ومع العجب انه لم يسلم لذلك
مع انه في الاجوبة التي نقلها عن الافاضل تصريحا بالمنع وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فانه
مسلك مسلوك عند هذا السند المعلم واما ثانيا فلان اطلاق هذه العبارة شايع بين العوام والمتعلمين
فان المراد مطابقة النسبة الذهنية مع ما يكون حكاية عنه سواء كان نفس الاتحاد الواقعي كما في موجبات
الحملية او الاستلزام كما في الشرطية المتصلة او العناد كما في المنفصلات او سلب المذكورات كما في سوالبها
فانه يشمل جميع ذلك بلا غيره ابهام كما يحمل العلمية التي تبنا ولها اصل العربية كقولهم قام زيد وقعد عمرو فانها
قضايا وليس مفهومها الا اتحاد اصطلاحا بتوهم بعض الناس ان معناها مثلا زيد قايم في الزمان الماضي او
في الزمان المستقبل فانه تعسف ظاهر لانا نعلم ضرورة ان مدلول تلك الاخبار هو الاتصاف والاتحاد
بموضوعاتها في جميع الحملات غير ملحوظ للمتكلم اصلا وان كان مستلزما له كيف ومعنى الملتفت عن مفهوم
منها اصلا غير اتحاد الموضوعات معها والقدر المشترك بين تلك الامور هو النسبة الواقعة كما ذكرنا وما
ذكره من انه ليس بيانا طريق الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحادهما هناك كلام مغالطي
لان الاتحاد نسبة فكيف سطع في النسبة مع اثبات الاتحاد على انه لو كان نفس الامر هو الفعل
او غيره في المدرك فلا شك في تحقق النسبة فيها فمقتضى ما ذكره ان يكون مفهوم القضية الخارجية
هو الاتحاد في الخارج فنقول اذا كان الخارج ظرفا لوجود الاتحاد يلزم ان يكون الاتحاد موجودا في
الخارج وهو باطل قطعا وان ظرفا لنفس الاتحاد دون وجوده يرجع الى ما ذكره الاستاذ المحقق

فان الجزم

قدس سره وقد فصلنا مرارا هو عنده كلام خال عن التحصيل هذا وانت تعلم انه لا مدخل لخصوص لفظ النسبة في حل الشبهة ولا يقدح ما ذكره في الحل اذ لو ترك النسبة بالاتحاد مع الحمل مع غفلة عن حقيقة الخبر اذا كان هو الحكاية عن الاتحاد الواقعي حيث ينتج الحكاية لا يكون خبرا وانما قلنا بانتفاء الحكاية عن الامر الواقع في هذه القضية لان النسبة التي مضمونها ليس لها مطابق بل يدور على نفسها اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في صورة اليوم والغد فيرجع محصلها الى كون الحكاية عين المحكي عنه فصار نظير التصوير المصور صورة في انها صورة نفسها وهو امر محال عن التحصيل كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام فانه ليس حكاية عن نسبة واقعية اصلا كما يشهد به الفطرة المسلمة والتردد الذي ذكره جيد اذ قد صح المجيب بانه انما جعل كلامي اشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون النسبة الذهنية التي هي مدلول هذا الكلام حكاية عن نسبة واقعية اصلا وحاصله انه انما جعل في قوله هذا الكلام هذا اشارة الى جميع ذلك الكلام اعني قوله هذا الكلام كاذب لم يكن النسبة التي هي مدلول هذا الكلام كاذب حكاية عن النسبة الواقعية فقد صح في الجواب بان المراد من الاشارة كون لفظ هذا اشارة الى مجموع هذا الكلام وذكر انه يستلزم انتفاء الحكاية ولا يخفى على احد انه لا يرجع الى ما هو قرينة للمعترض واعترض عليه والسبق الثاني وهو ان يكون جميع القضية اشارة الى ذهن موضوعه مما لا يحتمله عبارة الجواب اصلا ومثل هذا الترديد كثير دقيق الغلط الخراب بحيث الامر السهل لا مر تب عليه فلا حاجة سقوط ما ذكره ويرد الجواب توضيحا وتنقيحا فنقول مرجع احتمال الجزم الصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة المعلومة بحسب تحققها في الذهن مع تحقق تلك النسبة في الواقع وعدم تحققها كما هو في موضعه فالاحتمال للعقل مستندا الى امكان ذلك الاجتماع بحسب الذات وذلك الامكان انما يتصور حيث يكون للنسبة المعلومة واقع يصلح ان يكون تلك النسبة حكاية عنه اذ مع انتفاء تلك الحكاية اما مطابق له فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فلو لم يتم الحكاية لا امر واقع بل يكون حكاية عن نفسه اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في المثال الثاني او بواسطة كما اذا قال كلامي في الساعة الآتية صادق وقال في الساعة الآتية كلامي في الساعة الثالثة الآتية الساعة صادق ثم قال في الساعة الثانية كلامي في الساعة الاولى كاذب لا يكون بحسب الذات احتمال تحقق تلك النسبة المعلومة مع انتفائها ضرورة استحالة اجتماع تحقق الشيء مع انتفائه فلا يتصور احتمال الصدق والكذب لانتفاء مرجع ذلك الاحتمال فان قلت اذا قلنا هذا الكلام غير مولف بشيء الا نفس هذا الكلام فلا شك في انها جزء ان يصدق الاول وتكذيب الثاني مع انكما منها حكم على نفس المجموع فما الوجه

وان

فنقول مرجع احتمال الصدق والكذب الى امكان آه

مولف اي هذا الكلام ؟

بين المبحث وبينها قلت الفرق بين لان موضوعها ومحمولها نسبة واقعية يمكن اجتماع النسبة المحمولة للعلوم بحسب وجود ماية الذهن مع تحقق تلك النسبة الواقعية وانتفائها كما في سائر القضايا بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هناك نسبة واقعية يصح ان يكون النسبة التي هي مفهوم هذا الكلام حكاية عنها فلا يتحقق حقيقة الخبر فيه وانما كان صورته صورة الخبر كما في الفاظ العقود مثل بعت واشتريت والسر في ذلك ان الصدق والكذب انما يتحققان في النسبة التي هي حكاية عن الواقع والنسبة التي اخبر بها القائل كلامه وبين الكذب هنا لبسا لذلك فان هذا الكلام الذي وقع فيه الكاذب محمولا بحسب الصورة ليس حكاية عن نسبة حاصلة في نفس الامر بين موضوعه ومحموله حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها بحيث عدم الحكم وذلك ان يستوضح ذلك من المثال المذكور اعني قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام فانه لا يتصور فيه صدق ولا كذب اذ لا تصور للنسبة التي فيه واقع يطابق تلك النسبة اليه بالمطابقة وعدمها بل ليس لتلك النسبة تحقق مع قطع النظر عما يوجد اللفظ كما هو شان الاسمائيات وقد عرفت سقوط المنافسة في تحقق النسبة في الواقع ومن ههنا علم اندفاع النقض بقولك كل قضية تحتمل الصدق والكذب فان نفسها داخل في هذا الحكم مع اتحاد الحكاية والمحكي وذلك لان بين الموضوع والمحمول في هذه الصورة مع قطع النظر عن النسبة المعلولة لكن حيث اتى في ذهنك فانه هذه القضية اذا لاحظها عرك تحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة واقعية بخلاف ما نحن فيه فانه لا يبقى الحكاية فيه اي امر واقع وعلم بكذب في نفسه حكاية عن امر واقع مع قطع النظر عن ذهن القائل لم يكن الصادقا ولا كاذبا سواء جعل هذا الكلام حين انشائه ومن هذا التفصيل يعلم ان خصوصية المحمول وخلاصة كونها للصادقة ولا كاذبة اذ لو كانا قابلة شيئا الخ كما في المثالين المذكورين وغيرهما لم يكن كذلك كما علمت فظهر سقوط قوله لهذا الخبر طرفان احدهما كلامي والآخر كاذب فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما فان ذلك بمنزلة ان يقال بيتوكا بعت واشتريت طرفان احدهما الفعل والثاني المتكلم فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما والفرق بين الصورتين ان يحكي في الفاظ العقود ارادة المعاني الاصلية الخبرية ولا يحكي في البحث اذ لا يتصور هناك نسبة واقعية ليس فيه الا النسبة التي توجد باللفظ او العاقل في ذهنه او ذهن المخاطب كما هو شان الاسمائيات على ما عرفت في موضعه واذا ثبت ذلك علمت ان الجواب الاجودية ولكن يحتاج في بعض اجزائه الى لطف فتدبر فانك قد اجاب عنه العلامة الطوسي في نقد المحصل بانه خبر وليس بصادق ولا كاذب وقد نقل ذلك في الحل عن بعض المحققين مثل ذلك كما عرفته فما وجه ذلك قلت يحتمل ان يكون بناء كلامهم على ما اصطلح عليه بعض اهل العربية من ان المعرف في الخبر كونه بحسب الوضع والاعلى للنفي الجزئي حتى لو استعمل في النفي الانشائي لم يفد

في كلامه وهو الكذب منها لبسا آه

باطلاق

فاطلاق الخبر عليه نحو كتب عليكم الصيام اذا استعمل بمعنى صلوا وكذا صيغ العقود ويحتمل ان يكون مبناه على ان المعتبر في القضية احتمال الصدق والكذب مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والامور الخارجية والكلام المذكور يصدق عليه انه يحتمل الصدق والكذب اذا قطع النظر عن خصوصية المرافعة واعتبر ان الحكم فيه باتحادي مع شيء والثاني اذهب الى قواعد المنطق وفي الوجهين يرد ما ذكرته من الجواب فتبين ان عالم نظام مرتفع تلك الاجوبة بل وجود ما حققناه من الجواب وان لم ينطبق عما ذكروه على تمام المعنى الدقيق المبني وعدم رواج العبارة ما دام وذلك لا يوجب انصافه بالصدق والكذب وانما تمسك به بعض المحققين كصاحب سواتشاوه كما نقل عن بعض مكتوبه وما نقل ابن المطهر من ان الصدق والكذب انما يوجدان في كلام يحتمل الخبر عنه اما ما لا يحتمل بوجه من المطابقة وعدمها لعدم المكلم بل بمعنى السبب بكذبه نظاهره ما ذكرنا من قولك هذا الكلام مولف استهزاء على نفس هذا الكلام سواء اريد بالمخبر عنه الموضوع او النسبة الى تلك النسبة المحمولة حكاية عنه اذ على الوجهين لا يغاير بين الخبر والمخبر عنه وهو مع ذلك منصف بالصدق ولعل مراده القائل ما ذكرنا ثم قال المعترض هذا ما وصل الينا في حل هذا الاشكال ولا يصفو بشيء منها عن شوب الاختلال وانا اقول وبالله التوفيق يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كلا واحد من الصدق والكذب سيدعي تحقق خبر يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بخبر صح ان يقال زيد صادق او كاذب وانما يقال له لا يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر مجردين بان يقال قوله صادق او كاذب او صادق فلا سيدعي في محتمل خبر واحد بل سيدعي تحقق خبر يا احدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك الخبر بانه صادق او كاذب مثلا اذا اخبر زيد عن خروج العالم ثم حكم بان هذا الخبر صادق صح ان يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق اذا اخبر عنه ولم يحكم على ذلك الخبر بالصدق لم يصح ان يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق لان كلام زيد صادق مع مقصود فكيف يصح وصفه بالصدق والكذب وكذا اذا لم يخبر وحكم بان خبر زيد صادق لم يصح وصفه بالصدق او الكذب لفقد ان قولك مع صادق بانتفاء الخبر الذي هو حكم علة ما يصدق فلا يصح انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب او صادق لفقد ان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق والكذب المكرر بالوجهين وما نحن فيه فرد هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان الغرض انه لم يتكلم في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كلامي في هذه الساعة كاذب وانه اعتبر الكذب مرتين فلان الخبر المذكور هو قولي كلامي في هذه الساعة والحكم بصدقه ايضا هو مرة في نفس الامر وهذه

مخبر



مخبر في قولي كلامي في هذه الساعة كاذب فاوصل الحكم بالكذب اليه وقولي كلامي كاذب فكانه قال كلام كاذب ليس قولي انه الحكم بل لاحظ حال الحكم اكلاهما هذا القول المخصوص بل انما قولي انه يحكم حكما يصدق ويكذب لي هذا القول ويكم صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته وظاهر ان الكذب بمعنى القول المخصوص مرتين وان اعتبر مرتين ليس في حيز بين يصح الوصف بالصدق والكذب وانه لم يتحقق هناك الا خبر واحد لان انه لا يصح وصف هذا القول بالصدق ولا بالكذب وكانه وزانه قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد فتامل اقول لما سلم انا قوله كلامي هذا كاذب خبر موجود وفرد موضوعه مخبر في نفسه فلا يمكن كذب هذا الخبر لانتفاء موضوعه حال كونه في نفسه وجود موضوعه موجود فيمكن كذبه لاتصاف موضوعه الموجود بعد وله بحمله اي الصدق والا لكان قضية منتفية خالية عن الصدق والكذب فلا يكون خلفا لعدم مطابق حتى فلزم لك ان لا فلح فيما حكم به استهزاء بان قولك كلام زيد صادق كاذب او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد بل اذا لم يكن خبر اصلا لا يتصف بالصدق والكذب فان الموجبة يكذب بانتفاء الموضوع ولما كان كلام زيد كاذب منتفيا كما وضعته كان الحكم عليه بانه كاذب او صادق كاذبا لا محالة سواء كان لزيد خبر واحد او لم يكن لم يصح ان التمثيل غير صحيح لانا الموضوع تحقق في المثال المذكور منتف على زعمك فاين قياس البحث عليه على انا نقيس ان يقتضي ان يكون كاذبا كما ان المقيس عليه كذلك فان الموجبة يكذب بانتفاء الموضوع فلا يتصل حقه وهو كونه لا صادقا ولا كاذبا فما حاط من لباس التمثيل ليس على ذا البحث فلا جرم يرجع عن المرام بخفي حنين مسه فقر طلع البصر لديه العين ثم لا يذهب عليك ان المطالعة لا يتوقف على احضار الموضوع في هذا المقام بل لو تكلم في تلك الساعة باخبار كاذبة كانت المطالعة بحالها ولا يذهب عليك ايضا ان الجواب المبني عليه انه ليس صادقا ولا كاذبا بدفع ما ذكرنا من البيان ونحوه ليس محلا للمطالعة فانا حاصلا انه هذا الخبر ليس صادقا لاستلزام الكذب الا كاذبا لاستلزام الصدق فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلا يحسم مادة الاشكال الا ما لا يسعه ان محذور في ذلك وما ذكرته لا ينفي ذلك كما عرفت وان انتفاء تحقق موضوع الموجبة يقتضي تحققها كاذبة ولا يقتضي كونها لا صادقا ولا كاذبا على ان يكون مضمون هذا الكلام كذب جميع افراد موضوعه وهو نفسه من تلك الافراد وقد اعترف بانه ليس صادقا ولا كاذبا فالحكم بكذب جميع افراده يكون كاذبا لا صادقا ولا كاذبا باستلزام كذبه فلسقط ان يقول انه ليس صادقا لاستلزامه كذبه ولا كاذبا لاستلزام صدقه ولا لا صادقا ولا لا كاذبا لاستلزامه كذبه ايضا وتفصيله ان هذا الكلام افراد موضوعه وصدقه وكذبه مع الغير وكونه لا صادقا ولا كاذبا ايضا مع

القضية
كونها كاذبة ولا يجب كونها لا صادقة ولا كاذبة

فالحكم بجميع افراد كلامه يكون كاذبا فكونه لا صادقا ولا كاذبا يستلزم اه

كذب كل واحد من افراده وهذا القول ليس صادقا ولا كاذبا بناء على الفرض فيكفي الحكم بجميع افراده كاذبا وقد فرض انه صادق او كاذب هذا خلف ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرناه لانه اذا انتفى الحكاية التي هي حقيقة الخبر لا يكون خبرا حكما والامر كذلك في نفسه بناء على تقدير عدم الانحصار فلما كان الخبر به باعتبار الحكاية ولا يتحقق الحكاية بالنسبة الى نفسه لانه ليس حاكيا عن نفسه لا يكون خبرا نعم نفسه بالحضور هو القول الذي هو الصدق او الكذب على ما سبق فلا يشمل نفسه ظاهر الحدود ولو لا ذلك علم الواجب تعالى وصفا بالصدق لا باعتبار المطابقة بمعنى اخبارهم عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة اذا اراد انه لا يوصف بالصدق والا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما يفهم من امر لو حصل ارسطاطاليس من العلم المبادي يجعل من افراد ما يوصف بالصدق واما من الحق بمعنى ان الواقع لا المطابق للواقع واذا اراد انه عين نفس الامر فهو اجنبي عليه بعد اللتيا والتي عما تقرر في الصدق كما اشرنا اليه انه خلاف ما وضع ان نفس الامر هو العلم الفعال انزه يكفي ان واجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر اقول قد عرفت في المعترض هنا انه عاد به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يتصور في مقام قلت في الجواب لان مقصوده انما العدل يتصور كذبه وقد جعل الحكم والتقسيم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الحكم بصدق الحكم وكذبه ولعترض عليه بانا الظان ان المراد مقصود حاصل العقل وليس مقصوده ان الكلام المتمايزين ذوهوية ما بتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم عنه قادحا في مقصوده بل مقصوده ان كل واحد منهما ذوهوية في الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك اقول لا يمكن ان يكون مقصود ولعترض العقلاء ان كل واحد من المتمايزين ذوهوية موجودة في الخارج المعادل للذهن كيف لا واللامور الاعتبارية المحضة كالوجود والعدم متمايزة مع عدم كونها ذاهوية في الخارج بهذا المعنى بل مقصود صاحب العقل من الخارج ههنا نفس الامر وثبوت الهوية في الذهن يكفي في ذلك لا يجيء لهذا السؤال وجه ورود قيل فيه بحث اذ ما يبين هو انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذاهوية باعتبار وكلا هوية باعتبار وذلك مما ذهب اليه الشارح والمصنف عليه بان يكون له هوية ذهنية ويلاحظ العقل بعنوان ما لا هوية له اما جواز ذلك في الخارج فلم يتبين بعد ولم يجر لا يجب فيما ذكر في الذهن هناك ووجه ورود السؤال هناك يكفي وقف عليه في تجريد العبارة هذا منع غير موجه لان كلام المصنف كغيره الشيء ذاهوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار او في قوة المنع كما يفهم عنه قوله السنبة فحل عبارة المتن ولو سلم وفرض له هوية آه فلم يبين المعترض ان الشيء لا يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار



باعتبار او يكفي في قوته اقول اذا كان بيننا على الوفق بين الصورتين لا يندفع منع الشارح كما لا يخفى وحمل عبارة المصنف على المنع مما لا يلائمه فهرة باساليب الكلام وحمل التتم مشعر بان منصب المصنف في هذا المقام هو المنع فحمل كلامه على الاستدلال بسبب الغضب عليه وهو غير مسموع عند المحققين كما تقرر في موضعه فلم يتبين الحمل عليه لا يجوز الحمل عليه كما قيل واستدل اذا وجدت لكلام احتمل محملا صحيحا آه على ان الكلام الذي يذكره المانع بعد تسليم مقدمة في قوة المنع كما لا يخفى على من له حجزة باساليب المحققين

واما ثالثا فلان التمايزين آه ذكرت في الحواشي كذا ينبغي ان يقول التمايز انما هو من مفهوم الثابت وغير الثابت في الذهن واللازم من مطلقه الحكم بحجية هذين المفهومين اللذين ليسا ثابتين في الخارج وقول هذا القائل فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين في الخارج وهذا ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح من في الطبائع الكلية في الخارج ظاهرا وقد يتوجه في توجيهه ان هذه القضية لما كانت مستوفية لجميع المفهومات كان ما ليس ثابتا في الخارج داخلا في القضيتين احداهما فيلزم بتوجه في الخارج وهو توجه فاسد اذ لا يلزم من وجود المعدوم وجود في الاذهان واعترض عليه بانه ان اراد ان هذين المفهومين غير ثابتين في الخارج مفهومين بصفة الكلية لم يلزم من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج لجواز ان يكونا موجودين فيه غير موصوفين بصفة الكلية كالانسان والفرس وان اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا لم يلزم ذلك من دليل اقوله انت تعلم ان مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت فيه من الاعتبارات الذهنية التي لا وجود لها في الخارج وذلك عند القوم والكلام مع من سلم ذلك فلا حاجة لنا الى اقامة الدليل على ذلك وحقيقتها ادراك انه ليس آه ذكرت في الحواشي ان الاولى ان يقال ادعاء ان وقوع النسبة او لا وقوعها ليلا يرد على فيه الشك والوهم بل القبيل ايضا فان التصور ادراك خاص مغاير للتصديق بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر اجمالي فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق واعترض عليه بان بين ما ذكره على ان يكون للاذعان معنى احد من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو غير مسلم الا يرى انه كما يقال ان الشاك مذعن لا يقال انه مدرك لان النسبة واقعة او لا بها غير واقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها ومن ان ادراك ان النسبة واقعة او غير واقعة غير متناول للظن والوهم نعم ادراك وقوع النسبة اعم من هذا المعنى لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انما يتم لو كان الحكم في القضيتين

فان المتصور امر مغاير للتصور

السبة واقعة او ليست بواقعة انما ينفع لو كان وليس كذلك كما مر من ان النسبة حينئذ في
ظرفها لا يمكن ان تلتفت اليها ما دامت كذلك فلا يصح ان يتعلق به الاذعان بالذات بل الاذعان
يتعلق بالطرفين حال كون النسبة مرتبطا بهما اقول قد حسب ان الشاك ليس مدركا لان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وليست كذلك بل هو متصور لها لكن لا اذعان له باحدهما ومن البين ان العلم
بالوضع اذا سمع لفظ زيد قائم مثلا لا يوقع تصورين في اجزاء تلك القضية بل يتصورها بتمامها ولا
يذعن بها الا بامر اخر كالتفهم بالتكلم وغيرها ومن تصور مدعيات كتاب اقليدس فقد تصور تلك القضايا
لكن لا يحصل له الاذعان ما لم يعلم البرهان وذلك لا يشهد به صريح الوجدان وقد صرح به بعض اهل
الحكمة بل الشيخ في الشفاء حيث بين الاول تصريحا ان اللفظ يوجد في الذهن صورة الطرفين
والنسبة لا غير فاما التصديق يحدث بسبب امر اخر غير اللفظ والنسبة تلويحا كما يشهد به ما حققناه
هناك وكنا فصلنا في ذلك في حواشينا الجديدة على حاشية شمس المطالع قال الشيخ في اول المقالة
الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من منطق الشفاء بل مصدق به متصور وليس كل متصور
بمصدق به فان معاني الالفاظ المفردة والالفاظ المركبة التي ليست تركيبا بتركيب قول حازم كلها
متصورة وليست بمصدق بها بل الاقوال الجازمة قد تتصور وقد يصدق بها ولكن يكون ذلك من
وجهين اما التصور فمن جهة ان معناها قائم بالنفس كقولك الانسان حيوان واما التصديق
فباداة معناها بانتساب لتلك الحال التي في نفسها انه كما يتصورها كما انه حصلة من صورة متولدة من
نسبة او قعت كما في حدها كذلك الحال الحد ونهاية الوجود وفي نفس الامر فاذا كان هذا هكذا
فيشبه ان يكون التصديق بوجه ما كالتمام للتصور وما ذكره من ان النسبة مغيرة فلا يتعلق الاذعان
به مبني على توهم ان مغيرة كلامهم ان النسبة موضوع في القضية وليس كذلك بل مرادهم انه ينظر في
القضية عند التفصيل بهذا المغير وقد صرحوا بذلك ويتعلق الاذعان به على وجه ينظر منه عند
التفصيل ذلك المغير غير منكر بل الوجدان يشهد بان الاذعان انما يتعلق بالنسبة لا بالطرفين بانا
نعلم بديهة ان البرهان لا يفيد الا تحقق الادراك المخصوص المسمى باذعان النسبة ولا يتعلق
ادراك احد الطرفين بل ادراك الطرفين هو الذي حصل سابقا اما بديهة او من قوله الشيء
انضم اليه الاذعان النسبة من غير حدوث ادراك اخر متعلق بالمجموع وبالجملة يتحقق من ورائه
ولائم الا وجدانه على تقدير صحته بحقيقته اخ من وجدانا غيره ولا يكون معينا له فيحمل
على نفسه غير معينا اذا احدث القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر في اتصاف ذي الجهة

بالعنوان

بالعنوان هو العقل او احدث ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان اما اذا احدث واجبة فموجبة قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالعقل والامكان الاتصاف دائما ومن ثم يصدق كل انسان انسان دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس على ذلك سائر القضايا فقول الشيخ لا يكون حمل الشيء على نفسه فلا يكون معينا لا يصح على اطلاقه قلت عليه في تجريد العنواني في الصورة الاولى نظر فانا لا نسلم ان حمل الوجود بالامكان على ما هو موجود بالعقل غير معين بل قد يحتاج اليه في بعض المباحث كما يظهر في التصفح واعترض عليه اما اولا فلان الصورة الاولى هي ان يوجد القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو العقل وليس الامكان فيها محمولا في الشفاء الثاني واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الامكان محمولا كما اذا قلت الكاتب اي بالعقل ممكن ان يكتب كان ذلك غير معين اذ من المعلوم للمخاطب ان الكاتب بالعقل ممكن ان يكتب واما الاحتياج اليه في بعض المباحث فلا ينفي ان يكون محمولا للمخاطب ليستفيده في الكلام اقول ان جيز فان ما ذكر حمل مكان الوجود على الوجود بالامكان واحد ولعله كان ينبغي ان نسخ حمل امكان الوجود ولا باس به فاندفع الاول ولا يخفى ان ليس المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير معين انه لا يفيد امرا محمولا بل انه لغو وعبث ولا لان الحمل في البديهيات لا سيما الاولية غير مفيد فكان الحمل في مثل قولنا الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان غير معين ولا يخفى على الواقف الحر انهم لا يسمون مثل ذلك حملا غير معين كيف وقع في مقدمات القياسات للمطالب الحقة وكثيرا فائدة بخلاف ما يريدونه من حمل الشيء على نفسه كقولك الجزء جزء لانه لغو محض لا فائدة فيه اصلا لا بداهة ولا سكوبه وسيجيء لا العلم بغيره ولا شك انه اذا قلنا بعض الموجود بالفعل موجود بالامكان وكل موجود بالامكان يحتاج الى علة وامحصا عنه بعض الموجود بالفعل محتاج الى علة فقد استفدنا منه فائدة وبين قال مرادي بالامكان هو الامكان العام قلنا كل موجود بالفعل فهو موجود بالامكان وكل موجود بالامكان لذاته اما واجب او ممكن وكل موجود بالفعل اما واجب او ممكن فقد افاد بواسطة انضمام الى قضية اخرى فائدة ومثل ذلك لا يسمى في الاصطلاح حملا غير مفيد ثم لا يذهب عليك انه قد استعمل الاتصاف في الحمل مع انه كثيرا ما يقع على غير ما في هذا الاطلاق فليكن على ذكر منك ثم قلت ان الصادق في مادة كل انسان انسان دائما موجود الكل انسان انسان دائما مطلقا اذ الوجود لم يكن دائما لا يكون لا ثبوت شيء دائما للمعدوم مسلوبا عن نفسه دائما مادام معدوما لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وذلك ينافي المنطقية الدائمة المطلقة بما يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع مادام الذات موجودا

والصادق عليها هو الدائم بهذا المعنى لا الدائمة الازلية المفسرة بدوام ثبوت المحمول للموضوع مطلقا
من غير تقييد فانها لا يصدق الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية فان الوجود هناك لما كان عين
الذات لم يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق الدائم ثم في البين ان المراد من قولهم حمل الشيء
على نفسه تعيين ما لا يشمل ما ذكره من الصور اذ لا شبهة الحال عليها من ادنى فطانة وان قولهم كل
كاتب دائما فهو حمل الكاتب دائما على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول لهذا الاعتبار
واعترض عليه اما اولا فلان المراد بالدوام هو الدوام الذاتي ولا يحتاج بلا التقييد بقولنا ما دام
موجودا لان اعتبار الذات مغن عن هذا القيد لفقدان الذات هاهنا العموم ولا دلالة لكلامه على
انه اراد الدوام الازلي فكما نه حسب ان اطلاق الدوام محمول عليه وليس كذلك فان قيل الدائمة
الموجبة بقولهم كل انسان حيوان دائما والسالبة بقولهم لا شيء من الانسان بحجر دائما
متلايمتان بكتهم وداخلتان في المسلم واما ثانيا فلانا ان اردنا بقولنا كل كاتب دائما قوة حمل الكاتب
دائما وان صدق هذا المحمول اللازم لصدق ذاك لم ولا يلائم ذلك ان يكون المحمول هو الدوام مطلقا
دفع الثاني وان اردنا التأبيد معتبرا بالجهة والجهة جزء منه فلا يكون مطلقا لم ومحل الفاصلة
بين القوم كما لا يخفى اقول الدوام الذاتي يشمل الضرورة الازلية والضرورة شرط الوجود فلا
من التقييد ليمتاز احدهما عن الاخر وقوله اعتبار الذات مغن عن هذا القيد ان اراد انه لا يحتاج اليه
اليه في الضرورة الذاتية اي يجيء اعم من القضيتين لو منع مقدمة لم يدعها احد اذ الكلام في
الضرورة بالمعنى الاخص المقابل للضرورة الازلية وان اراد انه لا يحتاج اليه في الضرورة
بالمعنى المقابل للضرورة الازلية فهو مخالف للواقع ولذلك يرى القوم في بحث القضايا
الموجهة ضرورتها بحكم بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا لا يكون هناك حمل
حقيقي قلت في الحواشي بل لا يكون هناك حملا اصلا اذ لا معنى لنسبة الا بين الشيئين بالبداهة
وتكرر ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي و تفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن الا بتعلق
ادراكات نفس واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعين من امر واحد في نفس
واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلابد اذن من زوال احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل به
وهو لا يكون الا ادراكا واحدا متعلقا بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك
والمدرك فان الادراك السابق بالذات لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور
النسبة بمجرد الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المتباينة والمحمول عليها ولو كفى الصورة

المحمول

الواحدة



الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى الصورتين الثلث بل الى تصور ما فقط احدهما تصور واحد
بوجهه تصور المحمول والموضوع والثانية تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا يعقل
عنده في المفهوم بما في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك قايل بان القضية الخ المحمول فيها الوجود
لا يحتاج الى الرابط فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به
ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد وبين الرابط لا يحتاج اليه هاهنا فيحصل التصديق
البسيط فلا يصح تقسيم حاصل المعقول الى غير ذلك المفاسد واظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا التعب
اذ غير البين ان النسبة معتبرة بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا بين فان قال
انه يتصور كثرة المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد رجع الى التغاير المذكور وارتفع عليه بان
التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون بتكرر ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرر ادراكه انتفى التغاير
الاعتباري لجواز ان يحصل التغاير الاعتباري بتكرر الالتفات الى شيء واحد وجواز ذلك مما لا شبهة
فيه كما في التأكيد اللفظي ثم لا اختفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير هناك لا يكون الا بتكرر الالتفات
وكذا قولك الانسان انسان على ما هو الحق فان الحكم على العنوان بالذات لا على الافراد فالتغاير
بتكرر الالتفات يكفي في النسبة ولا يتوقف النسبة على تكرر الصورة كما حسبه والصورة الواحدة ربما
انها معتبر بها بالتغاير يكفي تصورها فان الالتفات اخص من التصور وهذا الخاص يستلزم
تعدد العام وما لزم في التصديق التفات الى المحكوم عليه والتفات آخر الى المحكوم به لزم ادراك
النسبة بينهما لا جرم كانا محتاجا الى تلك تصورات واما الرابط الذي ذهب القايل بان العلمية البسيطة
غير محتاج اليها هو الوجود او العدم المعتبرين الموضوع والمحمول في العلمية المركبة فقط لا النسبة الحكمية
المسماة بتلك فانها معتبرة في جميع القضايا كما مر تفسيره في الحواشي السالفة فلا يلزم من انتفائها
انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد اقول اجتماع الالتفاتين من نفس
واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد ممتنع بالضرورة الفطرية وتعاقب الالتفاتين
الى شيء واحد لا يصير لفعل النسبة فان يفعل النسبة يقتضي بفعل طرفيها ولا يتحقق هناك طرفان متعلقان
معا ولا يلتفت اليهما معا فكيف يتحقق بفعل النسبة ولا بين فما يرد على تكرر الصور بعينه يرد على تكرر
الالتفات بل هذا اشنع لانا لم نجتمع الالتفاتين في زمان واحد وبين سلمنا فلم لا ذلك كافي في
فعل النسبة فان فعلها يقتضي بعض طرفين وعرض النسبة لاحدهما بالقياس الى الباقي لا امر واحد يلتفت اليه
بين والوجدان الصحيح شاهد بذلك بل استند صحة فعل النسبة الى تكرر الالتفات ابدا فما استناد

اي تكرر الصورة عند النظرة السليمة ولانم انا التغاير بزيد بمجرد الالتفات بل هناك تغاير في المدرك فانك اذا حققت زيدا مرتين كانك حققت زيد الملتفت اليه بهذا الالتفات مرتين الملتفت اليه بذلك الالتفات او زيد في هذا القيد او غير ذلك من الاعتبارات الموجبة لتعدد المدرك وسيجئ تفصيله وكيف يكون تكرر الالتفات الى شئ واحد يوجب تعدد المتبدء مع انا نشعر ان احد الالتفاتين بالقياس الى الاخر ذاهدهما مرة وضدها والاخر ليس مرة وضدها بل معتبرا اليه وكيف يحصل الاعتماد الصحيح بكون احدهما مرة وضدا والاخر معتبرا اليه لمجرد تكرر الالتفات مع ان الملتفت في كلا الالتفاتين واحد لا تعدد فيه والالتفات غير مدرك اصلا وجعل الصورة الواحدة من حيث مقارنتها بالتفاتين صورتين كلام خال عن حقيقة كما لا يخفى فان الصور هو الصورة الحاصلة ومقارنتها مع الالتفاتين لا تجعلها صورتين كما ان مقارنتها للمادة والارض لا يجعلها متعددة كيف والالتفات فعل من افعال النفس عندهم ومقارنة الافعال للصور العلمية لا يقتضي تعددها كما لا يذهب عليك ان الظاهر الذي ذهب اليه الدوانى ان اجزاء القضية تلك الطرفات والنسبة التامة الخبرية وادراكها النسبة على وجه الاذعان هو التصديق وليس هناك امر اخر اسمه النسبة حكمية فيطالبه هذا القائل بلزوم ان يكون تركب الموجود لوجود قضية بسيطة على ما ذهب اليه الدوانى وما ذكره بعض على ذلك وعلى مذهب المتاخرين يكون اجزاء القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية في المدركة ولا شك ان المدرك لا يتعدد بتعدد الالتفات وهذا ايضا خلف فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزائها عند العقل ثلثة لا يقال ما ذكرته من عدم اجتماع الالتفاتين من شخص واحد مصادم لما تقرر عندنا من ان الدلالة اللفظية انما هي على ما قصد المتكلم باللفظ اي معناه فان النفس اذا كانت ملتفتة الى معنى وسمع في هذه الحالة لفظا دالا عليه يلتفت لا محالة الى ذلك المعنى فقد اجتمع التفاتان في آن واحد لانا نقول اذا سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا وتفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث التفات اخر بعده وفي الجملة آه قيل في شقشقة بحث اما الاول فلان التغاير بحسب المفهوم غير واجب مطلقا في صحة الحمل اما اولا فلان عمل الشئ على نفسه ضروري وقد نبه عليه انه غير جائز سواء كان بالايجاب او بالسلب لامتناع سقط النغم هناك فقد عرفت انتفاء احد قاعدتي واما ثانيا فلان عمل الجزئي الحقيقي على نفسه جائز على ما صرح به الشيخ في مواضع من كتاب المنطق والمفهوم منه نفسه ذاته واما في اللفظ فلانه لو كان الحكم باتحاد الذاتين اعني ما صدقا عليهما

على

عما ما فسره به لم يصح ما اشتهر بينهم من ان المراد من الموضوع الاول ومن المحمول المفهوم فان كليهما سواء على هذا التفسير بل الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم او لم يكونا باحد هذا كما في نفس الامر الاتحاد المذكور قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان حيوان وقد يكون بحسب الوجود الذهني بالمعنى الذي عرفته كقولك المعدوم شئ وقد يكون بحسبهما كقولك الكيفية شئ وقد اورد عليه بعض الاجوبة فما بين ان النسبة الحاصلة بين شيئين مدركين مدركين لا بين الشئ الواحد المدرك بالادراكين كما زعم سابقا ولاحقا ان مراده من قولهم حمل الشئ على نفسه ضروري حمل الشئ الملحوظ باعتبار عليه ملحوظا باعتبار اخر فالحكم باتحاد هما في الذات المكررة في الطرفين مثلا يكون في السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا او السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون اتحاد هما في الامر المكرر في الطرفين فاتحاد الاتحاد هم ضروري اما لو اريد اتحاد هما في الخارج فليس بضروري هم ضرورة ان صدق الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع فما لم يعلم ان السواد مثلا موجود في الخارج لا يعلم ان السواد سواد في الخارج وكما ان حمل الوجود الخارجي معقد وغير ضروري كذلك ما يتوقف عليه اي حمل السواد عليه بحسب الخارج معقد وغير ضروري واعترض عليه بانه ان اراد بالنسبة في قوله النسبة لا تعمل الا بين شيئين مدركين الاتحاد او ما يعم فيه فلا نسلم انه لا تعمل في الشئ الواحد المدرك بادراكين لجواز ان يحكم بان السواد سواد وزيد زيد بلا تقييد وملاحظة صفة وعاقوهم بان الحكم بان السواد سواد وزيد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا واو السواد لاحظة فقط قطعا اذ كثيرا ما يحكم بان السواد سواد ولا يخطر ببالنا الا طلاق ولا التقييد بان التقييد ملحوظا ولا قصد الخ وحوظ وان اراد بالنسبة مثل الابوة والاخوة فانه لا تعمل الا بين شيئين مدركين لكن ما ذكر فيه ليس من هذا القبيل اقوله من اجلى البديهيات ان النسبة لا تعمل الا بين شيئين مغايرين ولا فرق في هذا الحكم بين نسبة ونسبة وهذه الموجبة الكلية مما اجمع عليه العقلاء سوى هذا السيد الفاضل وقد فصلنا ذلك فيما سبق وكانه اشتبه عليه الامر لوجوه فان الاتحاد لكونه نسبة يقتضي تغايرا باعتبارين يتحقق بهما النسبة ووحده باعتبار صدق الاتحاد ولا اظن ذا فطرة سليمة في مريه من هذا وما ذكره في معرض سند المنع الذي هو خارج عن فائدة التوجيه غير المجدية واولا المسئلة ثم ذكرت في تجريد الغواشي لانم ان عمل الجزئي الحقيقي على ذاته بدون تغاير للموضوع والمحمول جائز وكيف يتبين مدرك واحد مع انه لا بين

من

ان البين يقتضي اثنين والنسبة المدركة يقتضي مدركين اثنين لا امر واحد مدركا بادراكين
كما توهمه اذ لو كان الادراك ان واحدهما مدركا فلا يكفي الا مدرك واحد فلا يكفي بعمل النسبة بالقوة
لمراد الشيخ ما وصفناه آنفا واعترض عليه بان النسبة التي يتعلق به الاذعان متحدا هو اتحاد الطرفين
والاتحاد يقتضي ان يكون طرفاه امرا واحدا لا اثنين مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق به
الاذعان هي ثبوت احد طرفيها للاخر او وقوع الثبوت المذكور لاستدعى ذلك مدركين وليس كذلك
وما فصله آنفا هو ان التقييد في احد الطرفين او في كليهما مراد وفي البين انه ليس كذلك اقول
مراد البين ان الاتحاد ولكونه نسبة يقتضي متحدا ومتحدا به فان الفطرة شاهدة بانكل نسبة متعلقة
لابد لها من طرفين متعلقين ولذلك ذهب القوم الى صحة الحمل يقتضي التغاير بين الطرفين في الذهن
لتحقق تعلق النسبة والوحدة في الخارج ليصدق الحمل متعلق الاتحاد يقتضي بتعلق الطرفين وصدقهما
يقتضي كونهما واحدا في الموطن الوجود الذي حكم بانهما متحدان في ذلك الموطن فالتعدد بين الطرفين
في الكلية والوحدة في المحكي عنه وبين تحصيل التعدد الا بما اشرنا اليه من الاعتبار ونحوه اذ بدون
ذلك لا يحصل التعدد الا في المدرك ولا في الصورة ولا في الا التفات كما مر تفصيله وذلك امر ظاهر لدى الفطرة
السليمة ومشاهد وهمه عدم التمييز بين الاتحاد والوحدة كما مر آنفا نعم اني ذكرت في تحرير الغواشي عما
اورده المعترض في السنف الثاني انما ذكره الشيخ تفسير لمطلق الحمل وما ذكره من ان المراد بالموضوع
هو الاذواد انما هو في القضية المتعارفة فقط على انه ليس مبنيا على توهم المعتبر في جانب الموضوع
هو الاذواد ان العقل يلاحظ ذلك الاذواد بل معناه ان العقل يلاحظ الموضوع بحيث يتعلق به الحكم
منه الهاكما فصلناه في فطانه وهذا العجب انما ذكره في تفسير الحمل وارتضاه ايضا لا فرق فيه بين الموضوع
والمحمول فيرد عليه على ما اورده على تفسير الشيخ واعترض عليه اما اولا فلان الامر المعتبر في المطلق
معتبر في سائر اقسامه فكيف يعتبر في المطلق معتبر في سائر اقسامه فكيف يعتبر في المطلق الحمل فيكون
حالا يكون معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين وهما امران
عليه على ما فسره كان المراد بكل من الطرفين ما صدقا هو عليه فكيف يصح ما يدل هذا بان المراد الموضوع
ايضا مفهوم على ما يدل عليه قوله على انه ليس مبنيا على توهم المعتبر في جانب الموضوع الاذواد آه
وما نسب الى المتأخرين من انهم يريدون ان العقل يلاحظ الاذواد حال الحكم عليها فهو مخالف
لما صرحوا به من ان الاذواد معلوم بوجه ضيق اجمالي والحكم عليها بالذات نعم ما ذكره من ان
المراد هو الحكم العقلي من ان الحكم على العنوان بالذات ويسري الى الاذواد بالعرض وبالجملة

تلك

المحمول

ليس



ليس بعجيب لان الحيثي لما اختار ان الحكم على العنوان وايده بما لم يتم بمبناه لم يكن عدم التفاوت
بين الطرفين محذورا عنده بخلاف الشيخ فانه لما اختار مذهب المتأخرين وهم قائلون بالتفاوت بينهما
يكون عدم التفاوت بين الطرفين محذورا عنده بخلاف الشيخ فانه اختار مذهب القدماء عنده محذورا قوله
لانهم انما ذكروه الشيخ عن جاري في الحمل المتعارف فان الموضوع والمحمول فيه ايضا متحدان ذاتا يبقى انما هو ذات
الموضوع فنوجه عليه ذات المحمول يبقى ان شيئا واحدا ذات هذا وذات ذاك وما ذكره المتأخرون لا ينافي
ذلك وكذا ما ذكره بعضهم بان الاذواد معلوم بوجه اجمالي اذ معناه عند التحصيل ان الحاصل في الذهن عند
الامر الاجمالي ولما كان متحدا معها بوجه ما من الوجوه نسب المطوية اليها بالعرض ولم يرد ولما يتم
لان يسوغ له ان هناك معلومين بالحقيقة وكيف يكون يقول بذلك فلزم ادراج ذهن ربه وهو لا يتم ان
ما ذكره المتأخرون مخالف لما ذكره القدماء لكن لا منافاة بينهما عند المحققين فانما ذكره القدماء هو ان
الحكم على العنوان وما ذكره المتأخرون هو ان مناط صدق الحكم ذات الموضوع ولذلك يسمون العنوان
بالموضوع في الذكر وبعد ذلك كله فانما ذكره الشيخ مجمل يصح على التقديرين فلا وجه للايراد عليه
بانه لم يتم هذا التفسير بان المعتبر في الموضوع هو الذات وفي المحمول هو المفهوم وما ذكره من انه يلزم
ان يكون المراد لكل من الطرفين ما هو الذات غير مسلم فانه يبقى في الحمل هو اتحاد عما في الذات بالمعنى الذي
سبق لا ان الذاتين متحدان كما انك تعلم ولا يلزم من ذلك ان يكون المعتبر في جانب المحمول هو الاذواد
كما لا يخفى وما ذكره في معرض دفع التعجب محل التعجب لانه اعترض على الشارح بان المحمول والموضوع
سواء على هذا التفسير فالاولى ان يقال بعد تسليمه ان الحاصل هو الحكم باتحاد المتغايرين وقد يبقيان
انتهى على هذا التفسير ايضا سواء وكيف ينتظم كلام المعترض فان العدول عما يرد عليه ايراد خاص

فكيف

شيء مما يرد عليه وذلك اللهم بعينه مبتنى جدا قبل يرد عليه آه قلت عليه في الحواشي حمل
القابل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بان لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم ولذا
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل البياض على ما صدق هو عليه ليندفع ذلك ونحن نقول سلمنا
يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد وانه محصل كون الشيء صادقا
عليه هو كونه هو فيعود شبه الحمل جذعا فانك اذا قلت زيد متحد فيما صدقا عليه كان
معناه حكما على شيء واحد فانه يعرف عليه زيد فيقول السائل هذا الذات اكان عين كل
منهما حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يخلص مادة الشبهة الا بان يقال هما
متحدان في الوجود مختلفان في المفهوم كما يجيء تحقيقه واعترض عليه بانا نختار مادة الشبهة

لا يتوقف على اختلافهما بالمفهوم لجواز ان يكونا متحدين بالمفهوم والذات والوجود مختلفين
بحسب الملاحظة والالتفات وهذا العذر في التغاير يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة
السليمة اقول قد سبق ان الاختلاف في الالتفات والملاحظة لا يحقق مع الاتحاد الذي ذكره
فان النفس الواحدة لا يتحقق منها في زمان واحد الا التفات الى امر واحد ذاتا واعتبارا
الا التفات واحد كما يشهد به الوجدان الصحيح فاذا نزل التفات لا يتحقق التفات اخر وح فلا
تعدد لا في المفهوم ولا في الذات ولا في الالتفات اذ ليس يجتمع الالتفاتان فصاعدا راسا
فكيف ينفعل النسبة وبين وضمنا تعدد الالتفات فذلك لا يصح بعقل النسبة اذ ادراك النسبة
يقتضي مدركين وما توهمه سابقا من ان الصورة باعتبار المقارنة للالتفاتين يصير متعددا وهم
الالتفاتين متعاقبان فلا يحصل التعدد الاعتباري ايضا في زمان واحد هو زمان انعقال
النسبة وليت شعري في تنويع ذلك فانا نمنع ان نتوهم ان الالتفات الواحد بحسب مقارنته
للزمانين يصير التفاتين ثم نقل عن بعض العظماء انه قال لا يتعاقل تفسير الحمل بهذا المعنى اعني المتفاد
من هو ما متحد ذاتا ليس بعام للحمل الشامل للقضية الطبيعية والشخصية اذ لم يحكم فيها
على ما صدق عليه الموضوع فلا يتصور فيها الاتحاد بالذات بذلك المعنى اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان موضوع الشخصية زيد حقيقة فلا يتصور صدقه على شيء فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد
بالذات لانا نقول لا باس بذلك اذ المقصد تفسير الحمل المعتبر في المعلوم ولا شك ان الحمل الذي في
القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في العلوم واعترض عليه باذ الجزئية لا ينافي
الحمل والصدق عند العرف وشهادة من المتاخرين خالفوهم في ذلك واعتذروا في بيانه ذلك
على ما لا يصح التعويل عليه ويرد له على جواز حمله ان الحمل كما عرفت وهو الحكم باتحاد الطرفين
ولا شك ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان صدق زيد انسان فلا يكون
الانسان ايضا متحدا مع زيد ويصدق بعض الانسان زيد اقول لا ريب في جواز حمل الجزئي
الحقيقي كما فصلناه في تعليقاتنا وتصريح به الفارابي في المدخل الاوسط وجعل الحمل اربعة
اقسام حمل الجزئي الحقيقي على الجزئي الحقيقي وحمل الجزئي الحقيقي على الكلي وحمل الكلي على الكلي
وحمل الكلي على الجزئي الحقيقي ومنشأ وهم السائل انه فهم من الاتحاد ذاتا ان يكون للموضوع
والمحمول كلاهما زيد او اذ يصدقان عليه ولا يندفع هذا الوهم بالعذر الذي ذكره المعترض
من ان اتحادهما بالاخرة يستلزم اتحاد الاخرة لا اتحاد زيد مع الانسان في الوجود ليسا متحدا

الذاتية

في الوجود اذ لا وثوق لزيد الذي بل بحكم مادة شبحة ان المراد بالاتحاد في الذات ان يصدق على
ذات واحدة سواء كان زيد له اولا او زيد مطابق على نفسه بالوجه الذي عرفت ويصدق
عليه الانسان ايضا فهما متحدان بالذات لهذا المعنى وقس عليه موضوع الطبيعية واما ما ذكره
المعترض عنيفي الجواب فمشروط بان الكلام في مطلق الحمل كما لا يخفى اذ الاتحاد هناك
في الوجود قلت عليه في تجريد الغواشي للمحقق انه لا اتحاد هناك اصلا فان الانسان مثلا موجود
بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من
حيث انها عينه بالذات فقد وجد الكلي غير عارض لما عارضه الصادق عليه باعتبار انه تلك
الامور بالعرض والا لم يكن ايانا من حيث ذاته ولذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض اي
متحدة معه في الوجود بمعنى انه موجود بوجوده بالعرض وعصارة ذلك في مثل الانسان كونه
مغايرا عنه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم
بكون الكلي في الدار مثلا اذا كان زيد فيها وحده ولم يصر الحكم على الكلي لاجل افراده وتفصيله ان معنى الموجود
مؤول بالتشكيك كالوجود في ما سيجيء به الحق فكون زيد موجودا انسانا او حيوانا او ممكنا عام فان الاول
اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارنه
شيء اخر انه هو الاخر كما يقال انسان زيد ابن عبد الله واحد وانسان زيد والطبيب واحد واما
محمولان في موضوع كقولنا الطبيب وابن عبد الله واحد واعترض انكاتبي واحد طبيبا وابن
عبد الله او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد ابيض اذ عرض ان حمل عليهما
عرضي واحد انتهى كلامه ويقول ايضا في الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اتحادهما وحدة ما اذ لو
كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق اثنينية المفهوم لم يصدق وكما انه الواحد على جهات شيء كالنوعية
والجنسية فكذلك الحملي حيث يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا انا اسلمنا ان مراده هو
الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك فسره به ولم نفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف فانا لا
نسلم ان المتعارف ان يقال زيد وعمرو وجدا اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما
موجودين في الحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر
موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشرنا اليه كما في حمل الاعتباريات عليه او كلاهما موجودين بالعرض كما في
حمل الاعتباريات على امثالها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات لمعنى الاتحاد في
الوجود وفي غيرها بمعنى الانتساب كيف وهو تفريق اجماعي هو بوضع غير ملاحظة الانتساب بمبدأ الاشتقاق

فانه المتعارف المشهور انه لا يقال زيد وعمرو

206

بل بمعنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا
يجب ان اريد بمطلق الاتحاد صدق باي نحو من انحاء الوحدة توحد بينهما وان اريد بالمعنى
الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
به الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتا او ذاتيا للاخر واذا بالنحو العرضي لم يصدق
الا بانا يكون عرضيا للاخر وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين ويكذب بالاخر مثلا الجزئي حزبي
صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق بالاعتبار الاول
كاذب بالاعتبار الثاني فالمعلوم معلوما بهذا الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداقا لقضية
بالمعلومية وهو غير ضروري واعترض عليه بان حاصل ما ذكره ان الاتحاد قد يكون بالذات
والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون بالعرض كما في حمل الاعتباريات كالاعمي وما كان متحدا
مع الشيء في الوجود دون الذات كان عينا به بالعرض والحمل بمعنى عام يجري في جميع اقسام الوحدة
التي يتحقق فيها الكثرة واشار المراد به هو الحكم باتحاد الوجود فيكون حقه البحث به وعن الحمل
بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة
لم يعهد معقولا بناء على ان الوجود في الاعيان واحد يتكثر بتكثر الموضوعات كما صرح به المصنف فوجود زيد
يمتاز عن وجود عمرو بالاضافة اليهما لا ان وجود كل منهما متحد في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة
حتى يصح ان يقال هذا الوجود لموجودات متعددة واذا كان الوجود يتكثر
بتكثر موضوعه لا يكون وجود واحد لذاتين بل يكون لكل ذات وجود اخر فاذا لم يكن الاعمي متحدا مع زيد
في الوجود كما هو لم يكن وجود زيد وجوده اصلا وعلى تقدير ان يكون لذاتين وجود واحد خلاف
ما لزم من ذلك هو حمل وجود احدهما على الاخر بان يقال وجود هذا وجود ذاك او يقال هذا ذاك
في الوجود فان مؤدى كلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات
الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهوم على مفهوم الاخر لانتفاء الاتحاد عنهما ايضا الا ترى ان الانسان
والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل احدهما على جنس الاخر بان يقال الجنس الانسان جنس الفرس
او يقال الانسان فرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس واما ثانيا فلان المحمل الاتحاد
بمعنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجوديا او جنسهما او نوعهما او مفهومين انتزاعيين
ومفهوما الى غير ذلك لانه بمعنى الحمل وهو موجود في كل صورة من تلك الصور اخر غاية الامر انه قد يتحد
عنوانا والنوع مثلا بان زيدا عمرو في النوع مسلم فحينئذ انهم حكموا باتحاد زيد مع عمرو بمعنى اخر وهو

الحمل

حمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعيهما بهذا المعنى وفي بعض قولك نوع زيد نوع عمرو الا ترى ان
القوم عرد والحمل غير خصوصية وعن واعنه ح ب و وهو معناه فلا يستقيم ان معناه في كل صورة من الصور
المذكورة امر اخر واذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود بما مر اولا من الكلام
بنى على التباس ويلبس ان صريح العبارة ان معنى الحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
ذلك الاتحاد بالذات او بالعرض فلفظ بالذات في مقابلة لفظ بالعرض وكلا المتقابلين متعلق بالاتحاد
بالوجود وهو قد جعل الاتحاد بالذات معنى مغايرا للاتحاد في الوجود وحمل العبارة على انه قد يكون معنى
الحمل الاتحاد في الوجود والذات وقد يكون في الوجود دون الذات واورد عليهما اورده ثم ذكر
انه على تقدير ان يكون وجودهما واحدا انما يلزم صحة حمل وجود احدهما على الاخر لا حمل ذات احدهما
على الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما وحكم بان معنى قولهم زيد وعمرو متحدان في النوع ان نوع زيد نوع عمرو
لا انهما متحدان في امر هو النوع وانت خبير بان وحدة نوع زيد وعمرو وحده عارض التقرر والتلبس
من حيث الوحدة العددية وليسا نوعين اخرين من الوحدة كما ان زيدا شخص واحد فكذلك الانسان نوع
واحد والبياض عارض واحد والحيوان جنس واحد وليست تلك الوحدات اقساما متغايرة من الوحدة
بل الاقسام المتغايرة هي وحدة الاشخاص في النوع ووحدة الموضوعات في العارض ووحدة
في الموضوع ومنشأ وهم انه لم يميز بين الوحدة وجهة الوحدة فان الوحدة النوعية عارضة للانسان
والنوع جهة الوحدة وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها وتوضيح المقام بالفرق بين الوحدة وجهة الوحدة
حيث قال وجهة الوحدة قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا قائما بهما توهم بعض ان معنى قولنا كل متعجب ضاحك
ان ذات المتعجب ذات الضاحك وتقول انكار الحكم بالاتحاد بالذات من غير ملاحظة موضوع الموصوف
والحمل كان حمل الشيء على نفسه فعلى مادة الامكان الى الضرورة وانكاره مع ملاحظتهما معا يرجع
الى انفس الموضوعين متغايرا بان اذ كان ان موضوع المتعجب مغاير لموضوع الضاحك فحيث انه ضاحك كذلك
ذات المتعجب فحيث انه متعجب مغاير لذات الضاحك فحيث انه ضاحك ولا يصح الحمل بينهما على ما توهمه
وما ذكره من ان مؤدى كلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح حمل ذات احدهما على الاخر آه
غير مسلم اذ معنى الحمل المطلق هو الاتحاد مطلقا والحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود خاصة احدهما
انكار ان يتحد مع ذات الاخر في الوجود صح حمل احدهما على الاخر في الجملة وانكاره للقضية ضرورية
كما مر وكذا مفهوماهما وانكارا متغايرين واذا كانا متحدين في الوجود يصح حمل احدهما على الاخر
فحينئذ يرد به المعنى المتعارف وما توهم من ان الكلام مبني على توهم معنى اخر من معاني الحمل في غاية السقوط

وقد صرحت بان معنى الحمل هو الاتحاد مطلقا اعم من ان يكون في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد فكيف يتوهم من هذه العبارة اثبات معنى اخر للحمل وما ذكره من ان معنى قولهم زيد وعمرو في الخارج اثنان واحد اذا اراد ايضاح معناه ذلك فمسلم للوقوف على مرامه واذا اراد انه مستلزم له فلا يجدي كيف وعلى ما توهمه يكون جميع اقسام الوحدة قسما واحدا لان وحدة النوع والجنس والعارض والمعروض نحو واحد لا تفاوت بينها في المفهوم اصلا بل فيما يضاد تلك الاقسام ايضا لا يخفى انما الذي توهم من تجريد الحمل عن الخصوصيات والتعبير عنه بهذه العبارة احكام من التناقض والعكوس انما هو في القسم المتعارف الذي هو الاتحاد في الوجود لا في سائر اقسامه من الاتحاد في النوع والجنس وغيرهما واذا تحققت ذلك ظهر لك ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد المطلق وذلك عبر في التعقل الاول عن سائر وجوه الاتحاد لصحة الحمل كقولك العقل هو النفس في عارضنا البياض وزيد عمرو في النوع الى غير ذلك وصرح به المصنف بعد ذكر اقسام الوحدة بقوله والوجه على هذا النحو قوله لا يمكن اتحادهما بحسب الذات فعلى هذا جوز المشتم اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا في الخارج والاخر معدوما فيه حيث صح بجواز حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودة في الخارجية وحكم بان معنى الحمل هو المتغايرين مفهوما المتحدين ذاتا وذلك انا نقول اذا جاز اتحاد الواحد الذاتي مع كون احدهما موجودا والاخر معدوما فلم لا يجوز اذا تغاير في الوجود لا بد لتغاير ذلك من دليل ثم ذكرت انا انما جوز المشتم اتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذا كان الاخر موجودا بالعرض كالاعمي وزيد فان زيدا موجود بالذات والاعمي وان لم يكن موجودا بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض واللازم ذلك انهما اذا كانا متغايرين في الوجود بحسب الذات للزم اتصاف احدهما بالعرض فصح الحمل وبطلان ذلك مما لا يرتاب ان الاسود موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود التوب بالذات ضرورة ان وجود الاسود يتوقف على وجود التوب بل قد يكون متأخرا عنه بالزمان فيتغايران قطعا في الوجود بالذات مع انه يصح حمله على التوب لان الاسود موجود بوجود التوب بالعرض واعترض عليه اما اولا فلما مر ان المشتم انما جوز ذلك في الصورة حيث يكون الاخر فيها موجودا بالعرض غير مسلم اذ هو مخالف لما نص عليه المشتم فان صدق الحكم هناك ليس بمطابقة الخارج لانتفاء الاخر فيه واما ثانيا فلان الوجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول وعلى فرض تحققه غير

موجه

207

موجه في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر آنفا واما ثالثا فلانه لا يلزم من تأخر وجود الاسود عن وجود الثوب تغاير وجودهما جواز ان يكون ما هو وجود الثوب في اول الامر صار بعينه وجود الاسود بتبدل الحال كما ان وجود الطفل في اول الامر بعينه وجود الشاب في ثاني الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له وجود بالذات مغايرا لوجود زيد ويكون وجود زيد وجوده بالعرض كان موجودا بوجودين وذلك كلام خال عن التحصيل اقول اما الاول فالتسليم ما ذكر ان صدق الحكم هناك لا يكون مطابقا للخارج اصلا بما ذكرا ولا انه لا يجب فيه المطابقة للخارج ثم صح بان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى مما نسبه الى بعض التسليم خلاف ما نص عليه المشتم واما الثاني فلا يخفى على ذوي العقول ان الوجود بالعرض امر معقول سواء كان بحسب الوجود الخارجي او الذهني كما انهم يقولون الشيء قد يعلم ويوجد في الذهن بالوجه مع ان المعلوم والموجود في الذهن بالذات هو الوجه لكن لما كان بينهم وبين ذي الوجه اتحاد بوجه ما ينسب وجوده اليه بالعرض واما الثالث فغير وارد ما هو وجود التوب في اول الامر بعينه وجود الاسود في ثاني الحال طوري وراء العقل لان ذلك انما يتصور فيما اذا تحقق شيئ تارة اي شيئ واخر اخر كالاب اذا كان ابا لزيد مثلا ثم صار بعينه ابا لغيره بان ولد له ولد اخر واما فيما هو امر اعتباري اي كالوجود فلا يتصور ذلك لاستحالة ما ذهب اليه هذا المعترض من ان الوجود لا تحقق له اصلا كما تكرر فيما سبق من كلامه والتمثيل بما هو وجود الطفل في اول الامر بعينه وجود الشاب في ثاني الحال غير معد لانه ليس في حيز ما فيه الكلام بل الذات الذي كان موضوعا للطفولية زال عنه الطفولية وعرض الشباب ووجود الذات الشخصية امر واحد مستمر وبسبب تأخره الى مفهوم الطفل وتأخره الى مفهوم الشباب بالعرض الذي التوب الابيض اذا صار اسود وكونه شيئا واحدا موجودا بالذات في الخارج بوجودين غير معقول اما اذا كان احدهما بالذات والاخر بالعرض فهو واضح كما مر تفصيله وذلك مما لا يتصور فضلا عن اهل التحصيل

لا يتصور التغاير في المفهوم حتى يعترض عليه بان للموضوع حالة وجوده في الذهن اتحاد مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه هناك معلوم وموجود وشيئ لا يعتريه والا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون هذه الامور معلومة لا تصورا ولا تصديقا فاذا تصور المثلث يكون جميع المثلثات معلوما ويجب ان يكون مفهوم العلم شيئا غير معلوم فاذا تصور مفهوم العلم صار الحال بالعكس فظهر انما حصل في الذهن بالذات يكون معلوما لا ما حصل فيه بالعرض وبين ههنا ان التغاير في المفهوم هو الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذا كان حصول احدهما بالذات عين حصول الاخر بالعرض جائز

قطعا اقول ينبغي ان يقول ما حصل في الذهن بالذات يكون معلوما بالذات وما حصل فيه بالعرض يكون معلوما بالعرض فان اذا علم المثلث مثلا يكون تلك الامور معلومة بالعرض وبالعكس فان العلم بوجه الشيء هي الشيء الذي هو وجه له هو العلم بذلك الشيء بالوجه ثم كان ينبغي ان يتنبه بما ذكره على ان الاتحاد بسبب الوجود الخارجي اذا كان حصول احدهما بالذات عين حصول الاخر فيه بالعرض جائز وان كان لاحدهما وجود في الخارج بالذات كما يجوز مثله في الوجود الذهني كما اذا تصور بالمثلث مع الامور الصادقة عليه فان تلك الامور موجودة في الذهن بالذات وبالعرض ايضا لان وجود المثلث في الذهن بالذات وجودها فيه بالعرض وبمع ذلك موجودة في الذهن بالذات يجوز كون الشيء موجودا في الخارج بالذات وبالعرض معا كما يجوز مثله في الوجود الذهني يكون وجه الاتحاد هي الذات متحدا مع مفهوم الموضوع فيدخل هذا الكلام يعني في الذات هو الوجود بعين ما يكون مجرد الماهية النوعية ويكون التعين خارجا عنه اما اذا اعتبر التعين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم للموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى ولكان يفسر وجه الاتحاد بالموجود بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فان حمل الوجود بالعرض على الوجود بالذات فاذا قلت الكاتب ضاحك يكون اتحادهما بواسطة ان في الوجود انسانا هو كاتب وضاحك واذا قلت الانسان ضاحك فالضاحك انسان كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا اقول تفسير جهة الاتحاد بذلك يقتضي ان يكون في صورة حمل الشيء على نفسه ذلك الشيء سببا للاتحاد مع نفسه وهو محال عن التحصيل وان يكون في صورة حمل الموجود على الواجب تقول ان الواجب سببا للاتحاد مع الوجود وهو مما لا تتوهم ان الواجب تعالى ليس سببا لوجوده وان يكون زيد مثلا في مثل حمل الانسان او حمل نفسه عليه سببا للاتحاد مع الانسان ومع نفسه مع ان الشيء لا يكون سببا لكونه هو او نفسه ثم ما ذكره من البيان اعني قوله فان الوجود بالعرض وقع على الموجود بالذات لا يتناول ما كان الظرف فانه موجود بالذات كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو المعتبر في وجود الطبائع في الخارج اذ المراد بالموجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود في نفسه ليس موجودا في نفسه بل له لهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث عروضه له وليس المراد بالموجود بالعرض ان يكون وجوده معللا بالغير حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان واعترض عليه بانه عدم تناول التفسير المذكور مثل الانسان والحيوان في حيز المنع فان الموجود

قلت عليه

الزاء



في تفسير ما يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فالانسان في المثال المضروب كذلك للحيوان اذ وجوده ليس علة للاتحاد مع الانسان ثم العجب ذهابه الى ان يكون امر غير موجود يكون بينه وبين الموجود علاقة الاتحاد ومن البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا واحدا حيثما اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما موجودا هناك دون الاخر واعجب منه جعل العروض علاقة الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض عين معروضه ومتحدا معه اقول اطلاق الموجود بالذات على ما يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده اصطلاح جديد فان الموجود بالذات في اصطلاح القوم ما ذكرنا وحقيقة الوجود بالعرض بالمعنى الذي ذكرنا وعلى ما ذكره يكون مقابلة ما لا يكون سببا لاتحاد الموضوع مع المحمول او ما يكون اتحاد مع المحمول بسبب وجود غيره فيكون الحيوان في المثال المذكور موجودا بالعرض بل يكون زيد وعمرو موجودين بالعرض فان اتحادهما بواسطة النوع وذلك مما لا يقوه به من مارس عرف القوم ثم على هذا التفسير يكون قوله الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده مستغنى عنه فانه محصل صفة كاشفة وساجئه لا يحتاج الى كاشف كيف مع يكون ذكر الموجود بالذات وقابلا للوجود بالعرض في مقابلة صناعة العجب الذي ابداه من ان يكون امر غير موجود بالذات على الاتحاد مع الموجود بالذات مستشار الدخول مما قلناه في تغيير الواحد بالعرض حيث قيل في تفسيره هو ان يقارن شيئا امر ليس هو الاخر ولا جزءا منه واحدا كما يقال زيد وابن عبد الله واحد وزيد والطبيب واحد وما اعجب اعني جعل العروض علاقة الاتحاد وزعم انه يستلزم كون العارض عين معروضه ومتحدا معه مستشار في معدم الملاحظة باقسام الوحدة وكيف يسوغ ذلك مع تصريح الشيخ بان الطبيب زيد وابن عبد الله زيد واحد والعروض اذا كان بمعنى كون الشيء خارجا عن الشيء فالتعبير عن كونه علاقة الاتحاد محل التعجب بل ليس محله واما ذلك انما يشار من رسوخ الوهن العامي في الطبع فان اهل الوهن العام لا يطلقون الوحدة الا على الوحدة العددية ونعم ما قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليجرد نفسه طبيعة اولا ثم ما ذكره من البيان اعني قوله فان الوجود بالعرض وقع على الموجود بالذات لا يتناول ما كان الظرف فانه موجود بالذات كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو المعتبر في وجود الطبائع في الخارج اذ المراد بالموجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود في نفسه ليس موجودا في نفسه بل له لهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث عروضه له وليس المراد بالموجود بالعرض ان يكون وجوده معللا بالغير حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان واعترض عليه بانه عدم تناول التفسير المذكور مثل الانسان والحيوان في حيز المنع فان الموجود

فانا نقول ان حكم بانه مزيد بلا اعتبار قيد ووصف واشباه ذلك على الاديب غريب او قولهم
البيض الجبل انا النسبة لا تتصور بين الشيء الواحد وان تعدد الصورة الحاصلة من شيء واحد ذاتا او
واعتبارا في نفسه واحد في زمان واحد وممتنع بالضرورة الوجدانية وانا نعقد الالتفات الى
في زمانين واحد ايضا كذلك وان تعدد الصورة بوسط تعدد الالتفات على فرض تعدده لا يجدي لان ادراك
النسبة يقتضي مدركية طرفيها اي العالمية في النسبة في العمل واشباه ذلك على الاديب عجيب عن

قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا له قلت في الجواب اذا ثبت ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ثبوت شيء لشيء
كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للمهية بحسب ان يكون متاخرا عنها فاما ان يلزم تحقق
في الوجود الخارجي بناء على ما قبل من انا ثبوت للمهية في الذهن فلا يلزم الا تعدم الوجود الذهني على الوجود
الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام
اذا لزم ان يكون للمهية قبل وجودها وجود سواء كان محذورا او لا فكيف يصح قول المصنف انا اثبات الوجود
للمهية لا يستدعي وجودها قبله وجودها على فاوجهم به الشارح وعرض عليه بانا نثبته ونقول على
رايه اللازم هو ان ثبوت الشيء للشيء فرع عن وجود المثبت له وليس للوجود ثبوت لها
حتى يلزم تاخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت الوجود لها في الاعتبار الذهني كما حققناه ولذلك
قال المصنف اثبات الوجود للمهية ولم يقل وثبوت الوجود للمهية بناء على انه ليس للوجود ثبوت لها
في الواقع اقول ان كان المراد بالثبوت في نفس الامر يكون الثابت امرا موجودا في الخارج قائما بالمثبت له
فيلزم الاعراض والصور الخارجية انتهى ليس مراد القوم فانهم استعملوا هذه المقدمة في اثبات
الوجود الذهني حيث قالوا الحكم على المعدوم ثبوت وادلة ليست في الخارج لثبوت في الذهن فالا
انه لا يثبت للمعدوم اعتراض صور موجودة في الخارج واذا اريد ما يشمل الامور الاعتبارية
دخل فيه الوجود واذا اريد شيء آخر فلا بد من بيانه لينظر فيه مع ان كلامنا مع من يسلم ثبوت
الوجود للمهيات ولذلك يدعي انا ثبوت الوجود الخارجي لها بحسب الذهن حيث قال الفرد
المقدم موجبة كلية لا سيما العقل منها شيئا فيكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي بحسب الوجود
في الذهن ولو لم يكن المقدمة المذكورة شاملة للوجود لم يتمشى هذا الكلام اصلا ثم ان الظاهر ان
مراد المصنف من اثبات الوجود هو حمله كما انهم قد يستعملون السلب بمعنى الانتفاء او مراده الحكم بالثبوت
بثبوته ويكون محصل كلامه صدق الحكم بثبوت الوجود لها لا يستدعي وجودها قبل ذلك الوجود
فيكون اشارة الى ما اخترناه مما ان ثبوت الشيء آه مستلزم لثبوت ذلك الغير لا فرع على ثبوته

كيف

كيف او لا اثبات بمعنى الحكم يستدعي ثبوت المهية في العقل قطعا هذا مع انا نتكلم سابقا على ما زعم
من انه لا ثبوت للوجود للمهية قوله وانما كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه مثلا قبل
هذا الكلام صحيح في ان المراد بالسلب هو الانتفاء لا الحكم به وعلى هذا يكون تقرير الشكوك هو ان سلب
الوجود عن الوجود انتفاء وجودها لم يكن ثابتا تلك المهية عن ساير المهيات والا لم يتميز تلك
المهية من بين ساير المهيات بالانتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان يكون المهية حال الانتفاء موجودا
وما ذكر في معرض الجواب لا يدفع ذلك اذ حاصل انا الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان اخر
وايضا الانتفاء كما لا يستدعي التميز في الذهن فلا وجه لقوله وانما اراد التميز في الوجود الذهني
قلنا مسلم لكنه ليس شرطا بسلب الوجود فالاولى ان يحمل السلب على الانتفاء كما هو الظاهر عبارة متن
الكتاب وتقرير الشكوك هكذا الحكم بانتفاء المهية يستدعي تميزها فان المحكوم عليه لا يمتاز عن غيره
وكل متميز موجود ويجاب بما اجاب به الشارح عن ان يقال بدل قوله لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان
كان شرطا للحكم بسلب الوجود انتفائه وانما في الذهن وانما كان لازما للسلب وشرطا له لكنه
ليس بشرط للمتعلقة وهو انتفاء المهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود قلت عليه في تحرير الشكوك
لما يلزم فان المراد بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة ايضا كذلك
فلا يلزم المحذور واعترض عليه بان هذه العبارة مذكورة في جواب شكوك عرضه بالعبارة السابقة
قيل فيها سلب الوجود عن المهية مشروط بوجودها وذكر في الجواب لكنه ليس بشرط سلب الوجود فلو
كان السلب في كلتا العبارتين بمعنى واحد لم يكن الجواب مطابقا للسوال قول اللازم مطابقة الجواب للسوال
بحسب المعنى وذلك لا يقتضي كون السلب في العبارتين بمعنى واحد لانا اذا حملنا السلب في السوال على الحكم
كما هو المتبادر وفي الجواب على الانتفاء بقرينة قوله وانما كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه حينئذ
في مقابلة الحكم كان الجواب مطابقا للسوال قطعا ويكون مراده ما ذكره المعترض من غير تفاوت كما لا يخفى
قلت على ارادتها بالتشكيك آه قلت في الجواب بسبب ان الحكم اراد اما قوله الموضوع والمحمول
على ارادتها بالتشكيك اطلاقا للمعنى واريد للشق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اطلق
الموضوعية واللاحق بالمحمولية واما ان قوله الحمل والوضع على ارادتها كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر فيقبل عليه
سيما ان الشارح ايضا جرى على المسامحة المشهورة واراد بالحمل والوضع الموضوع والمحمول لظهور اراد
في الحمل لا يختلف بكون المحمول اعم او اخص مثلا وانما يختلف بذلك المحمول والموضوع فالاولى اراد انما
رد عليه ولم يجر على المسامحة المشهورة كما جرى عليه اولا عبارة الشارح مبنية على خلاف ذلك فانه

قال حمل الصفة على الموصوف اوليه بالحملية حمل الموصوف عليها وكذا حمل العام على الاخص اوليه بالحملية
فعكسها وكذا الحملية الوضع فانه وضع الموصوف للصفة والاخص للعام اوليه بالوصفية فعكسها وقد
يجاب عنه بان مسلكه ان حمل هذه العبارة على هذا المعنى لا يكاد يستقيم وهو ما يكون له وجود في نفسه
بل قد فسر الشارح الموجود بالذات والموجود بالعرض بما لا يرتضيه ثم اعترض عليه واجاب بما لا يخفى
في المحاورات لا في العلوم البرهانية وتغيرهما على ما قالوه في كلام القدماء اما الموجود اذا اعتبر بذاته
من غير التفات الى غيره فهو بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات وما هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار غير
يكون موجودا بالعرض مثلا الوجود الذي هو زيد عين الانسان وعين الضاحك وعين الكاتب
ايضا لكنه اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا كاتبا فان الانسان هناك
يكون موجودا بالذات والضاحك والكاتب موجودا بالعرض قال الشيخ في قاطيغورياس الموجود
قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض قلت وعليه
في تجريد الغواشي قد فسر الشيخ في الشفاء بالذات وما بالعرض تعسفا يرجع الى ان الاول حقيقي
والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه ينتقل من اسمه بالحقيقة مقابل له علاقة مخصوصة مع ما
ينتقل منه كما لسن السفينة كما قالوا في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة
ايما اوضع او كم او كيف بل هو مقارنة لشيء اخر مقارنة لازمة فاذا تبدل ذلك الشيء خالف
اليه كما تقدم بالعرض ثم قال في جواب من قال لم كانت النفس يقال انها يتحرك بالعرض في الاين
ولا يقال انها يسود بالعرض او البرد ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس
بالعرض صح اطلاق هذا وقال اذا علمت الحال في الاين والوضع فاحكم في مقولة سائر المقولات فانه
يقال اما الشيء مثلا يسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر مخالطا اوجسما
هو بعينه في الاعتباري وعرض فيه اوجسما كقولنا ان الهاء اسود وان السواد ليس موضوعه
جوهرا مع العلم بان الجوهر مع العلم عرض له انكار هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال الجوهر
اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد بل موضوعه الاول شيء منه كجزء منه وهو السطح وان السواد
يعتقد انه محله الاولي هو السطح ولاجل السطح يوجد في الجسم هذا كلامه ومنه يعلم انما بالعرض
مطلقا هو مجازي وذلك لا يخفى قوله في المنقذ الشفاء وقاطيغورياس ان الوجود بالعرض
مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد ابيض فاما معناه ان وجود هذا
ليس لعرضيانه بالحقيقة فانما ينسب اليها بالمجاز وقد توهم المحشي ان اللوجود بالذات والوجود

بالعرض كلاهما حقيقي فلذلك اعترض على الشيخ ونسبه الى انه فسرهما بما لا يرتضيه المقام ولا يخفى
عليك جليه الحال بعد الاحاطة بجواب المقال واعترض عليه اما اولا فلان رجوع ما ذكره
الشيخ الى المجاز كيف والجمع بين الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا يتبين المعاني الجمع ان يطلق
عليها لفظ الحركة مثلا بالمجاز بضبط وسبين حكمها وتقسيم الحركة الى هذه العبارة التي نقلها
لا يدل شيء منها على انها بالعرض مجازا اما الاول فلان المتحرك في الاين لا بد ان ينتقل من اين الى اين اخر
تدريجا والاين كما ينقل في موضعه قسمان حقيقي وهو الاين الاول وغير حقيقي والمتحرك بالعرض وان
لم ينتقل في الاين الحقيقي لكنه ينتقل في اسم الغير الحقيقي حقيقة ضرورة انه ينتقل من بيت الى بيت
ومن بلد الى بلد حقيقة وقس عليه المتحرك بالوضع الاول واما الثاني فلانه لا يلزم من صدق قولنا
اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض عليها اذ يصح اطلاق شيء منهما
عليها لان صدق الشرطية لا يستلزم امكان مقدمها ويجاب بتسليم صحة اطلاقها عليها فمن اين علم ان ذات
النفس مجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المتعلقة كتعلق النور والثالث فلانه اشارة
الى ان قبول الواسطة في العروض واطلاق لفظ العارض على ذي الواسطة ايضا حقيقة كما ان البسيط
يتقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متعدد بذلك بالحقيقة وان كان البسيط علة للتعدد السواد
لهذا المقدار فلو قبل سواد هذا الثوب ذراع في ذراع وبياضه سبر في سبر لم يكن هناك مجاز صحيحا
واما ثانيا فلانه لا يشبه ان وجود المعروض اذا قيس الى عارضه لم يكن العارض موجودا به كما ان
وجود العارض بالقياس الى معروضه كذلك بل وجود كل شيء اذا قيس الى شيء اخر من هذا القبيل ونعم
ما قال لا يخفى عليك جليه الحال بعد الاحاطة بجواب المقال اقول ما ذكره الشيخ في تعريف المتحرك بالعرض
وان لم يلحقه في نفسه المبتدل اليه مفارقة ايما او وضع او كم او كيف بل هو مقارنة لشيء يتبدل
الحال لم ينبه ذلك المبتدل اليه بالعرض صريح في انه في الحقيقة فرق بين الوصف بحال المتصف
بها في انه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن كلامه فهو مجازي وكذا ما ذكره في الجواب عن ان اطلاق
اطلاق المتحرك الاين على النفس صح اطلاق الاسود عليه ايضا بالعرض وما حمل المعترض عن ان شرطية
لا يلزم من صدقها امكان صدق الطرفين خيال بط منشاؤه عدم التفطن بان الشرطية قد انما
يستعمل في المتحقق الوقوع ولذلك قيل اذا كما يدل على الشرط بل على وضع المعلم وايضا حاصل
السوال الذي اجاب عنه الشيخ انما هو طلب الفرق بينه اطلاق المتحرك في الاين على النفس واطلاق
الاسود عليه بالعرض جوزوا الاول ولم يجوزوا الثاني ومحصل الجواب اشرنا اليه في الجواب الاول

تم بعون

ستعارف دفع الثاني بسبب ان عمول التيمم للموجود امر كوني في تفوس العامة دفع اللغو كما ذكره
الشيخ في تتمة الجواب ولا يخفى على من له ادنى خبرة باساليب الكلام انه لو كان الامر كما توهمه يقال
في الجواب انه لا يصح واحيانا ولم ينتظم ما ذكره اذ تنظره ان يقال لم جاز الجلاء ولم يجز اجتماع النقيضين
وذلك مما لا يخفى فساده وليت شعري اي فائدة في هذا الجواب على ما عمل عليه المعترض وكل اهل
النظر على التعصب المطلوب ومنشأ اللغو اليها فلا يذهب الوهم الى جواز تسمية الاولى بالثانية
حتى يطلب سبب الترك بينهما واعلم ان الحكم بان هذا الاطلاق مطلقا مجازي ليس بجيد في الحقيقة
والمجاز مما يورد عليه انه البحث عنها خارج عن نظرهم والشيخ وغيره كثيرا ما يحكمون في بعض الاطلاقات
بانها كما يشهد به في تتبع ادبي سيما بملاحظة الشيخ في معظم المباحث ان يبتدي البحث بتبيان مقدار
الفاظ الدالة على موضوع البحث وبيانه ان اي معنى منها اقدم واي منها بتاخر واي منها اصلي
واي منها فرعي منقول اليه وذلك ليس في مسائل الفن حتى يقال انه ليس من وظائفه وكما تولد
كما ان البسط متقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متقدر بذلك المقدار فان اراد به ان
هذا المقدار قائم بالسواد حقيقة كما انه قائم بالبسط وكذلك يطلق المتقدر عليه السواد وكذا
الحالية نظائره وهي كثيرة ذلك وامثاله مجاز ان التحقيق يوجب ان لا يطلق على ذلك اللفظ الا
بالمجاز وانكان اهل العرف لا يطلقونه لعدم اطلاعهم على ما هو التحقيق وهذا كما قال ابو نصر وابو
في تعليقاتهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فلفظ موجود لفظ مجاز بناء على ما تقرر وضع الذي
امرا مغايرا للوجود مع انه حق البحث ان اطلاق اهل العرف للموجود عليه تعالى وتقدس ذلك انا اطلاق
انما يتتبع اطلاق الالفاظ على الاشباه وما اعتقدوه هو كذلك وربما لا يكون ما اعتقدوه مطابقا
للواقع حتى فاطلاق اللفظ عليه وانكان حقيقة بحسب العرف فبناء على ان اللفظ موضوع لما هو كذلك
في مذهب اهل العرف لكنه العارفين بالخطا فيه ينسبون تاليه المجاز بمعنى ان التحقيق يقتضي ان لا يطلق
اللفظ الا بالمجاز وليس غرضهم ان ذلك مجاز بحسب وضع اللغة لهذا الاعتبار فظهر ان المعترض اصاب
في تصويب ما ذكره انه امر الاحاطة بجوانب المقال بنظر جليل الحال مفهوم الانسان انه قيل في
الجواب حذف لفظ كان فان الانسان لما كان محمولا مواطاة على الامر العيني والحمل كما عرفت بالجسم
باتحاد الطرفين كان لا محالة متحدا مع الامر العيني فيكون موجودا في الخارج واتسام بحال العدم ابتداء
وجوده في الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ في الشفاء ثم ذلك بناء على ان يكون مهية محصلة في نفسه موجودة في
الخارج اقول الجواب اثبات لغة كان فان حمل على الامر العيني حمل عرضي كما عرفت واتحاد العارض

الاتحاد

اتحاد بالعرض وهو لا يقتضي كون ما هو متحد مع الموجود في الخارج موجودا فيه بالحقيقة فيه وما صرح
به الشيخ حيث قيد بما ذكر بناء على ان يكون مهية محصلة في نفسه موجودة في الخارج كلام
لا محصل له لانه اذا لم يكن موجودة في الخارج كما اعترف به فاطلاق الموجود عليه يكون مجازا ولا يخفى التفاوت
بين اوله كلامه واخره بانه على ان الحمل يقتضي واسطة او بواسطة واحدة او تعدد بعض التفاوت
انما مبني على اطلاق الوجود في الصورة وانما فرق بالصورة قال اما الالفاظ بدلالة اولا على الصورة
لم يدل بواسطتها على الامر الخارجي وان الكتابة يدل عليه بواسطتين اللفظ والصورة اذ الالفاظ لما كانت
موضوعة للصورة وقد دل عليها بالوضع كانت دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هو الصورة ودلالة
الكتابة عليه بواسطتين وفي الصورة حذف الواسطة في دلالة اللفظ والتعدد في دلالة الكتابة فالتي
الدلالة الكتبة التي بحيث يلزم من العلم بالعلم بشيء اخر وهذا المعنى لا يختلف بين اللفظ والصورة اذ اللفظ ليس بحيث
يلزم من العلم به العلم بالصورة التي وضع لها حتى يقال بل اللازم حصول الصورة وليس بمستلزم العلم بها
اذ لا بد في العلم الحصولي للنفس وصفا الالتفات اليها ولا يلزم من حصولها النفس الالتفات اليها ولذلك
لم يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا يختلف هذا المعنى بين الصورة والامر الخارجي اذ من العلم بالامر
الخارجي حصول صورته ولو بتوسط الدلالة بينهما بخلاف التي يحصل من حصولها الصورة وايضا قد طعن بان
الالفاظ لم توضع جميعها للعلوم والصور الذهنية بل بينها ما وضع للمعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته
عليه دون الامر الذهني لظهور ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الوجود الخارجي دون الصورة الذهنية
وان قد يستعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فاللفظ موضوع للذات المتخصصة بالوجود الخارجي
بانه وليس موضوعا للصورة الكلية وان اخص من الشخص ولا للصورة القائمة بالذهن التي هي علم به
الوجود دون العكس كما جوزه بعضهم والحاصل ان القول بدلالة الالفاظ على الصورة وضعا يرد عليه كلام
المحقق في شرح الاشارات وكغيره الالفاظ موضوعة بازاء الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة
من ظهور بطلانه مستبعد جدا لا يليق ان يصدر عن امثالهم ولعل الاعلام قد لما ليس المراد بدلالة اللفظ
على الصورة وضعا معناه الحقيقي بل المراد مجرد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء
كانت الصورة بنفس اولا وسواء كان الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات اولا كما في
الالفاظ الموضوعة للمفهومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ بازاء الصور ما حصل في الذهن
مطلقا ثم ان امكن الحصول بالذات كما في حصول الصورة او بواسطة كما في حصول ذي الصورة بواسطة صورته
وبهذا يندفع ما ذكره علما الوضع الالفاظ للمدركات والادراكات والمراد بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي عن

البناء في ه

كذلك لزم تمام العرض الواحد
بجهتين واحدة قائم بالبسط
لكن ينسب الى السواد لعلاقة
بينهما فذلك بعينه ما ذكرناه
نعم اهل العرف لا يستنكرون بان
المقدار قائم حقيقة بالبسط

لظهور انه لا وقت يحتمل نسبة
الحركة الا بنحو ما للنفس المطلع

الامر الخارجي وانكشافه عند حصوله صورة في الذهن لا الشيء الخارجي للدلالة او بقولنا انهم ما ارادوا بثبات العلم عند حصوله صورة بثبوت الحكم لما في الخارج على ذلك الامر تسامحوا فقالوا الصورة مرآة لما في الخارج واعترض عليه بوجوه منها انه ادعاء من غير دليل على اثبات الواسطة في الدلالة المذكورة وانتقابها جيء على اثبات الصورة الذهنية وبنفيها غير مسلم بل هو مبني على الاختلاف في المعلوم بالذات فمن اختار ان المعلوم بالذات والمنكشف عليه بالعلم هو العلم ذهب الى ان الدلالة موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة الذهنية اذ لا اطلاع لنا عند هم بغير العلم فلا يعقل الوضع الا لما باز اء ونفي خلو هية غير المعروض بالعرض وبيان سراية الاحكام الى غيرها والدليل على ان المعلوم هو نفس العلوم لا الامور الخارجية قد ذكرناه في الحواشي السالفة والشيخان ابو نصر وابو علي من جملة من ذهب الى انه قد يكون بين الالفاظ والامور الخارجية واسطة لكن ليس لما انتفاء الى الامور الخارجية عند هؤلاء ومن اختار ان الامور الخارجية معلوم لنا وبنكشف علينا كالامام الرازي والمحقق الطوسي وكثير من المتاخرين ذهب الى ان الالفاظ قد يكون موضوعة باز اء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وهي لا يكون بينهما واسطة ومنها انما اورده على الصور الذهنية لا يتم في الالفاظ غير وارد على الوجه الاول القائلين بوضع الالفاظ باز اء الصور الذهنية لان كلا من اللفظ صورة ذهنية وعلم عند هم غاية الامر انه لا يتم منها مع وصف كونه صورة ذهنية علما وذلك غير لازم ومنها انما حسبه من ان الانتفاء لازم للعلم الحضوري ليس كذلك اذ الانتفاء حضور العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما حقق في موضعه ومنها انما اورده على الفرقة القائلة فانا قاطعون بوضع الالفاظ باز اء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم سووا اطلاق لفظ زيد مثلا قد وضع باز اء صورة متصفة بصفة يكون لها هذه الصفة حال وجودها في الخارج ويزيد هذا اللفظ عليها من حيث انها متصفة بصفة بهذه الصفة وقد حكم عليها حكما ثبت لها حال الاتصاف بالصفة المذكورة وهو حال وجودها في الخارج فيسري الحكم الى الموجود الخارجي واما لم يكن لها شعور كما فصلناه في الحواشي السالفة فيجب الى الامر الخارجي سيركه ويحكم عليه وليس كذلك جاء السؤال واما التعسفات المذكورة في الجواب فلا يخفى على الطالب ولا يحتاج الى الاطناب اقول ليس في الكلمات التي سردها المعترض ما يحسم مادة الشبهة التي ذكرها القائل فان حكمهم بان امورا مترتبة في الدلالة لا يكاد يجيء اما على ما ذهب من يقول بان المعلوم بالذات هو الصورة كما لا يخفى فلانه وان تختلف الدلالة بين اللفظ والصورة لكن لا يختلف بين الصورة والامر الخارجي وهو





واما على ما نقله فان النقض ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فلا ذلك لا يختلف الدلالة بين اللفظ والصورة ولا بين الصورة والعين الخارجية وهذه الشبهة ظن التوجيه على كلام الاستاذ قدس سره حيث صرح باثبات الترتب بين تلك الامور في الدلالة وقد عطف له قبل ذلك حسبما رايته في بعض تعليقاتي واما على كلام التفتازاني الى الغاية لم اطلع على تصريحهم باثبات الترتب في الدلالة بين تلك الامور فلا يرد عليهم ذلك ما لم يوجد تصريحهم به ثم لا يذهب عليك ان الشبهة مبنية على الاستاذ مجدا فيره سواء فسر الدلالة بما تعلم كما نقله القائل او بالانتقال كما ذكره الشيخ ولا يذهب عليك ايضا ما ذكره ايضا من ورود المنع حينئذ اخيرا لانهم لم يثبتوا الواسطة بين نفوس الكتابة والالفاظ مع ان الظاهر ان المدلول الكتابة هو الصورة للالفاظ فعلى ما قالوه ان يحصل هناك دلالة على صورة الالفاظ ثم دلالة تلك الصورة على الالفاظ الخارجية فيزيد الامور المترتبة على ما قالوا ولا يذهب عليك ايضا ان الانتقالات بحسب ما اضافها النفس عندهم فلا يكون احضر من العلم الا باعتبار التحقق ولا ان الظاهر ان لم يفرق احد بين الالفاظ بانها وضع بعضها باز اء الصور وبعضها باز اء الاعيان كما علم من كلام القائل والمعترض كيف والقائل يوضعها باز اء الصور استدلالا بما يشمل جميع الالفاظ والمعاني كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بكلامهم

لا يعتريني ما يعلم آه ذكرته في الحواشي انهذا بناء على نفي الجزء الصوري عن الاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفرد كما هو مذهب المتكلمين وكما على مذهب الحكماء حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها يبقى بعينها حال الانفصال ولو ابقى الجزء الصوري في الاجسام فقد يكفي في المعاد الجسماني بقاء الاجزاء المادية بعينها ولا يقدح فيه بقاء الصورة الجسمية اخيرا في اقرب الصورة الى الصورة الزائلة فان سيتي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان فان التناسخ انما هو في المبدء من اللحظ واعترض عليه انه لا يلزم من كون اجزاء زيد مثلا محضرا في الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر كيف كان زيدا حتى لو تركبت منها كرة بعضه كانت هذه الكرة زيدا فانه يجوز ان يكون هذه الاجزاء بشرط ترتيب مخصوص كانت زيدا ولم يكن هذا الترتيب جزءا منه والحكم لم يذهب الى جسما مخصوصا كهذا الذي نحن اقسما فافترقت اجزائه كان بعينه باقيا حال التفرق بل لا يقول بذلك فلم ادري فهم فضلا عن مثل الحكم انهم اردوا بعدم انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها لا ينعدم بل يتفرق تلك الاجزاء وان لم يبق الاجسام حال تفرق اجزائها لكن لما جمع الله تعالى تلك الاجزاء على الوجه الذي كانت عليه قبل التفرق كان ذلك عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولم يريدوا ان الاجسام باقية حال تفرق اجزائها كما حسبه من ان الدليل الدال على مطلق التناسخ شامل للصورة المذكورة

فان قلت استثنى هذه الصورة عن دليل الخ والا يخلو بطلانه مطلقا فدليل الخ او قولك ما ذكره في
الطلاق ضعيف مدفوع لم يدعها احد فان هاصل ما ذكرته توجيه كلام في الغمام الاجتماع بان
مرادهم عدم انعدام سببا بطلانه في الجواهر الفرد عند المتكلمين و الصورة الانتصالية الباقية مع
الانفصال عند المص و موافقيه وليس في ذلك التزام ان تلك الاجزاء على انها وجد تركيب يكون زيدا
كما حسبه بل تلك الاجزاء اذا تركبت على الوجه المخصوص و تعلق بها النفس المخصوصة يكون زيدا ولا
يلزم من ذلك ان يكون الترتيب الثاني عين الترتيب الاول بالشخص وقس على ذلك الكلام على ما ذهب اليه
وانه على هذا التقدير يكون زيد معادا عبارة عن تلك الصورة الانتصالية المجتمعة على ذلك الترتيب
المتعلق بها تلك النفس المخصوصة فاذا اجتمع على ذلك النحو من الترتيب و تعلق بها تلك
النفس ثانيا كان بعينه زيدا و اذا لم يكن شخص الترتيب الثاني عين شخص الترتيب الاول لجواز ان لا يكون
الاجزاء المشخصة مع انه شخص من الترتيب على هذا النحو بعينه بدون زيد و اذا تعلق نفس زيد كان
المجموع بعينه زيدا من غير اعادة للمعدوم كما ان قطع الخشب الذي هو جزء السرير اذا وقع ترتيب
ثانيا على الترتيب الاول كان بعينه هو السرير الاول و اذا لم يكن شخص الترتيب اللاحق شخص الترتيب
السابق فلا يلزم من حشر الاجساد على ما في المذهبين اعادة للمعدوم و لا انتقال النفس الى بدن
اخر كما لا يخفى على المتدبر انه يتصور الاجسام الصورية الجزئية فاذا زالت تلك الصورة لا يبقى ذلك الجسم
بعينه و هو ضروري انتفاء الكل بانتفاء الجزء اذا اعيد اليه صورة اخرى لا يكون عين الصورة
الزائلة لامتناع اعادة المعدوم فيكون البدن المعاد على هذا التقدير غير البدن الاول فلا يتحقق بدا من م
بما ذكرناه من ان ذلك ليس تناسخا فان سيجيء تناسخا فلا بد في البرهان على امتناع هذا المعنى فان
النزاع في المعنى دون اللفظ و ليلتنا على امتناع التناسخ هو الدليل السمعي و هو لا يتناول لفظا
للمعنى فيندفع كلام المحشي اذ لا يمكن ابطال ذلك الا بالدليل العقلي و لا بالدليل النقلي هكذا حقق المقام
و دفع عنك ما قيل او يقال المعدوم لا يعاد قيل اعلم ان الشيخ بعد ما بين امتناع انتفاء المعدوم
لانه محض و لا يصح الخبر عنه لانه ينقض الاشارة و الاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه
من الوجوه و مبنى على ذلك حاصل الخ في الوجود قال و من يدفعنا هذه الاشياء يصح لك قولنا في
بقول انا المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود و ذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون
بعينه و بين ما هو معدم لو وجد بدلم وقتا فانكا ان معدم انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم
و في حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا بعين الوجه الذي او ماتا اليه فيما سلف

الخ

معاد في الآخر لعدم الامتياز بين المعدوم والمعاد كما مر فانها غير صالحة للاشارة فالاولى ان يجري هكذا لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لما بقي فرق بين المعاد ومثله المبتدأ لو وقع بالاعدام سبب وقوع اي لا يكون شخصين اذ لا تمايز بينهما في المهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها لا يتعدد الشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بالعدد ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل والا لزم ان يكون المعدوم ما متميزين ويكون اتحاد احدهما في الآخر لعدم الامتياز بين المعدوم ما متواردا لم يكن بين المبتدأ والمعاد فرق ولم يكونا شخصين لزم انتفاء كل منهما بصفات الآخر فيصدق على المبتدأ الواقع هناك انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه ايضا انه واقع في الزمان السابق وذلك مستلزم لاعادة الزمان وهو غير معقول ومسلم لا ان يكون للزمان زمان آخر وينتسل ولا يرد على هذا ما اورده الشيخ على تحريره كما لا يخفى اقول لما لم يكن عدم الامتياز بينهما بالتشخص اذ لا يلزم من عدم تمايزهما بالمهية ولوازمها والعوارض ان لا يكون بينهما امتياز بالتشخص لان امتياز التشخصات في الافراد المتماثلة كزيد وعمرو مثلا لا يكون بالمهية ولوازمها للاشتراك فيها ولا بالعوارض لما ذكرنا ان اختلافها لا يوجب تعدد الشخص انما تعلم قطعا اختلافها بالتشخص فاذكره لا يدل على انتفاء الامتياز بالتشخص كيف وهو جار في جميع الافراد المتماثلة يجوز ان يورد هذا الايراد في صورة النقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم عدم التمايز بين الافراد المماثلة مطلقا وهو بط قطعا ثم يمكن ان يقال امتيازهما نظرا الى العدم المتأخر عن الوجود على احدهما من الآخر لا بد لتبيين ذلك مزيد بيان اذ اورد في تحرير الجواب على انه لم يقض الاشارة الى المعدوم لزم تخلل العدم بين ذات الواحد ان تفرع هذه الشرطية على عدم صحة الاشارة الى المعدوم لا وجه له اذ لا حاجة لعدم صحة الاشارة الى المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمبتدأ ان لم تصح الاشارة اليه يمكن امتياز احدهما في حال العدم والبطلان فيه منتف بالاتفاق كانا متباينا موجودا في الخارج قلت على تقدير عدم صحة الاشارة اليه يجوز ايضا ان يكون الامتياز بينهما كذلك فانا نشير الى هذا الموجود بانه لم يكن مشارا اليه قبل ذلك اذ لم يكن موجودا منذ ذلك اصلا والى الموجود الآخر بانه قبل ذلك مشارا اليه حيث كان موجودا ولا يستلزم ذلك الاشارة الى المعدوم واعترض عليه بانا لا نسلم عدم صحة الاشارة الى المعدوم في جملة الحالة اذ لو صحة الاشارة الى المعدوم لجاز ان يكون بعضها في بعض ولكان ذات المعاد حال العدم متميزا في نفسه المبتدأ ولكان اتحاد ذلك المتميز اعادة بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دفع لكان هذا العدم سبقه على تقدير صحة

الاشارة



الاشارة الى المعدوم لما جاز وحصول الامتياز بينهما يكفي للمبتدأ والمعاد كلاهما معلوما حال العدم متميزا احدهما عن الآخر لا ان يكون لاحدهما معلوما دون الآخر كما حسبه انتهى هذا هو السؤال الذي اجيب عنه وتحرير الجواب الذي ذكرته انا الامتياز بين المبتدأ والمعاد لا يتوقف على صحة الاشارة الى المعدوم بل يمتاز احدهما عن الآخر بكونه مشارا اليه سابقا في الوجود ولا يلزم الثبوت فعلم بطلان ما حسبه من انكاري بين على ان احدهما محفوظ دون الآخر وههنا بين آخر قيل فيه بحث آه اذ كما بين من هذا تخلل العدم بين زمان في وجوده بين منه تخلل العدم بين وجوديه وكما تخلله بين الذات على تقدير ان لا يكون الذات محفوظا حال العدم والآخر كما في الخلق اقول حاصل كلام الشيخ منع لزوم تخلل العدم بين الذات الواحدة بناء على تغاير الوجودين فالتخلل بين الذات باعتبار احد وجوديها عليهما باعتبار وجوده الآخر وما ذكره في الجواب لا يثبت المدعى وهو ما هو اعادة المدعى بعينه وتفصيل المقام وتحقيقه مذكور في حواشينا وايضا لم لا يجوز آه قيل لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة للاعادة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المبتدأ والمعاد شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة وتمايزان بعوارض غير مشخصة لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض يتشخص محل العرض به واما ثانيا فلانه العوارض يبدلها مطلقا فيتبدل كيف وضع وملك ومتى وأين واضافة وفعل وانفعال والحال انه هو فظهر انها تمايزا ليس بما هو تلك العوارض حتى لو حصل للمعاد بتلك العوارض كما ذلك الشخص المبتدأ بل النوع في كل نشأة شخص واحد مع تغير العوارض لا يوجد فيها شخص آخر وما يقال ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل اقوله هذا لا يتم مادة النقض اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التمايز بالعوارض مع بقاء الشخص بحاله كما انه تمايز بها واحدا بالشخص مع تمايزه بحسب القيام في نفسه بحسب القعود وبحسب الطولية عنه بحسب الشخوصة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ الاعراض المشخصة الواقع في سند المنع حتى لو بدله السائل بذلك لفظ الشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره وايضا لو تم ما ذكره آه قيل اذا تبين بطلان تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين الشيئين كما تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا جاز ان يرد البعض المذكور اما اذا تبين بانه لو جاز تخلل العدم بين الشخص الواحد لم يلزم التمايز في كل نشأة شخص آخر فيجاز ان يكون الزمن متخللا بين الزمن الحاضر بالشخص وتخلل العدم بينهما جاز ان يكون بين الافراد من كثرة متناهية حتى يكون جميعها شخصا واحدا تخلل اعدام بينه

وبهذا ظهر ان ما ذكره ليس كذلك لم يجز هذا الدليل في تخلل الزمان بين الشخص الواحد ولم يرد النقض المذكور اقول معنى جواز اعادة المعدوم جواز ان يكون الشخص الموجود الآن هو الشخص الذي كان موجودا قبل ذلك ثم عدم بعده موجودا كما سواء كان فرسا او غيره وسواء وجد قبل ذلك مرادا عدم العدم متناهية او غير متناهية بل القائل بجواز الاعادة صح بذلك كون ذلك الفرس بعينه الفرس الذي كان ذلك وقبل هذا القول وهكذا الى ما لا يتناهى فدعوى البداهة في بطلان مقابله ممنوعة على المطلع اذ ذكرت في الحواشي ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلل بين الشيء باعتبار وقوعه في زمان على نفسه باعتبار وقوعه في زمان ثان لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمان المعين بواسطة ان نفس الذات من حيث هي فانها واعترض عليه بانا لنا فرض انا يعتبر في اصل الدليل مثل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة النقض وتقول تخلل العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني ومثل ذلك جار بعينه في صورة المعلل في صورة النقض اقول لحاصل ما ذكره الفرق بين الصورتين بان الذات مستمرة في صورة النقض فتوسط الزمان لا يكون بين الذات لا ستمرارها بخلاف الصورة الاولى لعدم الذات في زمان العدم ولذلك اعتبر الشيخ في الدليل ان المعدوم لا يبقى له ذات ثم هذا المنع على تقدير توجيهه جار في اصل الدليل لا على ما ذكر في توجيه دفع النقض بل لا يتوجه دفع الايراد على النقض لان النقض مدعى والمجيب عنه مانع وايراد المنع في مقابلته غير موجه فاعرفه

واضافة ان لا قائل بخلاف الاول فلم يبق قوله كانت المبدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق قلنا انا نفرضه اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات ثم اعادة الوقت بعينه ثم ما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها في الوقت السابق واللاحق والمفاقة بينهما كون الوقت من المشخصات وكون المبدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق شخصا واحدا لا يفيد للعلل بل ينقلب الى ان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها في الوقت السابق واللاحق فاذا كان كون الوقت من المشخصات مسلما له وفرض ان الاول لاحق فيكذب الثاني بداهة وهذه بطلان مرادهم اي الاعادة وحوالط واعترض عليه بانا لا نريد بقولنا الاعادة يستلزم القبلية والبعدية انه يستلزم قبلية المبتدا وبعدية المعاد فغير مسلم اذ المتنازع

اعني الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا التقدير يكون المبدا والمعاد كما واقعين في زمان واحد فلم يكن المعاد بعده في الزمان ٥ وان اراد بغير ذلك فغير مفيد اذ لا يصح قوله المستدل كان المبدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق اقول مرجع البديهيات ان الاعادة يستلزم قبلية المبدا وبعدية المعاد اذ على تقدير انتفاء القبلية والبعدية لا ابتداء ولا اعادة فضرورة وانكار هذه مكابرة للازمة غير مسموعة ثم على تقدير اعادة الزمان الاول ووجود المعاد فيه العالم يتحقق القبلية والبعدية بين المبدا والمعاد ولا اعادة وان تحقق القبلية والبعدية بين المبدا والمعاد من الدليل وحوط فانا قاطعون بانتفاء زيادة ذلك في الخارج فعلم ان جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان ٥ وجود الشخص بوجود الاضافية مخالفة شخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق الشخص او ان لان الحدوث مخالفة شخصه ولما بعده من الزمان في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان او وجد فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف المطلع على كون الزمان على الوجه المذكور شخصا بل لو كان الزمان هو المشخص لم الدليل انهم فعلى عليه فيجب الرجوع عما ارتكبه ولا يبعد ان يكون مراد من جعل الزمان من المشخصات مرادا في بعض الصور فقد يتصور شخص الخ بالزمان اقول لحاصل ما ذكره احتمال ان يكون مراد من قال بكون الزمان من المشخصات احد الوجهين فنشبه الارتكاب اي كان المراد منه ارتكاب احد الوجهين فلا وجه له فبان من ايديكم احتمالا في كلام غيره لا يشيم العقلاء الى ارتكاب ذلك الذي ايديكم احتمالا له وان كان المراد منه ارتكاب الاحتمال الذي الرجاوة اذ لا شك في الاحتمال وما وجه به كلام القائل بان الزمان من المشخصات سابقا على عدم كونه مرادا من بيان الشيخ والتلميذ كما سيجيء واستدلالهم بذلك على امتناع اعادة المعدوم ايضا ويمكن ان يجاب عما قالوه في الحواشي بما في الاصول التي نقلها بعضهم عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بعضهم ذلك في مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما بقال الشيخ في جواب كيف يجعلني المسموع منه مع تحرك سر الذات وتقله المعترض ولم يعترض عليه على خلاف عادته والجواب عنه ان المراد انه قد المراد بالمثل ما يشابه كما في الجهة النوعية كما جرى المصطلح ويلزم من فرض وقوعه بالعدد اشتراك الكل في جميع الاوصاف كما بيناه آنفا اقول قد ذكرنا بيانه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم

ان

فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد ومثل المبتدإ الواقع بلا عنه باي سبب وقع اي
لا يكونا شخصين اذ لا امتياز بينهما بالهوية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض
اذ باختلافها لا يتعدد الشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود
واحد يذاته ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا يمكن المعدوم ان يكون
احد هما اعادة دفع الخ لعدم الامتياز بين المعدوم وما ذكره صناك وقد بينا ذلك
آنفا على اختلاف فانه لو تم ذلك لزم عدم الامتياز بين الافراد المتماثلة مطلقا لجريان ما ذكر
فيها وايضا لا يجوز ان يكون اختلافهما بسبب اختلاف الاسباب فانهم يشترطون وقوع المبتدإ
بتلك الاسباب نفسها بل عدم الحكم بحيث قالوا باي سبب وقع ثم اياذكر في الجواب انه الشيخ
قاله في التعليقات بيانا ان هذا المطلب اذا وجد الشيء وما لم يقدم واستمر وجوده في
وقت اخر وعلم ذلك او ظن عدم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
او ليكن المعاد الذي حدث بب و ليكن المحدثة الجديدة و ليكن بب كما في الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك ولا يجب فلا يتميز بب عن اللاتي السنة اليه سطر هل يمكن ان يختلف فيها
او لم يمكن لكنها اذا لم تختلف فليس انا يجعل لاحدها اولى بان يجعل الاخر فاما قيل فانما هو اولى
بب دفع الخ لو تضمن هذه السنة واحد المطلوب في بيان نفسه بل يقول اذا ثبت مذهبه فرجوع
الذاتي العدم من حيث هو موجود وبقاء من حيث ذاته تفتقر ذاتا لم يتعقل من حيث هو ذات يحتاج
اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة اي انه يبطل في وجوده الاخري واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل
للمعدوم في حالة العدم ذاتا ثابتة لم يمكن احدي الحادثتين مستخلفا لاخر يكون قد كان له الوجود
السابق قد فرغ الحادث الاخر بل اما ان يكون لكل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما
معادا واذا كان المحال انما هو ان يكون الموضوع الواحد كل واحد منهما غير متسم مع الاخر بانه
اسم موجود واحد وذاتا ثابتة واحدة كانتا باعتبار الموضوع الواحد القابل وجود
وذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحلين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
فلا الا عدم الصرفة لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور مخالفة مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة
عن فقد الذات فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فانما يرد المعاد في المستانف المعروض واختصاصه بصفة الاعادة انما كان لكونه

ثانيا



ثانيا حال العدم فحيث الذات تسوية فان المعدوم لا ثبوت له والا كان لكونه موضوعا الوجود اولا فهو
عين المنتهى اليه وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاعدام الصرفة
والظاهر ان ذلك مقصد المتكلم وكلامه انطباق عليه غير كلفة فاقط قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود انه لا يصح تصديق الحكم عليه بهذا فيندفع عنه تلك الايرادات المسمى على ما قرره مع بقي
ان يقال المعلوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود فيندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتسبة بالمشخصات الذهنية واما
مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالعقل واعترض عليه من وجوه منها
انما التزموا بقاء ذات موضوع العدم حال الانعدام لو كان لازما لما كان شيء من الاشياء موضوعا للعدم
وقابلا للعدم لانحفاظ الذات حال الانعدام بل العدم يطرء الموضوع وبقي الموضوع عند طرو يانه
وعروضه وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع الوجودين والعدم ليس شيئا واحدا فتبين
بكلامه بزلك غير متجه ومنها ان الموجود الخارجي والموجود الذهني ليسا شخصا واحدا بل هما
شخصان بالضرورة ومنها ان تكلفه في الجواب من ان الوجود الذهني يكتسب بمشخصين ذهني وخارجي
وقد سبق منه ذلك ونحن قد كشفنا الغطاء عن ذلك وعما فاسد هي مباحث الوجود الذهني
فلا يعيده قوله تسبيه التزام بقاء ذات موضوع العدم الخ وهم لا منشأ له فانما ذكرته بنى على ان
الذات لا يبقى ذاتا حال العدم كما صرحنا به مرارا ولا خفاء في انه ليس شيء من الاشياء قابلا للاتصاف
حقيقة بل انما يطلقها القابل بمعنى المتصف عليه لا بمعنى انه موضوع للعدم والعدم قائم به حقيقة
ثم كلام الشيخ مبني على ان الشيء واحد لا يجوز ان يكون موضوعا للوجود في المتخلل بينهما العدم لانتفاء
الانحفاظ حال العدم كما لا يخفى على من له دربة ولا ريبة في ان الموجود الخارجي والموجود الذهني
لا بد ان يكون بينهما الاتحاد ذلك دليل الوجود الذهني بدليل وجود الاشياء انفسها في الذهن وليس
اذا ابصر انا زيدا او تخيلناه وان معلومنا الموجود في ضمائرنا هو زيدا الشخص الخارجي وذلك امر
مدرك بالضرورة ثم ليس هو الشخص الخارجي بالفعل بل هو بعد التجريد عن العوارض الذهنية
ولو لم يكن هو هو اصلا لم يكن زيد مدركا لنا ولم يسر الحكم وذلك سفسطة فلا بد في دفع الاشكال
مما ذكرنا ولا اشكال في ان الاشياء حال وجودها في الذهن اعراضا قائمة به كما طبق عليه المحققون
وليس العرض يتشخص محله فلا يمكن بالشخص الذهني وفي البين ان المدرك الحاضر في الذهن
هو ذلك الشخص المحسوس مع ما كسفه من العوارض الخارجية كالشكل واللون والمقدار المعين فتلك

الحواهق الخارجية معروفة في الوجود الذهني لكنها ليست شخصية لو بحسب ذلك الوجود لاشتراكها
بين صورها الادراكية الحاصلة في افراد الحواس فان الصورة الحسية او الخيالية القائمة بزيد
مثلا ليس هو بالشخص الصور الحسية القائمة ببكر وبعمرو مع اشتراكهما في المشخصات
الخارجية لذلك الامر المخصوص او المحل وذلك وقد فصلناه فيما سبق وامر لما الملابس الذي
ليس بها وجه الحق هناك فلا حاجة الى اكثر من ذلك فنقول مثلا آه قلت في الجواب ونقيض
العدم عند لفظ هذا القابل ولم يات بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان معنى هذا القابل
انما هو جواز ان يكون الشيء بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التوجيه الاول لجواز
ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا في زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكنا في
زمان متصفا بالوجود الاول وممتنعا متصفا بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كونه ايضا
ممتنعا متصفا بالوجود في زمان عدمه واجبا متصفا في زمان وجوده وان العلة المذكورة
في الوجهين جارية فيه الا انه سياتي في قوله لان الاشياء المتوافقة في المهية الى قوله وحينئذ
وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء
الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوزنا آه معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده
والابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على ان اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث
بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والمراد
ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحل وحكم باختلاف في الامكان والامتناع بجريه
في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشد ما لا عتبار على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة ان
يقال للممكن كونه الحادث معتضما الوجود في زمان وعدمه في زمان اخر بان يعتبر الاختلاف
في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع هو الحادث بشرط
تقرره في الزمان فيختلف في ذاته فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان معتضما
بذاته الوجود في وقت معتدم ينقلب عنه لكان موجودا في ذلك الوقت واجبا هذا واعترض
عليه بان بطلان لازم الشق الاخير لجواز ان يكون الحادث موجودا في ذلك الوقت
دائما فتامل لينظر القاطر في هذا الاداد ولا يتعجب فقد صار قابلية آه قلت بين
الحوادث فرق بين ان الشيء اذا حصل بالفعل في المادة في جميع مراتب استعداده وما
ليس في المادة استعداد اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابلا له الوجود اقرب وكيف



علم بالضرورة انه لا يقتضي تعلق علمه بالذات ان قابلية الوجود في جميع الاوقات حتى لا يكون حاصلا
عليه بالذات قابلية الوجود في جميع الاوقات بط كما حققه الشارح آنفا فكيف علم بالضرورة
انه لا اثر لاجتماع هذين الوصفين في الامتناع واعترض عليه ان اراد بقوله اذا حصل بالفعل حينئذ الخ
في جميع مراتب استعداد ذلك الحصول ثم لكن لا يخفى ذلك ان يبقى فيها استعداد حصول ذلك الشيء مرة اخرى
فيها وان اريد هذا الاستعداد كما ادعاه الشم وان اراد انها بترتب في جميع مراتب استعداد حصول ذلك
الشيء فيها اي حصوله كان فهو موقوف على امتناع اعادة المعدوم والكلام فيه اقول فيه هذا الكلام غير مجد
لانا ذكرنا منع لمقدمات الدليل الذي ذكره الشم كما لا يخفى وايراد الحنفية مقابلة المنع خارج عن قانون
المناظرة كيف وح يكون حاصل ما ذكره الشم مجرد منع وتصريح بانه دليل اقناعي على الملط فما ذكره خلط
على انه ينتج عليه انه كما لا يصلح في ابطاله ان يقال فيه استعداد حصوله مرة اخرى لا يصلح ان لا يقال فيه استعداد
ذلك الحصول ولا اثر لهذا الاستعداد فكيف ينتظم ذلك دليلا على صحة الوجود وزان قولك الامكان
لا يقتضي كون الشيء مادة ايا لا يكون جميع الممكنات مادة بالجملة اي هذا المعترض لا يقتضي عدمه فهم بل تركه ان يذهب
وكذلك لا ينفيد بقاعدة ادب البحث فقوله ما يفيد ويكتب ما يريد كما لا يخفى على كل ملحد وجيز
وتعلم بالضرورة انه آه قلت في الجواب لا نم ان لا اثر لاجتماعهما بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة
في مثل هذا المقام مع مخالفة الماهر الاعلام وانتظر بانا نم كيف اجراء نظر ما ذكره في استلزام ازلية الامكان
امكان الازلي بانا نقول ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد
بالدوام لكان الامتناع باعتبار هذا القيد لكنه غير مستقيم لان الامتناع والليس بمقتض ممكن بالدوام وقيل في
هذا المقام دعوى الضرورة غير مسموعة كيف ولو لم يمتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحالات المذكورة قلت
حاصله منع دعوى الضرورة وهذه من السند المذكور ليس كذلك كما ينبغي فان حاصل ما ذكره الشم في
تتميم الدليل معارضة للدليل الذي اقاموه على امتناع العود فيمنع منع مقدماته لكنه لا يستقيم ان يذكر
في سند منع ذلك الدليل فان المعارضة بدل على خلل في دليل الخصم فاسناد منع مقدماتها الى ذلك
الدليل غير مقيد فتامل من حيث انها حالة آه قلت ارادنا ان الاحظنا مفهوم ممكن الوجود
مثلا كان الامكان معتبرا في مفهومه من حيث انه حالة بين سلب الوجود والوجود لا بد ان يحكم عليه وكذلك
ان الاحظنا مفهوم اللازم لشيء والملزوم له كان اللزوم معتبرا في مفهوم احدهما من حيث انه حالة بينهما
وح لا يتصور ان يحكم عليه واذا تعقلنا لزوم شيء لكان اللزوم معتبرا بذاته ويصح الحكم عليه ولا
يلتفت الى ما يتبادر من قولهم كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات اقول ليس في



باختلافهما

واعترض عليه بان دعوى آه

والسند المذكور

العبارة مما يتبادر منه معنى فاسد ولا يحتاج الى توجيهه بما ذكره هذا المجيب فان الامكان اذا اخذ جزء
للقضية تنوع تلك الرابطة وغير ملحوظ قصدا واذا اعتبر من حيث انه مفهوم من المفهومات كان ملحوظا
بذاته وهذا خلاف عبارة الشرح ولا فساد فيه اصلا ثم ذكر في تحرير الفوائد انه قد صرح هذا المجيب
مرارا بان مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما ذكره النحاة من ان معنى اسم الفاعل ما قام به المشتق
لا تعويل عليه وليس النسبة فيها ملحوظة بالعقل بل يمكن تحليله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون
الامكان ملحوظا بالعقل في مفهوم الممكن ولا اللازم اللازم بناء على ما قرروا عترض عليه بانه للزم
من كون معنى الممكن ما قام به الامكان والتزام انه امر مجمل ان لا يكون الامكان ملحوظا فيه بالعقل
وان لا يكون مدلولا للقضية لانه فان الاول ممنوع الثاني ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم كيف ولو كان
معنى الممكن ما قام به الامكان كان الامكان ملتفتا اليه صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال عليه
في نفسه فيكون معقولا بذاته وهو خلاف ما ذكره سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا فيه
بالعقل لكن لم لا يكفي في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزاء التحليل كما ترد عليه راي القائل
اقول هذا الكلام نظرا الى ما له فان حاصل ما ذكره منع كون الامكان ملحوظا بالعقل في مفهوم الممكن
على تقدير كون معنى الممكن امرا مجملا يمكن تحليله الى الذات والحدث والنسبة كما اختاره هذا القائل وحاصل
جوابه انه لا منافاة بين ما اختاره وبين ان يكون الامكان ملحوظا فيه بالعقل فيصير حاله حال ما ذكر
الى القوم في سند المنع بمنع المنافاة بينه وبين ما ادعاه من كون الامكان ملحوظا في معنى الممكن
الا ترى انه غير نافع على انه ذهب الى ان الجنس كالحيوان ليس ملحوظا في معنى النوع كالانسان
بناء على ان معنى الانسان امر مجمل يصح تحليله اليها فلم لا يجوز ان يكون الممكن بالنسبة الى الامكان كذلك
ثم لا يخفى عليك ذلك المنع الخارج غير نافع بعد التوجيه وسلم كونه غير ملحوظ بالعقل فلا يجديه نفعا
فلم لا يجوز كونه من اجزاء التحليل لانه ادعى اولا انا اذا لاحظنا مفهوم الممكن كان الامكان
معتبرا في ضمنه من حيث ان الحال بين الشيء والوجود والعرض فذلك ان يكون الامكان ملاحظا
للعقل على وجه لا يمكن للعقل الحكم عليه لان المعنى ان الشيء قد يكون ملحوظا بالذات وقد يكون
ملحوظا بالتبع فعلى تقدير تسليم كونه غير ملحوظ يكون خارجا عن المبحث فاعرفه
ثم اعلم انه قد علم مما بيناه ان الامكان باعتبار جهة القضية وفي كيفية الرابطة وبعبارة
الرابط ما خوذ تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات واعترض عليه بان جهة القضية مذكورة بلفظ
دال على معنى في نفسه فكان الامكان حينئذ ملتفتا اليه فكيف لا يكون ملحوظا بالذات ان

لفظ

لفظ كيفية الرابطة دال عليها وملحوظ بالذات قطعا وكذا لفظ الرابطة دال عليها وهو ملحوظ
بالذات اذ المراد بالملحوظ بالذات ما لا يحتاج في كونه ملحوظا الى ضم شيء آخر والامكان هيهنا
ملحوظ تبعا فانه كيفية اتحاد الموضوع بالجهة فهو بالقضية معتبر في الوجه الذي هو آلة للحاظ الغير
كما ان الاتحاد ملحوظ كذلك ولا يقدح فيه كون لفظ الرابطة ولكيفية الرابطة دالا على معنى ملحوظ بالذات
كما لا يقدح كون لفظ الاتحاد ودال الاتحاد في ملحوظا بالذات في ذلك المعنى ملحوظا بالتبع والقرينة
له لم يسلم ان الجهات في القضايا هي الرابطة ومعنى الرابطة مع تلك الكيفيات ملحوظ تبعا فان الحكم
في الموجهات باتحاد الموضوع هو اتحاد محكي بتلك الكيفيات اذ لو لم يكن تابعا لنفس الامر آه قلت
في الحاشية من المعنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاما ان يكون المزوم لازما لاحدهما كان غير
ممتنع الانفكاك عنها فيكون ممكن الانفكاك وامكان انفكاكه المزوم لازما لاحدهما كان ممتنع الانفكاك عنها
فكان ممكن الانفكاك وامكان انفكاكه المزوم يستلزم امكان اللازم اذ على تقدير انفكاك المزوم لا يكون
اللازم لازما وضح ذلك بعض الناظرين بمنع حواز لزوم بكر لازما جاز انفكاكه فانا
انما نتابع ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما لاحدهما فلا يلزم
جواز الانفكاك عند وقد اعترض عليه بان قوله على تقدير انفكاك المزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم
وانما يكون كذلك لو كان معنى اللازم ما قام به المزوم كما ذهب اليه اهل الاصول والقرينة قائم لما تتبعوا
المشتقات ووجدوا عدم الاستقاق فانما يكون هذا كالمتحرك والابيض والبياض ونحوها علموا ان ذلك
لازم في جميع المشتقات وليس كذلك فيقام البرهان على امتناع قيام مبدإ الاستقاق بعض المشتقات
على ما سبق فلم لا يجوز ان يكون اللازم هو قيام هذا البعض وانما المزوم قائما به اصلا بل لا يلزم من
انفكاك المزوم ان لا يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا يوجب صدق قيام المزوم واذا عرفت
ذلك ظهر لك ان منع الناظر لا يندفع بما دفعه اهل الاصول وما ذكره السقم وما ذكره في جهة لا يتوقف
على قيام مبدإ الاستقاق بما صدق عليه المشتق حتى يتوجه عليه ما ذكر بل لو لم يكن اللزوم ولا
من مبادئ الاستقاق قائما اصلا لم يتوجه فيه فانكم اللازم لازما فاتحاد الشيء مع اللازم او ما شبهه
لو لم يكن لازما كان ممكن الانفكاك وعلى تقدير انفكاكه لا يكون لازما جاز الانفكاك لانه على هذا التقدير
ليس لازما والمراد بالمزوم هو اللازم بينة او كونه لازما فسقم ما سيجيء عند الحاظ على المتن ثم لا
يتجه ما ذكره للمصلح توجيها لما ذكره اولا كما تقدم بل الارتباط لذلك به اصلا كيف وقد
انه اذا لم يكن لازما حالة عروض لا يلزم جواز الانفكاك عنه وفي البين على تقدير ان لا يكون الشيء لازما

يجوز انفكاكه عنه سواء كان بحالة عدمه او حالة وجوده فيلزم تحقق اللزومات الثلثة
آه قلت في الجواب تلك اللزومات موجودة في نفس الامر لوجود ما يتبع به منه وليست موجودة
فيها بصورة مغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة
اذا كانت خارجية يقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة محمولها او
لوجود جزء المحمول الواحد بوجود كلها فانها الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما انها
احد قسمي المتصل حاملا والاخر مارا منصدقا الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المحمول
ليست معدومة حقيقية لما لزم من الوجود الاول الا ان ليس وجود منزوعا من وجود الكل بل هي
موجودة بوجوده وان كانت ذهنية فتقتضي صدقها وجود الموضوع في الذهن ايضا لانها كما
انها خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحو انضمام الوجود كصدق الحكم بالحمر فانه يقتضي
الوجود المستقل وصدق الحكم على اليوم نحو اضافة فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على الزوج
بخواصه فانه يقتضي الحمل الخاص به كذلك خصوصيات الحكم الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود
وهذا كله المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام وغير
ذلك لزوم شيء لشيء يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم اما يمنع انفكاك
الملزوم عن وجوده بالفعل من احد الطريقين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم فانه يمنع وجود
الجسم موصولا كله يمكن ان ينتفع هذا الانقطاع فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجود
وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين وهذا القبيل لزوم الزوجية فان مرجعها الى الزوج
لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو منقسم بهو منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكون في صدقه وهذا النحو من الوجود
اعني صحة انتزاعه من موجودا كما ان التقسيم الحكمة يكون في صدقها ان وجود الموضوع وبمعنى الثاني
كون قولهم اللازم يقتضي موجودا يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك
اي سلب الانفكاك بالضرورة او غير ضروري اما والا فلا شك ان اراد بقولهم تلك اللزومات موجودة
في نفس الامر بوجود ما ينتزع منه انه من اجزاء التحليلية ثم اذا لزوم اللزوم للشيء ليس بشيء ما
يتصور ان يكون جزءا الا طرفيا وعلى هذا لا يقال لزوم الحركة للفلك يقتضي احدهما او فساد
ذلك الشيء ان يمنع واذا اريد انها صفات لما ينتزع منه والصفات موجودة في نفس الامر بوجود
الموصوف - وكلا المقدمتين ممنوع اما الاولى فلان اللزوم صفة اللازم واللزوم الملزوم صفة
لصفة وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون صفة له فان البرودة صفة الماء لا الجسم صفة



الجسم وليست البرودة صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف وجود صفاته لزم ان
يكون الصفات السلبية والاضافية الاعتبارية للموجود الخارجي موجودا في الخارج ويصدق
الاحكام الخارجية عليها حقيقة اما موجودة التي لوجود في آخر غير معلوم على ما سبق سالما واما
فلانا لانا نعلم ان معنى الانقطاع اللازم للجسم في الخارج ولا جزء في ذلك الا انقطاع الجسم انتفاء امتداده
وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج ولذلك يصدق السالبة الخارجية واما ثانيا فلان هذا الاشكال
لا يختص باللزوم حتى يندفع بالتزام ان تلك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستقيم التزام ذلك
فيه كالوجوب وغيره فان الجواب مختلخاله غير صالح للقبول والصوابية الجواب ان
منع لزوم التسلسل بناء على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق فلا يلزم من صدق
اللازم على شيء ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لزوم ولحد في نفس الامر فضلا عن تحقق لزوم
غير متناهية وكذا الحال في نقايضه فلا يلزم من صدق الواجب تحقق الوجوب ولا من صدق الممكن تحقق
الامكان في نفس الامر الى غير ذلك اقول اما الاولى فلا يخفى على من له ادنى دربة ان المراد انها صفات
اعتبارية منزعة عما في الموصوف الاول بعضها بالواسطة كاللزوم الاول وباقي اللزومات بواسطة
كلزوم اللزوم ونحو ذلك الى حيث ينقطع الاعتبار فتلك اللزومات صفة للموصوف او صفة لما هو صفة له
او لما هو صفة صفة له وهكذا وذلك نظير ما ذكره القوم من ان الهيولى حامل لاستعداد الصورة الجسمية
ولاستعداد الاعراض القائمة بتلك الصور مع ان تلك الاعراض صفات للصور لا للهيولى ولا يتبادر من
احد من اهل التحصيل من هذه العبارة الا ما يجيء هاهنا حتى يتجه التردد الذي ذكره واي وهم مذهب في هذا المقام
بعد ان المراد كون تلك الامور الاعتبارية التحليلية للموصوف فظير سقوط منع المقدمة الاولى وكذا منع المقدمة
الثانية لان الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن
موجودة فيه بالذات كما نعلم حال المعروض فيما سبق من الشيء وموجوديته التي بالعرض لوجود غير بالذات
امر معقول عند ذوي العقول كما ان الجالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات واما الاولى
الثانية فان اراد بقوله لان الانقطاع لازم للجسم في الخارج ان الانقطاع متصف في الخارج بلزوم الجسم
فهو فاسد كما لا يخفى وان اراد ان الانقطاع لازم لوجود الجسم في الخارج ويكون الخارج ظرف لوجود
الجسم فهو ليس بمضير لما في اللزوم المعتبر هاهنا من اعادة المقدمة القائلة بلزوم الانقطاع للجسم بحيث
لها بيان ان لزوم الانقطاع للجسم ان وجود الجسم في الخارج يستلزم وجود الانقطاع للجسم اما وجود
فيه وهو يستلزم تحقق الاتصال فيه او وجود الانقطاع بخواص لو يتحقق الاتصال في خواص لو

كان موجودا في الذهن كلية ليس عارضا للحكم هناك لما تحقق في موضعه فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في نفس الامر كما في سائر الكلام اشار الى وجه صحة هذا الحكم هنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان امر عقلي موضوعه للذهنية في الاعتبار العقلي وذلك عقلي قياسها على ما ذكر في الموجود فاذن اذا صدق بقولك الامكان عارض للحكم انما عارضية الواقع كما ذكرنا واذا صدق انه عارض في العقل اي الاعتبار العقلي كان صادقا اولا ما سبق سابقا هو ان الجهات في المعقولات الثانية ولم يذكر هناك ان المعتبر في صحة الحكم بالامكان هو المطابقة لما في العقل دون الخارج فذكر هنا المعتبر فلا يكون تكرارا لفظا وفي عبارته حزازة حيث جعل الحمل تكرارا واما ما ذكره من نفي عروض الامكان بحسب الواقع فالحكم بعروضه يكون كاذبا لان المعتبر في صدق الحكم المطابقة لما في نفس الامر اللهم الا ان يقال الكواذب كلها صادقة مطابقة لما في العقل هذا ما في العضدي فيكون حاصل كلام المصنف توجيه ان الامكان عارض للحكم بحسب نفس الامر فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لما في نفس الامر وهذا كلام معلل وفيه انه يقال الزوجية للعروض له للثلثة في نفس الامر فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وما ذكره في جميع الكواذب كان يقال ان قصدت بقولك الثلثة زوج في الواقع كاذبا وان قصدت قصدت انه زوج بحسب اعتبار العقل كان صادقا فليتأمل فان القوم لا يلتفتون الى الكواذب وتعيين مطابقتها

وفي بعض الحواشي ان الاولى في آه قلت في الحواشي قد اشعر ان اختلاف الاوليات خطأ وخطاء انما هو للاختلاف بتصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن ولكنه يمنعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بحسب الاوقات بالنسبة الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التوافق بين النظم دون بحسب النظرة وبعضهم لا يزيد اصلا ولذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة واعترض بانا نشعر بالفرق بين خطاء الحس فانه قد يكون لخطاء تصور اطرافه كما ذكره المص والشمس هناك واما صرحا به في ذلك فلم نشعر بهم اصلا بل صرحوا بالخلاف حيث قالوا ان المتنافي في البلادة من لا يصدق ببعض الاوليات كالواحد نصف الاثنين مع تصور اطرافها بالجزم المذكور مع ان كلام الشارح في عموم الحس حيث قال ان الاولي قد يكون حسا لخطاء تصورات اطرافها وقولهم مشروط بالحس يدل على جواز ذلك ولذلك استدركه على صاحب المطارحات وبنى على فساده وما ذكره الشمس هنا مشعر به على ما لا يخفى على ذي دربة بأساليب الكلام فانه لما ادعى ان الحكم بتلك القضايا اولي او رد عليهم انه لو كان اوليا لم يكن بينه وبين الحكم بان الواحد نصف الاثنين فرق فيجاب بان الخطاء والخطاء جاز ان يفرق بينهما بسبب خطاء تصورات الاطراف وانت تعلم ان خطاء تصور الكل والمحتاج فيه الى نوع تكلف عندهم انما هو في ذلك لقولهم ان الاختلاف في الاوليات جائز مطلقا ولم يستندوا الى اختلاف

مسمى بنفس الامر او غيره والغرض في هذا المقام تحصيل معنى اللزوم وتفصيله على الوجه المطابق للواقع وما ذكره في جوابه من ذكر انتفاء الشيء قد يكون في الخارج كلام خال عن التحصيل اذ لو كان المراد ان الانتفاء قد يوجد في الخارج لوضوح البطلان وان اراد ان الانتفاء قد يكون انتفاء الوجود الخارجي فلا فائدة فيه ولا دخل له في تحقيق اللزوم واذا اراد ان الشيء قد يتصف في الخارج لا بانتفاء حتى يكون زيد معدوم مثلا قضية خارجية فلا يصح تفريع صدق السالبة الخارجية على ذلك فان صدق السالبة الخارجية ليس مستندا الى اتصاف الموضوع في الخارج بالعدم وان اراد ان مرجع اللزوم الى السالبة كما هو الظاهر بقوله ولذلك يصدق السالبة الخارجية فهو بعينه المنع الذي بمذكرته اورد عليه ما اورده عليه وان اراد غير ذلك فليبينه حتى ينظر حاله واما الثالث فما لا يخفى حاله على اهل التحصيل فان حاصل ما ذكره ان امكان منع انه قولك اللزوم لازم تفيقة موجبة وليس فيه التزام كونها سالبة بل يجوز كونها سالبة بحسب الاحتمال فوظيفة المعلل اثبات كونها موجبة والاربعة في ان ما ذكره في صورة يمنع بعض المتوهمات لا يتوجه المنع عليه بما ذكر لا يجدي في جميع الصور كيف وعبارته صريح في تخصيص هذا الجواب بصورة اللزوم وقد مر هناك ما يجري هنا والعمدة في الجواب ما سبق آنفا وسيأتي فائدة تتمة عبارة الحواشي واسقط المعترض كعادته لتوجيه الايراد والله الهادي الى سبيل الرشاد ثم ما سماه صوابا في الجواب ليس بصواب لانه اذا صدق اللازم على شيء كان ذلك الشيء متحدا مع اللازم فكان كونه لازما او اتحاده مع اللازم او لازمه امرا واحدا فكيف يحكم بتحققه في نفس الامر كما لا يخفى على ذي مسكة لا يقال هذا الوجه الذي يدل على تحقق جميع المتوهمات في نفس الامر كونها موضوعة في موجبة صادقة كقولك في هذا الحمار لزوم الشيء امر شيئي وكذا اللزوم لازم وهكذا الى ما لا يقف فيلزم وجود هذه الاعتبارات الغير المتناهية في نفس الامر فالصواب في الجواب ما ذكر وكان الاسبق آه قلت في الحواشي هذا بناء على توجيهه وهو ان جواب المانع الاستدلالي على وجود الامكان ظاهر والظاهر ان المص قصد تحقق ان الاتصاف بالامكان بحسب الفعل فالمعتبر في صحة الحكم لما في الفعل لا في الخارج وسلم بكونه امرا حقيقيا اي من الصفات التي يوصف الماسيات في الفعل دون المعقولات الثانية فمع سلام اخرا الكلام ولا يتوجه عليه ما ذكره واحترز عليه بان الحكم بان الجهات في المعقولات الثانية لقولهم وكذا الجهات فيها كما صرح بذلك يكفي تكرارا اذ الظاهر لكل ان الصرف الحكم مطابقته للخارج او نفس الامر فالحكم على الممكن بعروض الامكان له ليس مطابقا لشيء منهما اذ الامكان لا يعرض الممكن في الخارج لانتفائه بعد وجوده في نفس الامر الذي لا

تصور الاطراف مع ان الخفاجي التصورات ههنا بمعنى التصديقات فحيث في كلام الشيخ مشوب بالحصر عند فلم يطلع عليه

استواء نسبته الى الحكم الخ قلت في الحواشي لا يخفى انما ذكره انما يدل على ان التصديق بديهي الاستواء ليس بديهيا وليس ذلك من كسبية التصورات بشيء بل ربما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبته الوجود والعدم اليه بديهيا في اصل كلامه ان الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا وللزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن وانه قضية اخرى كما تقدم ان الاحكام تختلف باختلاف الموارد بل تقول نظر بادئ النظر ان قياس ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور بوجه الاوسط الذي صوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا يقولك الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي لحظة تصورك من حيث انه لا يتقوم بسبب الانفصال بالكلية وليس موانعا في الجوامد الزوجة واذا تصورت هذه الحيثية وتصور التاليف من الهيولى والصورة وسببه الذي يحوم التعلل بانه منتف فيها من غير استعانة بنظير في هذا الحكم ليتم حاصل ما افاده وقد على عليه جميع المطالب النظرية واعترض عليه بان القوم ذكروا ان الحكم حالا يقتضي الوجود او العدم مطلقا كما ذكره الشيخ وغيره آنفا عنه انما يكون الوجود او العدم اولى به لذاته لئلا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا فيتلخص من هذا ان الحكم ما لا يقتضي الوجود والعدم فالممكن احدهما اولى به لذاته فالحكم باحتياج الممكن لاحد هما وجود ذلك وعدمه الى مرجح ضروري فحينئذ الحكم على الحكم قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وعلى مراد المعلم لما حصل ان الحكم اذا اخذ بعنوان انه كان هذا الحكم ضروريا يتوجه عليه ما ذكره اولا لا يخفى ان ما حصل بين الحكم بعد التلخيص اخص من بين الحكم بحسب المفهوم واما بحسب الصدق اذ لو كان بين الحكم ذلك لم يجز ايراد الدليل على ان الحكم بديهي بل ينبغي ان يقال نظري بادئ النظر فقضية الضرورية قضية اخرى كما هو موضوع بحث اي فاذا هذا العنوان ليس بعينه عنوان الحكم بديهي كيف ولو كان بعينه هو لم يجز ايراد الدليل على هذا التحرير في جميع الصور التي يثبت الكبرى فيها بديهي كقولك كل كاتب حي وكل حي يمكن بثبوت كاتب له بديهيا اذ يقول الا يبين ان ما لا يمكن الا يكون بثبت ملخصه ان كاتب حي والحكم بان حي ضروري هذا الحكم قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا بعد ضروري نظر بادئ النظر اما ذكره من التلخيص هو بيان ان الحكم كما فسره هو ما لا ينفك وجوده والعدم وقد استدل على انه يكون احدهما اولى بالنظر الى ذاته بمقتضى قياسه كلما

لا يقتضي وجوده وعدمه لا يكون احد طرفيه اولى بذاته وكلما يكون كذلك يحتاج الى مؤثر ينتج انما لا يقتضي وجوده وعدمه لا يحتاج الى مؤثر فانا نكون بديهيا وليته شوى كيف سولت له نفسه ان يجعل لسان العباس تلخيصا لتصور مفهوم الموضوع ثم كيف ذهب عليه ان مثل ذلك جار في صوغ الاستدلال على ذكرنا التالي ان التالي آه قيل تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا للجواب المذكور في الكتاب ان يقال التالي اما ان يكون شرط وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون شرط عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب المناسب للتقرير الذي ذكره ان يختار انه تاثيري المؤثر في حال الوجود الحاصل بذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل ولا استحالة فيه اقوله فيما تقرر من ذكر في الشرح وتكلمنا عليه بما ذكره المعترض واورد عليه المعترض كلاما حاصله يانتي مثله ههنا فليتذكر لو قيل الشكي في كونه انسانا عند وقوع الشكي في وجود المؤثر قيل اللازم من كونها انسانية الانسان بتاثير المؤثر ان يقع الشكي في كونه انسانا عند وقوع الشكي في وجود المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلوما بالبديهة دفع الاسناد الى المؤثر فلا يلزم من الشكي في وجود المؤثر الشكي فيها لا يقتضي واورد عليه بمزيد القول ان ذلك يندفع بما تقرر عنهم من ان التعين بذي السبب لا يحصل الا من السبب واعترض عليه بانه لا يخفى على الواقف بمقالتهم هذه انهم ذهبوا الى ان التعين بذي السبب انما يكون بديهيا لا يحصل الا من السبب الا ترى ان التعين بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس مع ان كون الانسان بديهيا لا يكون دخلا في تلك القاعدة اقول قد تقرر سابقا ان مراد القوم ان التعين الدائم بذي السبب مطلقا لا يحصل من السبب لا بشرط ان لا يكون بديهيا فان التعين بالمحسوسات ليس دائما كما ذكره الشيخ جعل الله الشيخ معنى هذا لو كان انسانية الانسان بسبب لوقع الشكي في قولنا كلما انسان انسانا دائما عند الشكي في وجود المؤثر ثم يقول ذهب المعترض الى ان الوجود متقدم على فعلية الماهيات فيكون وجود الانسان متقدما على انسانيته وانسانيته موقوفة عليه فاذن يكون الشكي في وجوده مستلزما للشكي في انسانيته للموقوف عليه يستلزم الشكي في الموقوف ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان الانسانية فد يكون معلوما بالبديهة دفع الاسناد الى المؤثر لانا نقول لو كان انسانيته بتاثير المؤثر لامكن وقوع الشكي في انسانيته عند الشكي في وجود المؤثر بالتقادير وهو حال العلم بكونها بتاثير المؤثر لكنا نعلم قطعا انه لا يقع الشكي في الانسانية اصلا وهذا وان كان جزءا سلمنا ان يكون الانسان انسانا بسبب ضروريا بالضرورة اللزومية بشرط الوجود وان سماها المتقدمون ضرورية مطلقة بمقابلة الضرورة الممكنة بوصفا ووقتا لا يجدي انها بسبب مقيدة بقيد اضافي ما مقيدة بوجود المؤ

وح فالشك في وجوده يستلزم الشك في كونه انسانا اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط

مسئلة

فيصدق قولنا آه قيل غير مسلم ادعاء ما لزم من كون المعدوم مستلزما لعدم نفسه او نصدق قولنا ليس المعدوم انسانا لا انا نصدق ليس الانسان انسانا وقد فصلنا ذلك في اوائل الكتاب حيث حكم الشيخ بان سلب السواد عن نفسه بيّن فض وقلت عليه في تجريد القواعد اذا لم يكن الانسان موجودا لم يصدق الانسان انسانا او هو مما يحتاج الى البديهيات واعترض عليه بان الانسان انما لم يكن موجودا كان نوع معدوما ولا شيئا ولا يكون ح انسانا اذ لا انسان في المعدومات حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها ليس كذلك فلما كان ح معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية بناء على انتفاء الموضوع فتشمل الاشياء جميعها فيشمل سلب الانسان للانسان المعدوم وجوابه ظاهر كونه عين ما له اورده ولعل هذا العجائب التي ليست عجيبا في هذا الزمان فان صدق السالبة لا يقتضي ثبوت الموضوع ولا امتناعه ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها مصدوقا للعنوان وزواله في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف يقع عاقل في انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر في القضية موجودا لم يصدق السالبة التي موضوعها ذلك مثلا اذا فرضنا انتفاء وجود ب مثلا فاما ان يصدق ب كاتب انه ليس كاتبا او يصدق ب كاتب او لا يصدق شيء منهما والثاني مما يستلزم ارتفاع النقيضين فتعين الاول وذلك مما لا يسع عاقلا احد وحشاه اسماعه توهم ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا عليه وذلك وهم لا مستند له الا عدم الملاحظة ومعنى تأثيرها آه في الحوادث هكذا وجه النظر حق والظاهر ان مقصود المتكلم ان الجعل يتعلق اولا ببعض الماهية لا بكونها شيئا ولا بكونها موجودة ثم الجعل يتبع منها كونها شيئا وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء وبين جعل الشيء شيئا وللماهية ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان منشأ انتزاع الجعل وانتزاع ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالوجود او متصفا بالاتصاف بالوجود وهكذا كان الاثر الاول عنده هو الذات والاتصاف مما ربما عليه مستدركا ان قد يقول بان الاثر الاول هو الاتصاف بجعل اثرا للفاعل لا بمعنى ان يجعل شيئا بل بمعنى انه جعل في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه وتحوم العقل يحكم بانه جعلها موجودة لدليل على انه ليس الماهية بنفسها اثرا للفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف ولا دليل ذكر على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا له وحوم العقل يحكم بانه لم يجعلها اشياء على ما فهم من الكلام كما سبقا اما دليل على ان في الجعل التأليفي لا يكفي جعل ملزوم نفسها والفرق بين الجعلين ما لا يخفى على فاضل بصير وان ثبت توضيح المرام فاسمع ما يتلى عليك في الكلام وهو ان التأثير قد يكون

اخر الجزء

اذ لصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انسانا ام

اخر اعيانا اعني باضافة الصور والاعراض الى المادة القابلة ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا او بالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ايجادا اعني ايجاد الانسان المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل موجد بسيط حق سبحانه مستغن عن شرائط التأثير مستغن عن قابل يتعلق به ذاته فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في القابل والمادة بالجملة تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر وهو الموجود اعني به ذاته بالذات هو ذلك الاتصاف وطالما كان المتعارف هو التأثير الاول وكان في تصور هذا التأثير نوع تحوم فلم يفهم الا كثر وقصر والتأثير على التأليفي فلم يعلموا ما يعنيه الفاعل شيئا يجب ان يكون له معنى يمكن ان يعنيه شيئا ولا يخفى عليك اعذارنا مورد عبارة المتن عن كلفة واعتراضا عليه اما اولا فلانا لم ان اتصاف الماهية بالوجود اثر الفاعل لان اثر الفاعل واقع في نفس الامر ويتبعه وقوع الاتصاف المذكور وثانيا لانا نشير بين الماهية والوجود وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين واما ثالثا فلان الموجود الذهني مادة للموجود الخارجي والوجود الخارجي وارد عليه اذ وجد الموجود الذهني في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل وجعل بسيط القابل في حال الحالة اخرى وللموجود الذهني اذا وجد في الخارج لم يتغير عما كان عليه بذلك كما ان القابل بخلاف ذلك فانه لو كان كذلك لم يكن الخالق البادي قائما في الممكنات ابدا لانه عالم بجميعها فيكون قبل جعل الموجود الذهني موجودا ولانا نقول ان في التأثير الحقيقي في القسم الاول غير سديد لانه يشمل على القسم الثاني فان انحاء الصورة والاعراض بمنزلة الابداع للاختراع وجعلها صفة للقابل بزيادة لا يوجب مغايرة القسم الثاني فكيف لا يكون هناك تأثير حقيقي ويتم اثره في الاتصاف كما حسبه اولا اما منع كون الاتصاف اثرا للفاعل على ما بيناه ذكره كما لا يخفى فانه قد ثبت اذا كان الفاعل هو الذات دون الاتصاف واريد منع كون الاتصاف اثرا للفاعل على ما هي عليه ليس بعجيب ولا تقول المحققين ان الموجود الذهني والخارجي واحد بحسب الماهية وانما الاختلاف في الوجود كما ان الوجود الذهني والخارجي وارد عليها موصوف واحد وكما ان الماهية بمنزلة مادة لها وليس في عبارة اطلاق المادة على الماهية فان مقصودهم بعدم اتحاد الموجود الذهني في الخارج او بالعكس بافاضة الصور والاعراض على المادة القابلة على انه لا محذور في هذا الاطلاق اذ قد وقع مثله في كلام القوم كما في شرح الاشارات في بحث الاضافيات والموجود الذهني اذا وجد في الخارج سد لحالة من العدم الخارجي الى الموجود الخارجي وبالعكس يسد حالة من عدم الصور اذا الصورة الى التصور بها واتحاد الباري للممكنات ابدا لانه عالم بها على تقدير تكثر الاتحاد بافاضة الوجود الخارجي على الموجود الذهني كما هو مقتضى كلام المشائين الا

ان يريد وا بالابداع عدم سبق المادة يعني الايجاد لا عدم المسبوقية بالمادة وما هو غير ممكن بهذا المعنى قابل
مطلقا وليس معقودا انهم لا يطلقون الابداع على ذلك بل الغرض انه ليس مما لا يكون مسبوقا بالقابل اصلا
فلا يكون اسما واجب اللبس المطلق اما على تقدير كونه اسما لفاعل هو الذات فهو ابداع محض للام غير مسبوق
بمادة اصلا فان الباري تعالى ابدعها عن علم من غير سبق قابل بل ابدع اللبس المطلق وامالاحداث الخارجي
فانكان عن علم تعالى بها كما هو رأي بعض في بعض الممكنات فهو ايضا ابداع وان كان بلا قاصد الوجود
الحادث في تلك الاعيان الثابتة في العلم كما هو رأي البعض لم يكن ابداعا حقيقة ومحض الخطأ عظ
الزام يستدعي توسعا في هذا المقام ثم لا يخفى ان ما معنى في التأثير الحقيقي عن العلم الاول ان ذلك العلم
ليس تأثيرا حقيقيا في ذات الشيء وان تصور الهيولى للصورة او الموضوع للعرض ليس تأثيرا في ذات
الهيولى ولا شيء من ذلك له يشمل ذلك على العلم الفاعلي الذي هو تأثير حقيقي على تسليمه فان استلزام الشيء
لغيره لا يستلزم ان تصدق على الشيء ما يصدق على ملزومه كما ان الصدق يستلزم الصدور وليس كل صدور
وقوله فكيف لا يكون هناك تأثير حقيقي لا يرتبط بما ذكرته ولو قال فكيف لا يكون تأثيرا حقيقيا لكان له مرجعا
وجه نظر فتأمله ثم قال هذا المعترض واعلم ان الموجد لا يحصل في ذات الوجود المفيدة للهيئة ظاهر غير مرضية
فان ليس للوجود الذي عارض للهيئة اصلا فضلا عن ان يكون في الوجود قطعا بمطلق المسود فلا يحصل
في ذات السواد التي هي الجسم بل الموجد يحصل للهيئة التي هي الموجودة ثم بعضهم اقام على الحكم بانه
على ان التأثير في الهيئة وبعضهم على ان التأثير في الوجود قال بهمنيار في التحصيل تأثير الموثر في
حقيقة الوجود التي هي الموجودية ثم عبر عنها بالوجود كما هو دابهم فانه قال بهمنيار بعض
حتى قلنا الوجود يعني به الموجود حسب بعض المتأخرين انهما كما مذهبين لهما ان التأثير حكما
بالهيئة ومنهم ذلك الى الرواقيين والثانية انا التأثير في الوجود ومنهم ذلك ابا المشائين قلت
ما كان الهيئة والوجود امرا واحدا جوز التأثير في الفاعل بما الزام ان يقال السواد موجود من الفاعل وبالتبع
انه يقال السواد سواد من الفاعل قلت وذلك بواسطة انك وضعت الموضوع هناك بانه سواد وذلك
في هذه المرتبة بنفسه سواد ولا يمكن ان يصير سوادا ولا انه يجعله جاعل سوادا في تلك المرتبة
فلم يتسبب سواديته هاهنا كونه موضوعا في هذه المرتبة بل امر اعرضي ولو عكس الامر ووضع بانه موضوع
انه يقال بعض الموجود سواد من الفاعل ولا يخفى انه يقال موجود منه اولا فاذا اراد ان الوجود
الحاصل في الهيئة وذا موجودية الخارج للوجود فيها ان هذا القابل قد اسلفنا انه يجوز ان لا يكون
الوجود موجودا في الخارج بنفسه ولا يكون الهيئة موجودة به وهذا بيان في هذه الحوزة فلم يبق

بطلان

بطلان ذلك مع هذه المقدمة وانا اذا دام لا يحصل فيها بحسب نفس الامر فرد اعتباري بامعان الحصة فلا يبدله
في بيان وما ذكره في بيانه سابقا فقد عرفت حاله للبقال ما في نفس الامر اما ان يكون في الخارج او في الذهن
فلو كانه الوجد يحصل وذات الموجود في الهيئة فاما ان يكون ذلك التردد في الخارج وقد سبق بطلانه واما ان
يكون في الذهن فلو لم يكن ذهنا حين لا يكون تلك الهيئة موجودة هكذا لا نقول انها هذه الحالة حاصلة به في غير
الوجود من الصفات الاعتبارية الواقعية كالاستقامة والانحناء وحاصلها ان الموجود في نفس الامر هو يكون
بحيث بنوبة غير الثبوت الخارجي بدفع فرضه القاصر فانه الدليل الذي يدل على هذا القدر واما ان ذلك في خصوص
الذهن او غيره فلا يدله الدليل عليه الا انهم استدلوا على التغير الذي في الخارج كما ذكره الاستاذ المحقق
قدس سره في حاشية التجريد على انا نقول بعد تسليم ذلك لهم مطلقا فانه على تقدير استقرار جميع الحوادث
في المبادي العالية لا يتحقق ثبات في الاشياء بخروج الحادث اصلا على انكار ان هذا مذهب بعيد جدا ثم
القائل ليس بين العقلاء خلاف في ان الفاعل اذا كان الصادر الاول هو المبدء كما فصلناه في تعليقاتنا او
في رسالة وما ذكره في جواب السؤال المتقدم يعني ان بيان بعض الموجد يحتاج الفاعل ما يدعى على
خلاف بصحة تقسيم الوجود الى الموجود بذاته والموجود بغيره وكما ان ما لك المتمثل آه فلعمري
من تعلقه ان لا يلزم من عدم جعل المتمثل متمثلا عدم جعل المتمثل ثم ما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه
كما ان الشيء فما الجاعل جعل المتمثل متمثلا الم يوجد يكن متمثلا قوله ان متعلق الجعل بالذات
يكون موجودا مستغنيا عن تأثير جديد اي بعد وجوده وفي نفوذ ان الفاعل هو الهيئة بعينها يكون موجودا
يقول كونه موجودا مستغنيا عن التأثير الجديد في الهيئة وان كان مجعولا يعني انها اللازم لما هو الموجود او الا وبالذات
واعترضنا عليه بانه للزم في جعل المتمثل عن الموجود المعدوم ان لا يكون المتمثل متمثلا فان المتمثل غير
لا يصير متمثلا فكيف يجعله الجاعل متمثلا وغاية ما لزم منه جعل المعدوم موجودا ومتمثلا
ولا محذور في صدق ذلك فانه اراد بقوله الشيخ الجاعل لم يجعل المتمثل متمثلا ما هو المتبادر منه ولا يخفى
ان ما ذكره التعسف الذي هو المرض في توجيهه ولا ما يشبه ايراد في قوله ان الفاعل هو الهيئة بعينها اولا
يخفى ما في اداة مسكة في تقرير عدم المتمثل في الخارج يصلح ان يكون في المتمثل بمتمثل في الخارج وفي
تقرير انتفائه في الذهن لا يصلح فانه يجيء في المتمثل بمتمثل في الذهن وعلى تقدير انتفائه في الخارج
والذهن يصدق لا شيء في المتمثل بمتمثل اصلا وبعد ذلك مسلوب عن الكلام في الخلو عن الانتظام
ما يمنع عن الالتفات اليه اولي الافهام لا ان المرور يفيد آه ذكرت في الحواشي ان ظاهر اختيار
المحقق الثاني ان العدم امر متحقق وهو يعرض لشيء محقق وهذا الحق الذي هو عدم كون التأثير في

المسلة يمكن دفع الخصم وهو الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتقرير الجواب على الوجه الحق الذي اختاره الشق
الاول وقوله الحاصل انما هو تحصيل الحاصل تحصيل مستحيل لا التحصيل المستمر المعلق بما هو مستمر فانه
يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا نفس التحصيل الذي كان حاصلا اذ المفيد حينئذ
هو الاستمرار لا غير فهناك استمرار يحتاج الى التأثير ويمنع لزوم عدم التأثير في الباقي وانما يلزم
لو لم يكن ذلك المتجدد نوعا ذلك الشيء بعينه اذ حينئذ يكفي التأثير في الباقي على ما يجيء للتأثير في الباقي الا ترى
واعترض عليه بان اختيار الشق الاول انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا تدريجيا واقعا
بعين ما وقع منه في الزمان الاول او بعضه اعني في الزمان الثاني اذ حينئذ يصح ان الفاعل تحصيلا في
الزمان الثاني كما انه تحصيل في الزمان الاول وهما تحصيلان واحد في نفس الامر فيكفي السوال في التحصيل
الذي فيه ذلك اذ التحصيل الباقي مع الحصول المترتب عليه واقع بتمامه في الدفعة الاولى وصار
موجودا عنه ولم يبق للفاعل عمل ولا تاثير اذ الفائدة الامر الحاصل في الزمان الاول في الزمان الثاني
تحصيل وتحصيل سابق على الزمان الثاني حينئذ لا يكفي للمفيد عمل لذلك الامر ولا تاثير فيه في هذا الزمان
اللهم الا ان يراد ان الفاعل افاد وجود الشيء في الزمان الاول واستمر ذلك الى الزمان الثاني وهنا
يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني على ما مر فلم يتعين اختيار الشق الاول ليتم الكلام وحصول
الخط اقول لا يخفى على فطن ان ما ذكره انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا تدريجيا واقعا
بعضه منه في الزمان الاول وبعضه في الزمان الثاني لكان التحصيل واقعا في مجموع الزمان الاول
والثاني ولم يصح ان للفاعل تحصيلا في الزمان الاول وتحصيلا في الزمان الثاني بل كان التحصيل على
هذا التقدير واحدا مستمرا واحدا في الزمان المنقسم الى الجزء الاول والثاني ولا يكون الواقع في احد الزمانين
وتمام التحصيل بل جزء معروض منه كما صرح به بل انما يصح ذلك لان مبنى التاثير هو الاستناد ومن
جملتها التعلق بين العلة والمعلول فما دامت تلك النسبة مستمرة يستمر وجود المعلول واذا انقطعت
تلك النسبة انقطع وجوده فقد اشتبه عليه الامر وخبط خبطا عظيما ثم الحاجة الى رفع السوال
في الامر الذي هو اكثر الموجودات الامور الخارجية وهو مما ليس بزماني كذلك ولا شك ان استناد
العلة المعلول والمكان وقد كنا قد يستمر فيستمر المعلول وقد لا يستمر فلا يستمر المعلول وليس مبنى
التاثير ان العلة تعمل عملا في نحو من الباقي يستتبع البقاء وعلى الخياط في خياطة الثوب حتى اذا تم
عمله لم يبق للعلة تاثير بل معناه ما تجدد التعلق من الاستناد وحوهاصل مستمر ما دام المعلول مستمرا والا
مبنى للتحصيل والتاثير فالافادة ونحوها من جانب العلة لا هذه النسبة اعني الاستناد فلا يحتاج

للتاثير

الزمان م

الاجتماع وتقابلها من جانب المعلول الا التبعية الدائمة واستتباع العلة للان الفاعل يتعلق
بالمعلول فادام العلم يبقى له تاثير على ما يستفاد من الاوهام العامة ومال اليه هذا القائل ومن العجيب
ان عبارة الحاشية عاد على دفع هذا الوهم وهم مسلم ونزعم انه لا نظر الى الاحتياج الى الفاعل في الزمان
فظهر انه يمكن اختيار الشق الثاني بان يقال الاستناد في الزمان الاول يستلزم التبعية في الزمان الاول
والاستناد في الزمان الثاني للتبعية في الزمان الثاني والحاصل انه ان اعتبرت استنادا مستمرا كان
بمرائيه مستمرة وان اعتبرت اضافة الاستناد الى الزمان الاول والزمان الثاني واعتبرت تعددها
لهذا الاعتبار كانت بمرائيه التبعية في الزمان الاول والثاني فقد بين صحة اختيار كلا الشقين والله الموفق
وليعلم توضيحا لهذا انه قيل في الجواب قد اورد بعض القوم على هذا الدليل الذي يبتنى
الحكم بحال البقاء بالاستناد الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا انا نمنع ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة
في زمان ما ووجوده لجواز ان يكون حاله بقاء معلولا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكفي الطلب حال
وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما ذاتها واما بان تعطي قوة يبقى بها
واجيب عنه بانه لا معنى للايجاب العلة المعلولة الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة في الحال لما يوجد
الثاني في ثاني الحال فانقضائها بالموت في حال وجودها او في حال عدمها والثاني باطل للاستحالة تاثير المعدوم
حال عدمه في الموجود بعد وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمها والاول محال وعلى
الثاني يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود
المعلول فلو كان عدمه ملزوم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول
بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فنوجه فاسدا لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر ايجاده والكلام في
ايجادها بعد انقضاء الموجب كالكلام في اصل المسالة ثم اورد عليه ان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التاثير هو عبارة عن كون وجود الشيء مستندا الى وجود ما وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول
سلمناه لكن قوله فلو كان حال البقاء لما يوجد الثاني في ثاني الحال مخلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد
انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل هو بما كان فيما يوجد حال وجوده
وانقضائه وهو مختار ان انقضاءها بالموت حال عدمه قوله وفي الثاني لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه
في الموجود وبديهته فيه ان الكلام في انه لا يجوز ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك
لاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسالة وحيث التزاع ودعوى
البداهة فيه دعوى البداهة في محل التزاع انتهى بلفظه المقدمات والترديدات او يختار ان انقضاءها حال

وجودها قوله بل بسببها اما حال وجود المعلول او عدمه قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون التأثير بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما بعدها اعني انقضاء ما بعده وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرته والحق ان جواز استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال يحتاج فيما بين مخيلة عدم المعدوم في وجود المعلول فلا يجري فيه هذا الدليل بل الذي ينفعه انما يتحقق اذا التأثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تأثير في نفس الوجود الخ فيقيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفيده العلة الوجود حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولذا لا يصح ان يقال ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم وان لم يعقبه ولم يقترن به بل بعض ما هو معقبه ومقترن به واجب ضرورة انه لا يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك المرتبة مستفاد من العلة واما صدوره وحدوثه بعد عدم لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في الباب الثاني عشر ذكرت ان تحقيق ان التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف اللازم فلا يجعل التأثير جديد بل هو مستند الى نفس هذا الوجود كما سبق نظر ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل كما يحكم باستحالة تأثير المعدوم في الموجود هو غير يقضي بينا الحادث والمستمر او يحكم بالتفرقة بين التأثير في نفس الوجود وبين الوصف كما فصل فالازم على الاول استناد الوجود الى المعدوم وهو ما ينقض منه صريح العقل هذا كلامي في الحواشي واعترض عليه منها ان منع كون معنى الايجاب وجود المعلول غير وارد عليه لانه لم يدع ذلك بل معنى الايجاب وجود المعلول غير وارد عليه لانه لم يدع ذلك بل معنى الايجاب وجود المعلول بالعلة ومعنى ذلك لا يصح عقلا ومنها انا لا نسلم ان الكلام الوارد في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول بعد ما كانت موجودة قبل ذلك ويلزم من ذلك تأثير الشيء فيما يوجد بعد انقضائه لانه ما يوجد حال وجوده وعدمه معا كما حسبه ظاهر وعليه الايراد الذي بني عليه ذلك وهو اختيار انضاف العلة بالمؤثر به حال وجودها ومنها انه دعوى البداهة ليس في اول المسئلة ولا في التزاع وذلك لان التأثير في جواز وجود المعلول سابقا عليه وتتمة الجيب الى قسمين وادعى البداهة في القسم الذي لم يكن دعوى البداهة في اول المسئلة ولا في التزاع ومنها ان قوله التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم ولا يجعل اي سبب جديد في جزم المتبع او لا منافاة بين ذلك وبين كون سبب اللازم حدوثه الا بعد فيحتاج ذلك في قبول اقوله اما الايراد الاول فساقط لانه حاصله تاويل عبارة اي يحتاج اليه تاويل اقوله لان التأثير هو الاصدار الذي هو صفة العلة دون الصدور الذي هو صفة المعلول ليحتاج اليه

فلا يجري هذا الدليل

عليها

انقلب

ليس المراد منه كونه صادرا عنه المعلول حتى يرجع الى ما ذكرته من كونه منسبا الوجود او نحو ذلك فان عامة عن هذا المنع بقوله كل ما هذا التاويل وما ذكره في دفع هذا المنع تاويل باطل واما الثاني فاسقط من الاول لان المسائل انما اوردوا هذا السؤال على نفي بقاء المعلول بعد علته كما ذهب اليه بعض المتكلمين ويشاهد عليه قوله لجواز ان يكون حال بقائه معدما بعلة كانت موجودة قبل ذلك او ما يطير فوق بينها كما لا يخفى وقد اعترض عليه الخال فتمسك به في خلاف ذلك هو من العجائب وليت شعري كيف يتصور اعطاء القوة انما يتصور في حال الوجود اذ يستحيل اعطاء القوة للمعدوم واما الثالث فاسقط منها لان الكلام في بقاء المعلول بعد زوال العلة كما عرفت ولا شك ان من يجوز تاثير المعدوم في وجود المعلول بعد زواله يدعي البداهة فيدعي البداهة في محل النزاع واما الرابع فنشاؤه عدم ملاحظة ما علقوه عن الشيخ والا فما ضر عن المتقدمين الجملة بشناعة كما لا يخفى على من تسلم وانصف جدا والمراد ما اراده الامراء وقد تذكرت في هذه الحالة انه قيل ذلك عندنا رجل من سادات سيهان مستقل بطلب فاستقل عند بعض اصحابنا بتزايد اشكال التاسيس وكاد يعثر منه عن سياق ذلك المطالب فتركه وكان يقول الناس يعتقدون انه لا مجال في الهندسة وكلما جرد فلان في اثبت شيئا اول شكل من اشكال التاسيس ثم اسلم له ولم يتسر له الرد وقد مر بنا في بعض التواريخ ان بعض المتفقهين اراد ان يتعلم الحكمة فاراد ان يتعلم على حسكو قد قال لا يمكنك ذلك الا بعد تعلم المقدمات الحدادية والوساوسي الوهمية الخيالية وترك السبب والمجال وهذا الحمق على طلب الكمال فالزم المتفقه ذلك واشتغل في الحكمة مسنين وهو في التعليم ما اعتاده من الوساوسي والوساوس معاط عليه مسكونة وقال لم اقل لك عذب نفسك ثم استقل بما انتقد انتهى يعني انما اشاره قلت في الحواشي اشارة بهذا التعبير الى انه ليس متفقا عليه ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يحتاج ذلك الاصل والتقييد بالموجب لا مراء في عدم تفويله لا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله وان جاز لانه يجاب فقط اقول تعلم المتقدمين للاعتراض وهم يعترض عليه وليتفحص للعلم سقط الاعتراض عن خاطر التاريخ نعم يقع عن بعض المتقدمين انه اتفق الكل على ان القديم لا يستند الى المختار مستدلا بما ذكر في الشرح ثم ان الحكماء منهم استندوه الى الصانع مع اعتقادهم ان العالم قديم والصانع مختار وسوء التناقض بين كلامهم وبرفع بانه معنى الاختياري الذي اتفقوا على قدم اثره صحة الفعل والترك وليس معنى الاختياري ائمة الحكماء الباري تعالى هذا المعنى ولا مستلزما له بل معناه استناد فعل وانه لم يشأ لم يفعل فانه ذلك المعنى ولا مستلزما له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مشيئة الفعل ربما يكون لازمة للمختار و مستحيلة

الافتراك بينهما كلزوم مشية العالم للبارى تعالى عندهم اقول القوم وان زعموا بنى معنى الاختيار
وجوزوا استناد القديم الى المختار باحد المعنيين المذكورين بيد له بعينه على امتناع الاستناد الى
المختار بالمعنى الاخر ايضا لان القصد الى ايجاد الموجود وقصد الى تحصيل الحاصل ولا يفرق بان القصد با
ايجاد الموجود قصد الى ايجاد الموجود هذا ليجاب بصورة المسئلة اللازمة دفع القصد الى ايجاد الموجود
بالقصد بمعنى صحة الفعل والترك اذ البديهة الفارقة بينهما فى الحكم انما تقضى بتحصيل الحاصل
بحسب بادى الراى دفع التحقيق بناء على انه صحة الى ايجاد الموجود بذلك الايجاد واعترض عليه
بانه لا يتم ان الدليل المذكور يدل بعينه على امتناع استناد القديم الى المختار بالمعنى الاخر لانه لم يقصد
الى ايجاد القديم لم يلزم ان يكون القديم حاصلا منه فلم يلزم ان لا يكون قصده الى ايجاد الحاصل لم يحز الحاصل
فيه وان قلت القديم حاصل فى جميع الازمنة فى اى وقت قصد ايجاده يكون قصدا الى تحصيل الحاصل
قلت المختار الذى يلزم القصد يستحيل ان يكون علة للقديم واللازم انعدام القديم فى نفسه لا
كل جميع انعدامه لذاته جنبه فرضه امتنع عدمه وسيصرح به المصنف واذا استحال ان يكون ايجاد
المختار المذكور علة للقديم وفرض ذلك الى هنا اذ يستلزم محالا اخر وهو انفكاك القديم عن المختار المذكور
فاصل قول المختار بالمعنى الذى لا يلزمه القصد الى ايجاد القديم ان لا يكون حاصلا معه وانما اراد على الاول
لا يمكن استناد ذلك الاثر الى المختار بهذا المعنى بناء على زعمهم ان القصد الى ايجاد الموجود محال وعلى الثانى
لا يمكن قدمه على التقديرين لا يتحقق استناد القديم الى المختار بهذا المعنى ولا يثبت ما ذكروه من استناد
القديم الى المختار بالمعنى الذى يلزمه القصد وعدم جواز استناده الى المختار بالمعنى الاخر وما ذكروه فى وجه
الجواب لا يدفع ذلك بل فيه خبط عظيم لانا اذا اوردنا كلامه مشيرا بجوابه استناد القديم الى المختار بالمعنى الذى
لا يلزمه القصد جنبه فتح جريانا امتيازا للاستناد فيه بناء على انه لا يلزمه ان يكون حاصلا معه فلا يكون
قصده الى تحصيل الحاصل وصح اعتراضا بان المختار الذى لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم لما بيناه
اذا وضح ذلك الى هنا اذ يستلزم محالا اخر وهو انفكاك القديم عن المختار المذكور وحمل الكلام على غير مستقيم
كما لا يخفى والتحقيق ان ما زعموا ان تقدم القصد على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا فسر اختيار
بما يصح منه الفعل والترك واراد به بعد تاره وبتركه اخرى ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمتنع
استناد القديم اليه والحكماء يمنعون تلك المقدمة ويقولون اذا تقدم القصد على وجود الاثر لا يلزم ان
يكون الزمان بل اللازم بعده بالزمان واما التقدم بالزمان بعرضه صورة القدرة اذ لو كان التقدم الزمانى
بحيث لا يتوقف المعلول على حصوله شرط وحضور وقت وبالجملة على غير قصد الفاعل امتنع التخلف

يكون

يكون التقدم بالزمان ليس امرا لازما للاختيار بل يلزم بعض افراد التقدم لصوره ما فذلك فسر المختار
بالمعنى المذكور اعنى انتفاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل وسنوا ان ذلك لا يستلزم جوابا فتحاكه المصنف بناء
على ان قصد الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فليس المحال كما توهمه من لا تحاله له الى يقوم تسليمهم تلك المقدمة
جوزوا استناد القديم الى المختار باحد المعنيين دفع الاخر وكيف يتصور ذلك مع عاقل بل لا يكاد ان يصدر مثله
عن عاقل ثم نقل المعترض عن ذلك القائل انه قال قبلنا ان حركة الفلك مع كونها امرا اختياريا ارادية معللة بالغرض
وقديم فقد استند والقديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان المختار المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ
ذاته فرضيته مع قطع النظر عن تلك الاغراض يكون نسبته الى الطرفين طرفى الفعل والترك على السوية فالوجه
يرجح الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدم مستويا بالنسبة بالنظر الى ذاته الارادة فرضيته مع قطع النظر
عن الغرض فالغرض يرجح التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة الغرض فرضيته
غرضا وعدم حصوله قال المعترض اقول الكافى حصول الغرض وعدم حصوله فى تلك الحيثية بالنظر الى ذات
الغرض لا يستلزم احكامها بالنظر الى ذات المختار على معنى عدم امتناعها بالنظر اليها فجاز ان يكون عدم كون الغرض
غرضا ممتنعا بالنظر اليها فيكون الفعل التابع لفرض الغرض واجبا لازما لذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها
كاستحالة تخلف الارادة المتعلقة بهذا المعلول كذلك الغرض فظهر مما ذكرنا ان ثبوت الارادة للفلك بمعنى ان
الجزء المستمر منه لكونه فعلا المختار معللا بالغرض وكون تعلقها موقوفا على الغرض لا يستدعى كون الارادة
بمعنى صحة الفعل والترك دفع بمعنى انتفاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل كما قالوا مثله فى البارى تعالى وانا قلنا
بمنعها بان ارادة الله تعالى للعالم بالنظام الاحسن وانها ليست معللة بالغرض واما ارادة الفلك فى الحالة
الباقية الداعية الى الغرض فلا يلزم استناد الحركة القديمة الى ارادة الفلك استناد القديم الى المختار بمعنى صحة
الفعل والترك حتى يتخلف تلك القاعدة وما صح به من ان كون حركة الفلك حركة ارادية يقتضى ان يكون للمريد
المتحرك غرضا من الحركة لا يقتضى ان يكون هذه الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دفع بمعنى انتفاء فعل واذا لم يشاء
لم يفعل بناء على انه لا يقتضى الغرض بخلاف الاول لان عدم اقتضاء العام بشئ لا ينافى انما يكون ما يقتضيه
زائدا منه وبقصد ما ذكره هذا الفاضل ما بيناه واتضح ان المختار الذى يصح منه الفعل والترك لا يلزم
قصد المراد ويمتنع ان يكون علة للقديم اقول منشاء هذا السؤال والجواب عدم اتقان المقام والا فقد
حققنا ما ذكرناه من ان المتكلمين لزعمهم ان الاختيار ينافى لزوم الاثر للفاعل بناء على زعمهم ان القصد
الى ايجاد الموجود محال عدم ذلك الشئ فسروا المختار بما يصح منه الفعل والترك واراد وا بصحة
ذلك الاثر عنه والحكماء يمنعون تلك المقدمة ففسروا المختار بالشرطية المشهورة والحركة الفلكية مستندة

منوا

الى المختار انه للتخصيص المعنى الاول لعدم انفكاكها عنها فاحفظ تامل والمستفاد بالاستقلال لا يكون الا ذاتا واعترض عليه بان الزائد والذاتية لازمة للانفعال فكيف لا يجب ان يكون المعنوي للانفعال معتبرا للذاتية لجواز ان يكون مشتركا للزوم بينهما الا يرى ان الحنابلة القائلين بالجسمية يثبتون الحدوث اللازم لها ولذلك لا يكون قول اصل هذا الايراد احد من الجوابين فانه يعينه مذكور فيما سيجيء اني ذكرت ان عدم تكوين الحنابلة لانهم يثبتون لوازم الجسمية والمعترض خصص بذلك بيتي الحدوث حيث قال ولذلك لا يكون من فائدة عليه في تحرير الجوابين ان عدم تكوينهم لانهم يثبتون عنه تعالى خواص الاجسام ولوازمها ويشير من بالمشكك لانهم يثبتون الحدوث اذ لو صرحوا انه جسم قديم متصف بخواص الاجسام الفلكية عند الفلاسفة لكان لزامهم لا يذهب عليك ان النصاري اثبتوا خواص الذات للاقانيم واثبتوا اسم الذات عنها فصارها لهم عكس حال الحنابلة اذ يثبتون اسم الجسم وينفون عنه خواصه فلذلك كان لزامهم التضاد ولم يكونوا معترضين عليه قوله ولا يبقى من الجسم الا الاسم غير مسلم اذ بعضهم ذهب الى انه شيخ فقط وبعضهم الى انه شاب جعد وكذلك لا يبقى عندهم من الجسم الا الاسم وهو اول الذين لا يكونون هم المشركون بالمسلكين النافين عنه تعالى خواص الاجسام كما هو مصرح به في العبارة المنقولة فلا يبقى من الجسم عندهم الا الاسم فالظاهر انما نقلوا ان اسم ولبا المسلكين لم يكونوا والا فهم يكفرون قطعا ان لا ايراد على ما ذكرته وفي الايراد عليه حيث حض عدم التكوين لعدم اثبات الحد وتمام الشيخ الفقط والشاب الجعد مما لم اطلع عليه في كلام غيره قوله وادعى ان ذلك المعترض اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يكون قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالنسبة الى زيد والثاني ما يكون محمولا عليه مواطاة ولا يكون قائما به كالكاتب بالنسبة اليه وانما قسم الصفات لما كان محمولا على موصوفاته بالمواطاة كانت عليها ومتحدة معها في وجود واحد بالذات صفاتيرة لما هو وجه اذ صحة الحمل كما مر الاشارة اليه يقتضي ذلك ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية يقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة فهي اذ ان المعتزلة وقوم صفاته في القسم الثاني وفي القسم الاول من الصفات عندهم فانه عين العالم مثلا لا بد ان العلم صفة قائمة به تعالى اذ لا مراد عين العالم بذاته وان عليه بذاته يقتضي ذلك فاعرف ذلك اقول هكذا ذكر في التعليق الذي نصره في حواشيه الاوقات وقد كان ذكر فيما سلف منه ان الحق ان العالم لما كان محمولا عليه بالمواطاة كما مضى منه ولم يتعرض لهذا التفصيل وكنت اوردت عليه بانا ذكرنا يقتضي ان يكون الصفة مطلقا عين الموصوف فان الكل مطلقا متحد مع ما صدق عليه بتكون الوجود عينا في الكل في جميع المهيات بناء على ما هو الحق الحقيق بها شاذ من ان المراد بالوجود الموجود فاورد المعترض هذا الايراد لانه

كتب اورد به على كلامه السابق على هذا التفصيل الذي ذكره هنا واعترض عليه بان بطلان المقتضى مم اذ للخصم ان يقول ان زيدا العالم يصدق عليه صفة ممكنة معه وهو العالم وصفة قائمة به وهو العلم يصدق وكذا للخصم ان الوجود يعني للموجود عين الممكنات ومتحد معها من وجه كيف لا وهو محمول عليه بالمواطاة وانت بعد الاتحاد على ما صدقا عليه من تحرير الكلام عرفت ان الوظيفة هنا بيان معنى قولهم ان صفاته عين ذاته وان الوجود عين ممكنة على وجه لا يشاركه غيره وليس ما ذكروا فيما بذلك الوجه كما لا يخفى اذ الحاصل ما ذكروه في الاتحاد مشترك بين الواجب تعالى وغيره وما به مبدأ الاشتقاق فيهما واحد وذلك لذي الطبع السليم وانت اللبيب اذا تدبرت لا نهم ارادوا بالنور المجرد والظلم الجسم اقول ليس الامر كذلك فانهم جعلوا الظلمة مبدأ الشر والفساد والنور مبدأ الخير والصلاح وما في العالم من الخيرات نوعندهم من النور وما فيه من الشرور نوعندهم من الظلمة وليس الجسم شرا محضا والمبدأ مخصوصا بالشر كيف وهم يسمون النور يزدان والظلم باهرمن ويريدون به ما يريده غيرهم من الشيطان وليس في ذلك هكذا يات مشتملة على معارضات مصادمات حيث بين بزدان والهرمن لا يبقى بعد النظر فيما هذا الاحتمال - اما المدة له قبل ان اراد بسبق العدم على الحادث ان المدة اي الزمان امر موجود متصل وجود الحادث كما هو الظاهر العبارة لم يكن هذه الدعوى بينا ويحتاج الى بيان وان اراد ان قبل الحادث ما يتقدم عليه لا يجامع هذا المتقدم مع المتاخر كما هو الظاهر معانهم فانهم اوجدوا هذا التقدم وسموه بالتقدم الزماني فالدعوى مستغنية عن البيان فالله وجود الباري تعالى وعدم الحادث مستندا عليه لهذا التقدم والظاهر ان مرادهم هنا قوله للعالم ان الظاهر مرادهم هذا اما اولا فلما ذكر هو من القول فلا يكون من المطالب الحكمية لتقدم مفهوم الحادث الزماني سبق العدم فيكون حاصل هذه الدعوى انما يكون وجوده بعد عدمه يكون عدمه واجبا تقاسما عليه وهو لغو واضح لا يليق من المطالب الحكمية فيتبين واما ثانيا فلان اثبات ذلك بالمقدمات الدالة على وجود الزمان وليت شعري اذا كان مرادهم ما ذكره فاي عرض يتعلق حتى يورد في المطالب العلمية فالعالم انه لا يكون اراد نقل عن بعض الفظار ان العدم الذي يسبق الحادث غير العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد بين الاعدام الا بحسب الوجود فاذا كان الوجود واحدا وتركب يكون العدم واحدا وتكرر حصول العدم لا يدل على المغايرة بحسب الذات والتغاير بحسب الاعتبار بحسب وقوعه في زمانين لا يدفع اللازم المذكور فهو موضوع للعبارة اولا وبالذات اقول هكذا نقله المنتصر ولم اعثر عليه ولم يعترض عليه والاولى ان يقال ان عدم العدم السابق ليس كونه عدما لذلك الشيء لا عدم العدم اللاحق واللاحق في ذلك ولا يتحقق سوى وقوعه في الزمان السابق ولذلك لا ينقطع السوال

الا باحد الزمان فانما ذكرنا من انه اذا كان الوجود واحدا يكون العدم واحدا ايضا وانما يكون كذلك لو اخذ ما هو بتمامه للاعدام في نفس الوجود وهو ممنوع لجواز تعددها وتمايزها بامور اخر مع اشتراكها في دفع وجود شيء واحد كاختلاف الوجود بنا بالاعتبار فيما نحن فيه فان العدم السابق رفع الوجود بصفة السبق والذاهق رفع الوجود بصفة التاخر بل نقول انا اردت بذلك كلما كان الوجود واحدا كان العدم واحدا فان كان الوجود وجود شيء بعينه فعدمه واحد كيفما كان فلم لجواز ان يكون للاختلاف بين العدمين بسبب كون احدهما رفع ذلك وجود ذلك الشيء بنفسه في زمان او بصفة اخرى وان اردت بذلك انه كلما كان الوجود واحدا يعني انه لا تعدد فيه اصلا فالعدم واحد فعلى تقدير التسليم لا نسلم لانا لا نسلم ان الوجود بنا المضاف اليها فيما نحن فيه مختلف باعتبار التقدم والتاخر لان العدم لو اقتضى آه قد اوردت عليه

انه انما يدل على ان اعدام جميع الحوادث كذلك ازم حملها ما لا يقبل العدم كالتقوس الذاهق فلا يكون اما اعدام متاخرة واجيب بان البديهة لا تفرق بين عدم وعدم في كونها معروضين للقبلية وعدمها فاذا ثبت في بعض عدم كونه معروضا للقبلية بالذات ثبت في كل نوع تلك المعروضة بحكم تلك البديهة اقول الاولى ان يقال ان سلسلة السيال تام ينقطع عند غير الزمان علم انه غير ليس معروضا للقبلية بالذات في الجواب ان مهية الزمان آه قد مر في الحاشية بما يحقق الجواب ان الزمان ينتج الاستمرار امر متصرم في الخيال من آنات السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استمرار واستمرار على سبيل التدريج فاخر اوجه المعروضية متحققة في ذلك الاستمرار الذي هو مخترع الخيال كما ان اخر الخط المرسوم من القطرة الذاهقة متحقق في الاستمرار ولا حاجة الى ما ذكره في تحقيق عدم الاستمرار في انه مما تسارق اليه المنافسة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه معدار الحركة بالقطع وهو امر يتصرم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا لان اجزاء الزمان زمانية في ادعى ان العقل يحكم بانها الوجودية في الخارج كما انت معترف بانه عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودا يدركه العقل لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بانا عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودا مسلم لاجتماع اجزائها للح واعترض عليه بانا لو كنا ندرك انا موجودا وندرك انا موجود ايضا اختلاف نسلم ليستلزم ان يقال بترتيم اختلاف سببها اي الامور غير المترتيم في الحس المشترك حتى لكنا ندرك الآن الموجود في الخارج وادركنا الاختلاف مسلم ممنوعا ما والمستند اسبق فيه اقول لا يلزم من كون استمرار متصرما في الخيال حسب الآن السيال وعدم استمرار بسبب الحركة الى

حدود المساحة ان يشاهد الآن السيال واختلاف نسبته كما انا لا نشاهد القطرة الذاهقة ونشاهد الخط المرسوم منه فان المدرج بالمرتسام في الواقع بسبب ذلك الرسم وانما عرفنا ذلك بالبرهان لانا نشاهد ذلك الرسم ونشاهد الاختلاف الذي هو سبب الارتسام ثم ليت شعري كيف يتصور هنا المعترض حق المطلب مع معارضة هذه الاوهام عليه لانا ذكرنا آه فلنتبع الحواشي فيه نظر لانا كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية بالاوصاف الواقعية بحكم العقل يتقوم بعض تلك الاجزاء البعض في تقدير وجودها كما ذكره انفا فان فرضا كان بالطبع فيها والا كان خطابيا للواقع فلا بد للاتصاف بعد فرض علة سواء كانت موجودة اولا فانا نعلم ذواتها ذهنا متفقة المهية لزم تساويهما ومختلفة لزم المحذور ويقتضي تصرم بعض منتهيا بالارتسام في البعض كما ان القطرة الذاهقة يقتضي تصرم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرسوم منها في بعض وغرض هذا الكلام وهو انا كما ان الكم المتصل معدار الجسم كذلك الزمان الذي هو البعض والتجدد لا حقيقة لهما سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يفرض فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتاخر لان كل امتداد انما كان امتدادا لكون بعض ذلك التقضي والماضي للتقدم والتاخر الاخران من ذلك الامتداد وجدان مفروضان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء والحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا البعد والحد في المعنى بهذا الحد وبهذا البعد بهذا الوضع ولا بشبهة في ان هذا الجزء والحد لا يحصل بدون ذلك فحاصل السوال انه لم كان حقا هذا وحقا تحقيق ما يسمى به يقع في الجواب ان ظهور عدم الاستمرار وحقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتاخر للاجزاء المفروضة واعلم في حقيقة عدم الاستمرار بقاء عدم الاستمرار كالحركة وغيرها فانها بقدر متقدما ومتاخرا بتصور عند عروضها لما يحاشي الحكم للاستمرار وقد احدث هذا الوجه الذي ورد السوال لما لم يكن الجواب ولم يعتمد على ما هو واقع في هذا الكتاب واعترض عليه اما اولا فلان ما حكم به من اتصاف الامور الاعتبارية بالاوصاف الواقعة لا بد له من علة على اذ الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفاتها واقعة فيها ايضا وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى العلة ولا على تقدير احتياجه فلا نسلم ان قوله سواء كانت موجودة اولا جاز ان يكون عليه فرض جاز ان لا يكون مختلفة المهية ولا مسوغا فان كلا واحد منهما في المهية والمعروض لا محيص لم فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلانه بعد الاغماض عن الكلام المر فان للبحث ان يكون المراد بالقبلية والبعدية اجزاء للامتداد الغير القار الذي هو الزمان وذلك غير مسلم فان القوم اتفقوا

على أنها من الاعراض العارضة لم فلا يجوز يكون بعض ذلك الامتداد معروضا للقبلية وبعضه الآخر معروضا للبعدية وللسائل ان يقول لم صار هذا معروضا للقبلية وذلك للبعدية وليس هذا بمنزلة قولك لم هذا هنا وانما يكون كذلك لو كان هذا في كلام الغائب اشارة الى القبل واما معروض القبلية والبعدية انه ليس كذلك لظهور ان اشارة الى آخر صار معروض القبلية اقول لا شك ان الامور الاعتبارية قد يكون متحققة في نفس الامر وهي التي يسمى اعتبارية واقعية وذلك كفوقية السماء وتحتية الارض وكون الوجود في المعلولات الثابتة وتلك الامور الاعتبارية لا بد لها من علة والذلك مرجحا بان مهية الاربعة علة للاتصاف بالزوجية اذ الامكان علة للاحتياج الى غير ذلك ونقيضها ان الفوقية كلها متحققة في نفس الامر من حيث انها مطابق لتصور انها بناء على ما عرفت غير مرة انها بنفسها موضوعات في قضية موجبة صادقة دائمة بل ضرورية لكونها معلومات له ومغايرة لغيرها فانها من حيث انها مطابق للتصديق يقال فقد يكون ممتنعة فيها كالنسبة التي هي مضمون القضية الموجبة الصادقة مثل كون الاربعة منقسما بمتساويين وفردا والثلثة زوجا وفردا لا يكون كالنسبة التي هي مضمون القضايا الكاذبة مثل كون الاربعة فردا والثلثة زوجا فان تلك المعينة وان كانا موجودين في نفس الامر لكنها ليست مصداقا للقضية الموجبة فان الاربعة ليست فردا في الواقع حتى للذهن ومتصفا في نفس الامر بالزوجية فان كان كونها فردا موجودا في نفس الامر وان وجود ذلك الكون في نفس الامر ليس مصداقا لتلك القضية ومن البين انما يصدق واجب الوجود فلا يضاف بالوجود علة فلا بد للامور الاعتبارية مطلقا من علة فان كانت اذاعية صادقة كمضمون قولك الاربعة زوج اي احد الاربعة بالزوج واتصافها بالزوجية بحسب الواقع على النحو الذي هو مطابق الحكم ومصداقه فعليه اما الموضوع او شيء من شرطه او وصفه وان كانت اخراعية محققة كون الاربعة فردا فلا وجود لها من حيث انها مطابق التصديق ومصداقه فلا علة لوجودها من تلك الحيثية نعم لها وجود في الذهن من حيث انها متعلق التصديق وعلة وجودها من تلك الحيثية هي الذهن لا غير نعم لها وجود في الذهن من حيث انها متعلق التصديق وعلة وجودها من تلك الحيثية نفس الامر من حيث انها مطابقة للتصور وشركة في هذا النحو من الوجود مع العنم الاول ولها علل بحسب ذلك الوجود لا محالة وكيف يتوهم ان الامر بحسب الواقع بصقة مستغنية عن العلة وان الامور الاعتبارية لا يتصف بصفة بحسب الواقع وانها ليست موجودة اصلا في نفس الامر فلو كان كذلك لم يصدق شيء من الاحكام التي هي موضوعاتها من قولهم الامكان علة للحاجة وغير ذلك مما لا يخفى من المباحثة التي هي معركة الآراء لا محالة فما هو في



اتحاد تلك الموضوعات لمحمولاتها في اتصافها مبادئ المحمولات ونحوه انما تتعلق الاتصاف دون الاتحاد وانما تقول الوضع انما لا فرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية في ان كون بعضها سببا ومعينا معنى لا يحتاج الى علة سواء سمي ذلك اتحادا مع المحمول او اتصافا بمبدء المحمول فمنع ما يتبع فان الاتحاد انما هو في الامور الاعتبارية الواقعية كما ان الاتصاف فلا بد من علة سواء كان في الامور الخارجية او الاعتبارية وتلك العلة لا بد وان يكون موجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة في الخارج او لا فلا يكون معدومة في نفس الامر فلا يجوز ان يكون مختلفة المهية ولا منتفيها وان الموجود في نفس الامر لما لم يكن موجودة في الخارج لم يتخيل عليك انما نعلم عن شيوع الاشارة الى ان القبلية والبعدية لا يوجدان في الخارج فلا يتم قوله ان القوم اتفقوا على ان من الاعراض العارضة له لم يتم تقرير كونها عارضين لما تتم طلب سبب العروض ان لو لم يكن المعروض لما يعرض كوجود الاربعة اذ على هذا التقدير لا يتم السؤال وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى وهذا الوجه في غاية الاتقان ولم يكن الامكان موجودا في الخارج لكان في الامور التي يتنتفي الاتصاف بها بتبوة الموصوف في الخارج كوجود وجود والاستدلال واعترض عليه ان في جوز عاقل ان منه ولذلك لم يعتبره المتكلم بخلاف اعتبار الامكان في الخارج لانه يحتاج الى بيان وفي الجائز ان لا يكون المستدل واضطر الى دليل انتفائه ويكون ذا بالا وجوده فحكم المتكلم بانتفاء صحة دليل مبني على ذلك اقول صورة الشرطية لا ينتفي صدقها بوجه فلا وجه لهذا الاعتراض على انا نختار من المحققين ذهب الى انها تنتهي سلسلة الوجود الى امر لا واجب ولا ممتنع وليس ممكنا بالذات وان كان ممكنا بحسب التجويز العقلي فقوله لم يجوز عاقل غير مسلم وبالجملة فيقول من الجائز ان لا يكون المستدل واقعا على ان الامكان ليس من هذا القبيل ويكون ذاهبا الى الخلاف وثانيها انه لا يتم في الحوائج ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي هو تمام رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي احترازا عن عبارات القدماء حيث هذا البرهان عليه واثبت بعضهم انه اثبات هذا ودونه خرط القتاد فان وجود الكيفية في النطفة مغايرة بالذات للامكان الذاتي احترازا عن عبارات القدماء حيث هذا البرهان عليه وانت بعلم ان الكيف المزاجية وبالجملة الكيفيات الملموسة التي هي مبادئ لما لا يقبل القسمة لذاته يتوارد عليها ما دليل على انتفاء الاستعداد اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق وعدم اتصاله كما لا يستلزم وجوده في الخارج فان القضايا لا يتوقف بين الموجود في نفس الامر في الخارج وما يرجع الى الدليل الامكان الاستعدادي فغير معتاد وجوده في الخارج بان يقال فرض ذلك لا يجعل بكون

فلابد هناك من معد وليس من جانب الفاعل لوجوده من جانب المعلول والتغير في المعدوم المفروض
فلابد من امر اخر يكون قابلا للتغير ولك ان تقول التغير من جانب الفاعل لايبان يتصور ذاته وصفاته
الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام الحادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث
من غير ان يسبقه عادة مستمرة لم واعترض عليه بانه لما قابل فتصح وسيصح ايضا بالوقف
بالعرض والعرضي بالاعتبار وبان العرض مثل الابيض للابيض وسيقول هذا وان كان مما قالوا
الطاهر ان مناط الصحة في الشقاوة هو الحق ويلوح اليه كلام المحقق الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه
التعليل الاول بحسب ترجمة حسن ابن اسحق وعلى تحقيقه هذا يكون الكيفية الاستعدادية مما
لا الاستعداد والاحقاق بحقيقتها في النطفة فانها مستفيدة في الخارج لصيرورتها انسانا وللاقائل
منهم ان يقول الصور التي يتوارد عليها وان كانت مخالفة للكيفيات المراجية لسائر الكيفيات
الملموسة وكانت لشيء مما حققه سابقا ولا حقا ويرد بانه دليل على وجود الكيفية في النطفة غير
الكيفيات الملموسة مع انها التي يتوارد عليها لم لا يجوز على هذا ان يكون استعداد
في الخارج يحصل في هذا المطلب وشرطية الى وجود ما قام به وهو المستعد ويحكم بان مادة الحادث
قلوبنا وجود المستعد فيه تحصل ما هو العرض فرجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء
عن بيان وجوده اقول هذا الاعتراض كنظائره ساقط في وجوه الاول اما ذكرته ايراد على القوم
يقولهم بما حققته لكن لا يندفع بذلك ما اورد به عليهم اذ الزامي لهم واما انا فلانا ما حققته
هو ان العرض مطلقا هو الاسود وما خذ الابشرط لما انا الجسم بشرط لا في مادة ولا بشرط في جنس
وذلك فانه اراد بقوله ان الكيفية الاستعدادية هو المستعد وهو موجود ان حقيقة المستعد موجود
بوجود مغاير لوجود المادة كما مر رده في الاسود فلا دليل عليه بل يقول ليس في الخارج الا الطفل
اي جسم مستعد بالعرض اعني انها متصف بالاستعداد وذلك امر اعتباري وليس هناك موجود اخر
يسمى مستعدا واستعداد حتى يكون قسما ثالثا مغايرا للكيفية وعلى هذا الاكما يقال الانسان موجود في الخارج
فيكون عرضا والحكم موجود في الخارج فيكون عرضا نظير ان القابل بالشيء ما حققته سابقا ولا حقا
بل المعرض لم يحقق ما حقق ذلك القابل سابقا ولا حقا لا يحتج عليك انما ذكرته ايرادا على
القابلية المبنية على وجود الكيفيات الاستعدادية ولا يقتضي وجود المادة بدليل ان ما ذكرته من التمسك
بالتغير على انه ايضا لا يتم على المبنى الذي نقلناه من جواب التغير من جانب الفاعل بسبب مقارنة
الشرائط والمالات وغيرها بد لا بد من حوادث آه قبل منع نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود

الحادث

الحادث من حوادث متعاقبة يكون السابق منها معدا للاحق فلا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة
السابقة دخيلة في وجود الحوادث مادة كلها او بعضها او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول يستلزم
مسبوقية الحادث بالمادة وهو الحط ههنا والثاني اما ان يكون المجردات احوالا متغيرة او لا والاول
يستلزم الحط لان المراد بالمادة ههنا اعم من الهيولى والمحل كالنفس المجردة للعلم وغير المتعلق كالبدن
للنفس فالمجرد الذي يكون محلا للاحوال مادة لها بهذا المعنى اللازم وسابق على وجود الحادث والثاني ينافي
التعاقب في المجردات التي في احوالها اذا اقتضى بعضها بعضا اخر ولا يكون للغير مدخل فيها بل يكون في كل
ما سبق عليه من تلك المجردات لزم اجتماعها معا والاصل انا نعلم علم للحادث للزوم التعاقب في
الاول لا يخفى ان الحط ههنا انما هو حادث مسبوق بمادة القابل لم يرد فلقائل ان يختار الشق الاول ولا
يلزم منه الحط لان تلك الحوادث السابقة المتعاقبة لا يلزم ان يكون منتظم بمادة الحادث المسبوق بل يجب
يكون تعرض نفسانية في نفس فلكية وليستمع بمادة الحادث عنصري بوجه من الوجوه او يختار الثاني
ويمنع قوله والثاني ينافي التعاقب قوله اذ المجردات التي لا تعرض احوالها قلنا يجوز ان يكون تعرض احوالها
بعض النسب والاضافات او يكون تغير احوالها بتغير بعض صفاتها الروحانية القائم بها اذ لم يثبت
بعد ان كل حادث مسبوق بمادة ولا يلزم من كون تلك المجردات في مادة بل يجوز ان يكون مجرد
يتبادل عليه مجردات اخر من غير ان يكون هناك مادة اذ الفاعل بالاختيار آه قلت في الجواب قد ثبت
بما تقدم ان ترجيح الفاعل المختار احد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح اخر جائز
واعلم ان هذا هو الترجيح بغير مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر انما كان لامر
مرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا ولو كان تعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما سياتي وبها مرجح تفاصيل واعلم ان
لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال الذات يوجب بتعلق
الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث
واعترض عليه اما اولا بان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث لكان وجود
الحادث عنها واجبا وعدم وجوده عنها ممتنعا واما توجب الذات عنها ولكن لا يجب ولا يمتنع على
الذات المذكورة في طرفي وجود الحادث وعدمه عندهم واما ثانيا فلان حاصل كلامهم ان الحادث
الحادث عن القديم لما كان مستندا الى تعلق الحوادث وهو حادث عند المتكلمين اراد وا في النص المذكور
ترجعوا الى ان الفاعل المختار مع وجود الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح اخر وهو جائز

واما الممتنع هو الترجيح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة باحد الطرفين امكان للمرجح لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وامكان تعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم دفع بنفس الحوادث بان الذات موجبة لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ورد عليها هذا مثلما اورد عليهم بانا نقول اقتضاء الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دفع عدمه امكان للمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وامكان تعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات هذا واعلم ان الارادة يمكن ترجيح احد المقدورين على الاخر بلا بد لم فرق علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو ضروري فانتفاء ولذلك العلة دخلي في التخصيص قطعا قوله اقتضاء الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دفع عدمه على ما ذكره مستند الى الذات فالمرجح هي الذات لا غير وهو ونسبة الذات الى تعلق الارادة بوجود في وقت معين نسبة الوجوب الى معلوله وذلك لا ينافي الاختيار فانا بالافعال الاختيارية اذا اعتبرنا اسبابها الموجبة لها وهي واجبة الصدور فقط فقولهم اقتضاء الذات لتعلق ارادتها لوجود الحادث دفع عدمه كان للمرجح آخر فيقال ان يقال اقتضاء الواجب للمعلول الا ولا امكان للمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وحمل هذا التردد وجه بعد التصريح بان المرجح هو الذات واعلم ان الارادة لا يمكن ترجيح احد المقدورين لا غير مسلم لجواز ان يكون تعلق الارادة مرجحا لاحد الطرفين ويكون الذات مرجحا لتعلقها بذلك الطرف لا بد لتعيين ذلك من دليل - واما ممكن مستند الى فيض المحتمل ان يكون من جملة اسباب وجود الممكن القديم عدم حادث ما قلما وجد هذا الحادث يطلب عليها ويبطل بها تقدم الممكن القديم لا بد لتعيين ذلك من دليل هذا ما اوردناه في حواشينا واراد صاحب المعول عليه بعد تصحيح العبارة قوله وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عدم بل يكون فاعلا قديما اخر لبطلان ما يلزم استمرار هذا الحادث يكون مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلوم له وتعدد من حيث ان مانع عنه وتنبيه يجب ان لا يلزم ان يكون قديما اخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا اخر على ان هذا الزام منتقض عنه لظهور ان البيت يمتنع ان يكون فاعلا للمانع مع وجوده اقول هذا المنع مشهور في بعض الكتب المتداولة مذكور ولم ارفع الاختصاص به كما زعم وليس الا محال من وجوه قبل حيث ان يكون ايرادي ذلك سابقا على ما ذكره وليست انظار ما في كتبه الا الدفع الطائل الصائل ثم لا يخفى انه لا بد للحادث من الانتهاء الى القديم في سلسلة العلل وقد نبهنا على انه لا ينتهي الى فيض ذلك







القديم وما ذكره من جواز كونه فاعلا حادثا لا ينافي ما ذكرته من انتهاء ذلك في سلسلة العلل الفاعلية الى القديم اخ



بانه يجاب عن السوال انه اقصى ما علم من جواب هذا السوال انما يمتنع ان يكون واجبا الوجود بالذات اذ لا يمكن لوجوده الجواب المذكور علة بناء على ان العلة اذا اعتبرت بذاتها ولم يعتبر معها غير يمتنع عنها بقاء الوجود لان الوجود لا يصح ان يكون نفس الجواب ولا اظن خلافه عاقل في اوائل الكتاب من زيادة الوجود على المهيات فيكون خارجا عنه وكلما كان كذلك لا يكون ماخوذا بذاته واجب الوجود واذا وجد كان ذلك بعلة اخ وما هو واجب الوجود بالذات فهو ماخوذ بذاته واجب الوجود بكل صفاته فلا يكون الواجب مهية بهذا المعنى وهم بسمهم يقولون كل ذي مهية معلول دلت عليه في تجريد البعض ما مر في اوائل الكتاب انما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم منه زيادة الوجود الخاص فلا يلزم ان يكون كل موجود ما هو محتاجا الى علة في وجوده الخاص حتى لا يكون واجبا نعم لو اعتبر في المهية الكلية على ما هو احد معانيه صح انكل موجود مهية فهو معلول هذا مرادهم واعترض عليه بانه قد سبق ان الوجود يجب وان الواجب بالذات لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فلما احتاج جواب ما هو في هذا المعنى انما لم يكن واجبا بالذات وليست الدعوى ههنا ان الوجود لو كان فله معنى ان كان جوابا ما هو محتاجا الى علة اقول انت خبير بان المعنى البديهي هو الوجود المطلق وهو ليس عين الواجب بل ما هو عينه هو الوجود الخاص المجهول الكنه فاطلاق الوجود المطلق عليه من قبيل اطلاق العارض على المعروض كما توهمه من ان الحكماء اطلقوا الوجود بمعنى اخ على حقيقة الواجب تعالى اليراد باق بحاله عصمنا الله ما ومن ههنا يظهر انه ليس الآن لم يطلع على ما هو مذهب الحكماء يكون وجود الواجب بعينه اي الحاصل في القوة العاقلة فلا في الخارج المعلول في الخارج الحاصلة الذهن اذ الاول تشمل العالم بذاته عند العلم كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرض من التفسير هذا التخصيص لترتب عليه انه لا يكون الا كليا قانا المعلول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المتكلم لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان المهية لا يعتبر معها الوجود بحقائق الحقيقة واعترض عليه بانه ليس هذا نفي المهية في تخصيص المهية بل حكما في احكامها ويرد عليها قول المتكلم بانه يجاب عن السوال انما هو وان صلح الجزئي الحقيقي ان يقع جوابا عن السوال انما هو لم يصدق ان المهية لا يكون الا كليا وان صلح لم يصلح الجدلي المذكور لذلك صدق اقوله البين ان قوله يطلق على الامر المعلول بيان لمعنى لفظ المهية وقول المتكلم اي الحاصل في العقل تفصيل وتفسير لهذا المعنى وانه ليس حكما للمهية والعرض من مثل ذلك بيان ما في اللفظ كما لا يخفى فلا يكون الا كليا نقلا عن بعض الفضلاء انتهى بين على انه يرتفع صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على الانتزاع من

الظ قد يقدر فيكون ليتوسلها الى ما فيه نوع خفاء ثم ليا ورد تحقيقا بيانهم المذكور اعني قولهم والا لما صدق عليا ما ينافيها انهذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان اللابعدم مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والا وفي الاقتضاء في السند على ان الزوجية في ذاتها ليست الا مرسم فقط لما عرفتها مغايرة لها بحسب العقل وقال ذلك المتعصب للاعراض اجاب عن ذلك بعض الفضلاء بان الدليل المذكور استدلال على بعض المدعى ومثله شائع او بان المدعى بديهي وما ذكر في صورة الاستدلال تنبيه وربما يتنظم على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه اقول كلا الجوابين ليس بشئ اما الاول فلان الدليل يجب ان ينطبق على المدعى فاذا لم يكن كذلك لم يتم التقريب وكان بمنزلة ان يقال كل موجود فلم حركة طبيعي ويستدل عليه بالفلكي جسم كذلك واما الثاني فلان ذلك انما يلايم اذا كان المذكور المنهاعلى ان الحكم المتروك كذلك بالفاء يكتفي المتروك او في بالحكم المذكور او مساويا له واما اذا لم يكن كذلك بان لم يجر المذكور فيه اصلا كما فيما نحن فيه فلا امتناع لمن عنده الفطرة السليمة ثم لي قد لاحت الاحتياط في العبارة حيث قلنا انهذا البيان لا يجري في لوازم الماهية وذلك اعني ما لا يحتاج الى بيان ولا يجب عليه ايراد ثم نقل المعترض عن الفاضل المذكور انه يريد على ذلك ان ادخول شئ من تلك العوارض ونحوها لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابلها اذ غايته ان يتصف الشئ بعقابلة او بمقابلة جزئه ولا استحالة فيه فانه الوجود يقابله العدم مع انه متصف به واعترض عليه بانهذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات اما اذا اريد بها المحمولات كما حققناه فلا ورود له كما لا يخفى اقول جواب النسخة المنقولة ان المراد بالصدق هو الصدق بطريق الحمل المتعارف ولا شك ان التقسيم والجزئية ينافي صدق الشئ على ما يصدق عليه مقابلة والا لاجتمع المتقابلات واما ما ذكره المعترض فلا يحسم الشبهة لان المحمولات قد يصدق على مقابلها بطريق الحمل المتعارف فان المفهوم من مفهوم الموجود والكل صادق على مفهوم الجزئي الى غير ذلك من النظائر ولو كان الوحدة آه لقائل ان يقول ان الاستدلال الكثير اعم من وجه فالدليل لا يدل على زيادة مطلقة الوحدة على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة وبعبارة اخرى يقال الكثير من حيث انه كثير اثنان وليست حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية الانسانية فلا تكون الوحدة عين الانسان ولا جزءها واعترض عليه اما اولا فلان السوال لا يكاد يتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة معقابله عام صحيح وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس محذورا واما سلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا للكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على زيادة حتى يتوجه ما ذكر واما ثانيا فلان ورد انهذا الدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة ثم قال ويندفع باد



المادية فيها مستلزم لانقسامها واذ الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراكنا بخصوصياتها بطريق الانطباع بل نعلمها علما انطباعيا بعمومات كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشياء ليست جسمانية كالجزئيات الامور العامة الجزئية انا لا يدرك الا بالعقل وصورها لا يرتسم الا في القوة العاقلة وما قيل ان الصور العقلية كلية ليس بشئ الا ان الصورة المنتزعة من الجزئيات الجسمانية الحاصلة في العقل كلية لامتناع حصول صورة الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرناه واعترض عليه بان الامر العام قد يتخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات الحقيقية كوجود مثلا هذا الانسان مطلقا والاضافة الى الجزئي لا يوجب الجزئية وبالجملة لا نسلم ان شيئا من المجردات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا للمجرد الجزئي الحقيقي على وجه يكون تصوره نافعا في فض الشركة فيه وجيها في الاحتفال فيه والضرورة التي ادعاها غير مسموعة بل نقيض ما ادعي الضرورة فيه اولى بان يكون ضروريا اقول مستند جزم الفاضل المنقول عنه كلام صدر في الاستدلال في حاشيته الطالع وقد تمتاع حواشينا على تلك الحاشية على وجه فقد وافق المعترض الحقيق في ادراكنا للمجردات على الوجه الجزئي الانطباعي بان ادراكها على الوجه الجزئي انما يكون بالعلم الحضوري كعلمنا بنفوسنا وصفاتنا وبسبب ان يكون المجرد من جزئيات البدن يدرك المجردات ذاتا وخطابا الوجه الجزئي بالعلم الحضوري في جزء النشاة كما ورد في بعض الاحاديث انه صلى الله عليه وسلم راى جبرئيل في صورة دحية الخاصة كانه طبق الافق اوفي النشاة الاخرة كما وعده الشارع عن مشاهدة المؤمنين ربهم في دار القرار حقيقة كليئ مغايرة آه قيد ان مغايرة الشئ لعوارضه شرط في الفائدة في افادتها والاستدلال والسبعة عليها وانما يكون المغايرة فيما اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود والوحدة والامكان ونظائرها اما اذا اريد به المحمولات العارضة كالموجود والواحد والممكن فاعتماد جامع الشئ المذكور ظ لانها محمولة عليها بالمواطاة وبينها معه في نفس الامر مغايرة تامة بوجه اخر يحتاج الى بيان او تنبيه والمراد بالعوارض هيهنا المحمولات كما يشعر به قوله والا لما صدق على ما بينا فيما ايئ ما شاء في تلك العوارض اقوله انه جئ بان الاحكام مختلفة بالاعم والاخص فلا شك ان مغايرة الشئ لعوارضه بينة لا يحتاج الى بيان ولا يخفى سواء كان العروض بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني اعني الخارج المحمول كما اختاره بعد هو بالمعنى الثاني لم توكل حقيقة كليئ مغايرة لما هو خارج عنها وليس للعروض معنى ثالث حتى يحمل عليه في هذا المقام بل الحق ان يقال انهم انما ذكروا ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع تحقق السبب في الجملة فان الانسان

يقال كذا والمتبادر من هذه العبارة ان الايراد المذكور على هذا الدليل يندفع بالقول المذكور لكن القول
المذكور ليس اجنبيا براسه عن الدليل المذكور فكيف يندفع به هذا الدليل اقول اما الاول فلان
امر غير منتزع لانه اذا فرض الوحدة عين المهية او جزءها لا يجري فيه هذا البيان لانه كلي كثير فلم وحده
ما قصد قائله بالمهية مع قيد الوحدة فلا يتم الدليل المذكور على الكلية التي ادعوها واما الثاني فان
البين ان عبارة الحاشية لا يدل على انه يندفع بذلك خلل هذا البيان بل ظاهرها ان هذا السوال يندفع
بهذا التقييد عما هو المطابق في هذا المقام اعني زيادة جميع العوارض وتكون المهية مع كل آه

زائد عليها لا تكون الانسان
تم بانضمام امر

قيل اعلم ان المهية كالانسان من حيث هو انسان من غير ان تكون معه امر آخر البصر اسود او ابيض
او واحدا او كثيرا اليه غير ذلك ويلزم من ذلك انه اذا سئل عنه بقولنا في القضية ان بصدق في الجواب بكل
منهما فلا الحيثية لا بعدها بيان ذلك ان الحيثية التي كلامنا فيها يدل على ان مدخولها ماخوذ في
نفسه بلا ضميمة اخرى فيكون الانسان من حيث هو الانسان في نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه
والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق عليه بانه الخارج ولا سلبه بغير امر في هذه القضية عنها فانا
نصدق الانسان من حيث هو موجود لانه عالم يتحد مفهوم الوجود معه في نفس الامر وذلك امر زائد
على ذاته لا يكون موجودا اولا من حيث انه معدوم لانه عالم يتحد مفهوم المعدوم معه في نفس الامر
وهو ايضا امر زائد على ذاته لا يكون معدوما فاذن هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا يكون معدوما
فلا يصدق السلب بعد الحيثية فلم يصدق انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني ليس من حيث
هو معدوما فيصدق السلب بعد الحيثية قال الشيخ في المعالم الخامسة من البصائر النصيرية ان
سئل سائل وقال اسئلك بحق ربك ان تخبرني انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها
بحيث انسانية فنقول انا لا نحسن انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل يجب ان نعلم انها ليست من حيث هي
انسانية كذا وقد علم الوفق بينهما في المنطق فيخلص كل الواحد بصفة تغتذي الى الزيادة مع
تلك الصفة واحدة وكذلك للزيادة مع تلك الصفة صفات اخر كثيرة داخلة عليها فالزيادة بشرط ان تنضاف
حدها اشياء كثيرة يكون عاما ولانها ماخوذة مع خواصها واعراضها يشار اليها بكونها خاصة فان سئلت
في نفسها فزيادة فقط فانه يسئل في الزيادة نظرا في النقيضين هل الزيادة آه لم يكن الجواب الا
بسلب ايجابي كما مر وتابيد ظاهر ايضا حاصله انا لم يكن المهية من حيث هي موجودة
ولا معدومة مثلا يلزم ارتفاع النقيضين من حيث ان الخلو عن الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع
النقيضين لا طرق عنها بحسب اقتضاء مرتبة وجودها اجتماعهما في نفس الامر اجتماع النقيضين

لاجتماعهما بحسب اقتضاء مرتبة وجودها وذلك لان للفعل ان يعتبر مرتبة يقتضي اجتماعهما وصفة كان
يقول ما لا يكون موجودا ومعدوما معا يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضي ارتفاعهما وصفة
ويقول ما لا يكون موجودا ولا معدوما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل فانا
اعني المهية مجردة عن جميع الامور الخارجة عنها اقتضت هذه المرتبة الا لا يكون موجودة ولا معدومة اقول قد
طال الكلام ولم يات بطائل اما اولا فلما ذكره من ان الانسان مثلا عالم بتمام المهية امر آخر لا يصير واحدا
ولا كثيرا وموجودا او معدوما وما يخالف ما كرره في مواضع من ان المهية ليست موجودة من غير ان ينضم
اليها امر آخر يدل صريح العقل المعتبر المسمى بالوجود ويحكم باتحادها معه وكذا الحال في سائر الامور الاعتبارية
واما ثانيا فلان اذا اراد انه ينضم الى المهية في الواقع امر مغاير له على نحو انضمام السواد الى الجسم وبصيرة
موجودا او معدوما وواحدا وكثيرا مثلا فلم وكيف يتصور انضمام الوجود والعدم الى المهية بحسب الواقع
على ما تحيط من ان لا وجود لا متحقق له في نفس الامر اصلا وان اراد انه عالم يعتبر معه الوجود او العدم
ونظائرها لا يصير موجودا ومعدوما في الواقع وفساده اظهر من ان يخفى وان اراد انه عالم يعتبر معه ذلك
الا وصاف لم يكن الحكم عليها بذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره عليه من صدق سلب كل منها نفيه فان الذاتيات
انه لا يكفي الحكم بها على المهية انها لا يصدق سلبها عنها وان اراد منه ان ما ذكرته هذه الكلمات وسعيا منك
فانا لم نعلم ما استعمل به من الالفاظ الذي لا يجدي الا الحرمان في الكلام واما ثالثا فلان حاصل ما ذكره
في جواب السوال ان الخلو عن الوجود والعدم انما هو بحسب المرض العقلي ولا محذور فيه كما ان العطل
بعرض اجتماع النقيضين وفيه ان البين ان العرض اذا لم يطابق الواقع لا يبنى عليه الاحكام الصادقة الا يكفي
ان العطل انما يعرض اذا لم يطابق الواقع الانسان الذي هو الانسان ولا يدل ذلك على كون الانسان مسلوبا
عن نفسه من حيث هو هو وقد مر المقام ما اشار اليه الشيخ في العبارة المنقولة من حيث فانه قد عرفت الوفاق
بينهما في المنظر بحيث الصادقة من هذه الحيثية هو السالبة الموجبة التي محمولها سلب وليس فيه ارتفاع النقيضين
الحقيقة بل ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر بحيث انه لو اخر هذا النظر الى المهية
وحدها لم يحكم في هذا الاعتبار بحكم اصلا بخلاف ما مر وذلك يقتضي صدق سلب ما سوى بحسب هذا الاعتبار بحيث ان
العقل اذا هل عن حالها في هذا النظر واخبر عنها بسلب ما عداها وكان صادقا ولو اخبر عنها بحسب هذا النظر بانها
في حد ذاتها كاذبا لانه كاذبا لانه هذه الصفة للايجاب آه قيل لا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل
الصفة المذكورة في السلب غاية الامر ان يضيف في نفسه على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه اقول انتهى كلامه
وانه لا يخفى ان الكلام انما هو في هذا المقام لا ان هذه العبارة الصحيحة عن هذا المقام هو تعميم السلب لا تعميم الحيثية

يتبادر عنه العدول ولم يدع القوم ان يعم الجنس مع القرينة غير جائز فانه ان
كان المعنى على اعتبار تقديم السلب فيرجع اليه ولو فرض انه لم يتبادر عنه العدول فاحتمال العدول يكفي
في ان يكون حقا للعبارة بعدم السلب حتى يكون معنى سلب العموم بحسب نفس الامر مطلقا بالحسب
هذه الجهة فان الارتفاع بحسب جهة معينة لا يستلزم الارتفاع في نفس الامر مطلقا فان
نفس الامر اوسع من هذه الجهة فالارتفاع فيها لا يستلزم الارتفاع في مطلق نفس الامر كما ان
ارتفاع النقيضين بحسب الخارج لا يستلزم ارتفاعهما بحسب نفس الامر وكما انه انتفاء زيد
في دار من دور البلد لا يستلزم انتفائه في البلد وذلك ظاهر لكل فطرة سليمة فلا يستحق الجواب
اه قبل اي لا يستحق الجواب باختيار احد شقي الترديد فيكون اللازم اشارة الى الجواب باختيار
احد شقي الترديد المذكور في الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا كما توهم وقيل ان
مفاد هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد
فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه فاذا اجيب سلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة
جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطابق بل تبيينا على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال وفيه
بحث وهو انا لا نسلم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب بعد ثبوت احد الامرين ويكون طالبا
للتعيين كما في قولهم ارجلية الدارام امرأة وفي البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب
والا لما كان السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد اقول ما ذكره من التوجيه مما لا يخفى
بعده وما نقل واعترض عليه هو ما ذكرته وحينئذ فالمراد عليه هو العناد اذ للاريب لاحد ان
من هذه العبارة طلب تعيين احد الامرين ولا يساعد الفهم منها لغير ذلك بل لغطة او وام قرينة
احديهما كما ان الاول كما لا يخفى على المتدرب وما ذكره بعد النزول من منع فساد الوضع لا يخفى فساده
والسند المذكور عجيب جدا لان اعتقاد المخاطب امرا فاسدا لا يوجب انتفاء فساده وقوله والا
لما كان السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد اعجب منه لان حاصل ما ذكره ان
الجواب المطابق لهذا السؤال هو تعيين احد الامرين وذلك انما يتأتى بعد ثبوت احدهما فاذا اتى
ذلك واجيب بنفيه لم يكن هو الجواب المطابق لهذا السؤال وهذا كما يقول احد للغطة اين نقطة
نهاية الخط فانه بعد نفي الخط او بتلثه او بربعه او غير ذلك فيقال ليس الامر كما فرضت بل انما
بالخط باسرها فاوجه لهذا السؤال وهذا تبيين على فساد الوضع المبني عليه السؤال لا الجواب الذي
يطلبه هذا السؤال وذلك ظاهر وقوله فيرد العقم حال المهملة قلت في الحواشي يكفي ان

يجاب



ان يجعل تقسيما للمهملة ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان مطلقا وان كان معتبرا من حيث هو
كلي للعقل ان ينظر اليه من غير ان التفات الى هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر لهذا الاعتبار والمعتبر بالتعيين
الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو الذي من هذا المفهوم وان
كان بعينه هو فرد هذا المفهوم نظر ذلك ان قسم الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان
الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة
الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم تقسيم الشيء الى قسم الانسان مع الوصف
او تقسيم صفة الانسان الى نفسها واعترض عليه بان الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهي طبيعة
الانسان بعينها سواء نظر العقل اليه مفهوما للغير او عما كان فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم
من الانسان بلا قيد لصدق قولك بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الا فوقه
كلية دائمة وسالبة جزئية فطنية كما عرفت في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس بنظر
لان الانسان اعم من الانسان الكلي والجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول في نفس الامر وطبيعة الانسان
ليس اعم من الانسان بلا قيد وهو اقول انه وان لم ادر فطانته بعلما ان طبيعة الانسان يصح ان يعتبر
من حيث هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فتلك الاعتبارات كلها ملحوظ الطبيعة
لا بشرط عن جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل منها فيصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك
الاعتبارات وان كان المقسم معتبرا باحدها لان التقسيم انما يرد على نفس الطبيعة لا على ملحوظيتها
هذا الاعتبار وكونها في نفس الامر معتبرا باحد الاعتبارات لا ينافي صحة التقسيم وتوهم عدم صحته في بعض
سوادم في سائر التقسيمات فان المقسم في نفس الامر ما هذا القسم فلا يشمل الخاص والقسم الاخص فلا يشمل
هذا القسم وقوله نظر العقل اليه مفهوما للغير عما هو عليه كلام بعيد عن التحصيل فان مدار الحكم على
الاعتبارات العقلية وكذا ما ذكره فانه لو كان اعم يصدق بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد لا يخفى
ما ذكره في بيانها اولا على اطلاق العموم على ما حققه الشيخ وغيره من المحققين قد يكون بحسب الافراد الحقيقية
كعموم الحيوان بالنسبة الى الانسان وقد يكون بحسب الاعتبارات الذاهنة كعموم طبيعة الحيوان
بالنسبة الى الحيوان الذي هو الجنس فان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بشرط كونه عريا عن الخواطر
بالعقل وقابلا للخلط وبذلك اجاب الشيخ عن المغالطة المعاندة المشهورة اعني قولك هو حيوان والحيوان
جنس حيث قال ان الكبرى في هذا القياس جزئية لان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بالشرط
المذكور وهو اخص من طبيعة الحيوان وليس سوى كبرى ينتج الاشكال بجعل المقسم حال المهملة فان المهملة

القسم

المضاف اليها للاخ معتبرة باحد الاعتبارات فالاشكال قائم على ساقه ثم ما ذكره من اشتراط الدوام في
الموجبة الكلية الصادقة مع جانب الخاص غير مسلم فان المنفس بالفعل دائما بالمعنى صدق الموجبة
الكلية مع طرف الخاص موجبة بجهة ينافي السالبة الجزئية الصادقة مع طرف العام مثلا الانسان احض
من المنفس بالفعل لصدق قولك كل انسان منفس بالفعل وقولك بعض المنفس بالفعل ليس
انسانا دائما والمنكشف اعم من الضروري فكل ضروري منكشف بالضرورة وليس كل منكشف
ليس ضروريا بالضرورة الثانية دائما فلا يخفى عليك ان الانسان الذي هو المنعم في المثال المذكور كما في
الواقع اذا لم يكن كلما يصح تعلم ضرورة ان الجزء الحقيقي لا يمكن ايراد التعليم عليه ثم الامر الذي هو اعم من
الكلي والجزئي اكثر ما كليا فكيف يتعلم اي الكلي والجزئي وكذا الكان جزئيا وان لم يكن كليا ولا جزئيا
لزم الواسطة فمثل الاشكال الذي يتوجه في العلم المهملة الى المعنى الاعتباراته الثلثة يتوجه ههنا
والجواب كالجواب وكذا الانسان الذي هو المتعلم معلوم في الواقع اذ لو لم يكن معلوما لم يمكن تعليمه فاذا تم
اي المعلوم والمجهول كان مسئلة التعليم الذي فيه الكلام وتحقيقه كتحقيقه ومنشاء وهم المعترض الامور
غير المعدمات المذكورة في المطولات لعمر الناظر على المذكور في المختصرات المشهورة لعل ذلك
منه قد حاشاه عن ذلك اذ الظاهر ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بعينها واحدة جزءا
في اخر المهملة وعينها المهملة بشرط لا شيء وهي المهملة الماخوذة وحدها بحيث يمكن كل منها ان يقال
عليها ولا يمتنع حملها على المجموع كما يدل عليه كلام المصنف وما نقله الشارح عن ابن سينا استعارة اي المهملة وجعلها
جزءا فان للمهملة بالاعتبار المذكور دورا على المهملة الماخوذة بعوارضها وبنسبتها اليه تشبيه البسيط اي
المركب كما فصله الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء البسيط والماخوذة بتلك هو
الطبيعة التي يقال انها وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب فالمهملة بهذا الاعتبار
جزء لا باعتبار انها يقال عليها زائد عليها الا ترى انا الحيوان انما يكون جزءا للحيوان الناطق حين يكون
الناطق زائدا عليها منضما اليه ويحصل من اجتماعهما امر ثالث واما من حيث انه يحمل الناطق مجتمعا عليه
في الخارج فليس بجزء قطعا والمهملة بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيه يمكن
بعض ما يقال عليه فضلا ان يكون زائدا عليها مثل كما ان الحيوان في الذهن وما شابهه
في الخارج والمهملة بشرط شيء وهي المهملة الماخوذة بحيث يمكن ما يقال عليها غير زائد عليها قد يكون نوعا كما ان
الحيوان الذي هو عين الناطقة انسان لكن ليس اي مهملة كانت بشرط شيء كان نوعا بعض المهملة
كالمهملة الحسية بشرط بعض الاشياء هو الفصل واما اصل المهملة اي لا بشرط شيء اصلا وهي اي تماما الشيء

الجزء

الاعيان ظ



المبني الاول فلا بنظر لاعتبارها فايدة اقول ان ايراد المبني الاخير غير نافع فتعريف شيء غرضنا ورد الزائد
اذ لم يعني المبني الاخير احد فتعريف مسلم فان كنت الناظر فيما سيجيء ذكره بما يعلم من كلام الشيخ كما تقدم
عنه سابقا فنظر منك ان لنا فائدة يعيد بها ثم ان ما ذكره ههنا من ان الحد الحيوان باعتبار اللاكلية
مع الناطق لا يكون جزئيا على مذهب البعض اتخاذا للمبدل بالصورة في الوجود وفي التركيب الاتحادي الذي
اخر عدم ايراد ذكره في تحرير القواعد حيث صرح الشيخ بانا وجود الهيولى بشرط لا يتقدم على المهيئة الماخوذة مع
العوارض تقدم البسيط على المركب كما تقدم حكمه موجود في الخارج واعترض بانه لا يلزم من كون المهيئة
بشرط لا شيء جزءا للمهيئة الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزاء انه
التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المعروضات كما يشاهد وجودها في الخارج ليست جزءا منها اقول قد
دفع بان الشيخ صرح في العبارة المتقدمة بتقدم وجودها على وجود المهيئة الماخوذة بالعوارض والاجزاء
التحليلية ان اريد بها نظر الاجزاء المفروضة في المحل الواحد الذي هو مناط في الوجود كما صرح به الشيخ
وغيره وان اريد الاجزاء الخارجية فوجودها عين وجود موضوعاتها وسيجيء التقدير بين الحكم بتقدمها
كما صرح به الشيخ ولا بأس بنقل كلام الشيخ ليتكشف جلية الحال قال في الصناعة الشفاء هيولى يجب ان يفهم
وجوها ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوصا او عموما ليس يجب ان يقال الحيوان
بما هو حيوان يجب ان يقال عليه خصوصا او عموما وذلك لانه لو كانت الحيوانية بحيث يوجب ان يقال عليها خصوصا
او عموما لم يكن حيوان خاصا وحيوان عام ولما يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان
بشرط لا شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط لو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان
مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء اخر وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان
مجردا لا بشرط اخر فلم يوجد في الاعيان قائما في نفسه وحقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع
ذلك شرط يقارنه وليس يوجب ذلك ان يكون معدوما قابلا الذي هو في نفسه وحقيقته هذا في الشرائط
اللاحقة وجوده في الاعيان وقد اكتفى في خارج شرائط واحواله هو في حد ذاته الذي هو بها في امور تلك
الجملة حيوان مجرد لا بشرط شيء اخر وقال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان يكون حال الجسم الذي
هو الجنس بعكس حال الجسم الذي بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس
بمعنى المادة فانا وجوده واجبا عند من وجوه انواعه وما يوضع بحسب انى اسباب يوجوده وليس موجبا
وجودها ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكانت سببا لوجود النوعية مثل
الجسم الذي بمعنى المادة واما كانت قبليته بالبرهان فلا يكون النوع هو هو الذي تقدم حكمه لوجود المادة كما يريد ظن

فى كلامه ان المهية المجردة فى الواقع عما عداها شيء ما لا يكون مقارنا لغيره اصلا لا وجودا لها فى الخارج ولا
فى المهية المجردة التى هى المادة فالمهية الموجودة شيء وجد لا يمكن ان يدخل فيه شيء كما علم من كلام الشيخ
فلا يلزم انما يكون هناك اصطلاحان بل المجرد قد يوجد بمعنى انها شيء حدث اما مجرد عما عداها وذلك
لا ينصدق على المهية لا بشرط فان المهية الماخوذة لا بشرط يصدق عليها انها شيء حدث انها مغايرة لما
عداها وقد لا يوجد بمعنى المجرد الكلية فى الواقع بمعنى لا يقارنها شيء اخر البتة وهى التى حكم الشيخ بانه
لا وجود لها الا فى الذهن لا يلزم من ذلك انه يكون هنا اصطلاحان ثم ان بين ان المهية بشرط لا اخر
خارجى من المهية الماخوذة بلا عوارضها فان التوءم الاسود مركب من التوءم والاسود فى المعروض
والعارض هذا وقد ذكرت فى الحواشى انه يمكن توجيه كلام الشيخ بما يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان تعرية
المهية امر نسبى يختلف بالقياس الى الامور وربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر ومربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهى بهذا الاعتبار لا توجد فى الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا اخر
هى النوعية العينية وهى بهذا الاعتبار غير موجودة فى الخارج اذ كل موجود لا بد ان يتعين بحيث لا يقبل تعينا اخر
على المهية لذلك الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ مجردا
انه لا يدخل فى قوامه النفس وكذا لا بشرط انما لا تحصل بالعوارض فيكون ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس
ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض لا موجود ومتعلق النفس وبعد تمهيدها يقول الذى فى الكتاب
وجود ما هو المهية لا بشرط مطلقا وهو لا ينافى ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء فى الجملة
فانا قلنا المعتبر فى المادة التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما ان
فاعل كلام الشيخ وعلى الثانى يكون موجودة فى الجملة فلا يرد كلام الشيخ قلت المعتبر فى مادة الشيء التجريد
بالنسبة الى شيء اخر مادة بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اى بحيث
لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لما كان مادة له لهذا الاعتبار وغير محمول عليه بالحمل
والكلام صريح بانتفاء المادة بهذا الاعتبار المجرد عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة
اعم من ذلك والامر فى توجيه العبارة هين فاما ان نحمل قوله محمولا وفاعلها ما عداها على التنازع
للعدول فى قوله لا يوجد الا فى الاذهان ولا خفاء فى ذلك او نجعل عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر
الى بعض انحاء الاحالة الى المقاسمة واما ان يحمل على الاطلاق فيكون التعرض فى قوله ولا يوجد الا فى
الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر واعترض عليه اما اولا فلانه
لو لم يشترط الكلية فى المهية يجوز ان يكون جزئيا فلا يصح ما ادعاه من انها موجود لا بعلة فى معين خاصا



وهو محصل مع انه لا احتمال ان يكون بعض الماهيات محصلة حتى يجوز ان يكون لها محصل مع انه يجب ان
اشترط الكلية فيها فلا يستقيم قوله اذا اعتبرت المهية محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا اخر اصلا اى النوعية العينية
مع ضرورة انها الكلى قابل لتحصيلا اخر بالضرورة واما ثانيا فلان قوله وكلما اعتبر مجردا بالنسبة اليه يتبع
لو عاد بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم ان لا يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة عن ذاتها كانت مادة
لذاتها وكذا الخاصة بالقياس الى الجنس ولم يقل بذلك احد من الناس فى بين كلام الشيخ وكلام الحكم انما
يكون لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجى كما حسبه هذا القائل اما اذا اراد الجزء التحليلى العقلى كما حملنا كلامه
عليه فيستقيم كلامهما ولا يحتاج الى ما تكلفه من التعسفات التى ارتكبها فى توجيه الكلام كما لا يخفى اقول الجواب
الاول انما يختار الشق الثانى من الترديد ويستقيم قولنا اذا اعتبرت المهية محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا اخر
لم يكن موجودة قوله لا يستقيم ضرورة الى اخره قائل لم لا يجوز ان يكون محصل اخر قلنا اذا اردت انه قائل لم يجب الوقوف
فلو سلمنا ذلك لا يقدح فى المقصود وهو انتفاء مادة الخارج اما يكون قابلا بحسب نفس الامر وقد
علم فانا مدار الكلية على امكان فرض الاشتراك لا على الاشتراك بحسب نفس الامر هذا بعد تسليم كون المهية
كلية بحسب هذا الاعتبار فانه كون المهية كلية لا يستلزم ان يكون كلية بجميع الاعتبارات على ان التحقيق ان الكلية
والجزئية صفة الصورة الذهنية لا صفة المفهوم فى نفسه وحينئذ اخرجوا المعترض فى بعض كلماته ايضا
ذكر هنا ما ينافى خلاف ذلك بظن والجواب عن الثانى ان سياق الكلام يخصص البحث بالكلى الذى يصير
باعتبار التجريد اذ الكلام فى تحقق المادة فانا ذكرنا فى الحواشى بعد ذلك ان الفصل باعتبار التحصل
صورة وباعتبار الابهام فصل فلا يذهب الوهم الى ما ذكره اصلا بل امثال ذلك الايراد مشتركة بين
القوم وفى المادة كما يشاهد من المسددين والله تعالى اعلم اما ذكره فى وجه التوفيق لا يكاد يصلح لان الجزء
التحليلى العقلى ان اراد به الجزء المحمول فوجوده عين وجود المهية فلا يتقدم عليه وان اراد به الجزء
التحليلى الغير المحمول نظر الاجزاء المعروضية فى المحصل الواحد فليس مقوما على المهية وفرض الشيء
يتقدم المادة على المهية تقدم البسيط على المركب فما ذكره لا يصلح للتوفيق والله ولى التوفيق

للاحالة وجود ما هو عينا وخارجا بمثل هذا بحث اذ المهية بشرط شيء بالمعنى الثانى لا وجود لها فى الخارج
اصلا فان المهية الموجودة فيه عين المعروضية المحمولة عليه حملا خارجيا وثم قيل صحة الحمل فى
القضايا الخارجية يقتضى تغاير الطرفين وجودا او اتحادهما خارجا فكيف يكون العرض مرادا عليه
هناك وقد حصل منها امر بالغ فانه قد لا شك ان الجسم الحيوان موجود فى الخارج وان كانت
زيادة الفصل عليه والتركيب بهما يكون فى الذهن فلم لا يكفى فى الوجود بالمعنى الثانى فى الخارج عما

العنصر فلت الهيئة المحفوفة بالعوارض في الخارج قد يتصور وتجرد عنها في الذهن كما مر فلو اكتفي
في الخارج م بالوجود بالمعنى الثاني بحيث العنصر المذكور لا كتفي في الوجود بالمعنى الاول فيه اتضح بحيث هذا القدر
لا ستواء الامر ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج ايضا واورد عليه في تجريد القوم
اما ذكره ههنا في نفي وجود الهيئة في شيء بشرط لا شيء مخالفة لما نقل عنه آنفا والحاصل به الشيخ وغيره
من ان الهيئة شرط لا شيء بهذا المعنى المادة والمادة موجودة واعترض عليه ان في الهيئة بشرط لا
شيء في الخارج ولا يلزم من ذلك نفي الجزئية اي نقلها عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية في الخارج
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بينه ذلك وما صرح به القوم
من ان الهيئة بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
وبان الجنس ليس من الاجزاء الخارجية فلا يلزم كون المادة ايضا كذلك وسيجيء تحقيق ذلك اولا قوله في
انكلام الشيخ يعني الجزئية الخارجية وما ذكره من ان المادة ايضا كالجنس غير موجودة في الخارج فمع
القول كما لا يخفى على من له ادنى دربة وليته شعري اذا لم يكن المادة موجودة في الخارج فما بالهم يطولون
في تزييف البرهان على وجودها وايراد الشكوك عليها ودفعها ثم الحكم بان الصورة شريكة للعلة
الفاعلية لها وانها لم يكن الجنس موجودا في الخارج وقد يقرر عنه ان معنى الحمل هو الاتحاد العيني
في الوجود وكيف يصح حمل الجنس على ما تحته من الافراد الموجودة في الخارج على انه صح فوله
من كلامه انا وجود احد طرفي الحمل مع عدم الارتباط بما بينهما من الاتحاد هذا وقد كنا اوردنا في تحرير
القوانين على قوله للهيئة الموجودة في الخارج عين العرضيات المحمولة عليها حملا خارجيا فكيف يصح كون
العرضي مأخوذا عليها هناك وقد حصل منهما امر ثالث اتضح بما ذكرنا وجهه ان معنى الحمل مطلقا
هو الاتحاد في الوجود والجعل حقيقة وجوبا لازما فاته وجود العرضي كالاسود مثلا في الذات عند
وجود موضوعه كالثوب بل قد يتأخر عنه بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود
وايضا جعل الاسود غير جعل الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل الثوب فكيف يتحد انا
في الوجود والجعل واعترض عليه بانه لم يكن المحمول حينئذ الموضوع لانه اذا كان كذلك
ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين ابدا بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر لا يتحد مع ذلك الامر
الآخر وبيانه في حيث انه موضوع كزيد فانه علة البعية في بعض الاوقات واذا صار شيئا بالبعية
في حيث انه ابيض وبيض في حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع العرض الصرف كما اذا زال بياض
الشاب بعد ما لم يكن والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن والاتحاد لا ينافي تغايرهما في الجملة فان

ادنى

ادنى فهم ان معنى الهيئة التركيبية الدالة على الحمل امر واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له
ولذلك جرد القوم نظرهم عن خصوصية المواد وعن رعاية الموضوع والمحمول حيث واعتبروا بالاتحاد بحسب الحكم
باتحادهما وقالوا اصح العبارات الدالة على الحمل الايجابي هو هذا ذلك وللاضافة انه كما يفهم من توكل الانسان
ناطق اتحاد الطرفين كذلك يفهم من توكل الانسان ضاحك ولا تختلف في الهيئة التركيبية ههنا باختلاف
المحمول بالذاتية والعرضية وما حسبه هذا القائل من ان بياض الثوب والاسود الحار ما محال لصحي الحمل
عرفت فساده انفا اقول الكلام في ان معنى الحمل هو الاتحاد انما الكلام في ان الاتحاد الذي هو معنى الحمل هو
الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة كما بين الذاتيات وما هو ذاتي له او الاتحاد الذي بين العارض
والمعروض او بين معروض عارض واحد او عارضي معروض واحد وما يحمل في الحمل مطلق الاتحاد
على اي نحو كان من اقسام الاتحاد المذكور في موضعه الا يرى الى قوله الحكم بعد ذكر اقسام الوحدة والهو
على هذا النحو مثل الشيخ في الشفاء الاتحاد بالعرض بقولك الطبيب وابن عبد الله واحد وعن التعليم
الاول في جميع اقسام الوحدة هو معنى قائلي في مثاله الاتحاد بالمحمولي القطع هو البتة وكذا في سائر
اقسام الوحدة وفي البين ان ليس بين تلك المحمولات وموضوعاتها اتحاد حيث يكفي جعلها والحاصل المتفق
قد يحمل الحمل بعض وجوه الاتحاد وما في البين انما ذكره لا يرتبط بما ذكرنا اذ لا كلام لنا في انه لو لم يكن بين
الشيئين اتحاد ما بوجه ما لم يصح الحمل انما الكلام في انه لا يختلف صحة الحمل بالاتحاد والذي بيناه في
انا نحصل من اجتماعهما مالك كما بين القطع والبتة والضاحك والمتعجب وبين الثوب والاسود وهو
بطوله كلامه لم يحم حوله ذلك ونعم ما قال حسبه ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا
للحمل وانه قد بينا فقد يتوهم ان سائر اقسام الوحدة سوى ما توهمه اعني يصح الحمل المتعارف
مجازيا فانه لا يصح الحمل الا بتحقق الحمل العنصر في الاتحاد الذي هو الجنس عنده وفساد كلا التوهمين
لا يخفى على من له ادنى دربة ومن العجب انه جعل عدم اختلاف معنى الهيئة التركيبية دليلا على ان الثوب
والاسود مما متحدان وجودا وجعلا مع انه لا يخفى على من له ادنى مسكة عدم دلالته عليه فانه اذا كان
معنى الهيئة مطلق الاتحاد فانها لا تختلف في الموارد لكون ذلك الاتحاد الذي هو معنى الهيئة فقد يتحقق
بتحقق الاتحاد على هذا النحو كما في حمل الذاتيات وقد يتحقق بضم زوائد من الاتحاد كما سبق تحقيقه بفضله
تعالى لو جازها حصل من اتحاد الشيء مع غيره في بعض الاوقات واذا زال الاتحاد يتعدم ذلك الشيء من حيث انه
متحد معه وهي من حيث الزائد من حيث الاتحاد مع ذلك الغير ما ذهب اليه فرد نومن من اتحاد
العالم بالعلوم بمثل ذلك بان يقال اذا تصور العالم آنفا العلم تعدم ثم اذا حصل بعد زوال الاتحاد مع

آو صار متحدا فقد انتفى العامل من حيث آو يقع من حيث انه ب وقد رد الشيخ وغيره من الحكماء هذا
المذهب بالدليل الدال على استحالة اتحاد الاثنين لا يقال الى اتحاد الامرين الموجودين بوجودين
متغايرين والمعروض مع العارض ليسا كذلك لانا نقول لا شك ان العارض متغاير في الوجود عن المعروض
ويحتاج اليه فيكون مغايرا له في الوجود اذ لو كان عينه لم يتصور الاحتياج منهما فان توقف الشيء
على نفسه ممتنع بالبديهة وفيه بحث آه نقل عن بعض الفضلاء آه اقول لا كبرى الخارج ظرفا لنفس
الشيء انما هو في الوجود والعدم فمعناه كون الوجود اصلا وسلب ذلك الوجود واما في الاتصاف
فمعناه ان ذلك الاتصاف بحسب وجود الموصوف في الخارج وقد مر غير مرة تفصيل ذلك فقوله لخلاء
التحصيل محمول على تحصيله الباري انه يمكننا آه قلت في الحواشي آه واعترض عليه من وجوه آه اقول
لا يشتبه حتى على من له ادنى فهم انما ذكره من المطالب التي نزع تقويمها على تصور المهية المجردة لا يتوقع على تصور
مفهوم هذا المركب التقييدي كما في الطبيعة فانا من ابجاي الحليات ان تصور هذا للمفهوم لا يستلزم ما ذكره من
عروض الوجود والامكان ونظائرهما بحسب اللحاظ العقلي الذي لا يطابق نفس الامر خلاف الواقع
وخلافا بما يشهد به الفطرة السليمة وليت شعري كيف يستلزم تصور مفهوم المهية المجردة التصديق
بان الوجود والامكان ليسا من عوارض المهية بحسب نفس الامر وبان المهية في هذه الرتبة مجردة عن كل
عارض مع انه بحسب هذا التصور مقيد بالتجرد مما ذكره مما لا يتعلق به غرض ولا ترتب عليه واما ان المهية
المجردة عن جميع العوارض موجودة في الذهن بحيث انها في مرتبة من مراتب الوجود الذهني اعني نظرا لفعل
وملاحظة مجردة عن كل عارض فان للعقل ان يلاحظ المهية ولا يلاحظ معها شيئا من العوارض حتى ملاحظة
اياها فيتوقع عليه كون الوجود وغيره من العوارض واللوازم مغايرا لها الى غير ذلك من المطالب وسيجيء
ذلك في الحاشية الآتية والله اعلم والجواب آه قلت في الحواشي آه واعترض عليه بانا آه
اقول ما جعل مبنى كلامهم هو احد الاحتمالات التي ذكرتها اعني انه يوجد في الذهن بحيث هو مجرد بحسب
الاعتبار اي في نظر العقل وقد فصلت ذلك في مواضع متعددة من الحواشي وتجريدات الغوايث والنفس
منها استقضاء الاحتمالات وما ذكره من ان تعدم المؤثر على الاثر ليس بحسب نفس الامر يقتضي ان يكون
الحكم بتعدده كاذبا مخالفا للواقع فلا ترتب عليه امتناع كون الحاوي عليه للمحوي بناء على ما ذكره
عليه ان يستلزم امكان الجلاء ذاته فان الامر المخالف للواقع لا ترتب عليه الحكم بما ذكره كلام مبسوط
لان الحكم الذي لا يطابق الواقع يكون طرفه الغرض فان طرف اتصاف الثلثة بالزوجية مثلا انما هو في
الخارج فكل اتصاف حصل في الذهن انما كان مطابقا للواقع كما نحن فيه او الواقع ونفس الامر لم يكن مطابقا



كان طرفه في نفس العقل لانا نمنع ان مقتضى المهية بلا ضم تجرده عن جميع العوارض لان اعتبار المهية بشرط لا هي
بالمعنى الذي عبرت القوم هو ان يعتبر تمام التحصل بحيث لا يدخل فيه شيء يحصله ولا شك ان ذلك
لا يبلغ الا فقر ان ما بالعوارض الخارجية المقارنة لما لم يعتبر تحصلها اياها وتحصله انه ان اراد ان يقتضي
المهية بشرط لا ان يكون غير مقارنة لشيء من العوارض فهو عدم كيف ولو كان كذلك لكان ممتنعا في الذهن والخارج
جميعا لان الوجود في الذهن والخارج يستلزم مقارنة العوارض وان كان للمهية مقتضيا لانتفاء المقارنة
لزم امتناعها قطعا وان توهم انه معتضدا حاكذلك لكن عدم عن وجه لا يعد العقل بسبب امر يقارنه كما يشيء
مقتضيات الطبائع بسبب القوارير فقد تقرر عندهم ان القسر لا يدوم فيلزم انه يوجد في بعض الاوقات
بالضرورة هذا خلف وعلى هذا لا يلزم احدا ما يقتضي مهية الثلثة ان يكون فردا وجالما عرضا لم يخرج
عن وجهته الى العقل هذه سفسطة بلا مرية ثم لا يخفى على المتخلصين ان المهية يتجرد في نظر العقل وملاحظته
عن العوارض وهو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فيصدق انه يتجرد بحسب الوجود الذهني اي بحسب مرتبة
من مراتبه ولا يتجرد في شيء من مراتب الوجود الخارجي عن العوارض وهذا امر محصل لكنه قاد عن تحصيلهم
عن بعض الفضلاء آه اقول هكذا المنتصب للاعتراض ولم يعترض عليه واشد علمه الجواب عنهما السلفنا
فان المراد الا تجرد بحسب مرتبة من مراتب الوجود الذهني اعني ملاحظة العقل بوجوده الذهني فان للعقل
ان يلاحظ المهية ولا يلاحظ معها شيئا اخر حتى ملاحظة اياها فيوجد في تلك الملاحظة ما هو معرى عن
بحسب الملاحظة ولا يوجد في الخارج ما هو معرى عن العوارض مطلقا اذ ليس للمهية مرآة عن الوجود
الخارجي في شيء من مراتب الوجود الخارجي وكلهما مرآة عن الوجود الذهني في ملاحظة العقل فالوقوف
على العوارض مطلقا انما هو في العقل اي ملاحظته دون الخارج ولو عراها عن الوجود في ملاحظة العقل
لم يصح الحكم عليها بمغايرتها له وذلك لان ذات الملاحظة صفة واقعية للمهية فعلم من ذلك انها مغايرة
للوجود في الواقع ولو كان ذلك لان العوارض واقع كما يتوهم لدل على مغايرتها للوجود فان قرض انفكاك
المهية عن نفسها محكوم ولا يدل ذلك على مغايرتها لنفسها والله اعلم الكلية اذا فرضت آه قيل
يتوهم من آه اقول من قوله الحكماء الجاعل غير موجود في الخارج ان ليس في الخارج شيء متصف هنا
بالاثر كذا وجد الطبائع ثم قال بناء على الطبيعة من حيث هي للفرجيني انها كلية وبديهية
نقلا عن شرح الاشارات وصح به القوم وذلك لا يناسب عرض الشم للاعرض بل الكلية لهذا المعنى لا
يتصف به الطبيعة في الخارج ثم لا يذهب عليك انما ذكره المعترض لا ينفي على ما ذهب اليه من ان الوجود
يغاير المهية وان للوجود في الذهن مغايرا للموجود في الخارج بحسب المهية اذ لا يكون وجودا لشيء

الجواهر بعينه وجود الامر الحاصل في الذهن كيف والحاصل في الذهن كيف حقيقة عرضه والحال
في الخارج جواهر كيف يكون امر واحد متصفا بالوحدة في الذهن والكثرة في الخارج وكذا لا ينجب عليك
ان الطبيعة من حيث هي للترجيح انه عام ولا فرق حيث انه خاص هو الذي ذكرنا انه يصح تقسيمه ايها الكلي
والجزئي كما سبق وفي العجب انه لم يتفهم المعترض لشئ من هذا الامر الجلي مع شيوعه في كلام الشيخ وتلامذته
وغيرهم من الحكماء قوله كل موجود في الخارج الخ اقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شئ في الطبيعيات
الجنس بصيرا معلولا غير صالح للعلية في حد ذاته لانها معلول لغيرها فاذا قطع النظر عن علتها لم يكن متصفا
على قياس ما ذكره ومثل ذلك يلزم ان لا يكون شئ في الحكمة موجودا في حد ذاته وانت تعلم اذا قطع النظر عن
العلة لا يوجب ان لا يكون المعلول متصفا في حد ذاته بوجود وغيره كالعين ثم على تقدير عدم العلة لا يكون
متصفا به ونحصل ان المراد بقولهم كل موجود في الخارج هو في حد ذاته متعين انكل موجود فهو كذلك
اذا لاحظ العقل وحده ممتازا عن غيره وذلك ضروري والهيولي مستثنية بالصور المتعاقبة بمعنى ان تلك
الصور باسرها تعتبر شخصا واحدا كما ان وجودها محفوظ بتلك الصور المتعاقبة ولا يتبدل تشخص
الهيولي بتبدل الصور كيف ولو كان كذلك لكان المقارن لكل صورة شخصا اخر من الهيولي فيكون الشخص الاول
من الهيولي قد فسد وحدث شخص اخر فيلزم ان يكون هناك هيولي اخر وقد فرضنا كذلك هف
والكلية آه قال هذا ايضا غرم آه اقول ما ذكره في معرض الجواب لا يليق السوال لان حاصل السوال
ان الكلام المنقول يدل على ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست صفة الامر الخارجي ولا الصورة العقلية بل للصورة
العقلية بمعنى المطابقة للمعنى الاشتراكي وذلك مخالف لتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي فقط انما يدفع
لا يدفع هذا السوال فانهم يدعي ان الصورة العقلية ليست كلية بمعنى المطابقة بل للامر المرتبط لذلك بكلام الشيخ
قال الشيخ ما ادعي ذلك بل نقله واعترض عليه والجواب عن هذا السوال ان الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة
باعتبار انه معلوم وبمعنى المطابقة صفة لها باعتبار انها علم فان العلم والمعلوم متحدان بالذات فالصورة
الانسانية الحاصلة في العقل من حيث انها متصفة بالكلية بمعنى المطابقة فان الصورة الحاصلة في العقل
ومن حيث انها انسان متصفة بالكلية بمعنى الاشتراك الكلي وتقسيم المنطقيين الكلي المفهوم انما هو الكلي والجزئي
على المعنى الذي ذكره لا ينافي الكلام المنقول اذ لا يلزم من عدم كون الكلية بهذا المعنى للامر الخارجي ان يكون
العقلية من حيث انها صورة عقلية انه لا يكون صفة للمفهوم حتى يتنزع عليه انه لا يصح تقسيم الكلية بالاشتراك
فتوارد كونها صفة تلك الصورة من حيث انها تصلح للمفهوم كذلك كل واحد منها آه فعل فيه بحث اذ لم
ان كل واحد منها مطابقا لما يطابق تلك الصورة اذ حاصل ما قسم به كلا من ما مع تلك الصورة ان حيث



لو جد في العقل كانت عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة لها بمعنى انها لو وجدت في الخارج او في الذهن كانت
كل واحد منها ولا مطابقة لهذا المعنى بين اثنين من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث اذا وجد في الخارج كانت
عين الاخر فهم المطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف يستدعي ان يكون مطابق مطابقا للشئ مطابقا وان هذا مع
ذلك اقول من اورد هذا السوال انما اورده على التفسير الذي ذكره المعترض وابى احدهما من الاخر فهم كلام المتأخرين
بانه على التفسير السابق ايضا لا يكاد يتوجه السوال لانه حاصل على المطابقة ح كون تلك الصورة العقلية
اثرا هاصلا في العقل كل منهما وذلك معتبر في اتحاد تلك الكثرة ولم يتفطن السوال صدره بلا تعقل وبعد
السرية آه تبعا هذا الكلام آه اقول هذا الكلام لا يخرج عن صدد ما ان حاصل السوال المذكور ان الكلية بمعنى
مطابقة الصورة الذهنية التي هي فعل للامر الخارجي وما في حكمه لا المطابقة يستدعي الكلية وانبات المطابقة
المخصوصة يستدعيها قوله الصورة الحاصلة آه قال عزم اقول قد عرفت ان المطابقة لكثيرين على ما فسر الشيخ
مران لا محصل له فحصل كل واحد من تلك الصور مجرد ولا حظ في ان المطابقة بهذا المعنى هاصل في كل واحد من هذه الصورة لكن
باذهان تلك الطائفة فانك اذا تصفحت الصورة الانسانية القابلة بذهن زيد مثلا وجدتها حاصلة للمشخصات حاصلة
في ذهنك صورة الانسانية ضرورة ان الحاصل في ذهن هو بعينه الانسان وقد الكيفية بعوارضها عوارضها ولوازمها
مشخصة بحسب الوجود الذهني فاذا وجد عينها بين الانسانين كما ان الافراد الموجودة في الخارج اذا وجدت
في المشخصات الخارجية لم يبق الا الانسان فقوله معيار صحة الحمل وليست فليست قلنا انا لم نرد بصحة الحمل ان يصح
حمل الصورة بتوسط التجريد عن الواحد المشخصة على كثيرين في البين انه ليس الامر كذلك ضرورة ان الصورة
المشخصة بتوسط التجريد عن تلك الواحد لا تحمل على الافراد الموجودة في الخارج فان زيدا مثلا الانسان مع الواحد
المشخصة وانما اردنا صحة الحمل بعد التجريد عن تلك الواحد في البين حيث دخل كل واحد من تلك الصورة بعد التجريد
في الصورة القائمة باللانسان فانكلا منها انسان موجود في الذهن كما هو الحق لا كما ذهب اليه من ان الموجود
في الذهن مغاير للموجود في الخارج بحسب الهوية على ما بين تحقيقه في وكلام الشيخ بين على ما نقرر عندهم
ما نقرر عنه وللشيخ ان الجواب عن هذا السوال لا يختص الكثيرين الذين ينسب اليهم الصورة بل يعم
ما يمكن تلك الصورة فظاهر كما ذكره الشيخ ان الجواب عن السوال الاول مع تخصيص المطابقة بالصورة وتكلفه
المعترض لا يليق على ما فسر الشيخ المطابقة به لان المطابقين باسرهم آه وللشيخ ان واعترض عليه
انه آه اقول الكلية والجزئية على ما هو التحقيق صفة الصورة العقلية موضوعة وتقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي
ناظر على ان المفهوم من حيث الصورة كما نوقش في صحة التفاعل الشيخ حيث زعم انطباقه على موضوع التفاعل
سمع ورعم ارادة الشيخ من الصورة العقلية ما قام بالعقل مكابرة اذ ليس في صورة العقلية في كلام الشيخ

وغيره مني الخ حيث يقال ان اراد به مني الخ وكنه المهية الا بشرط شيء موجود في الخارج لما بيانه في كونها صورة عقلية
اذ هي صورة عقلية باعتبار وجودها بالعقل وموجودة في الخارج باعتبار المهية نعم بيانه على ما ذهب اليه
من ان الموجود في الذهن مهية اخرى مغايرة للموجود في الخارج بحسب الجنس العالي وهو ما تؤدي به وقد تقدم
حاله مرارا وعدم ذهاب الشيخ الى ان المعلوم بالذات هو الصورة غير قادح فيما ذكرنه كما مر حث به في عبارة الخ
وعدم ذهاب القائل الذي نقل كلامه اليه غير بالصحيح مر في كتبه بان العلم والمعلوم متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار فيلزم ان يكون آه قلت في الحواشي آه هذا عبارة في الحواشي وقد مر المنتصف
للاعتراض وان اتحاد الجهة آه هذه كلمات فليتنظر الناظر الى تحرير الكلام في مواضعها والى عدم صلاحية منع
الاتحاد فان الشيخ انما ادعى وحدة الجهة مما ذكره من انه يفهم من الشيخ ان المطابقة اعم من المعينة غير بل
الذي يفهم من كلامه ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصورة العقلية وبمعنى الاشتراك الكلي يعرض للمفهوم
والاستعارة في ذلك بان المطابقة اعم يعني انما صح آه قيل ان اراد آه اقول قد فصلنا هذا المحث
في الحواشي ولكنا نشير هنا الى ما هو المناط هناك فنقول في تحرير الجواب آه واعترض عليه اما اولا آه اقول الذي
ان المراد بالدخول في قوام الشخص الموجود في الخارج والا يشاركه ذهن ذا من في هذه العبارة في هذا
المقام الآتي هنا الخ ومن دخوله في مفهوم الامر الصادق عليه نظر ذلك ان يقال مثلا يدخل في قوام
الانسان مفهوم الضاحك فيقال ان اريد دخوله في مفهوم الماهية الضاحك هكذا وان اريد
دخوله في مهية الانسان فكذا ومثل هذا التقييد قبيح عند ارباب التحصيل عن دخوله في مفهوم الصادق
على ذات الشخص الموجود في الخارج لا لزوم في امتياز ذاته فذكره في هذا المعرض غير مستقيم بل لا
مناسبة لذكر المفهوم في اصل البحث اذ الكلام في ان ذات زيد الموجود في الخارج ليس مجرد الطبيعة
النوعية الانسانية وليس ان ذات زيد مفهوم اصلا حتى يقال ان العوارض داخلة في مفهومه خارجة
عارضة لذاته وكذا الوجه لقوله معه جزء الشيء حاصل بين آه فان جزء الشيء له معنى بديهي وهو ما
يدخل في الشيء فانكان ذا داخلا في مفهوم ما هو جزء ذلك المفهوم وانكان داخلا في ذات ما كان جزء
لذلك الذات جزء الشيء لا يكون عارضا بينا كما ذكره بل وتارة ما ذكره ان يقال جزء الشيء عارض بين
جزء نفسه وجزء الامر الصادق عليه او يقال ذاتي الانسان عارض بين ذاتي نفسه وذاتي
المفهوم الصادق عليه لا يخرج كما لا يخفى نركاكة وما ذكره في الحاشية السالفة انه لو كان جزء
لذاته لوجب تصور الجزء في جواب السؤال عنه بما هو ولكن يكفي النوع وفاقا لا نفسه
الشيعة قادحة في ذلك ومع تسليم ذلك هنا لا تسلم ذلك وما ذكره في هذه الحاشية من ان الشيء



كلامه ان الشخص عين ذات الشخص كما صرح به فتنبه هذا الجواب الخ فيه بلاغة فانه ذكرت ان
حاصل كلامه ان المهية الشخص كلاهما جزء المفهوم دون الذات وطلب الوجه الفارق بينهما في كون المهية
موجودة دون الشخص وانه خلاف كون الشخص عين ذات الشخص وانما ذكره في الفرق المطالب
عربية وما ذكره هنا من منع وجود الطبيعة المشتركة في الخارج لا يلائم ما ذكره سابقا فان المعنى الجامع المشترك
واحد وكثير ووجوده في وجود وكثرته في وجود وفي تحقيقه ان موجود الخ ما ذكره هناك وما ذكره
هنا الجواب الحاسمة في الكل ذكر ان المهية لما كانت محمولة على الشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض
المشخصة فانها مباينة له انما ينبغي ان يجعل العوارض المشخصة مباينة الاشتقاق كالسواد والبياض
والشكل المعين اما ان يجعل نفس المشتقات كالاسود والابيض والمشكل بالشكل المعين كما تكرر فلا
اتجاه له اصلا بل هذا هو الظاهر فيما حققناه في تمثيل الجنس الحيوانية وفي تمثيل الفصل الناطقية وزاد
الحيوان والناطق فظهر انه لم يحقق المقام وكانا قد فصلنا في الحواشي تحقيق مذهب القوم في هذا المرام
فليطالع ثمة فرع كان مزوجا بالانعام لان الشخص آه فيه بحث آه واورد عليه في تحريراته
واعترض عليه اما اولا آه اقول اما الاول فمنشاؤه عدم ملاحظة ما صرحت به مرارا في كلام الشيخ
وان المراد بالشخص هو الشيء الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما يحصل به الشخص المعين
الخ ما ذكرته واطلاق الشخص على المشخص غير غريب واما الثاني فلانا نمنع ان لا يجتمع مادة الشبهة
اذ القوم اطبقوا على انه لا يدخل في الشخص سوى الحقيقة النوعية وسواء على ذلك ان جواب السؤال
عنه بما هو النوع فقط واذا منع ذلك بناء على ان الشخص كزيد مثلا ليس مركبا بل مجرد ذاته امتياز
بالاعتبار مر امر الخ فيه ولذلك اذا سئل عن خصوصية زيد وقيل مر زيد اي اي شخص هو فاجيب بانه انسان
كان المجيب مذموما عند العقلاء لم يكف في جوابه المنع بل مراده ان تحقق مقصد القوم فلا يرد له
مر تحقيق الامر لا التمسك بامثال تلك المنوع التي نصرها فانها المنع ليس وظيفته فان القوم يدعون هنا
وفي نظائره حكم الله بداهة قيام الدليل على مدعاهم واما حمد السند وما ذكره لا تبقى منا اذ لم يتبين ان
المبين هو المعقولات العرضية لا غير نعم يجب ان المعقولات الحقيقية المعتبرة خارجة عن الشخص لكن بما
ان الشخص امر اخر بل يكاد يحكم العقل بان الشخص سابق على الاعراض المكتنفة بالشخص فان
شخص العرض في تشخص المحل اذ المبهم لا تعين غير بما ان خروج تلك الاعراض مطلقا خصوصا
ذات زيد غير بين ومنعه لامر اخر لما مر غير موجه لما مر والسند المذكور غير مستقيم اذ لا يلزم ان يكون معلوما
لنا بخصوصه بل يكفي حكم العقل بانه كذا امر ابرزه عن غيره وان لم يعلم خصوصية تلك فصول الانواع فانا

نعلم مثلا انا في حقيقة المغناطيس امرا تميزه عن غيره وان لم يعلم بخصوصه بل اكثر فصول الحقايق او
جميعها كذلك والغاية المذكورة غير سديدة لانها تشبيهة فادحة فيه لانقال التشابه مسلم ذلك نعم
الايراد عليه لانا نقول تسليمه ذلك غير معلوم ولو سلم تسليم ذلك فغيب انا لانسلمه اخ وليس بشيء
الكلام على التسليم في وظايف الحكمة على انه يمكن ان يقال انما اكتفوا بذلك لانهم اصطلحوا على ان السوال
بما هو يطلب الحقيقة الجنسية او النوعية كما ان السوال بايّ يفيد محض التميز ولذلك لو كان السوال عن
مشار غير متميز بكيف بالنوع وقد استدل على خروجه ذكره في الحواشي انهذا آه اقول من البين
ان القابل انما حكم بتقوم الطبيعة بشرط عدم دخول شيء اخ فيه وصرح بانها في هذه الحيثية لا انها
معها ولا الصدق عليها بل المتحد هو الطبيعة في حيثية لا شرطية ولما كانت الطبيعة لا بشرط اخ
الطبيعة بشرط لا شيء ومنها بشرط شيء كان لها مغايرة مع اخواته وتقدم عليها بالاعتبار الاول واتحادها
بالاعتبار الثاني ولذلك قال ينبغي الوجود الى الطبيعة في حيثية اقوم بالذات باعتبار ما لكن كما انها
جهة مغايرة وتقدم لها جهة اتحاد قرع عليها ان الطبيعة الخ وجودها اقوم باعتبار اما اتحاد
باعتبار اخر وقياس العرض على الذاتية قياس فقهي غير جامع فان العرض بايّ اعتبار احد لا يتحد مع المعروض
حقيقة وجعلا فانه جعل الثوب عين جعل الاسود ضرورة كيف لا وجود الاسود موقوف على وجود
والسواد ووجود الثوب لا يتوقف على شيء منها بينت العرض والمعروض مغايرة في الاتحاد كما بينا
وعارض وعارض ضمن معروض واحد وفي الحمل مطلق الاتحاد كما مر الا وانما لم يكن الحمل في الصورة
الاخيرة متعارفا فاعلم ان العامة مع شيوع حمل الوصفيات على موصوفاتها لانها الوصفيات مشتقة
بالذاتيات في اكثر الامور فلا تنظر الى عدم بين اتحاد الذاتيات كالحيوان بدمج الانسان واتحاد
الوصفيات كاتحاده مع الطبيب مثلا فظهر ان القابل لم يبين مقالته بل المعترض لم يحسن تدبيره

الاخراء المعلقة آه قلت في الحواشي آه واعترض عليه مرة وجوه آه اقوله قد استدل الخ
سيجيء مفهوم هذا الاعمى عين ذات زيد بينا مرة في الوجود مرة وجود زيد وبينا ان الاتحاد بينهما
اتحاد عرضي وان ذلك يصحح الحمل فالرد الذي ذكر في اول البحث قبيح والاستدلال بصدق الحكم
بالاتحاد صادق وكذا ما ذكره مرة آخر لو سلم الاتحاد بكون وجوده عين وجوده فان مطلق الاتحاد
لا يستلزم كون وجود احدهما عين الآخر كما في الاتحاد بالعرض وقد سبقا تفصيل ذلك بما يقتضي لذلك
اتحاد مخصوص واما المقايسة التي جمعها في الحواشي السالفة فقد رفعناها في الحواشي السالفة
وما ذكره مرة ان الابيض لو كان موجودا بالذات بوجود متاخر عن وجود زيد لم يكن ذاته عين زيد فلا

يصح

يصح ايضا ذاك بين في عدم الفرق بين وجوه الاتحاد والذهول عن انه مبني الحمل مطلق الاتحاد بل عالم
وما الوجود السابق واحق لاشك انا وجود شيء بالذات لا بشرط كونه موجودا بوجود غير ايضا
بالعرض فان الاتصاف بالذات بمفهوم لا يقتضي عدم اتصافه بالعرض بذلك المفهوم فحينئذ اخ الا ترى
انا الافلاك ما سوى فلك الافلاك متصفة بالحركة بالذات وبالعرض معا ويفي ذلك خالف التحصيل وقد
كرر في الحواشي ما يفي بدفع هذا الوهم وحولا يليق البوراسا ولبسنا ف الكلام فما اشبهه فصم الخل
والملح والبياض بعينه هو الابيض بشرط لا يأتي كما سبق وح يكون مباينا للعرض وقد سبق ذلك في الكل
وشيء ذلك بان لفظ البدن موضوع للجسم بشرط عدم دخول النفس فيه وابدا لا يحمل على مجموع النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه موضوع له بايّ اعتبار اخذ وابدا يحمل على المجموع كما حققه الشيخ في الشفاء ومن زعم ان لفظ
المعروض داخل في مفهوم الابيض وحمل متحققه اي ما سبق في مباحث الوجود فقد حققنا هناك انه لا حقيقة
لهذا معناه ما يعرض عند بالفارسية بسفيدم الفعل بالبديهة او البرهان يحكم بان ذلك المفهوم للموجود في
الخارج الذاتي بها للامر الآخر وسيجيء ذلك في بيان ايضا ولا شك ان مطلق المسمعات العلم ضة اذا اخذت
بشرط لا كانت مباينة للمعروضات وللعوارض الاخر في باعتبار انها اعراض مباينة وباعتبار انها اعراض
ومأخوذة لا بشرط شيء متصادقة وهذا كما ان الذاتيات كالحيوان والناطق اذا اخذت بشرط لا فهي مباينة
واذا اخذت لا بشرط شيء متصادقة وهي باعتبار الاول مادة وصورة وبالاعتبار الثاني جنس وفصل
فحال الذاتيات والعرضيات في هذا الحكم اي المباينة في وجه والتصادق في آخر واحكم لا يخفى انه على تقدير
ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج ولا شك ان زيدا موجود والحيوان غير موجود فكيف يشبه
الحيوان اليد بشبهة الامور الاخر اعيد الى ما ينبغي منها وقد اخذ ذلك في المصير بقوله وان قلت فلا
يبقى ذلك في جوابه ما ذكر في انه في حد ذاته لم يكن حيوانا وناطقا اذ على التقدير يكون الحيوان والناطق
والكلام على تقدير ما تقول الكلي الطبيعي بهذا الكلام آه قيل اراد آه اقوله قد علمت فيما سبق
انه لا طائل تحت هذا الكلام ثم لا يخفى ان الاسود ومفهوم الحيوان متحدان بالاسود ولا يعتبر في ذلك
المفهوم جزئيته كالمفهوم او للذات او غيرها اصلا وذلك المركب اي الحيوان الاسود صادق على ما ليس
الاسود جزءا كما ان الطائر يصدق على ما ليس شيء من الماء والاسود وجزء له فعوله للصدق المطلق
لا بشرط شيء على مجموع المهية العارضة اذا اراد انه لا يصدق عليه بالحمل المتعارف فكيف يقول بذلك مع
بداهة ان العارض كالاسود متحد مع معروضه ذاتا ووجودا لانه اذا كان الاسود متحدا مع زيد
عينه ذاتا ووجودا والحيوان متحدا معه ايضا كذلك كان الحيوان متحدا معه ايضا وكان الحيوان

ولو فرض ان مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعة مع بداهته مع بداهته ايضا وما ذكر من ان العلم كيف ولا
يذهب الى انه موجود في الخارج بحكم صرف لانه اذا كان الامر على ما عليه المحققون من ان العلم هو الصورة
الموجودة في الذهن فالعلم بالجوهر مثلا جوهر موجود في الذهن وبالكم كم موجود فيه وكذا الحال
في العلم بسائر المعقولات فلا حرج في كونه غير موجود في الخارج اذ لهذه الحقيقة الموجودة في
الذهن وجود اخر اصلا مرتب عليه الاثار والمتعانقة المطلوبة منها ولا ترتب عليها في هذا الوجود
على ما ذهب اليه فليس لهذه الحقيقة وجود اخر ترتب عليه الاثار المطلوبة منها انعدم الكيف للوجود
مغايرا لهذا الوجود الموجود في الخارج حقيقة اخرى مباينة له في الجنس العالي فالقول بان
الكيف غير موجود في الخارج مع ان الشجاعة والسخاوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية بحكم صرف
والعجب كل العجب من يدعي لمثل الطبائع السليمة ثم يقوم مقام الجامع كما ينبغي به استوار كلامه بمجرد
من ذلك انكاره ان الفلاسفة لا يجوزون في النفس في الحوادث المتعاقبة مع انه اسم فكر ابليس وهل
هذا الا تلبيس على الاجيال وتدليس ولو لا شيوع عدم التمرين المستقيمين في هذا البلد لكان من
الواجب ان يمضي بالوقت الذي صرف في بعضه كلمات ثم ذكر منها في تجريد العوائد عكس الاستدلال الاتي
واعترض عليه اولا بقوله الخ العقل جامع للعقل تحليل ذات الشيء اليه كالنوع بالنسبة الى السواد والمركب
العقلي جامع تحليلي بحسب الذات الى اشياء فيها السواد وغيره من البسائط الخارجية الخ يصح تحليلها الى
جنس وفصل مركب عقلي وان لم تحلل بالعقل ولذلك اشتهر في القوم ان المركب العقلي قد يكون مركبا خارجيا
ومثل هذا المركب العقلي لا يجب انتفاؤه الى البسيط العقلي القابل له اعني ما لا يصح تحليله فما ذكره موافق
للحق ولما ضمنا فيه من صحته مركبا تحليليا واطلاق القوم المركب العقلي عليه شائع ولا يتوقف على تحليل
العقل اياه بالفعل فان المستدل وغيره من انواع المعقولات يسمى مركبا عقليا مطلقا ولا يقول احد من
القوم انه في بعض الاوقات مركب عقلي وفي بعضها بسيط عقلي الى حالة هذا الايراد كما ذكره اخوانه
ولا يرتفع الخ قيل فيه انه لا يرتفع الخ قوله ما ذكر يجري في جميع صور التقابل بالايجاب والسلب
في الموجودات مثلا يقال زيد المعدوم ليس كاتبا ولا لا كاتبا فانه يلزم انه لا يكون بين الكاتب واللاكاتب تقابل
والايجاب ونفس عليه سائر الصور فان صدق الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع كما مر فلا يصدق
شيء من المتقابلين بالسلب والايجاب على المعدوم فلا يصدق عليها الخ قيل عليه ما ذكر الخ اقول من
اجل الجليات انه اذا لم يكن الانسان موجودا لم يصدق انسان ناطق ورد انه الايجاب يستدعي وجود
الموضوع واذا لم يصدق الايجاب صدق السلب اعني ليس الانسان ليس انسانا والا ارتفع النقيضان

جعله



متحدا مع الحيوان الاسود وانا اردنا انه لا يصدق على مفهوم هذا المجموع انه حيوان وشيء اخر غير
مفهوم الحيوان الناطق اي حيوان وشيء اخر غير الحيوان اما فلان ق يعني من المعقولات الثانية
في الحوائج للانقضاء الخ واعترض عليه اما اولا فلانه اقول اما الاول فممنوع الذهول عن انا العوارض الخ جوزة
في حد المعقول الثاني بمعنى الخارج المحمول فافهم صحيحا الكلي بالنسبة اليها غير بما نسبة الى الذاتي والعرضي والكلي
اي العارض بحسب الوجود الذهني بخصوصه او بحسب الوجود الخارجي بخصوصه او بحسب الوجود
وسموا الاول بالمعقولات الثانية فظهر ان العارض هنا بمعنى الخارج المحمول او الكلي بالنسبة الى الخارج
يكون محمولا بالضم وانما ذكرنا الشق الثاني استظهارا واما الثاني فلما كان ذكره استظهارا لم يقدح
ذكره في المقصود الا اشتقاق اعم من ان يكون مبدأه له حقيقة او انتزاعيا والعقل يحكم
انتزاع الحيوانية في الحيوان وما ذكر فظهر خلاف الظاهر انا لم نحكم حيث ذكرنا في مثل تلك المباحث
مثل هذه العبارة اريد بها المعقولات الثانية لا يخفى لكثرة الخ او ورد عليه الخ ذكرنا في
الحوائج مثله هذا المنع وقلنا هناك ان الاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق واعترض عليه بانه
ان لم يكن الخ فاورد عليه ايضا الخ واعترض عليه بان النقض الخ اقول لا يخفى على فرض ادنى درجة
ان الصورة السابقة معدة للصورة الكائنة اللاحقة وهكذا مثلا صورة النطفة معدة لصورة العلقة
وصورة العلقة لصورة المضغة وصورة المضغة لصورة الجنين وهكذا في الصورة السابقة على
النطفة واللاحقة للجنين فالمنتهية تلك الصور ثابتة على اصولهم بل ان الحركة لتحصيل سلسلة الحوادث
المرتبة المتعاقبة كما سنبينه في موضع يليق به ثم اقول دفتصرح القوم عن اخرهم بان شرط بطلان الشيء
كون احاد مجتمعة في الوجود وان البرهان لا يجري في الامور المتعاقبة ولم يخالف في ذلك احد مع
ذلك ان النسبة الى الحوادث غير واقع على من جهلهم مع انه خلاف الواقع وانه لا يتوقف صدق الوجود
في الجميع على النسبة المذكورة كما تخيله مع انه خلاف اجماعهم لكن ما ذكره يقع في الاشتراط المذكور الذي
اتفقت عليه القوم اذ لا يخفى على فرد ادنى فهم انا ذكرنا يجري في جميع صور النسبة سواء كانت بين احاد
مجتمعة او متعاقبة والحاصل انه اذا لاحظ العقل تلك الامور احمالا يحكم بانحلالها منها في
على غيره فلا يحكم وجود شيء منها وهذا بعينه هو دعوى البداهة في المدعى اذ المدعى هو بطلان النسبة
ومعناه بطلان السلسلة ما لم تستلزم على احاد مترتبة غير متناهية يتوقف كل منها على الاخر فيتوقف
كل منها على غيره مع وجود جميعها وهو بعينه هو رد البرهان بدعوى البداهة في ان اشتراك كل احاد
الاخرة التوقف على الغير يستلزم امتناع حصول شيء منها وهو بعينه دعوى البداهة في محل النزاع

وكانه توهم انه عدل الوضع مطلقا يقتضي صدق العنوان وليس كذلك بل ربما كان صدق السالبة مستندا
الى عدم صدق العنوان على ما في قولك ليس الانسان ممكنا ومثل ذلك لا يخفى على اهل التحصيل والله
الهادي الى سواء السبيل كان الكلام صحيحا والتقييد بصلة خلية في الجواب لا يخفى وجهه واعترض
عليه بان المتاخرين صرحوا في اوائل ما ذكرنا من تقسيم المعلولة الثانية عند القوم والمتاخرين انه ليس بينهم
اختلاف في ذلك فانهم ايضا ذكروا ان للاشياء عوارض يتبعها بحسب الوجود الخارجي واخرى يتبعها
بحسب الوجود الذهني واخرى بحسب الوجودين وسموا الثاني بالمعلولات الثانية وهذا الذي نقلته
ما ذكرناه كما مر مرارا وحاصل ما ذكرنا هناك ان كون المحمولية في الوجود الخارجي من لواحق الوجود الخارجي
كما ان نفس الوجود الخارجي واما كون الوجود الخارجي والعلية في الوجود الخارجي والمعلولية
فيه ليست من لواحق الوجود الخارجي بل من لوازم الوجود الذهني وما ذكره المعترض ليس فيه الا
المغالطة الم اصلا ادنى تبين ان الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كالعلية في الوجود الخارجي
والمعلولية فيه من العوارض الذهنية ذهنا وخارجية ولا فرق بين الاحتياج في الوجود الخارجي وبين
المذكورات في هذا الحكم فاي وجه للحكم بانها من المعقولات الثانية ذهنا الاول هذا وقد علمت انا اصلنا
ان التقسيم الذي للقوم مختزعاتهم وانا القوم انما نجد ما ذكروه من لوازم الوجود الذهني دون الخارجي
في كونها آه قيل قد عرفت آه اقول بحث ايضا لا يفيد ما سبق انما يلحق المهية آه قلت في
الجواب يكفي ان يقول آه واعترض عليه آه اقول لم لا يجوز ان يكون مراد المحولية جواز الاحتياج
الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا ومعدا او غيرها كما صرح به السند فح لا يدل الدليل المذكور كذلك على
نفي الاحتياج الى الغير مطلقا وليت شعري ما منشأ توهم التخصيص بنفي الاحتياج الى الفاعل فان كان
الدعوى ان للمحولية بهذا المعنى يلحق المهية المركبة ذاتا مع قطع النظر عن وجودها ولا يتصور عروضه
للبسيط ورد عليه المنع بان المركب وان اقتضى اختصاصه بالاحتياج الى الاجزاء لذاته دون البسيط فلا
يلزم ان لا يكون البسيط محتاجا في حد ذاته الى الجاعل بجعل مع قطع النظر عن وجوده فان المدعي ان الاحتياج
الى الغير مطلقا لا يعرض للبسيط مع قطع النظر عن وجوده ولا يلزم من عدم احتياج البسيط في حد ذاته
الى الاجزاء عدم احتياجه لامر آخر في حد ذاته فلا يتم التعويل والحاصل ان انتفاء الحاجة في البسيط
حد ذاته الى الاجزاء لا يدل على انتفاء خاصة في حد ذاته الى غير مطلقا فتدبر هذا ان اعترض الاعتراض
عن المعنى الذي هو المتصور في هذا المقام بل اراد وابه آه قلت في الجواب آه واعترض عليه ايضا
آه اقول ما سبق يكفي حاصل الدعوى ان البسيط لا يحتاج في ذاته الى الاجزاء والفاعل الذي يفيض

في بعض والمركب يحتاج في حد ذاته اليهما والاول لعدم الفائدة فيه اذ في البسيط ما يغني والثاني
بما مر نفصيلا على انه من البين ان المبحث عنه كون المهيات بذاتها محتاجة الى الجاعل او لا فاذا تعلق
الذهن بها يحتاج في حد ذاته الى الجاعل بمعنى انها في انفسها مفتقرة اليه وان لم يتعلق الذهن بها كذلك بل انما
يحتاج المهيات كلها الى الجاعل بعد الوجود وطائفة الى ان المركب محتاج في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود
دون البسيط ولا شك ان تخصيص الاحتياج بكونه الى الاجزاء وفاعل الانضمام مع ركاكته لا يلائم غرض المقام
لا يخفى على المتامل آه قلت في الجواب آه واعترض عليه آه اقول لم عرفت انما اورده في ما لو ادعى
البين غير متجه عليه نعم قد يخدش بعض الفضلاء انه قال آه اقول سقوط السوال ظاهر وكذا سقوط ما ذكر في
الجواب به في امثاله المحولية بالقياس الى ذات المركب وفي البسيط بالقياس الى الوجود فقط ظاهر فيما عرفت منا
من ان المركب على تقدير عدم احتياجه الى الاجزاء بحسب ذاته فيمكن عدم جعله واما عدم احتياج البسيط
الى الاجزاء وفاعل الانضمام فلا يجدي عدم احتياجه في ذاته الجاعل كما بيناه سابقا والله تعالى اعلم ما ذكره في
الجواب هو ما ذكرناه ويندفع به هذا الايراد وسيجيء عليه ما لوحنا اليه وكذا وجوده في الذهن
آه فيه ع او حده آه قلت عليه في بحر الجواهر ان الاراد انما يعقل آه واعترض عليه باختياره آه اقول
قد عرفت ان العقاب الحقيقة بسبب الوجود في الذهن في الخارج يجد بالمهية مختلق بالوجود ولا كذلك
يختلق لوازم الوجود دون لوازم المهية كما علم المحققون وقد اشار المصنف الى ذلك حيث قال في الوجود في
الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم يعني لوازم احد الوجودين مخصوصة دون لوازم المهية
فاذا عقل الذهن كان الحاصل في العقل تلك الاجزاء معلومة بالعلم الاجمالي والعلم مترتب عليها انما
مترتبة عليها في الخارج ولو عقل ما هو كنه الانسان كان جميع اجزائه حاصلة في العقل معلومة كذلك
ولو عرض ان الحاصل في العقل لم يكن اجزاء يمكن تحليله الى تلك التفاصيل لم يكن تلك الاجزاء لذلك كانت
المعقولات اصلا وذلك ظاهر وانكار تعقل الجزء مجملا ومفصلا مع تعقل الكل بذاته مكابرة اذ حاصله
وجود الكل في الذهن مع انتفاء الجزء فيه والكلام في انتفاء الجزء فيه والفرق بين القولين
بوجود الكلية الخارجية مع انتفاء الجزء فيه بالحقيقة هو الا انه لما كان الوجود الذهني على خلاف
اجمالي وتفصيلي والعلم الاجمالي قد يتشبث بالجمل ولذلك انكره الامام وقد يتوهم وجود الكل في الذهن دون
وجود الجزء فيه اما قصد تعميم الجزئية الوجود الذهني حتى الكل فانكان الكل معلوما مفصلا فظاهر وانكان
العلم بالكل اجماليا فليس للجزء صورة مغايرة لصورة الكل وليس هناك الا صور واحدة يمكن تحليلها الى
صور متعددة فصور الجزء هناك بمنزلة الاجزاء التحليلية للجسم فالاجزاء بحسب الوجود الاجمالي عين الكل

لان صورها واحدة ح فلا تقدم بحسب هذا الوجود وفيه ما قال فرقاله ان الدلالة التضمنية عين الدلالة المطابقية بالذات وغيرها بالاعتبار قال التضمن هي الالتفات الى جزء فخرج الالتفات اليالكل ثم ذكر شيخ بعض تحريراته آه واعترض عليه بانه لو آه اقول لما اراد به يلزم اما ان يكون العلم بكنه جميع الاجزاء مجملا علما بجميع اجزائها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ح فانا العلم بالكل هو العلم بجميع اجزائه اما مجملا او مفصلا فتلك الاجزاء التي عرف الرئيس على تقدير كونها الرئيس معلوما بالكنه وتلك كلها يكون معلومة للحاج والعالم بها لا يحتاج الى السوال والجواب بها لا يفيده بل انما يحتاج الى ما يفصل ما يعلمه اجمالا الذي يكون محظورا بالبال وذلك ليس في الكسب في شيء وان فرض احتياجه بعلم العلم الاجمالي بكنهه الى كسب الكنه فذلك انما يكون لتهيئة البلاغة بالالتفات فيها فاي الكسب انما يفيد العلم الاجمالي بالكنه فالكسب بعد حصوله يكون محصلا للحاصل وان اراد انه يلزم ان يكون العالم بشيء اللقطة على اية وجه كانه عالما بجميع اجزائه فالملازمة عنه لجواز ان لا يكون عالما به بكنهه بل بوجه اخر وح يحتاج الى السوال عن كنهه ويكون الجواب مفيدا بالنسبة اليه وما سند الآخر في سوء فهم المراد يعود اليه حيث لم يفهم في عبارته فانه قال اولا انا نقدم الجزء الخارج بحسب الوجود الذهني على اللازم اذا فسر التقدم بافتقار الكل الى حصول جزئه ثم قال تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني على اللازم اذا فسر التقدم بالمعنى المذكور ثم قال الشيخ منعه بامتناع سلبه عنه اذا كانا محضرين بالبال فلينظر الناظر الى بعض هل يفيد تلك العبارة الا ان يكون ذلك تفسيرا اخر للتقدم ثم كيف يكون ضم فرد واحد اليا حصوله الجزء مع حصوله الكل مع انه لم يتعرض لذكره في كلامه اصلا فالكلام المنقول عن الشيخ يا دبيري انما مراده ان المعلومات حاصلة في العقل مع حصوله الكلي والعالم بكل محظورة بالبال اذ كثير من المعقولات لا يكون محظورا بالبال فالمعلومات معقولة مع تفصيل المهية والعالم بكل محظور بالبال ويلزم ذلك انها اذا احظرت بالبال مع احظار ما هي معلومة لها امتنع سلبها عنها وانت تعلم ان ولكن غرض الشيخ ما توهم لم يكن اذ الحق المعلومة التامة بما كثيرا من المعقولات لا يكون محظورا بالبال وحكاية المغفر خلا يرتبط فيه اذ الغرض وجوده في هذا التقرير لا يكون الجزء معقولا اصلا كما هو المبين فلا يرتبط كون المعقول غير محظور بالبال كما لا يخفى نعم لو اتى انها لا يكون مع احظارها بالبال اذ سلبها مما يفيد متعلقة للتفسير والتغيير بالحقيقة هو ما يعلم من قوله كما لك كذا المهية بالغير حاصله عن تصور المهية في الذهن وحاصله ان المعلوم معقولة مع بعقل ما هو معلوم له اذ لو كان غير معقول معه لجاز مع احظارها بالبال سلبه عنه كما يمكن سلب الامور الغير الداخلة في المهية

فاذن تلك المعلومات حاصلة في العقل وان لم يكن محظورة فليست المهية خالية عن المعلومات في العقل ولذلك لا يمكن مع الاحظار سلبها عنها كما قيل في تعريف صاحب المفتاح علم المعاني سيع تراكيب البلغاء بما قوله لسحر ان التعريف هو الاحتراز الى مثله الاحتراز وما سبق توطيء كقولهم الكرم انا يا تكل مزاله فعطيه المال فرغ طمع فان الحصر هو الاعطاء المذكور والسابق عليه تمهيد لمدخل ذلك شايع بين اهل العرف العام والخاص هكذا ينبغي ان يفهم كلام الشيخ في هذا المقام فيندفع عنه وساوس الاوهام ... والتقدم بحسب العدم آه قلت في الحواشي منه آه اقول نقل المنتصب للاعتراض هذا الكلام ولم يتعرض للاعتراض عليه واما ما ذكره اعترض على نفسه بان سبق العدم على سبيل اللاعلم الاعدام ليس شرطا بل الشرط عدم تاخره عن عدم اخر وعدم اجتماعه معه اذ ربما لم يتعدم جزء او فلا يصدق عدم العدم على غيره من الاعدام والجواب انا الشرط منها ليس بمجرد شرط فانه لا يلزم من ذلك انا يكون مجرد شرطا للحكم بالصدق في نصدق ذلك الشرط فانا نصدق على الحيوان انه شرط انه حيوان انا كذلك نصدق على الحيوان شرط لانه ثم كلوا حداه في الحواشي انا آه واعترض عليه بانه آه اقول لا يخفى البين ان الواحد ما لم يمكن مع ان يكون نوعا واحدا او جنسا واحدا او غيرهما فاذا وقع على عموده لزم ان لا يجوز التعاريف على النوع الواحد والجنس الواحد بالعدد هذا فان الحيوان مثلا جنس واحد بالعدد والانسان مثلا نوع واحد بالعدد واتحاد بالشخص الواحد ورد عليه ما ذكرنا ثم لا يخفى ان كلام الشيخ ينقض اجمالي وجوابه بالمنع فاياما المنع عليه خروج غاية الابداب وكذا قوله لجواز ان يكون عرضه الخاص واحدا بالعدد اذ الجواز لا يكون الناقض وتنبيه الدعوى انما المجيب عنه غير مستقيم على انه كفاية جميع الاجزاء بوجود المعلول لا يدل على ان لعدم كل جزء بخصوصه مدخلا في عدم المعلول كما لا يخفى على المتامل فيه وان الجزء الذهني آه قيل لان المتقدم آه قلت عليه في تجريد الغواشي لانم آه واعترض عليه بان المنع آه اقوله لانم انه ضربة من الاحقية بل هو المعنى المعروف بالغاية مثل فوك وجد السقف فوجد الا اعني المترتب وفي البين ان ذلك المعنى لبس في ضمن الاحقية والمكان الاحقية للزمانية اذ لا يصح ان يقال احقية بشيء اخر هو ترتب ذلك الاخر عليه بل الاحقية هو الاتصاف بالاقتضاء وقد اشتهر عليه الاعتراض مع ظهور الفرق اذ المعترض الغاية اتصف بالوجود في الغاية وهو لم يكن اقدم منه ثم قد تكلفنا عليه لو آه واعترض عليه باختلاف كما اقوله ثانيا كما لا يخفى الجزئية العقلية على العارض الخارجي ومطالبة المانع ببيان الفرق كما ترى بل سائر كلامه في هذا المطلب يرجع الى المنع ويجوز بعارضه مع ان وظيفته الاثبات وتحقيق المقام ولم يخرج عن عهدته اذ حاصل ما ذكره انه يجوز كذا وكذا وعلى تقدير تسليم ذلك

لايتم ما ادعاه وذلك في اسكاس الوضع في ترتيب البحث كما هو مايه وما ذكره من انه للمحدوري في العارض له
من حيث انه كيفي وصف المقدم والتاخر عين المبحث واللازمة التي ذكر بها هو انه لو صح ما ذكره لصح
تعليل امتناع حمل المادة بالتقدم والتاخر وقد صرح بذلك التعليل جمهور اهل الصناعة وقد ذكر الشيخ
في الشفاء ذلك الملازمة ثم لا يخفى المنع وقد غرها الخيالي الى الملازمة بين ما ذكره وبين جواز حمل
المادة وهو باطل لان امتناع حمل المادة ليس بواسطة تقدمها بل بسبب كونه جزءا مع ان التعليل بان
التقدم مذكور في جميع كتب القوم خصوصا الشيخ ولولا المادي لي الاطناب لنقلت تلك المواضع
وكلام مصدق الجملة بانا عليه انا لا نصدق التفصيل ثم ليت شعري ما الفرق بين الجزئية والتقدم
في حمل الحكم اعني صحة تعليل امتناع حمل المادة فانه كما يجوز ان يقال انه من حيث انه جزء غير
محمول ومن حيث انه متحد محمول كما يجوز ان يقال انه من حيث انه متقدم غير محمول ومن حيث انه
اخر يحمل فيصح التعليل بالتقدم واثبات التعليل بالجزئية مع كونها مستاويين الاقدام بحكم
وحمل الثوب على الاسود حمل عرضي كما سيتقدم لنا وليس هناك اتحاد حقيقي كما سبق والحمل الذي
لا ينافي التقدم والكلام في الاتحاد الحقيقي الذي هو اتحاد في الجعل والوجود وذلك لا ينافي التقدم
كما لا يخفى على من له ادنى درية في الصناعة وقوله هذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد مع تسليم
بالهوية دليل على انه ينافي الاتحاد والا لم يصح تعليل امتناع الحمل به ولم يصح لي ان استند صحة
الحمل الى جهة اخرى كذا وقوله لو كان منافيا لصح حمل المادة بايّ وجه اتحدا فان كونه منافيا
له لا يستلزم عدم صحة الحمل بايّ وجه بل انما يستلزم عدم صحته من تلك الجهة بعينها فانه
انما ينافي صحة الحمل من تلك الجهة لا عدم صحته بايّ وجه وذلك ظاهر لا سترة به انكان
بينهما مغايرة آمنّي الحواشي للعلة الرفع آه واعترض عليه اما اولا آه اقول اما الايراد الاول
فمنشاؤه ليس الا السقط بالاعراض كيفما وقد ذكر في عبارة الحاشية بيان ان المغايرة بين
الجنس والمادة وبين الفصل والصورة اعتباري فما ذكره هو بعينه ما ذهب اليه الجمهور واما
الثاني فمنشاء اغفال الحيثيات فان المادة العقلية لما حمل على المركب من حيث انها مادة وانما يحمل
من حيث الجملة وهو هنا لا اعتبار لبسة مادة كيفما والمانع الحملي هو الاتحاد الجزئية ينافي
الاتحاد وقد صرح هذا المعترض فيما سلف بان الجزئية ينافي صحة الحمل هذا وفي تحقيق المقام كلام اوفى
لا يحتمل هذا المحل وقوله على انك سقط على انا التركيب من المادة والصورة اتحادي حالة التحصل
فان التركيب ينافي الاتحاد ثم لو اصطلح على تسمية الاتحاد بالمعنى انما هو جزء باعتبار انه متحد معه

باعتبار آخر فلا مشاحة في ذلك فيرجع الى ما ذكرناه وفي التركيب جمع بين البسائط التي عد عاطف المركبات
العقلية وقد صرح به العلامة الزنجاني تعليقاته وحوظ فان للمحل ان يحمل تلك البسائط كالعنوان منها
على اللوح فيقابض البصر فيها بالنسبة اليه كما في الاجزاء التحليلية والجسم البسيط التركيبي فيها بالعكس
واما الايراد الاخر فقد اتانا الوعد الذي قدمه وعدم ايراد المرزخي عليه لا يحصل بما ذكره فان اطراف
النسبة متفقة على ايجاب الوجود بين معانيها ليست جزءا منها وبالجملة فيكون المعترض وذلك مما لا
ان الوعد بترجيح هذا الوصف في العلة باطراد التقدم في الوجود بين على الوجه المذكور فيه بخلاف غيره
في امتناع العلة فان ذلك لا يطرد فيه وان صح في بعض افراده كما يقال في احكام العكوس والتناقض
فتدبر سقوط قوله فالوجه انه يحمل على الوجه الاول انه بها يتم الجزء بالكل عن جميع ما عداها
وعن الثاني آه في الحواشي فيه بحث آه واعترض عليه بانه يكفي آه اقول انه اجيب بما ذكره في متن
الرابط لا يدل على الخلط اصلا لان المدعي استغناء الجزء كليا عن السبب الجديد باعتبار الوجود الذي
والخارجي معا فاذا كان للجزء وجود مغاير ولم يكن عينه في الخارج لم يجز ليعتبر قطعا على انا لا نسلم انه
على تقدير العينية يكون مغايرا بل ذكره من امثلة الموضوع الذي لا يساعده فيها العطرة السليمة كما
عرفت فيما سبق الحيثية المذكورة ح انه على تقدير المغايرة في الوجود العينية يكون حاصلا عند حصوله
فيكون مستغنيا عن سبب جديد ومع البيان انه لا يلزم من هذا كون استغناء الجزء مطلقا عن السبب الجديد
في الوجود مستندا الى الحيثية المذكورة فان تلك الحيثية قد تكون الجزء بحيث لو وجد بوجود مغاير
وكان عينه مستغنيا وانت خبير بان هذا لا مرد ذلك على ان تكون الجزء عينه لا يستلزم استغناء السبب في الوجود
الذي هو ان الهيئة التي جميع ما يصدق عليها مع انها قد تحتاج التصديق بثبوت بعضها الى السبب
بعض ان حصوله آه اعترض عليه بان حصوله آه اقول لما تقرر عنده ان الوجود متقدم على
تعلقه الذاتيات فيكون الفاعل الموجد للسواد موجدا لونا ذكره فانه وجد فقد لونا فيكون
ثبوت اللون له محتاجا الى السبب الموجد له والمحققون ان المراد حصول الجزء للمركب كما هو المتبادر
بحسب المقام بقرينة ذلك الجزء فقوله حصول الجزء للمركب متعلق بالجزء ومعناه ان حصول جزء المركب
لا يحتاج الى سبب جديد في مرتبة وجود المركب لان وجود المركب لما وجود وجوده سابقا على وجود الجزء
ووجوده بسبب وجوده متقدم على مرتبة وجود المركب فوجوده لا يحتاج الى سبب جديد بل يكفيه السبب
السابق بل بمجرد تصور الهيئة آه اعترض عليه بانه لو صح آه اقول عبارة الشافي هكذا بل
بحيث اياته اما ويمنع سلبه عنها بمجرد تصور تصورها وفي بعض النسخ بمجرد تصورها وقد كتب

المعرض هذا الايراد اولا على قوله المجرد تصورها فاجيب عنه بما ذكرته ثم غيره وكتبته على قوله
بل المجرد تصور الهوية ومع ذلك فعترض لوضوح ذلك لزم ان يكون تصور الهوية مستلزما للاثبات جميع
الذاتيات له اذ اراد به انه يلزم كون تصور الهوية باي وجه كان مستلزما للاثبات جميع الذاتيات
فالملازمة ممنوعة اذ ليس الدعوى ههنا الا ان تصور الهوية بكنهها مستلزم وجوده الاثبات وامتناع
السلب وكيف اراد به انه يلزم كون تصور الهوية بالكنه مستلزما لذلك الاثبات فلقائل ان يمنع
بطلان التالي كيف وهذا المعرض ان تصور الشيء بالكنه عبارة عن العلم بانه موصوف بكذا
بحيث لا يمكن ان يعقل الهوية من وجود الاثبات امتناع السلب ولا شك ان تصور الهوية بالكنه يوجب
امتناع سلب الذاتيات عنه ثم ايا ما اعرض الجواب فيما على قوله في نسخة الحواشي وبحرير الفوائد
وعسى ان يكون من اللواحق اي انها الحقها مرارا واصحابه بكثير سواد الايراد وجوه لتوقف للسواد
كما في السند قيل لا شك ان هذا كلام آه وقد علمت في بحرير الفوائد قوله فلا يكون آه فيجب
ان صدر آه اولا اما الاول ففيه خبط اما اولا فلان اعتبار الوحدة في تقسيم الجسم العالي
الى المقولات العشر لا يقتضي كون الوحدة معتبرة في حد تلك المقولات كالجوهر مطلقا ولو اعتبر
في حد العالي الوحدة لم يكن جسما عاليا فضرورة ان الوحدة عرضي فلا يكون داخلا في حد الجسم العالي
واما ثانيا فلان معنى اعتبار الوحدة في التقسيم ان يقيد المقسم بالوحدة المطلقة المعتبرة في الاقسام
فانكاما التقسيم الى الاشخاص كان المقسم معنى بالوحدة الجنسية المطلقة فيكون معنى تقسيم الجسم العالي
الى المقولات ان الجسم العالي الواحد اما هو الجوهر او الكم او الكيف الى اخر المقسم وقس عليه
ذلك تقسيم الحيوان كما يجيء انه اي انواعه كالانسان والفرس وان معناه الحيوان الذي هو نوع وما
اما الانسان او فرس او غيرهما وليلزم من اعتبار الوحدة على هذا الوجه ان لا يمكن الكثير من الانسان
خارجا عن طبيعة المقسم كزيد وعمرو عن طبيعة الانسان وكان الانسان والفرس عن طبيعة الحيوان
والجوهر والكيف واما انما عن طبيعة الجنس بما هي هاهنا في طبيعة المقسم وانما يخرج عنه بقيد
الوحدة فليس هذه الكثرة في التقسيم الى الاشخاص شيئا واحدا بل ليس شخصا كثيرا والا لزم
الكثيرة المندرجة تحت الحيوان مثلا ليس حيوانا هو نوع واحد بل نوعا واحدا من الحيوان
بل نوع كثير ولم يكن الاقسام الكثيرة داخلة في طبيعة المقسم بدون قيد الوحدة لم يحتج الى
التقييد بالوحدة لاجل اخراجها في هذا لا يلزم من اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي
الى المقولات ان لا يكون المركب من الجوهر والعرض كالنوع مثلا مثل السرير من الاجناس العالية

الانسان اي زيد وعمرو وغيرهما
اذ الانسان الواحد بالشخص هو
الشخص الواحد من الانسان اما
زيد واما عمرو وانكان التقسيم
الى الاجناس كان المقسم معنيا
بالوحدة الجنسية المطلقة فتكون
معنى تقسيم الخ



العارضة لها واختلاف الجوهر بل المناسبة بينه وبين هذا اصطلاح لو قسم الجوهر الى الانواع الحقيقية
واخذ الجميع مقيدا بالوحدة الحقيقية التي لا تشمل الوحدة الاعتبارية كان السرير خارجا عن الجوهر
المقيد بتلك الوحدة لاخذ طبيعة الجوهر المطلقة فظهر ان الحكم بعدم صدق الجوهر على هذا المجموع بناء على اعتبار
الوحدة في تقسيم الاجناس العالية الى المقولات خبط على خبط وانكون المجموع مركبا جنسيا انما يقتضي
الا يكون جنسا واحدا لا ان لا يصدق عليه الجوهر الذي هو جنس واحد واما الايراد الثاني فمنشاه
عدم تحقيق معنى العرض فان العرض هو المحتاج الى الموضوع اعني المحل المقوم لا ليس موضوع الجزء موضوعا
للمجموع اذ ليس محاله فلا يصدق على المجموع انه محتاج الى الموضوع لهذا الجزء واحتياج العرض الى الموضوع
انما يكون كذلك اي بان يكون العرض ما محاله محتاجا البه في الوجود لا كما توهمه لو كان الامر على ما توهمه
لكان كل موضوع احد العرضيين كالسواد موضوعا لمجموع السواد والبياض فان هذا المجموع انما يتوقف على
السواد وعلى البياض وكل منهما محتاج الى موضوعه فيكون كل منهما موضوعا للمجموع بل فاسد قياسا على ما
ذكروه مقتضى كلامه ان يكون السرير عرضا لانه محتاج الى الموضوع كما ذكره وذلك مما لا يقول به عاقل
لانا قال الوحدة معتبرة في العرض لانا نقول انكان المراد بالوحدة ما يناقض التركيب لزم ان لا يكون
الخلقة المركبة من اللون والشكل عرضا وهو خلاف اجماعهم فان اريد بها ما يناقض فيشمل السرير كما
لا يشمل الخلقة بشمل الخلقة وانزل ايضا لوضح ما ذكره من ان اخراج السرير الى موضوع خرجه
بخرجه عن حد الجوهر لزم ان لا يكون الصور العنصرية مثلا جواهر لاحتياجها الى الحركات الفلكية وكذا
تلك الحركات الى موضوعاتها فلا يكون تلك الصور محتاجة الى الموضوع فلا يكون جواهر على قياس ما ذكر
واما ثانيا فلان ما ذكره ليس مختصا بالجوهر والعرض القائم به فلا محذور فيه ولا تخصيص فيما ذكر
غاية الامر ان يكون المركب من كل جوهر وعرض مهيئ اعتبارية ونوعا اعتباريا بالجوهر واما خصصه
بالذكر الجوهر والعرض القائم لان اعتبار الوحدة فيه اظهر ولان كونه جوهرا امر وفاقا مجرد دعوى
بلا دليل على مستند ليس بمسموع وقد عرفت حالها ثم العجب من محل الشفاء ثم بتكرر ذلك الامر الذي
مذكور فيه مرارا ومعادا فيه تكرار الوحدة في سرد فيه قوله ثم قال صدر الدين ان سعادات الشفاء
هي ما ذكرتم ايا ما اورد في بحرير الفوائد على قوله المعرض ايرادا على الشارح انه فيما حصل آه وقد
عليه بانه قد نقل آه اقول ما ذكرته هو ان مبنى ما ذكره الشارح على ما هو المشهور ولا شك في ان الوضع
بحسب المشهور من الاعراض الموجودة في الخارج دون الانتساب الى ملك معين وهو واقف الجماعة
في امر واضح فبنى التمثيل بناء على المشهور سواء طابق الواقع اعلم ام لا في نفسه وعلى تقدير مطابقة

يكون الاعراض كلها في الموجودات الخارجية لا بعضها فحينئذ على اذ على هذا التقييد لا يكون ما ليس موجودا في الخارج فالامور الاعتبارية عرضا بل يكون خارجا عن المقسم لعدم كونها موجودة في الخارج فيصح تقسيم ما ليس موجودا في الخارج بالامور الاعتبارية وتقسيم الموجود الخارجي بالوضع بناء على المشهور واما حمل المزاج على الصورة النوعية فليس في كلامي فيه عين ولا اثر فان عبارتي على ما نقله المعترض انفا ان الشيخ اضرب عنه اي الصورة النوعية ولو كان المزاج محمولا على الصورة لم يصح الاضراب عنها اليها فما ذكره في تسببه حمل المزاج على الصورة اي كلامي وهم لا مستند له في كلامي فلا ينبغي ان يلتفت اليه سيما بنظايره وكذا الضرورات يدعوا الى التعرض الى امثال هذه الكلمات وهو حقيقة مختصة آه قلت المراد باللوازم آه واعترض عليه بان قوله آه اقول لفظ الاجزاء بعينه في عبارة الحاشية بالمادية فما وجه هذا التردد مع ذكر التقييد وايضا فيه تقول في ١ بل لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب ثم قوة الجعل المؤلف من الخيوط على اضعاف جميع قوى الخيوط الخ فيه خلاف الظاهر الواقع ثم ما ذكره في تعريف الوحدة الحقيقية والتفصي عن التعريف بمجرد الوضع المنع عن موجه بل لا بد في اثبات كون المادة النقض خارجا عن التعريف مع دخوله في المهية المعرفة او اثبات كون مادة النقض داخلة في التعريف فرجوعه عما يستفيم به القدح في جامعيته او ما يعينه نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال انكي آه واعترض عليه انا الواحد آه اقول كلامه هذا مع ما فصله في مواضع من كلماته بينه على ان الواحد الحقيقي مصادق للبسيط فلا يكون شيء من المركبات واحدا حقيقيا وهو خلاف ما اطبق عليه الحققون كافة وسيأتي في بعض الموانع وتفصيل ذلك فانتظره فانه ربما يخفى آه دلت على الوطن تحته آه واعترض عليه بانه آه اقول اي الفاعل يجوز زوال الخفاء الحاصل بسبب خفاء الواسطة بدفع زوال الخفاء التصوري فانه حينئذ انما يحال يجوز زوال العلم الحاصل بسبب النقض بدفع زوال النقض وهل هو الا احداث حصول امر كالخفاء اذا كان بسبب امر اخر كخفاء التصور يزول بدفع ذلك السبب وقد عبر انعام العلماء آه وقد عبر انعام الحواشي انتهى آه واعترض عليه اما اولا آه اقول اما اولا فلانهم انه يلزم من الاتحاد بالذات ان لا يكون الحكم على احد المتحدين بحكم بديهي الاخر على سبيل المسامحة الا يرى ان الشيخ وغيره من المحققين صرحوا بان المغايرة بين المادة اعتبارية فان البساطة بشرط عدم الخلط بالعقل وقابلية الخلط حينئذ وبشرط تسليم مادة ولاشك انهم لو قيل ان البطيخة بشرط الخلط حينئذ والبطيخة لا بشرط مادة كما كان مسامحة



بل لو قيل ان الحيوان بشرط الناطق متحد حينئذ والحيوان بشرط لا شيء هو النوع فكان القابل به ملوما عند اهل الصناعة عالما بما يأول واما ثانيا فلان الاتحاد بين السماء والطبيب اتحاد عرضي فرضيا عروضهما المعروض واحد هو زيد مثلا ومصداق الحمل بينهما هو هذا الاتحاد وهو متحقق عينا في ضمن هذا الزيد حقيقة فلا مسامحة في الحكم بينهما بالاتحاد للحمل واما في المبحث بشرط لا بناء بصحة الحمل فلا يصح الحكم عليها بالحمولية الا بطريق المسامحة وليس لزوم المسامحة مبنيا على توهم ان ليس منشاء الحمل بل من حيث انه ماخوذ على وجه بناء في الحمل واما ثالثا فلانا نعلم ان المادة والصورة لو كانتا موجودتين لوجودين والجنس والفصل موجودين لوجود واحد كانت المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل فان الاعتبارات الملحقة اي لا شرط شيء وشرط لا شيء لما كانت مختلفة بالطبيعة الواحدة ولتلك الطبيعة بكل اعتبار حكم مخالف للحكم الذي لها باعتبار اخر فالحيوان مثلا من حيث انه مادة للانسان سبب له وغير محمول عليه ومن حيث انه مخلوط بالعقل بالناطق غير سبب الانسان ومن حيث انه لا شرط قابل للاتحاد وصالح للحمل وهو بهذا الاعتبار جنس وتحقيق الكلام على ما اشار اليه الشيخ في الشفاء ان الاعتبار الاخير لا شرط منزله الامكان والاعتبار الثاني بمنزلة الوجوب والاعتبار الاول بمنزلة الامتناع فالاعتبار الثالث يمكن كونه مستطيعا مع النوع وان لا يكون مستطيعا معه وبالاعتبار الثاني يتعين اتحاده معه وبالاعتبار الاول يمتنع اتحاده معه وكما ان الاحكام الخارجية للطبيعة الواحدة مختلف باختلاف العوارض الخارجية كذلك الاحكام الذهنية تختلف باختلاف الاعتبارات الذهنية حتى قال الشيخ وغيره ان للشيء وجودا في الذهن او في الخارج او وجودا في العقل وهذه الامور يخفى على من تدرب في الصناعة فطن ان مسلم ما ذكرناه الى الخلوع التحصيل انما يستلزم الخلوع التحصيل هذه الاجزاء آه قيل انما يستقيم هذا الترديد آه اقول الاجزاء التحليلية للماهية لا يكون اجزاء لها بحسب الوجود الخارجي بل للماهي لا اجزاء العقلية الا ذلك كما ان الاجزاء الخارجية ما يوجد في الشيء بحسب الوجود الخارجي فتلك الاجزاء بصفة التعدد انما يوجد في العقل وهي عند وجودها في العقل صورة ذهنية للاجزاء وقولهم ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا حتى على ما توهم من ان المهية بحسب الوجود شيء ولكنه يتوهم من ايراد استفامة في العطف ان وجود الشيء في العقل صورة مرتسمة بل هو كما عرفتها فيما سبق تفصيلا ومنشاء وهم دفع الجملة المتكررة للوجود الذهني في امكان وهو انهم ارادوا بالاثار واللوازم الخارجية مسلوبة عن المهية بدفع الوجود في الخارج فتوهموا انهم بدفع تلك الاثار واللوازم لا يوجد اصلا وهو بالحقيقة ناشئ

محالة م

عدم التميز بين لوازم الوجود ولوازم الماهية ثم قوله بل الاجزاء العقلية اه مما لا طائل تحته
او على ما ذهب اليه تلك الاجزاء العقلية مخالفة للمهية الانسانية مثلا بحسب المهية بالجنس
العالي فكيف يصح حملها عليها هو هو فكان عليه بيان صحة الحمل ولم يتعرض له بل ذكر صحة الحمل بنحو
الوضع والتسليم ومن البين انما ذكره في كون تلك الاجزاء تحليلية مشتركة بينها وبين الاجزاء التحليلية
المقدارية للجسم البسيط وكذا كون جميعها الاقسام ذاتا ووجودا امرا واحدا في الخارج مع عدم صحة
حمل الاجزاء المقدارية على الجسم ولا حمل بعضها على بعض فلا يرد له في بيان الفرق المفيد لصحة الحمل
في الاجزاء العقلية وعدم صحته في الاجزاء المقدارية فظهر سقوط قوله فظهر ان هذه الاجزاء ليست
صورا ذاهنية بل صورا وضعية للموجود الخارجي فان الاجزاء الوضعية موجودات ذهنيتها
مع تكثيم صورا فيصح التمديد فيها بانها صور لامر واحد او امور متعددة ثم قال بعض الفضلاء
اذا اريد بحصوله اه اعترض عليه بانا نختار اه اقول لما سلم ان المعنى الخارج عن مهية المحدود
داخل في مفهوم المشتق فلا يكون مفهوم المشتق خارجا لها لاشتماله على ما هو خارج عنها فلا يكون التغاير
المعتبر فيه المشتق حينا فقوله واحد الاشتقاق خارج ولا يناسب كون المشتقات في تلك المادة من الامور
المحمولة غير مستقيم لان المأخذ لما كانت داخلة في المشتقات وخارجة عن المهية كانت المشتقات خارجة
عنها قطعا فان قال انما صدق عليه المشتق وهو الصورة داخلة في المحدود وقد تلخص مما مر ان كون
الاشتقاق بحيث ان ناطق انه جسم تام حساس متحرك بالارادة نفس ناطقة وقد توهم عند ان النفس
مرادف استعمالا لغة البدن فلا يكون الجسم حاله الجزء نفسا فلا يصح هذا التعريف قلنا الموارد مختلفة
نادرا لا يصح حمل القارئ عليه مطلقا مع انا ما رأينا من اتحاد النفس مع البدن في الوجود ونحن نرى انا
مختلفان في الجنس العالي وما ذكر من ان ذات الناطق مثلا هو الصورة لا يطابق ما تقرر في الحكمة
العلائية فان الصورة هو النفس الناطقة لكونه ذا نفس ناطقة وقد نفس الشيخ الناطقة بانها
نفس متكلمة لا بالنفس المتكلمة واخذ هذا من ذاك او الامر واحد قلت في الجواب
اه واعترض عليه اما اولا اه اقول لما سلم على ما مر له ان مسلكه ان المراد عدم احتمال المعنى
وهو الاجزاء العقلية لاعدم احتمال على تقدير احد القسمين وكيف يذهب وهم احد ان المراد
فانا حاصل احد القسمين لا يحمل الاخر فالتمديد الذي ذكره قبيح جدا مما لا خفاء فيه ان الاجزاء
العقلية مغايرة في المفهوم ممتنعة فيما صدقت عليه فمن حيث انها متغايرة في المفهوم لا يكون امورا
عقلية لامر واحد اذ التغاير في المفهوم يقتضي كونها معلولاتها امورا متعددة ضرورة ولا يصح التمييز

التغاير ومن حيث انها متحدة فيما صدقت عليه لا يحمل ولا يصح القسم الاول وهو انها صادقة على امور متعددة
وهذان الوصفان اعني التغاير والاتحاد المذكورين لانهما للاجزاء العقلية معلوم اللزوم لها فلا
يحتمل الترديد بين القسمين المذكورين لانكار القسمين بناء على احد اللازمين المعلوم لزومهما للاجزاء
العقلية ثم من العجب انه اختار القسم الثاني مع تصريحه بانه غير مستفاد من العبارة وعند ذلك اقول
اذا جاز الحمل على ذلك مع عدم افادة العبارة له فليحمل الحامل المعنى اللغم وان لم يكن مفاد العبارة ولم يرد
الصورة بذلك المعنى فان عدم ورود الصورة بهذا المعنى انما يستلزم عدم كون هذا المعنى مفاد العبارة
فاذا جاز الحمل على معنى لا يفيده العبارة لم يكن لنا الايراد وجه القطع على ان الصورة لها معان كثيرة
منها ما يتميز به الشيء وهو يشمل الصور الذهنية والامور الصادقة عليه ولذلك يقال انه معلوم بذلك
الوجه بل يعود الامر الصادق على الشيء صورة له باعتبار وجوده في الذهن فظهر ان قوله الصورة
لم يرد بالمعنى الاعم من الصورة العلمية وللحمل كلام محيط وسيفاد منه آه قلت في الجواب
التحقيق آه اقول اما قوله لجواز ان يدخل في مفهوم المشتق الموصوف للشيء وجه العموم وللشيء وجه
الخصوص كلام خال عن التحصيل كما لا يخفى على اهل التحصيل فان كل مفهوم اما عام او خاص وكذا ما ذكره
من ان يتعلق بالحدث الذي هو مبدأ الاشتقاق به لا بغيره لان تعلق الحدث بشيء يستلزم امتياز ذلك
الشيء وما لا يكون علما ولا خاصا ليس امرا معقولا ولا ممتازا فكيف يتعلق به شيء بل ذلك التعلق على
ما ذهب اليه المتأخرون يتوقف على وجود ذلك الشيء متأخرا عن تحصيله ونحوه
وما ذكره القوم في تفسير الوصف هو بعينه ما ذكرناه فانه معناه انه موضوع لذات غير معلوم الا بأمر
هذا الوجه ومعلوم ان العلم بالشيء بالوجه هو بعينه العلم بالوجه لا تفاوت بينهما الا بالاعتبار
فحاصله انه معلوم لوجه معلوم لذات مجهول كما هو التحقيق وفي وصف الذات بالابهام اشارة
معتبرا في مفهوم المشتق بوجه من الوجوه كما قيل في بحث ان يدل على ثبوت الشيء للمبهم وانما
ان الفاعل ليس معتبرا في مفهومه بوجه من الوجوه اذ ذلك امر معتبر في مفهوم ما يكون للامر امرا معينا
وليس كذلك الامور العامة كالشيء والحكم العام مطلقا المبهم الذي لا يتميز له بوجه من الوجوه لا يعقل
حتى يكون داخلا في مفهوم من المفهومات وكنا قد فصلنا ذلك فيما سبق وما ذكره من انه على تقدير ان
الثوب او الشيء في مفهوم الابيض كان معناه الثوب الشيء له البياض او الثوب الثوب له البياض
محل من حيث الرتبة اذ الرابط بين الموصوف والبياض والرابط في التركيب التقييدي
ما صرح به سيبويه وغيره وهو لفظ الذي ونحن نجيب ان مقالة الثوب الثوب الذي له البياض

والثوب الشيء الذي له البياض و عدمها ان سيقع الذي له البياض هو معنى الابيض فهو في قوة
الثوب الثوب الابيض واما اورده على كتب المعقولات في المشتقات وما في حكمها لا مبادئها فقد
اشرنا اليه مستوفى فيما سلف واما عدم الاذعان بكلما بين في المشتقات من غير نظر الى البرهان فهو مقتضى
منصف الفطرة السليمة اذا فطر عليها الانسان فان في اعتقاد ما سمعه من غير برهان و اتقان واعتماد
فيه على شهرة القائل او القول فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية كما ذكره الشيخ وغيره من الحكماء
وهذا آه قلت في الحواشي آه واعترض اما اولا فبانه آه اقول اما الاول فمشروط لما يذهب
اليه في وجود الكلي الطبيعي بوجوده في ضمن الكلية كما صرح به في حاشية شرح المطالع و يظهر من
تصفح ادلته فانه الكلية والجزئية صفتان للامر المعقول بل للصورة المعقولة فلا يذهب الوهم اليه كون
موصوفة الخارج بصفة الكلية وان يوهم من لا يعبأ به ذلك فلا عبرة به والدليل الذي ذكره القائل
لو تم لدل على انه ليس في الخارج الا الاشخاص وذلك الامور متشرعة منها بحسب الاعتبار العقلي
بل قد صرح اللبيب بذلك وفي قوله موصوفا بالجزئية للبالكلية حظ فان الجزئية ليست من الصفات الحاصلة
بالامر المعقولات الثانية التي يتصف بها الصورة العقلية فالوجود في الخارج ليس كليا ولا جزئيا
وقوله في موجود في الخارج عندهم فرية بلا مرية واما الثاني فحظ انه لا يتوجه على كلامي فانهم انما
اعتلوا القول بالاشتراك الى فساده لكونه مستلزما لمذة المفاسد و قوله كون الشيء موجودا والوجود غيره
مناف لما سبق من عدم تحقيق معنى الاتصاف بالعرض وشبهه بان يقال كون الجالس متحركا بحركة
السفينة مناف لما تقرر بان العرض يتكثر بتكثر الموضوع فان العرض الواحد لا يقوم بمحلين واما
الثالث فانت ومن يستحق الخطاب يعلمان معنى الحمل وهو الاتحاد في الوجود فاذا كان وجودها
واحدا صح الحمل انا قصرنا بذلك بيانا لمذهبهم ومنشاء وهم لا بيانا ان ذلك مرضي عندنا اذ ما
يكثر وجودها واحد بحسب الحقيقة فان احدهما موجودا والاخر معدوم الى اخر المفاسد التي
عرضنا بلزومها في الحاشية المتصلة بذلك وقوله الاشكال عليه آه قيل هذا الاشكال آه اقول
قد عرفتنا انفا ما في ذلك الكلام من الوهن فلا نعيده ثم اني ذكرت في الحواشي في معارضة قول الشيخ
الاشكال عليه بل فيما اشبا آه واعترض بانا لم آه اقول اما انكاره ان تلك الاجزاء غير موجودة
في الخارج عندهم فكما يدفع بما حظنا من كلام هذا المذهب خصوصا شرح المطالع الذي لا يقول
قائلهم الحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه فلا يكون موجودا حقيقة فان قوله بمعنى وجود
اشخاصه صريح في ان الوجود حقيقة في الاشخاص والمراد من القول بوجود الكلي وجودا



واما ذكرت هذا الكلام مع ان تصريحاتهم بذلك لا يعد ولا يحصى لما اسبقت في الذهن ما يتوهم القاصر من
ان فيه تصريحا بخلاف ما ذكرت واذ التهافت موجودة عندهم اصلا سقط ما في كلامه وليت شعري من
اين نظر العميق في ان الوجود هو الهوية والوجود في الفعل هوية اخرى مغايرة للموجود في
الخارج كيف يقول بكثرة ما هو معروض الوجود الخارجي حاصل في الفعل حقيقة فان ذلك نظر الدعاوى
اذ الاستحالة الحمل في الحملية هو الحمل حقيقة ولا القول به اسناد
وقد يوجد مورد آه تعلم المعنى الذي آه اقوله قد تعلم المجيء هذه الكلمات من التهافت انا قد فصلنا في
هذا المبحث وفصلناه ما فيه كفاية ولم ينقل ذلك عنه اصلا لتوهم القارئ انه مما اختص به ثم ما
استنبطه منه من عدم دخول امر اخر في الشخص فقد عرفتناه في الحواشي بما لا مزيد عليه لكن في دلالة كلام
الشيخ في هذا الموضع على ذلك نظر فانه لم يقل بجميع دخول ما يمكن ان يدخل فيه كيف والنوع الانتفاء
قد دخل فيه ما يجعله نوعا اضافيا فنوع هذه الحيثية داخل في هذا الحكم وانكان قابلا لخرجيه
اخر كما لو دخوله غير فيه فهذه العبارة لا يدل على ما استنبطه منه ثم حكمه يكون النوع تمام مسمى الانسان
وان امتياز الاشخاص الظاهر بالعوارض وشمول علم المبدأ تعالى لجميع المعلومات ينتفي ذلك كما
حققناه في مواضع من تعليقاتنا مع ان الاشبه آه قلت في الحواشي ان آه قال المعترض ونحن
بحث ولم يبين وانا نقول وجه بحث لكان البساطة آه قيل لا يلزم آه اقول المميز بحسب الذات اي
الفصل ان لا يدخل ذلك الفصل في قوام غيره من المميزات ولا يضر في ذلك عروض
الفصل لغيره الا ترى ان المهية تنعتها قد يكون عارضة لغيرها و لا يضر ذلك بامتيازها عن غيرها وقد
بسطنا ذلك في الحواشي وغيرها من تعليقاتنا والجنس كالمادة آه قيل مركب الجسم آه
اقول هذا الكلام وانكان من حصة ان يعرض عنه ولا يعرض عليه وقد بينا على حاله في تجريد القواعد
كما سينقله هذا القائل ونحن نرد عليه ما سيمر في محاله لكن جريانه في هذا التطويل الكثير والتفصيل
القليل التحصيل مما يمر الوصف ولذلك نشير الى حل من مقاسده فنقول اولا ان النوع سنوا
بتجرد النفس بدلائل كثيرة فمن الدلائل وبعض منها لو تم لدل على تجردها بما يعم حال التعلق
كما لا يخفى على احد وانما لم يتم شيء من تلك الدلائل فالدليل على انها يتجرد بالموت واما الدليل على
بقائها بعد خراب البدن مع كونها مادية حال التعلق ثم نقول صاحب كلام ان البيولي والصورة
اجزاء تحليلية فان المحل محل الجسم الهيولى موجبة وهو صورة في فصلها وانكان الجنس والفصل
محمولين على النوع يكون المادة والصورة اللتان هما عينا متحدين معه في الوجود واللام يصدق

حمل الجنس والفصل عليه ولا يخفى عما ذكر مسلكه ان التحليل العقلي يجري في البسائط كالمركبات فان العقل يحللها الى جنس هو الشيء وفصل غيرها كالعارض للابيض بالنسبة الى السواد والمؤلف له بالنسبة الى البياض فلو كان الحال ما ذكره لكان لتلك الاعراض هيولى وصورة مع ان الشيخ قد صرح بانهم مجمعون على ان ليس للاعراض مادة وصورة بل يقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر محضة ولكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا يكون مجردة هف فعلم ان ليس مرادهم بالهيولى ما تحلله في الجزء التحليلي الا الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا كان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات من الجواهر والاعراض عند جمهور العقلاء وهم انهم قد يطلقون المادة على الجنس وسموه المادة العقلية وفي لفظ المبين متجوزة مع النوع في الوجود دون المادة المسماة بالهيولى الى آخر ما نقلوها بالبرهان وجعلوها معلولا للصورة فانها جزء خارجي للمركب منها ثم ما تحلله من بقاء صورة العنصر في المركبات مخالفا لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء كما يجيء تفصيله وما ذكره من ان حلول الصورة الباقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ان اراد انها سارية في جميع الاجزاء حتى في الجزء العنصري النوعي وكذا دعوى اتفاقهم عليه فان الشيخ ذكر ذلك في اثناء سوال نقله عن بعض واجاب عنه كما سينقله في اثناء المبحث بعبارته وفيه ما يقتضي تسليمه كما لا يخفى بعد تقرير ذلك الموضع بل الذي يقتضيه التحقيق ويستفاد من كلام الشيخ ان الصورة انما هي صورة مثلا سارية في جميع اجزاء المركبة الجامعة لموضوعه للكيفية المزاجية دون اجزاءه البسيطة العنصرية ولا باس ان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض كما لا باس في كون الشيء ساريا في الشيء من بعض الجهات دون البعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول دون العرض والسطح في العمق وما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ لا يدل على ما ذكره من جواز ان يكون مراد الشيخ من اتحاد الهيولى والصورة بسبب الذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل يقول مراده كما سيعلم مما سينقله من كلامه من اتحادهما بالذات انما الوحدة الذاتية لها بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العشرة والعسكر ولذلك يتالف منهما ذات واحدة بالجنس مثل هذا سيع ان يحمل لا غير فانه صرح مرارا في الشفاء بخلاف ما تحلله كما سينقله وكذا ما نقله من الاشارات وشرحه فانه مبني على قول الامام ان الهيولى اذا جعلت بحلول الشيء

الهيولى

الهيولى مثلا صارت مايلة للعرض كما ان الجسم اذا دخل فيه السواد مثلا صار اسود بالعرض وقد صرح هذا المحشي بمثل ذلك سابقا وفي البين انما هو بالعرض شيء لهو بالذات شيء آخر فالاتحاد الذي هما كالكائن بين العرضيات ومعروضاتها وهو اتحاد عرضي كما سبق ولا يخفى ان ما يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها وهو كما توهم ان الاتحاد بين العرضيات ومعروضاتها اتحاد في الحمل والوجود ثم في الهيولى والصورة مثل ذلك وليس الامر في الموضعين كما توهم وما ذكره في الاشارات معناه انه لا يقبل الوجود ما لم يحل فيه امر اخر حتى يصير به بالعرض ماء او نارا او هواء او غيرها فهي في حد ذاتها بمعزل عن الحال ليس الا بالقوة وانما يصير بالفعل بواسطة ما يحل فيه وحلول غاية الحسن وهذا يعلم ان مجرد كلام الامام في شرح الاشارات ان الهيولى في حد ذاتها بالقوة وحتى حصل صارت جسما بالعرض كما ان النواة اذا دخل فيها السواد صارا سودا بالعرض من غير ان يتحدا في الحمل والوجود والنواة بتمامها في حلول الصورة في الهيولى وحلول الاعراض في محالها ان الاول متقدم على وجود المحل والثاني متاخر عنه كما هو مصرح به في تعريف العرض انه الحال المتقوم بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال المتقوم بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال المتقوم حاصل فيه ولما كان في تصور الاتصاف نوع غموض ايد بعض المتاخرين وقال لم يكن عند القدماء في قيام الحال والعرض اليه مرتبة اصلا ليس فانه ابعد ذلك الوقت وحققه بعضهم باذ اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انه صورة مشخصة متاخرة عنها كما سبق في الجواب ولا يخفى انه عبارة عما ذكرناه في ان الهيولى ليست في حد ذاتها شيئا بالفعل بل هي مستعدة لان يصير بسبب الصورة شيئا بالفعل وحاصله ما هو المشهور من ان الصورة شيء بكنه نقل الهيولى لما يجعله واما ما نقله من ان الشيخ عرف الصورة بانها مهية الشيء حيث وصف الصورة باذ الجسم بها هو هو من غير ارادة ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة والباء في قوله اي هو بها هو ما هو للسببية واما الباء في تعريف المهية بما هو الشيء هو هو فالمراد بها في السببية اذ لا مرية في ان الانسان مثلا لا يصير بسبب مهية انسانا بل مهيته نفس الانسان ويشهد بقوله عادته هو المعنى الحاصل لمهية مايلة على ان مهية هي الصورة اذ كما يصح وصف الهيولى بانها حاصل للصورة يصح وصفها بانها حال للجسم وما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف كل منهما بمهية غير مسلم قوله لان هذا الامر الواحد صورته قلنا صورته ليس تمام مهيته فلا يصح تعريفها بمجموع كما يجيء تعريف الفصل بمهية الشيء وتوضيح نظر الاتحاد بينهما في الوجود لصحة تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كان الصورة تمام مهية وهو بعينها الفصل عنده كان الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يقول به عاقل فضلا عن عاقل ولو كانت الصورة مهية الشيء كما

لجاز وقوعه في جواب السوال عنه بما هو وهو يكون ما حوذا مطلقا ليصدق عليه فصلا ما حوذا به
فينبغي العدول في جواب ما هو هكذا ثم ما تحصله من ان اللحم والعظم وغيرهما اجزاء تحليلية للانسان مع اختلافها
في المهية وان تلك الاجزاء ليست موجودة بالفعل مخالف لحكم العقلاء ولما عرفت للشيخ وغيره من ان المتميز
العرضية انما يكون الى امور متحدة في المهية وبذلك اطبقوا من ذهب اليس وقال الشيخ في الفصل
الثاني من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان
يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء وهواء وبعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال ايضا واحدا في الطبيعة من انا طبيعية لا ينقسم الى صور مختلفة وانت انه على ما تحصله يكون
الاجسام كلها التي المركبات متصلا واحدا فلا حاجة في اثبات الهيولى الى تكلف البرهان على ان اتحاد
ان هناك جسما متصلا واحدا وايضا اذا لم يكن اختلاف الحقائق مانعا من الاتصال كما صرح به ههنا وكذا
اختلاف الحركة بالسكنة وحدوث السطح بين الجسمين كما سيصرح به في جواب ايراد اتى عليه في تجريد القوا
حيث يقول ان الكواكب على تقدير حركاتها على مراكزها بتصل واحد مع الفلك وبين ذلك بان السمتين
على بعض الماء مع انه باق على اتصاله وكذا جميع اقسام العالم متصلا واحدا ليس فيها الا اختلاف الحقا
والحركة والسطوح ثم كيف يصح اثبات الهيولى الى نظر بان الانفصال فان الانفصال انما هو بحدوث
السطح وحركة بعض اجزائه مع سكنة الاجزاء مع اختلافها في الحركة ولا شيء منها ولا مجموعها سببا لانفصال الجوا
للجسم فكيف تثبت للهيولى ولا تمسك به من الكيفيات المفروضة في الحركة الكيفية ساقطة فان الموجود في
الحركة هو التوسط وتلك الانواع ليست اجزاء تحليلية لها بل هي حدود موجودة مع وضعية ذلك التوسط
بسبب فرض العقلاء الا يجاد ان تلك الانواع آنية ومتعاقبة في الوجود فكيف يكون للتوسط الموجود
المستمر وبسبب لذلك من زيادة تفصيل انشاء الله تعالى في قريب انشاء الله تعالى وما نقله عن بعضهم من ان وجود
الاجزاء في المركبات بالقوة ان حمل على ما يحصله كان مخالفا لما تقدم من القواعد اي موافق بعضهم فيما نقل
مثل ان انقسام الوضعي لا يكون الا في الامور المتشابهة في المهية وفي البدن انما اللحم والعظم والاعصاب
وغير هاهن اجزاء البدن حتى اللحم في المهية بل كان مخالفا للصحيح ونقل مراده ان تلك الاجزاء وجودها
على الانفراد وللامتياز عما يتصل بها بالقوة وبالجملة ما حمله عليه غير مسلم وفي نظر في كتابه هذا وجد
محرفة ويظهر من المباحث الآتية وجود سنة وبين الشيخ ان الشيخ لم يكن بتصميم كمال الارتضاء وقد
صاحب المطارحات في المباحثة مسندا ليقا وسيتقل ذلك في موضع يليق به انشاء الله تعالى



الامام الرازي في بعض تصانيفه الى العبادة ومانقله عنه من الاتحاد الحقيقي بين النفس والبدن فزاد
ان مجموع النفس والنفس موضوع بوحدة حقيقية لا اعتبارية كما في العشرة والعسكر كما ذكرناه في توجيه
عبارة الشيخ وايراد العرضي في مقابلة مشعر بذلك فالمراد من الاتحاد اتصافها بالوحدة التركيبية بان يحصل
من مجموعهما امر واحد بالقوة بحسب الوجود حتى يكون احدهما عين الاخر بحسب الوجود ويطرد جميع ما ذكرنا
من عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال في الاليهات الاشياء التي يكون منها اتحادي اصناف احدها ان يكون كاتحاد
المادة والصورة فيكون المادة شيئا ما الوجود لم يكن بقوامه ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما ويكون المجموع لبسين ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد
منها في نفسه مستغنيا عن الاخرى العوام الا انها يتبين فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب او بالاستحالة
والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا الذي يقوم بالفعل ويجتمع فيه ذلك حتى يصير
اتحادا الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل شيء منها
على الاخر حمل المواطاة ومنها اتحاد شيء بشيء قوة حط الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذي
قد يعلم يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيفهم المعنى اخر
بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى منضما فيه وانما يكون اخر من حيث المعنى والافهام لا في الوجود
كالمقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او الجسم هذا المعنى في الوجود لا يكون الا احدهذه لكن
الذهن يحلله في خيله بفعل وجوط من ذلك عبارته فانظر كيف فهم الاتحاد اي اتحاد المادة بالصورة
واتحاد الاشياء التي يستغني كل منها عن الاخر في القوام ويحصل منها شيء واحد بالتركيب او الاستحالة والامتزاج
واتحاد المعروض بالعرض وصرح بانه ليس شيء من المتحدات في هذه الاقسام عين الاخر ولا المجموع
وهذا صريح منه بان ليس المراد بالاتحاد وما يحيله بل ما ذكرناه وقال في الفصل السابع من هذا الفصل
بعضلين وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهية للمقبول الذي
حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي يقابله حده ولا بالمركبات من الصورة وحدها بل
هو الشيء بدليل جميع ما يتقوم به ذاته فيكون جوابا يقتضي المادة بوجه ولهذا يعرف الفرق بين المهيات او
المركبات والصور والصورة ذاتها جزء من المهية في المركبات وكل فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه
واما المركبات فالصورة ذاتها ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فقط انه جزء منها واما المهية التي ما هو
ما هو وانما هو ما هو يكون الصورة مقارنة للمادة وهو زائد في معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل
مجموع الصورة والمادة فاذا هذا هو ما هو المركب والمهية نفس هذا التركيب الحاصل للصورة والمادة

هذا كلامه وانت يعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كان النفس
متحدا مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما تحسبه لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم
انه لا يدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المبادي الى المجرد واذا كان
النفس المجرد في مرتبة استعمالة البدن لا يكون الا بانا المرتبة على التجرد حاصلا بالفعل
فاذا يتحقق الاستحالة كما ان الطعم لا يوجد في الغذاء وانما الطعم لا يوجد في المطعوم وكذا
اثار المضغة وانما البدن لا يوجد في العلقة فالبحث ما ذكره فانا نفهم من لفظ انا معنى يصدق عليه
انه مدرك الكليات ولا نفهم انه يصدق على مفهوم الا انه حالين بما ذكر الشيخ وغيره انا المشار اليه
بانا هو النفس المجردة وصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها به بحيث انها في الوهم هو بالجملة
الاطلاقات العرفية لا تنصف منها الحقائق الا يرى ان العرف يصف الباري عز اسمه بصفات
بعض الاجسام وسر حال التوجه الى خفايا الى السماء ما هو سر هو تعاقب الحركات ومماثلات الاجسام
كما دل عليه البرهان والمراد بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فانهما الطبيعي جسم كما حققه
الشيخ في الشفاء لانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم انما يكون يجميع اجزاء الجسم وحقيقة
قولك الابعاد فانا الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء هي ذلك بل قولكم لها
للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وانما يكون للنفس التي هي جزء الصورة
يدخل فيهم هذا المجموع يدرك بالكليات لاشتماله على النفس المجردة هي المدرك لها بالذات وليس مراد
صدرة المتألهين على التي قيام مبداء الاشتقاق به بل علاقة ما بينها فانهم صرحوا ان صدق الحداد على زيد
موضح مثلا بان الحديد موضوع صناعته هذا انا اريد بالناطق المدرك للكليات واما انا اريد
البعير عماية الغير كما ذهب اليه بعض الفضلاء المتاخرين ويلوح من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية
وغيرها فهو تعريف للبدن المتعلق به النفس ولا شبهة فيه فان البدن يعرض عليه من النفس
في مبداء التغير عماية الغير بالحديث او ما يقوم مقامه كما لا اشارة ثم لا يلزم ان التركيب الحقيقي بين
والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن
فيمكن كما مهما بحث حسن اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة ما نفاه
يلزم الاتحاد في الوجود فلما ذا يمنع من التجريد التركيب الحقيقي والاستاذ قدس سره جوز التركيب بين
الجوهر والعرض كالسواد فلما ذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين الفعل الفعال و
الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك كما انا نقتنا لا عقلا في قوله

الفعال مع تدبيره حيث جعل على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يقول تدبير العقل والجسم
فلا يكون حوالكم في وجوابه ثم في البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصورة العلمية ذات وضع
معين وشكل معين فلا يكون كلية ولا يحدث اختلاف الحيثية كما لا يخفى وعلى تقدير التنزل اذا جاز
انطباع الصورة الكلية في الجسم فالفعل يجرد فقد قطع التعلق ومنه يطلع الناظر على جاهل الحال
ولعمري لولا يتفق اهل الجدل واعرار الجمال بامثال هذه المقالم لم يكن تصرف الوقت في ذلك على
بطلت الكلمات ثم اني كنت قد ذكرت في بعض الفوائد على كلامه انما ذكره يقتضي انا لا يكون البعوض
حاصلا بالفعل صورة الكلي ثم اذا كانت البعوض مستمرة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
جزءا خارجيا ويكون محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس آه
واعترض عليه من وجوه منها انا نقول انه نقتضي بان المادة والصورة والنفس المجردة كلها اجزاء تحليلية
للجسم وانه انما يخرج النفس المجردة التي هي في الجسم بالقوة الى الفعل اذا انطبع الجسم البسيط وذلك بالموت
للحي فاذا ادرك النفس الكلي جزء من اجزائه التحليلية موجودا فيه بالفعل بالقوة يكون الجزء الاخر
وهو المادة كذلك اذ لا فرق بين جزء وجزء في انهما كليهما تحليليان على انه نصح بان الانسان افراد
ليست في الخارج عما كانت اعتبارية الشيء مادة يستلزم الاتحاد في الخارج مع ما هو مادة له كما ورد ثم
بيان الفرق بانه من حيث انه مادة لا يحمل عليه من حيث انه جنس يحمل عليه اذ هو على هذا التقدير
حيث هو مادة محمول مصداقا وذاتا وهذا الكلام هو مصداق الحمل وما ذكره مبناه المراد بالناطق
وان الكميات تحمل على العروضات مواطاة دون الكيفيات لكم بحث فانه لو كان العرض في الكميات هو مثل
العشرة فلا يكون في الكيفيات مثلا السواد وان الكيفيات مثل السواد فلا يكون في الكميات مثل مثل
العشرة بلا فرق وطريق حمل مخالف لاجماع العرضيين تقتضي انه لا يكون الناطق على الوجه الاول
كالكميات على زعمه واختلاف العرض كما ان وجود الثوب ابيض وجودا بالعرض فانه وجود العناصر
الاربعة ووجودها معدودة بالمقادير المعينة ليس وجودا بالذات كما ان وجود متكيفة بالكيفيات
المحسوسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كذلك من غير فرق ولكن الفريق يتشبث بكل
حشيش ثم قال في تجريد الفوائد لانم ان الاسناد آه واعترض عليه اما اولا آه اقول الذي هو موضوع
واحد صفات زيد المستمر وجوده مع وجود مفهوم الطفل والشاب والشيخ وانما ذلك المفهوم
مع زيد بالعرض فوجود مزيد ينسب اليها بالعرض وليس وجودها بعينه هو وجود مزيد بل هو
لوجود متاخر عنه كما في الكاتب بعينه فرق وقد ذكر الشيخ انما شيء من اشياء المفهوم يجعل

ولست شوي ماية الفرق في هذا الحكم بين الكاتب واللاكاتب وبين الطفل والشاب والشيخ حتى
استدل على الاتحادية الاولى بالثانية قال المعترض واما ثانيا آه اقول لا يرتاب من يستحق الخطاب ان
التوهم المذكور الصق بما يحتمله منه بما ذكرته فلانه لو كان للوجود وذ ثابت بصرة تارة وجود زيد
واخرى وجود زيد والكاتب صح القول باتحاد هما في الوجود فان وجود هما حينئذ واحد ولم يكن
كذلك بل كان امرا مشتركا لا وجود له في نفس الامر اصلا على ما ذهب اليه المحقق تارة يسرع
العقل هذا الحق من زيد وحده وتارة من زيد والكاتب لا نظم اتحادهما اصلا وقوله انا اصار عين
الكاتب اذا اراد انه يصير عينه بالحقيقة فهو غير مسلم بل هو اول المسئلة وكيف يتوهم انه
اذا صار زيد كاتبا انقلب هويته الى الكاتب وان اراد انه يتحد معه اتحادا عرضيا فهو الذي يدعيه
ويطلبه وانت تعلم انه ليس في كلامه تحصيل معنى اتحاد زيد والكاتب في الوجود فضلا عن ابانته
ثم قال واما ثالثا آه اقول لا ريب ان التركيب يتبع وجود الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك
وحاصل ما ذكرنا ان مركبية الذهن بسيطة الخارج فليس تركيبا ذهنيا كما هو مصطلح القوم فان
تعين الاصطلاح المشهور الى ما توهم غير صحيح تركيك جدا وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على المعنى
الاصطلاحي الاطلاقي والهوية الالهية ثم قال واما رابعا فلان آه اقول من حيث انها مادة لم يتحقق
وقد اعترفنا بانها من هذه الجهة لا يصح حملها من حيثية اخرى في الواجب ان يقال المادة لا يتحقق الجسم
وانما يتحقق معه الجسم كما ذكره القوم فانما ذكروه هو ان المادة غير محمولة والجسم محمول وبناء
على ان المادة من حيث انها مادة جزء فقط ثم حاصل ما تحقق ان الانواع الحقيقية كلها بسيطة
ومركبات ذهنية فاجزاء الترياق مثلا اذا امتزجت وحصلت لها الصور النوعية التي بها تصير
متحدا واحدا يتقدم تلك الاجزاء وحدة الترياق الذي هو متصل واحد بسيط في الخارج ولعل ذلك
مما لا يقول به ذو ادنى بصيرة ثم قلت في تجريد النوائي انكون الاجزاء آه واعترض عليه انما ذكره
محققا آه اقول المذهب المستحدث هو ما صرح به الشيخ ونقله هذا القائل آنفا هو ان السبائط
اذا امتزجت بادى ذلك لا بد ان يخلع صورها فلا يكون لواحد من الصورة الخاصة ولا من صورة
واحدة فيصير هيولى واحدة وصورة واحدة ثم ذكر ان اصحاب هذا المذهب جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ذات الخمسة اي صورها الصرفة ويرى ان تلك الصورة سبب لاستعداد
الممتزج لقبول الصور النوعية للمركبات وبعضهم جعل تلك الصورة صورة اخرى هي صور النوعية
ايا انواع المركبات ثم قال ولو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا بسطه عليه النار حتى



فيه فلا منشاء بها الى الا ما ذكره فليس هذا الرد مخصوصا باحد الوجهين المذهبين اللذين ياتي اسمائهما
من المذهب المستحدث بل هو رد للاصل المذهب المستحدث وكيف يتوهم ذلك مع ان العبارة
تنادي على ما ذكرنا فانه سمى اصل هذا المذهب غريبا او عجيبا ونقل المذهبين عن اصحاب هذا
المذهب والرد مشترك لانه وارد على اصل المذهب وقد صرح الشيخ في هذا الفصل مرارا بخلاف
ما توهمه هذا القائل حيث قال فانه انكان كل جزء منه كالماء ليساوي الاستعداد في جميعه او
اختلف فيه لم يكن اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا
او بعضها ابطا استعدادا ومع ذلك فانكان يكون ذلك فيها وج ملبسة صورة واحدة لانها
بسيطة بل لابد من تمايز وذلك التمايز اما ان يكون بامور عرضية او صورة جوهرية فانكان
امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض الذي يلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواردة من
خارج فانكانت من الاعراض الذي يلزم طبيعة الشيء فالتعارض فالطبايع انما يلزمها
الاعراض اعراض مختلفة وانكانت من اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الترابية
مثلا يقتضي في كل منها ذلك التركيب ان يكون اذا اعترضت عرض لها من خارج دايما مثل ذلك العارض
او لا يقتضي فانكان لا يقتضي وجب ان يكون عند الامتزاج خاصة استعداد لقبول ذلك او خاصة
لحفظ ذلك ليس لغير او ذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا يمتاز بالجوهر فيكون البسيط ممتازا
في المركب بجزاها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راسه واما ان لا يكون الاجزاء الا بسيطة يقتضي في كل مركب
مثل ذلك التركيب فانه يكون اذا التزعت منها من خارج بل طبع يقتضي في بعضها انفعالا ولو كان ذلك ذلك
بالقوة ولم يكن كل مثل هذه التركيبات موجبا لذلك التمزج وكان يمكن ان يوجد اللحم لحم من غير ان يعطر
كله اذ ترتب كله والعطر وكذلك كما يجب ان لا يكون المتحلل معينا للحيوانات بافنا ماده وانقاء
اي اقتل المتحلل الرطب وابقاء اليابس ثم لينظر في هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورة
الجوهر من خارج اما الماء مثلا يبطل صورة الارض منها او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء
من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فانكانت الماء يبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة
لصورة الارض وناريتها موجودة او مبطلة وناريتها معدومة فان ابطلة والناريتها معدومة
فيكون ابطالها لصورة الارضية لعدم الناريتها او مع عدم الناريتها وعدم ناريتها في هذا الموضع
امر هو ايهم بسبب الارض وكلام في ذلك هذا الكلام بعينه فيكون الحاصل انه لما عدمت والارض
ابطلة احدهما صورة الاخر وهذا محال واما ان يكون شيء اخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منهما

اذا اجتمعت فانكان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخري اي الارض
والارض موجودة او الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام مرة اخري
وانكان لايحتاج فلا حاجة الي المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخري بل البسيط
يجوز ان يكون عنده الكائب بلا مزاج واما الاستحالة فلا يلتزم فيها مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت
علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل وتسخن تسخينه موجودة فيها وان
اسقطت لانها اي يقبل الرد بما يهاعن الارض بالفعل فتكون فاعلة مريتم ومنفعلة عن مادة
ويكون البيتم عندنا ما يعمل بالمادة موجودة والمادة عندنا ما تنفعل موجودة فلا يرد فيها
هذا الشك هذا كلامهم اوردت اشكالا يجاذلك وهو انه اذا كان جوهر البسايط باقيا في المزاجات
واغا يقع كالات فتكون موجودة لكنها معدومة قليلا والما موجودة لكنها مستحيلة قليلا ثم يستفيد
بالمزاج صورة زائدة عما صور البسايط وتكون تلك الصورة ليست من الصور التي للاسرب في الكل
فكانت هذه الصورة في كل جزء فكانت الجزء المذكور في الاسقاط في المركب وهو نار مستحيلة ولم يفد
اكتساب صورة اللحمية فتكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك
كل واحد من البسايط فتكون نوع من الكيف المحسوس وحده من حدود التوسط فيقبل بعد الامتزاج
العنصري بقبول اللحمية ولا امتناع في ذلك صورها كما لا يمتنع صورها الارضية في الحرارة الحد من ان يقبل
حرارة مضعفة لتكون من شان البسايط ان يقبل صور هذه الانواع وانما يركب بلا استحالة
فقط فلا يكون بلا التركيب والمزاج حاجة فاجاب عن ذلك اما اولا فبانه ليس اعتراضا على هذه الشيخ على
احد المذهبين او في مراعاتها على الاخر فان صاحب المذهب المختار انه يمكن ان يحتاج العناصر شرط
في حصول الصورة للمركب بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها وان لا يعرضها الفعل والانفعال
في كيفياتها ثم يعرضها ان تخلع لها صورة ويلبس صورة ولو لا ذلك طالما كان تركيبها قابلة واذا تركيبها
فاغا يقع في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ثم يحدث صورة
اخري يستعد لها بسبب المزاج ولا يكون حالها انها واردة بعد المزاج الا الاستحالة فانها في كيفياتها
فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للموذ مثلا قبل المزج وحدة تلك الصورة انكان لا يقبلها الا
تلك الاستحالة يستحيل فيها الا بان يتصور اجزاؤه ويتجاوز فاعله ومنفعله عليها وضاع مضعف
وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا يحل مادة الا
بحفظها وغير هاهنا العلل والمعاون فهو جواب مشترك بين الطايفتين بقيتي معاني انه يشبه ان يكون

الحدود



الحدود المحتاج في المزاج هو هيئة المادة لقبول الصورة التركيبية لا محصل ولا يبقى الا بالمزاج فهذا
هو الذي يجب ان يعلم فانه امر موجود البتة في المركبات وقال في الفصل السابق عليه قال المعلم
الاول لكن المزجات فانها بالقوة واعني به القوة العقلية التي في الصورة لم يعرها بكونه موجودة
بالقوة التي يعتبر في الانفعاليات التي يكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما يراد ان يدل على امر يكون لها مع
انها لا يفسد او على يكون ذلك اذا فسد لما قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة التي يمشي الاستعداد
فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة او قد يكون مع الفساد فانها لو فسدت ايضا لكانت تلك
القوة فان الفساد هو القوة التي الذي كان اولا شيء على المفسرين بعد هذا في هذا الفصل
فقال اما المعلم الاول فقال ان قواها التي لا يبطل وهي بها صورتها وطبايعها التي هي مبادي لها هذه الكلمات
الثانية التي ذاهب الى ما عنها الانفعالية لما حسب هو لا التي القوي الاستعدادية ثم قال
فينبغي انما يصير شيء الذي يجوز من حوله ولا يدري كونه وبين ان لكل من الاسطقسات صورة جوهرية
هو بها هو وتبقيها كالات من الكيف والكم والاين وتلك الصورة غير تلك النوايع وهي باقية مع بقاء
التي يرد تلك النوايع بعدم والمايسب العام ويحفظها عليها ثم قال واذا قد منا هذه المقدمات
فيقول ان الطبيعة الملاسة محفوظة في المزج واما الكيفيات فهي منقضة للابطال بطلانا تاما فهذا
هو القدر من الاستحالة التي توجبها المزاج فيكون الكمالات التي بكل نوع من العناصر معدومة بالعمل
موجودة بالقوة القريبة كقوة النار على الصعود فيكون كالاسطقس من جهة نوعه انه حار مطلقا جسما
طبيعيا لطيفا ومن جهة كماله الثاني انه مطلقا بارد بالفعل ركنا من اركان العالم كاملا ومن جهة
انه انكسر بالمزاج اسطقسا في المركب هذا كلامه وهذا الفصلان مشوشان بالتصريح والتضمين
مرادا على ذلك قد جمعتهما نقلا عباراته اعانة للناظر فانكل احد لا يتيسر له مراجعة ذلك الكتاب
اما لعقوده عنده او بطوله وانتشاره وسحب المطلع من اجزاء القايل واضراره ويشبه ان
الشيخ انما عاد هذا ما يرهن الشيخ في نفسه وانكار هم ما دام في الجمر او المراد ويشبه ان ما يتوهمه ان
من جوهره يراد وليعلم انه انما يوهن ما يتوهم من بين دفع الشفا وليعلم ينبه الجمع وادعى ان
تخفيف فاربه وقد اشتغل من الحكماء كما في اتحاد النفس بالبدن وغيره من النظار نعوذ بالله من
شرور انفسنا وان يفتح صورة الا يرتضيه العقلاء ويستحسنه الاذكياء فان الفضل هو ابتدا
يوتيه من يشاء هذا وقال الشيخ في الحكمة العاشرة في بحث المزاج فحينئذ ان جسما حين بايك
دیگر کردا نند باین کیفیتها باهم دیگر فعل کند بسی چیزی میانه این کیفیتها حاصل شود

الحمد لله على الاتمام والصلاة والسلام على رسوله والم واصحابه الاتمام

قد وقع الفراغ من تتميم هذه النسخة المبمونة في وقت الضحى

من يوم الثلثا في التاريخ ١٠ شهر محرم الحرام

في سنه الف سنه ١٠٥٥

من يدا ضعف عباد الله المتين قاضي ملوكا ابن ادين المستوفي الحسيني عفا الله عنه ولوالديه

واحسن اليهما واليه اللهم اغفر لجميع المومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات

هذه مزاوجة وهي مصدر وجاريته

الذي هم يكسان سرد كرم ترشود وكرم سرد ترشود وهيجان خشك وتر وانكه برجزا ماسد
اما حد مزاج خوانند واما صورتها را يشان بجاي باشد وبناه نشود كه اكر اين صورتها
بناه شدي فساد بودي بمزاج بس قوتها اصلي بجاي بود واين كيفيتها بركردد واين قوتها
كه حكيم بزرك كفته كه بجاي خود اند ثم قوتها الفعالي حواسند جنانكه كم را بسان بداشتند
بلك قوتها مغلي زيرانكه قوتها الفعالي خود هميشه بجاي بود وكرجه فساد بزرك جسم وحكم
اين بجاي ماند ازين قوة آن خواسته است كه مزاج برفساد شود وكر قوة انفعالي وقوة
بناه بودي جه دليل آن بودي كه فساد سامه بلك قابل آن بودي كه فساد افتاده كه بسان
البته آن بود كه بقوة باز كردد وجفت فاسد شود اندر مزاج وشكستكي كه سبب فسادي
كه در آمزن وي بود ياضد وي وكردن بنا اندر بلك اند ودكر فعل كنند وسرشت بودنا
وكر بكي قوي تر بودي ودكري را بخود كرداند بس انكاه مزاج شود كه كسين اسي بود بصد
آنسي هذه عبارته وقد ذكر شيخ يزيد العوايشي ان انكاره واعترض عليه بانكة للاجزاء آه
اقول مجرد استبعاد في مقابلة المنع وجه قياس حال العناصر في حال الامتزاج على حالها بد وند
كما ايذكرته سايد فع ذلك الاستبعاد ايضا بانه يجوز ان يكون الصورة النوعية حافظة لتلك الصورة
حال الامتزاج وما توهمه من ان الشيخ انما ادعى ذلك في المتزج قبل قوله الصور المواليد ليس بشيء
الفراد من سايركلماته فان المتزج انما تم مزاجه فقد قبل صور المواليد من غير مزاج وانما يتم قبلها
متزجا ولا ينكر احد وجود العناصر فيه حينئذ بسبب وجودها فيه بالنوع والاسف فان متزجا يقبل
بعد تصور المواليد يصلح بقاء العناصر فيه محل نزاع العقلاء حتى يثبت بقاءها فيه بالنوع والاسف
ودعوى البداهة فيما ادعاه بانه لا ينكره من له ادنى فهم يتضح لعدم الفهم لدى الشيخ وغيره من الحكماء
والفضلاء ولا غرو فان المستقيم اذا قيس الى المعوج كان معوجا فيما ذكره في ان طريقة النوع والاسف
والاسف لا يجريان في مثل الياقوت لو كان حقا كان ايرادا على الشيخ وغيره ولا يجديه في سبتهم ما
توهمه اليهم على الاجزاء فيما عداها كاللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجودة بالفعل في الفرس اخر
وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء واحد شخصي فيكون لحم الفرس مثلا موجودا
واحدا بالفعل في نفس الامر واعترض عليه انه من البين انكل فرد آه اقول ولقد اجيد حيث قال
بعد كلام سيجيء ويشهد عليه الفطرة السليمة ثم ذكر بقية تحرير النواجي على ما نقل وفي المقام ان
من الاجزاء التحليلية المتوضعة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة انه قد يوجد
آه واعترض عليه من وجوه منها ان الكيفية آه والحمد لله رب العالمين ٥٥٥٥٥