هذه حاشية على الشرح الحديد [illegible] من الطاهر [illegible] الله
للفاضل [illegible] الاردبيلي على عدة والده [illegible] الله
بحث [illegible] الدوالي
[illegible] الى [illegible]

عدد الاوراق المكتوبة ١٧٥

كتب ٣٥٠ تملكه علي بن احمد
عثماني في رجب سنة ١١٠٧

دخل في سلك تلك المعاهد
مصطفى لطف الله عفا
الشهير بلطفي سنة ١٢٥٦
تشرف بتملكه افواه الورى بجانه
صالح مصطفى عفى عنهما

اسقط الفصل الممحو

عفا

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
Y. Carullah Ef.
1145
ESKİ KAYIT
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

زاده

برخ شريف او جبوزاده ارغط برخ بعض زاده
برخ وقده

الحال تتبع للغير والحركة

اصطلاحا هـ

اي له كمعنى سعا وهو الحال سواء من هذا القسم ان الحال معلوم له كمعنى بنسبة الغير والتعلق بالتبع يطلق ع الوصف حقيقة على معنيين احدهما ان هناك كمعنى احدهما مانع للاخر ومتروكا به لكمعنى الموصوف حاف للوصف كمعنى والمحو بركمعنى آخر والكمعنى الاول مانع للثاني و ثانيهما ان كمعنى هناك كمعنى واحد لكن بكمعنى اصالة لشئ وتبعية لشئ آخر كالحركة بالتبع لحال السفينة فان الحركة الواحدة بالاصالة للسفينة وللحاس فيها بالتبع وكالتخيير فانه حاصل للجسم اصالة وبتبعية للوصف مع وحدته فان زيدا بالكمعنى بالتبع بهذا المعنى الاول يلزم وصول الوصف في الحال مع انه ليس كذلك وان اريد المعنى الثاني فيرد عليه ان الصفة الواحدة اعتبارية كانت او موصوفة حاصلة بتبع قيامها بالشاعر فكيف يتصف كمعنى واحد بالحال وبما قام به الحال اذا لم يتحد الحال معه في نفس الامر كما مر فما يحمل على الشئ معه وكذا الحال في الحركة والمحو المذكورين وجعل الكمعنى في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا غير مناسب لكلامهم مع ان عدم العلاقة التي يدور عليها المجاز في غير الاحوال غير صحيح ثم هذا التوقيف يصدق على الوصف غير محذور اذ ما يلزم منه كونه كمعنى الوصف تابعا للكمعنى الموصوف الذي هو نفس الوصف فيلزم كون كمعنى الوصف تابعا للوصف لا كونه الموصوف متحققا بتحققين كما يوهم قوله وعرفوا بانه صفة لموصوف قيد المراد بالصفة معناها اللغوي لا الاصطلاحي اعني ما لا يقوم بنفسه لعدهم مثل الحيوانية والناطقية حالا مع انه ليس بصفة اصطلاحا لانهم لا يفرقون بين الحيز والحيوانية والناطقية والا يرى انهم حكموا بحاله الاصلي والتفصيل ومع البين ان الجنس الحيواني والفصل الناطق كلاهما بالقياس الى الانسان بالقوة والفعل وبالقياس الى الحيوانية والناطقية بالفعل فقبل قيام الحال به وعدم قيامه به لا كمعنى في الوصف وفيها بحث اما في الاول فلان حمل الصفة المقابل للدليل المعرف بالام القائم بنفسها ههنا على معنى اخر غير ما يقوم بالغير وما لا يقوم بالنفس مما لا يجوز العقل السليم وحكمهم بحالية الاصلي والتفصيل بناء على ان المراد بالاصلي والتفصيل الصفات الثبوتية لا ما يشاركهما ولذكر لم يفرقوا بين الحيوانية والحيوان ولو سلم فالمراد بالغير ههنا ليس الستة في الغير حتى لا يتناول صفات المعدوم اذ المفسر عند قيام الاعراض مطلقا وفي ايد على ان حكمهم لا يصدق على الاصلي والتفصيل بالمعنى المشاركي وبالجملة فالتناول في المعنى الاصطلاحي اولى لم لم يكمل الصفة على المعنى اللغوي واما في الثاني فلان المشاركي هم التوقف لزم الحال صفة الموجود سواء كان الموجود مجتمعا اسلك الصفة ام لا فما ذكره من المشاركي ليس على ما ينبغي

بهذا هـ

لمولانا حسين الادبياكي قدس سره

ع حاشية الشرح العدي للكبري قوله ثم والوحدة الفصلية مسلزم للوحدة النوعية قال بعض الافاضل اذا زيد مع هذا الفرس مثلا صار مجموعهما نوعا مغايرا للفرس فضلا عن ظهوره على ما ادعاه قدس سره وكتخصيص الفصل بالقريب مما يقتضي النقاض خلافا كما لا يخفى فحمل النوع على الاضافي حتى يندرج فيه الجنس باعتبار صفة مقابلا للجنس وحمل الفصل البعيد واخلاء الجنس على الركوب المركب الذي المشترك بدفعه انه اعتبر في الجنس كونه معقولا في ضمن ما هو وفي توقع انما لو اعتبر بالفصل في امثال المذكور مثلا هو زيد بالقياس الى الفرس فقد غفل عن ان المعروض ان معروض الكثرة والوحدة واحد فما ذكر يكون خلاف المفروض على ان الواحد بالفصل ليس الا مجموع زيد مع الفرس لا انه زيد بالقياس الى الفرس كما توقع وايضا فعلى هذا التقدير يكفي الوحدة الجنسية ايضا فتلزم الوحدة الفصلية فتكيف بصح قوله من غير عكس

١١٤٥

احسن كلام نزل من سماء التوحيد على خان ارباب التجريد حمد واجب توحد للاوصاف الالهية بالحمد والتمجيد وازين نظام وصل من علماء التبجيد الى بنان
اصحاب التفريد شكر واهب يفرد للالطاف الامتنانية بالمجد والتمجيد ثم الصلوة والتحية على افصح كملكلم كلامه ميزان افكار الحكماء في الاستدلال
والتحديد محمد معقل اصول الشرع وفروعه بالاغاثة من الله تبع والنائد وآله وعترته الذين صار منطقهم مفسرا لاسرار العلماء باقاصه الاضاءة والتمديد
صلوة موشحة بالتابيد وتحيه مرشحة بالتحليد اما بعد فيقول الفقير الى غفورية العلي حسين بن عبد الحق الالهي الاردبيلي احسن الله حاله وختم بالسعادة
آماله هذه حواش علقتها على الشرح الجديد للتجريد باتماس اعزة الاخوان واجلة الخلان في طريق الوفاق والتوحيد مشتملة على دقايق المسائل ودقايق الدلايل
من لباب اسرار الاوايل وخلاصة افكار الاواخر مع مايسخ لفكري الفاتر ونظري القاصر محتوية على الفرايد الزواهر والفوايد من كنوز الجواهر مستمدا
المنسوبة الى البحر الراوي والطبر الماهر افضل الافاضل في تحقيق الطرايق واكمل الاماثل في تبيين الدقايق وحيد دهره وفريد عصره سهاد الاقاصر
والادانى مولانا جلال الحق والملة والدين محمد الدوانى روح الله روحه بانفاس القدسانى محصنه عما في هواشيه عما لامرد عليه منبهه على مايتوجه عليها بالاشارة
اليها حاويه على حل مشكلات اعيت الفضلاء هادية الى بيان معضلات تحير فيها العقلاء ملتمسا من الناظر المشحون طبعه بجواهر الحكمة ودرر الانصاف
ان يمعن النظر ويحاذر الاعتساف ثم يعد بذل الجهد في الاستكشاف عليه الانكار او الاعتراف والى الله تضرع في ان يهدي بسبيل الرشاد ويهدي بسلسل
الصواب والسداد سماها في معرفة المبداء والمعاد ليكون ذريعة الى النجاة ووسيلة الى رفع الدرجات يوم التناد فهو الهادي الى سواء السبيل وحسبي الله
ونعم الوكيل قوله الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محسوسه هذا الوصف اما للحصر فيكون المراد بالآل والاصحاب البعض اعني امير
المومنين وفاطمة واولادهما من الائمة عليهم وغيرهم من اصحاب الاصحاب وعلى تحمل ان يراد بالاصحاب مطلق الآل والاصحاب وكافة المومنين وهذا الوجه
مناسب لمذهب المص واما للرد فيكون المراد بالآل والاصحاب مطلق الآل والاصحاب فعلى هذا ينا سب ان يحمل الاحباء على كافة المومنين قال في الحاشية
قيل ط ردده معطوفا على ماقبله ولو متقدما اعني من الصف من محسوسه بزيادة كرمه في الجلة وفيه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فلا معنيان الاول وهو الشايع
الكثير هو ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مما اضيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا لا على جميع من عداه من اضيف وحده وهو
بالمعنى الاول يجوز ان يقصد به المفرد منه المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل عمني الزيادة في الجلة فلم يرد قط وفيه بحث لان مراد القايل المحقق
من بالزيادة في الجلة مطلق الزيادة التي هي المعتبرة في افعل التفضيل فانه دال على الزيادة في الجلة بحسب الوضع سواء استعمل الزيادة على ما اضيف اليه او
في الزيادة المطلقة والمقصود من التصريح بالمراد مع انه يفهم بحسب الوضع دفع توهم ان المراد بالزيادة الزيادة الكاملة الثابتة وح لا يظهر صدقه على
المتعدد او قال قيد الزيادة بقوله في الجلة ليدل على ان التفضيل حتى اراده المتعدد ليس بالقياس الى جميع من عدا المفضل ما اضيف اليه لئلا يلزم
تفصل المفضول على الفاضل فان المتبادر من الكلام ان كل واحد ممن وقع عليهم الدعاء موصوف بكونه اكرم اجباءه بالمعنى المقصود بل مقيسا الى بعض من عداه
وسومن عدا هذا المتعدد مما اضيف اليه والحاصل ان المراد من تفضيل الطايفة كل واحد منهم على ما عدا هذه الطايفة مما اضيف اليه وهذه الزيادة زيادة
في الجلة بالنسبة الى تفضيل كل واحد منهم على من عدا كل واحد منهم ومن زعم ان المفضل ههنا هو الآل والاصحاب مطلقا فان القصد الى تفصل هذا الصنف
على جميع من سواه من محسوسه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراده ماذا كما يقال قريش افضل العرب فسقوط ظ لان المفضل ههنا سومن وقع عليه
الدعاء وسو كل واحد على ان المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث انه قريشي ولذلك ليس غيرهم كغير الاحد
من آحادهم ثم لا خفاء في ان المفضل قد يكون اشتى صاحبه وهذا النسب ههنا وح يكون المراد زيادة كل واحد من اولئك الجماعة على جميع من عدا من تلك
الجماعة مما اضيف اليه افعل والقول بانه معنى ثالث للاضافة لانه زيادة على بعض من عدا المفضل لا على جميع من عداه فمندفع بان المفضل قد يكون

مطلب افعل التفضيل

واحدا وقد يكون متعددا والمراد في الثاني الزيادة على جميع من عدا المتعدد مما اضيف اليه لا على جميع من عدا كل واحد من المتعدد وحتى يكون معنى
ثالث للاضافة بعوصه سن يحقق معنى الصفة وبان المراد بالزيادة في المفضل الذي يكون متعددا كيف يكون ما ذكره معنى ثالث للمفضل الخالين
من الاضافة وقد يمكن ان يراد بالزيادة في الجلة الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه ووجه بعيره عنها بها بالنظر الى الزيادة المطلقة غير خفي
فسقط ما اورد عليه ايضا قال مراده بالزيادة في الجلة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا بل هو جار في المعنيين ووجه من ذكر انه لو اعتبر الزيادة
من جميع الوجوه فمعنى ان لا يتحقق في واحد او ينحصر في فرد وقد تامل من وجهه الاول انه لو كان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة بوجه ما لزم ان يصح
يعال مثلا زيد اكرم من عمرو اذا كان زيد باعتبار كرم ما زايدا على عمرو وكان عمرو زايدا عليه بالنسبة الى مجموع المكارم مع انه ليس كذلك فان من
يتتبع مواقع افعل التفضيل لا يشتبه عليه انه انما يعال مثلا زيد اعلم من عمرو اذا كان المراد ان مجموع علوم زيد اكثر من مجموع علوم عمرو لا انه في الطب مثلا
اعلم من عمرو وان العلم عام لا يراد به الطب فقط الا بقرينة والاستدلال عليه بصحة المقصد بعيم خاص كما سول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه
في الفلاحة فلو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك زيد اعلم من عمرو مستدركا لان لا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح بفصل
عمرو عليه في العلاجة وانكار صدق الاعلم المطلق مع صدق المقصد التزام مصدق المقصد بدون المطلق وبان معاد العلل مفاد النكرة والكلمة انما يد
على الفرد المنتشر منعيف اما الاول فلانه نظر ان يعال يصدق على زيد الموجود انه معدوم المثل مثلا فينبغي ان يصدق عليه انه معدوم والا يلزم
صدق المقصد بدون المطلق مع ان الموجود كيف يكون معدوما وكان المتبادر من المعدوم ما سلب عنه الوجود وبهذا المعنى ليس مطلقا بالبديهة بحس
ايا معدوم المثل والاعم منه المعدوم بمعنى ما سلب عنه شيء سواء كان الوجود او المثل او غيرهما والمعدوم بهذا المعنى الاعم يصدق على الموجود لكنه بين
معنى حقيقيا للمعدوم نعم ويراد منه نحو ليه وكذلك المتبادر من قولك زيد اعلم من عمرو ان جميع العلوم المقصل اكثر من علوم المقصل عليه وبحس حس مشاركة زيد
ولا يلزم منه ان يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم وهذا المعنى ليس اعم من اعلم في الطلب بل الاعم الاعلم بمعنى الزايد في تحقق حس العلم او الزايد في تحقق قيم
من اقسامه وانما يطلق على هذا المعنى عند القرينة وهي التقييد بعيم خاص واما الثاني فلانه يجوز ان تكون النكرة انما يدل على الفرد المنتشر بقرائن الاستعمال وان عاد
ليس لطبعه من حيث هي كما هو الراجح عند المحققين لا يلزم منه ان صيغة افعل غير معدة موضوعة للمعنى الاعم وان معنى الزيادة ما ذكره وحمل توجيهه على ان يراد
القايل ان المراد هنا هو الزيادة في الجلة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون الصيغة موضوعة لها ولا كلام في جواز الارادة عند القرينة في غاية البعد
مع ظهور الوجه الصحيح كما ذكرنا الثالث ان ظاهر عبارته يوهم ان جريان هذا المعنى في المعنيين سيان في كونه معنى ثالث مع ان ذلك ليس كذلك اذ يجوز ان يكون
موضوعا جاريا فيهما فتفي ثالثا الا ان يقال غرضه ان ويانه فيهما قرينة دالة على ان تحقق معنى الصيغة ثالث للمعنيين المذكورين فالحاصل من الاقوال الثلاثة ان
المتبادر من العبارة انه لو لم يقع التصريح بذلك يعلم من افعل التفضيل ابتنا الزيادة من جميع الوجوه ومن السهل انه ليس كذلك وعلى تقدير انه كذلك كان الا
نحصار المستفاد من قوله فعسى ان لا يتحقق في واحد او ينحصر في فرد وقد تامل من وجهه الاول اذا اريد بالمتعدد الاعم فلا نسلم ان افعل التفضيل ابتنا الزيادة
وانت خبير بان ذلك انما يتم ههنا لو كان من وقع عليهم الدعاء من الآل والاصحاب اكرم مطلقا من الاجباء وغيرهم كما يقتضيه مطلق الاستعمال والا فغاية ما يلزم
ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به علما على مذهبه فصحيح لان يريد باكرم اجبائه علماء على ان ما كتب بصورته على وزنه كافي التقدير الاول الا ان مذهبه مخص
لذلك حتى يرد عليه انه ليس كذلك لان من يستحق الدعاء على مذهبه من الآل شامل ولغيره والتقدير الثالث ان يكون ما كتب في صورته على اسماء قبل هذا
موالظ فان الشيعة يكررون الفصل بين السني واله بلفظ علي يقولون في ذكر حديثا وايضا هو بصدد الاحصار ولا حاجة في هذا العطف الى اعاده الجار
واما اكتفى بعلى عن مع اشتراكه غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء لروم الاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال كما في العروس الاولين ووفيه تامل اما اولا
فلان حديث الكراهة وهو من فصل بيني وبين ال على لم يسل شفاعتي اما بعد الكراهة اذا وقع الفصل بين صلوه وبين ال فقط لا اذا وقع بينه وبين السلم
وغيره كما وقع ههنا على التقدير الاول والمتبادر من عبارته ان هذا الوجه موالظ بالنسبة الى الوجه الاول والثاني واما ثانيا فانه لا اتفاق في الاقتصار بين ما
كتب بصورته على ما تحقق على التقديرين والطوا سان ما قصد عنه زايد على العنان على الوجهين الاولين بل على قدر ما بخلاف الوجه الثالث فان المتبع الموجه زايد
زايد على العنان اذ معنى وفاز بما معصوفي على نظم الكلام وليس في العبارة ما يودي لعلاسلم هذا ما كان المقصد قوله واما ثالثا فلان الاكتفاء بالاصل
لقصد الاختصار انما يصح لو لم يحصل مثل ذلك الاختصار من العنان الدال على ما يشتمل عليه وغيره ممن يستحق الصلوة مع ان ذلك ليس كذلك فتامل قوله
هو العلم ما جوال المبداء والمعاد المراد بالمبداء مبداء الانسان وهو الواجب تع عند المحققين لان المراد بالمبداء العاقل كما ان المراد بالمعاد معاد

مطلب ما كتب بصورته

مطلب وهو فصل بين وبين آله بعلى انه

بعض مسايله كما يجوز ان يحمل ما هو محمول نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسايل ذلك العلم وانت خبير بانه يجب ان يكون المحمول في تلك المسايل من العوارض الذاتية لما
هو موضوع العلم او موضوع الباب حتى لا يلزم الاخلال بما هو موضوع عام وبين مسايل ما هو موضوع نوعه محمول نوع ذلك العام والا يلزم عرض التشويش والدور
والاضافة في انه حمل على الوجود الزائد على ما قصد من حواشه كالبساط ذهنا وخارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لما هو حاصل الامور العامة
فان قلت فيجب في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم الطبيع عن الاعراض الزايدة للملك والعصير والبنات والحيوان والانسان وكذا في العلم الالهي عن الاعراض الذاتية
لانواع موضوعه وكذا في الفقه وغيره قلت لذلك ذهب المحققون الى ان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي وموضوع الالهي الموجود بما هو موجود وكذا في
الفقه وغيره والحل بعد الاحوال المشتركة كما فصلوه في حاشية المطالع والحق ان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي وموضوع الالهي الموجود بما هو موجود مع انواعه الاولية
او المعلوم كذلك او بعض جميع الاحوال المشتركة بعضها قد سلفنا من الشفاء في حاشية المواقف ما نوده هم العدم عند المتكلمين عبارة عن كون الشئ غير منسوب الى العدم وذلك
بهذا المعنى يسأل للواجب وصفاته الحقيقية عندهن قال بعدمها وحصل الوجود في الواجب والجوهر والعرض بوجب سموا العرض بهذا المعنى ايضا قديما ان اراد من العرض الامر
ويمكن ان يقال ذلك وان كان لازما عليهم لكنهم لم يلزموه بل صرحوا بان صفاته تعالى ليست عرضا مع انهم كونه قسما من الممكن واما عند الفلاسفة فالعدم مقول على الذاتي والزماني
وحال العدم الذاتي كالوجود الذاتي قالوا في الحاشية هل الامور العامة هي التي لا مدة عجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل البيان يعني يكون هي مع ما يقارنها شاملة
لجميع الموجودات وكذا كان هذا التعريف شاملا لجميع المتهيات فان الاحوال المختصة بكل واحد من الواجب والجوهر والعرض تصلح ان تكون ذكرا لها لجميع المتهيات فاذا
بعضها قيدا اخر وهو ان يعلق بكل واحد من المقابلين عرض على اهل وتعليق العرض العلي بان يكون ذكرا لها موقف عليه العقاد الرسم بوجها وعدما بمرة او عدم اسم سواء كان
موضوع المسئلة او محمولها قال ذلك القيد المذكور كما ذكر اعتبار في هذا القسم لذكر محل اعتبار في القسم الاول لصلاح تعريف الكتاب او نفس كل من اسمي الموجود باسما
كالمفهومية والاكوانية لا يخصص بقسم من الامور العامة ما لم يعلق على قيد يمكن ان يقال الكتاب او نفس سواء الامور العامة المبحوث عنها بالمطلق والاسكت
في انه لو لم يعتبر ما يلزم ان يكون كل مفهوم من الامور العامة اذ موضع محاليل على الجميع وقد كرنا ليس كذلك ومن البين انه لا يجب ذكر جميع مسايل الكتاب او نفس كل من اسمي الموجود باسما
عرض بعقد به فهو العقد الاوفر ما لا عدد من الامور العامة بل المبحوث عنها ثم ليس المراد ما تتناول الفاظ المتن الاصطلاحي طرح مسايل الامكان والوجود
ضرورة ان احدا يعد بسبب الضرورة عن الطرفين والا فالضرورة في الطرف الموافق وممتنع عنها بهذا المعنى وكذا الامكان او ضرورة احد الطرفين وكذا يقال في الطرف الموافق
لا يعلق عرض على ذاتها اذ الموضوع موقوفة ولا اذ ذهنا بالذات كما في العدم والطرف وبالوجود العلقة بحيالها بل المراد مطلق المغايرة والمباينة
والا يصدق التوقف على الاحوال المختصة بكل واحد من تلك المسايل بناء على انها من الاحوال المختصة بالكل فانه يصدق عليها ان المراد من تلك المسايل ما يعلق بكل واحد منها
عرض على حدة لان المراد من تلك المسايل ما يعلق بكليها عرض على كل واحد من المتغايرين لكن هذا قوله وسلق بكل واحد من تلك المسايل ليست كذلك اذ كل منها مع متناولها واحد لا تشمل وان
اعتبر متناولها واحد كون موضوع طالم يتعلق بكل منها عرض على وجه يمكن ان يقال كل من الوجوب واللا امكان ما يعلق به عرض على اذ اريد بالامور العامة المبحث اذ يسجح
ان الامر الثاني لو كان كذا الكان واجبا او ممكنا غنه ليس بواجب ذليس ممكن فان قلت المحرج عليه المحرج على الحرث على موجودا او يعلق بكل منها عرض على انها قولين العالم
ليس بقديم مسئلة اعتقادية اصلية كان قولين الواجب بوقديم كزكر خلف الجوهر محيط بالذات والعرض محيط بالذات والواجب ليس بمحيط بالذات ولا بالعرض فالحق على الحرج الاعم
من ان يكون بالذات او بالعرض في موضع الملتبع والاضافة والمراد من قولين العالم ليس بقديم ما هي التي حرمات التقضايا بالكمن في قضايا مخصوصة محمولها
وجود الشئ في نفسه وصل وعدم الشئ في نفسه ولا شك ان الامكان في حذف القضايا الصاكسفة النسبة الرابطة مع ان ذكرها لا يستلزم دورا ثم قيل او بعض الفضلاء
على الشرح انه لا يلزم من تعريف الوجود بالامكان في التعريف الثالث دورا والمراد بامكان الاخص امكان وجوده الرابطي ولذا المراد بكون
هو الكون الرابطي والوجود المعرف ليس الا وجود المحمولات فاجاب الشارح بما حاصله في الحاكية من قوله يستاني في متن الكتاب ان الوجود على قسمين وجود الشئ في نفسه وجود الشئ

بغيره فقد اخذ في تعريف القسم اعني الوجود المطلق قسما منه اعني الوجود لغيره وسيورد اهي وحاصل ان المراد بالمعروف الوجود المطلق الا ان المحمول
فقط وان المراد بالوجود الذي سميناه الامكان وبالكون هو الوجود الرابطي ولا شك انه قسم من المطلق ووجوب اعتبار المقسوم في كل قسم بين فلزم اخذ الوجود
المطلق بالواسطة في تعريفه وذكر في الشرحين المشهورين وهما كون العام ذاتيا اي الخاص ما لكنه موجود ان فيما لخص فيه اذ المقسم ذاتي للقسم
وبحث في الحاشية بان المعقول من الذاتي ما هو داخل في الماهية والعصف ذاتي للعرض ما لكنه موجود في الذهن لان دليل الوجود الذهني
بين الثانية والنا قضية كما مهم مما ذكره الشيخ في منطق الشفاء انا عرفنا الوجود في نفسه واحسار المص ان المراد الاعم او المبحوث عنه في كتاب اعم لوسلم
فلا يجدي لانه معترض على التعريف فكيف يحمل كلامه عجمة على حضه وعلى تقدير صحة ما ذكره على تقدير بقائه انا نعلم بالضرورة ان الدور لا يكون
في التعريف الثالث مراد فا للوجود المطلق اذا المراد به هو الرابطي المشتمل على المطلق اشتمال العسم على المقسم على ما ذكره فلا يوجد فيه مراد فا للمطلق بل بعضه والحق
ان الوجود الذي سميناه التعريف ان كان نفس المفهوم القسم والمعرف القسم لزم اشتمال المعرف على الدور واحد الشئ في تعريفه وانا اذا كان ذكر الوجود ما
صدق عليه العسم لا نفس مفهومه او المعرف الوجود المحمول فلا يظهر دور ومن زعم ان الوجود معنى واحد قد يحمل هذا المعنى الى المعرف حال المعرف كون مستقلا
بالمفهومية وقد لا يحمل اليه فمعرف حال المعرف يكون مستقلا بها كما في الامكان والنزوم ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل محمولا او موضوعا او رابطا موجودا كما
المعنى والاختلاف في العوارض الخارجة عنه فلو عرف المعنى حال كونه موضوعا نقف قال كونه تعريفا للشئ نقف قول الان الوجود الرابطي
من مقوله الاضافة والمحمول من غيرها ومن البين ان الامر العرضي ولو بعرحاله وحدوث تعلقة لشئ آخر لا يصير بسببهما معنى الامر الاضافي كما لو جود سوله
بالذات كما يقال وجود الكاتب للانسان لم تكون مستقلا بالمفهومية وقد يحمل له علاقط العرض كما تقال الان ان كاتب فلا يكون مستقلا ومعنى كلا الحالين مضاف حقيقي
لم يخرج عن تلك المقولة لا بعرضا اصلا كما في الامكان ونظائره والقول بان الشخص المعين لما حدث لمحل امر صار ما لكاله واذا حدث له ولد صار والدا له فيه خلط بين المضاف
بعد ما لم يكن فمردود اذ في الصورتين لم تعلم المعنى من مقوله اخرى الى مقوله الاضافة فصار مضافا مشهورا لا مضافا حقيقيا وما هو من
مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا موضوعه والا شك ان الوجود الذي هو مطلب الا ثار المعرضة بالوجود في نفس الامر ليس بمضاف حقيقيا نظهر انه ليس بين الشيئين
ولا بعضه لها وما سلف من ان المراد بالامكان في التعريف الثالث الامكان العام المعتبر مع الذات والا شتراع الذات والا شك ان الموجود المطلق وهو
الموجود في وقت لا يصح الحكم عليه والاخبار عنه والا لاصح الصاير بها حال الوجود واغ سبب الا متناع الذات والا شك ان الموجود المطلق وهو
واما اصح الاخبار عنه لا يسل فوجد في بعض الامر يمكن الاخبار عنه لموجود في الذهن مثلا كل ما يمكن ان يوجد موجود في الذهن لان دليل الوجود الذهني
يدل عليه فكل ما لم يوجد اصلا لا يمكن وجوده فلا يمكن اخباره والاخبار ان يراد بالمعدوم المطلق اي العام بمعنى ما سلف عدم وجود في وقت كما طن لانه اما
ان يراد به لا مصاع ما سمل الامصاع بالعدوم او لم يلزم عدم جامعيته بعريف الوجود بناء على عروض الموجود على بعد ان لا مصاع بالعدوم لا يمكن ان يخبر عنها بسلب يحصل بها
واما اكمل بالنظر الى دوامها لانه لا يمكن وقوع بعد بر المجهولة بالنظر الى موجودي الموجود اذ لوجود اخاطه علم الحادي العالم بجميع الاشياء فيصدق على كل موجود انه
يمكن وقوع الاخبار عنه بل يصدق على كل ما يمكن ان يوجد لوجود معلوم عند بر المجهولة لانه كان سلب الا مكان ان يراد بوصفه وقوعه عدما على السوف عند صر وعدما ما يعمه
هذا التعريف بناء على صدق على المعدوم الذي يوجد في وقت لان هذا الصدق باعتبار ما يؤل اليه فراد الموجود المطلق كما يعم ما يوجد في الحال
اعني المعدوم في الخارج في وقت لانه لا يصح الاخبار عنه لا مالذات وهو ظ ولا مالغير لان المعدوم في الخارج فقط ليست معصيته لا مصاع الاخبار وكس منكان معصيته لا مكان
ما يمكن وقوعه واما ان يراد مالا مصاع ما سمل الا مصاع بحسب وصف المعدوم به كما يوهم الا مصاع بحسب الوصف به الا مكان سلب الا مصاع بالذات والا مصاع بحسب
الوصف اسلب الا مصاع بحسب الوصف بناء على ان المعدوم تامن حيث انها معدومة يصح ان يعلم ويخبر عنها اصاعا بحسب وصف المعدومية الذي جعل عنوانا للفصل العالم
كل معدوم لم يمكن ان يعلم ويخبر والموجود لا يصح شيء من ذلك لا مالذات ولا بحسب وصف الموجود فيعلم ان المعدوم العام على المعدوم في الخارج في وقت لان
المانع من الاخبار وصف المعدومية بمعنى رفع الوجود المطلق اعني سلب وجود في وقت ولا يخرج ان قال ان يراد بالا مصاع الا مصاع الذاتي المطلق الا مكان الذاتي
ح لانه لا يصدق عوبف المعدوم العام على المعدوم بالاخبار حينئذ الموجود. قال من على هذا المعدوم بالاخبار عنها بالذات والا مكان الوقوع وسوط قال لكن يخرج عن
تعريف الموجود مسل المعنى الحرفي والمعنى باعتبار الوجود الذي تحصل لها في المعقل حال كونها معنيين غير مستقلين قلت من البين انه يخرج للعقل الان ملحقا الى مثل هذين المعنيين
استقلا لا باعتبار رفع الوجود وبحسبها يقال يقول هذا الاداء المخصوص على السر والصير مملا معنى من في هذا القول والمراد بشوت امكان الاخبار عنه للوجود سوله
في المحل ولو باعتبار وا علم ان في عدم صدق التوصيف الآتي للوجود على المعدوم عند من لم يقل بالوجود الذهني محل بحث ولعل هذا التعريف للعالم بالوجود الذهني وان ثبوت
الرابطي الذي هو اجزاء المعرف كاف في لزوم الدور لعان ذكروه ولا شك ان هذا خارج عن كل موجود وان الارتباط الذي هو المعروف وان لم يكن
داخلا في التعريف حتى لا يلزم دخول الوجود الوصفي في الحد لكنه بمقتضى الشرطية لوجب جعل المعروف له علاقط المعروف وحينئذ يحصل تصور المعروف ومن البين ان هذا
الحصل يصور ما دون الارتباط فيلزم الدور في كل معرف للوجود بمثل ما ذكروه وان الامر الشورة فلا بد من سلب في تحديدها وموسلتزم الدور فتامل
معنى ذكرنا ما وكن على بصيرة. وسلك الكون في تعريف العدم قيل وعلى هذا يكون العدم سلب الكون لا الكون عنها مرادف للتفاوت بالاخبار والمحصل كما على الاتان
والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف لسلب الكون للوجود فاد الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد بها عدم الوجود ولم
يصح بالقصد اكتفاء بوسه المقابلة والشهرة في هذا المعنى انهى وفيه تامل اما اولا فلانه يمكن ان يقال مراد الشارح ان السلب سلب الكون مرادف وتفاوت عن المسامحة شايعة
فيما بينهم واما ثانيا فلان التفاوت بالاجمال والتفصيل قد يكون بين الاجزاء الموجود. بوجود واحد وكونها موجوده. بوجود متغاير. ومن هذا العسل تفاوت الانسان
المعرفة في العاري بالاذى والحيوان الناطق بين هذا التفاوت لا يكون بين المراد فين وقد يكون بين الاجزاء الموجود. بالوجود المتغاير ملحقة بالتفاوت
والحق وكونها ملحقة بالتفاوت مقتدة ومن هذا التفاوت ليس بنافع منه المراد فه لانه لا وصف بعد والمعنى بالشخص والمصدق بعرف المراد فين على المحمل والمحصل كما فين
المحسس وسواء انها العطان يكون ما وضع له احدهما عين ما وضع له الآخر بخلاف بقدد وجود الاجزاء المعنى الواحد ووحدتها فان ذكر يوجب في الذهن بعده بالشخص

وانا نقول فرق فاحش بين ما يكون الشخص الحكم عليه بالعدم مفهوما مطلقا وبين ما يكون الحكم عليه بالعدم مفهوما مقيدا بالوجود في وقت
فهو لا يكون الحكم عليه بالعدم في وقت الا بعد الحكم عليه بالوجود في وقت
حقيقي نظر

في جواب ما سوى الامور الثلثة اما سوى بحسب الحقيقة واذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب فني اي مطلب يدخل اذ لا مجال لان نقول في مطلب اي لانه سؤال غير محض المم فقط كما
صرح به والاقي غيره من المطالب اصلا وقد قال لان التصور الذي سوى كاف للحكم على الشئ بديهيا كان تصوره بوجه بديهي ما واما نعم مطلب ما الارحه بحسب بساطتها ولها
يصح قولهم لابد ان سقدم مطلب ما الارحه على مطلب هل البسيطة بناء على ما ذكروا في بيانه مع انه مريف عند كثير من الفضلاء اذا اريد بها بالوجوب الوجود العقلي ولم
يرد سقدم مطلب ما الارحه اقدم نوعه اي الصور حصل الوجود بوجه اتهام كثير من قواعدهم بهذا ان ما وقع في جواب السؤال بما الارحه هذا سي وسع عبان الشيخ
وجمهور المحققين بعم وقع في عبارات الجم بحسب بساول الرسم الاسمي والتعريف اللفظي فقط وفي شرح حكمة الاشراق بحسب بساول الرسم فقط بالبحث بساول
التصور بالوجه البديهي وفي عبارات الشيخ في علوم الكلم بعم ما لحصه الا الارحه حيث قال المطلب حصل يعرف الوجود او العدم والمطلب ما يعرف بحال شرح الاسم فاذا كان
الشئ موجودا فطلبه ما لحصه حصل اورسمه والطرم من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص والمطلب بالكيف يطلب حاله وما في خاصة التي بها سمه وبها علمه وامعوا في
ما وقع في حاشية المطالع ومنها ان الشئ اذا كان بديهيا من وجه لا يطلبه الا بما الارحه من ذلك الوجه اذ المطلوب بما لا يكون الا كسبيا ومنها ان السؤال الاسمي
لا يجامع التعريف اللفظي وذكر البعض بناء في ذلك وغيره ذلك ما يوقف ادنى تامل مع ان هذا التعميم لا يرفع الاشكال المذكور لان دعوة انما تحصل بعم ما لحصه الا الارحه
اذ الكلام في السؤال عما صدق عليه المسؤل عنه مفهوم فالنافع في دفعه ما نقلناه من عيون الحكمة وما في حاشية المطالع وما وقع من التصريح الا وقوعه على سبيل التوسع والانتظار
فهو في ما لحصه حيث حصل جواب السؤال بما الحقيقي بالامر الموضح على وجهين احدهما ان يكون للماهية المسؤل عنها معلوما اكمل لا اطلاع عليها كما لم يطلع المجيب عليها
اجابه بذكر خواصها توسعا ومسامحة وثانيهما ان لا يكون لها معلوما خارجه ولا ذاتيا موسى عليها حاصل فرعون عن حصه الواجب بع بما
رب العالمين بذكر ما موخاصة له تعالى اعني رب السموات والارض وبانيتها بالاضطرار على وجه يشعر بان السؤال عن حصه الواجب بع بما الحصه ليس بطريقه العقلاء وان
خيرانه لو صح وقوع الرسم والامر الموضح جوابا عن السؤال بما الحصه على احد الطريقين صح وقوع ذلك جوابا عن السؤال بای شئ هو في ذاته بلا تفاوت على احد الوجهين
وبالطريق الاولى في جواب السؤال الى شئ هو خاصه من انه سؤال عن محض التميز فانما هو بحسب الحصه وما يجب اعتباره قيدا زائدا في توقفات الجنس والنوع والفصل صحح ما
يحمل بصدقها على الامر الموضح الواقع جوابا قوله كما في سائر التعريفات الحصه اي التعريف الحقيقي قد يطلق على سبيل التعريف الاسمي حدا ورسما وسواء الاكبر وتعاطه
التوقف اللفظي قد يطلق على ما يقابل الاسمي محض التوقف بحسب الحصه حدا او رسما والمراد ههنا المعاني الاول واعلم ان الطان اطلاق التعريف على التحقيق
الا ان معاني الاربعة الضمنية وعلى المقطي يجب الاشتراك او الحصه والمجاز لا يجب الاشتراك المعنوي فانه قد تعلم العين الى الجارية والباصرة وغيرها
الا ان معاني الحصه بالمقطي ايضا تحصل صور تصوره عن حاصله اذ الغرض منه ان يتصور اللفظ ما موضوع لهذا المعنى او يتصور المعنى بانه موضوع له هذا اللفظ غاية
الامر ان هذا التصور موقوف على التصديق بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى او قال لفظ التوقف موضوع لما هو الغرض منه تحصيل الصور الغير الحاصلة سواء كانت
تصورية كما في التعريف الحقيقي او تصديقية كما في اللفظي قوله لسلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المارة اي سواء كان وضع ذكر اللفظ بازاء
تلك الصورة وصعا نوعيا او خاصا قد يعالج قد يعالج اذ الى الصورة الحاصلة ونعم ها ولم يكن تلك الصور ما وضع له
اللفظ بل الوجه المذكور لسلم ان ذكر اللفظ سمع تلك الصورة التي لا يكون معنى حقيقيا له بل مجازيا ونعلم الوضع بحيث يتناول الوضع النوعي ان امل الوضع
المصر في المجاز ما ما حمل مدار التعريف اللفظي على الالفاظ المفردة المرادة ما ملك قوله فان لم يوجد او ردبدها فعل هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد
والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع
المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومنه علم ان لا ترادف بين العلم والكلمة على احد ان يكون العلم مغاير ذكر وقوله لا يحد اما اولا فلانه لا دلالة في البعث على ما ذكر
كيف وكون مدار التعريف اللفظي على الالفاظ المفردة المرادفة لا يستدعي الترادف بين المفرد والمركب وكذا عدم وجدان تلك الالفاظ واراد الالفاظ المركبة
ردها بل يعد المفرد بالمرادفة يدل ظاهرا على الترادف قد يعالج الا ان يقال مدار التعريف اللفظي الا على المفرد المرادف وقوله فان لم يحد اراد انه
لو لم يوجد الالفاظ المراد وسواء كانت مفردة او مركبة او ردبدها الفاظ مركبة دالة على مفهومه وح لا يكون المعصل المستفاد منها مقصودا لعدم اعتبار هذا التفصيل
في المعنى الموضوع له واما ثانيا فلما عرفت من التفصيل بين المتساويين بالاجمال والتفصيل واما ثالثا فلان اعتبار اتحاد الوضع في الترادف ليس مذكورا في الكتب
المعتبرة ثم الامر كلام الشارح ان المعصل المستفاد من الالفاظ المركبة موضوعا له للفظ المذكور على البعض منها المعنى المحل
المجتمع من تلك المعاني بعد التركيب بعد الاتيان بما في ذهن المحل ان اللفظ موضوع لذلك المعنى وانت خبير بان ذلك انما يصح لو كان اجزاء المعنى المحل اجزاء للمعنى
الموضوع له كما اذا عرف الانسان بالحيوان الناطق تعريفا لفظيا وذلك لا يجب في جميع الصور كما في التعريف لوجود ما كان فاعلا او منفعلا مثلا ويكون
ان يحال في جزء الصور تحصل المفهومات المستفادة من اللفظ المركب الى جملة هي ما وضع لفظ الوجود له وكلام الشارح يشتمل على الصورتين
ايضا قوله حتى يكون موقعه موقع المعرف عليها دورا المدح موقع موقعه المعرف اضافة على سبيل البيان عن مجموع الوصفين عند المحققين وما وقع من
الشارح على سبيل المسامحة كما في توقف المشهور فان قلت في الرد ما موقع موقعه المعرف على سبيل الاضافة موقع المعرف لا يحصل الا من اللفظ الموضوع
له اذ اللفظي لا يكون الا بالنسبة الى الغير فلا يحصل العلم بمفهوم المعرف الا بعد العلم بوضع اللفظ له فيلزم الدور قلت ذكر الما سوه لو ذكر اللفظ الدال على المعرف
في التعريف والاعلى تقدير عدمه فلا كما لا يخفى قوله بل لا يكون توقف الوجود بحيث الحصه الخ فانه الرمي الا سسه على احد كمن قيه صرف عنان المصه علاطه ثم لا يخفاء
في ان ما ذكر المصه على تقدير افادته اعروه حصه الوجود فكنهها لا يستلزم ان تكون التوقفات المذكورة كعطه لان المستفاد كنه الوجود على الحد بدل الوجود استفاده
عن بارقام التعريف الضاحي والاسكان لا وجه لان يدعى احد انه بين مفهوما اعرف من وجه الوجود سواء اريد بقولنا اذا لشئ في المفهومات اعرف من الوجود
انه اعرف جميع المفهومات او بعض غير اعرف من سواء كان مساويا له في المعرفة او دونها او من جملة وجوه الوجود امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا وغيرهما
فيمكن ان يعرف من بعض الوجوه مكنه الا يعرف من اخر وجه اخر اعرف فظهر ان المراد بعدم امكان تعريف الوجود بحيث الحصه عدم امكان تحديد لا مطلقا
ثم لا صاحب ايضا في ان ما ذكره المصه لا يفيد كون التعريفات المذكورة للعدم الضاحي توقفات لعطه فلا يندفع الدور عنها الا ان يدعى اعروه مفهوم العدم ايضا وتحصل

لعطيه وايضا يسلم ان ما ذكره المصه يفيد ان تلك التوقفات ليست ضاعة معده لتحصيل صور غير حاصلة لكن لا يفيد انها توقفات لعطيه بجواز ان يكون توقفات سهله
ولا خلاف فيها على ما ذكروا وايضا التوقف اللفظي ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى وبعد لفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى وقد ذكر في المواقف
ان كلام التوقفات المذكورة تعريف بالاخفى والاخفاء في انه لا يليق التعريف اللفظي ايضا بالاخفى كما لا يخفى والتقرير بان دلالة هذه الالفاظ على معنى الوجود
اوضح من دلالة ما لا يخفى خفاؤه قوله بل يمنع كونه متصورا اصلا قوله فان تعال الوجود عقلي انتزاعي لا يتحقق له في نفس الامر اصلا لا في الخارج كما سيجئ ولا في
الذهن بان ما يحصل في الذهن ليس من افراده ضرورة ان زيدا مثلا ليس موجودا في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا في ذهننا من حركته والمعنى
انا اذا راجعنا ذهننا نتصور الوجود من المحمولات العقلية لا مساغ الاستقرائية عن المحل وحصوله فيه واذا كان كذلك كان ما هيته وكنه ذاته انه اذا لم يوجد صح متصورا
وموجودا حتى تصور ان تعال ما هو المعلوم كنه الوجود او وجهه كالكلمات العرصية التي لا فرد لها في نفس الامر مثل الاشئ فلا يكون ذاتيا له ولا عرضيا اذا الكلي
بالمعنى الذي ما موفرد في نفس الامر لا يكون له فرد فيها لا يكون سنها ومحصل الكلي ليست افراده بحسب نفس الامر هي نفس حقايق
افراده امر فرضي وما وقع من العدم من ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه اراد بوابه انه على تقدير وقوع الحصه يكون فردا الكلي وكون الكلي نوعا لانه نوعها
في نفس الامر كما اذا علمت الان ان نوع لان له راسان فظهر ان الوجود لا يمكن تعريفه لانه لا ذات له ولا ذاتيات وما قيل من ان الوجود ليس
من الامور الاضافية العرضية بل من الامور الاعتبارية الواقعة في نفس الامر كسائر الاضافات والاعتبارات الواقعة فيها بالرابط ان الوجود الخارجي واقع في الخارج
وثابت لمعروضه فيه باعتبار ان الخارج ظرف لنفس لا الوجود كما سيجئ بتحقيقه والوجود الذهني واقع في الذهن وثابت لمعروضه فيه كذلك سم ادتصور ما الوجود ظاهر
او الذهني الثابتين لمعروضهما يصيران موجودين في الذهن من غير حاجة الى فرض وتقدير فانكار وقوع الوجود في الخارج وفي نفس الامر وانكار وجوده في الذهن من
غير فرض وتقدير مكابرة من صميم الفؤاد ولكم بانه من فصل اللاشئ فما لعد مكابرة صريحة الثاني ان التمسك بان زيدا ليس موجودا في الخارج بذلك
كما سوالط من سلم مسلم ولكن لا يدل على ان ما يحصل في الذهن ليس من افراده وان اراد انه ليس موجودا في الذهن فانما هو بمنوع
الوجود الذهني الذي يكون الذهن ظرفا لحكمه لنفسه له نعم عند حصول وجود زيد في الذهن بتصورته يكون فانما يا بالذهن كما سيجئ والاول دكم على ان ما يحصل في الذهن ليس
من افراده لدلالة دليل الوجود الذهني على حصول الاشياء انفسها في الذهن واسراع العقل منهوما من شئ الى اخر ما يدل على كونه عارضا له بل حسب العوارض العقلية للاشياء
انما سو بارع منها ومع قطع النظر عنه لا نظهر الاتصاف والوضوح عند العقل وايضا الكلمات الطعنة عند مرلا يكون موجودا في الخارج من الامور الاسراعية مع ان
لها افرادا حصه على ان الوجود اذا اسرع من الماهيات الموجودة فهو بعد الاسراع اذا فس الى ما اسرع عنه فما ان يكون عسه وفوقه اوزايد علمه وكل من
الاولين بط فعين الثالث وكونه زايدا عليه غير متصور لا سوسه له في الواقع لانه من صفاته ومعنى كلام المصه ان الوجود لا مساع حصوله في المحل حصولا خارجيا
كحصول الاعراض في محالها صا من الحمولات العقلية كما سجئ تحصه ولا اشان فيه الى انه لاء وض في نفس الامر الثالث ان الامور الاسراعية كالامكان مثلا يجوز ان
يعرف بانه صفة محوه الى السبب فيكون رسما لا حد او يجوز بسبب الضرورة عن الطرفين فيكون حدا كما عرف بكل الجوز ذكر في مثل الاشئ بانه المفهوم فانه وان
لم يمكن بالنسبة الى افراده الفرضية ذاتيا والاعرضيا لكنه يجوز ان يكون مفهوم ذاته وعرضيات لان مفهوم من الامور الواقعة في نفس الامر فظهر ان توقيف الاعتبارية
عكمه بالذات والعرضيات ايضا قوله ومتحقق منها معلوم وواقع فتصوران يقال ما هو المعقول كنه الواقع او وجهه الرابع ان امتياز الحصص بعضها عن بعض انما هو
بالاضافة كما سي في موضعه والاضافة وان لم يكن موجودة في الخارج مع كثير من الامور الواقعة في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا فتقيل
في الاسم عتبار والاضافات كالكم المتصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فاعلم بان حصص الكلمات الواقعة في نفس الامر تنقسم الى ما يحصل في الخارج
بالسه الى المحصص على تقدير وقوعها مع انهم لم يحكموا بمثل هذا في الكلمات العرضية مما لا سبق ان يصدر عن المحصص كيف وقد يكون ما هيته وكنه ذاته انه اذا لم يوجد صح متصورا
لا يكون الكلي على تقدير وقوع تلك الحصص نوعا لها حينئذ او كلما آخر طوا ز استدلام الخ محالا آخر كما لقال ذلك في اللاشئ بالسه الى الحصص قوله
الاول ان القصد بالتصديق بالشئ اما الوجود والعدم اعني قولنا الشئ اما موجود واما معدوم بديهي اراد بالمعدوم ما يقابل موجودا منه في المتعارف اعني ما ليس بموجود لا ما يصف
بالعدم لان القائلين بالواسطة بين الموجود والمعدوم صارحون في الساقي بين الموجود والمعدوم بهذا المعنى في الكذب والاول ان يسلم ان ما سوى الموجود بديهي
بلا خلاف ولا حكم احد بوجود شئ ما في العالم واعلم التصديق بالشئ بمعلوم وسليه بداهة كل معلوم بديهي ما ذكره قوله والحق ان الوجود متصور
هذه المقدمة مما لا بد منه في اثبات المطلوب اذ لا يلزم من بطلان تصور الشئ بطلان التصديق بوجوده بديهيا جواز ان يقال ان مجمع التعقل كما ذهب اليه جماعة لكن اذا حكم بانه متصور مع بطلان
كسبيته لزم بداهته قوله والوجود بسيط اي في الذهن اذ المانع من التحديد انما هو البساطة الذهنية هذا هو المشهور لكن قال الشيخ في الحكمة الشرقية اذا ركب شئ
من اجزاء غير محصور وحصل تلك الاجزاء بسائر مجتمعة في العقل فقد حصل ماهية المركب في العقل والعقل الدال على تلك الاجزاء حد تام فعلى هذا لسعي ان يحمل الشئ على ما
يتناول واجب الوجود ايضا فان ما ذكره يدل على البساطة الخارجية ايضا واعلم ان اجزاء الوجود على تقدير كونها وجودات اما وجودات خاصة او مطلقة او مختلط منها والكل
بطل لامتناع تركب الوجود المطلق من الوجودات الخاصة اذ يستلزم ذلك حصوله ولاستحالة تعدد المطلق وكون الشئ جزء الشئ نفسه وتكرار الجزء في الكل وعدم
الشئ على نفسه قوله وانما لسب بوجود اهناط في السبب الكلي درج سعي شئ ثالث والعدل ترك لان بطلانه يعلم مما ذكر في السبق الاول ولو حمل عطار فع الاحاب الكلي
لم يرج قوله والا فالوجود غناك وعلى هذا لا سوه السؤال الذي اورده سوله القائل لا يتم ان الوجود موذكر الزايد فقط على تقدير التسليم الكلي
الموضوع له لا يكون الا بالنسبة الى الغير فلا يحصل العلم بمفهوم المعرف الا بعد العلم بوضع اللفظ له فيلزم الدور قلت ذكر الما سوه لو ذكر اللفظ الدال على المعرف
في التعريف والاعلى تقدير عدمه فلا كما لا يخفى قوله بل لا يكون توقف الوجود بحيث الحصه الخ فانه الرمي الا سسه على احد كمن قيه صرف عنان المصه علاطه ثم لا يخفاء
في ان ما ذكر المصه على تقدير افادته اعروه حصه الوجود فكنهها لا يستلزم ان تكون التوقفات المذكورة كعطه لان المستفاد كنه الوجود على الحد بدل الوجود استفاده
عن بارقام التعريف الضاحي والاسكان لا وجه لان يدعى احد انه بين مفهوما اعرف من وجه الوجود سواء اريد بقولنا اذا لشئ في المفهومات اعرف من الوجود
انه اعرف جميع المفهومات او بعض غير اعرف من سواء كان مساويا له في المعرفة او دونها او من جملة وجوه الوجود امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا وغيرهما
فيمكن ان يعرف من بعض الوجوه مكنه الا يعرف من اخر وجه اخر اعرف فظهر ان المراد بعدم امكان تعريف الوجود بحيث الحصه عدم امكان تحديد لا مطلقا
ثم لا صاحب ايضا في ان ما ذكره المصه لا يفيد كون التعريفات المذكورة للعدم الضاحي توقفات لعطه فلا يندفع الدور عنها الا ان يدعى اعروه مفهوم العدم ايضا وتحصل

من اجتماع الامر الزايد قوله فلم يكن التركيب اي التركيب المعهود في الوجود ولا يخفى عليك انه يلزم كون ما هو موجود غير موجود ايضا لما ذكره فانه يلزم التركيب
في موجودية الوجود ممن على ان الظ ان الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية والا فاللازم على التقدير المذكور احد الامور السلبية وهو ان الامر الزايد اما عارض لتلك الاجزاء
سواء كان اجتماعيا ام لا اذ العارض لا ينحصر في الهيئة الاجتماعية وهو ظ واما معروض لها او لا هذا ولا ذاك ولا يستلزم ذلك كونه امرا اجنبيا عنها كما هو موسوس عنها حيثية مع
وعن اجتماعها وعلى كل من التقادير يلزم الخلف اعني كون التركيب غير الوجود بلا تفاوت في ذلك قوله اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه المستدلات
بالدليل المذكور على ما هو الظ ههنا النظري والتصديق على رايه انما يكون بديهيا لو كان كل من اجزائه بديهيا وينبغي ان يخص قوله وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون
بديهيا بالاجزاء فلا يتوجه عليه المنع المذكور رحم يتوجه على راي من زعم ان بداهة التصديق لا يستلزم بداهة اطرافه ويعمم ما يتوقف عليه البديهي بحيث يتناول غير الاجزاء
ظاهر البطلان لظهور انه لا يجب ان يكون بديهيا فضلا عن ان يكون اولى بالبداهة فان النفس بعد تحصيل النظري قد يتلذذ به والعلم بهذا التلذذ بديهي من الوجدانيات
مع انه موقوف على النظري قوله فان قلت لا نسلم بداهة تصور اه يعني انه جعل الحكم ببداهة جميع تصورات هذا التصديق موقوفا على الحكم ببداهة تصور الوجود
الذي هو منها فلو جعل الحكم ببداهة تصور الوجود متوقفا على الحكم ببداهة جميع تصورات ذلك التصديق لزم المصادرة قوله ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات
تلك التصورات الا انه على ذي ذهن قويم وطبع مستقيم ان الحكم بكون التصديق المذكور بديهيا بجميع تصوراته من غير ملاحظة تفاصيل خصوصيات تلك الاجزاء انما يمكن
لو حصل العلم بحصوله لمن لا يقدر على الاكتساب من غير ملاحظة اجزائه بخصوصياتها في زمان ذلك الحصول واما اذا لم يمكن حصول العلم به الا مع ملاحظة تلك الاجزاء
بخصوصياتها كلا او بعضا على ما هو الظ فلا اذ الا ان الوجود بخصوصه في ضمن الدليل المذكور اعني قولنا تصور الوجود جزء هذا التصديق ملتفت اليه في قولنا
جزء هذا التصديق كما هو ملتفت بخصوصه في جانب المحكوم عليه فلا يحصل العلم بخصوص الوجود في موضوع الكبرى قوله وهذا الاستدلال بالشكل
الاول قد اشارة الى ان الشبهة المذكورة عامة الورود في كل استدلال بالشكل الاول اذ كلية الكبرى انما هو وسلب يتوقف على الحكم بثبوت محمول النتيجة للموضوع او
انتفائه عنه اذ ما لم يحصل ذلك الحكم اولا لم يتحقق الحكم بكلية الكبرى ومن البين ان العلم بالنتيجة الحاصل من الشكل الاول يتوقف على العلم بكلية الكبرى اي على العلم بثبوت
المحمول لكل واحد واحد من افراد الموضوع لانه لا بد فيه من العلم بان الكبرى كلية كما توهم وتحقيق الجواب ان اختلاف عنوان الشيء يؤثر في الحكم بثبوت امر
واحد له او انتفائه عنه نظرية وضرورية وربما اذا لوحظ بعنوان يقع التردد في ثبوت امر له كالحكم بثبوت الحدوث للعالم اذا لوحظ بهذا العنوان واذا
لوحظ بعنوان آخر حكم بثبوته له بداهة من غير وقوع تردد فيه كالحكم بثبوت الحدوث للعالم اذا لوحظ بعنوان المتغير فلا يلزم الدور اذ الدور دائر على وحدة الجهة
ويتعدد هناك الجهة بواسطة اختلاف العنوان وكذلك قد يكون قانون نظريا مع ضرورته فرعها وبالعكس قوله ولا استحالة في ذلك اي في جواز كون الوجود
صادقا صدقا عرضيا على الوجودات التي هي اجزاء الوجود فضلا عما يلزم من ذلك ان لا يكون العارض بتمامه عارضا وذلك ليس بمستحيل فان العارض للشيء بمعنى الخارج
عنه المحمول عليه لان المركب من الخارج وغيره خارج كما هو المشهور قال السيد السند المحقق في حاشية الطوالع واما كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال
فيه فالظ استحالته كما في السواد القائم بمحله يعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها ام لا واعترض عليه بان المراد بالماهيات ان كان
الاشياء التي توجد بالوجودات كما هو الظ فظ ان نسبة الوجود اليها بالعموم لا بالحمل وان كان مرادا بها ما يشمل جزئيات الوجود والجزئيات فقط يكون
هو الاليق بالمقام وظ ان نسبته الى الجزئيات بالحمل لا بالقيام فليس تلك النسبة محلا للتردد وفيه بحث لان ظهور قيام الوجود بالموجودات انما يصح
اذا ثبت ان وجود كل موجود زايد عليه وليس عينه كما ذهب اليه الاشاعرة فقبل اثبات ذلك بالبرهان يكون محلا للتردد على انا نقول يجوز ان يكون التردد
في ان قيام الوجود وعروضه اما كعروض الاعراض بمحالها في الخارج كما ذهب اليه من زعم ان الوجود موجود في الخارج ام لا بل من قبيل عروض الاعتباريات والوجود
اعم من ان يكون بطريق الحلول كما في الصور والاعراض او بطريق الاتصاف كما في الاعتباريات وسيجيء لهذا زيادة تحقيق قوله نعم ذلك الامر هو مجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع اه هذا الكلام يقتضي ان يكون المراد بالامر الزايد الزايد على كل واحد من تلك الاجزاء كما يميل اليه قوله وتلك الاجزاء موجودة
به والظ ان يكون ذلك الامر زايدا على مجموع الاجزاء كما يشعر به قوله فيكون التركيب في معروضه فالاولى في الجواب على تقدير ان يكون اجزاء الوجود
ما ليس بوجودات ان يقال اما ان يراد كون ذلك الامر زايدا على كل من الاجزاء فالحال على ما قرر واما ان يراد كونه زايدا على جميع تلك الاجزاء فلا نم انه لا بد من
ان يحصل عند اجتماع الاجزاء امر زايد على جميع الاجزاء الا ترى ان العشرة امر حاصل من اجتماع الاجزاء مع انها ليست زائدة على جميع الاجزاء بل عينها
قوله ثم ما ذكر ينقض بالمركبات اه لا يخفى عليك انه يمكن نقض هذا الدليل بكل مفهوم علم بطريق الامتناع اكتسابه بالحد والرسم على ما ذكر لكون لما البرهم
الامام بداهة كل تصور لم يذكر الشارح رح هذا النقض وقد يدل على بطلان تركيب الوجود وتعريفه بالاجزاء بان تلك الاجزاء اما ان يعرض لها هيئة اجتماعية
يجعلها شيئا واحدا وحدة حقيقية اولا والاول يوجب اللبس لان انضمامها انما يوجب هيئة اجتماعية اه وهكذا والثاني يستلزم ان لا يكون
الوجود واحدا حقيقيا لظهور انه واحد حقيقي بدون اعتبار معتبر وفرض فارض فتامل قوله بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به
لا شك في ان افادة التعريف بالخاصة العلم بالماهية المعرفة بها لا يتوقف على العلم بكونها مختصة بها بل العلامة معتبرة قوله في نفس الامر بها ينتقل الذهن
منها اليها الا ان الاكتساب يتوقف على تحصيل مبادي مناسبة لتلك الماهية واذا كان مقصود من هو بصدد الاكتساب ان يعرفها تعريفا رسميا فلا يمكن ان يطلب
من الطلب ما لم يعلم اختصاص معرف بتلك الماهية بها ولا يبعد ان يكون وجه الرد من المنع المذكور هو ما سلف اه ما ذكرناه ويمكن ان يقال الغرض من التعريف
الرسمي امتياز المعرف عند العقل عن جميع الاغيار ولا بد من العلم بالاختصاص قوله وعلى تصور ما عداه اجمالا ولا يتجه المناقشة فيه بانه لا يعلم بمجرد
ذلك ان الامر الذي يقع التعريف به هل هو موجود فيما عداه ام لا كلام على السند ويمكن ان يقال لا نم ان ما عدا المعرف امور غير متناهية في جميع المواد
كما اذا اريد ان يعرف الزوج بالانقسام بمتساويين فلا شك انه لا يحتاج في ذلك الا الى ان يتصور ما عداه الفرد اذ بذلك ينكشف اختصاص الانقسام
بمتساويين بالزوج قوله لا يقال تصور الوجود اه نقل عن الشارح في بعض الحواشي ان هذا ابطال في طريق المعارضة والمتبادر من قول الشارح

الوجود مشترك

فاي حاجة الى الاستدلال اه ان المفهوم من هذا السؤال ان الاستدلال بالدليلين المذكورين مما لا يحتاج اليه فلا يكون ذلك السؤال ايرادا الا على طريق المعارضة
ويمكن ان يقال تصور الوجود ليس ببديهي اذ لو كان بديهيا لما احتاج الى الاستدلال على كونه بديهيا بناء على ما قرره الشارح رح واللازم باطل واعلم ان المفهوم
من جواب الشارح رح ان الحكم بثبوت شيء لشيء قد يكون بديهيا ثم يصير نظريا وذلك مما لا يوقف فيه بخلاف ما اذا كان الحكم نظريا ثم صار بديهيا فانه محل
للنزاع كما يكون النفس ملاحظة في مرتبة الاستدلال على احكام قد رمى منها الى مرتبة تحصيل تلك الاحكام فيها بطريق الحدس قوله مطلق الوجود الظ ان المراد بمطلق
الوجود هو الوجود مع قطع النظر عن مقارنته لخصوصية من الخصوصيات او مطلق الوجود بمعنى الوجود المشترك ونفي علومه اشتراك الوجود لا يناسب استعماله
في دليل اشتراك الوجود اذ فيه شائبة المصادرة قوله والعدم اه اتحاد مفهوم نقيضه قيل لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا
مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم نقيضه اللاموجود وهذا نقض القول بان الامور العامة المبحوث عنها التي تشتمل
كما اشار اليه في بعض الحواشي وفيه بحث اذ بعد تسليم انه اراد بنقيض الوجود العدم لا اللاوجود ولم يرد بالعدم اللاوجود اذ استعمال العدم بمعنى اللاوجود شايع فيما
بينهم لا شك ان نقيض كل شيء رفعه كما ان التناقض رفع الايجاب فنقيض الوجود رفعه وهو العدم ولا يجب ان يصدق احد النقيضين على كل شيء اذ مدارهما على امتناع
وقوعهما ولا ارتفاعهما معا كما في الايجاب والسلب والوجود واللاوجود الصادق على ذات زيد بمعنى مغاير الوجود وهو عدول لا نقيضه قال المحقق الدواني في شرح المطالع
في بحث النسب نقيض الشيء سلبه ورفعه فنقيض الانسان سلبه لا عدوله وقال المحقق الشريف في حاشيته اذا اعتبر مفهوم من غير اعتبار صدقه على شيء وحمله كلمة
النفي حصل هناك مفهوم آخر في غاية البعد عن الاول وسماهما متناقضين بمعنى انهما متباعدان في انفسهما في الغاية لا بمعنى انهما لا يجتمعان في ذات واحدة
ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع عنها عند عدمها واذا اعتبر صدقهما على ذات كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما
كما عرفت ثم بالغ في ان الانسان واللاانسان مثلا ليسا بمتناقضين المشهورين وقال لكنهما يشبهانهما ومن البين ان نقيض الشيء الذي اعتبره القوم
في بحث النسب بين النقائض بهذا المعنى اعني ما ليس بذكر الشيء وهو المفصل الى المسمى بالعين لا بالمعنى الحقيقي وسيجيء تحقيق ان التناقض الحقيقي كما يكون بين القضيتين
كذلك يكون بين المفردين اعني بين مفهوم وسلبه من غير ان يرجع ذلك الى ما بين القضيتين لانه كما ان بين الانسان واللاانسان مع الناطق ورفع ذلك الاتحاد مما يعتبر التناقض
في الوقوع والارتفاع بمعنى انه لا يجوز وقوعهما معا ولا ارتفاعهما معا كذلك بين الانسان ورفعه صادقه بالذات بهذا المعنى لظهور انه لا يجوز وقوع الانسان ووقوع رفعه معا
في نفس الامر ولا ارتفاعهما كذلك وكذا الحال في وقوع الوجود والعدم وارتفاعهما في انفسهما او باعتبار ثبوتهما لامر واحد في الواقع فافهم قوله وهو يستدل اعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فيه انه لا وجه لتبدل الى غير ذلك بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا وهو ظ قوله ان قول
المصنف وتردد الذهن لا يحتمل تبدل اعتقاد الى اعتقاد آخر اذ التردد لا يتحقق الا في مقام الشك ولا شك بعد تبدل الاعتقاد الا اذا اريد بالتردد ما لم يحصل الا بعد التعين
لكن معاملة المستدل في عبارة الشارح لا يلائم ذلك فالدليل الاول على ما قرره الشارح رح يكون في قوة دليلين على ما دليلا واحدا العدد التغاير قد يقال طريق تبدل الاعتقاد ايضا
اذ قد يورد على طريق التردد انه ان اراد بالجزم بوجود السبب الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا فلا نجد بعد ان مفهوم احد ما ليس الوجود المشترك وان
اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات بخصوصها مع الجزم بان السبب موجود وليس
في المسلك الاول بعد فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا يلزم ان يكون الجزم بهذه الخصوصية مقارنا بملاحظة الخصوصيات الاخر حتى يتوهم ان يكون المتردد احد
الوجودات بخلاف مسلك التردد وانت خبير بانه بعد تسليم ان الجزم باحد الوجودات انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات فعدم لزوم تلك الملاحظة من هذا الوجه لا يدل على
عدم ملاحظة الخصوصيات اصلا حتى لا ينافي الجزم المذكور غاية الامر ان ورود هذه الشبهة على الثاني اظهر من الاول وان كانت مندفعة بانه لا ينكر احد جواز الجزم بالوجود
مع الجزم بخصوصية من الخصوصيات او مع التردد ولا شبهة ان المجزوم به ههنا وجود باطلاقه لا مع احدى الخصوصيات ثم بعد زوال هذا الاعتقاد باعتقاد خصوصية
اخرى فلا شك ان الجزم بالوجود باق بحاله من غير تغير وربما يستدل بان الحكم على الواجب والجوهر والعرض وكل شيء بعلم وجوده حكما مطابقا للواقع بان كل احد
منها موجود ملاحظ بمعنى واحد في جانب المحمول فيكون الوجود مشتركا بين الجميع ولا يخفى ما فيه قوله مشتركا بين الكل لانه لو لم يكن مشتركا لكان اما مختص بالخصوصيات
او مختص بها ذاتيا او عرضيا وعلى الاول يكون التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي عين تلك الخصوصيات وعلى الثاني يكون التردد في شيء مستلزما
للتردد فيما يختص به قطعا وعلى تقدير تبدل الاعتقاد يلزم ان يتغير اعتقاد الوجود ايضا على التقديرين وفيه بحث لان التردد في شيء انما يستلزم التردد فيما يختص
على تقدير العلم بالاختصاص او الشك فيه واما على تقدير الجزم بعدم الاختصاص فيجوز ان يكون الوجود مختصا في نفس الامر وكن يجزم بعدم اختصاصه وان كان غير مطابق
للواقع فيجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ومع تبدل الاعتقاد فلا يثبت الاشتراك المط فان قلت لو جاز الجزم بالوجود من العقلاء مع التردد في الخصوصيات من
غير ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بل بمجرد الاعتقاد الكاذب لم يبق اعتماد على احكام العقل قلت هذا مما لا يلتفت اليه في غير اليقينيات سيما في موضع تنازع
فيه العقلاء قوله والجواب ان التردد انما يقع اه ان اراد ان التردد الذي يبعد اشتراك الوجود بمعنى بين الموجودات مع بقاء الجزم بالوجود التردد الذي يقع بين الموجودات
المحققة الوجود اذ الكلام فيما هو من الموجودات في الخارج بيننا وبين من يخاصمنا فان المجزوم به في الدليل وجود السبب الممكن في الخارج ولا شك ان
الموجود له في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه فالدليل انما يفيد اشتراك الوجود الخارجي لانه المتنازع فيه فان اشتراك الوجود بين الموجودات الذهنية على تقدير
القول بالوجود الذهني مما لا يقع فيه نزاع مع انه لم يثبت بعد الوجود الذهني وظ ان الوجود سواء كان مطلقا او خارجيا او ذهنيا ليس من الموجودات
الخارجية واما بيان ان هذا التردد يفيد الاشتراك لا مطلقا فلان حاصل البيان ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود
معنى واحدا اصلا للاشتراك بين الخصوصيات عند العقل وليس المعقولات في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات
موجودة في الخارج نعم يلزم منه ان الموجود منها في الخارج مشترك في ذلك المفهوم فلا يرد على الشارح رح ما قيل ان التردد يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما
ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونه في الواقع كذلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم
ليس ههنا بحثا الا ان للعقل التشكك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وانت خبير بان المحض

جواب الشارح ع ايضا ما يقال من ان هذا الدليل يرد على استدلال بعض الكلابية بان افراد مباينه كالواجب والقديم والحادث اذا لم تكن ان تتوارد على محل واحد فهي ان تتحاكم بان العلة الاولى لتمكنت واجب بم يرد في تهافتهما وقد اوكوسيه آخر وكذا الحكم بعدم العلة ويرد في خصوصيات من الخصوصيات التي يصدق عليها الحادث وكذا الطارئ في الحادث لا شك في ان التردد في خصوصيات افراد المباين التي ذكرت ليس من تردد في الخصوصيات التي تثبت لها الكلي حقيقة فان قلت معنى التردد فيما نحن فيه تجوز كون كل واحد منها صالحا لان يكون موجودا وسببا في محل الامر ولكن لا يعلم انه في اي منها اعني بخلاف ما اورد من النقض فان معنى التردد فيه حصر حالة الواجب مثلا في احد امرين لا يعلم انه في اي منهما الحصر وما سوالا كما اذا رومي بحجر من بعيد وهو بانه ان كان ممن زال هذا واعتقد انه فرس او تردد بينهما فانه لا عدم من ذلك الشك الحكم بان الانسان والفرس قلت لا خفاء في ان حجر هو بواجبيه العلة الاولى بم تردد في الخصوصيات يكون كل منها صالحا للواجبية عنه وان كان الصالح لها في نفس الامر واحدا بعينها ولا يكون شيئا منها فليس معنى التردد في ما ورده النقض في الامور المتردد كون كل واحد منها صالحا لان يكون موجودا وسببا او علة وواجبا في نفس الامر ولو كان تجوز كل واحد منها كيف ولو لم يحز ذلك عند م يرد في كل واحد منها وقدر فقد ان التجوز لا يستلزم المطابقة وعليه بان الصالح للسببية والواجبية واحد في نفس الامر محال لوجود لا سبع سببا في بعض مواد النقض بم ما ذكرت من مثال الحجر لا شك انه في ان الرامي جوهم بحجرته المرتي في حالتي الجزم بالاثنينية والاعتقاد بالتردد هي الحالة الاولى يكون ما وقع فيه سببا في الثاني فلا وجه للسببية به ﴿قوله﴾ ويرد على بيان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال قال الشارح في شرح المقاصد الثالثة لو لم يكن لوجود مفهوم مشترك بين الخصوص الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الان زيد متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل يحوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر كونه يفتقر الى البطال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم او على تقدير تعدده كان عدم الحصر ظاهر الجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلا عدا ما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم متنا لبطل الحصر العقلي وجهلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقدره ان مفهوم العدم واحد ملوم لكن لوجود مفهوم واحد لما كانا بعض ضرورة ارتفاعهما عنه الوجود بمعنى آخر والازم بط قطعا انتهى فان قلت لا اتحاد مفهوم العدم مدخل في الاستدلال على كون مفهوم الوجود واحدا بناء على ان كون مفهوم العدم غير واحد على تعدد الموجود وان استلزم بطلان الحصر العقلي كما زعمه لكن لا يلزم من بطلانه بطلان المدعا بكلا فرعيه اعني بطلان تعدد الوجود وتعدد العدم لجواز ان يكون بطلان ذلك المجموع ببطلان احد فرعيه اعني تعدد العدم فلا يلزم من الدليل على تقدير ان يطرح اتحاد مفهوم العدم اتحاد مفهوم الوجود قلت المذموم في الدليل تعدد مفهوم الوجود فقط وهو مستلزم لبطلان الحصر العقلي سواء كان مفهوم العدم واحدا او متعددا ولا شك ان بطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فيلزم من الدليل اتحاد مفهوم الوجود غاية الامر انه على تقدير تعدد العدم يكون كل واحد منه بعد الوجود وبعد العدم مستلزما لبطلان الحصر ايضا اذ بعد اتحاد مفهوم العدم لا يتم ما ذكر من ان بطلان احد فرعيه لا يستلزم بطلان الاخر موجب لبطلانه ايضا فلا يرد المنع المذكور واعلم ان هذا الدليل يحمل جوابه في سبل العينين بان العلة العقلية لا تعدد الا بتعدد المعلول وهو واحد فلو لم يتحد مفهوم العين ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين العدم وسببه وسيأتي الكلام فيه ﴿قوله﴾ اعلم ان الحصر العقلي سواء كان مفهوم العدم واحدا او متعددا لا يتم الا بان يكون مفهوما بالاخصار واما الاستقرائي لا يكون كذلك فسيأتي الخصان الى التسع والاستقراء وانت خبير بان حصر الحصر في العقلي هذا المعنى والاستقرائي مما ذكره محل بحث تم في كلام الشارح تامل اما اولا فلان معنى العدم الخاص رفع الوجود الخاص كما ان معنى العدم المطلق رفع الوجود المطلق والحصار الشيء في الوجود الخاص ورفعه بدهي او كونه موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر لا يعقل بديهة وثانيا فلان المتبادر من كلامه التي سبقها ان المتبادر من العدم الخاص وبنى حقيقي لا شك فيه مع سار العدمات الا بحسب اللفظ كالوجود الخاص وسلب الوجود الخاص كلي صادق على العدم الخاص وعلى عدم خاص آخر ووجود خاص آخر وهذا فاسد لانه كيف يصدق على رفع وجود عمرو مثلا او على وجوده انه رفع وجود زيد اي سلب مضاف الى وجود زيد بل يقول ظاهر عدمهم ان التعدد والتمايز في الاعدام انما يتصور في الوجود الخاص بعد لم يتصور في رفعه فكيف يكون كليا يجاب عنه الامر ان اتصاف زيد برفع الوجود يجوز عند العقل مع بادي النظر ان يكون متمايزا بالصفة بوجود آخر وبعدم آخر وذلك لا يوجب امكان تعدد. بحسب الذات حتى يكون كليا واما ثالثا فلان اتصاف زيد بوجود. الخاص ايضا يجوز ان يكون متمايزا لاتصافه بوجود آخر وبعدم آخر فلا يصح قوله فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه بوجود. الخاص وكذب انه معدوم بعدم. الخاص قال شارح هذا المقام الاعلام مشيرا الى الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص نفس العدم الخاص سلب الوجود الخاص كما يتبادر منه قول لان معناه زيدا اما ان يكون موجود ابوجود. الخاص والا يكون موجودا بوجود. الخاص لانه يحصل مساويا له بواسطة تلك المقدمة الاعم منه فحل يكون مصرا عقليا لا يقال للمستدل ان يقول ليس له وجود الله والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص لمصادق على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن موطرف الحصر الذي اعتبره فاطبه بينه وبين الوجود الخاص ليس جامعا فيه فلزا جعل العدم الخاص على معناه المتبادر وهو المطلق الذي لا اشتراك له مع سار العدمات الا بحسب اللفظ كما ان الوجود الخاص بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن موطرف الحصر يدعيه المستدل ان الشيء اما موجود او معدوم ليس بموجود اصلا لا يدعي انه بحسب حمل العدم الخاص على معنى آخر غير سلب الوجود الخاص مع انك قد عرفت ان ليس بعدم الخاص بمعنى حقيقي غير سلب الوجود الخاص موجود في حقيقة بل غاية الامر ان يدعي ان العدم الواقع في الاستدلال ليس العدم الخاص على الاراده سلب الوجود بالكلية لانه المتبادر عند اطلاق العدم ولا يلزم كون احد زيد معدوما ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو بسبب العقلاء الى اليس وما ذكر الا فهم من العدم معنى سلب جميع الوجودات وليس الامر كذلك لا يصح ان يدعي بديهة ان الوجود الخاص كما يقابل العدم الخاص يقابل العدم المطلق ايضا واما وضع العدم والا كون لفظ العدم موطاهما بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا يستدرك على ما ذكره الشارح ع لان العدم الخاص على سلب الوجود بالكلية وهو المتبادر من العدم سواء كان عاما او خاصا لان العدم الخاص لم يرد بهذا اللفظ عند ان يتبادر منه ذلك مع انه ليس في شيء

وبقوله اذ العدم يعني سلب الوجود بالكلية انما يتصور على تقدير كونه رفع الوجود المطلق وسواء كون العدم بهذا المعنى راجعا الى وحدة العدم غاية الامر ان استلزام لوحدة العدم لا يتضح في المقصد لعدم توقف الاستدلال على هذا السر على ملاحظة وحدته واما على تقدير تعدد السلوب صحة ان لا يكون الشيء موجودا بشيء من الوجودات الصادق سلوب الوجود اي بجميع الاعدام الخاصة وذلك ليس على ما خاطبا شيء وعلى تقدير كونه كذلك ليس معقولا للبشر على وجه يدركه على انه يلزم ان لا يصح قوله اذ يريد على تقدير تعدد العدم احتمال اخر وهو جواز كون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر ولا قوله واذا عدم زيد لعدم اخر كذب انه معدوم بعدوم الخاص ﴿قوله﴾ ولكن ان يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر فيه بحث لان استلزام الحكم باتحاد السلب اتحاد الوجود ليس بديهيا بحث لاحتياج الى التنبيه وحصول العلم بهذا الاستلزام بواسطة ان الناقض الاسبق مفهومين لا يستلزم عدم الاحتياج الى بطلان الحصر في الطريق الواقع في الكتاب فلا يلزم الاستدراك اورد بانه لو تعدد مفهوم العدم وكان كل واحد منها صالحا لان يكون موجودا وسببا او علة وواجبا في نفس الامر ولو كان تجوز كل واحد منها فليس معنى التردد في ما ورده النقض في الامور المتردد كون كل واحد منها صالحا لان يكون موجودا وسببا او علة وواجبا في نفس الامر ولو كان تجوز كل واحد منها كيف ولو لم يحز ذلك عند م يرد في كل واحد منها وقدر فقد ان التجوز لا يستلزم المطابقة وعليه بان الصالح للسببية والواجبية واحد في نفس الامر محال لوجود لا سبع سببا في بعض مواد النقض بم ما ذكرت من مثال الحجر لا شك انه في ان الراي جوهم بحجرته المرتي في حالتي الجزم بالاثنينية والاعتقاد بالتردد هي الحالة الاولى يكون ما وقع فيه سببا في الثاني فلا وجه للسببية به ﴿قوله﴾ ويرد على بيان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال قال الشارح في شرح المقاصد الثالثة لو لم يكن لوجود مفهوم مشترك بين الخصوص الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الان زيد متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل يحوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر كونه يفتقر الى البطال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم او على تقدير تعدده كان عدم الحصر ظاهر الجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلا عدا ما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم متنا لبطل الحصر العقلي وجهلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقدره ان مفهوم العدم واحد ملوم لكن لوجود مفهوم واحد لما كانا بعض ضرورة ارتفاعهما عنه الوجود بمعنى آخر والازم بط قطعا انتهى فان قلت لا اتحاد مفهوم العدم مدخل في الاستدلال على كون مفهوم الوجود واحدا بناء على ان كون مفهوم العدم غير واحد على تعدد الموجود وان استلزم بطلان الحصر العقلي كما زعمه لكن لا يلزم من بطلانه بطلان المدعا بكلا فرعيه اعني بطلان تعدد الوجود وتعدد العدم لجواز ان يكون بطلان ذلك المجموع ببطلان احد فرعيه اعني تعدد العدم فلا يلزم من الدليل على تقدير ان يطرح اتحاد مفهوم العدم اتحاد مفهوم الوجود قلت المذموم في الدليل تعدد مفهوم الوجود فقط وهو مستلزم لبطلان الحصر العقلي سواء كان مفهوم العدم واحدا او متعددا ولا شك ان بطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فيلزم من الدليل اتحاد مفهوم الوجود غاية الامر انه على تقدير تعدد العدم يكون كل واحد منه بعد الوجود وبعد العدم مستلزما لبطلان الحصر ايضا اذ بعد اتحاد مفهوم العدم لا يتم ما ذكر من ان بطلان احد فرعيه لا يستلزم بطلان الاخر موجب لبطلانه ايضا فلا يرد المنع المذكور واعلم ان هذا الدليل يحمل جوابه في سبل العينين بان العلة العقلية لا تعدد الا بتعدد المعلول وهو واحد فلو لم يتحد مفهوم العين ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين العدم وسببه وسيأتي الكلام فيه ﴿قوله﴾ اعلم ان الحصر العقلي سواء كان مفهوم العدم واحدا او متعددا لا يتم الا بان يكون مفهوما بالاخصار واما الاستقرائي لا يكون كذلك فسيأتي الخصان الى التسع والاستقراء وانت خبير بان حصر الحصر في العقلي هذا المعنى والاستقرائي مما ذكره محل بحث تم في كلام الشارح تامل اما اولا فلان معنى العدم الخاص رفع الوجود الخاص كما ان معنى العدم المطلق رفع الوجود المطلق والحصار الشيء في الوجود الخاص ورفعه بدهي او كونه موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر لا يعقل بديهة وثانيا فلان المتبادر من كلامه التي سبقها ان المتبادر من العدم الخاص وبنى حقيقي لا شك فيه مع سار العدمات الا بحسب اللفظ كالوجود الخاص وسلب الوجود الخاص كلي صادق على العدم الخاص وعلى عدم خاص آخر ووجود خاص آخر وهذا فاسد لانه كيف يصدق على رفع وجود عمرو مثلا او على وجوده انه رفع وجود زيد اي سلب مضاف الى وجود زيد بل يقول ظاهر عدمهم ان التعدد والتمايز في الاعدام انما يتصور في الوجود الخاص بعد لم يتصور في رفعه فكيف يكون كليا يجاب عنه الامر ان اتصاف زيد برفع الوجود يجوز عند العقل مع بادي النظر ان يكون متمايزا بالصفة بوجود آخر وبعدم آخر وذلك لا يوجب امكان تعدد. بحسب الذات حتى يكون كليا واما ثالثا فلان اتصاف زيد بوجود. الخاص ايضا يجوز ان يكون متمايزا لاتصافه بوجود آخر وبعدم آخر فلا يصح قوله فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه بوجود. الخاص وكذب انه معدوم بعدم. الخاص قال شارح هذا المقام الاعلام مشيرا الى الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص نفس العدم الخاص سلب الوجود الخاص كما يتبادر منه قول لان معناه زيدا اما ان يكون موجود ابوجود. الخاص والا يكون موجودا بوجود. الخاص لانه يحصل مساويا له بواسطة تلك المقدمة الاعم منه فحل يكون مصرا عقليا لا يقال للمستدل ان يقول ليس له وجود الله والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص لمصادق على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن موطرف الحصر الذي اعتبره فاطبه بينه وبين الوجود الخاص ليس جامعا فيه فلزا جعل العدم الخاص على معناه المتبادر وهو المطلق الذي لا اشتراك له مع سار العدمات الا بحسب اللفظ كما ان الوجود الخاص بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن موطرف الحصر يدعيه المستدل ان الشيء اما موجود او معدوم ليس بموجود اصلا لا يدعي انه بحسب حمل العدم الخاص على معنى آخر غير سلب الوجود الخاص مع انك قد عرفت ان ليس بعدم الخاص بمعنى حقيقي غير سلب الوجود الخاص موجود في حقيقة بل غاية الامر ان يدعي ان العدم الواقع في الاستدلال ليس العدم الخاص على الاراده سلب الوجود بالكلية لانه المتبادر عند اطلاق العدم ولا يلزم كون احد زيد معدوما ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو بسبب العقلاء الى اليس وما ذكر الا فهم من العدم معنى سلب جميع الوجودات وليس الامر كذلك لا يصح ان يدعي بديهة ان الوجود الخاص كما يقابل العدم الخاص يقابل العدم المطلق ايضا واما وضع العدم والا كون لفظ العدم موطاهما بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا يستدرك على ما ذكره الشارح ع لان العدم الخاص على سلب الوجود بالكلية وهو المتبادر من العدم سواء كان عاما او خاصا لان العدم الخاص لم يرد بهذا اللفظ عند ان يتبادر منه ذلك مع انه ليس في شيء

توسعا اطلاقا للاسم اللازم على الملزوم كيف وقد اطبق العموم على بعد التناقض في القضايا باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق
احديهما كذب الاخرى مع ان كون الشئ نقيضا لاخر يستلزم كون الآخر نقيضا له لان التناقض والمناقضة من النسب المتكررة على ان المحقق الشريف
قال في حواشي شرح المختصر العبارة الصحيحة رفع كل شئ نقيضه لا نقيض كل شئ رفعه لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا لكان المفهوم اشد بعدا
كما انه لا حاجة الى ملاحظة آحاد مفهوم العدم في التعريف المشهور لا حاجة اليه في هذا التعريف وكما ان بطلان اخص العدمي ثم كان اظهر على تقدير تعدد العدم
كان الامر في هذا التقرير مثل ذلك اذ يلزم ان يكون كل عدم نقيضا لكل وجود وبالعكس فيكون لكل وجود تناقض كثيرة وكذا لكل عدم وانت تعلم ان ما ذكر
في جوابه مبني على ان معنى العدم الخاص رفع الوجود الخاص وهو مخالف لما ذكره سابقا والقول بانه ههنا مانع والمانع
من حيث انه مانع لا مذهب له ضعيف ظاهر قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد لكل قد استدل على ذلك المقدمة بعدم جواز السلوب بدواتها كما هو
المشهور فكان ينبغي ان سعله دورد عليه المنع ان قيل المنع والا فعلله وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما سوسلب له لم كن نقيضا له
لجواز العقل حلو الواقع عنها جميع خصوصيه سلب اجري فان اسبع ذلك فلا يكون نفس مفهومها وذلك مما يرفع الساعض سهما انتهى ومحصله انه لو كان العدم
المقابل للوجود في نفسه متعددا لم يمتنع عند العقل تجرد ملاحظة نوع منه وملاحظة ما هو سلب له بتجويز حلو الواقع عنها وكون ما به الامتياز الذاتي في هذا
النوع من السوالس وكون تصوره لازما للتصور ولا يقتضي ان لا يجوز العقل حلو الواقع عنها فانك اذا قلت الباب للانسان اما الوجود او هذا النوع من
السلب او ما هو في نفس الامر اما وجود الانسان او هذا النوع من السلب لجاز العقل حلو الانسان او نفس الامر عنها لجواز ان لا تكون المتحقق هذا و
لا ذاك بل الواسطة بينهما وهو نوع اخر من السلب وحلو الواقع عن النقيضين في المفردات اما راجع الى حلوه عن العدميا كما هو مذهب من زعم ان الاشخاص
من المفردات مثلا حلو الواقع عن الوجود والعدم راجع الى انه يكون شئ كذب انه موجود وانه ليس بموجود لتحقق الواسطة واما بمعنى ان نفس الامر
حال عن وقوع الشئ وارتفاعه كما مر وانت خبير بانه اذا كانت الاضافة الى ما هو سلب له داخلة ايضا في النوع الذي هو نفس لم يجز العقل حلو
الواقع عنهما مجردا ملاحظة مفهومها فلا يدل ما ذكره على عدم تمايز السلوب بذواتها لجواز ان يكون متمايزة بذواتها لكن ذلك التمايز لا يكفي في كونها نقائض
لوجوب الاحتياج في ذلك الى الاضافة لا نم الاشتراك في مطلق السلب فيه تامل لانه على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون العدم رفعها في نفسها ولا
شك ان رفع الجوهر ورفع العرض مثلا مشتركان في معنى الرفع بالضرورة بخلاف وجود الجوهر ووجود العرض لان اضافة الوجود الى الجوهر والعرض بينية على هذا التقدير
وليس بينهما اشتراك في المعنى اصلا كما اشتراك رفعهما مع ان الظاهر ان السلب المطلق ليس بعدميا لشئ بل تعيض الوجود رفعه ولا يلزم من اتحاد السلب اتحاد مفهوم
العدم حتى يكون ما هنا للتجويز بحاجة في دفع الجواب الى منع اتحاد السلب واعلم ان اجمال العدم بمعنى رفع الوجود يحقق الوحدة بلا شبهة حتى يستدل بوحدته على وحدة
الوجود مع ان وحدة الوجود وتعدده ما لا وجه له الان بعد العدم الذي جعل للاستدلال موطوا بوحدته ليس بهذا المعنى حاصل ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه اذ ان اريد ان مورد القسمة مشترك بين اقسامه الاولية فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجود الجوهر ووجود العرض وان اريد انه مشترك بين اقسامه مطلقا
وان كان اقسام الاقسام فممنوعة عليه انه ليس كذلك لجواز ان يقسم النوع الى الانسان وغيره ثم يقسم الانسان الى المهندي والرومي مع انه لا يكون النوع مشتركا بينهما
وجوابه ان الانسان ليس قسما من النوع بل جسء النوع الذي هو انسان ولا سكانه للبصيح تقسيم هذا القسم الى المهندي والرومي والسرة ذلك ان التقسيم الاول انما
هو بحسب الوجود الذهني والخارجي وانما يصح تقسيم القسم ما سكلما اذا كان كلا القسمين بحسب وجود واحد بان التقسيم عباره عن
اي تقسم الكل الى الجزئيات اذ مطلقا اذ نعم الكل الى الاجزاء خلسة اليها بسقيك جزئه الصوري هكذا قيل وفيه مناقشة تعدم صدقه على تقسيم العشرة التي لا صورة لها عما بين
في موضعه عن ضم العدود المجانسة الى مورد القسمة لكي هذا التعريف سا ول التقسيم الحقيقي وهو الذي يكون الاقسام الحاصلة منه مساسة في الصدق كتقسيم
الحيوان الى الانسان وغيره والتقسيم الاعتباري ايضا وهو الذي يكون الاقسام الحاصلة منه متخالفة بحسب المفهوم غير متباينة في الصدق كتقسيم الانسان الى الفاضل
والكاتب وفي كلا التقسيمين يجب اشتراك المورد بين جميع افراد اقسامه بخلاف الرد فانه لا يلزم اشتراكها في المنفصلات وقد يجري في الجزئيات الحقيقية
كما في الجليات البسيطة بها كقولك زيد اما ان يكون قايما او قاعدا سهل عن المحقق الشريف بن في حاسه حواشي الموجد الرد الانفصالي لا يشبه بالتقسيم
لانه وارد من القضايا بحسب صدقها ومحصولها في نفس الامر وكذا لا يشبه به الرد الجلي اذا كان متعلقا بجزئي حقيقي او كلي مسورا اما اذا علق بكلي غير مسور
فانه يشبه به الا ري ان قولك العدد اما زوج واما فرد يحتمل التقسيم والجلي والحق انه اذا قصد به الجمل كان في الحقيقة قضية حكم فيها باحد الامرين على ما صدق
عليه مفهوم العدد الا انه اسهل فيها السور ولو سورت لم تخرج عن كونها جملة سهم با لمسهل واذا قصدت التقسيم ورد بالعدد مفهومه ونعم انضمام كل من الامرين
الى ذلك المفهوم يتحصل به قسم منه فلا تكون قضية في الحقيقة بل في الصورة واذا قصدت الحكم باحد القسمين على ذلك المفهوم او باقسامه اليها فقد خرج عما هو حقيقة التقسيم
وصار محصله على ما سن اعرفه في الموقف السوف الكاسب للتصور واما التردد اللفظي فالمقصد به دون التصور والمقصد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى ما يجب
يقتضيه ظاهر كلام الشارح حيث صرح بانما نعم القسم الى وجود الواجب ووجود الممكن والى وجود الجوهر ووجود العرض وكان فانما نقسم
الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما قد يكون غير الحيوان ان يقال ان وجود الممكن الذي سوقسم من الوجود المقسم لا يلزم الاشتراك
المقسم بين جميع افراده بناء على جواز العموم من وجه بين المقسم وبين القسم اعني وجود الممكن كالانسان لا الممكن وتقرير الجواب ان ما هو
اعم من وجه لا يكون الا ما هو قسم في الظاهر ويكون في الحقيقة قيد القسم لا ما هو القسم في الحقيقة فعلى هذا يكون القسم فيما نحن فيه وجودا
هو وجود الممكن لا وجود الممكن ومن البين انه اخص مطلقا من المقسم ولا يشتبه عليك ان سؤال الشارح بان ذلك الجواب غير قاطع

غير قاطع لمادة الشبهة وارد على هذا الجواب لانه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد وجود الممكن الذي هو قسم
القسم لجواز ان يكون وجود الممكن ايضا اعم من الوجود الذي هو القسم بان يكون الوجود مشركا معنويا عن وجود الواجب ووجود بعض افراد الجوهر
والعرض دون البعض الاخر سهما فان وجود سما يكون بمعنى آخر وجود يصح تقسيمه بالمعنى المعروض الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم نعم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ولا يلزم من حمول المقسم الا قسامه الا ان يكون وجود الجوهر والعرض باحد المعنيين مندرجا في المقسم
لا كلي معه كما اذا قلت البئر اما عين او محرفانه لا يلزم منه ان يكون كل ما يطلق عليه لفظ العين مندرجا في البئر الا ان الشارح تسامح وقال لا يلزم اشتراكه
بين جميع افراد الممكن الذي سوقيد القسم والعرض انه لا يلزم اشتراكه بين جميع افراد وجود الممكن الذي سوقيد القسم كما ان قولهم باشتراك الوجود بين
الموجودات محمول على اشتراكه بين وجوداتها على ما هو المشهور فلا يرد على الشارح ان ما ذكره سلام يحقق الممكن وصدوره على ما لا يصدق عليه المقسم و
لا سك ان ذلك ممكن معدوم لامكن موجود حتى يتناف اشتراكه بين جميع الموجودات ولو كان المقسم الوجود لا الموجود لا يكون متوله لان قيد المقسم قد يكون
اعم من المقسم مدخل لان الممكن لا يصدق على الوجود فضلا عن ان يكون اعم ثم لا يخفى عليك ايضا انه اذا اريد بالوجود الذي ادعي اشتراكه الاعم من الذاتي
والحادثي جميع افراد الممكن موجود وانه كوزحمل الاعم على الاعم بحسب التحقق بعرشة ان المدعى اشتراك الوجود بين جميع الموجودات بحسب اللفظ وان المراد
بهذا الاشتراك ليس الاشتراك بحسب المجلى مواطاة فان قلت شبهة الشارح على هذا التوجيه ايضا مندفعة بادنى عناية وهي ان نقسم الى القسمين بسم
وجود الجوهر ووجود العرض الى قسامها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا بمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والا يكون التقسيم
الثاني ضايعا قلت بعد تسليم ان المقسم في القسم الثاني والثالث ما هو قسم في الاول والباقي لما ما هو سوسال عن قسم آخر لم سم التقسيم الى جميع الاشخاص لا يجدي
نفعا وعند الانتهاء سوجه عليه انه بعد تسليم معدورية ذلك للقوة القاصرة كيف اسداء التقسيم الى الاشخاص وتكون التقسيمات الاخر مستدركة قال
بعض الفضلاء اذا ثبت ان المقسم يجب ان يكون مشركا بين جميع افراد اقسامه م المحصص وسوان الوجود مشترك بين جميع افراد الاقسام
الى هي الممكن الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود فلا سوسم ورود السؤال في سواء اراد السايل بالقسم قسمه او بدله بعد القسم
ولو اريد بالقسم ما ذكر او بدل بعد القسم لم يكن المسمع المورد في السؤال واردا على احد من مقدمات الدليل للهور ان مراد المستدل بالقسام
في المقدمة القايلة بان مورد القسمة يجب ان يكون مشركا بين اقسام الاقسام حصصه لا قصود تا وفيه بحث لجواز ان يكون الموجود مشركا معنويا
بين الواجب وبعض افراد الممكن دون بعض اخرها فان موجودية يكون بمعنى اخروج يكون جميع افراد قسم بعض افراد الممكن الموجود من الجوهر
الموجود والعرض الموجود فلا يلزم من اشتراكه بين جميع افراد قسم اشتراكه بين جميع افراد الممكن الموجود الذي هو الخط مع قطع النظر
عن اللفظ واوضاعها يعني ان الحرم الذي كلما سافه لو كان يكون موجودا باحد الوجودات لم يكن حاصلا بدون علم الخارم بالاوضاع واللغات في الجزم
المتعلق على باعسار لغة ووضع عبر الحرم باعسار لغة اجري ووضع اخر مع انه ليس كذلك اذ لا يحرم في الجزم لحصلا فامع عدم علمنا بالاوضاع والطلاعنا
باللغات المتعارفة الموضوعة وان المقسم معنى هو مقسم في قسم عليه لا سوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يحلف بالله السماوية والاشتراك المعنوي
واجب فيها وان معنى الحرم ان الشئ اما ان يكون موجودا باحد المعاني التي وضع لفظ الوجود بها اولا او معدوما باحد العدم وذلك مما سعر بان غرض
وضع الوجود لاحد من تلك المعاني او لاكثرها فيلزم ان سعر حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع واللغة مع بقائه في نفسه
على حاله وذلك بقطع قطعا وانت خبير بان الاشتراك اللفظي لا ينافي ان يلاحظ الوجودات الخاصة لمفهوم عام كمصدرية الاثار الخارجية مثلا ويضاف
اليها مفهوم الواحد ثم يورد السلب عليه كان يقال مثلا زيد اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات اولا يكون موجودا شئ منها فيكون الحصر
تردديا بين النفي والاثبات ويكون عقليا مقطوعا به بديهة من غير وقوف على شئ واعلم انه على تقدير بعد الوجود الوجودات تكون العدمات المقابلة لها ايضا
متعددة ضرورة ان رفع المتعدد متعدد وح يكون اطلاق العدم عليها اما بالاشتراك اللفظي كالوجود على ما هو الموضوع او بالاشتراك المعنوي
وعلى التقديرين اما ان يراد بالشئ في قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما او الشئ الجميع او المطلق ثم الرد في هذه الوجوه الاربعة اما بين
الوجود الخاص ورفعه او بين واحد من الوجودات كلا بعسه وبين العدمات او بين الوجود الخاص وبين العدمات بعض عدم كعدم شئ من الوجودات او بعض معدوميته
بواحد من العدمات واما بين الوجود الخاص وبين العدم العام الثابت في ضمن رفع اي واحد كان من الوجودات او بين واحد لا بعينه وبين العدم
العام والحصر في بعضها عقلي وفي بعضها قطعي غير عقلي وفي بعضها محل الخلود دون الجميع فطلبك بالتامل في تفاصيل هذه الاحتمالات واذا
ثبت كون الوجود معنونا واحدا مشركا بين الموجودات باسرها فعساء هذا المفهوم المشترك المبهم الجامع بين العدم مبحثة زيادة الوجود واشتراكه على بحث
بديهة تصورها للتوقف عليها في اسراك الوجود وعدم عينيته في شئ من الماهيات اذ لو لم يكن مشركا وكان عسالم ساسب دعوى البديهة فها اذ لم يعلم حصول
شئ من الماهيات الموجودة بالكنه فضلا عن كيفية حصوله الان يقال قدم مبحث البديهة يكون ذينك المبحثين بديهيين قال الامام في شرح الاشارات ادلة

لا تخلف عنه سواء كان متواطئا بالقياس الى افراده او مشككا والحق ان محل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النسبة الى البعض و
الخ انه بالقياس الى آخر العروض بالقياس الى آخر اذ تحقق بطريق العروض بسبب تواطئ والتشكيك لا يقال يلزم ح العروض للاقتضاء فان الوجود
على تقدير التواطؤ لا يكون نسبا لبعض وجزءا لاخر وعارضا لاخر سواء كان ذلك لاختلاف مقتضى الذات اولا بخلاف ما اذا كان مشككا
لانا نقول حاصل استدلال المعلل ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب
عنه بان منع المقدمة الاخرى بسندها ومنع الملازمة اعني وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي الدخول او العروض او النفية
بالنسبة الى البعض دون البعض فلا نسلم اصلا فاعل يعرف هذا ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كان كل حصة من حصصه مقتضيا
بكل الاحوال فيكون وجود الواحد الى الحصة المعينة عارضا لبعض الماهيات جزء البعض الخ لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها انتهى وفيه نظر
اما اولا فلانه ان اريد بالاقتضاء الاقتضاء التام كما هو الظاهر من الاستدلال حيث جعل اللازم من اقتضاء امر ان يكون ذلك الامر حاصلا للجميع فبعد
تسليم ذلك الاقتضاء لا وجه لحمل كلام الشارح على ما ذكر لما مر من ان مداره على جواز ان يكون للوجود اعتبارات يستند اليه باعتبار كل منها
اقتضاء حال من الاحوال الثلثة وذلك لا يتصور على تقدير الاقتضاء التام وان اريد بالاقتضاء الناقص فمعلوم فرق بين المتواطئ
والمشكك لان اقتضاء المشكك يكون بسبب حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها يخلف بالاولوية والاشدية والاقدمية كما تحقق في
موضعه بخلاف المتواطئ فحق الاستواء في مقتضى المتواطئ هذا الاعتبار دون المشكك ولا سعد حمل كلام الشارح على ذلك بل هو اولى لان الكلام
على تقدير تسليم الاقتضاء ويكون له مدخل ح واما ثانيا فلان الوجود اذا كان مقتضيا للاحوال الثلثة كان اللازم ان يكون الاحوال الثلثة
ثابتة له وذلك لا يستلزم ثبوتها لكل حصة من حصصه ولا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها لان الذات الحاصلة في ضمن كل حصة سبب لها الاحوال
الثلثة في الواقع واما يلزم التخلف لو وقع الذات ولم يقع المقتضي ولا يخفى حصول المقتضي لكل واحد حاصلا في ضمنه الذاتي وهو ظاهر على ان المفهوم من
كلامه فيما سبق ان اقتضاء الوجود الاخلاف على تقدير كونه مشككا انما هو دائر على تحقق اعتبارات في الوجود والا فالوجود من حيث
هو لا يقتضي ذلك مشككا او متواطئا واذا كان الامر كما ذكرنا هو هذا الايراد كما لا يخفى لجواز ان يكون العارض والمعروض
معا داخلين في الماهيات لاختفاء في ان المقتضي غير متوقف على ذلك الجواز بل يحصل في غير ذلك الطريق ايضا م لاسيما على ذي فطرة ان ما ذكر
في المشكك جار في المتواطئ بان يقال كون الوجود متواطئا انما هو حين النسبة الى ما هو افراده من الوجودات الخاصة لا بالنسبة
الى الماهيات الموجودة والمقتضا انما يتم بذلك والواقع هو الاول اذ لم تكن مساوي الحصول في المادات لزم خروجه عنها اي
عن كل واحد من الماهيات الموجودة على رغم ذلك العامل بان ما لا يكون بحصصه في الاسماء على وجه المساوي هو عرضي لها لان هذا الكلام
على وجه الالزام لذلك العامل ومسئول بعوله بل لا ما يقول الخ بحسوح يرتضيه الشارح فلا نافع من كلامه كما توهم او الدليل عينه
جار هناك اي الدليل الذي يعد عرضية المفهوم المشكك اصطلاحا بالنسبة الى افراده يعد عرضيته ذلك المفهوم بالنسبة الى الماسا واخر
باعسار عدم تساويه بالنسبة اليها وان لم يطلع على ذلك المفهوم بالنسبة اليها بحسب الاصطلاح المشكك دانت خبير بان مجرد الجريان
هناك لا يفيد المقصد بل لا بد من القول بذلك والا فيجوز ان يكون ذلك بعضا مما يرد على الدليل كما سبق بالعارض فلا يلزم منه المطلوب
واعلم ان الشارح اشار بالدليل الدال على خروج المشكك الى سبعة من ان الذي ذكروه انه اذا اختلف الماسا او الذاتي في الجزئيات
لم تكن ماهيتها واحدة فان ذلك جار في المفهومات المختلفة الحصول سواء كانت محمولة او غير محمولة ومن زعم ان بينهما فرقا فان المحمول بالمواطاة
ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر لما حده معها فيها فاختلاف الحصول وساوقه يرجع الى حصول مبدأ الاسعاد والا لم يكن
للذاتيات حصول في افرادها لا بحسب ذواتها ولا بحسب مبادئها لان الذاتي ليس له مبدأ حاصل فيما هو ذاتي بالعكس اليه لم يتصف
باختلاف الحصول بخلاف العرضيات المحمولة فانه يجوز ذلك فيها واما غير المحمول فان له حصولا في كله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه
المذكورة في التشكيك فلا يلزم من اختلاف حصوله في كل ان يكون جاريا عنه فتوقف ظ لان اجاد المحمول بالمواطاة مع الافراد سواء كان
ذاتيا او عرضيا انما هو بالوجود والتحقق لا بالماهية ايضا كما سيأتي تحقيق ذلك ولا سك ان ماسه حاصلة في صلى الافراد موجودة بوجودها
ولا حاجة الى ان نعد الحصول فيها لقصدها عليها حتى يتوجه عليه انه لا معنى لاشدية المحل واقدميته على ان ذلك يقتضي ان لا يتصف الذاتيات
بمساوي الحصول ايضا لاسعاد الحصول والعلة بان المراد بالمساوي عدم الاختلاف اعم من ان يكون ماسعاد الحصول كما في الذاتيات
او بحصصه واسعاد الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة. بحصصه ظ لما ذهب الى ان الوجود لا حصول له في الماسه في نفس الامر فيلزم ان لا

يكون مشككا كما يوضحه الغر المسعه عن الكلام وقال لما مر ح المحقق الشريف في حاشية المطالع بان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله
في افراده. وحصول المشكك ليس بحسب نفس الامر لما حده. مع انه مأخوذ بحسب احد الشيئين بنفسه من غير احد غيره معه كما اعتبر واذ كذا في نفسها
لا موجود ولا معدومة واحدا التي بهذا المعنى قد تسمى بالاعسار الذهني فان اخرت الافراد بذواتها ولم توجد معها غيرها بحدة العلل محدودا عن الكلي المشكك
ثم عرض لها الكلي المذكور اما عروض مبداه لها في الخارج ان كان له مبدأ فيه كالاسود بالنسبة الى زيد واما باعتبار خارج عنها معها ان كان مبدؤه من
الاعتبارات كالموجود فانه سوا الماهية لا وحدها بل معتبرا معها الوجود ولما امتنع حصول الذاتي الذي الدال بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتية
بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعسار الذهني فلا يتصور اعسار حصوله
فيه بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده. بهذا الوجه قطعا وجوازا على خلاف الحصول باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك انتهى وانت تعلم مطلان ما ورد
عليه بهذا الكلام وهو ان الكلي لا حصول له بنفسه في افراده. على ان حصوله مبدأ الموجود في الماهية والعرضي الغير المشتق على زعمه انما هو الاعتبار
العقلي الذي لا مطابق نفس الامر فلم لا يجوز ان يعسر العقل للذاتي ايضا مبدأ حاصلا في ذي الذاتي اذ لا حجر في جواز اعتبار الانسانية في افراد
الانسان مثلا وكون افراد الانسان لا سعك عن الاتحاد لمفهومه في شيء من المراتب انما يصح اذا اريد بالمراتب المراتب الحاصلة لها في نفس
الامر لجواز ان يوضع العقل لها مرتبة حالة عن الاتحاد لمفهومه غاية الامر انه لا يكون مطابقا للواقع ولو سلم مطلقا فلا حذر فيه غالبا لاشتراكها
مع افراد الموجود في حرمان الاعسار الذهني وعدم حصولها في نفس الامر والضا ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان الذاتي لا سعاد حصوله
في افراده لا سعاء الحصول فيه فلا يكون مشككا بمعنى لا سعاد حصوله ووقوعه لا يدل على انه لا يجوز سعاوت نفس الماهية في افراد ها بان يكون الماهية
نفسها في البعض ازيد واشد منها في بعض آخر والظاهر من كلام الشارح ان التشكيك باعتبار هذا التفاوت كما اورده صاحب الاشراق وساعل
واولى ما ذكروه الجعل التشكيك لما لا اولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما لا سعاد الاولى في الذاتيات
فلا ستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له بمعنى انه لا يختلف بالاولوية والاقدمية وهذا ضروري ولا يخفى انه لا يتوهم على المعنى العارضي
لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مبدأ حصوله ذاتا او اقدم بان يكون انصافه به علة لانصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات
غير مجعولة واما الاختلاف الاخيرين فيحتاج الى الدليل ولهذا ذهب بعض الحكماء الى حصول الذاتيات الاختلاف بهما والدليل ان الاشد والازيد اما ان يشملا
على شيء ليس في الاصعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول اما ان يكون ذلك
الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاصعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا سك ان البعض بالعارض لا سانع من انصافه بهذا الوصف خلاف المفروض فان قلت
اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا ان يقوم باحدهما سوادا اشد وبالاخر سواد اضعف فحصول
ان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او احدها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر عارض لهما لم يكن التفاوت
بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على انا سعل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وانضا السوادان يشتركان في نفس الماهية
او كلاهما فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما مر ح والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد
من الاخر ضرورة ان الماهيات المساوية لا تتفاوت بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الوجدان يحكم بالتفاوت
بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجسم مختلفان بالفصل الممنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعها والمعول بالتشكيك
هو المفهوم المشتق من الجنس بالعكس الى معروضها كالاسود مثلا بالعكس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد اول ومعنى كون احد الفردين اشد
كون بحيث سنزع منه العقل بعونه الوهم امثال الاضعف وتحليله الهما بصرف من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب الى ان السواد
الذي مثالب من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه ملك الجثة الا ان الامثال المسرع والاشد ليس احراء مساه في الوجود
ولا الوضع كخلاف المسرع من الاريد فانها مساوية في الوضع اوفيها معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد
واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الحس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد واشد اذا العسف ذلك ظهر لك اندفاع الايرادين فتدبر تعلم انهما وفيه
تامل اما اولا فلانه بعد تسليم حصر وجوه التشكيك في هذه الاربعة دعوى بداهة عدم اختلاف الذاتي بالنسبة الى جميع ما هو ذاتي له بالاولوية و
الاقدمية غير مسموعة كيف وهو سوف عن عدم محموليه الذاتيات والماهيات وذلك مما لا يعلم عليه برهان بل الحق محجوبيتها كالساعة بل يعول القوم
كالشيخ وغيره حكموا بان بعض الذاتيات قد تعلل بعض اخر فان الشيء ما لم يصر جسما لم يصر حيوانا وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا ولم يريدوا بذلك

ان الجسم مثلا لما لم ينقسم اليه فصل الحيوان لم تحصل ان ما حتى يكون العلة للفصول المقومة للقابل المنقسم بالسالبة الى محصل السالبة مع ان تلك الفصول
ليست ذاتية لها بل عرضية ان سوء الجنس للشئ علة لسوء النوع له كما صرح جوابه وهذه الاقدمية وان لم توجب الشكك عند الشيخ
لان المعتبر فيه عنده الاختلاف في امور مساوية لا في امور محللة بالعموم والخصوص لكن يدعى جواز الاختلاف بالاولوية والاقدمية الموجب للشكك
في الذاتيات عند العقل المانع له دعوى الضرورة فانه يجوز ان يقال سوء الانسانية مثلا علة لسوء اللابس لا بد لتغيير من دليل على انا ندعي
عوضهم من يدعي الذاتيات ان اتصاف الماهية بها لا يحتاج الى جاعل على حدة كما تضافرا بالعرضيات والا فاحتياجها الى جاعل الماهية ضروري
لان الماهية حال العدم ليس لنفسها الصانية لها كما هو المشهور واما ثانيا فلان قوله ولا يخفى انه لا يتوجه علة النقض بالعارض لانه يمنع
لان دعوى الضرورة في معدة ليس لمستدل الا عليها والنقض كالمنع والمعارضة اما كون بالنظر الى الاستدلال ومع الاغماض عن ذلك لا يخفى
ان ما ذكره في العارض من موجب اعتبار الاولوية والاقدمية انما هو دائر على علة الاتصاف بالعارض لا على كون العلة علة سوء العارض كيف والعارض
ماهية فلا يكون مجعولة ولا يلزم من احتياج ذلك في الماهية والذاتية مجعولة الذات احتياج اسهما بل باعتبار سوئها لغيرها ولا قائل بعدم هذه المجعولية على
ان المختار موجب اعتبار الاولوية والاقدمية في العارض فما ذكر مما لا دليل عليه فلا يلزم من اسناد السبب الخاص اسناد السبب العام فلا يلزم الغلط
قال في حاشية المطالع وغيره في الشكك بالعدم الزماني كما في افراد الانسان لرجوعه الى احتياج الزمان لا الى حصول نفس معناه. في افراده وفيه تامل
واما ثالثا فلانه يمكن ان يختار ان الاسد مثلا مشتمل على امر زائد غير معتبر في ماهيته ومفهومه لكنه معتبر في وقوعه على افراده وحصوله فيها ولا يلزم انه
لا يكون سوء بين الاضعف في فوق ولا اختلاف لان الاشد يجتمع مع النوع المشتمل على زائد في بعض فرد بخلاف الاضعف كالسواد المطلق المتحقق في النوع
الشديد والنوع الضعيف الحاصل فيها على الاختلاف وان كان ماهية لا يختلف قال في حاشية المطالع في جواب من نفى الشكك وقال ان كان التفاوت
داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ وهو اصل المعنى حاصلا في الكل على سواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون
متواطئا ان التفاوت خارج عن مفهوم الانية في وقوعه على افراده وحصوله فيها خارجا عنها على حده معاملا لما لبس فيه هذا التفاوت والقول
بانه يرد والحاصل في ذلك الفرد ونحو السواد الحاصل في الحبر مثلا امر لا يسمى عليه سواد جسم احر دونه في السواد الى اخر التزييد
معلوم لان الواقع غير وحصول السواد في الحبر مثلا امر لا يحصل في حصوله في جسم آخر لا لازم اختلاف ما فيه السواد لانه مفهوم واحد اختلف حصوله وامارا بعا
فلانه لا يلزم من كلام ان المقول بالتشكيك هو المسوق لا ما خذ الاستعمال معان الدليل لا لذي ذكره خارج في المسوق كالاسود ونحو بل الحد مدة الاخيرة
وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في ذلك المفهوم العرضي بل في خارجه واما خامسا فلان حكمه بان منشا كون احد الفردين اشد كونه تحت سريع منه العقل بجهة الوسع
امثال الاضعف ليس صرورة ولا يعلم عليه برهان لم لا يجوز ان يكون منشاه كونه بحيث سريت عليها مادة اكثر من اثار الاضعف قال في حاشية المطالع الوجود
في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة اثاره وقد تحمل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت وتحمل كثرة الاثار
وكمالها دليلا على الشدة كما في بياض الثلج فان مغرزيته للبصر اكثر واكمل واعلان المتفرقة من الذاتية والعرضية بان الاختلاف في الاول يكون مستندا اليه وفي الثاني
لا يحرى بعد ان حاصل الاستدلال ان الاختلاف في الذاتيات يستلزم بعدده سواء كان سببه الاختلاف ليس الذاتية او امرا خر وهذا منقوض بالعارضيات
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مطارح الافهام ومزال اقدام الاوهام والعلم عند الله العلام كالزراع والذراعين من الممتدا رلا يوجب
تعايرا لما هية اعلم انا لطول والكثرة على وجهين احدهما اضافي كان يقال الزراعات طويل بالقياس الى واحد وان كان قصيرا بالنظر الى ثلثة اذرع
والعشرة كثيرة بالنسبة الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى المائة والثاني غير اضافي كان يراد بالطول الامتداد المفروض اولا او اطول الامتدادات
وبالكثرة المجتمع من الوحدات ومن البين ان الاختلاف بالكمال والنقصان ليس في ماهية المقدار فمن صدق تلك الماهية على الزيدين وحصولها فيهما على
السواء بل في العارض وهو الطول الاضافي فان كونه على هذا الحد او على حد اخر امر عارض لماهية المقدار سمه عارضا اخر منسوبة الى ما هو على حد اخر
بالزيادة او النقصان كما صرح به الشيخ في الشفاء ثم الاختلاف الاشد والاضعف والازيد والانقص مختلفان بالماهية كالانواع المختلفة لكل مرتبة
من مراتب السدة والضعف والزيادة والنقصان تمكن تحتوي اشخاص كثيرة كما في مراتب الاعداد لكن المقرر عندهم ان العدة العرضية انما تكون الى
اخر ما وساوية في الماهية وقد اعتمدوا على ذلك في رد مذهب في بقراطيس في الجسم البسيط هل العالمون يا سرك الوجود في عرضة التنبيه
على ان بعض الدلايل الدالة على زيادة الوجود المطلق لا تدل على زيادة الوجودات الخاصة اليها تنتهي العموم وبعضها تدل على زيادتها ايضا ولهذا
ذكر ان كل واحد من الادلة المذكورة من اي التقسيمين ولم يقصد ان المدعى بهذا زيادة الوجود الخاصة او الاعتراض على الخص بان العموم يشتمل الوجودات

الخاصة

الخاصة
ويدعون زيادتها انصافا وانت اقصرت الدعوى على زيادتها الوجود المطلق وعلى شعار الماهية واوردت دليلا لا يدل على زيادتها على الوجهين لا يرد على
العامل ما اورده الشارح فتامل واما اي في الموجودات امر او راء الماهية والوجود المطلق وخصصه زيادة على الماهية عارضا لها الخ قوله وراء الماهية
مستدرك اذ المراد بالامر امر من جنس الوجود بقرينة قوله زايد على الماهية عارضا لها وعرضه ان الذي يكون به الدليل غير مسلم على الدعوى مما لا اعتبار له كيف
يكون ذلك مما يوجب الاخلال في الدليل مع ان هذا الكلام نوع ترق بالنسبة الى السابق سواء اريد به اسعاء طريق في نفس الامر موصل الى ذلك الاسناد اسعاء
طريق القوم ثم قد استدل على ان للوجود افرادا بمعالجة الخلق بان المتاخرين صرحوا بان الوجود الواجبي مسبب عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها والاشك
ان الاحتياج والفناء من لوازم الماهيات المخالفة والخصص متحدة في الماهية فلا محالة يكون له فرد سوى الخصة واذا كان فرد ما من الوجود وراء الخصة
هذا يكون كل موجود وجود خاص وراء الخصة اذ البداهة لا تفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك للامر وعدمه اقول حسبان الخصص مغايرة بالاضافة
فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالغنى والحاجة ناشية من خصوصات الخصص ولو سلم فالمراد ان الاسعاء والاحتياج من لوازم الماهيات الموجودة
للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات بالماهية بل اختلاف الموجودات فيها عارضة الامر انهم مصرحون بان اسناد الحاجة والغنى الى الوجود تارة والى الواجب
والممكن اخرى وكلاهما صحيح لانه كما يسند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار اهماله في كونه موجودا كذلك يسند الى وجوده باعتبار كونه وصفا لها
لكنها من لوازم الماهيات الموجودة واما ان ذلك لامر لك هذا ناظر الى اصل المدعى اخ قوله ليس المدعى الخ وليس حمر قوله لانا نقول
على ما يوهم ويوهم ان المدعى ليس الا المطلق بناء على ما ذكره على ان العامل ما يلهم ادعوا الضرورة في زيادة الوجود من غير سند بعد وذلك يسند ان
المراد بما ادعي زيادته بهما هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص الذي هو وراء المطلق وخصصه ولا يشتغله اذ زيادة ذلك الوجود على تقدير
خصصه كسبي لا ضروري فيضاف في دعوى ضرورية الوجود للاحد وكما يدل على اصل مدعى السارح ادعاهم الضرورة في كون الوجود للاحد زايدا بابي
طريق سلك كذلك يدل عليه بيان الضرورة بما فطرق المذكور كما لا يخفى على الناظر فيه وفي قول الشارح وبيان الضرورة بهذا الوجه الخ ما لوا ودون
الباء نوع اشارة الى ما اشرنا اليه وانت تعلم ان دعوى الضرورة مهما هو المطلق دون الخاص ودون ما سلمه وذلك لا يدل على اصل الدعوى
على زيادته المطلق وانما لم يعد والان المتبادر منه المطلق فافهم واما الدرس فلانا لم نسلم ان المعقول هو الوجود والدرس لا يتعلق به السارح على
انه مدفوع ههنا وطبعه الاثبات لا المنع غير العبارة هكذا اما في الخارج فقط واما في الذهن فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تحققه في الخارج على
زيادة الوجود والخارجي على ما مر ولو سلم ان المدعى زيادة الوجود المطلق فالحق ان يقال وهو تعقل الماهية وتعقل عن الوجود لا عن وجوده تارة وعن زيادة
الوجود المطلق لا سوف على زيادة كل واحد من الوجود الخارجي والذهني لجواز ان يكون الداعي مع زيادة الوجود المطلق وبالعكس على ان التعقل
عن الوجود الخارجي والذهني عند تعقل الماهية لا يستلزم التعقل عن الوجود المطلق الذي هو المدعى فلا يلزم من زيادة كل منهما زيادة المطلق الا ان
يقال الحكم على الوجود المطلق بالزيادة حكم على الخصة على افراده كما في العضايا المعارفة ولا يخفى ما فيه وبان قوله فلان تعقل الشئ لا يستلزم تعقل تعقله
بعد تسليم ان الامكان الانكاك سلم ودعوى انا اذا اردنا بالتعقل حصول صورة الشئ في العقل بالمعنى المتبادر لا بمعنى الصورة الحاصلة
كما هو المراد لان التعقل بهذا المعنى موجود ذهني لا وجود ذهني وبان هذا القول مساو لقوله وهو تعقل الماهية وتعقل عن وجودها في الخارج والخلاء
فتعليل احدهما بالاخر بعيد فلا سعد ان مدعى بداهة المقدمة الاولى ومحل هذه المقدمة عند فتح توهم الامكان وسيوان التعقل حاصل بذاته في التعقل
فلا يحتاج الى تعقل اخر فيكون متعقلا والتعقل عن الوجود الذهني تحصيل الشئ في الذهن سلم تعقل الوجود وح يكون قوله لانا نوجها وبان
المراد بالتعقل التصور بالكنه فعلى العقول ما ذا نتصورنا الماهية المركبة وتصورنا اجزاءها تحملة فمن اين تعلم ان الوجود غير متصور فيما بين
اجزائها مجملا مثلا اذا تصورنا كل كاتب لم تعلم انه زيد داخل فيه ام لا بعد العلم بانه كاتب اوليس بكاتب وبان صدق قولك المم والامكان كهما
تعقلا يحتمل ان تعقل الماهية وشك عنه تعقل الوجود وان تعقل الوجود وشك عنه تعقل الماهية وان شك تعقل كل
من الوجود والماهية عن تعقل الاخر ولا شك ان الانكاك تعقل الوجود عن الماهية بعد ما تواطا اعني زيادة على الماهيات والانكاك تعقل
الماهية عن تعقل الوجود لا بعد ذلك الخلط وان افاد عدم كون الوجود عينها لانه لا مدخل له في اسعاء عرضه الوجود للماهية وشك
في وجودها اي وكونها موجودة كما هو الآن وفيه بحث لان كون الوجود المطلق ذاتيا للماهيات انما يلايم الشك في كون الماهية وجودا لا في كونها موجودة
فلم لا يجوز ان يكون الوجود ذاتيا للماهيات ومع ذلك يشك في كونها وجودا فان البياض اذا كان ذاتيا
لبياض زيد مثلا انما يناسب الشك في كون البياض بياضا لا في كون البياض موجودا لان السوست لما هو دلالة ان اراد بالثبوت له بانه
ذو سوء فلا يلزم ذلك وان اراد به سوء ثبوته مسلم ولكن لا يلزم ان الشك في كون الشئ موجودا شك بهذا المعنى وسيأتي الكلام فيه وايضا هذا الدليل

منوض بالوجود فما يتصور الوجود ويشك في وجوده مع انه عين الوجود وحمل الاستدلال على انا نتصور الماهية ونشك في انها موجودة ام لا بعيد وكلام
الشارح صريح في خلافه لما نقل عنه في الحاشية وما نقل عن هذا القائل في حواشي كتابه من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بعمومه صريح في ان
مراد المص انا نتصور الماهية ونشك في وجودها مردود بان مقصود الشارح ليس ان هذا مدلول كلام المص بل انما اورده الشارح لاثبات المقدمة
الممنوعة التي ادعاها المص انتهى وكلام الشارح القديم هكذا فان قيل لا نم انا نعقل الماهية في الغفلة عن وجودها فانه كلما نعقل الماهية في الذهن نعقل وجودها
فيه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مسلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء
بعمومه عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث ونعرفها ونشك في وجودها الخارجي والذهني وانت خبير بانه ان اراد بتعقل وجود الماهية
في قوله لو كان تعقل الماهية مسلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك التصديق بوجودها فلا حاجة الى الاستدلال على تلك الشرطية بقوله اذ يستحيل
الشك لان منافاة الشك للتصديق بديهي بحيث لا يحتاج الى التنبيه وان اراد به التصور فالدليل لا يدل على المدعي اذ الشك في الشيء لا ينافي تعقله
وتصوره ولو اريد نفي الاستلزام نفي استلزام تعقل الماهية تعقل وجودها لكون الوجود ذاتيا لها كما دل عليه كلام المحشي حيث قال اي على انه اما عينها او جزؤها
كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك لم يكن الاستدلال المذكور استدلالا على نفي المقدمة التي ادعاها السائل وجعلها سندا لمنعه اذ مراده بالاستلزام
هناك مطلق الاستلزام الذي ينافيه مطلق الانفكاك وحمل الانفكاك في كلام المستدل على الانفكاك المخصوص اعني عدم استلزام تعقل الماهية تعقل وجودها
لكونه ذاتيا لها يسلزم المصادرة على المطلوب اذ المدعي عدم كون الوجود ذاتيا للماهية وقد جعل جزءا من الدليل لظهور ان عدم كون الوجود ذاتيا لازما
تصوره بتصور الماهية الذي يستدل عليه انما هو لعدم كون الوجود ذاتيا لها ثم اعلم ان في بعض نسخ الشرح القديم اضطرابا اذ اللايح من قوله فان تعقل وجودها
في الذهن عين وجودها في الذهن بالاعتبار ان المراد بتعقل وجود الماهية تصوره اذ التصديق بالوجود يغاير وجودها الذهني بالذات لا بالاعتبار
فقط اذ وجودها الذهني تصورها والتصديق المتعلق به لا يكون عينه بالذات واللايح من الاستدلال المذكور على عدم الاستلزام ان المراد به
التصديق فالظاهر ان هذا الشارح بنى كلامه اولا على كون المراد انفكاك التصور عن التصور ولما رأى قوة منع انفكاك التصور عن التصور عدل
الى التقرير الذي ذكره المحشي مع اشتهار هذا التقرير في هذا المقام فكانه قال ليس المراد بالانفكاك المذكور انفكاك التصور عن التصور بل انفكاك
التصديق عن التصور وحينئذ يصح عدم الاستلزام اذ لو استلزم تعقل الماهية الخ ولا وجه لان يقال في تلك المقدمة المأخوذة في هذا التقرير اذ لا شك
عاقل في انه يشك في وجود ماهية بل يحكم عليها بعض الموجود عند تصورها ويمكن ان يقال المراد انفكاك التصور عن التصور لكن لا مطلقا بل عن التصور
الذي يعد الحكم بثبوت الذاتي للماهية ولا شك ان الشك ينافي هذا التصور المخصوص ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان الوجود الذهني على نوعين وجود
بذاته ووجود بصورته والتعقل هو النوع الاخر كما يشار تحقيقه ﴿ح﴾ تمكن تعقل خصوصياتها الخ فيه اشعار بانه لا يلزم زيادة الوجود الخاص
في الواجب لامتناع تعقل الخصوصية مع الغفلة عن وجوده فلا يكون هذا الدليل منافيا لمذهب الحكماء في الواجب ﴿ح﴾ وانت خبير بان هذا انما يكون
بعد ان يثبت ان ههنا تعقل الخ قيل لا يخفى عليك ان اجراء هذا الدليل في الوجود الخاص ان يكون بوضع الوجود الخاص مكان المطلق فيقال انا نعقل الوجود
الخاص مع الجهل بخصوصية الماهية وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها الخاص ولا شك ان تمامه يتوقف على تلك المقدمتين وقد قال هذا القائل هذا
الدليل لو تم لدل فلا يرد عليه شيء بل نقول الظاهر ان القائل اراد بهذا الدليل ما قرر وهو انا نعقل الماهية ونشك في وجودها فانه لو كان الوجود الخاص عين
الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا يرد عليه انه يتوقف على المقدمتين اما على الاولى فلان بعد تسليم ان مراده بالوجود
الخاص غير الحصة فمراده انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القائلون لانه يدل هذا الدليل على تقدير تمامه على زيادته واما على الثانية فلانه
يكفي تصور الوجود الخاص بالوجه المغاير للعدم اذ لو فرض الوجود الخاص عين الماهية صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عينا للماهية
لم يقع الشك في وجودها مع تعقلها كما لا يقع الشك في كونها نفسها لما ذكرنا من ان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة وراء ما في ذلك ومن ههنا يعلم انه
لو قرر الدليل على ما ذكره الشارح ايضا يندفع ايراد الشارح بما ذكرنا انتهى ولا يخفى عليك ان تمامية هذا الدليل في الوجود المطلق ايضا يتوقف
على وقوع المطلق وكونه متصورا بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه حتى يمكن ان يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية او مشكوك فيه عنده غاية الامر
ان وقوع المطلق وكونه متصورا كذلك لما لا حاجة فيهما الى الاستدلال بخلاف وقوع الوجود الخاص وكونه متصورا كذلك فان كل واحد منهما مما لا دليل
عليه كما اشار اليه الشارح بقوله واثباتهما امر دونه خرط القتاد ما لم يقم المستدل دليلا عليهما لم يلزم من هذا الدليل بعد تعميم الحد الاصغر الى الوجود
الخاص العلم بزيادته ولعدم تحققه لا يكفي في حصول هذا العلم كما لا يكفي تصوره بالوجه المغاير للعدم لجواز ان يكون كنه الوجود الخاص المتصور بهذا الوجه ذا
علم بكنهه لا يشك بعقله عن تعقل الماهية وبالعكس ولا يقع الشك في ثبوته للماهية وان وقع الانفكاك والشك عند تصوره بهذا الوجه واما الوجود المطلق
فانه يلزم من هذا الدليل بعد اثبات الامرين العلم بزيادته ولعل الشارح اراد ذلك بجعلها للمقام او اعتراضا على ما هو ظاهر كلام القائل حيث يدل على ان دلالة

الدليل على زيادة الخاص كدلالته على زيادة المطلق على ان معنى قوله يجري الدليل اي في الوجود المطلق يدل على زيادة الخاص موهم الاعتراض اذ الحكم بما جاء في قوله
لو تم في الوجود الخاص يدل على زيادته ثم لا يخفى ان المغاير للعدم وجه من وجوه الوجود الخاص لا كنهه ولو فرض بكنهه او بوجه اخر كما يكون منشأ للآثار
المخصوصة بالموجود ويكون الشيء به موجودا المخصوص في نفس الامر من اين يصير النزاع لفظيا ﴿ح﴾ ان هذا الوجود معلوم لنا بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه
قيل وعلى التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا يعلم انه معلوم فلم يتمكن من الحكم بانه ليس معلوما فلا يتم الدليل بعد ضم المقدمتين ايضا اما على الثانية
فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك علمناه بوجه ممتاز عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشيء
المعلوم بوجه الضحك معلوم جهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه الحيوان الناطق نعم انما يتيسر على هذا التقدير معارضة بين تلك الماهية وذلك الوجه
فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان
الحاصل لنا هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تعقله بل يجوز ان يكون
معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرته له نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا شك في مثل ذلك في
التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في العقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنها ويبنى
الكلام في التقدير الاخير هذا وفيه تأمل اما اولا فلان قوله ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما في معرض المنع وانما يكون الانسان معلوما
اذا جعلنا الحيوان الناطق آلة لملاحظة الانسان وعنوانا عليه والامر ان يكون كنه الانسان معلوما لا الانسان بالكنه والفرق بين قولنا وان يقال اذا تصورنا الانسان
المعلوم بوجه الكتابة بالحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه ما علمناه
بالحيوان الناطق واما ثانيا فلانه على التقديرين قد يتمكن من الحكم بان الوجود الخاص ليس معلوما عند تعقل الماهية بالكنه كالانسان مثلا لانه يعلم بالضرورة
ان ما يكون منشأ للآثار المخصوصة بالانسان ويكون الانسان به موجودا مخصوصا في الواقع سواء كان هذا المفهوم كنها للوجود الانساني او وجها
مختصا به يصدق عليه الوجود بالمواطاة ونعلم بالضرورة ايضا انه لا شيء من الانسان واجزائه وما يكون متعقلا عند تعقله مما يصدق عليه الوجود بالمواطاة
وامثاله ﴿ح﴾ لجواز ان يكون معلوما الخ فيه ان لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على
تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل انتهى وانت خبير
بان الغرض انه يجب ان يكون معلوما لنا بالكنه او بالوجه المساوي سابقا حتى يتمكن من ان نعرف انه عند تعقل الماهية معلوم ام لا اذ لو لم يكن معلوما لنا
سابقا لجاز ان يعلم عند تعقل الماهية ولا يعلم انه معلوم فلا يرد ما اورده ﴿ح﴾ لم يوجد حكم اصلا فيه انه لا يلزم من نقض الدليل على عدم
زيادة الوجود في جميع الماهيات ان لا يوجد حكم اصلا لانه يلزم ذلك من مذهب الاشعري حيث ذهب الى ان الوجود عين جميع الماهيات الموجودة
فالاولى ان يقال الوجود زائد في جميع الممكنات اذ لو كان عينا او جزءا في ممكن لزم ان لا يكون ذلك الممكن ممكنا واعلم ان للاشعري ان يقول الامكان
عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوقوع في الخارج واللاوقوع لا عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فالواجب ما يقتضي ذاته وقوعه
ويمتنع عليه الارتفاع والممكن ما لا يقتضي ذاته وقوعه ولا ارتفاعه فلا يلزم على مذهبه ان لا يكون الممكن ممكنا ﴿ح﴾ فلو كان الوجود نفس الماهية
لم يتصور هناك نسبة الخ فان قلت هذا الدليل منقوض بالوجود المطلق والذهني فانهما موجودان بالوجود المطلق والذهني العارضين لهما
وبالكل والشيء والمعلوم ونظائرها والقضاء له ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء منقض بالموجود المطلق والموجود
الذهني فان الوجود جزء منهما مع انهما ممكنا الوجود باعتبار الوجود الذهني والمطلق قلت ثبوت الشيء لنفسه على وجهين احدهما الثبوت على
وجه يلاحظ فيه امر مغاير للمنسوب اليه مغايرة يصح بها للعقل ان يلاحظ كونه صفة له على وجه يكون معقولا عند العقلاء اي مغايرة بالذات
كما هو معنى الموصوف المعدم بالذات والصفة المتأخرة بالذات كثبوت الوجود الذهني لنفسه نسبة ملاحظة مطلق الوجود الذهني من حيث
هو وملاحظته من حيث هو ضمن جزئي عارض له مغاير له بالذات لان المعروض حاصل في الذهن بصورته وموجود فيه بخلاف العارض فان
الذهن حج طرف لنفسه لا للوجود الا اذا لوحظ ثم يحصل بصورته ويعلم بالدليل ومن هذا القبيل سائر مواد النقض وثانيهما ان لا يكون
كذلك بل بمجرد تغاير اعتباري ككون الانسان انسانا ومن البين ان من جوز عينية الوجود للماهية او جزئيته لها يقول معنى موجودية الماهية
ايجاد الوجود معها او جزئيته لها لا كونها مع ذلك متصفة بالوجود في ضمن جزئي آخر كما في مواد النقض فظهر ان الوجود اذا كان عين الماهية بهذا
المعنى يكون الماهية موجودة بنفسها فيلزم الوجوب وكذا اذا كان جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى سلبه على سواء ولو سلم ان الوجود جزء من الموجود

فهو ممكن الوجود ما عسار الانصاف لا يحب الاتحاد والحرث قوله اما بيان لو كانت الماهيات معلله بكنهها الخ اذ ما عدا من خواص الذات اما عدم معلل الماهيه بالكنه
سوت الذاتيات لها بس دون سوت العوضيات اى عرف الماهيه بها عند بعضها بها سا الصادر عند ان الس حمل الذاتيات على الماهيه المجمله الواقعه فى جواب السؤال
ما هو عن افراد النوع كالانسان المعبر عنه بالعطى لبيرو مرذم لا على الماهيه المفصله التى الصفت الى احرابها السعاما واحدا وى الحدود لان العوضيات باسرها
كذلك والماهيه المجمله معلومه بالبداهه عالما ولو كانت نظريه لامكن ان يكتسب لا بالحد لانه يوصل الى تفصيلها لا الى الماهيه مجمله ولا بالرسم لانه يوصل
الى وجه عرضى لا الى جواب ما هو وهى معلومه بالضروره من حيث وضعت اسامى الماهيات بازائها وح يتم الدليلان من غير احتياج الى معلل الماهيه
بكنهها نعم يورد الدليل الاول على ما اشاره الشارح سوف عليه سلمنا توقف الدليلين عليه لكن ذلك لا يقدح فى الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على
كنه كل ماهيه اذا احدث بدا بها من غير التفات الى ما هو غيرها محتاج الى الاستدلال بالضروره على الامر ان تصور الماهيه يطرى فى الاغلب ومن البين
ان الحكم الضرورى الذى يكون بعض اطراف كسائر الاستدلال به و لا صح ابطاله ومعه بذلك مثلا اذا اهل كما لا انسان مركب من امور لا جمع
ولا سطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظرى وما بحث عنه من هذا القبيل وفيه بحث اما اولا فلان بحصول الماهيه المجمله للوجود اسما الموجود الحاضر عنه
بنفسها لا بوجه عرضى ليس بدا بها ولا مما لعموم عليه دليل ودعوى معلوميتها بالبداهه عالما غير مسموعه وعلى تقدير التسليم لا سافى احتمال النظريه
فى بعض الماهيات فلا تتم الكلام ووضع اللفظ بازاء المعنى لا سلام حصول ذلك المعنى بعينه فى الذهن كحضانه بصوره ما وعلى تقدير حصول الماهيه
المجمله معها نحو ان نحاج سوء الذاتيات بها الى دليل الجواز ان لا نعلم انها موجودة بوجود ما واما سا فلان قوله سلمنا سرل عن سمع غير موجه لان
حاصل كلام الشارح مع انسكاك التعليل والشك ومنع عدم افاده الحمل وعدم الحاجه الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه لا الاستدلال على توقف
الدليل على معلل الماهيه بالكنه ودعوى البداهه فى الافاده والحاجه على تقدير تصور الماهيه بالكنه غير مسلم فى محل النزاع قوله واما اذا لم تكف فى تعلل
شئ تعلل احراء الاوليه لم لا يقال سعى ان نقول اذا لم تكف تعلل احراء الاوليه تكنهها لا نا نقول اذا وجب فى تعلل كنه الشئ تعلل احراء الاوليه بكنهها
ملزم منه تعلل جمع الاجزاء بالكنه لان تعلل كل الاجزاء بكنهها سلم تعلل احرابها الاوليه بكنهها و تعلل احراء الاجزاء بكنهها سلم تعلل الاجزاء
الاوليه لاجزاء الاجزاء بكنهها وهكذا لم منع تصور الشئ بالكنه ان يكون موجودا به متمثلا فى الذهن والتصور بالوجه ان يكون موجودا به متمثلا فى الذهن لا بذاته
بل بامر صادق عليه فالمرآه والمرئى ح متحدان بالذات بخلاف الاول وكما ان عند وجود فرد من الماهيه فى الخارج كان ذاتها موجوده فيه
بالذات وعرضا موجوده فيه بالعرض كذلك عند وجود عرضى الشئ فى العقل يكون ذاتها موجوده بوجوده بالذات وعرضا بالعرض
ومنع الموجود بالعرض الموجود بسبب عارض موجودا واعتباري كالفاعل الموجود فى ضمن زيد مثلا بواسطة اتصافه والممكن الموجود لسبب الامكان
لا الموجود بواسطة الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجه كما ذا تبات وليس معناه الموجود بالجاز كما قيل الوجود العارض للماهيه المعروضه ليس
عارضا للعرض فانه معاير لها بحسب المفهوم والحمل بهم لهما علاقه وارتباط سقص بالاتحاد به هو ما نظر ما فى اتحاد القطر والثلج مثلا من حيث
عارض السامى حتى يلزم ان لا يكون المتصور بالوجه معلوما بالحصه بل بالجاز ويكون اتحاد مع الوجه فى الوجود اتحادا مجاريا اذا عرفت ذلك فان كان
الجنس والفصل متصورين بالعارض لم يكن الماهيه متصوره بذاته بل بالعارض الذهنى العام بالوجدان لم يعم من الوجه لم يكن وا الوجه المعلوم موجودا
فى الذهن حصه ومبوط وان قام به يلزم ان يكون الصفه الواحده قائمه بمحلين وقد كان الخارج عن الشئ مغايرا له بحسب الشئ من فلا يكون عنه بحسب لم يمكن
ان يقال قيام هذا الوجود كقيام الوجود الخارجى بالاجزاء المحموله لانها عين المركب بحسب الخارج ذاتا واوصافا قوله الم يسلم ذا على تعارضه لانه لم
ان يكون اجزاؤه معلومة لا بالكنه ولا بالوجه ولو كان الوجود الذهنى الموجه وجودا ذهنيا لدى الوجه يلزم ان يكون اجزاء ذلك المركب معلومة وموجودة
فى الذهن البتة والصاصوره متفهوم الشئ الذى عينه غير صوره بعس الاشياء التى هى عينها فلا يتصور حصل الوجود الذهنى الذى للمفهوم الشئ وجودا
ذهنيا حقيقيا لنفس الاشياء والقول بان ههنا صوره اخرى منفس الاشياء واسطه حصول صوره مفهوم الشئ لديه الوجدان وفيه نظر من وجوه الاول
انه على المذهب الحق من ان الحاصل فى مادة تصور الشئ بالوجه صوره واحده هى صوره الوجه كذلك هى صوره ذى الوجه نفسها لاتحاد
الوجه وذى الوجه فى الواقع ذاتا ووجودا وكذلك يحمل عليه مواطاة غايه الامر انها ليست صوره بكنه ذى الوجه وما هيته ولذا الوجه صوره شئ بحسب
الوجوه لكن صوره بكنهه وما هيته واحده وان جاز تعدده كما لا جمالى والتفصيل وكما لا يلزم من قيام الوجود الخارجى بالماهيه واجزائها المحموله وعرضها
قيام الصفه الواحده محال متعدده معاره بالوجود والهويه صح ان يكون متصلا كذلك لا يلزم من قيام الوجود الذهنى بالوجه وذى الوجه ذلك
ولا سلم ان قيام الامر الواحد بالامور المتحده فى الوجود والهويه لا دليل على استحالته والخارج عن الشئ معاير له بالماهيه فى الذهن لا بالوجود
فلا يكون عينه بالماهيه بل بالوجود والامر فى الخارج عن الشئ بحسب الخارج الضا كذلك نعم اذا حصل الخارج عن الشئ معه فى الذهن تصورتين يكون

وجود تينك الصورتين متعددا والاجزاء المحموله عين المركب بحسب الخارج فى الوجود والذات مع الهويه وما صدق عليه لا بالماهيه والتغاير المركب فى الذهن
انما يسلم وجود الاجزاء فيه لو كان ذلك وجودا بالذات وسعه لا بالعرض ولو سلم فوجود الاجزاء فى الذهن مطلقا لا يوجب العلم كيف وعند وجود
الانسان فى الخارج لا يكون جميع ما هو موجود معه بحسب هذا الوجود موجودا فى ضمنه مع انه ليس معلوما وانما يكون معلوما لو ارتسم فى العقل منه
وحصل فيه بصوره والكلام فى العقل اليه والثالث انه ان اراد بقوله صوره معلوم الشئ غير صوره بعس الاشياء انها عين صوره بعس الاشياء
وذاته فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود الذهنى للمفهوم الشئ ووجود اذ حينئذ يصح ان يقال ليس الانسان انها عين صوره بعس الاشياء اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به
انها غير ها مطلقا فهو ممنوع والسند ظ ولما ذكرنا ظهر ضعف قول الضا المعلوم فى صوره العلم بوجه الشئ والعلم بالشئ بالوجه بالحصه هو الوجه و
الشئ معلوم بالجاز لانه ليس فى الذهن الا صوره الكاتب مثلا عند صور الانسان ما الكاتب لكن الفرق بينهما انه فى الصوره الاولى لا يلاحظ
من حيث يصلح للانصاف بها وكل شئ بخلاف الصوره الثانيه فان الكاتب فى قولنا الكاتب كذا ملحوظ بعاوجه يصلح للانطباق اليها وانت
خبير بان المعلوم بالحصه فى الصوره الثانيه لو كان الوجه مع الحيثيه المذكوره يكون ذلك الشئ معلوما بالحصه مع الحصه لا بالجاز فلا يصح
هذا القول الضا وليس فى الذهن الا صوره الكاتب لحصول صوره الحصه الضا فى الذهن ولو كان المعلوم جميع الوجه فقط فلا فرق
او فى الصوره الاولى الضا للوجه صلاحيه الانطباق وعلى الامر والبحث عن الامور المعلومة بالجاز لا يليق بالحكماء والمحققين لقلة
الانتفاع فالحق احق بالاتباع قوله ومعناه ان سبثاما ست لا السواد الخ قيل اذا احدث العصه سالبه لم يكن حكما حتى يتحقق التنقيض
لان الحكم فى الامجاب والسلب كليهما وان كان على معدوم واحد هو السواد لكن صدق السالبه لا يتحقق صدق العنوان على افراده فى نفس
الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان بخلاف صدق الموجبه وفرق بين الحكم وصدقه والقول بان الحكم المذكور على المعدوم
وليس بسواد من قبيل سماء الصدق بالحكم او الحكم فى السالبه على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد ولذلك اشتهر
بين القوم ان المعدوم سلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه والى حد معدوله بصدق قولنا السواد ليس بموجود معدوله تحقيق عند
الخصم تامل فيه نظر لانه اذا كان الوجود عين السواد يكون السواد موجودا بدايه فلم يحز الصاقه بالعدم ولا سكان وجوده انما يتوقف فى الافراد فلم يكن
صدق السالبه باعتبار صدق العنوان والصاعلى تقدير وجود افراد السواد يكون قولنا السواد ليس بسواد حكما جماعيا بعصص لان الحكم
فى هذه السالبه على الافراد الموجوده بخلاف قولنا السواد ليس بموجود وان كان كاذبا على تقدير فعلم ان الوجود ليس عين السواد وهذا
الاستدلال على هذا التقرير لا سوف على صدق قولنا السواد ليس بموجود مع صدقه مع معدمه لا ندعيها المستدل ولكن ان يورد السئل
هكذا فى هذه العصه وهى قولنا لو كان افراد السواد سوادا لم يكن سوادا ناقص بخلاف قولنا السواد ليس بموجود وكذا يمكن ان يوجه العصه معدوله وتعال السواد لا سواد فيه عنوان العصه ومحيها مساعصان كالات والاتان بخلاف قولنا السواد
لا موجود فعلم ان الوجود ليس عينه قوله كان مناها لتلك العصه الصادقه ح فى نفس الامر سوان السواد سوادا بالضرورة ما دام موجودا
واحد الوجود الخ اى ما دام سوادا على تقدير كون الوجود عينه وقولنا السواد ليس سوادا وليس بموجود لا يناقض ما هو صادق ولا سافيه بل المتناقض
له قولنا السواد ليس بسواد حس موسوادا ولس بموجود حس موسواد وصدق ذلك هم لان سلب السواد عن السواد انما يصدق فى السواد
المعدوم والعول بان السواد فى نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد كما ورد فى قولهم الماهيه من حيث هى ليست الا هى
فاذن تصدق السواد سواد بلا تعسد مرد ودانه ان اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظه الوجود والعدم فسلم ولا يجديه اذ الكلام
فى ان صدق الحكم مشروط بالوجود لان الحكم معدمه فالحكم يصح بدون التعسد لا صدقه وان اراد انه يصدق سواء كان موجودا او معدوما
فهو مسلم اصلا ومكفى كلام القوم ان للعقل ان يصور السواد مثلا فى نفسه ولا يلاحظ معه سا من اللواحق وح يحكمه عالما غير
الذات لا انه يحكم عليه مع ملاحظه شئ من المحمولات بدون الوجود وبهذا اخرج قولنا السواد ليس بموجود اما يصدق فى السواد المعدوم وهو
كما ليس موجودا ليس سوادا وقولنا السواد سوادا نما يصدق فى السواد الموجود وسوكا انه سواد فهو موجود وبهذا اجاب ان هذا انما
سا عند تقدير المغايرة او على تقدير العسه لا بنا فى ان تقال الصادق انما هو السواد المعدم بالوجود ويخرج المعدوم بعسد الوجود اذ فيه
اعتراف بمغاير الوجود للماهيه حس صار العسد بالوجود محصلا للسواد دليل على هذا التقدير لا فوح من المعدوم والمطلق ومن ههنا يتبين
ان سلب الشئ عن نفسه انما يسهل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل فى الجواب ان ما له الى سلب الوجود ان اراد الملازمه بمعنى ما
وان اراد الاتحاد فمم كيف والوجود بمعنى الماهيه عدمهم فلا يكون سلبها عن نفسها وان اراد انه لا يتصور سلب الشئ عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود

وليس سلب الشئ عن نفسه مجازا فلك عالقدر التسليم قادح في اصل مطلوبه وهو اسالة التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشئ ونفسه متصورة فتدبر
وفيه بحث اما اولا فلان محصل الاستدلال ان الوجود ليس عين الماهية والا لزم ان يكون قولنا السواد كيس موجود مناقضا لقولنا السواد سواد
وان قد كلما دام سوادا دام سوادا كلما علم انها ليسا عينا فتدبر وانت خبير بان هذا الاستدلال لا يتوقف على صدق قولنا السواد ليس
بموجود حين هو سواد وانما يتوقف قولان محصل كلامه ان الحكم في الموجبة والسالبة عن معدد فيما نحن فيه لكن صدق الموجبة مشروط بقيد
الوجود دون صدق السالبة وانت خبير بان ذلك لا يصحح ان لا يكون بينهما تناقض كيف وصدق الموضوع
والمحمول في الوجود في نفس الامر دون صدق السالبة لا يحسن صدقها عدم اتحادهما وذلك لا يقدح في كونهما متناقضين وانما يقدح
فلان الظاهر ان معنى قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي انها من هذه الجهة مع قطع النظر عن جميع ما عداها وذاتها صالحة لان تحكم باتحاد ما عليها
دون العوارض وذلك يستدعي ان لا تكون الحكم باتحاد الذات موقوفا على الوجود وان سلم ان صدقه يتوقف عليه فلا يصح قوله لانه
يحكم بان السواد محدود مع شئ من المحمولات بدون الوجود وانما ارتكبنا فلانه على تقدير عدم الوجود وان لم يتصور ان يتعلق الصادق انما هو
السواد المعدد بالوجود لان تعدد الشئ بعد حال حتى يمكن ان يتعلق الصادق انما هو السواد المعدد بالوقوع او بما هو
الواقع طرفا بعد ضرورة ان ما هو مرتفع عن الواقع سلب عن جميع المهوات حتى نفسه فمعنى السواد ليس بموجود حين هو واقع
وصدق ذلك مع عدم الحكم عمل ما ذكره ومن ههنا سبق ان سلب الشئ عن نفسه لا يحتمل عدم اتحاد الوجود الصادق والامور الغير لاتحد
وقد علم ان الوضع اعم من الوجود لان بعض الامور الاعتبارية كالتصاف الجسم بالسواد واقع في الخارج باعتبار طرفه الخارج لنفسه بدون
الوجود وسياتي ان الاتحاد انما يصح وقوع الموضوع لا وجوده ثم قوله وما قيل في الجواب اراد به ما قاله المحقق الشريف في حواشي التجريد وما
قيل من ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جاز وان لا يكون موجودا فيه فلا يكون موجودا لان ماله في الخارج ان سلب الوجود عنه ولو كان
وجوده في الخارج عنه لم يحل اصلا فادام لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلب الاساس ليس بانسان في الخارج كان صادقا وتحصيله ان الانسان
ليس بموجود في الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل مطلقا التهى فهو له قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات
التناقض اي في اثبات زيادة الوجود لانه استدل فيه بان الوجود لو كان عينا لكون معنى قولنا الانسان ليس بموجود الانسان ليس
بانسان وهذا ناقض بلا ارتياب وانت خبير بان هذا الناقض انما يلزم اذا كان السلب عن الشئ ونفسه متصورة ولا شبهة عليك بعدما
ذكرناه ضعف المعول وما اورد عليه قائل قوله فان السلب عن شئ وسلبه عنه اسنادا ما تصور ان سوء شئ لنفسه فيحس حريق
مقبول عند العقلاء لكن ليس معنى موجودية الشئ على تقدير كون الوجود عينا او جزءا الصاقه بالوجود في نفس الامر حتى يرد
ما قالوا لك ظهور ان الماهية الموجودة لا تعرض لها وجود اخر غير الوجود الذي فرض انه نفسها او جزءها والحكم معترف بذلك وايضا كون
معنى قولنا السواد موجود عين تعدد العينية بهذا الذات دون هذا الذات على وجه يكون المغايرة واحدا وهذا ليس له معنى صحيح لان
المغايرة لا تكون في كل شئ فوق شئ وامثاله والسلب عن الشئ وصاحبه شئ من هذا القبيل وعلى تقدير الحكم
فلا سلم عدم افادته السواد سواد ولذلك وقع في المواقف وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود
في عدم الافادة ولم يحكم سارحه بصحته والصالوكان الوجود ليس للماهية بكون معنى كون الشئ موجودا ثبوت الوجود له بطريق الحمل لا
بالاسناد كما ذكرناه فكون سلب الوجود عنه ساقطا عالما ممكن ان تعالى في الوهم الثالث هكذا كان قولنا السواد وجود عنه قولنا
السواد سواد وكان قولنا السواد ليس بموجود عنه قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود وما ذكر ظاهر ضعفا بل مراد هم من
الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة كيف لا ومعارة مساءاة الاسناد للاسناد حتى الواجب حالا سبق النزاع فيه بين العقلاء
فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعمه والقول بجواز كون فرد الوجود العام نفسه موجودا الوجود الوجود لو صح كون الواجب
موجودا لغيره كسائر الماسات الموجودة بخصه الوجود المطلق والصحيح ان صدق حمل الموجود على الواجب بخصوصه ذاته فذاته تعالى
موجودة بذاته من غير افتقار الى امر اخر بوصفه بخلاف الممكنات صحيح ان تعالى ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق الصانع بمعنى ان ما هو اثر افراده
العارضة يوصف عليه والصانع ان كون الوجود بهذا المعنى من الماسات لا ناف عروض الوجود لها والاسلام اسنادها اليه كونها موجودة عن
امر يعرضها كما اعترف به انهى وانت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي ان تصدر هذه الدعوى عن عاقل
بل الظاهر انه اراد به ما يكون منشأ للاثار ومظهرا للاحكام كما يظهر من كلامه فنزاعه في ان ذلك اسنى المناسبات لا الكون في الاعيان والاصول
بان موجودية الماهية باعتبار عروض مفهوم الوجود لها لا يحسن الوجود لها كما مر وبان نزاعه لسنى في ان الوجود ذات اخر صفة عينا ماهيات الاشياء وهو ظاهر

وبان حكم الحكيم بعينية الوجود الخاص للواجب تعالى فكيف يعسر باقي الصفات كالعلم والقدرة وذكر في الحصد راجع الى نفي الصفات عن الذات كما ملخص
به المحقق الشريف قدس سره والا فالبداهة حاكمة بان ما يصدق عليه الوجود المطلق مواطاة ما يعرف المعارف كما سيصرح به المص مانه الحصول لا محذور ان يقوم
به فضلا عن ان يكون ذات الواجب تع نعم لو كان معنى الوجود ما يكون منشا لاثار اعم من ان يكون ذاتا او صفة يصدق على الواجب ويجوز ان يكون
عين الماهية والظاهر ان الحكماء والاشعري اراد وا من الوجود هذا المعنى الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص قد تبرهن انحاد ذلك
انه تع ذات قايم بنفسه مقوم لغيره ترتب عليه اثار الوجود من عروجاته الى قيامه به كما قالوا في عسى سايرا لصفات فلا يرد ان كل من يلاحظ مفهوم
الوجود الذي هو بديهي التصور يعلم بديهة انه لا يصدق على ذات قايم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يصح في الجملة
ان يكون قايما بشئ ولا يعقل قيامه به كالعرض فتامل ثانيا ان ذات الصانع فرد هذا المفهوم اي ليس في الخارج شئ هو الماهية واخر
هو الوجود قايم بها خارجيا فان اراد ان ليس في الخارج موجودان الماهية والوجود حتى يكون الوجود قايما بها خارجا كسائر الاعراض
محالها فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود زايدا عليها في الخارج جواز ان يكون الخارج طرفا لنفس الوجود ويكون ناسا للماهية في الخارج
كثبوت العمى لزيد وان اراد ان الخارج طرف لنفس الماهية فقط والوجود نفسه مرتفع عن الخارج الصالكون وجودا فليكن الوجود قايما بها
في الخارج قطعا لم لان الحق ان الماهية اذا وجدت في الخارج تكون الخارج طرفا لنفس وجودها وثبوت شئ لشئ انما يكون وعالثبوت المثبت له
اذا كان الناس من الموجودات كالاعراض لانا نتناول الاعتباريات لان ما يكون الخارج طرفا لنفسه للوجود كالتصاف الموجود الخارجي بمثله
في الخارج وارتباطها فيه واقع في الخارج قطعا وقوعه كاف لسوء صحة اعتباره واقعا فيما نحن فيه الخارج وهو طاهر ثم ما هو مرتفع عن الخارج
رانا ان سلب له شئ ولا ان سلب لشئ في الخارج قطعا قال في المواقف ان الضرورة في صحة وجود شئ غير الوجود واما الوجود فالضرورة تقضي
باستناع مستوفيه بالوجود قال في شرحه ولسايل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية النفسية بسبب ما يعارضها
كما هو دأب اصحاب العلوم النظرية في احكامها المعلومة فلا يصح قطعا قبل الصواب ان تعالى الضرورة بحكم بان كل ما ثبت لشئ هو سواه اي موجود في الخارج
فان قايما بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج فلا يكون منذرجا في ذلك الحكم الضروري هذا فان قلت على هذا
يلزم بطلان العرف الذي ذكروه من ان الموجبة والسالبة من ان السالبة لا تصدق والوجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالة على ان المحمول في
الموجبة اذا لم يكن موجودا لا يصدق والوجود الموضوع قلت من ذهب الى جواز طرفية الخارج لنفس الشئ بلا وجوده فيه يرد بالوجود في
قولهم السالبة لا تصدق والوجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالة على انحلال الوقوع ومن ذهب الى عدم جواز ذلك في زعم ان كل ما في الخارج فهو
موجود فيه يريد بالاستلزام لا الوقوف والوقوع حتى يلزم في حمل الموجود عليه في الخارج تعدد الشئ على نفسه والتكلم
المحقق السرمد صحيح على المذهبين والحق المذهب الاول لان نسبة التصورة والاعراض الموجودة في الخارج الى محالها حارصة قطعا كما مر و
نسبة عوجودة فيه والا لكانت قايمة بمحالها في الخارج فسعلى الكلام الى سيوبها لمحالها فلزم اما القول بعدم الصاف محل حال الموجود
في الخارج ولما بوجود كل الصاف بالموجود فيه وبالمحالان ضرورة اما بالوقوع الصاف في الخارج لا يكون موجودا فيه وهو المطلوب فان قلت
اذا كان الخارج طرفا لنفس وجود زيد مثلا صح ان تعالى وجود زيد في الخارج ولا يستلزم الخارج ان يكون موجودا بل يحدوث وهو حاصل
او كاين كما شهد به استعمال اهل العربية حيث قالوا معنى قولنا الماء في الكوز ان الماء حاصل في الكوز فلزم ان لا يكون الخارج طرفا لحصول
الوجود للعين فلتبعد سبيل الحصول انما هو بالنظر الى جانب اللفظ والمعاني اللغوية والا فالمراد من هذا القول ان الكوز وقع ظرفا
للماء بعين الحصول على ان هذا الحصول هو الوجود الرابطي من الظرف والمظروف لا الوجود في نفسه للظروف فهو هذا جواب عن
استدلال الخصم الذي المستدل السيد ابو الحسن الاشعري وابو الحسن البصري من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب
والممكنات بمعنى ليس هناك الا حقايق مختلفة بالحقايق متفقة على كل واحد منها لفظ الوجود اسما كالفظا فان خصم الاسان الذي هو الحيوان
الناطق مثلا بعسم وجوده وبهكل ان تعالى معنى مذهبه وان لم تشتهر بين الناس ان خصم كل شئ من وجوده وامتيازه عن الغير عارض وهو
بالاسر اك اللطف عن ملازم لهذا الاحتمال وبان مراد من الوجود ما يكون منشاء للاثار الخصه المعنى المصدري وبان مابه الفاعل عنده
في نفس الماهية الممكنة بان يحمل الخارج او نفس الامر ظرفا لنفسها كما ان معنى بانيته الفاعل في الصاف الماهية بالوجود عند الجمهور ذلك
او وجودها ما الوقوف على نفسه او السه صل الظ في هذا الشق فتحصل الحاصل اذا المعارة لا سلام الوقوف اصلا وفي الجواب بمنع
استحالة تحصل الحاصل بنفس في كل التحصيل انما يلزم تحصيل مرة اخرى وعرضه ان الملازمة المذكورة في الشق الاول هي لها ظاهرا بخلاف ما ذكر و
تكون الملازمة التي ذكرتها ظهر والافكما ورد المنع على تقرير التشريح على الملازمة برد على تعريفه على بطلان اللازم واما لم ان لو
كان المعروض هو الماهية لشرط الوجود لان تعالى ان يوليها الشئ الشئ موجودا على وجوده المس له قاعدة بديهية لا سيما الفعل
منها صفة الوجود وهي يصح ان تكون معروضة كل صفة هو الماهية لشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات في نفس الامر

والتحقيق ان عروض الوجود بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبر العقل بداته ولم يعتبر معه غيره كجوهر في هذه المرتبة حالما عارض الصفة لم يجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها ولا يجد عروض الوجود بالمعنى المصدري ولا بمعنى الموجد للماهية في نفس الامر اما الاول فلما مر واما الثاني فلانحاد مع الماهيات فلا يتصور هناك لبسه بها بالعام وغيره ولا عروض الموجود بحسب الاعتبار الذهني لصلاحية العقل لاحداث الماهية في المرتبة الثانية موصوفة به لانه لا موجود ولا بد من ذلك قيام الوجود بها كما في قولنا الضوء مضيء والشمس عالمة بذاتها واما الموجود فهو عرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني لانه يجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها فانه يقبل الشيء الواحد الى الماهية متقدمة وموجود متاخر عنها فيتصور التقسيم بينهما بحسب الاعتبار وقيد بقولنا المراد بالماسة من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا معها وهو احتراز بالواسطة في الاعتبار الذهني لانه نفس الامر حيث يكون ممتنعا عروض الوجود في الاعتبارات ليس مستوفيا لوجود المعروض وفيه بحث من وجوه الاول ان التحقيق ان سوت الاعتباريات كاتصاف الماهية بالوجود السابق والامكان المتقدمين على وجودها لا يوصف على وجود الموصوف بل سلم ووجوده للعدم وجوده والسلم وجوده الصادق عروض ان الوجود وما هو سابق عليه من الاعتباريات الواقعة في نفس الامر فما نقلناه عن شارح المواقف مندفع الاعتراض فلا حاجة الى ما ارتكبه من التعسفات والثاني ان اعتبار العقل اذا لم يطابق نفس الامر يكون كاذبا بالعرض بعروض الوجود سواء كان بالمعنى المصدري او المشتق يكون كاذبا على مقتضى زعمه والثالث ان ما الصدق على شيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له لعدم الواسطة بين الذاتي والعرضي فلزم كون الموجود ذاتيا له في الواقع وعارضا له في الاعتبار المحقق والرابع ان في قوله وبحد الموجود في المرتبة السابقة قائما بها عارضا لها تمام الخلط بين العروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذا الموجود خارج محمول والاعم فيه على ما هو المشهور والخامس انا ما ذكره في الوجود جار في جميع الاعتباريات الواقعة في نفس الامر كالامكان والوجوب والمعلومية وغيرها وحينئذ لا يجدي المقدمة العاملة بان سوت الشيء للشيء فرع ثبوت المسند له في اثبات الوجود الذهني مع ان الاعتماد في اسناده عليها لان محصل دليله انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا فلا بد لتلك المعدومات من وجود بناء على تلك المقدمة اذ الثبوت فيها اعم من التمام والاتحاد كما في القضايا المتحابة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن البين ان اتصاف المعدومات انما هو بالامور الاعتبارية فقط وعلى ما ذكره ليس هذا الاتصاف في نفس الامر والا دار لان الموجود عنده معدوم على الماهية في نفس الامر فانه زعم ان الانسان ممتنع لانه ما لم يوجد كان في حد العدم لم يكن انسانا ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا على غيره بوجه ومتاخرا عن الماهية في الوجود الذهني الاعتباري وانت خبير بان العقل اذا فصل الماهية الموجودة الى الماسة والوجود فلا بد بحسب الماسة متقدمة والوجود متاخرا ولم لا نفصله بالعكس كما هو الواقع عندنا وبان ما ذكره من ان المعدوم ليس بانسان لا يدل على عدم تسمية الانسان بالذات على كونه موجودا فلم لا يجوز ان يكون له مرتبة في نفس الامر لا يكون فيها موجودا ولا معدوما وقد عرفت ان الموجود متحد مع الانسان بالوجود لا بالماسة الصادقة لا نتصور الثنوية بينهما وبان هوية وجد فصار انسانا القيم فصار انسانا راجعا الى الانسان اولى من العكس وكلاهما باطلان اذ لا معنى لقولك وجد الانسان فصار انسانا ولا لقولك وجد شيء آخر فصار انسانا والقول بان المعدوم ليس بمفهوم اعم عاما وموصوفا بالوجود له حتى يحد بالعقل متحدا معللا بعلل في الذاتيات القائمة بالشيء حيث لم يصر حيوانا بل صار حيوانا مستوفيا لوجود الحيوان ان الجوهر مثلا لم يصر جسما لانه مفهوم الشيء المبهم ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا اذ لا اعتبار لمثل هذا التوهم الكاذب نعم لا طائل تحت هذا الحكم بتعلق عنوان موضوعه الامر العام مع ان هذا الحكم انما يصدق في افراد العنوان كالجوهر وغيره كما يقال كل موضوع محمول واعلم ان الحق ان انكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان ونظائرهما في نفس الامر مخالف للعرف العام والخاص بل للعقل ما لم يعتبر بالشيء مقيدا بالعدم او بالوجود او بالامكان مثلا لم يحكم بانه متصف بهذه الامور فلو كان سوت الشيء للشيء مطلقا موقوفا على سلب المشي له بلزم ان لا يوصف شيء بشيء اصلا وكون الشيء موجودا ما موقوفا على سلبه او كون الحارة معدومة تكون تلك الامور من الاعتبارات الواقعة في نفس الامر فحري فيها بان تطبق ما علما عن المجموع الشريف حقه واما من ان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود كاتصاف الجسم بالبياض او يكون الموصوف في مخزن انحاء الوجود بحث لو لاحظ العقل صح له ان سرع منه تلك الصفة كاتصاف زيد بالعمى وهذا المعنى نستدل وجودا الموصوف في ظرف الاتصاف دون وجود الصفة فيه اذ العقل قد سرع من الموجود الخارجي امورا الصاقه وسلبه لا يحتاج لها في الخارج ويصفها بها وصفا صادقا فصدق المسوغ على شيء كما يكون بقيام مبداء الاشتقاق وبواسطة نسبه له الى المبداء كصدق الحداد على زيد بسبب ان الحديد موضوع صناعته كذلك يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المسوغ عنه كالامور الاعتبارية مثل الموجود والممكن وهذا ليس للمسوغ مبداء قايم بذلك الشيء فما فارقا حتى سرع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجود والممكنية وبما المراد بالوجود والامكان والماسة متصفة في نفس الامر بهما وكل الاضافات المبسوطة ليست مبدا للمشتق حقيقة كالسواد الذي هو مبدا لاسود بل سمي به انه فان الاسودية اضافة مباحة عن السواد الذي هو للمبداء وبهذا ليس شيء منزلة السواد بل انما سرع العقل من مقابلة افراد الموجود والممكن الى مفهوميهما الموجودية والممكنية والصاق الماهية بهما متاخر عن اتحادهما بالموجود والممكن فظهر ان ليس في الخارج الا الماسة من دون ان يكون مساك الامر المسمى بالوجود والموجودية سرع العقل بصرف من الحليل سرع منه ذلك الامر ونصيفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقته موجودة بتلك الهوية العينية كما سرع من زيد مثلا الانسانية وبحكم بان الانسانية

ثابتة له مع ان مطابقة ليس الا ذات زيد وفي علمه الموجود في الذهن والفرق بين اسراع الوجود واسراع الذاتيات ان ملاحظة الذاتيات كافية في اسراع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر معه وجوده عليه واشاره الى عرف ذلك فيعد ما مل ما او لا فلان اطلاق الاتصاف على ما يكون بطرفي صحة الاسراع مما لا محصل له لانه قبل الاسراع لا صفة ولا اتصاف في الخارج والواقع وبعد الاسراع في نفس صفة حاصلة في الذهن تصورها وقاعها الذهن لا بالموصوف كما سبق بحسبه وكون الموصوف بحيث يمكن ان سرع منه تلك الصفة لا سلم ان يكون هناك صفة او اتصاف بالفعل فان قلت الصفة الماسة للموصوف قبل الاسراع عبارة عن حالة له هي كونه بحيث اذا حصل في العقل سرع فيه تلك الصفة وتصفه بها فلك هذه الحالة او الحيثية ان كانت ثابتة للموصوف بالفعل لا بمعنى صحة الاسراع فرد عليه انه لا فرق بين اصل الصفة وهذه الحالة او الحيثية في ان كليهما اعتباريان فلم كانت الاولى ماسة بمعنى صحة الاسراع والثانية ماسة بالفعل وان كان سوتها اتصافا بمعنى صحة الاسراع فرد عليه ما قلنا فالظاهر ان يقال الصفات الاعتبارية الثابتة للموصوف بها بحسب الخارج هي كون الخارج طرفا لانعقادها وهذا الاعتبار ماسة للموصوف في الخارج وواقعة هناك والاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الموجودة الى الموصوف او بانضمام الصفة الاعتبارية الواقعة في الخارج اليه وهذا النوع من الاتصاف لا سوت عليه سوت الموصوف في الاتصاف كما مر مرارا والعقل بان الموجود الخارج ما يكون الخارج طرفا لوجوده وهذه الطرفية ليست عبارة عن كون الخارج ظرفا لثبوتة للماهية ولا سلم ه فساد طلان الوجود اذا كان في الخارج ولم نعم فيه ما الماهية علم اما قامه فيه بنفسه او بامر آخر وكلا شقي الابطلان فالحق ان هذه الطرفية مسلمة لكون الخارج ظرفا لسوته للماهية واما ثانيا فلانا لانم ان المراد بالوجود والامكان الموجودية والممكنية اذ الوجود الخارجي هو الكون في الخارج والموجودية كون الشيء موجودا وهو ان كانا ملازمين لكنهما متغايران قطعا والعقل كما سرع من زيد الموجود في الخارج كونه موجودا فيه كذلك سرع منه الكون في الخارج وكذا حال الامكان واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله فظهر ان ليس في الخارج الا الماسة والوجود سرع عن الخارج نسبا وجودا لم نسلم ان الموجود الخارجي طرف لنفس الوجود وان لم نسلم طرفا لوجود الوجود او الموجود الخارجي عند الجمهور ما يكون الخارج طرفا لوجوده كما صرح به المحقق السريف في تصانيفه وغيره من المحققين واما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من مزال اقدام افهام الفضلاء الاعلام ﴿ زيادة عليها وقاعها في الصورة ﴾ قد عرف ان سوت الشيء للشيء لو كان فرعا لسوت المسند له مطلقا دون الثابت يلزم تسلسل الوجودات الذهنية سواء كان في ذهن واحد او في اذهان متعددة مع انا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له في ذهننا في زمان واحد الا وجود كما نعلم عدم تعدد الوجود الخارجي له والقول بانه يجوز الانتهاء الى وجود موهوم الماهية لا سبيل لجواز مثل هذا الاحتمال في الخارج واقعا اذا كان قيام الوجود بالماسة في الذهن بشرط الوجود الذهني لم يكن قيامه بالماهية من حيث هي بل بالماسة الموجودة في الذهن الا ان تحصيل الماهية من حيث هي بالتي لم يعتبر فيها الوجود الخارجي والعدم الخارجي والاتصاف بهما فعلى ما زعمه موجود في الخارج احتمالان احدهما ان سعلق في الخارج بما لحق الموضوع والمحمول ويكون معناه انه في الخارج متصف بالوجود في نفسه وهذا هو محل النزاع وثانيهما ان سعلق في الخارج بالموجود ويكون معناه انه في الذهن متصف بالوجود الخارجي ومن البين انه لو اتصف شيء في الذهن بالوجود الخارجي لصار موجودا خارجا في الذهن لا في الخارج لان الشيء اذا كان موجودا بانصافه بالوجود فاتيا الصف بالوجود صار موجودا هناك ولا معنى للوجود وصف شيء في محل وصيرورة ذلك الشيء موصوفا به في محل آخر لكن العقل حاكم بديهة بان الشيء موجود خارجي في الخارج لا في الذهن لم تصدق في الذهن على الموجود في الخارج انه موجود في الخارج كما تصدق في الذهن على المتحرك في الخارج انه متحرك في الخارج فالحق ان الاتصاف بالوجود الخارجي كالحركة في الخارج والوصف اذا كان زيد في الخارج فان لم يتصف في الخارج بما يكون في نفسه كان الكون في نفسه مسلوبا عنه في الخارج فصدق ان زيدا في الخارج وهذا ما ينقبض العقل عنه واتصافه بالوجود الخارجي في الذهن يلزم توقف موجودية الشيء في نفس الامر على فعل ذلك الشيء ووجوده ماهيته في العقل اذ الموجود في الخارج عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجي في الذهن وقد آنه ليس كذلك فانا نجزم قطعا بان فرد الانسان موجود في الخارج ان لم يتحقق ذهن ذاس ووجود في الذهن فان قلت معنى موجودية الشيء ليس هو الاتصاف المذكور بل كونه بحيث اذا حصل في الذهن كان متصفا بالوجود الخارجي ومسرعا منه ذلك الوجود قلت قد عرفت انه قاعه بما سعلق الكلام الى تلك الحيثية والكون فسعول اتصاف الماهية بهما ان كان في الخارج يلزم عدم الوجود الخارجي عليها وان كان في الذهن يلزم توقف موجودية الشيء في الواقع على فعله ووجوده في الذهن وايضا المشهور المعروف عندهم ان ما مر العاقل في الاتصاف بالوجود فلو كان في ذهنيا يلزم توقف ذهل لتاخير على تعقل الماهية وحصولها في الذهن وسواء خلاف الفرض

والواقع كمف واسامه المعلول الاول حصل اذ لا يلزم حصول الوجود الذهني عند جمهور الحكماء لان علم الواجب عين ذاته ولا ارتسام للصور العلمية فيه عندهم
فان توقف الباسر فيه على بعضه ووجوده في الذهن يلزم الدور فالتحقيق ان يقال ان اتصاف الماهية بالوجود بل باير الاعتبارات الخارجية على وجهين
احدهما اتصافها به لا كاتصاف الجسم بالبياض وهذا النوع من الاتصاف لا يتوقف على ثبوت المتصف له ويكون في الخارج وسواء المقتضي لكون الشيء
موجودا في الخارج والباعث فيه ونايتها اتصافها به كاتصاف الجسم بالبياض وهذا النحو من الاتصاف يتوقف على ثبوت المتصف له والاتصاف بالوجود
على هذا النحو لا يمكن تحقيقه لامر لا في الخارج ولا في الذهن لان الوجود عند وجوده في الذهن يعدم بالذهن لا بالماهية في نفس الامر نعم في تصور
العقل وملاحظته قائم بالموجود ووصف له فمفاد كلام المصنف ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه كقيام البياض بالجسم في التصور كما شهد
بذلك كلامه في شرح الاشارات وذلك لا ينافي ان يكون محلا لوجود الماهية من حيث هي في النوع الاول من الاتصاف وثبوت الوجود للماهية على النحو
الاخر انما يتوقف على ثبوت المتصف له بالنوع الاول وهذا الثبوت الموقوف عليه انما يتحقق على النحو الاخر اذا تصوره العقل واعتبر وصفا
له وحينئذ يتوقف على ثبوت المتصف له على النوع الاول وهكذا ما دام العقل يعتبره كذلك لكن لا يلزم التسلسل لانطباعه بانطباع الاعتبار
فان الشيء ما لم يتحقق في الخارج ولا قبل هذا مستعص باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع
بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها لكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان الحال في الهيولى موصوفة
معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بها من
حيث انها تلك الصورة المعينة متاخر عن وجودها فتكون الهيولى قد تصورت فوجدت بهذه الصورة المعينة وبهذا اندفع
قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان
الحيوان مثلا من حيث انه مادة للانسان متقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متحد معه في الوجود فيجعلها واحدا من هذه الجهة ولا
يستلزم التناقض احدهما عن الاخر مع تقدم احدهما على الآخر من جهة اخرى انتهى ولعل وجه النظر المذكور ان الكلام في تقوم ذات المتوصف
على ذات العارض اذ المظنون ان الماهية لو كانت متوصفة للوجود الخارجي تقدم بعدمها وهو صحيح فرد عليه النقض بالصورة العارضة المتقدمة
على معروضها فلا سديد في ذلك لكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها وفيه نظر لان الكلام الآن في تقوم الماهية على اتصافها
بالوجود لا في تقدم ذات المتوصف على ذات العارض لانه استدل عليه بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وذلك لا يدل عليه ومنظ
ثم لا شبهة عليك ان زعم الحكيم ان صورة ما علة لوجود الهيولى في الخارج فحينئذ يكون تلك الصورة موجودة في الخارج فيكون الهيولى
متصفة بها في الخارج اصالة الذهن نعم عليها لوجود الهيولى لا سوق على سوبها وعروضها لها حتى يكون بعضا على تلك العاندة بل
المذهب ان الصورة باعتبار وجودها في نفسها علة لوجود الهيولى ومعدومة عليها وان كان ثبوتها لها متاخرا عن وجودها على انه
لا مغني لبعض القاعدة البديهية بالامر النظري الذي لم يتم على وجه برهاني مع ان المتم ليس قابلا به وان لم يقتضي وجود ذلك الشيء
في الخارج كما مر تعال لا حقا في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدونها معاصرة ان النسبة فرع لطرفيها قال
بهمنيار في الهيات كتاب الحصل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون موجودا
في نفسه يسهل ان يكون موجودا الشيء وفيه نظر لان العدد الضروري ان وقوع النسبة لا تصور بدون وقوع الطرفين والوقوع اعم
من الوجود كما مر وانت خبير بان العقل اذا استشعر من شيء صفة من الصفات اما مادة او بواسطة قوة ظاهرة او باطنة يحكم بحسب
الفطرة باتصاف ذلك الشيء بتلك الصفة وحصولها في العقل بطريق التاثر من ذلك الشيء لا بطريق التعقل والاطراع كوجبة اللقمة ولا يتوقف
في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك الصفة في الخارج ولذلك تراهم بعد اتفاقهم على اتصاف الخط مثلا بالاستقامة والانحناء والاتصاف
المذكورات بالوحدة والكثرة وغيرها اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج وما ذاك الا لوقوعها في الخارج وعدم توقعه شوتها
للموصوف على وجودها تم نعم وجود النسبة في الخارج يسلم وجود طرفيها فيه والنسبة الحاصلة التي بين الموصوف والصفة الاعتبارية
يكون الخارج طرفا نفسها لا الوجود بها كما يكون ظرفا لنفس تلك الصفة فيكون واقعة فيه لا موجودة فيه وذلك كاف في وقوع النسبة
واما ما ذكره بهمنيار بعد فصل انا ذكر ذلك لسانه ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه واستدل عليه بان المخبر به اما ان يكون موجودا او
معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة للمعدوم المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منتسبا الى غيره ومن البين ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه

لا وقوع له في نفس الامر لان كل ما يمكن وقوعه فهو موجود في نفس الامر على ما عرفت وما لا وقوع له اصلا لا يكون منتسبا الى شيء ما في الواقع فيه نظر لانه قبل
اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة ومما لا سبب لها من تلك الحيثية لا يرد عليها الا في الذهن
والمسجل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض للحسيات في الخارج لا يعرضها من حيث انها خارجية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم
يكن عوارض فارضها انتهى وفيه بحث اما اولا فلان المعروض حقيقة ما يصدق عليه الماهية من حيث هي اي الماهية المطلقة الغير المشروطة
بالوجود او العدم لا الماهية المقيدة بالاطلاق والعموم حتى يرد انها لا تكون الا في الذهن فان الحيثية ههنا سان الاطلاق الماهية لا قيد
ولا تعليل فلا دخل لقيد الحيثية في عروض الوجود كما لا دخل لحيثية الجزئية في عروض الاعراض الموجودة في الخارج فظهر ان التمثيل
بالجزئي مطابق للاعراض الحسية وقصه وبحصه نباء على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل كما بين في موضعه لانا
الحسية التي تعرض للجزئي في العقل بعض لاستحالة فرض الاشتراك بين الكثيرين لا بمعنى التشخص الذي سومن افراد الجزئي المنطبق وسوط ولا بمعنى كون
الجزئي بحيث لو حصل في العقل لا تصف بذلك بالاستحالة المذكورة فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحسية موجودة في الخارج
كما انها من حيث الاتصاف بالتشخص كذلك وانما يابى قلان من ذهب الى ان عروض الوجود الخارجي للماهية في الذهن صرح بان من
العوارض الخارجية ما يعرض للماهية في الخارج من حيثية الوجود العارض لها في الذهن فلم لا يجوز ان يكون الوجود الخارجي ايضا عارضا
للماهية في الخارج باعتبار حيثية عارضة له في الذهن فان قلت المفهوم ان ما يسب للماهية من حيث هي لا يكون الماهية من تلك الحيثية الا
عليها الا في الذهن حتى يرد عليه ما ذكر قلت عروض حسب الاطلاق للماهية في الذهن لا يستلزم ان لا يكون الماهية المعروضة لها الا
في الذهن فانه كما ان الماهية المعروضة للوجود الخارجي في الذهن في الخارج كذلك يجوز ان يكون الماهية المعروضة لحسية الاطلاق في الذهن
واقعة في الخارج ويكون ما يعرضها في الذهن منشاء لعروض العوارض الخارجية على زعم هذا الذاهب لا فرق بينهما من بيان
واما ما نقض به من عوارض تعالى الاعراض فحل هذا النقض غير وارد لان الجسم لا شرط الناص ولا بشرط السواد موجود في الخارج
لوجود مغاير لوجود الناص والسواد سابق عليه ووجود ما محسة الاطلاق عن مثل هذه الاعراض يجوز ان سب للماهية في الخارج
في تلك المرتبة السابقة بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها وجود في الخارج مغاير للوجود
فلا يكون لها في الخارج مرتبة سابقة عليه وجودا فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ما سالة في الخارج فان قلت الماهية
لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على ما قرروه من ان ما بالعرض من حيث هي قلت نعم ولكن منفس
ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فيتوجه كلام هذا القايل ان تلك
الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضة المسمى بالوجود فلا يزيد
عليها في الذهن انتهى وفيه نظر اما اولا فلان عروض الوجود للماهية المطلقة في الخارج لا سوق الا على ان لها مرتبة سابقة على
ذلك العروض لا على ان لوجودها مرتبة كذلك ولا سك في حصول تلك المرتبة لها ولذلك ذهب القوم الى ان الماهية من حيث هي ليست
الا هي وانما تصير موجودة او معدومة في مرتبة بعد وجودها ولا توقف لسوب هذه المرتبة اما على وجودها فانه ممنوع في ذلك بان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المتسب له فهو استدلال بالدليل السابق فيلزم استدراكه في المعدمات وبالجملة من المسلم
ان سوت الوجود للماهية في الذهن ويجوز كونه في الخارج كيف يسلم ان ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها
بدون اقامة برهان فيجوز عنده ان يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ما سبة للماهية في الخارج فان المراد بالحيثية كون
الموصوف بحيث لا يعتبر فيه تلك الصفة في عروضها له ويكون المعتبر فيه نفس الموصوف ملحوظا مجردا عن تلك الصفة
ولا سك في جواز اتصاف الماهية بالسبة الى الوجود بهذه الحيثية في الخارج كيف وقد مر في الشرح انه لا فرق في عدم
الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض على انه قد مر ما في عروض الوجود الخارجي في الذهن واما ثانيا
فلانه لا دخل في زيادة العارض على معروضه لكون المعروض موجودا مع قطع النظر عن عارضه بل معنى زيادة شيء على امر
كونه عارضا له باعتبار الوقوع او الوجود لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يطلق منها احكامها وتصدر عنها آثارها
قد عرف الموجود الخارجي بما يكون موجودا في خارج الذهن وما خرج عنه الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة والارادة مع انها في الوجود

الخارجه عند المحصلين عرفوه بما يكون موجودا بالوجود الأصيل الذي به تظهر الاحكام وتصدر الاثار وقد صرح المحقق الشريف في بعض تصانيفه
بان وجود العلم بذاته في الذهن وجود خارجي لان العلم عندهم الصورة الحاصلة من الكيفيات النفسانيه العارضه بالذهن قيام العرض بمحله
وان اطلق عليه الموجود الذهني عندهم بالمعنى المقابل للمعنى الاول وفي بعض المواضع صرح واورد على الشريف انه ان اريد بالاحكام والاثار
الخارجيه لزم الدور لانها لا تعد الثمره الا بعد معرفه الامر الخارجي والتمييز بينه وبين الذهني وان اريد بها الاعم من ان الموجود الذهني
ايضا مظهر للاحكام باعتبار العوارض الفعليه بل بعض ما يترتب على الموجود الخارجي يترتب على الموجود الذهني كلوازم الماهيه
وحمل الخارجيه على ما يكون خارجا في الذهن ظرفا لنفسها او وجودا بوجب خروج اكثر مسائل النفسانيه كما ان حمل الاثار الخارجيه على ما
يترتب على الماهيه في الخارج بمعنى استمرارها لها في خارج الذهن بوجب ذلك والعقل بان المراد بالاحكام والاثار جميع الاحكام
والاثار المختصه بماهيته والعوارض الذهنيه ليست كذلك مثلا الكليه والذاتيه والنوعيه ليس واحد منها مختصا بماهيه
واحده ولوازم الماهيه ليست جميع الاثار المختصه بل بعضها فان الجزئيه لا يترتب الا على الموجود الخارجي فبعد تسليم دلاله العباره
عليه انا نسلم لزوم تكثر للموجود الذهني اذا كان مختصه لا يثبت الا في الذهن وليس كذلك الاري ان كثيرا منه مختص بحده التام الموجود في الذهن وكذا
القول بان المراد بذلك ان يكون الموجود سببا ذلك الوجود فاعل لذلك الاحكام والاثار انما يتم لو كان جميع الموجودات الخارجيه بواسطه
وجودها فاعله لتلك الاثار ولم يكن في الموجودات الذهنيه موجود كذلك وفي كل منهما بحث اما في الاول فلما سيجيء ان الجواهر لا تحتاج
فاعله من وجه وامكانه في الجواهر فلانهم صرحوا بان الماهيه فاعله لاتصافها بلوازمها والعلة القائمه فاعله في الذهن لعلته الفاعل ويمكن ان
يقال المراد بالاحكام الصفات الموجوده وبالاثار المعلومات الموجوده ولا سلم ان صفات الموجود الذهني الى غير ذلك من عوارضه العلميه
ولوازم الماهيه كلها من الصفات التي يكون الذهن او الخارج ظرفا لاتصافها حال كونها قائمه موصوفاتها لا ظرفا لوجودها اذ في تلك
الحال فان تلك الصفات تعد اسراع العقل عن موصوفاتها وحصولها في الذهن يكون قائمه بالذهن لا موصوفاتها فان صفه الموجود
في الموجود الخارجي ظاهره عن الموصوف او في نفس الامر هناك حال الاتصاف موجودان موصوف وصفه قائمه به ومعلله لموصوفها
بخلاف الموجود الذهني اذ ليس في نفس الامر هناك في تلك الحال الا موجود واحد وهو الذهن ونفس الامر ظرف لنفسه لا الوجوده
نعم يجوز ان يكون للعلم اثر موجود كالسواد المعلول للمصور وقد مر ان العلم من الكيفيات النفسانيه الموجوده في الخارج عند
المحسس فان قلت الواجب تو عند العامل من سنخ الصفات الرائده عنه كالحكاك والمصلس له صفات موجوده وان كان له اثر موجود
كالعمل الاول والصالوكان لكل موجود خارجي صفه موجوده واثر موجود يلزم ترتب الموجودات الى غير النهايه محصه او معاقفه
قلت بعد تسليم ان ليس المراد من التعريف ان الموجود الاصيل اله صفات موجوده او اثار موجوده بان يكون الواو بمعنى او فالمراد
ان الموجود الخارجي موجود ليست صفات موجوده واثار موجوده ولا سلم ان هذا التعريف لا يصدق على موجود ذهني اصلا اذ ليس شيء من تلك
الصفات والاثار حاجه الى ما قيل لتصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره شبهه صحيح ان محل الدعوى الجمله فقل على تقدير انحصار الوجود في الخارجي
لا يلزم كذب الحصه الكليه فان معناها على عالم من تقديره الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير تكون جميع الافراد الخارجيه جميع ما هو
فرد له بحسب نفس الامر فاذا انتصف جميع الافراد الخارجيه بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غايه ما في الباب ان تكون الحصه مساويه
للخارجيه ثم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجيه وجميع الافراد الذهنيه لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الجزئيه
فما ليس له فرد خارجي في الخ ان معنى قولنا المص والا لبطلت الحصه انه لم يتحقق هذا القسم من الحصه بمعنى انه لا يكون لاعتبار فائده وبمعنى هذا
القسم بالكليه كما انه لا يتحقق حصه يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب نفس الامر نحو انا لم نر من الموجود كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس
لاعتبار فائده اهـ وحاصله ان الحصه لما كانت معتبره لما ذكره كانت الموجبه الكليه الحصه على تقدير انتفاء الوجود الذهني صادقه
هناك لان جميع افراد عنوانه في نفس الامر فيما يكون الموضوع موجودا في الخارج على تقدير اسناء الوجود الذهني جميع افراده الخارجيه فالملازمه
المذكوره على تقدير كصدق الموجبه بالكليه الصادقه على جميع الموجبه وانت خبير بان مراد الشارح ان الحكم على الممكن مثلا حكما كليا
جميعا لم يكن متصورا على الافراد الخارجيه فاذا لم يكن للممكن الا الوجود الخارجي لم يصدق هذه الحصه التي ذكرناها كلها وكذا في كل مادته فهذه

التقاريا

القضايا على تقدير الوجود الذهني لا يكون افراد القضيه الكليه الحقيقيه الا بحسب العرض اعني كون الوجود منحصرا في الخارج لا بحسب نفس الامر مع انها افراد
لها في نفس الامر والكلام في افراد تلك القضيه بحسب نفس الامر لا بحسب العرض على ان نفس الامر على تقدير انتفاء الوجود الذهني غير منحصره
في الخارج بل لها فرد آخر باعتبار ظرفيه الخارج لنفسه لا لوجوده او باعتبار العقل الاري ان المدرك للوجود الذهني قد يكون
بان الحكم فيها لا يكون الموضوع موجودا في الخارج ولا يكون من القضايا بالعرضيه على افراد العنوان في نفس الامر لا على افراد
كون العقل صدقه عليها سواء كانت افراد له في نفس الامر اما لا وهو واضح واعلم انه على تقدير انتفاء الوجود الذهني لم يبطل بعض
الحصص الموجبه الكليه وهو الذي افراد موضوعه منحصره في الافراد الخارجيه كالواجب بالذات والموجود الخارجي الا ان الدليل
تم بان يقال لبطل من الحصه الموجبه الكليه الحكم بصدقها بالضروره وان القائل بالوجود الذهني استدل بصدق الاحكام
الاحاسه الصادقه في نفس الامر عليه على معنى ان ايجاب هذه الاحكام يقتضي وجودا غير الوجود الخارجي وذلك على الوجه الذي فصل في
الشرح بعد ان الحكم في الحصه الموجبه التي لا وجود لموضوعها في الخارج على افراد العنوان في نفس الامر وان لا حكم حكما
ايجابيا صادقا الا على حاله وجود في نفس الامر وذلك بسكل بالقضايا العرضيه الصادقه كما سيأتي تحقيقها او نقول بمنع
قوله لبطلت الحصه الخ هذا بحسب المعنى عطف على قوله اي لم يتحقق هذا القسم للقضايا او على قوله صح ان محل الدعوى والمقصود ان القضيه
اذا لم يكن موضوعها موجودا في الخارج صدقت هناك الموجبه الكليه والجزئيه العرفيه الموجبه السالبه المحموله وعلى تقدير عدم تحقق الوجود
الذهني كانت تلك القضيه كاذبه ولا يخفى عليك ان مدار الاستدلال على هذا التقرير على ان الايجاب المذكور فيما لا يكون الموضوع
موجودا فيه صادق فلو لم يتحقق الوجود الذهني لكان كاذبا ولا مدخل فيه لكونها حصصه حتى لا يشمل الموجبه العرضيه
الصادقه لان في الحصه الحكم على ما يصدق عليه الموضوع في نفس الامر وليس بموضوع العرضيه افراد في نفس الامر بل في
فرض العقل واليه قولنا اجماع النقيضين مستلزم لكل منهما ليس قضيه حقيقيه لما مر بل فرضيه كما سيجيء ولو لا ان يكون
لاجتماع النقيضين افراد موجوده الخ فان قلت اجماع النقيضين محذوفا هنا وخارجا فكيف يكون له افراد موجوده قلت الحج
اجماع النقيضين في نفس الامر لا في فرض العقل اضافه افراد موجوده في فرض العقل كالانسان فيكون تلك الافراد موجوده
في الذهن اذا الموجود في الذهن اعم من الموجود في نفس الامر والجواب بان المستحيل هو الوجود الرابطي لاجتماع النقيضين اعني كونها
مجتمعين لا الوجود في نفسه في الذهن فاسقط لان الكلام الوجود في نفسه في نفس الامر انما هو للاجتماع المطلق او الثابت
لغير النقيضين لا الاجتماع الثابت لهما اذ ليس له افراد موجوده في نفس الامر وموطن آخر ربما يقال دليل الوجود الذهني
مبني على ان وجود المتصور ليس حاريا وموعر معلوم على ما زعم افلاطون ان لكل شيء وجودا سويا لوجود الظاهر
في عالم اخر ولا يصح ان يقال اردنا بالوجود الذهني غير الوجود الخارجي لانه يلزم ان لا يكون للممكنات وجود خارج فنقول
واعلم ان هذا الدليل الخ قد يقال هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الخارجي بعد العدم حكما ايجابيا صادقا مع انه معلوم لنا
الخ وانا ليس في الخارج فهو في الذهن فلزم ان يكون الخارجي وصوره الذهنيه شخصا واحدا وليس كذلك ضروره انهما شخصان
غايه الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا سلم ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحه الحكم الايجابي الصادق على شخص
آخر من ذلك النوع والجواب عنه على مذهب المحققين وهو ان الشيء الموجود في الخارج نوعه نفسه في الذهن والموجود بالوجود
واحد والوجود يختلف ان اللازم مما ذكره ان يكون الشخص وصورته الذهنيه بعد التجريد عن المشخصات الذهنيه شخصا واحدا
ولا محذور فيه اذ بعد التجريد لا فرق بين ذي الصوره والصوره ولا يلزم كونهما شخصا واحدا مع اعتبار المشخصات الذهنيه في الصوره
بل معها شخص من العلم قايم بالذهن ومبدء لنهايه عين الشخص الخارجي المحض بالمشخصات الخارجيه كما ان صوره الانسان بعد التجريد عن المشخصات

دين

نعم

الذهنية حصة الانسان وكل ومنها علم بحصل حاصل ليس بشخصه والشخص الخارجي لانا في الشخص الذهني فان الشخص الخارجي بحسب حصوله في كل خيال شخص بواسطة حامله بالحمل الشخصي بشخص العرض عوضوعه فهذا جميع ما للشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجي ليس متشخصا باعتبار وجوده في الذهن الاتري ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصورة الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص لا العكس فيكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية المتكثرة لانا نقول درجوع في موضعه ان الكلية مطابقة الحاصل والعمل للكثرين مما موطن لها وهنا الامر بالعكس لان تلك الصور اظلال لامر واحد خارجي موزيد مع جميع صوره زيد وفي العلم بالكل بالكل ولا بأس به ولا يلزم ان يكون منا الشخص شخصيا بناء على ان الماهية مع كل شخص بحصل آخر لان الشخص الخارجي حرج الشخص الذهني والمشخصات الخارجية كافية في حصول الشخص الخارجي غير كافية في حصول الشخص الذهني فلا يرد انه ان كان لكل واحد من المشخصات الخارجية والذهنية مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن ما فرض مشخصا لا يقال ان كان الشخص الخارجي هو ما كان عماله في الخيال ايضا جسما لان ذا اساءة محفوظة مناك ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام لانا نقول التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الوجود الخارجي بحيث لا يكون بينهما امساء وصمى وليس المثال الخيالي موجودا في الخارج حتى يحصل الاجتماع في الوجود الخارجي على انه لا اجتماع ههنا على انه الامر انه وقع جسم جزءا من كمية نفسه في الذهن كما لا يلزم من تصور جسم ان يتصور معا واما الجواب عن مذهب العالمين بالسبح والمثال فهو ان المعلوم بالذات اما ان يكون الصور الذهنية والامر الخارجي معلوم بالعرض وبواسطة الصورة والحكم وسعدى منها الى الامر الخارجي كمطابقتها له بحث اذا وجدت في الخارج كانت عينه لكن في حال وجوده لا حال عدمه وفيما نحن فيه الصادق ذلك كان ثبوت المحمول للشيء الخارجي في حال وجوده في الخارج فلا يلزم وجوده في الذهن وانما يلزم وجوده فيه اذا لم يكن ثبوت المحمول له حال وجوده في الخارج وليس كذلك وفيه تامل لان الشيء الخارجي معلوم لنا حال العدم الصافا لاولي ان يقال يكفي في صحة مثل هذا الحكم على الشيء وجود شبحه في الذهن وانما من زعم ان الامر الخارجي ليس معلوما بالحقيقة بل بالمجاز ولذلك يرى اسماء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما يراها في الخارج كما في المسامات وغيرها ولو كان لنا شعور به اصلا كنا اذا فسنا حالنا نجد معلومين الصورة المعلومة والامر الخارجي وليس كذلك ومن عد قال بعض المحصلين ليس لاحد علم بما هو عرفانه وصفاته فالحكم على الامر الخارجي باطل فسقوطه زعم لا يخفى على المتامل قال المحقق الشريف في حواشي الكتاب لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم المواجهة في تمام الماهية واذا تصورنا شيا وارتسم في الذهن صورته فربما حكمنا على ذلك الشيء وحكم بما حكمنا عليه وربما حكمنا على تلك الصورة وحكم لا يجزم بان الخارجي كذلك فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة كما انت خبير بان الدليل لا يدل الا على ان للمعدومات الخارجة وجودا في الذهن ولا يدل على ان كل ما يتعلق به العلم له وجود في الذهن مع ان العامل بالوجود الذهني قائل بان كل علم يستلزم وجودا ذهنيا بمعنى انه لا يتحقق العلم بالشيء الا بعد حصول ذلك الشيء عند الذهن ويمكن ان يقال اتصاف الامر العدمي بملكة الاوصاف لا يستلزم الثبوت له الا اجل تحقق العلم به فلم من ذلك تحقق مثل ذلك الثبوت لكل ما يتعلق به علم ثم قد مر ان ثبوت شيء للامر سواء كان ذلك الثبوت حمليا او بمعنى القيام سلم وقوع المثبت له لا ثبوته ووجوده فالاولى في الاستدلال ان يقال انا نحكم بامور واقعة على ما لا وقوع له في الخارج احكاما صادقة ولا بد ان يكون موضوعها واقعا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وكان بديهة العقل حاكمة بان ما هو واقع في الخارج بحب ان يكون موجودا فيه او مرتبطا بالموجود فيه بحيث من الارساط كان يكون وصفا له او وصفا له او اضافة بين الامرين الواقعين في الخارج فان ما لا يكون موجودا فيه ولا مرتبطا به على الوجه المذكور مرجع عن الخارج راسا ولا يكون الخارج ظرفا لنفسه اضافة فكيف يكون واقعا فيه كذلك حاكمة بان ما هو واقع في الذهن بحب ان صدق ان يكون موجودا فيه او مرتبطا بالوجود الذهني على الوجه المذكور فسد الوجود الذهني واعلم ان هذا الدليل لا يدل ايضا على وجود الاسناد في حوسا المدركة لان سوتها في المبادي العالية كاف في ثبوت الاحكام الصادقة لها ولا محذور فيه لان المطلوب اثبات نوع من الوجود غير الوجود الاصيل وان لم يكن فيه ما قال المحقق الشريف في حواشيه فان قلت سهم السعادة يدل على ان المسارع فيه وجود الاسناد في اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية في وجود ما في القوى المدركة والصادق ان الاسناد موجود على الجملة فاظهر انها موجودة في اذهاننا كونها معلومة لنا ولو بوجه ما مع انه لو سلم ان المسارع فيه هو الوجود في اذهاننا فمعول المذكور وان لم يدل على الوجود الذهني في النفس الناطقة

اوقوانا وحده لكنه يدل عليه مع ضم المقدمة الظاهرة التي ذكرناها ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يتم لو ثبت ان معلومية الاشياء لنا انما هو بارتسام وجوداتها في ذهننا وهو غير مسلم فجاز ان علم النفس بذاتها ومعض صفاتها ليس بارتسام اشباحها والعقل بانا نعلم بالوجدان انا اذا علمنا شيأ حاز حاصلا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في القوة المدركة فضلا مع انه غير مسموع انه يستلزم ان لا يحتاج في اثبات المطلوب الذي هو الوجود الذهني الا ملاحظة الدليل الدال على الوجود في مطلق المدركة مع ان كلامه بين يدل عليه خلافه فتدبر

احتراز بذلك عن الموجبة السالبة المحمولة الخ المتبادر من كلام القوم حيث صرحوا في بيان الفرق بين الموجبة السالبة المحمولة والسالبة بانما ان السالبة سلب المحمول عن الموضوع وهنا هو سلب وتحمل ذلك السلب علته ان المحمول هو السلب المضاف الى محمول الموجبة المحصلة لانا نكون حرفي السلب جزءا من المحمول كما في المعدولة ولا شك ان السلب المضاف لا يصدق وليس الامر الا على ما هو سلب خاص كما مر في العدم فكيف يصدق على الموضوع الذي ليس سلب ولذلك في حب العلف الزاهر في شرح المطالع بان معنا ها ان يحكم بسلب شيء سلب عنه بت حتى تكون مناك الاتحاد بين الموضوع والمحمول وتبوتا سا وانا نقول بانه اذا صدق سلب بت عن يج فصدق على يج انه منتف عنه بت والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عنه بت فلا يصدق هف واذا صدق ان يج منتف عنه بت صدق سلب بت عنه لا محالة وانت خبير بان صدق سلب بت عن يج لا يقتضي صدق اتصاف يج بسلب بت بل يصدق سلب ذلك الاتصاف ايضا اذا كان يج منتفيا في الواقع وليس ذلك انتفاعا للنقيضين لانه سوان لا يصدق لا ايجاب ولا السلب الذي هو رفعه وفرق آخر بينها وبين المعدولة المحمول بالاتحاد والتفصيل وقولوا مع المعدولة بالفارسية

مثلا زيد نابينا است ومع الموجبة السالبة المحمول زيد نيست بينا است فان المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقايم فيفهم

اشارة الى الحكم بمفهوم مخالف المعدولة ولا يخفى عليك ان ثبوت سلب المحمول على اي وجه كان للموضوع انما هو باعتبار العقل كالعدم ووقوع العدم ووقوع عدم العدم وتمكذا على ما مر فان مطابق ذلك في الواقع ليس سوى سلب امر عن الامر الذي هو مطابق السالبة كما ان مطابق قولنا الانسان ليس بمتصفا بالوجود لانه منتف بالعدم والا لا يكون نقيضا لقولنا الانسان موجود فالمراد من الاتصاف بالعدم سلب الاتصاف بالوجود ولذا قال المحقق الانسان معدوم في الحقيقة سالبة والصدق بسلبي ادراك النسبة بوقوعها على وجه الاذعان للادراك ان سلب المحمول عن الموضوع واقع بينهما على ان وقوع السلب باعتبار العقل ومرجعه عدم وقوع الايجاب قال المحقق الشريف في الحواشي حصة الموجبة السالبة المحمولة راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان اسعار شيء عن اخر سلم الاتصاف الاخر بامساء ذلك الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار وقال في الحاشية اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت الموجبة معدولة اذ قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي فليس راجعا الى حصة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يابى وقال في بعض كتبه مرجع الاتصاف الشيء بما يصدق السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه فالموجبة السالبة المحمول عند تم قضية يكون طرفا معنا ها الحكم بالاتحاد الموضوع وما سلب عنه المحمول وحصة معنا ها الحكم سلب المحمول من الموضوع واما اذا كان حصة معنا ها الحكم بالاتحاد المذكور في الواقع فالظاهر ان صدقها بحصة وقوع الموضوع كالمعدولة والتعاوت بالاجمال والتفصيل لا تاثير له في ذلك اذ ذلك التعاوت انما هو في الملاحظة لا في المطابق قال بعض الافاضل المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها بحسب الحقيقة والخارج اما استدعاؤها وجوده في الذهن فلا محيص عنه سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع لان ثبوت شيء وجودا او عدما لآخر بحصة سوت المسند له او حال الحكم بالثبوت وسوط وواجب في السالبة الصادقة حتى عند كيان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا دل ذلك على ان شيأ من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع سان ذلك انه لما دل البرهان على جميع المفهومات موجودة فنفس الامر اذا من مفهوم الا وبصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق مثل انه معلوم لله تعالى ومعاد لما سواه ومعلوم لنا بوجه او كنه وانه سا والاحرام الى غير ذلك وذلك يدل على وجود في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدق الموضوع الذي هو محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مساعلان تلك الموجبة لا تبحصة وجود الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب سوا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشتركة في ذلك الوجود فان قلت لا سلم انه لا صدق الا لشيء والا لم يمكن العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا فقيا كل لا شيء لا يمكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا بحيث لا تصدق سا وعما ذكرته من اقتضاء وجود الموضوع وهو ينتقض كثيرا من قواعدهم كقولهم نقيضا المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم الى اثبات الموجبة السالبة

المحمول والحكم بانها ليست في وجود الموضوع طلب القضية المذكورة تصدق حصصه على ما ذكره. في المحمول المطلق اعني كل ما لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد كان لا محالة كذلك بيدفع التعويض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ساعة اقتضاء كل موجبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل تلازم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة فلا تقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع التعويض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع مع انه لحكم فاحفظ هذا التحقيق فانه مدار كل تحقيق وفيه بحث اما اولا فلان ما صدق عليه مفهوم شريك الباري مفهوم من الممتنعات مع انه غير موجود في نفس الامر بل حكم عليه بالامتناع حكما صادقا وان كان مفهوما بحيث يوجد في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني محمولا عليه كذا افاد سابقا لا مور شامله وصحة الحكم الايجابي الصادق على الشيء لا تدل على وجوده في نفس الامر لجواز ان يكون ذلك باعتبار وجوده في فرض العقل كما في العرضية الصادقة وكيف يدل عليه فلو قيل كل ما ليس بشيء ليس بموجود على ان يكون موضوعه سالبة المحمول فلا يخلو اما ان يكون للموضوع وجود ما ام لا والاول يوجب كذب سلب الوجود عنه والثاني يوجب كذب ايجاب بعض الوجود عنه والصادق الايجاب بعض الوجود وصدق سلب الوجود وصدق سلب الوجود بعض العدم فان صدقا معا يلزم اجتماع النقيضين وان ثانيا فلان صدق تلك القضية حقيقية تستلزم تحقق حصة موجبته لا تدعي وجود الموضوع في نفس الامر لعظم بان وجود الموضوع هذه القضية فلزم استثناء موجبة من الحكم ما قصاها وجود الموضوع مع انهم اعتبروا في الحقيقة امكان وجود افراد موضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية كما حقق في موضعه ولا سكن ان افراد الآتي تمتنع الوجود على انه لا معنى لقولنا كل ما لو وجد كان لا شيئا والعقل بان الغرض بيان ان صدق العنوان على المعدود لا يحب بنفس الامر فكان المراد ما سبق له اللائق على تعديد من التقادير بثبت له سلب الامكان العام على ذلك التقدير مما لا خفى صعفه لان هذا المعنى لا يفهم من هذا القول اصلا فلا يحتاج انه كما ان معنى الموجبة الكلية الخارجية ان كل ما يصدق عليه الموضوع في الخارج متحد مع المحمول فيه ومعنى الحصصية ان كل ما يصدق عليه الموضوع في نفس الامر متحد مع المحمول فيها كذلك معنى هذا القول ان كل ما هو لا شيء في فرض العقل متحد مع اللاممكن بالامكان العام في حد ذاته وكذا معنى قولنا شريك الباري غير ممتنع في نفس الامر فان وجود ما هو شريك الباري وان كان معروضا لكن اتحاده مع الممتنع مما حكم العقل في حد ذاته بعد فرض الموضوع وليس ذلك الاتحاد معروضا كاتحاده مع الموجود في نفس الامر حتى يكون كاذبا كاتحاد الاربعة مع الفرد فان حصة الموجبة التي افراد موضوعها ممتنعة في نفس الامر هنا وخارجا تصدق فرضية وقد سماها الشيخ موجبة وصدقها وجود الموضوع في فرض العقل فاتحاده مع المحمول وان كان في ذلك الوجود العرضي الذي ليس كذلك ليس ذلك الاتحاد معروضا على حده حتى يكون كاذبا على ان المفهوم من كلام المحقق الرئيس في بعض كتبه ان معنى نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر ثبوته في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فحينئذ ان يكون وجود الموضوع معروضا وثبوت المحمول له واتحاده معه في نفس الامر كليهما في الذهن لكن احدهما باعتبار العقل وفرضه دون الاخر ولا محذور فيه كما مر في الشرطية المتصلة الموجبة ان يكون الصال التالي بالمقدم في نفس الامر مع كذب احد الطرفين او كليهما والقول بان تلك القضايا سالبة والحصة بنفسها ظاهر كان ما اشتهر بين القوم من انها سور طبعية والمعنى حملية في الصورة كذلك لان العقل يحكم بصدق معانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق كما في سائر الحمليات غاية الامر انها مستلزمة للشرطية ولذلك ذهب بعض المحققين الى ان الوصفية مستلزمة للشرطية لان معنى الوصفية هو معنى الشرطية كما قيل فان معنى الوصفية ان كل ما هو في نفس الامر به بالضرورة مشروط كونه في علمه انه لو لم يصدق هذه القضايا لحلية لصدق نقايضها محال كما لا يخفى ثم ما زعم بعض الفضلاء من ان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق ومما يتوقفان على تمايز هما بحسب نفس الامر التعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول فحين ان يكون موصوفا بهما ثابتا وموجودا فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم كما لا فرق حال الحكم فتدبر ظاهر لان توقف الاسناد المذكور على التعدد والتغاير في نفس الامر غير مستلزم لجواز ان يكون ذلك لانتفاء بان لا يكون شيء منهما في نفس الامر

لجواز ان يكون اسماء التغاير بانفعالهما راسا عن نفس الامر فلم يكونا فيها متغايرين ولا متحدين بل لم يكونا معدومين فيها ولو سلم ان الموضوع والمحمول متمايزان موجودان فيها فلا نسلم ان وجود الموضوع مقتضى صدق السالبة بل لو لم يكن لموضوعها وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة قوله وقد استدل على الوجود الذاتي بما فعله في نقد شرح المواقف عن المحاكمات انهم استدلوا بهذا الوجه على ان العلم هو الوجود الذهني اي الصورة الموجودة في الذهن فانه يعلم بعد قولهم واد ليس للمعلوم سوى في الخارج قولهم فاذا الحقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو العلم واما المعلوم المذكور فامر خارج عن حصة العلم لازم له وقد نبه الشارح على ان هذا الدليل انما يدل على الوجود الذهني لا على كون العلم الوجود الذهني وحصة لا تسلم كون العلم عبارة عنه فان الامام الرازي قائل بالوجود الذهني مع انه ذهب الى ان العلم هو الاضافة وايضا منهم من قال بان العلم هو الانطباع الحاصل عند ارتسام الصورة مع ان ذلك لا يتصور الا على تقدير الوجود الذهني ومدار حكم الاشاعرة بان علم الواجب قديم ذهابهم الى ان العلم صفة ذات اضافة اذ من ذهب من المتكلمين الى ان العلم هو الاضافة لم يصح عنه هذا الحكم لان الاضافة من الامور الاعتبارية المنافية للعدم على ما هو الاصطلاح المشهور بينهم قوله لزم ان يكون الذهن حارا وباردا لما عداه في ان ذلك يسلم على محذورين احدهما اتصاف الذهن بكل من الحرارة والبرودة وثانيهما اجتماعهما وهو ايضا مستحيل كالتصافه بكل منهما وكذا الكلام في سائر الصفات المتعاقبة التي انتفى كل منها عن الذهن كالوجوب والامكان والطول والقصر الى غير ذلك ثم لا خفاء في ان المراد بالذهن اعم من القوة المجردة والمادية فلا يجوز ان يكون بعض ما وجد فيه الاسماء بوجود ظلي مما لا يسع التصافه بمثل الحرارة لان المادي يجوز ان يحله ويوجده العقل بالوجود الذهني مع العقل بكون النفس الانسانية غير مجردة ويمكن ان يقال العامل بمثل الحرارة ليس الا الاجسام والقوى اعراض كما حقق في موضعه ولا يعقل احد بكون النفس جسما ورسم فيها الصور فتدبر قوله وايضا حصول حصة الحمل لا يحصل هذا الوجه ان الجبل والسماء مع عظمهما لا يحصلان الا في محل عظيم والذهن لا عظم له فكيف يحصل فيه الجبل والسماء وليس المراد منه انهما عظيمان فكيف يحصل فيما هو متصف بالصغر اعني الذهن كما توهم والجواب ان الجبل والسماء يحصلان على الوجه الجزئي في حس البصر والجبال والاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكيفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره. فالمواضع المادية التي للمحل والسماء حاصلة في الحس والخيال الا ان المكتنف كل منها عند العقل متميزا انما يكون بعد تحليل القوة المحللة وتفصيلها التي من شانها التركيب والتفصيل بين الصورة المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها فمقدار الجبل حاصل في الحس والخيال ومتميز عند العقل بعد التفصيل لكن العظم من احكامه المتعلقة بوجوده العيني فلا يلزم حصول العظم فيما لا عظم ولا محذور كون المقدار الصغير الحاصل في الحس والخيال صورة ذهنية للمقدار الذي هو كثير في الخارج فتحقق هذا الموضوع على هذا المنوال واعرض عما قيل قوله واما حصول صورته واشباحها فيه ظاهر هذا التقدير ان الجواب انما هو على راي العامل بوجود الشبح والمثال والشبح وان امكن اطلاقه على ماهية الشيء باعتبار وجوده في الذهن لكن قوله لا انفسها قرينة واضحة لما ذكرنا فسعى ان يراد تعيين هذه الاسماء نفسها وماهيتها لا هي مع الوجود الخارجي كما بين المراد فيما سبق فيكون الرد وجيها في السوال على هذا الجواب فيصح اذ الجواب صريح في الشبح الكائن فيكون الجواب عن هذا السوال بقوله واجيب بان الحاصل لا بعد الجواب الا ان ليس هذا السوال على هذا الجواب فقط بل عليه وعلى ما وقع من الاختلاف بين الرئيسين وانت خبير بان عبارة المتن في الجواب يحتمل التقرير على المذهبين

بل ظاهره في حصول ماهيات الاشياء في الذهن اذ الظاهر ان يقول على الاول والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في الماهية
الموجود في الخارج والظن سوق كلامه اتحادهما بالماهية واراد بكثير من اللوازم لوازم الوجود احترازا عن لوازم الماهية
فانها غير محللة فيها فلا يعارض لم ير د الحكماء بالصورة الشبح والمثال كما فهمه الشارح فان لفظ الصورة يطلق بالاشتراك
على معان كثيرة والمراد بها ههنا هو حقيقة الشيء التي بها هو هو وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته كما نص عليه الشيخ
في طبيعيات الشفاء بقوله ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا وصورته ماهية الشيء بها هو هو ولهذا قد سمى الجسم
لتشخصه مع تبدل مادته بان ينتقص منها شيء كما في حال الذبول او يزداد كما في حال النمو وهو مع غير الجسم بهذا المعنى ذاته
فان قلت الصورة الحاصلة في الذهن هو 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 يصير نارا وماء كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود الخارجي والذهني يصير جوهرا وعرضا فان قلت
تبدل الذات بالهيولى معقول لانها امر مبهم لا تعين له في ذاته اصلا ولا ينافيه اي تعين يرد عليه دون الصورة فانها
مع تعينها في حد ذاتها واذا تبدل بعينها لم يسع تلك الصورة قلت تعين الصورة مشروط بالوجود والشيء ما لم يكن له ضرب
من الوجود لا تتعين ذاته لما مر ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وفيه نظر من وجوه الاول ان المراد بالصورة
ههنا ليست حقيقة الشيء مطلقا بل اذا وجدت في الذهن لا في ضمن الافراد اذ وجودها كذلك يسمى وجودا بذاته
لا الصورة كما سيأتي فحينئذ يدخل فيها الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا باعتبار الوجود الذهني وخروجه عنها مما لا وجه له
الثاني ان جعل الصورة حقيقة الجسم مع ان له جزءا آخر وهو الهيولى ومن البين ان جزء الشيء بنفسها كان او مغايرا
معتبر في حقيقة غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته مما لا صحة له واما الفرق بين الجسم وغيره في ان حقيقة
الجسم جزؤه وحقيقة غيره ذاته فلعل الشيخ اراد ان صورة الجسم هي الجزء الذي يحصل به الجسم بالفعل فهو بها هو اي
بسببها ويكون اطلاق الماهية عليها مجازا لا مبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في
تفسير الماهية اذ المراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما لا مدخل لغيره فيه ان ذلك الشيء ذلك الشيء اي كونه هو هو لا علة فان الانسان
انسان من غير علة كما ان الجوهر قايم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير او اراد بالصورة الحقيقة النوعية فان ذلك احد
معانيه كما مر به في رسالة الحدود الثالث ان عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية مما لا يشهد
ببطلانه بديهة العقل ضرورة انعدام الكل بانعدام جزئه والقول بان العقل لا يعقل من ان يكون شيء جزءا الآخر
وما خود فيه لا مخصوصه بل بوجه منهم كالاجسام العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات حتى اذا تبدل
بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص ظاهر الفساد لان العقل السليم يعقل عن ان يكون الجزء الخارجي
للشخص معتبرا فيه بعموم لا بخصوصه اذ البديهة حاكمة بان المركب من هذا الشخص وجزء اخر غير المركب من شخص اخر وذلك لجزء والواقع
في الاجسام العنصرية تبدل الكل بتبدل الاجزاء ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المعدني واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس
غير البدن واجزائه وذهب البعض الى ان ذات الجسم النامي عبارة عن الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل اصلا في مدة بقاء الانواع ولا مدخل
لها في تشخصها الرابع ان المشهور في الكتب ان ذات الهيولى لا تتبدل بل هي محفوظة مع تعاقب الصور عليها وتبدل ذات الشيء
بسبب حلول غير فيه غير معقول والهيولى لا تغير حقيقة عين الصورة كما توهم بل متصف بالصورة المائية بصيرورة ماء بالفرض والقول بان الهيولى

في ذاتها

في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا في الخارج ولا يتعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا حلت فيها الصورة النارية
صارت نارا فسقط ما اورد على المتقدمين من ان التعين بالصورة متقدم على وجود الهيولى وذلك مناقض لما تقرر عندهم من ان تعين
ذات الشيء مشروط بوجوده كما مر مع ما فيه واما ما نها فكانه ان اراد بقوله فاذا حلت الخ ان حقيقة الهيولى تبدلت بالنار فهو خلاف
الواقع وان اراد انها صارت نارا بالعرض فلا تبدل في حقيقتها كما ذكره السائل فلا يجدي نفعا الخامس ان جوابه لا يدفع السوال
اذ حاصل سواله ان الحاصل في الذهن غير الموجود في الخارج مع ان مقتضى الدليل انه عينه وحاصل الجواب انه لا بعد في تبدل الذات
بتبدل الوجود وهذا لا يدفع ذلك السوال لانه اذا تبدل الذات سواء كان بالوجود او بغيره لم يكن احدهما عين الآخر بالمهية على ان تبدل الذات
غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس بينها او مشترك كالهيولى وقد عرفت حال ما ذكره في بيان تقدم الوجود على المهية
على ان الوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او سابقا لا تبدل ماهية المعروض بديهة مع ان العقل يجد المهية في حرتبة من الملاحظة
خاليه عن الوجود والعدم والايجاد ما في شيء من المراتب خاليه عن خصوصيتها لانا نعول ما تمسكوا به ان تم دل على وجوب الاتحاد
في تأمل لان المستفاد من الدليل انما هو وجوب ما لا وجود له في الخارج في الذهن كالممتنع فان الحكم عليه بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت
اجزائه في الجسم فانه لما امر ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وفيه نظر من وجوه الاول ان المراد بالصورة ههنا ليست حقيقة الشيء مطلقا بل اذا وجدت في الذهن لا في ضمن الافراد اذ وجودها كذلك يسمى وجودا بذاته لا الصورة كما سيأتي فحينئذ يدخل فيها الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا باعتبار الوجود الذهني وخروجه عنها مما لا وجه له
الثاني ان جعل الصورة حقيقة الجسم مع ان له جزءا آخر وهو الهيولى ومن البين ان جزء الشيء بنفسها كان او مغايرا
معتبر في حقيقة غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته مما لا صحة له واما الفرق بين الجسم وغيره في ان حقيقة
الجسم جزؤه وحقيقة غيره ذاته فلعل الشيخ اراد ان صورة الجسم هي الجزء الذي يحصل به الجسم بالفعل فهو بها هو اي
بسببها ويكون اطلاق الماهية عليها مجازا لا مبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في
تفسير الماهية اذ المراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما لا مدخل لغيره فيه ان ذلك الشيء ذلك الشيء اي كونه هو هو لا علة فان الانسان
انسان من غير علة كما ان الجوهر قايم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير او اراد بالصورة الحقيقة النوعية فان ذلك احد
معانيه كما مر به في رسالة الحدود الثالث ان عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية مما لا يشهد
ببطلانه بديهة العقل ضرورة انعدام الكل بانعدام جزئه والقول بان العقل لا يعقل من ان يكون شيء جزءا الآخر
وما خود فيه لا مخصوصه بل بوجه منهم كالاجسام العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات حتى اذا تبدل
بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص ظاهر الفساد لان العقل السليم يعقل عن ان يكون الجزء الخارجي
للشخص معتبرا فيه بعموم لا بخصوصه اذ البديهة حاكمة بان المركب من هذا الشخص وجزء اخر غير المركب من شخص اخر وذلك لجزء والواقع
في الاجسام العنصرية تبدل الكل بتبدل الاجزاء ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المعدني واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس
غير البدن واجزائه وذهب البعض الى ان ذات الجسم النامي عبارة عن الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل اصلا في مدة بقاء الانواع ولا مدخل
لها في تشخصها الرابع ان المشهور في الكتب ان ذات الهيولى لا تتبدل بل هي محفوظة مع تعاقب الصور عليها وتبدل ذات الشيء
بسبب حلول غير فيه غير معقول والهيولى لا تغير حقيقة عين الصورة كما توهم بل متصف بالصورة المائية بصيرورة ماء بالفرض والقول بان الهيولى
صارت نارا فساقط اما اولا فلان المستفاد من سوق كلامه اتحادهما بالماهية واراد بكثير من اللوازم لوازم الوجود احترازا عن لوازم الماهية
ذات الشيء مشروط بوجوده كما مر مع ما فيه واما ثانيا فكانه ان اراد بقوله فاذا حلت الخ ان حقيقة الهيولى تبدلت بالنار فهو خلاف
الواقع وان اراد انها صارت نارا بالعرض فلا تبدل في حقيقتها كما ذكره السائل فلا يجدي نفعا الخامس ان جوابه لا يدفع السوال
اذ حاصل سواله ان الحاصل في الذهن غير الموجود في الخارج مع ان مقتضى الدليل انه عينه وحاصل الجواب انه لا بعد في تبدل الذات
بتبدل الوجود وهذا لا يدفع ذلك السوال لانه اذا تبدل الذات سواء كان بالوجود او بغيره لم يكن احدهما عين الآخر بالمهية على ان تبدل الذات
غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس بينها او مشترك كالهيولى وقد عرفت حال ما ذكره في بيان تقدم الوجود على المهية
على ان الوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او سابقا لا تبدل ماهية المعروض بديهة مع ان العقل يجد المهية في حرتبة من الملاحظة
خاليه عن الوجود والعدم والايجاد ما في شيء من المراتب خاليه عن خصوصيتها لانا نعول ما تمسكوا به ان تم دل على وجوب الاتحاد
في تأمل لان المستفاد من الدليل انما هو وجوب ما لا وجود له في الخارج في الذهن كالممتنع فان الحكم عليه بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت
اجزائه في الجسم فانه لما امر ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وفيه نظر من وجوه الاول ان المراد بالصورة ههنا ليست حقيقة الشيء مطلقا بل اذا وجدت في الذهن لا في ضمن الافراد اذ وجودها كذلك يسمى وجودا بذاته لا الصورة كما سيأتي فحينئذ يدخل فيها الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا باعتبار الوجود الذهني وخروجه عنها مما لا وجه له
الثاني ان جعل الصورة حقيقة الجسم مع ان له جزءا آخر وهو الهيولى ومن البين ان جزء الشيء بنفسها كان او مغايرا
معتبر في حقيقة غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته مما لا صحة له واما الفرق بين الجسم وغيره في ان حقيقة
الجسم جزؤه وحقيقة غيره ذاته فلعل الشيخ اراد ان صورة الجسم هي الجزء الذي يحصل به الجسم بالفعل فهو بها هو اي
بسببها ويكون اطلاق الماهية عليها مجازا لا مبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في
تفسير الماهية اذ المراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما لا مدخل لغيره فيه ان ذلك الشيء ذلك الشيء اي كونه هو هو لا علة فان الانسان
انسان من غير علة كما ان الجوهر قايم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير او اراد بالصورة الحقيقة النوعية فان ذلك احد
معانيه كما مر به في رسالة الحدود الثالث ان عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية مما لا يشهد
ببطلانه بديهة العقل ضرورة انعدام الكل بانعدام جزئه والقول بان العقل لا يعقل من ان يكون شيء جزءا الآخر
وما خود فيه لا مخصوصه بل بوجه منهم كالاجسام العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات حتى اذا تبدل
بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص ظاهر الفساد لان العقل السليم يعقل عن ان يكون الجزء الخارجي
للشخص معتبرا فيه بعموم لا بخصوصه اذ البديهة حاكمة بان المركب من هذا الشخص وجزء اخر غير المركب من شخص اخر وذلك لجزء والواقع
في الاجسام العنصرية تبدل الكل بتبدل الاجزاء ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المعدني واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس
غير البدن واجزائه وذهب البعض الى ان ذات الجسم النامي عبارة عن الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل اصلا في مدة بقاء الانواع ولا مدخل
لها في تشخصها الرابع ان المشهور في الكتب ان ذات الهيولى لا تتبدل بل هي محفوظة مع تعاقب الصور عليها وتبدل ذات الشيء
بسبب حلول غير فيه غير معقول والهيولى لا تغير حقيقة عين الصورة كما توهم بل متصف بالصورة المائية بصيرورة ماء بالفرض والقول بان الهيولى
صارت نارا فساقط اما اولا فلان المستفاد من سوق كلامه اتحادهما بالماهية واراد بكثير من اللوازم لوازم الوجود احترازا عن لوازم الماهية
ذات الشيء مشروط بوجوده كما مر مع ما فيه واما ثانيا فكانه ان اراد بقوله فاذا حلت الخ ان حقيقة الهيولى تبدلت بالنار فهو خلاف
الواقع وان اراد انها صارت نارا بالعرض فلا تبدل في حقيقتها كما ذكره السائل فلا يجدي نفعا الخامس ان جوابه لا يدفع السوال
اذ حاصل سواله ان الحاصل في الذهن غير الموجود في الخارج مع ان مقتضى الدليل انه عينه وحاصل الجواب انه لا بعد في تبدل الذات
بتبدل الوجود وهذا لا يدفع ذلك السوال لانه اذا تبدل الذات سواء كان بالوجود او بغيره لم يكن احدهما عين الآخر بالمهية على ان تبدل الذات
غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس بينها او مشترك كالهيولى وقد عرفت حال ما ذكره في بيان تقدم الوجود على المهية
على ان الوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او سابقا لا تبدل ماهية المعروض بديهة مع ان العقل يجد المهية في حرتبة من الملاحظة
خاليه عن الوجود والعدم والايجاد ما في شيء من المراتب خاليه عن خصوصيتها لانا نعول ما تمسكوا به ان تم دل على وجوب الاتحاد
في تأمل لان المستفاد من الدليل انما هو وجوب ما لا وجود له في الخارج في الذهن كالممتنع فان الحكم عليه بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت
اجزائه في الجسم فانه لما امر ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وفيه نظر من وجوه الاول ان المراد بالصورة ههنا ليست حقيقة الشيء مطلقا بل اذا وجدت في الذهن لا في ضمن الافراد اذ وجودها كذلك يسمى وجودا بذاته لا الصورة كما سيأتي فحينئذ يدخل فيها الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا باعتبار الوجود الذهني وخروجه عنها مما لا وجه له
الثاني ان جعل الصورة حقيقة الجسم مع ان له جزءا آخر وهو الهيولى ومن البين ان جزء الشيء بنفسها كان او مغايرا
معتبر في حقيقة غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته مما لا صحة له واما الفرق بين الجسم وغيره في ان حقيقة
الجسم جزؤه وحقيقة غيره ذاته فلعل الشيخ اراد ان صورة الجسم هي الجزء الذي يحصل به الجسم بالفعل فهو بها هو اي
بسببها ويكون اطلاق الماهية عليها مجازا لا مبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في
تفسير الماهية اذ المراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما لا مدخل لغيره فيه ان ذلك الشيء ذلك الشيء اي كونه هو هو لا علة فان الانسان
انسان من غير علة كما ان الجوهر قايم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير او اراد بالصورة الحقيقة النوعية فان ذلك احد
معانيه كما مر به في رسالة الحدود الثالث ان عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية مما لا يشهد
ببطلانه بديهة العقل ضرورة انعدام الكل بانعدام جزئه والقول بان العقل لا يعقل من ان يكون شيء جزءا الآخر
وما خود فيه لا مخصوصه بل بوجه منهم كالاجسام العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات حتى اذا تبدل
بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص ظاهر الفساد لان العقل السليم يعقل عن ان يكون الجزء الخارجي
للشخص معتبرا فيه بعموم لا بخصوصه اذ البديهة حاكمة بان المركب من هذا الشخص وجزء اخر غير المركب من شخص اخر وذلك لجزء والواقع
في الاجسام العنصرية تبدل الكل بتبدل الاجزاء ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المعدني واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس
غير البدن واجزائه وذهب البعض الى ان ذات الجسم النامي عبارة عن الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل اصلا في مدة بقاء الانواع ولا مدخل
لها في تشخصها الرابع ان المشهور في الكتب ان ذات الهيولى لا تتبدل بل هي محفوظة مع تعاقب الصور عليها وتبدل ذات الشيء
بسبب حلول غير فيه غير معقول والهيولى لا تغير حقيقة عين الصورة كما توهم بل متصف بالصورة المائية بصيرورة ماء بالفرض والقول بان الهيولى

في ذاتها

في العقل من كل ماهية شيئيتها ومغايرتها لانفسها حتى يقال دليل الوجود هو الذهن مدل على خلافه قد يقال الحاصل في العقل ماهيات
الاشياء ولما لم يصدر عنها الآثار ويكون مطابقة لما يصدر عنها اطلقوا عليها الشيء والمثال لا ان هناك مذهبين والشيء في الخارج
ماهية وفي الذهن ماهية اخرى من قال ان الشيء باعتبار الوجود الذهني ينقلب الى ماهية اخرى من مقولة الكيف كما مر لهذا قال المحقق
المدقق كمال الدين البحراني العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من مقولة المعلوم ولهما نحو من الحاء الوحدة صح بذلك ان لشيء واحد
وجودين ولو كانا متوافقين في تمام الماهية يكون صورة الانسان في الذهن مثلا جسما نامياً متحركا بالارادة ناطقا لوجب حصول
ذاتيات له هناك وفساد ذلك على تقدير اتحاد ماهيتها لا يكون لشيء واحد وجودان حضوريان انهما اثنان غاية الامر ان يكون تمام نوع
واحد ولا يكون وجود احد فردين من نوع في محل وجود فرد آخر فيه كما لا يخفى وليس ذلك قولا بالشيء والمثال فان الشيء ليس ذلك
الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشيء ولو فرض وجود الشيء في الخارج لم يكن عينه فافترقا وفيه
بحث اما اولا فلان انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروض من
صفة الى اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك قابل ولا قابل للجوهر العيني حتى ينقلب منه الى صورته الذهنية التي هي من الكيفيات
النفسانية واما ثانيا فلانا ما هية الصورة لو كانت تخالف ما هية الام العيني مع انه لم يكن بينهما امر مشترك سوى الانقلاب لكان حينئذ
والجنس مثلا كيف يصدق ان هناك شيأ واحدا يكون مادة هذه الماهية واخرى ماهية اخرى وتحقق مطلق الوحدة لا يكفي
كما لا يخفى واما ثالثا فلانه على تقدير كون الانسان منصورا بالكلية وكون كنه الانسان ذلك لا محالة يكون في الذهن كذلك الا انه
تخلف عنها الآثار المتعارفة لانها آثار الوجود الخارجي لا محذور فيه واما رابعا فلانه على تقدير اتحاد الام العيني وصورته بعد
التجريد عن المشخصات الذهنية يكون ماهية واحدة وهو وجودان ولا يلزم ما ذكر على انه اذا لم يكن وجود احد
فردي النوع الواحد في محل وجود الفرد الآخر منه فيه فبالاولى ان لا يكون وجود فرد من جنس في محل وجود فرد آخر من جنس
آخر فيه واما خامسا فلان القائم بالذهن اذا كان كيفا فكيف يتحد مع الجوهر مثلا في الماهية غاية الامر انه يحاكيه وهو بعينه مذهب
القائلين بالشبح وهو قائلون بان وجود الام الخارجي في الذهن لا يكون الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون
عينه كما مر على انه يمكن ان يقال على منوال ما ذكر لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا
سوى مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر في الذهن لم يكن كيفا بل جوهرا بل قد مر ان العلم موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية
فهو اما يكون جوهرا على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية ذوقي على تقدير صدقه جار في الشبح
ايضا وما نقله عن البحراني على تقدير صحة النقل مدخول وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ثبت للشيء وسلب عنه باعتبار
لا يكون ذاتيا له بديهة الا ان يقال مراده تحقيق حال الشيء في فصل تحقيق المصنف فان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون

احدهما بالعرض وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي قال المحقق الشريف في الحواشي قد يقال الامور المذكورة اعني الحرارة و
البرودة ونظايرهما انما يتحقق تعايلها في قابل والذهن لا يقبل ذلك فلا يلزم اجتماع يقع به الالزام يعني ان الذهن ليس
قابلا لكونه حارا او باردا وليس بحيث يكون الامور الحالة فيه يمانع بعضها بعضا فلا يلزم من حلول ماهية الحرارة فيه كونه حارا
ولا من حلول ماهيتي الحرارة والبرودة معا اجتماع المتعايلين وانت خبير بان النفس الناطقة قد تقبل مثل الفرح والغم ونظايرهما
فيلزم من حلول ماهيتهما معا اجتماع المتعايلين وعلم النفس بصفاتها وان كان حضوريا لا يستدعي الوجود الذهني لكن ذلك في الصفات
الموجودة لها بالفعل لا في الصفات الممكنة الاتصاف بها الخالية عنها فان علمها بها في هذه الحالة انطباعي لان هذا الجواب
مخصوص بما لا يخفى ان هذا الجواب سندفع للمعصمة بمنع الشرطية التي اشتمل دليل نافي الوجود الذهني عليها وما اورده الشارح
كلام على السند ومرجعه الى ان ما ذكر لا يصلح سندا في جميع المواد لمنعها والجواب الحاسم انما هو سند يطرد في الجميع قبل لحوق المنع
لشيء وجودان كما هما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر كذا وحذا والخارجي في ترتب الآثار كما قرر صاحب هذا
الجواب في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما لحذو حذوه في ترتب الاثر فلا يرد على معصمه ما ذكره
الشارح انتهى وما ذكره في العلم انه قد يحصل بذاته كما اذا تعلمت علما مخصوصا وقد يحصل بصورته كما اذا تصورته قبل التعلم
وايضا قال ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس
تصورها ولا مستلزما له والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها وانت خبير بان للصفاعة الحق له على الوجود
الذهني في الذهن بالمواطاة مثل الزوج والفرد وجودا بذاتها في ضمن الافراد ووجودا بصورتها عند التعقل واما حلولا
بما هي هي كالزوجية والامتناع عند قيامها بموصوفاتها فليس لها وجود في الذهن اصلا نعم قد توجد فيه بصورتها عند التعقل
وح قاية بالذهن وعلى تقدير وجودها بذاتها فليست قاية بموصوفاتها ايضا وليس منشأ الاتصاف بها هذا النحو من الوجود وهو ظ
قالا على ان يمثل لوازم الماهيات وصفات المعدومات انما يقوم بموصوفاتها في الذهن اذا كان الذهن ظرفا لانفسها لا لوجودا تها
فانها عند كونها موجودة في الذهن قاية بالذهن لا بموصوفاتها كما مر منشأ الاتصاف بها وقوعها بدون الوجود كيف ومعنى الزوج
ما يكون منقسما بمتساويين ولو فرض وجود الزوجية في نفسها كالاعراض قيامها بالشيء لا يقتضي كونه منقسما بمتساويين
وايضا الممتنع ما لا يجوز وجوده ولو فرض وجود الامتناع وقيامه بشيء فذلك لا يقتضي كونه ممتنعا بل يقتضي وجود ذلك الشيء
وكذلك حكم البواقي واما وجودها الظلي بصورتها فهو منشأ لكون موصوفها عالما بها او متصورا لصورها فحصل الجواب منه قولهم القول
بالوجود الذهني يستلزم اتصاف الذهن بصفات منتفية عنه واجتماع الضدين فيه لان ما ذكر في بيانه و هو ان حصول هذه
الصفات في المحل مطلقا يوجب اتصاف المحل بها فيلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مثلا لان منشأ اتصاف المحل بالصفاع

في الصفات الموجودة في الخارج هو وجود العيني دون الظلي لانه منشأ لاتصاف المحل بالعلم بها وفي الصفات المعدومة فيه سواء
كانت لوازم الماهيات او عارضة لها باعتبار الوقوع في الخارج والذهن وقوعها بدون الوجود فالحار ليس ما وقع فيه الحرارة
مطلقا وكذا الزوج ليس ما حصل فيه الزوجية كذلك وما وقع في تعريف الشبهة الصفات للموجودة في الخارج اقتضر المجيب في سند المنع عليها
للاتها مدار الجواب وما ذكر يظهر ان الاولى على الشارح ان يقول في الايراد لو تشبث الخصم بصفات ليس لها وجود عيني لم يكن التعرض
عنه بهذا الجواب فان قلت هذا المجيب لم يفرق بين الحصول في العقل والقيام فالحصول العقلي عنده يستلزم القيام وهو يستلزم
الاتصاف بناء على ان القيام بغير واسطة هو الاختصاص الناعت الذي يمتنع انفكاكه عن الاتصاف كما هو المشهور فالاتصاف بماهية
الحرارة يستلزم كون الموصوف حارا فهذا الجواب غير نافع قلت بل القيام عين الاتصاف الا ان الاتصاف الذي يستلزم كون ما قام به
حارا انما هو الاتصاف بعين الحرارة لا مطلق والاتصاف بصورة الحرارة اعني ماهيتها الموجودة بالوجود الظلي لا يستلزم كونه
حارا بل كونه متصورا بصورة الحرارة او عالما بها كما مرت اليه اشارة والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق الخ ملخص هذا الجواب
ان القول بالوجود الذهني يستلزم حصول الاشياء في الذهن فقط وما ذكر من الفساد في الدليل انما يلزم لو استلزم الحصول في العقل
القيام وليس كذلك اذ قد يحصل الحصول بدون القيام ويجوز ان يكون الامر فيما نحن فيه كذلك قال شارح المقاصد حصول الشيء للشيء
يقال لمعان متغايرة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول
كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنه وبالعكس ولعموم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر
لما حضر عنه وهو معلوم لنا بالوجدان وتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصية بغير كونه ادراكا او علما او شعورا
او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات وكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم
من ادراكي الايمان والكفر والجهل والبخل اتصافي النفس بها فكيف يلزم من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة انتهى
وهو ناظر كلام الشيخ بقي ههنا بحث وهو ان الحاصل مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن اما قائم بنفسه او قائم بغيره ومن البين
ان الصفات المعدومة في الخارج على تقدير كونها موجودة في العقل غير قائمة بنفسها فلزم قيامها بغيرها وهو الذهن ليس الا فيلزم
الحضور المذكور وافتراق الحصول بدون القيام في صورة اخرى لا يجدي نفعا والمراد انها في الذهن قائمة بانفسها مما لا يقبله الطبع
السليم والعقل المستقيم وايضا بعض الاعراض المتخيلة قد تتخيل بدون موضوعاتها كالحرارة والحلاوة ويلزم عليها ان يكون قائمة
بانفسها او ان لا تكون مجردة في التخيل كما لا تشعر بموضوعاتها وبهذا التحقيق يندفع اشكال ابي القاسم حيث صرح بقيام
الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعينيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا مانع عقليا من
الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت في الخارج كذلك حصحص به في كتب الشيخ

وغيره فاذكر لا يصح توجيها لكلامهم انتهى وفيه تأمل لان المراد بالموجود في تعريف العرض هو الموجود الخارجي فلو حكم بكون صور الجواهر
اعراضا باعتبار الوجود الخارجي على ما هو المقرر بينهم من ان العرضية بحسب الوجود الخارجي وان الصور العقلية كيفيات والكيفية
عرض لم يصح الحكم بكونها جواهر سواء كان تعريف العرض مشتملا على كلمة اذا اولا واذ يمتنع ان يكون لشيء واحد وجودان خارجيان يكون
باعتبار احدهما جوهرا وباعتبار الآخر عرضا ولو لم يكن الصورة العقلية موجودة في الخارج فان التعرض عن الاشكال المقرر الذي ذكر
الشيخ على ما قالوا به من ان العلم والمعلوم امر واحد بالذات ويس التغاير بينهما بالذات ان عالما ليس بساكن جوهرا عنى ماهية اذا او
جدت في الخارج كانت لا في موضوع وليس بساكن عرض ولا كيف اذ الوضع ليس الا باعتبار وجوده الشيء في الخارج والقول بان بساكنا هو جوهرا
في الخارج غير مسلم كما قيل نعم اتصاف النفس في الخارج بالعلم مسلم ولا يلزم منه وجوه فيه كما تقرر والقائلون بان الصور العقلية كيف
فلعلهم القائلون بالشبح والمثال واما القائلون بحصول انفس الماهيات في الذهن فان اطلقوا الكيف فيجوز ان يكون على وجه المسامحة
والقول بان ذلك الوجه من حيث هو وجود المعلوم وجهه ظلي ومن حيث انه وجود الصورة والعلوم اصيل يستلزم ان يتصف
الذهن بها على مقتضى جواب الكتاب مع ان ذلك الاتصاف ممتنع باي اعتبار فرض وايضا يلزم ان يكون الممتنعات موجودة
في الخارج عند تعقلها باعتبار كونها معلومة مع ان بديهة العقل حاكمة بان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما باعتبارين فقد بر
واما حديث الكلية والجزئية فهو ان تلك الصورة باعتبار كونها متشخصة بالتشخصات الذهنية جزئيا وباعتبار كونها مجردة
عنها ملحوظة من حيث هي كليات فلا منافاة بينهما الموجه في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي بشبحه قايم بالذهن على الاختلاف
في ان الكلية من العوارض العقلية فمقتضى الاتصاف بها وقوعها في العقل على سبيل الحقيقة واذا لم يكن لمفهوم الحيوان
حصول عقلي حقيقة امتنع اتصافه بالكلية ووجه شبحه القايم بالذهن لا يكفي لاتصافه بها في العقل فالاولى ان يقال مذهب
القائلين بالشبح على ما ذكر فتامل فيشكل ان الموجه في الخارج انما يكون الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
وجزئي ما هو اذ ليس بساكن الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن ومعلوم وجوهر وكل بناء على ما قرر في بيان الاشكال
قبل الاشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا اذ لا منافاة بينهما بحسب ما فسرها الشيخ انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا او من
مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات عندهم ولا شك ان الجوهر حال وجوده في الحس ايضا جوهر فيلزم ان
يكون المهية في الذهن جوهرا وكيفا حقيقة لا انها تكون في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا لا كيفا كما طن فلم لا يجوز ان يكون
عدم اتحاد كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كما نص على ان العلم اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل ثقة بما قرروه في محله وكيف يقول من ذهب الى ان العلم نفس المهية الحاصلة في العقل بان
العلم من مقولة الكيف بل ينبغي ان يقول العلم ليس من مقولة من تلك المقولة كما ذكره الشيخ في التعليقات فان ذلك نظير ان يقال زيد في الدار صحيح

ولكنه ليس بزاحقيقة ولا يخفى فساده انتهى وفيه بحث لان قد مران الوضعية عندهم بالقياس الى الوجه الخارجي فكيف لا يكون
بيع الجوهر والوضع مقابلا فلا يصدق على صورة الجوهر انها عرضي ومن البين انها لا يقتضي القسمة لذاته بها لانها من خواص الكم ولا
النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فيصدق عليها انها عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا يكون كيفا ثم لا يقوم بر ٤ ن
على ان الكيف جنس عال وعلى ان المقولات متباينة بالذات مطلقا فيجوز ان يكون الحكم بتباينها مخصوصا بما هي مندرجة تحت
الوضع الموجود في الخارج فيكون الصورة الذهنية كيفا بهذا المعنى حقيقة فلا اشكال في كون الجوهر كيفا باعتبار الوجه العقلي
ايضا والقول بان المراد بالوضع في هذا التعريف ما هو عرض باعتبار الوجه الخارجي وان كان انجم فمما لا قرينة عليه مع ان
المحققين على اخلاف روا ان العلم من مقولة الكيف لا من مقولة الانفعال او الاضافة اورد عليهم ان العلم بالجوهر يجب ان يكون
جوهرا اجابوا بان الجوهر العقلي جوهر بحسب الوجه الخارجي وكيف باعتبار الوجه العقلي فكيف يصح ان يقال عندهم انها كيف على
سبيل المسامحة بناء على ذلك التخصيص العتيد وسياتي تحقيق هذا الجواب على وجه الصواب ثم الظاهر ان الجوهر والكم وسائر المقولات
العشر غير مخصوصة بالامور العينية عندهم كما لا يخفى على المتتبع وعلى تحقيق هذا نقول انما قيل هذا القايم بالذهن ان كان معلوما
للعالم المعلوم بالمهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشيء والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم
اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضروري ان ما هو متحد مع الجوهر في المهية لا يكون كيفا بالحقيقة
فان قيل القايم بالشيء لا يقوم بحصول المهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز وحتى نقول بحقيقة كما هو مقتضى البرهان
فافتقر فما قلنا لا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود المهية المعلومة في الذهن
مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكروه احوات مذهبا ثالث
فلا بد من اثباته بالدليل انتهى وحاصله انه لا خفاء في ان تحقيق الشايع وهو القول بان الحصول في الذهن لا يستلزم
القيام به لا يستلزم القول بوجود كيفية نفسانية متعلقة بالموجود الذهني ومقتضى الادلة ليس الا وجود الاشياء في الاذهان
لا وجود تلك الكيفية ولا دليل آخر مع ان التفصي عن الاشكال القوي انما يحصل بالتحقيق والقول بوجود تلك الكيفية ثم
وجهها ايضا غير كاف لانها موجودة في الذهن ايضا كمفهوم الحيوان فاشكل ان الموجود في الخارج ماذا فارق بين الحصول
والقيام وقيل ان هذه الكيفية قايمة بالذهن لا حاصلة فيه فهي موجودة في الخارج اندفع الاشكال على انا اذا رجعنا الى الوجدان
لم نجد الا امرا واحدا وهو مفهوم الحيوان وانت خبير بان العلم بالحيوان مثلا ليس مجرد مفهومه الحاصل في العقل بل هو مع التشخص
الذهني والمعلوم فقط ولا شك انهما متغايران بالذات كالانسان وزيد على المذهب الصحيح وهو ان التشخص بمعنى المشخص
داخل في حقيقة الشخص كالفصل الداخل في حقيقة النوع على كلياتي تحقيقة ولا شك ان القايم بالذهن شخص هو صورة الحيوان

المشخصة

المتشخصة بالتشخصات الذهنية وهذا الشخص موجود بالوجه الاصيل كسايل الكيفيات النفسانية كالمرور عرض باعتبار
الوجه الخارجي وكيف لصدق تعريفه عليه ومنشاء كونه عرضا وكيفا انما هو التشخص الحاصل له من قبل قيامه بالذهن كما ان منشاء
كونه جزءا ذلك وامامفهوم الحيوان المجرد عن هذا التشخص فهو موجود في الذهن بلا شبهة كمفهوم مالا وجه له في الخارج بلا فرق
كما تعلم بالوجدان وجوهر وكل وجزء ذهني للموجود الاصيل اذ نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع كما سياتي والجزء
الذهني للموجود الاصيل لا يجب ان يكون مقصودا اصيلا سيما عند من يقول لا وجود له في الخارج الا للاشخاص وليس هذا الموضوع في غير
ذلك الشخص قايما بالذهن ايضا لانه ليس شخص الحيوان حقيقة بل شخص العلم بالحيوان فان المشخصات الذهنية ليست كالمشخصات الخارجية
في انها اذا انضمت الى حقيقة حصل شخص من تلك الحقيقة كيف والمشخصات الخارجية لا تنضم الا الى الحقيقة النوعية كلاف المشخصات الذهنية
فانها تنضم الى اي حقيقة كانت كلية او جزئية وتصير المجموع شخصا من العلم بتلك الحقيقة فاذا انضمت الى الحقيقة المجردة مثلا
كيف يكون المجموع شخصا من تلك الحقيقة للجزئية مع ان الجنس عام لم يصر نوعا حقيقيا لم يصر شخصا وهو ظاهر واذا انضمت الى الشخص
كيف يكون المجموع شخصا من نوعه مع كونه متشخصا بتشخصين والاشياء انما تتشخص وقياس المشخصات الذهنية
على الخارجية اذا تمهد هذا عرفت انه لا يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا وكيفا كما لا يلزم كون مفهوم واحد كليا وجزئيا وانت في
الاشكال القوي بدون القول بوجه لم نجد له وجدانا ولم يكن دليلا عليه على المذهب الحق ايضا طف المصباح فقد طلع الصباح
فان وجه المهية عبارة لها اي وجه ما الخارج عبارة عن حصولها في الاعيان لا وجه ما مطلقا وهو ظاهر وهذا التقييد ايضا
معتبر في كلام تلك الطايفة ولم يتعرض الشايع له لظهوره ولم يقولوا بالوجه الذهني فلذلك اخذوا العين في تعريفه اذ كانوا قائلين به
لكن يقولون ان الوجه الخارجي موجود بنفسه في الخارج والمهية موجودة فيه بالوجه ولا يقولون بشيء ذلك في الوجه الذهني لظهور
ان وجه المهية في الذهن لا يستلزم وجود وجود فيه اذ قد يتخلى المهية عنه في التعقل قبل الراد المحصل ان الوجه ليس امرا هو مبداء
انتزاع للوجودية على منوال كون السواد مبداء الاسودية لان مبداء الاشتقاق انما يكون موجودا فكون ذلك الشيء ذلك الشيء معللا
بذلك المبداء وان كان امرا انتزاعيا كالاعتباريات فصدق المشتق لا تتوقف على شيء ينضم الى ما صدق عليه المشتق بخلاف الوجه
الخارجي بل العقل تنتزع منه المشتق ومبداء الاشتقاق كليهما ولذلك صرح بعض القدماء بان حقيقة الوجه هو الموجودية وانت
بعد التامل فيما مهدنا مفصلا تعلم ضعف هذا الكلام فالظاهر ما ذهب اليه الاشراقيون كما لا يخفى على ذوي الافهام اذا تبدل
انواع تلك الحال وافرادها قال المحقق الشريف في الحواشي ان تبدل الانواع مخصوص بالكيف لقبوله الشدة والضعف دون الحركة في
الاين والوضع والكم اذ فيها تبدل افراد نوع واحد انتهى ولا خفاء في ان المراد ان تبدل الانواع لا يوجد الا في الحركة في الكيف
بخلاف تبدل الافراد فانه مشترك بين الحركات في المقولات الاربع اذ لا شك في ان الحركة في الكيف قد يكون في افراد نوع واحد وانما

من قوله لقبوله الشدة والضعف فهو ان قبول الانواع انما يتحقق بطريق الشدة والضعف اذ الانتقال التدريجي من نوع الى آخر لا يعقل الا بذلك الطريق وانما حكموا بان الامور المختلفة بالشدة المفروضة في الاشتداد انواع بناء على ان الاشياء المختلفة بالشدة والضعف لا يكون مختلفة للحصة على زعمهم وان المهية واجزاءها لا يقبل شدة ولا ضعفا فلا يكون النوع او الجنس متقولا بالتشكيك على جزئياته

اقول فيه بحث لان لهم ان لا يخلي عليك ان ما اخذ هذا البحث ما ذكره المحقق الشريف في الحواشي حيث قال وربما يقال جاز ان ينتفي الوجه الاول في آن يتحقق في ذلك الآن بعينه وجه آخر هو اشد من الاول فلا يلزم انتفاء المهية لان المحل غير خال عن الوجود مطلقا كما ان الهيولى التي يتعاقب عليها الصور لم تخل عن الصورة قطعا وكما لو فرض تعاقب السوادات على محل بحيث لا يخلو في آن عن السواد ثم يلزم تعاقب الوجودين على طريقة تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل وما ذكره بعض الافاضل من انه لا شك ان في مشخصات الوجود ما هو لازم له فينتفي الشيء بانتفاء الوجود الشخصي سواء كان حصول ذلك الوجود له في آن انتفاء الاول او بعده فما هو غير بين ولا مبين قيل ما تقول ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولات التي فيها الحركة لا يكون له قبل فلا حالة تكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين لانه من البين انه لا يمكن ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة ووجود بعضها في الخارج دون بعض مما لا يذهب اليه وهم ووجود جميعها يستلزم المحذورين المذكورين ولا يبقى على هذا التقدير بين فردين منها فرد زماني كما توهم من ان بين كل آنين زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من تلك المقولة لان فرد آني والام جميع الافراد الممكنة الافتراض موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض فيلزم تناهي الآنات لتناهي تلك الافراد والحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهو محال سواء اجتمع الآحاد في الوجود او تعاقب كما في المبداء والمنتهى نعم تناهي الافراد بالفعل بديهة فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجود بالقوة فما لم يكن المتحرك باقيا بالفعل وقبل هذا يظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة كما ذكره الشيخ في الشفاء واما جواز تبدل الصورة عن وقوعه لا على سبيل التدريج فليس الكلام هاهنا في تقيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما صرح الشايع فلا يرد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الا اين ما بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاله بين حالة القوة وحالة الفعل اي ليس قوة بعيدة ولا فعلا لها بل قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن في حد من حدود المسافة لوجد فرد منها بالفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انها لا تخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبينا بل البرهان ربما اقتضى خلافه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان المقرر عند المحققين ان كان الشخص الموجود في الخارج من الحركة ما هو بمعنى التوسط وهو حالة مخصوصة محسوسة ليست ثابتة للمتحرك في المبداء ولا في المنتهى

بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة واحدة بالشخص وباعتبار نسبها سيالة متعددة بالفرض لا ما هو بمعنى القطع وهو الامر الممتد الغير القار الحاصل في الخيال القابل للانقسام الى الافراد الفرضية الغير المتناهية كذلك الوجود للمتحرك في الاين اين واحد بالشخص مستمر سواء كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستمر بالنسبة الى حدود المسافة ومتعدد بالفرض والاعتبار حسب تعدد ما وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة بالشخص وللمتحرك في الكم مقدار واحد غير قار لا اختلاف بحسب النسب بحيث يكون في كل آن يفرض بحكم الوهم بانه مقدار آخر فلا يلزم من وقوع الحركة في المقولة ان لا يكون في زمان الحركة للمتحرك في فرض منها بالفعل بل شخص واحد منها حاصل له على الوجه المذكور فلو وقع الحركة في الوجود لم يلزم كون وجود بالقوة نعم الوجودات المتغايرة بالاعتبار بحسب النسب المتغايرة الغير المستقرة المفروضة موجودة بالقوة ولا يلزم من ذلك ان يكون ذات الوجود التي بمنزلة الحركة بمعنى التوسط بالقوة ايضا ثم الظاهر ان المكان في الحركة الاينية ايضا واحد غير قار لا اختلافه بحسب النسب بحيث يكون في كل آن يفرض بحكم الوهم بانه مكان آخر فلا يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل في زمان الحركة كما لا يلزم ان لا يكون له اين بالفعل وهذا ظاهر اذا كان المكان بعدا او جسما حاويا كما سنبين انه المكان واما اذا كان سطحا باطنا ففيه تأمل ويمكن ان يقال الظاهر ان الحركة وسايل الامور الغير القارة المنطبقة عليها موجودة في زمان يحدد انات آن حصول المتحرك في المبداء و آن وصوله الى المنتهى وكان الزمان موجود قابل للانقسام الى غير النهاية بمعنى ان الانقسام لا ينتهي الى حد تقف عنده وان انتهت حدوده الى الآن الذي هو طرف للحركة لكن الحركة لما حاصلة فيها ونظايرها فان قلت الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى لانها لم توجد بتمامها ولا حال الوصول اليه لانقطاعها ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلت ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى انه قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا فلم لا يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول لانه حد ونهاية فالمكان الذي يحصل للمتحرك بالحركة له حصول تدريجي والحصول التدريجي حاله سوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة ولا يتصور حصولها في الآن اصلا والاين الحاصل للجسم باعتبار حصوله في مثل هذا المكان مشابه بمقولة متى اعني حصوله في الزمان المعين وكان كل جزء من الزمان زمان بالفعل كذلك كل جزء من هذا المكان مكان بالفعل فان قلت الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل عند القوم فكل حركة تحققه غير منطبقة على جميع الزمان فهي واقعة في جزء فرض منه وكذا اجزاء هذا المكان فرضية قلت هذا يدل على ان ليس تلك الاجزاء موجودة بالفعل لا على انها ليست زمانا بالفعل كيف وماهية الشيء حاصلة في اجزائه الفرضية فان الاعتماد في ابطال مذهب ديمقراطيس على ان الاجزاء الوهمية تتحد مع الاجزاء الفعلية بالمهية ولا شك ان الزمان وكذا المكان عند المتكلمين بل الاعراض النسبية عند المحققين من الامور الاعتبارية الواقعة في نفس الامر ولا يقولون بانها بالقوة لا بالفعل على ان الظاهر ان ذوات الاجزاء الفرضية موجودة وبهذا يقوم برهان الاعراض كما في البقعة وسيأتي

تحقيق ذلك ثم لا يلزم من معدومية شيء معدومية مقوله الاين ومتى كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما ذكره يقتضي ان يكون المتحرك في البياض
مثلا لا يتصف بالبياض في اثناء كونه متحركا فيه وان بياض المتحرك محسوس كبياض الساكن بل ان لا يكون للمتحرك في الالوان
المتباينة بالنوع بالفعل مع انا نتخيل بالالوان المختلفة وذلك سفسطة بينة فان قلت على ما ذكرته المحققون عليهم ان يكون
للمتحرك المذكور لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها وذلك مما يأباه الضرورة ايضا قلت يجوز ان يكون الانتقال من نوع الى آخر في
الالوان دفعيا والحركة الواحدة بالشخص لا يكون الا في نوع واحد منها ولا دليل على ان حركة المتحرك في الالوان المتنوعة حركة واحدة
بالشخص فان قلت في صورة اشتداد الحار في سخونته لا شك ان السخونة في حال تزايدها تتبدل نوعيتها في الآنات اي يوجد في كل آن
نوع من السخونة اقوى من السخونة الاولى التي وجدت في الآن السابق واضعف من التي يوجد في الآن اللاحق والامور المختلفة
بالشدة والضعف مختلفة بالحقيقة عندهم قلت لو سلم فلم لا يجوز ان يكون الموجود المستمر ذات السخونة وما يتبدل نوعيته في الآنات
هي تلك النسب المختلفة المقتضية للشدة والضعف ووجدانا بعونة الحس الشدة والضعف فيها لا يدل على وجودهما بالفعل كوجدان
الاستقامة والانحناء في الخط واما ثالثا فلانه لا يتحقق له في كون الامور الغير القارة متتالية بالعدد المتعاقبة محصورة بين الطرفين
بحسب الوضع والزمان فانا اذا فرضنا قوسا على كرة حقيقية مماسة باحد طرفي تلك القوس سطحا مستويا وحركت الكرة على السطح
حتى تنتهي نقطة التماس الى الطرف الآخر لتلك القوس فقد تماس الكرة السطح اي بكل نقطة تفرض عليها وهي غير متناهية بالعدد اذ لو عدنا
عاد مبتدأ من احد الطرفين لا يصل الآخر ابدا وموجود اذ ما بين التماس بين الشيئين موجود بداهة وسيأتي تفصيل الكلام فيه واما
رابعا فلانه يجوز ان يتصف ماهية بالوجود دفعة بواسطة ما يحصل لها من الشرائط ثم يتحرك في وجه آخر على احد الوجهين المزيدين
والاشتداد على وجه اذا انقطع تلك الحركة فيه زال الوجه الاول عن تلك الماهية والدليل المذكور لا يفيد بطلان حركة الماهية في الوجه على
هذا الوجه فلا يبطله من دليل واما خامسا فلان هذا الدليل لا يفيد نفي حركة الهيولى في الصورة النوعية ولو سلم احتياج الهيولى
الى الصورة النوعية فقد يكفيها صور البسائط فلا يحتاج الى صور المركبات فيمكن الحركة فيها فان قلت نفي حركة الهيولى في الصورة الجسمية
باطل بناء على ما ذهب اليه الحكماء من ان طريان الانفصال على الجسم يوجب انعدام الصورة الجسمية فانا اذا قطعنا الجسم بالسكين يكون له في
كل آن يفرض في زمان القطع صورة اخرى ففي تمام زمان الحركة صورة غير قارة قلت الموجب للانعدام انما هو الانفصال بالكلية لا انفصال
بعض الاجزاء من جهة الى جهة مطلقا ولذلك ترى الشعلة المشخصة التي يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها مع الامتداد
والتكعيب مثلا الى بقاء صورتها الجسمية بالشخص بل اكتفوا فيها بمجرد استواء غير تام لها لاخفاء في ان كون هذا الموجود حاصلة
بالاستواء وان كان غير تام ليست نظرية اذ هو طريق من الطرق التي يكتسب بها النظريات فلا يليه قوله فيما سيأتي والتي والى انها
ضرورية لانه يقتضي ان لا يكون حكم واحد في زمان واحد منعكسا الى طائفة واحدة نظريا وضروريا ثم لا يشتبه على ذوي فطرة سليمة ان

بيانهم

بيانهم لو تم لدل على ان كل واحد مما يقال له خير فهو وجه لا ان كل وجه فهو خير ومقتضى عبارة المص هو العكس لا الاول فاثبت بالاستقراء
ما هو غير المدعى واعلم ان معنى الخير ليس هو الوجه والا يكون منفي قولهم الوجه خير محض ان الوجه وجه محض وهو خال عن الفائدة
ولا حصول كمال الشيء سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان لانه يلزم ان لا يكون هذا
الحكم عاما لوجه الواجب لذاته مع انهم قالوا كل وجه خير فنقض على ان الاول صادق على مثل عدم العلم بالنظريات الحاصل للفرس مثلا
فانه امر مناسب له لا يليق بصورته النوعية فلا يكون هذا الدعوى اقناعية ايضا بل معنى الخير ما يتشوقه الكل بالشعور او بالطبع و
الشر ما يقابله والدعوى هي ان الوجود خير بهذا المعنى والعدم شر بالمعنى المقابل له ولا واسطة بينهما كما لا يخفى بل من حيث انه ازالة الوجود
عما من شأنه ان يكون موجودا كما قيل لم يجز ان يكون شرا بالقطع من حيث انه مولم وهو امر وجودي بل نقول الالم شر لذاته لان وان كان ادراكا للملائم في
وهو امر ثبوتي متعلق بامر عدمي لكن ذلك الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقا ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال
شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر لا يكره العاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر
والتحقيق انهم ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فما يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات انما هو العدم ونسب
هذه الشرية التي هي صفة العدم بالذات الى غيره بواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم انتهى وانت خبير
بان ادراك الملائم في ليس شرا من حيث انه ادراك وامر ثبوتي فانه من الكمالات حتى لو كان شخص لا يدرك الملائم في نسبه العقلاء الى
النقص فظهر ان شريته من حيث تعلقه بالملائم فاغنى ازالة الاتصال فان قلت ههنا شرية زائدة على شرية الملائم قلت نعم لكن تلك
الشرية الزائدة ان شرية الادراك بالعرض اذ لو كان الملائم ولم يكن الادراك لم يكن هذه الشرية التي هي بالعرض فهذه الصورة
بعينها من قبيل وصف القطع بالشرية لاستلزامه ازالة الحيوة كما لا يخفى وقيل انهم يقولون ان مبادي الظاهر ان قولهم وقيل
تفصيل للمنازعة المذكورة على مقتضى السابق وتؤيده قوله فيما سيأتي في هذه الامور فيقال عليه ان ما ذكر لو تم لدل لكان مشتركا
تجميع المواد لعدم اختصاصه بمثال دون مثال فلا يكون منازعة ومناقشة في المثال بل ذلك يورث اختلالا في الدعوى ثم ازالة
الحيوة في المثال المذكور مما لو قطع النظر عن جميع ما هو ملزوم لها حكم العقل السليم بشريتها فيعلم ان شريتها ليست باعتبار ما يلزمها
وعدم الباب علة للدخول في البيت اذ ذلك مما يتوقف الدخول عليه لذاته مع قطع النظر عن ترتب وجه القضاء عليه فقد تجويزهم
كون العدم جزء من علة وجه الشيء غير صحيح كيف سيأتي ان عند حدوث الحادث يلزم حدوث امور غير متناهية مترتبة لتحقق
لعلة التامة ح وتحقق العلة التامة لتلك العلة ح وهكذا فلو لم يكن العدم جزء من علة الوجه يلزم التسلسل في الموجودات الاول
ان القدم موجه معاقب له هذا ليس تعريفا للقدم حتى يتوجه صادق على غير القدم ما هو قسيم له وغير صادق على بعض ما هو افراده
للعرف واعلم ان المنقسم الى الاقسام الثلثة المذكورة وان كان اعم من الموجه الذي هو الوضع لكن ينبغي ان يحمل ههنا على العرض لانه ظ

ان الوجه ليس من الجواهر فينبغي من قوله فتحقق مخالفته للمعقولات اه الوجه مخالف للمعقولات الموجودة الوضعية فتامل
الثاني ان الوجه لا يتعلق بالموضوع يعني ان الوجه ليس امرا حالا في الموضوع والضد يجب ان يكون كذلك اما الاول فلان الموضوع
يجب ان يكون متحصلا بدون توقفه على الحال فيه والموضوع لا تحصل له مع قطع النظر عن الوجه واما الثاني فلان الضد عرض
وكل عرض انما يحل في الموضوع اذا كان الموضوع موجودا قبله قبلية ذاتية لا يقولون بالموضوع لعل عدم قولهم به بناء على ما
ذهبوا اليه من ان المؤثر في الوجه ليس الا الواجب تعالى والكل مستند اليه بلا واسطة ولا علاقة بوجه بين الحوادث الا بإجراء العادة
بخلق بعضها عقيب بعض والموضوع عبارة عن المحل المقوم لما حل فيه فيكون وجه الحال في الموضوع متوقفا عليه وهم يقولون به
فظهر ضعف ما قيل ان اراد انهم لا يستعملون الموضوع اصلا فهو مما اذكب المتكلمين مشحونة بمصطلحات الفلاسفة غاية
الامر انه يكون مجازا وان اراد انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى فهو لا يستلزم عدم استعمالهم واعلم ان كل
واحد من الدليل الاول والثاني لا يتوقف على القول بالموضوع اذ مجرد كون الضد موجودا كاف في الاول وملخص الثاني ان الضد
لا بد ان يتعلق بمحل موجود قبله والوجه ليس كذلك وهذا لا يتوقف على القول بالموضوع ثم الدليل الثاني يفيد نفي التماثل عن الوجه
بل نفي التخالف ايضا اذ منشأ تعلق الضد بالموضوع انما هو عرضيته لا خصوصية الضدية وهي مشتركة بين الاقسام الثلثة منها
نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم الا انت خبير بانه لا فرق تقدير به بين هذا الدليل والدليل الاول اذ حاصل كل منهما ان
الضد موجود والوجه ليس بموجود غاية الامر انه استدل منا على كون الضد موجودا بما اخذ في تعريف المتكلمين له اعني كونه معنى
وقد سمعت انه يفيد نفي التماثل والتخالف ايضا ويرد عليه ان هذه المقدمة الخ يمكن ان يقال ان كل واحد من الضدين لا بد
ان يكون عرضا عند المتكلمين وعندهم يمتنع قيام العرض بالعرض فامتنع قيام احد الضدين بالآخر فالوجه لو كان ضدا لشيء مما
انه قايم به لزم قيام العرض بالعرض وانت خبير بانا قيام المثل بالمثل ايضا ممتنع عندهم قيل لعله اراد بالضد الآخر معروضه
فلا يرد انا نقشة هذه على المعنى نعم يرد ان للضد انما يستحيل عروضه بعروض الضد من حيثية واحدة والوجه لا يعرض لجميع المعقولات
من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فانه قيل كل معقول فهو موجود اما في الخارج او في الذهن
فلا يتصف شيء من المعقولات بضادته اصلا والا لاجتمع الضدان قلت بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضد
لا يستلزم ان يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فتامل فيه منه انتهى وانت تعلم ان ارادة المعروض
من الضد الآخر تكلف لا يميل اليه اهل الانصاف سواء كان المراد ايرادا على حذف المضاف او على شيوع اطلاق الضد على
معروضه في العرف كما يقولون النار ضد للماء او في اللغة فانه ايضا ممنوع في القوم فيها فالظاهر ان يحمل على ما ذكر من مذهبهم حتى يظهر
لهذه المقدمة وجه في الجملة على انا نقول المعدوم من حيث هو معدوم معقول اولا والاول يستلزم عروض الوجه له والثاني يقتضي

ان لا يصح

ان لا يصح الحكم عليه بعدم عروض الوجه له فالظاهر ان المعدوم من هذه الحيثية معقول موجود في نفس الامر لكنه معدوم مطلق في فرض
العقل فاعرض له المعدوم المطلق في فرض العقل عرض له الوجه المطلق في نفس الامر ولا باس به ويمكن ان القول بجواز عدم عروض
هذا الوجه لشيء غير معقول اذ مدار الكلام ههنا على ان المقصد الضد عرض ويمتنع قيام بمثله وليس امر بالتامل لذلك ويمكن انه في غاية
الوضوح ثم يمكن ان يقال لو كان الوجه ضدا يلزم عند حلوله في المحل خلو المحل عن الوجه وهو محال وهذا ايضا ينفي التماثل
لاستحالة اجتماع المثلين ايضا ولا يلزم نفي التخالف عن الوجه بناء على اعتبار الوجه الخارجي في المقسم لان الوجه المعتبر فيه
هو الوجه المطلق غاية الامر ان ثبوت الوجه في الذهن زعموا الخصم في الخارج لا انهم قيدوا الوجه به فاذا ثبت الوجه
الذهني يتحقق الاقسام الثلثة باعتبار ما ذهب اليه المحكم واعلم ان المراد الحكم على نفس طبيعة الوجه بحيث لا يسري
الى افراده كما يدل عليه مساق الكلام فاندفع القول بان المتكلمين قائلون بان مفهوم الوجه المطلق طبيعة نوعية و
الوجود الخاصة مماثلة فلا وجه لنفي التماثل عن الوجه على رايهم بمعنى انها لا يعرضان لامر واحد فان قلت هذا ينافي ما تقدم
آنفا من ان الوجه عارض يجميع المعقولات اذ الامر الذي يعرض له العدم من جملة المعقولات قلت من البين ان رفيه الوجه المطلق
لا يجتمع مع الوجه المطلق في امر في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتصف بالعدم المطلق وانما هو في فرض العقل وهو في نفس الامر
معروض للوجه المطلق كما مر بل ربما يدعى تنفيه اذ يقال له الظاهر ان المقصد في هذا المقام ان التردد انما هو واقع في اتحاد
مفهوم الوجود والشيئية مع الجزم بتحقق المساواة في الصدق بينهما ولذا اختار لفظ المساوقة التي تجامع كلا من الامرين
في المفهوم والمساواة في الصدق مع ان الدليل المذكور لو تم لدل على عدم المساواة في الصدق بينهما ايضا ثم كون اللفظين مترادفين
لا يقتضي ان يستعمل كل منهما فيما يستعمل فيه الآخر بل تقول كون اللفظ موضوعا لمعنى لا يستلزم استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى
على ما هو المشهور فيما بينهم وخصه المعتزلة باسم المنفي لما ان الباء في قوله باسم المنفي داخلة على المقصور لا على المقصور عليه فلا
يرد عليه ما يرد على عبارة شرح المواقف حيث حكم فيه بمساواة الممتنع للمنفي مع ان المنفي عند المعتزلة اعم مطلقا من الممتنع بناء
على انهم لم يقولوا بثبوت بعض الممكنات للعدومة كالخياطات مثل حيوان من الياقوت وبحر من الزبيق مع قولهم بالخطار المعلوم
في المنفي والثابت وايضا صرحوا بان الثابت في العدم من الممكنات ليس الا الاكتساب بطروء المركبات لانها تحصل من ضم الاجزاء
بعضها مع بعض وهذا لا يمكن ان يتحقق في العدم ثم اتفاق الحكماء وسائر المتكلمين على ان الممتنع ليس بشيء بالمعنى الذي هو ثابت
المعتزلة للمعدوم الممكن اي بان يكون له تقرر في الخارج منتزعة عن الوجود والا فالقائلون بالوجود الذهني الشامل لجميع المفهومات
كيف يحكمون بان الممتنع ليس بشيء مطلق واعلم ان ههنا مفهومات متغايرة الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والممتنع والنسبة
بين الثابت والمنفي وبين المنفي والموجود وبين المعدوم والموجود وبين والممتنع مباينة كلية والنسبة بين الثابت والمعدوم

اتحاد

وفيما

عموم من وجه لتصادقهما على المعدوم الممكن وصدق الثابت بدونه على الموجود وصدق المعدوم بدونه على الممتنع والثابت والموجود
وبين المعدوم والممتنع عموم مطلقا وكذا بين الممتنع والممتنع كما مر وكذا بين المعدوم والممتنع والكلام ظ ولعلهم انما وقعوا فيما فيه
تأمل لان المتبادر من المعتزلة انما ينسبون ثبوت للمعدوم الى الخارج لتفهيم الوجود الذهني كما نقله المحقق الشريف في الحواشي عن بعض
الفضلاء مع ان بعض ادلتهم على تقدير تمامه يدل على تقرر المعدوم في نفسه وان فرض القول بالوجود الذهني وهو ان الذات لو كانت
غير متقررة في نفسها وكانت تجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال ولا شك
ان هذا لو تم لدل على ثبوت المعدومات وتقررها في انفسها سواء ثبت الوجود الذهني اولا وسواء صحت تلك المقدمات ام لا
ولا ينفع للحكماء اثبات الوجود الذهني الخ اي هذا الاعتراض غير مختص بالمعتزلة بل يشملهم والحكماء، بل نقول يلزم مما ذكر وجود الممتنعات
في الخارج على مذهب الحكماء فان عندهم رابطة في كل قضية موجبة حملية والثبوت الذي تقتضيه الايجاب انما يعني الوجود على انه
اذا كان مقتضى الدليل ثابتا مع عدم القوة المدركة افاد الدليل وجودها لا في الذهن بل في الخارج ويفهم منه ان ما ذكره الشارح
لفيد ان لا يتحقق الوجود الذهني اصلا عند الحكماء ولا انه يفيد ثبوته الا انه غير نافع كما هو الظاهر من عبارته وايضا نقول ان
ما ذكره يفيد ان لا يتصف شيء ما كان موجودا خارجيا باوصاف عقلية واقعية فان قلت اذا كانت المقدمة الاولى لا يجاب
هو الحكم بثبوت الامتناع لاجتماع النقيضين مثلا لم يصح قوله فبحكم المقدمة الاولى مع فرض عدم قوة مدركة اذ المقدمة الاولى
فرع وجود قوة مدركة قلت قوله على تقدير عدم قوة مدركة ليس متعلقا بالحكم حتى يلزم ما ذكرت بل متعلق بالثبوت الذي هو
مطابقة ولا شك ان وقوع مطابق الحكم ليس عنده فرعا لوجود قوة مدركة قيل لهم ان يمنعوا قول الشارح لانا نعلم قطعا الخ
ويقولوا وما بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق من شيء من الاشياء بنحو من الخارج التحقق
فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما يدريك لعل هذا من بديهة الوهم كما يزعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح عم
متقدم على بعثة موسى عم ولم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بديهة الوهم كما دل البرهان على خلافه ثم لهم بعد التنزل عن
المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون
ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في
موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته انتهى فان قلت المنع السابق مكابرة اذ لا مدخل
للقوى العالية والسافلة في اتصاف شيء من اجتماع النقيضين شريك الباري بالاستحالة وان كان لها مدخل في الحكم بها فمنع
كلامنا انا نعلم قطعا بطلان مضمون النقيضين على تقدير انتفاء تلك القوى وذلك يدل على انه لا سوقف على وجود الذهن و
لا يرتبط به فلا يكون في تلك القوى وذلك غير قابل للمنع وقوله كما يزعم قوم قياس مع وجود الفارق بناء على ان الدليل دال

على ان

ان الحوادث انما يتشاء من الفلك وحركته وفرض عدمه يؤذن بانتفاء الحوادث بخلاف ما نحن فيه فان ذلك اول المسئلة قلت من البديع
ان انتفاء القوى العالية بحيث يشمل الواجب كذلك يوجب انتفاء جميع الموجودات وذلك يستدعي ان لا يقع شيء من الاشياء، فلا يقع اتصافه
بامر من الامور اصلا فلا يصدق القضيتان موجبتين اذ فرد اجلى البديهيات ان ما يتحقق تحققا خارجا وذهنا ولا وجود له في تحقق
لغير اصلا لا يتصف بشيء قطعا فظهر ان الاتصاف مطلقا انما يتشاء من القوى العالية فظهر ان المقدمة التي ادعى الشارح بطلانها فيكف
يصح ان تعلل انها غير قابلة للمنع تم منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج على الوجه المذكور مما لا وجه له لانه على تقدير انتفاء تلك القوى
يمتنع ان يكون ثبوت الممتنع فيها بالضرورة فيلزم ثبوته في الخارج اذ لا واسطة وحديث جواز استلزام الخ محالا آخر انما ينفع فيما لا يكون
عدم اللزوم بينهما بينا وفيما نحن فيه ليس كذلك وما ذكره في بيان ان عدم الزمان يستلزم وجوده مما لا يتم فتش ما ذكره وفي بيان ان
اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما كما يجيء الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية الخ ان اراد بالخارج ههنا الخارج عن القضية
كما هو المراد فلا يلزم ذلك الا ثبوت الممتنع في خارج القضية وان كان في ذهن ذلك الحاكم بها وان اراد به الخارج عن جميع القوى المدركة و
ان كانت عالية يتوجه المنع على الحصر مع انه يكفي في لزوم ثبوت الممتنع في الخارج مجرد مطابقة النسبة الحكمية للنسبة الخارجية بذلك المعنى
بدون اتحاد المتعلقين اذ النسبة الخارجية بذلك المعنى يقتضي ثبوت المنسوب اليه في الخارج بل وجوده فالحق ان صدق الحكم
مطابقة النسبة الحكمية للنسبة الخارجية اي النسبة التي هي خارجة عن القضية فان منع الحكم في الوجيهة الحملية الخارجية ادراك ان اتحاد
الموضوع مع المحمول في الوجود او في الوقوع واقع في الخارج على وجه الاذعان وهذا الاتحاد غير النسبة الحملية وان كان ملحوظا تبعا
لانه معنى حرفي لكن من الملاحظة كافية في تعلق الاذعان به كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون ملحوظا قصدا حال تعلق الاذعان به والبتة
انه مطابقة ذلك الاتحاد الخارجي وفي القضية الحقيقية للمطابق اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود او في الوقوع في نفس الامر من ان يكون
في الخارج او في الذهن وفي القضية الذهنية والفرضية الاتحاد الذي بين الموضوع والمحمول في الوجود الذهني من غير اعتبار معتبر وفرض
فارض هذا الاتحاد فمطابقة ايضا هذا الاتحاد ولا شك ان الموضوع والمحمول قد يوجدان في الذهن بوجود واحد كما في الخارج وقد يوجدان
فيه بوجودين كما عند انعقاد القضية والحكم فالصدق عبارة عن مطابقة النسبة التي في القضية للنسبة التي بين الموضوع والمحمول الحاصل
كونهما موجودين بوجود واحد اعني الاتحاد في الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن وكذا الحال في الوقوع وعن المراد بالنسبة الخارجية
وبالواقع ومن زعم ان لا نسبة بينهما حال الاتحاد لكون المحمول عين الموضوع فسقوط ظ لان الاتحاد بينهما في الوجود والوقوع لا في المفهوم
والمفهوم ايضا حتى لا يتصور تحقق النسبة الحكمية بينهما ح ومنع الحكم في القضية الحملية السالبة ادراك ان الاتحاد بينهما ليس بواقع في الخارج
او في الذهن فمطابق السالبة عدم وقوع الاتحاد وهو المراد بالنسبة السلبية الخارجية ولما كان تحقق مدلول الخبر في الواقع لازما سماه
للمطابقة المذكورة قال بعض الافاضل صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في الواقع ثم الصدق بهذا المعنى متحقق في كل قضية صادقة

سواء كانت في القوى العالية الدراكة او في التي هي مقتضى البرهان او الضرورة من هذه الحيثية مع انها موصوفة بالصدق من تلك الحيثية
كسائر الاخبار ولا شك ان ذلك الصدق بمعنى يقتضي المطابقة لا بمعنى انها الواقع والخارج ثم ما ذكره هو على مذهب المحققين وهو ان معنى
الحمل في الذاتيات والعرضيات هو الاتحاد في الوجود والوقوع الذي ذكرناه آنفا الى الوجود الذهني فكذا يصح ان يقال في جواب الاعتراض الوارد عليه
ما يرد على القول بالوجود الذهني اذ ارتسام الصور فيه فرع القول بالوجود الذهني الا ان يحمل كلام القائل على المنع ثم ما ذكره
الشارح في وجه بطلان هذا القول بعينه ما ذكره شارح المقاصد وملخصه انه لو كان صدق الحكم وصحة عبارة عن مطابقة
كان العقل الفعال اذا حكم الحكم بصدق حكم بدون تعقل العقل الفعال واعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه لان مفهوم
صدق الحكم مشتمل عليه ومتوقف على اعتقاد الثبوت والارتسام المذكورين مع انه ليس كذلك وفيه بحث لان الحكم بثبوت المحمول
للموضوع لا يستدعي تصور المحمول الا بوجه ما وذلك لا يقتضي تصور كل ما اعتبر فيه بوجه ما حتى يلزم من ذلك تصور العقل الفعال
بوجه ما ولو سلم ان اشتماله عليه يستلزم تعقله بوجه ما فلانا نمنع ان العقل الفعال لم يتصور بوجه ما عند الحكم المذكور بل هو متصور بانه
الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات قبل دلالة البرهان
فاذكره من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانه جوهر مجرد رابط لان كل واحد من العقلاء يشير بانه انه لم يتصور الجوهر المجرد
اصلا بل مع انه يكفر بثبوته على ما هو راى المكتفين وحقه ان تعقل ذلك المشار اليه بهذا الوجه اي بكونه انا عبارة عن تعقل ذلك الجوهر
لكن لا من حيثية انه جوهر مجرد وايضا كلامه يدل على ان الحكم المذكور على هذا التقدير يتوقف على اعتقاد ارتسام جميع صور الكائنات
في العقل الفعال وظاهر انه ليس كذلك غاية الامر انا نسلم توقفه على اعتقاد ارتسام الاحكام الصادقة فيه واعلم ان مراد القائل

لو كان

لو كان ان مفهوم الصحة والصدق هو المطابقة لما في العقل الفعال ايضا عليه ان عند الحكم بصحة حكم لا تتصور العقل الفعال بوجه من الوجوه
لكفاية ملاحظة مطابقة للنسبة الخارجية سيما عند مشاهدة ما اذا حكم كما خارجيا ثم حكم بصحته بانه مطابق للخارج من
غير ملاحظة امر آخر كالواقع ونفس الامر والقول بان مراد بتعريف الصحة بالامر اللازم فرده بان هذا الوجه غير معلوم في
ويحتاج الى التوقيف بمثل انه الذي يقتضيه الادلة او البرهان فيجعل هذا التوقيف تعريف الصحة وحذف العقل الفعال من البين
لا يكون للضروريات لا اي من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان لا من حيث انها معقولة للآحاد فانها من هذه
الحيثية مطابقة لانفسها من تلك الحيثية لكنها من تلك الحيثية ايضا خبر موصوف بالصدق والصحة كسائر الاخبار بالاتفاق
فظهر ضعف ما قيل من انه لا محذور فيه اي لا يجب الاتصاف به بمعنى المطابقة من جميع الحيثيات لجواز ان لا يتصف الخبر بالصدق
اصلا من حيثية واصلا وان اتصف به من حيثية اخرى او يتصف من تلك الحيثية به بمعنى انه الواقع والخارج لا بمعنى المطابقة ثم الذي
نقل عن القوم ما يفيد ان لكل خبر خاص خارجا يطابقه فلا بد ان يكون للخبر الآتي من تلك الحيثية خارج تطابقه تدبر بل نقول
لو صحت ما ذكر المقدمتان اللتان فيه بحث لان ما ذكر مع استلزام المقدمتين للنسبة في الامور الثابتة في الخارج يقتضي فساد احديهما
لا خصوصا اذا النزاع في صحة الصورة في هذه المادة مما لا صورة له فرع اين يعلم ان الفاسد هو الاولى وايضا كان الملازم سيما
اعني النسبة في الثابتات محال كذلك اللازم في الوجه الاول اعني ثبوت الممتنعات في الخارج محال فلم لا يقال هناك لو صحت لزم بطلان
الاولى ويمكن ان يقال غرضه الزام الخصم وذلك ببطلان كل منهما نظرا الى تسليم الآخر بان يقال هذه مسلمة عندكم فيلزم
بطلان تلك وبالاقتصار على ان فيها خللا ولعله انما تعرض اولا لبطلان الاولى لان القدح فيها عند اظهر اذ الثانية بديهية
عند كثيرين ثم اشار الى تخصيص في الثانية واعلم ان ما ذكره لو تم يفيد ان لا يثبت شيء لشيء اصلا لا في الخارج ولا في غيره اذ مدار
ذلك على ثبوت شيء لشيء وثبوت شيء لآخر فرع ثبوته لا على الحكم بثبوت امر لآخر فالمختص بما قصده الايدي الى قوله لو ثبت اصلا ب
فعلى تقدير بطلان المقدمة الاولى لو تحقق ثبوت امر لامر مع المقدمة الثانية يلزم التسلسل بالبديهة يدل على ذلك قوله بل قد يمنع بل قد
مر ذكره بل قد سبق مرارا ان مجرد صحة المقدمة الثانية يوجب التسلسل في ثبوتات امر واحد خارجا وذهنا فالحق ما سبق ومعه
ولكنه ايضا ان يقال ان محكم على كل ثبوت انه ثابت لموصوفه فثبت له الثبوت للموصوف او كونه ثابتا له فيلزم التسلسل
في الثابتات ايضا لنثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه انتفى اعني اي لنثبت ثبوت ب لب اذ المقصود من ترتيب
المقدمتين انما هو ثبوت هذا الثبوت لما هو مقصود المعترف والحكماء مع ان عود ضمير ثبوته الى الاقرب اعني الباء اظهر والا يرد
ان لم يكن ثبوت ب ثابتا له انتفى اي ب لان ثبوت ب انما يكون بحصول الثبوت له فاذا لم يحصل له كان ب منتفيا اذ ليس معنى
انتفاء الا عدم اتصافه بالثبوت فاذا انتفى ب لم يتصف بالاتفاء اذ اتصافه به فرع ثبوته فثبت ان ثبوت ب ثابت لب فحكم

المقدمة الثانية يلزم ثبوت موضوع هذا القضية اعني الثبوت ثابتا في نفسه وذلك حكم بثبوت الثبوت الثبوت الثبوت
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيصدق الحكم بان ثبوت ثبوت ب ثابت بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يكن ثبوت ب ثابتا على ما ذكرنا
وذلك حكم بثبوت الثبوت الثابت للثبوت الثاني بحكم المقدمة الاولى فيتحقق اتصاف ثبوت ثبوت ب بالثبوت بحكم المقدمة الثانية
وهكذا الى غير النهاية فثبوت ب وثبوت ثبوت ب وثبوت ثبوت ثبوت ب وعلى هذا القياس انما هو بحكم المقدمة الثانية واتصاف
كلها بالثبوت انما بحكم المقدمة الاولى فيلزم هناك ترتب الثبوتات في الفعل ويلزم الثبوتات لغيرها مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب
في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب وهكذا
فيتحقق هناك ترسلسله الامور الثابتة في انفسها واتصاف تلك الامور بالثبوت في الخارج انما يلزم بناء على ان ذلك الاتصاف لم يوقف
على لحوق قوة من العالية والسافلة على زعمه ويمكن ان يراد من اول الامر لثبت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت
ب ثابتا له بناء على ان صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا له لم يكن ب ثابتا له اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت
الثبوت له او يراد لثبت ثبوت اولا انتفى آثارا بانتفائه ما يكن الالف ثابتا له لما تقرر عند الاوائل من ان معنى الثابت حاله الثبوت
لان الثبوت الذي في قولنا آ ثابت له هو الثبوت الرابط واسناء الالف يقتضي ان لا يكون له الثبوت في نفسه لا الثبوت لغيره بل
لا يكون الالف ثابتا له يوجب صحة الحكم بان الالف ثابت له ممكنة بحكم المقدمة الثانية آثما في نفسه فبحكم المقدمة الثانية
يلحق الثبوت السابق على هذا التقدير اي يقتضي الحكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق يلحق الثبوت السابق
وانت خبير بان المحمول اذا كان الثبوت لم يحتج العلم بثبوت الموضوع الى ما ذكره من قوله فبحكم المقدمة الثانية نعم ذلك محتاج اليه في الحكم
بان الثبوت ثابت واما بعد العلم به فلا كلام ذلك على تقدير ان يراد من الثابت الثابت في نفسه لا الثابت لما اتصف به على ما اوضحنا
في توضيح لزوم النسبة ثم لا حاجة الى قوله الثاني وتنقل الكلام الى الثبوت اللاحق لان ما ذكره شامل لكل ثبوت لاحق بالقياس الى
ثبوت سابق له والتخصيص خلاف الظاهر ثم قدم سابقا توقف الثبوت في نفس الامر على القوة المدركة وما قيل ان قيل بلزوم النسبة في الصور
الذهنية فله ان يقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال فالظاهر من كلامه ان التسلسل في الصور الذهنية انما يستحيل لو كان
حصولها في الذهن على سبيل التفصيل دون الاجمال لامتناع اجراء برهان التطبيق هناك وانت تعلم ان حصولها على سبيل التفصيل
ايضا انما يستحيل اذا كانت الصورة مرتبة ومجرد حصولها التفصيلي لا يستلزم ذلك فيجوز ان التسلسل في الصور الذهنية انما يتصور لو كانت
الصور الغير المتناهية حاصلة في الذهن ومعنى الاجمال فيها ان يكون ملتفتة بالتفات واحد ولا شك في انه لا يمتنع اجراء برهان التطبيق
فيها اذا كانت مترتبة نعم يمنع ذلك في الامور الغير المتناهية الحاصلة في الذهن بالاجمال بان تحصل بصورة واحدة اجمالية كما في قولك كل
ثبوت كذا فالاولى ان يقال ان تلك الصور حاصلة في بعض المدارك من غير ترتب وترتيبها باعتبار وجودها الرابطية غير نافية كترتب

الوجودات

الوجودات الخارجية للحوادث الماضية الموجودة في الذهن معا وقد مر منا كلام في ترتب امثالها فتذكر وتدبر ولا ملخص الا بالتنبيه
لما انت خبير بان الملخص عن الاعتراض المتوجه على دليل على مطلوب اما على وجه يكون مقدماته محفوظة عن الخلل ومفيدة لذلك المطلوب و
اما على وجه يقع التغيير عنه الى دليل آخر ويفيد العلم بذلك الخط واما على وجه يقع تغيير ذلك الخط الى خط آخر ومن البين ان ما ذكره الشارح
من الملخص باحد الوجهين ليس من الوجه الثاني بل هو دائر على اسقاط احدى المقدمتين من غير عدول الى دليل آخر مع التغيير في الخط اذ
ثبوت المعدوم الممكن وحصول الوجود الذهني فيتبين ان يحمل كلامه على انه لا ملخص عن لزوم النسبة في الامور العينية الا بذلك وح يكون من
تتمة السؤال ويؤيد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني لان ذكر هذا القول موجه من جانب المعترض لا من المستدل واما الثبوت بمعنى الحمل
فلا يقتضي ذلك كثبوت الاعتباريات الخارجية وانت تعلم ان كلا الثبوتين وان لم يقتضي وجود المثبت له في نفسه لكن يستلزمان وقوعه
اما في الخارج او في الذهن كما مر مشروحا فلا يشكل في اثبات الوجود الذهني ولا يرد ايضا انه على الوجهين لا يصح النسبة الى ما رصد الى
قال انتهى انها معتبرة في الخبر لا ينفع ولا يجدي شيئا تلك النسبة منه كما قال ولا حاجة الى ان يجاب بان ذلك القول على وجه الالزام
او لما قيل من ان معنى الايجاب فيه ان ذلك المعنى للايجاب غير موجود في بعض الموجبات كالموجبة الطبيعية والشخصية واعلم ان
هذا القائل شارح المقاصد معتمدا على دليل الوجود الذهني وقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني بل الازم هو تميز الموضوع و
المحمول عند العقل بعين تصورهما انتهى وغرضه ان اشتمال معنى الايجاب على الثبوت انما يتوقف على الوجود الذهني الذي اثباته اول
المسئلة اذ من لا يسلم الوجود الذهني لا يسلم ان معنى الايجاب ذلك لانتفائه في الايجاب على المعدومات فما وجه لاقتصاره في الدليل وانت
خبير بان كون ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول يستلزم وقوع الموضوع بل وقوع المحمول ايضا كيف لا والمرتفع نفسه عن
الخارج والذهن ليس هو ولا شيئا ما بالضرورة فالوجود الذهني لازم من هذا المعنى ايضا لان الايجاب الصادق على ما لا يكون وا قعا
في الخارج يستلزم وقوع الموضوع في الذهن والوقوع الذهني مستلزم للوجود الذهني كما مر فتأثير ما في نفس الامر ايضا قال شارح
المقاصد في بيان تقرير هذا الدليل لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم بطل ضرورة واتفاقا وجه
الزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية وابدية فيما في المقدور به واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فظاهرا واما على
النافين فبالجعل على الكيفية والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها انتهى وفيه بحث اما اولا فلان جمهور المعتزلة لا يقولون بثبوت
المعدوم الممكن مطلقا بل قائلون بثبوت غير المركبات ولذا نقض دليلهم بالمركبات وذلك لا يستلزم انتفاء تأثير القدرة مطلقا بل
انتفاء تأثير غير ما فاقتضاء للمقصود في هذا المقام ان ما ذهب اليه جمهور المعتزلة يستلزم انتفاء القدرة في بعض الموجودات الممكنة واما
ثانيا فلان اثبات المستدل حكما بعد وما غير مطابقة عنده وعند الخصم مما لا يجترئ عليه العارف بقانون المناظرة فان قلت لم لا يكون
المعدوم الممكن ثابتا ايضا يلزم انتفاء تأثير القدرة اذ لا معنى لتأثيرها في نفس الذات لانها من حيث هي من غير صلاحية للتعلق بها تأثير القدرة كما

صرح به المحقق الشريف ولا في الوجه والاتصاف بعين ما ذكره في الشرح قلت هذا لا يرد على المص لان مذهبه ان المهية مجعولة فيكون التأثير
في نفسها لا بمعنى جعل المهية بل بمعنى جعل المهية وجعل الخارجية ظرفا لنفسها كما سيأتي تحقيقه اوفي الوجه ولا يتصور وجه له
فيه تامل لان الكلام في التاثير الذي به يصير الشئ موجودا في الخارج بمعنى ان ذلك التاثير انما يحصل
بالتاثير في ذات الوجه وما الدليل على استحالته وايضا تحرر ان التاثير في الذات بان يوجدها كما ان المتفهم من قول الشارح ان تاثير
القدرة في الوجه ان توجد بقرينة قوله والوجه لا يرد عليه القسمة مع انه سيأتي ما فيه فالحق ان بعد ثبوت المهيات سواء كان ذلك
الثبوت عندهم بتاثير الفاعل الموجب لامكان استناد الازلي عندهم الى الموجب اولا يكون لا يتصور تاثير في الذات فلا يكون التاثير
في ذات الوجه ولا في ذات الاتصاف فبقي التاثير في جعل الذات متصفة بالوجود وهو منتف ايضا مما مر من ان المهية ليست متصفة
بالوجود في الخارج بل الاتصاف من الامور الانتزاعية وهذا التقرير هو المناسب لفظ كلام المص لكن فيه ما مر من ان اتصاف المهية
بالوجود كاتصاف الجسم بالبياض بحسب التصور لا مطلقا فالاولى ان يقال الاتصاف ان التاثير في جعل الذات متصفة بالوجود
آيل الى التاثير في الاتصاف والاتصاف عند المعتزلة ممتنع الوجود في الخارج والممتنع نفي محض لا يتعلق به تاثير عندهم لا يقال المعدوم
الممكن الثابت لو وجد لا يتخلف عنه الثبوت لانه مقتضى ذاته عندهم ولا شك ان الوجود ايضا ثبوت لانه اعم من الوجود عندهم وذلك
يستلزم كونه ثابتا في الخارج بثبوتين وذلك مما يكون الشئ موجودا في الخارج بوجودين قلت لو سلم كون الثبوت مقتضى ذاته
فلا نسلم استحالة كونه ثابتا بثبوتين لم لا يجوز ان يكون ذلك كما يكون الشئ موجودا بوجود الخارجي والذهني فكيف يحمل المهية
متصفة بالوجود في الخارج الظاهر ان قوله في الخارج متعلق بالاتصاف لا بالجعل لان كون الجعل في الخارج من الامور الضرورية
المقررة عندهم المجهول فحصل الجواب السؤال ان الاتصاف ليس في الخارج فكيف يكون مجعولا فيه ومحصل الجواب ان المجعول نفس
المهية فانها اذا وقعت في الخارج صارت بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وبهذا يندفع ما قيل المهية
متصفة في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا
ورود لهذا السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون
الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا نشك الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف فيها ليس في الخارج والا لكان متأخرا
عن الوجود فيكون في الذهن لما مر انه انتهى على انك قد عرفت ان ظرفية الخارج للوجود دون الاتصاف مما لا محصل له وان المجعول
في الخارج نفس الاتصاف بالوجود عند من لم يقل بمجعولية نفس المهيات لكن غير الاتصاف الذي هو كاتصاف الجسم بالبياض
ويمكن ان يكون مراد الشارح بالحيثية المجعولة ذلك فان تاثير الفاعل في هذا الاتصاف بتصيير المهية بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها
موصوفة بالوجود الخارجي كاتصاف الجسم بالبياض واعلم ان للمعتزلة ان يقولوا في الجواب ان قيام الوجود عندنا بالمهية الثابتة

في الخارج لا بالمهية من حيث هي حتى يلزم ان يكون الاتصاف في التصور وثبوت الشئ للشئ في الخارج واما هو فرع ثبوته وهنا كذلك
نعم لو كان ثبوت الثبوت ايضا فرعا لثبوت المثبت له لزم ان لا يكون ذلك في الخارج حتى لا يلزم الدور والتسلسل لكن لهم ان يقولوا
ان ذلك الثبوت ليس فرعا بل فرع هذا التقدير ذكر اثبات القدرة فيه بحث اما اولا فلانه انما يكون لغوا لو لم يكن متعلقا بشئ من الاقسام
الثلثة مع انه ليس كذلك لتعلقه بالقسم الاول اذ مدار بطلانه على تقديرهم انما هو على كون الوجود مما يتعلق به القدرة لكونه حالا كما انه على تقرير
متعلق ببطلان القسم الاول وعبارته يحتمل ما ذكرته واما ثانيا فلان استغناء الثابت في العدم عندهم انما يكون عن المؤثر القادر بناء
على ان علة الحاجة عند المتكلمين الى الفاعل المختار امكان الحادث وحده او مع الامكان لا عن المؤثر مطلقا كيف واستناد الازلي الى المؤثر
الموجب مشهور بينهم كما في صفات الواجب تعالى فيمكن ان ذكر اثبات القدرة في كلام المص للتسجيل على الزام الخصم فانه اصح واظهر
في خلاف قاعدتهم مع ان نفي القدرة عنه لكن في غاية الشناعة فهم الحق ان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادته مستمرة
متعلقة بحدوث الشئ في الازل مستمرا ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يقال هذا الزامي لهم ولا يجوز ون تاثير
القدرة في الازلي واعلم ان القائلين بافتراق الثبوت والشيئية عن الوجود افترقوا ثلث فرق منهم من قال ثبوت المعدوم الممكن
دون ثبوت المحال ومنهم من قال ثبوت المحال دون ثبوت المعدوم الممكن ومنهم من قال ثبوتهما وهذا الدليل انما يفيد انتفاء اعمية الثبوت
من الوجود على ما قال به الفرقة الاولى دون الاخريين لانه يفيد انتفاء ثبوت المحال نعم قول المص مع عدم تعلق الزائد ينفي اعمية الثبوت
من الثبوت مطلقا فحينئذ تلك الاشخاص كلها لا تظهر فائدة بهذا القول بل الاولى ان يقال بدله فيكون تلك الاشخاص موجودة
بحكم المقدمة الثانية وهي الوجود ليس امرا مغايرا للشيئية والثبوت وسندهم تمام اي من الدليل الذي استدل به الحكماء على الوجود
العقلي اذ يمكن ان يقال والحصار الثابت لا يقال الحصار الثابت مساو لقوله والحصار الوجود فمن اين يلزم الاستدراك
لانا نقول المقصود ان قوله والحصار الوجود مقتض الاستدراك اذ لا بد فيه من ملاحظة التشبيه بخلاف التقرير الاتي فمقصوده
الزامهم لا الحق على المتبع ان من قال بان برهان التطبيق جار في كل ما ضبطه الوجود استدل على ذلك المط بهذا الدليل فيلزم الاستدراك
عليه ويمكن الاعتذار الخ قيل كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا ما استفدته من الدليل لبداهته انتهى لا خفاء في ان دعوى الضرورة
لا يفهم من عبارة المص اصلا والذي ادعى المص الضرورة فيه سابقا ونسب المنازعة الى المكابرة هو الحكم الاتحادي فيما صدق عليه لا
الاتحاد في المفهوم فتدبر لان كل متميز لا بد ان يشير اليه العقل لا يخفى على المتتبع ان لفظ الهوية تطلق على معان ثلثة الوجود الخارجي
والتشخص والتشخص والمعنيان الاولان غير مناسبين ههنا وقول الشارح الا بتعينه لا يلايم حملها على المعنى الثالث قال الشارح
في كتابة هذا المقام اسند بعضهم بان التميز صفة للتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وفيه نظر لانه يلغوا
على هذا التقدير اثبات التميز للمعدوم بل يكفي ان يقال المعدوم مراد ومقدور والمراد صفة للمراد وثبوت الصفة للموصوف

فرع ثبوت الموصوف وكذا المقدورية والمعدومية وغيرها من الصفات انتهى وفيه تأمل لانه لا يثبت الحكم الكلي للمعدوم المكن
فتأمل مع انه ضروري واتفاقي فيه بحث لان الوجوه حال عند من قال بالحال والحال ثابت عنده فلا يصح الحكم بان الوجود ليس ثابتا
اتفاقا فان قلت المراد من النقض ان الدليل المذكور تقتضي ثبوت هذه الاشياء في العدم كالمعدومات الممكنة وثبوت الوجود ليس
في العدم لان الحال لا ثبوت لها في العدم قلت ماذكرته تقتضي ان يكون جميع الموجودات الخارجية حتى الواجب تعالى عادما النقض
اذ هي متميزة لا ثبوت لها في العدم مع ان ذلك انما يكون له وجه اذا كان مراد المستدل العالم متميز فهو ثابت في العدم و
ليس كذلك اذ المراد ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا فهو الوجود او معدوما فهو في العدم اولا موجودا ولا
معدوما ففي نكل الحال واعلم ان بعض غلاة المعتزلة اختاروا ان مرتبة المعدومات الممكنة ما هو بيد سيف علا رأسه فلسوء
كما سيأتي وذلك قول بثبوت المعدوم المركب الا ان يقال المنفي اتفاقا المركب الخيالي كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي
رأسين لا مطلق المركب وان شاهد النقض الاجمالي ههنا كما يجوز ان يكون لزوم الخ يجوز ان يكون تخلف الحكم عن الدليل
ليس قبوليا بل اعتباري قيل انت تعلم ان للثبوتي ههنا على ما مر تفسيره ما ليس السلب داخلا في مفهومه واما يخرج السلب بحالة السالبة
الاول فقط دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا تقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند للسندية قالوا ولان يقال
الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم الا ثبوت الموصوف فيه هذا وفيه نظر اما اولا فلان الشارح
انما حد والمواقف احال كون الامكان صفة ثبوتية الى ما سيأتي وذلك يفيد كونه ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج حتى يلزم
عندهم ثبوت موصوف في العين وذلك يدل على ان المستدل بنى كلامه على ذلك المعنى لا على ما ليس السلب داخلا في مفهومه فانه
مبنى كلام الحكيم في اثبات الوجود الذهني كما مر نعم يرد على المستدل ان ما سيأتي لو تم لدل على كون الامكان ثابتا في الخارج
بمعنى كونه موجودا فيه وذلك يستلزم وجود الموصوف في الخارج لانه ثبوته فيه منتفاء عن الوجود كما هو مقصود المستدل الا ان
يقال عند المستدل ثبوت الثابت ولو كان بمعنى الوجود لكن يستلزم ثبوته لا وجوده كان ثبوت غير الثابت ولو كان ثبوتيا
بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه لا يستلزم ثبوت الموصوف عندهم وفيه ما فيه واما ثانيا فلان الحق ان الامكان من لوازم
ماهية الممكن لا من العوارض التي يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط مع ان الاتصاف بالاعتباري قد يكون خارجيا وتفسد
الاعتباري في عبارة المصنف بعيد فالاولى في الجواب على هذا التقدير ان يقال ان اراد ان الثبوتي بهذا المعنى يستلزم ثبوت
ثبوت الموصوف في الخارج مطلقا فالمنع ظاهر وان اراد الاستلزام في الجملة فسلم لكن ذلك لا يجدي طائلا في حقه لموجه
لا موجهة ولا معدومة قيل ليس لقولهم لموجه قائدة احترازية لا يحصل لان صفات المعدوم معدومة عندهم فخرج بقولهم
ولا معدومة بل ذكر للكشف والتبيين انتهى وانت خبير بانهم قائلون بثبوت صفات الاجناس في الخارج حالة

العدم وليسوا بها بالصفات النفسية لثبوتها لا نفس الاشياء وذواتها من حيث هي اي لا باعتبار الوجود والعدم وفسرها
بعضهم باخص وصف النفس وفسرها اكثرهم بالصفة المعللة للذات وهي احوال عند مثبتي الحال ولذا قيل المراد بقولنا صفة
لموجه انها قائمة به في الجملة اعم من ان يكون في جميع الاوقات او بعضها سواء كانت قائمة بالوجه فقط او بالمعدوم ايضا
وسواء كان باعتبار الهوية او باعتبار الشخص فالاولى ان يقال ما خرج بقولهم لموجه اما موجه فخرج بقولهم لا موجودة
واما معدوم فخرج بقولهم ولا معدومة واما حال فلا وجه لاخراج الحال قال شارحه المقاصد المراد بالصفة ههنا ما لا يعلم ولا يتحقق عنه
بالاستقلال يتبعه الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجه الا ذات لها صفة الوجود و
للمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم
لموجه عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض
وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية انتهى وفيه ان كل ما يغاير الحال يخرج عن التعريف بالصفة بهذا المعنى الا ان يقال
غير الصفة في التعريف تعريف للصفة وتفصيل لمفهومها وان كل فرد من الحال لا يظهر صدق الصفة بالمعنى المذكور عليه كالحيوان
مثلا وان كثيرا مما صدق عليه الصفة بهذا المعنى ليس كونه لا حالا يظاهر والمفهوم من شرح المواقف ان المراد بالذات المقابل للصفة
انما خودتا في تعريف الحال ما قام بنفسه فيكون المراد بالصفة ما قام بغيره الا انه لا بد ان يراد بالقيام بالغير معنى يحقق في الاجناس
والفصول لكونها من قبيل الاحوال عندهم ولعل ذلك المعنى هو عدم الاستقلال والتبعية في الوجود لان التعقل وتحققها تابع لتحقق
ما صدق عليه من الافراد عندهم الاول الا الوجه ليس موجودا فيه انه يلزم هذا الدليل ان لا يكون العدم موجودا ولا معدوما
مع انه ليس بحال عندهم اذ لا بد ان يكون قائما بالموجه في الجملة والعدم ليس كذلك فيلزم على المستدل ترجيح القسمة فتدبر والا لا نصف
بنقيضه قال شارحه المقاصد اي بما صدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجه بل اخص منه وانما نقيضه
اللاوجه وانت تعلم ان ذلك انما يصح بعد تحقق الواسطة مع ان الكلام في اثباتها ففيه شائبة المصادرة وايضا يرد عليهم ان الوجه
لا يجوز ان يكون واسطة والا يلزم ان يتصف باخص من نقيضه وهو اسعاء الوجه والعدم الذي هو فرد من مطلق اللاوجه
واعلم ان هذا الدليل لو تم لا يدل الا على حالية الوجه والدليل المتم لا يفيد الا حالية الاثبات للمهيات الحقيقية الخارجية والثالث
لا يثبت الا حالية الاجناس والفصول للمهيات الوضعية فمن يحكم بحالية مثل العالمية والقادرية فلعله له دليل آخر واعترض
عليه بانه اعترف بالواسطة الخ ان مراد المجيب ان الموجه في نفس الامر لا يتصف بالوجه ولا بالعدم ولا يلزم منه القول
للواسطة لانه يدعي نفيها ايضا كالوجه والعدم فلا يكون تسليما للمدعى نعم يلزم الواسطة بين الموجه والمعدوم والحال لكن ليست الوا سطة
التي هي المدعى ولا يجوز ان يراد ان نسبة الوجه والعدم الى الوجه غير مدركة للعقل وان كان متصفا باحدهما لان الخصم اقام الدليل

على عدم اتصافه باحدهما على ان الاتصاف اذا كان واقعا فلا وجه لعدم تعقله فان قلت لم لا يجوز ان يكون مراد المجيب انه لا يصح
الحكم على الوجود بانصافه بالوجود والعدم فانه كثيرا ما يتصف الامور بصفات ولا يصح الحكم عليها بها كالمعاني الحرفية المتصفة بالوجود
والمعلومية والامكان العام وغيرها ومدار الاستدلال على كون الوجود محكوما عليه قلت الوجود في نفسه من المعاني المستقلة بالمفهوم
لا مانع فيه من جعله محكوما عليه كيف وقد حكم عليه بالاشتراك والزيادة وغيرها اتفاقا مع انه قد مر انه لا يصح الحكم على المعنى الحرفي حال
كونه معنى حرفيا لا مطلقا واعلم ان الوجود المطلق متصف بالوجود بحسب الذهن دليل الوجود الذهني جار فيه وايضا سيجيء
للمصنف بان العدم قد يعرض لنفسه فتأمل مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا فيه انا نفهم من قولنا الوجود اما موجود او معدوم مثل
ما نفهم من حمل الموجود والمعدوم على شيء آخر فعدم معقولية هذه القضية ولا مقبوليتها كما برئ قد يقال الظاهر ان المراد بالوجود
هنا الموجود كما في سبق وحكم بعدورود القسمة عليه لان الترديد انما يكون مقبولا اذا كان بين الامور المحتملة والموجود لا يحتمل غير
كونه موجودا والامتناع سلب الشيء عن نفسه وما ذكره ابن المطهر في شرحه من ان الجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاشتماله
على انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الموجود اما ان يكون موجودا
او لا يكون لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه مؤيدا لما ذكرناه وفيه بحث اما اولا فلان جماعة
المشتقات احوال عندهم كما يظهر من تمثيلهم بالحيية والعالمية ومن قولهم في الاستدلال والامكان له وجود زائد على ماهيته وبعد نقل
الكلام اليه واما ثانيا فلان تردد مفهوم الموجود بين كونه موجودا ومعدوما صحيح بلا ريبة سواء اريد به من حيث انه حاصل في
الذهن او من حيث انه متحد مع الافراد او من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين فان القدر الضروري ان مفهوم الموجود موجود
بمعنى انه عين مفهوم الموجود كما ان الجزئي جزئي بهذا المعنى فلم لا يجوز ان يقال ان لا يكون موجودا بطريق الحمل المتعارف كما ان
الجزئي ليس جزئيا بهذا الحمل سيما عند من لا يقول بوجود الكلي الطبيعي فمن اين يلزم فساد الترديد والقسمة هنا بمعنى الترديد كما لا يخفى
واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الشيء اعم من نفسه كالكلي الشامل لمفهوم الكلي وغيره بهذا الحمل وكالممكن العام وسائر المفهومات العامة
كما يجوز ان يكون اعم من مقابله كالشيء الصادق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره وسلب الشيء عن نفسه بطريق الحمل المتعارف ليس
بجمع كمفهوم الجزئي والمتشخص وغيرها وهو ما لا يمكن تصوره ان اراد ان ثبوت الشيء لنفسه مطلقا ما لا يمكن تصوره فيرد عليه
ان هذا الحكم موقوف على تصوره وان اراد مقيدا بعدم التعاير الاعتباري فلا يجدي نفعا كما سيأتي اعلم ان كون الوجود موجودا انما
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الموضوع موجودا مطلقا لان المحمول ان كان مطلقا ايضا فظاهر وان كان خاصا فلا شك ان
الاتصاف بالوجود الخاص يستلزم الاتصاف بالمطلق في ضمنه حتى عند القائلين بنفي الكلي الطبيعي لان المتبادر من كلامهم انما ثبت للاشياء خاص
في الخارج بكسر الاعتبارات الخارجية ونذكر هنا بان مثل زيد حيوان يصدق قضية خارجية واما اذا كان للموضوع وجودا خاصا فانما يستلزم

ذلك

ذلك ثبوت الشيء لنفسه لو كان الموضوع والمحمول شيأ واحدا او كان وجود الخاص مستلزما لوجود العام في ضمنه على ما هو المشهور من ان
وجود الشخص وجود ذاتيا نوعيا بالذات ووجود الوصفيات بالعرض لا مطلقا فلو كان مقصود المستدل ان الوجود سواء كان مطلقا
او خاصا حال لا يكون دليلا للجواب جوابا اذا اجري ذلك الدليل لافادة كون الوجود الخاص حالا مطلقا بان يقال الوجود الخاص
اذا كان موجودا لا بد ان يكون له وجود زائد عليه خاص به خصة كان او فردا ثم تنقل الكلام الى هذا الخاص حتى ينتهي ولا يجوز
الانتهاء الى وجود خاص لا يكون موجودا الا نادرا وان لم يلزم من وجود البعض وجود الكل لكن يلزم انصاف ذلك الوجود
بنقيضه فتدبر فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود فان قلت قولنا الوجود موجود يقتضي
ثبوت الشيء لنفسه باعتبار ان للوجود حالة الوجود لا باعتبار عدم التفرق بين الموجود والوجود كيف ولفظة ذو للنسبة كما هو
المشهور فيكون مفيدا لثبوت مدخولها لما قبلها بل نقول مع قطع النظر عن ذلك يقتضي قولنا الوجود ذو وجود ثبوت وجود
للوجود قلت حمل الشارح النسبة التي لا يتصور بين الشيء ونفسه على النسبة الحكمية كما صرح به حيث قيد النسبة بالتي هي مورد
الايجاب والسلب لان النسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه مما لا استحالة فيها عند كمام فكيف يدعى البداهة في امتناع تصورها
اذا امتنع تصورها غير بديهي فضلا عن امتناع تصورها لكن لما كان الدليل الدال على امتناع تصورها وهو ان النسبة لا يعقل الا بين
متغايرين شاملا للاشتقاقية ايضا قيل الاولى في دفع الجواب ان يقال مفهوم الموجود مجمل يحتاج للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض
الصور فلا نسلم انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه انتهى وما ذكره الى ان الوجود لا يقتضي
ان يكون معناه ذو وجود بناء على ان الشيء قد يكون موجودا بنفسه كالعالم قد يكون على ما بدا له ومن البين ان الوجود لو كان
موجودا بذاته يكون ثبوته للماهية فرعا لثبوتها كما مر فيلزم التسلسل بل معناه اثبات العدم للوجود قد مر ان العدم سلبي الوجود
بمعنى رفعه لا بمعنى اللاوجود الصادق على زيد مثلا فانه عدولي وليس نقيضا له وقولنا زيد معدوم معناه ليس متصف بالوجود فلا
يكون معدولة والا جاز ارتفاع الوجود والعدم عن الشيء حين كونه ليس بموجود لاقتضائها ثبوت الموضوع سلمنا ذلك لكن
لانم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين بمعنى سلمنا ان قولنا الوجود معدوم على تقدير عدم الفرق بين المعدوم والعدم سالبة
بسيطة او موجبة سالبة المحمول قوله فيلزم سلب الشيء عن نفسه وذلك فرع الايجاب مع انه غير متصور لاستدعائه التغاير ولا تغاير
هنا قلنا استدعاء الايجاب التغاير مم بناء على ما ذكره المجيب لما بني جوابه على التغاير الذاتي كما هو المتبادر من ظاهر كلامه ساق المعترض
كلامه على وفق كلامه فقال اقتضاء النسبة التغاير الذاتي مم والاولى ان يقال ان اردتم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين بالذات
منعنا ذلك وان اردتم اعم من ذلك فلانم ان التغاير بالمعنى الاعم ليس فيما نحن فيه نمنع عن الشارح في الحاشية تضاعيف هذا الكلام وخلاصته
بان ثبوت الشيء لنفسه ضروري انتهى وانت خبير بان هذا المنقول غير مناف لما فصلناه من الايجاب في بعض المواد والسلب في بعضها

الآخر لان هذا التفصيل انما هو باعتبار الحمل المتعارف والمنقول باعتبار ان كل شئ عين نفسه كما مر واما في النسب العقلية
فلا يجال السر في ذلك ان النسبة الخارجية يقتضي التغاير الخارجي بين الموضوع والمحمول وذلك لا يكون الا بالذات بخلاف
النسبة العقلية فان التغاير الاعتباري كاف هناك بناء على ان الحيثيات العقلية مؤثرة في الامور العقلية موثرة بخلاف
تاثيرها في الامور الخارجية وفيه نظر لانه يوجب ان لا يكون صدق قولنا الانسان بطائفة نسبة للنسبة الخارجية
قال الفاضل الرازي الخالق ليس اسما للخلق بل للشئ الذي صدر عنه الخلق والرازق ليس اسما للرزق بل للشئ الذي صدر عنه الرزق
ثم من المعلوم ان الشئ الذي صدر عنه الخلق والذي صدر عنه الرزق شئ واحد فثبت ان المسمى بالخالق والرازق شئ واحد هذا و
لا يرد ان الرازي يحمل على الخالق ومعنى الحمل الاتحاد في الوجود كما حقق في موضعه والاتحاد في الوجود انما هو للشئ الذي صدر عنه
الخلق مع الشئ الذي صدر عنه الرزق ولا يمكن ان ذلك الشئ باعتبار صدور الخلق عنه مغاير لنفسه باعتبار صدور الرزق عنه في الخارج
ولا يجب ان يكون التغاير الاعتباري باعتبار الحيثيات العقلية حتى لا يتصور التغاير الاعتباري في الخارج ثم التغاير الاعتباري
انما هو في مقابلة التغاير بالذات لا في مقابلة التغاير في نفس الامر حتى يكون باعتبار المعتبر وفرض الفارض فيرد عليه فحينئذ يكون ثبوت
الوجود للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا وما قال في نفي الامر والمقصود بيان حال الوجود في نفسه فلما انما الممتنع اتصاف
الشئ بنقيضه بهو هو قال في كاشفة هذا المقام هذا في القضايا المتعارفة مسلم واما اذا اخذ في القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشئ
بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي انتهى قوله ان ذلك لا يمتنع انما يكون اذا اعتبر بين الموضوع والمحمول حكم متعارف
لا مطلقا او مراده ان الامتناع لا يكون الا في هذا القسم لا ان افراده مطلقا من الممتنعات فلا يرد عليه ما قيل ان هذا ايضا غير
ممتنع على الاطلاق فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم لا يغير ذلك لا يصدق
على انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف
الشئ بالنقيضين لا اتصاف الشئ بنقيضه فانه لما انتهى ثم الظاهر ان الشئ اذا كان واقعا في نفس الامر في ضمن الفرد لا يمكن ان
يتصف بنقيضه في نفس الامر بهذا الاعتبار والا يلزم وقوع النقيضين في نفس الامر والتناقض بين الممكنات انما هو باعتبار
وقوعها في ضمن الافراد فانه لا يجوز وقوع الانسان في ضمن الفرد ووقوع رفعه كذلك في نفس الامر ولا ارتفاعهما كذلك كما ان الممتنع فيما
في التحقق الخارجي لا يثبت احدهما في الخارج متصفا بالآخر حتى لا يلزم تحقق الممتنع فيما فيه وقدم تحقيقه وقوع اللاشئ مثلا في
ضمن الفرد انما هو في فرض العقل لا في الواقع والجزئي في الواقع في ضمن الفرد غير متصف بالكلي بل هو ليس كليا ولا جزئيا كالانسان
الموجود في الخارج لان المتصف انما هو المفهوم بالفعل كما حقق في موضعه ومن زعم ان نقيض الشئ مسمى اللاشئ وذلك لا يحصل
في الذهن حتى يكون شيئا وما يحصل من اللاشئ في الذهن لا يصح اطلاق اللاشئ عليه حقيقة وكذا ما يحصل من الجزئي فيه لا يصح اطلاق

الجزئي

الجزئي عليه حقيقة فالحق ان اتصاف الشئ بنقيضه ممتنع ايضا كاتصاف الشئ بالنقيضين ولو صح ذلك لجاز ان يعبر عنه بمفهوم
آخر ويحمل عليه نقيضه ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه ليس بجزئي بقي ان الجزئي فيصدق
انه جزئي وليس بجزئي سف فسقوط زعمه لان ما حصل في العقل انما هو مفهوم اللاشئ ولولا ذلك لم يصح اطلاق لفظ اللاشئ
عليه مع ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما تقرر عند القوم ومنع صحة اطلاق هذا اللفظ عليه مكابرة ثم قدم مرارا ان
مفهوم الجزئي جزئي بمعنى انه عين الجزئي وليس بجزئي بالحمل المتعارف ولا تناقض لاعتبار وحدة النسبة في التناقض والنسبة
الاولى مرجعها كون احدهما عين الآخر بحسب المفهوم والنسبة الثانية مرجعها سلب كون احدهما فردا من الآخر كما لا تناقض
بين الايجاب الذهني والسلب الخارجي مثلا كقولك كل امر فهو اما جزئي او كلي اي بحسب وجود في الذهن ولا شئ من الامور بكلي
ولا جزئي اي بحسب وجود في الخارج فان كل صفة قابله اما هذا اما يصح اذا لم يكن ذلك الشئ من المفهومات العامة كالشئ لان
صفاتها مندرجة تحتها فلا يندرج تحت نقايضها والا لزم اتصاف شئ واحد بالنقيضين ثم لا يخفى عليك ان مبنى هذا الكلام على
عدم الفرق بين النقيض والعدول وعلى ان معنى العدم اللاوجود فيكون معنى المعدوم المتصف باللاوجود سواد اتصف
بمفهوم اللاوجود وبطلانه ظاهر لان معنى للمعدوم لو كان ذلك لصدق على الجسم الاسود انه معدوم لانه يصدق عليه انه
لاوجود له كما انه لاجسم فيصدق على الجسم انه ذو لاوجود كما يصدق عليه انه ذو لاجسم مع انه لا يقال للموجود انه معدوم حال
الوجود فيما ذكر اتصاف الشئ بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصاف بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف
بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحرك كالاتصاف بالشكل وغير متحرك فالصواب ان
يقال بل هو واقع فان السواد مثلا ليس بساكن والعلم ليس بعالم والحركة ليست بمتحركة الى غير ذلك وتفصيله ان المخصوص من
اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كان كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا وجود وظ 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 تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا
معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فاقول انتهى وفيه انه ان اراد بالنقيض الحقيقي فظاهر ان ما ذكر
ليس من قبيل اتصاف الشئ بما يصف بنقيضه اشتقاقا ايضا لظهور ان السواد في الخارج لا يتصف بالسلب للاتصاف اي الجسم والا
يلزم وقوع النقيضين في الواقع وان اراد بالنقيض اعم من العدول فما ذكره اتصاف بوجه النقيض بهذا المعنى وذلك مستلزم لا
تصافه بالنقيض في ضمن الفرد ولا يلزم منه كون الجسم المتحرك لا متحرك كالاتصاف بالشكل بل يلزم كونه ذا ما ليس بمتحرك وذا مغاير للحركة و
ذلك صادق والا ليس بمتحرك ولا متحرك فتشتقاق من رفع الحركة لا من الملاحركة ثم كون الوجود معدوما معناه اتصاف الوجود بسلب وجود

لا بليه وهو ظ فتامل الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي جزئيا نه لا شك ان محصول هذا الدليل تقييد حالية الطبايع النوعية الحقيقية
المنسوبة الى الوجود جوهرية او عرضية كالوان والسوله لكونها اجزاء بالقياس الى اشخاصها على المذهب الحق ولا يبعد الالتزام بهم
كونها احوالا لكونهم لا يقولون بوجود الكلي وما سياتي من قولهم في الدليل الثالث انه يلزم على تقدير كون اجزاء السواد معدومة
تقوم الموجود بالمعدوم انما يرد اذا اعتبر كونها اجزاء بالقياس الى الاشخاص لا بالنسبة الى نفس طبيعة السوله واعلم ان الدليل
الثاني انما يفيد كون الكلي حالا اذا افاد كونه صفة قايمة بموجود وقدم حدوث قيام ذاتيات الجواهر الموجودة وان ما يستلزم
كون الموجود الخارجي جزئيا يستلزم كون الثابت الخارجي جزئيا بلا تفاوت وتقوم الموجود الخارجي بالمنتفي ممتنع ايضا فيلزم
من ذلك ان يكون الكلي المذكور واسطة بين الثابت والمنتفي فيه ان الحال عند اهل الحال مندرج تحت الثابت يعني ان الكلي
جزء ذهني يمكن ان يكون احتياز الشخص الكلي ومنعا للملازمة المترتبة عليه وان يحمل على انتفاء الجزء المرة دبين الموجود والمعدوم بمعنى
انه ليس هناك جزء حقيقة حتى يرد ذلك فيه فتدبر الثالث السواد مركب من اللونية الخ محصل هذا الدليل تقييد ان اجزاء الحقايق
الوضعية مطلقا لا يكون موجودة ولا معدومة سواء كانت اجناسا او فصولا او امورا شخصية ولا مدخل لخصوص الجنس والفصل
بل لخصوص الكلي ايضا فيما يخ سوء مدار الدليل فلا يجوز تركب الوضعي من الامور الموجودة في الخارج ايضا واعلم ان الثالث انما يتم
لو لم يكن قيام الصفة بالصفة عندهم حالا اذ السوله سواد كان اجزاء موجودة او احوالا ماهية حقيقية وحد جمعه وقيام
بعض الاجزاء ببعض لا بد منه في حصول تلك الحقيقة يجب اعتبار بعض اجزائها في الجملة اذ الظاهر من العبارة تقييد جواز تركب الحقيقة
الواحدة من ثلثة اجزاء مثلا ان اذا كان الاحتياج بين الاثنين منها ويكون الجزء الثالث منها بحيث لا يحتاج الى شيء منها ولا شيء
منها يحتاج اليه وفيه نظر فالاولى ان يراد ثبوت الاحتياج بين اي جزء منها اما بان يكون محتاجا الى جزء آخر او بان يكون محتاجا
اليه بجزء آخر فتدبر لانا نتعقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية وجهة الهيئة الاجتماعية انما يجب اذا اعتبرت جزءا واما على تقدير
اعتبارها غير جزء من المركب فتختار انها معدومة في الخارج وقيام الصفة بالصفة ليس بمحال مطلقا عندهم ودعوى البديهة في جزئية
الهيئة من كل مركب غير مسموعة يقوم بما قام به السوله فيه بحث لان ما يدل على انه لا بد من قيام احد الجزئين بالآخر
في تحصيل الماهية الواحدة الحقيقية لا اختصاص له بالاجزاء الموجودة حتى فلو بفرض سلم مطلقا فعلى تقدير كونها احوالا يجب ذلك
القيام ايضا غاية الامر ان ذلك القيام غير مستحيل عندهم الا اذا كان الاجزاء موجودة على ما اشرنا اليه والقيام بالوجه الذي اعتبر
في تعريف الحال متناول للقيام بالواسطة ايضا فينبغي ان يحمل قولهم يقوم بما قام به السوله على هذا القيام كيف وهم عرفوا
الحال بانها صفة تحقق تابع لتحقق الغير بمعنى انها متحققان بتحقق واحد يكون ذلك الغير اصالة والحال تبعا ومن البين
ان جزء السواد ليس متحققا بتحقق محل السواد اعني الجسم بل يتحقق نفس هوية السوله تبعا فيكون في التحيز ايضا تبعا لها بالذات و

بمحلها بالواسطة فان القيام عندهم عبارة عن التبعية في التحيز ولا شك ان الموجب للتحيز هو التحقق وانما فوضوا القيام
بمحل السواد لانه المتحيز بالذات وفي الحقيقة ما هو مستند الى اجزاء السواد تبعا لتحيزه وليظهر كونها من صفات الجسم
كالسواد ولا بعد ايضا ان يراد بقيام الاجزاء بالسواد عدم الاستقلال في التحقق وكونها تابعة له فيه كما مر فتظهر ضعف
ما قيل انما اوجبوا قيام اجزاء المركب بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللذين
هما اجزاء السواد الموجود قايمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قايما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك لان ما يقوم بالآخر منهما
لا يكون حالا اذ الحال صفة قايمة بموجود فهم جوزوا قيام الحال بالحال انتهى واعلم انه لا يلزم من الدليل المذكور حالية كل
واحد من الجنس والفصل لجواز ان يكون احدهما حالا والآخر موجودا لكن هذا المنع غير مضر في اثبات مطلق الحال
فحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض اذ قيل يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او العكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض
بالعرض لبرهان دليلهم فيه انتهى وفيه نظر لان ما اشتهر اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام عبارة عن
التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا لغيره لا يمكن ان تبعه غيره والتحيز وان لم يقتض التحقق بالاصالة فلا اقل من ان
يقتضي التحقق ولو تبعا فكيف يجري في الصفات العدمية مع ان اكثر المعتزلة على ان المعدوم لا يوصف بالتحيز كما سياتي
ولو سلم فمن الدلايل ان احد العرضين ان قام بالآخر يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لا يجري فيما نحن فيه اذ لا شك ان قيام
الحال بالموجود ارجح لان الموجود اقوى ثبوتا من الحال ولو سلم فذلك يرد نقضا على دليلهم ولا يلزم ان يعترفوا بامتناع
قيام الصفة بالصفة مطلقا وكيف يجوز لهم ان يعترفوا بذلك مع انهم قائلون بقيام الوجود والاحوال بالاعراض وقيام
الحال بالحال وبقيام الثبوت بالاعراض والاحوال والصفات الممكنة المعدومة كما لا يخفى على المتتبع ولو سلم فنقول كلام
الشارح لا يدل على انه يجب قيام احدهما بالآخر على تقدير كون احدهما حالا لاجواز ان يكون ذلك على تقدير وجود الاجزاء
على زعمه ايضا فلا يجب عليه القول بقيام الصفة بالصفة اصلا حتى يتوجه عليه الايراد واعلم ان الامام المحقق الذي التزم وجود
يجب ان يكون جزئيا لانهم قائلون بسلب وجود الكلي وان شاهد النقض هنا يجب الظاهر ليس بتخلف الحكم عن الدليل
كما يظهر من قولهم نقض بكذا او نوقض بل استلزام المحال اعني لزوم التسلسل في جميع ادلتهم اذ لا حاجة فيه الى الا
بناء على مقدمات دليلهم فنقول الجزء ان للحال لم يكن موجودين والا يلزم وجود الحال لان وجود جميع اجزاء الشيء يستلزم وجوده
وليس احدهما او كلاهما معدوما لاستلزام انعدام الجزء انعدام الكل فتدبر ملخص تحقيقهم يرجع الى ما قدمنا انه لا مدخل
لاعية بعضها من بعض ولا للمحل فيما يرد عليه المخصوص اذ على تقدير كونها مطلقا موجودة يلزم قيام العرض بالعرض وعلى
تقدير كون احدهما معدوما يلزم تقوم الموجود بالمعدوم والقيد الاخير في محل المنع لو كان مفهوم الحال ذاتيا لما حتمه وجب

صدقه على كل ما يصدق عليه فرد، فيلزم كون السواد والانسان غير ذلك مماله وجه في الخارج صفة لا موجها و
لا معدوما ومن البين استحالته بل يمكن ان يقال لو لم يكن ذاتيا ايضا وجب صدقه والقول بان الصادق على الصحيح
على الشيء لا يلزم ان يصدق على ذلك الشيء انما يصح اذا كان احد الصدق قابلا باعتبار الخارج والآخر باعتبار الذهن
واما اذا كان كلاهما بحسب الخارج فلا فتدبر قلت اجزاء السواد على تقدير كونها احوالا امورا ثابتة عندهم فيكفي في قبول
الممكنات وكل ممكن بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال وفرض وجود تلك الاجزاء يستلزم قيام العرض بالعرض مع انه محال فلت
لو سلم ان كل ممكن ذاتي كذلك المحال المذكور ههنا انما يلزم من فرض وقوعها مجتمعة واما ان كل منها لا يستلزم ذلك بل
الاحوال منيرة بانفسها الى لا تشكل ان هذه المقدمة لا دخل لها في المقصود مع انها غير مطابقة للواقع اذ كثير من الاحوال كالكون
والحوان بل كالانسان والسواد متمايزة بالفصول ثم لا يخفى ان مثل هذا المنع جار في ذاته الامر المشترك في الخارج الوجود
ايضا فتدبر فانه قد تجاوز في التحقيق حد العدم لها فان الحال عندهم له ثبوت كثبوت المعدوم ما وتحقق بالتبع ايضا هو
عين تحقق محله ووجوده، كلام فتركب الموجه من الاحوال ليس تركبا بحسب الثبوت فقط كما قيل بل بحسب التحقق الذي
هو اقوى من الثبوت واما ليس له تحقق بالاصالة بل بالتبع كالحال فلا شائعة في تركبه من المعدوم بحسب الثبوت ولا يخرجه
عن الواسطة كالا يخرج تركب الموجه من الحال الذي له تحقق في تبعي عن الموجودية ولا ينهدم بذلك كلام الشايع على ما قيل
بناء على انه لا تبقى فرق بين تقوم الموجود بالحال وتعدده بالمعدوم لان التركيب في الصورتين بحسب الثبوت لظهور الفرق
بينهما كما بيناه والقول بانه على تقدير تركبه من المعدوم يكون معدوما ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء انما يظهر في غير التركيب
الثبوتي فانه عندهم بمنزلة التركيب الذهني الذي لا يستلزم معدومية الجزء في الخارج معدومية الكل فيه عند من يقول وجود الكل
الطبيعي وللحاجة الى ما قيل مدار الفرق على انهم تخيلوا ان الاحوال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم بصدد ان يصير
المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء الخارجية عن الصفات التي تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه
يتصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجه منه لسراية عدم الجزء الى الكل كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كالثلج
مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم لان تلك الحقايق الموجودة
متقومة بالاحوال المتقومة بما فرض كونه معدوما والمتقوم بالمتقوم بالشيء متقوم بذلك الشيء فيلزم تقومها بما يكون معدوما
قال شايع المقاصد العجب منهم كيف اغفلوا ان جزء الموجه يجب ان يكون من افراد العام الموجه الذي سوى نقيض الموجه وليتبين ان
يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجه بل اخص منه انتهى وفيه تأمل اما اولا فلان كلامهم في الذي هو كلي
لا مطلقا واما ثانيا فلان جزء الموجه ما هو من افراد الحال الذي هو اخص من نقيض الموجه كالمعدوم فلا فرق واما ثالثا فلا

المبادر

المتبادر من احد النقيضين اولى بالجزئية للنقيض الآخر منه مع انه ليس كذلك واما رابعا فلان الحال اقرب بالوجود
من المعدوم مع اندراجهما تحت السلب الوجود فلكونه جزء الاولى كما لان هذا وصف بالتماثل فيه متوسط اذ لا نلزم ان مفهوم الحال
تمام الحقيقة للاحوال المخصوصة على تقدير ان يكون ذلك الوصف وصفا لها بالتماثل ثم مدار المعذرة على ما فهم من حواشي المحقق
الشريف سما على ان يكون دليلهم مبنيا على الجمع التماثل والاختلاف وهما لا يجتمعان في صورة النقض ويمكن ان يكون
المدار على ان تمام بيان لزوم التسلسل في الاحوال يتوقف على تحققها فيها وانت خبير بان هذا الدليل لا يتوقف على ملاحظة
الاختلاف والتماثل لكفاية ملاحظة الاشتراك والامتياز بل قد يدور على ملاحظة الاشتراك ايضا
غاية الامر انكم سميتم له فيه تأمل اما اولا فلان ما ذكره يدل على ان يكون بين هذا السواد وذلك البياض تخالف بحسب
هذا الاصطلاح وليس كذلك لان المتخالفين يستعملان اما بمعنى يندرج فيه المتضادان ولا يشترط فيه الوجود واما بمعنى
لا يندرج فيه المتضادان وان اشترط فيه الوجود ولذلك اعترض على المصنف حيث قال سابقا في الوجود فتحققت مخالفته
للمعقولات بان الوجود شرط في التخالف ايضا لانه وقع في مقابلة التماثل والتضاد ومدار كلام الشارح على المعنى الاول
لاشتراطه الوجود فلا يدان لا يصدق المتخالفان في كلامه على المتضادين مع انه صادق عليه واما ثانيا فلان ما ذكره
يدل على تحقق التماثل والاختلاف في امرين موجودين مخصوصين مع ان ذلك يدفع التقابل بين الاختلاف والتماثل
اقول على هذا ينبغي ان يجعل الخ في شرح المقاصد من تعريفات القول بثبوت المعدوم اتفاقهم على انه لا تأثير للمؤثر
في تلك الذات لا ثابتة في العدم ولا ثابتة في العدم ولا تأثير في اخراجها من العدم الى الوجود اسهى فلعل مقصود الشايع ان
المحاكمة بينه وبين كلام الشارحين مختص به وانت تعلم ان مثل هذا غير لايق بدعوى الاختصاص ثم الظاهر انه على تقدير
ثبوت المعدوم لا يتصور جعل الذات ذاتا واما اذا كانت لا شيء محضا حال العدم فالفاعل يجعلها ذاتا فهذا من تعاريج
ثبوت المعدوم ايضا والمصنف في نقد المحصل فرق بينه وبين قول الحكماء الماهية غير مجعولة بان ليس مرادهم به ان
الماهيات غير مبدعة بل المراد ان الماهية اذا كانت فرضت فكونها تلك الماهية ليس بجعل الجاعل وهذا ضروري لكنها بعد فرضها
تلك وان مراد المعتزلة ان تلك الضرورة ثابتة للماهيات مطلقا سواء فرضت ام لا لثبوتها في الازل وهذا من تعاريج
شيئة المعدوم وايضا يمكن ان يراد بجعل الذات ذاتا ان يجعل الذات ذاتا خارجية ثابتة في الخارج فيرجع الى ما ذكره
الشايع حيث اتفقوا على ان الذوات اي بمعنى اتفقوا على ان مفهوم الذات تمام الحقيقة للذوات وانها لا تمايز بينها
في حد انفسها بل الامتياز بينها انما هو بالامور الخارجة عنها اعني الصفات التي هي الاحوال بقرينة الفرع اعني للقول بالحال
وفيه ان هذا الفرع حائف فيه ابن العباس لعدم قوله بالاتصاف في العدم مع انه يستلزم ان لا يتحقق بينها كل موجه بين

ذواتا لها حتى يكون ح ذكر
ذكر

غير التامل مع ان ذلك خلاف ما قصده، على انه ليس مما يختص بالقول بثبوت المعدوم الممكن اذ عدم التباين بين الذوات في نفسها منوط بكون مفهوم الذات ماهية الذوات المخصوصة ولا تعلق له بالقول المذكور وهو المراد بما نقل عن الشارح في هذا المقام في كونه من تفاريع القول بثبوت المعدوم تامل عارية عن جميع الصفات هذا في غاية السخافة لانه لو فرض انه لا يقول بثبوت المعدومات الممكنة ومقدوريتها لكنه قائل بثبوتها ومعدوميتها ومعلوميتها قطعا ان التحيز مغاير للجوهرية جعل هذا من فروع ذلك القول غير ط اذ لو فرض عدم القول بذلك لا يمكن المخالفة في ان التحيز مغاير للجوهرية او تعقلها ثم المراد بالتحيز ليس معناه المشهور بل اقتضاء الجوهر حيزا لا عينه والمراد بالحصول في الحيز حصول الجوهر في حيز معين قال شارح المقاصد الجمهور على ان الجوهرية صفة ثابتة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللا بالتحيز الكون وذهب النظام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات فقال الشمام الامدار هن المخالفة على ان الشمام اعتقد كون التحيز مقتضيا ما للحصول في الحيز واعتقد البصري ان ذلك الاقتضاء ناقص والحكم بحصول المعدومات في الحيز حال العدم جهالة عظيمة الا الراد الحصول في الحيز المعدوم لا كالحصول في حيز الموجودات ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له المتبادر منه ان الخلاف في ان المعدوم هل يتصف بصفة اصلا بسبب كونه معدوما وعبارة شرح المقاصد والمواقف بعيد ان هذا الخلاف في ان المعدومية هل يقع صفة للمعدوم حال العدم ام لا وكل ان يحمل عبارة الكتاب على ذلك بان يحمل الصفة في قوله صفة المعدوم مصدرا على بناء للمفعول لا حاصلا بالمصدر على ما هو الشايع ويحمل الظرف في قوله كونه معدوما صلة لا بثبت ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط فيه بحث لان الجسمية من صفات الاجناس وقد اختار الجمهور اتصاف المعدومات الاجناس بصفات الاجناس بها ولو سلم انها ليست منها على اقل من ان يكون من توابعها وقد اختار الشمام اتصافها بها ايضا فكيف يصح الحكم بان كل من عدا الخياط غير قائل باتصافها بالجسمية ثم التزام الشمام ما ذكر لا يستلزم ان نقول بهذا الاتصاف لجواز ان لا يكون مذهبه وان لزم عليه لم يلتزم عندهم من اتصافه بالعالمية الا بمعنى ان حرفها باتصاف الذوات المعدومة بالصفات الثبوتية مع الجزم بانها معدومة لحور الجزم باتصافه بتلك الصفات مع الشك في وجوه لان في الصورتين اجتماع الاتصاف بالصفات الثبوتية مع انتفاء العلم بوجود الموصوف بها وانت خبير بانه لا يلتزم من الجزم الاول جواز جزم الثاني لجواز التفاوت بين الصفات الثبوتية في اقتضاء موصوفها اياها وعدم اقتضائه اياها وفيما يبعد ان يحمل كلام الفاضل الرازي على ذلك فان من البين ان اتصاف المعدومات بملكات الحركات والالوان في نفس الامر جهالة بناء على عدم في مبحث الوجود الذهني من ان كون محل امثالها موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجوداتها العيني ولا شك ان الاتصاف بالقدرة واشباهها من

هذا القبيل بل نقول جواز اتصاف المعدوم بالقدرة يستلزم جواز اتصافه بالتاثير في الوجود الخارجي مع ان من الضروريات اتفاقا ان المعدوم لا يكون ثاثيرا في الوجود الخارجي والظاهر من كلام هذا الفاضل انه منع للتفريع فعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح ويجوز ان يكون بيانا لبطلان الفرع اللازم المستلزم لبطلان الاصل الملزوم وح يكون كلام الشارح منعا لبطلان اللازم ثم لا يخفى ان الحكيم لا يحور الشك في وجود المتحرك والقادر في الخارج بعد العلم بالاتصاف فيمنع قوله بالوجود الذهني فكما لا يلتزم من اثبات الحكيم الوجود الذهني تجويز وقوع الشك في الوجود الخارجي للصانع القادر بعد العلم باتصافه بها لا يلتزم من اثبات المعتزلة الثبوت بدون الوجود تجويز هم للشك المذكور وكذا رجل متحرك لا يستلزم وقوع ذات المتحرك في نفس الامر كما مر آنفا بل ذلك التخيل تصور اتصاف المعدوم بالحركة المعدومة والتصور لا يستلزم وقوع ذات المتصور في الواقع ولا جواز حتى يكون نظيرا لذلك لان الحركة قبل التصور غير حاصلة للرجل في الذهن وبعد قايمة بالذهن ولا يوجب كون الذهن متحركا بخلاف لوازم الماهية والعوارض الذهنية فانها قبل التصور حاصلة لموصوفاتها في الذهن كما مر تفصيله والقول بانهم قايلون باتصاف المعدوم بالحركة والسواد مثلا ولا يقولون بانه متحرك واسود لا يخفى وسخته وليس الغرض من ذلك الا التنبيه على ضعف القياس فتدبروا علم ان الشارح عدل عن العلم والقدرة الى العالمية والقادرية ولعل وجهه ما قاله المعتزلة من ان صفات الصانع تعالى عين ذاته وانما الثابت له الاحوال وكذلك الصانع ايضا معدومة بل قد يكون احوالا عند من قال بقيام الاحوال بالمعدوم الثابت وقد يقال على القول بالحال عطف على القول بان المعدوم ثابت ومجموع المعطوف والمعطوف عليه بيان لقوله عليها وقول المصنف وغير ذلك مما لائق بذكره متعلق بكل واحد من القولين وعلى بيان الشارح يتوهم اختصاصه بالثاني واعلم ان المصنف لم يقم دليلا على بطلان الحال بل ابطل ادلته اعموما فمن اين يلزم بطلان الحال حتى يلزم بطلان ما فرعوا عليه ويمكن ان يقال انتفاء انفكاك الثبوت عن الوجود يبطل الحال ايضا لانه ثابت عندهم فتدبر اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية اي يجوز ان يتصوره العقل من غير ان يتصور معه غيره وح يتوجه عليه ما ذكره بقوله وما يقال من ان الوجه لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما مع ان هذا مناف لما سياتي من كون الوجه معقولا ثانيا معرفا بالا يعقل الا عارضا لمعقول آخر كما سنذكره والظاهر ان المراد من اخذ الوجه على الاطلاق ان يعتبر العقل فقط ويلتفت اليه من غير اعتبار غيره معه سواء كان الغير منظورا معه ام لا على ما قيل في الماهية المطلقة وعلى هذا لا يتوجه عليه شيء من الايرادين ثم قدم ان معنى العدم رفع الوجود اذ هو نقيضه لا الرفع الذي لم يضف اليه ولا شك ان معنى اخذ رفع الوجود مطلقا اخذه على وجه لا يكون مضافا الى ماهية من الماهيات لا اخذ الرفع المعتبر فيه على وجه لا يكون مضافا الى شيء كان معنى العدم المطلق انه غير مضاف الى شيء اصلا وان كان العدم الذي اعتبر فيه مقيدا بالبصر

واما العدم بمعنى الرفع المطلق فظاهر انه ليس مقابلا للوجود فهو خارج عن البحث ولا شك ان الوجود المطلق والعدم المطلق لا خوذين
على وجه الذي ذكرنا متقابلان تقابل الايجاب والسلب وقد مر انه يتحقق في المفردات ايضا انهما متمانعان لذاتيهما اجتماعا و
ارتفاعا اي لا يجوز وقوعهما معا في ضمن الفرد ولا ارتفاعهما كذلك في الواقع كالانسان ورفعه ثم وقوع الوجود المطلق
واجب لوجود الواجب تعالى فيمتنع وقوع العدم المطلق والا يلزم امكان وقوع النقيضين معا ولا يتحقق العدم المطلق بهذا
الاعتبار في ضمن عدم خاص كما يتحقق الوجود المطلق في ضمن وجود خاص لان رفع العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع
بعض افراده مع تحقق بعض آخر فان وجود العام يتحقق بوجود اي فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام ما دام فرد منه حاصلا
وذلك في غاية الظهور واعلم ان الراجح عند المحقق الشريف ان المراد بالوجود المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بخصوصية
ماهية من الماهيات لا عالم يقيد بشئ اصلا اذ لا بد من اعتبار نسبته الى شئ ما اجمالا واذا اعتبر معه هذه النسبة امكن رفعه
وهو العدم المطلق فانه سلب الوجود عما نسب اليه وقيد به اجمالا لان الرفع لا يتصور الا في النسبة وهذا وان كان
موافقا لما ذهب اليه قوم من ان تقابل السلب والايجاب انما يكون بين القيدين في الحقيقة وانه يجب رجوعه الى
العدم لكنه يستلزم ان يكون العدم رفعا لثبوت الوجود شئ لا رفعا لنفس الوجود فلا يكون نقيضا صحيحا للوجود
في نفسه بل لثبوته الذي هو وجه رابطي وقد مر تحقيق ان رفع نفس كل شئ سواء كان ذلك الشئ غير الوجود او الوجود
في نفسه او الرابط بعض ذلك الشئ او كما يجوز اضافة الرفع الى نفس الوجود الرابطي يجوز اضافته الى نفس الوجود في نفسه
والى غير وهو ط وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما نقل عنه في الحاشية فان قبل فوكل الوجود
لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما حكم على الوجود الغير المنسوب الى معروض ما بانه لا يتصور ومعلوم ان الشئ ما لم يتصور
لم يحكم عليه بحكم اصلا فتى دعواكم هذا اعتراف بدعانا وكذا الكلام في قولكم العدم لا يعقل الا مضافا الى شئ لا يقال انا نحكم
على ذات الباري تعالى بانه غير منصور ولا شك انه حكم صحيح لاغبار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا عن هذا لانا نقول ذات
الباري تعالى منصور لنا بوجه ما فيمكن لنا الحكم عليه بانه لا يتصور بالكنه ولا يتمشى مثل هذا في مبحثنا فظهر الفرق قلنا العقل
يتصور الوجود منسوبا الى معروض ما ويحكم عليه بانه لا يمكن تصوره بدون تلك النسبة فالمحكوم عليه هو الوجود المنسوب
وتصوره ممكن لا الوجود الغير المنسوب الذي لا يمكن تصوره فلساطل انتهى ولعل وجه التأمل ان هذا الجواب لا يتمشى
في قولنا الوجود الغير المنسوب الى معروض ما غير منصور كقولنا العدم المطلق لا يمكن ان يتصور فان المحكوم عليه هنا
اما منصورا و غير منصور وعلى الاول يلزم التناقض وعلى الثاني يلزم امتناع الحكم عليه والجواب الصواب ان المحكوم
عليه حقيقة وجه غير منسوب الى معروض ما في فرض العقل لكنه منسوب الى معروض ما في نفس الامر كما ان الموضوع في القول

الثاني

الثاني العدم المطلق في فرض العقل وان كان متصورا وموجودا في نفس الامر واثابت لهذا المفروض في حد ذاته انه لا يمكن تصوره
وقد مر تحقيق القضية الفرضية الصادقة ثم المتبادر من كلامه ان معنى قولكم الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما ان
الوجود لا يتصور بالكنه ولا بالوجه الا كذلك ولا شك انه بديهي البطلان فتدبر وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد بمعنى ان يحمل كلام المصنف على ان اذا تصورنا المعدوم المطلق حصل في الذهن المعدوم المطلق لان الحق ان
الحاصل في الذهن فرد الموجود المطلق فيصدق عليه الموجود المطلق لكن هذا الاجتماع ليس باعتبار التعاقب اذ قد مر ان
المستحيل اجتماع المتناقضين بالذات اي باعتبار الوقوع في ضمن الفرد و ههنا العدم المطلق ليس واقعا بذاته بل بصورته
ولا منافاة بين صورة احد المتقابلين و ذوات الآخر كما لا منافاة بين صورتهما ثم قولنا المعدوم المطلق معدوم مطلق
كقولنا مفهوم الجزئي جزئي وهو صادق بالحمل الغير المتعارف وقولنا المعدوم المطلق موجود كقولنا مفهوم الجزئي كلي وهو
ايضا صادق بالحمل المتعارف كما مر تحقيقه وعلى هذا نقول معنى قوله وقد يعقلان معا انه يعقل الوجود المطلق والعدم
المطلق مجتمعين فيحصل في الذهن كلاهما فيلزم وقوع المتناقضين معا في الواقع بل في محل واحد لكن هذا الاجتماع
ايضا لا باعتبار التعاقب لعدم وقوعهما ح بالذات بل بالصورة وهذا الحمل اولي وادق مما حمل الشارح كلام المصنف
عليه لان جواز وقوع احد المتقابلين في نفس الامر ووقوع الآخر في فرض العقل وجواز اجتماعهما وقوعهما بحسب الفرض ظاهر
جدا ليس في تعرضه كثير فائدة وجعل الامر الظاهر وسيلة الى الامر الخفي غير ظاهر ههنا مع ان المتبادر من الاجتماع ما هو
بحسب نفس الامر فان ذات الموضوع في هذه القضية الخ فيه ان العدم في موضوع تلك القضية مضاف الى الذات
المعدومة اذ العدم آلة لملاحظتها وايضا تصور الموضوع لا يستلزم كونه موجودا بالوجود المطلق الخ دعما عداه بالكلية على
الوجه الذي اعتبره والظاهر مما سيذكره بقوله المراد باطلاق الوجه والعدم الخ ايضا انه اراد بالمطلق ههنا الوجه بشرط
لا شئ لا الوجه لا بشرط شئ اعني ما يكون الاطلاق فيه بينا له لا قيدا لان عدم الاضافة الى الممهية كالتجرد عما عداه في الملاحظة
غير لائم في الكل فتأمل قلنا المراد باطلاق الوجه كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شئ اذا كان مراد بالوجه والعدم الغير
المضاف فيه الوجه والعدم المشروطين بعدم الاضافة كما هو المتبادر من كلام فحصل جوابه ان الوجه المطلق له معنيان
احدهما ما لا يكون مضافا الى شئ وهو المراد ههنا ويقابله عدم مطلق غير مضاف والكل ما هو اعم من الوجه الخارجي و
الذهني ويقابله رفع المحقق في الذهن والخارج جميعا ثم المجتمع في الممهية المفروضة الوجه بالمعنى الكلي مع العدم بمعنى ثالث وهو
ما يصدق عليه رفع وجه بعينه اعني المعبر عنه بالعدم العام لا الوجه بالمعنى المراد مع مقابله وان كان المراد بهما الوجه والعدم
لا بشرط قيد واضافة فحصل الجواب ان الوجه المطلق والخارجي والذهني كلما اذا اخذت بلا اضافة مطلق بالمعنى المذكور

وتقابل كل منها عدم مثله يعني ان الوجود المطلق تقابله رفعه والخارجي يقابله رفعه وكذا الذهني والمجتمع في تلك المهيات هو الوجود الذهني
مع رفعها وجودها الخارجي او الوجود الخارجي مع رفعه وجودها الذهني فلا يلزم اجتماع المتقابلين لان العدم المطلق من حيث
انه سلب للوجود المطلق مقابل له الاولى ان يقال من حيث سلب الوجود المطلق ويقع بذاته اي لا بصورة مقابل له ولا شك ان العدم
المطلق انما يرفع الوجود المطلق اذا وقع بذاته وفيما نحن فيه قد وقع بصورته فليس رفعا واقعا باعتبار التقابل ولا يبعد ان يحمل
كلامه على ذلك ومن البين ان العدم المطلق باعتبار انه سلب الوجود المطلق ورفعه لا يجتمع معه والا يلزم اجتماع النقيضين
ثم قدم ان عروض احد النقيضين للآخر اذا وقعا بالذات مستحيل ايضا ففيه على انه في هذه الصورة ليس كذلك وكذا الحال اذا
عرضا بمحل واحد كما سبق فاندفع الوجه الاول واتضح من النظر لو كان معنى قوله ما ذكرناه الكلام القائل انما ندل على ان في قوله
يعقلان معاردا للتوهم المذكور لا ان فائدته هذا الرد فقط وقد مر ان فيه تنبيها على ان اجتماعهما في محل واحد ايضا لا باعتبار
التقابل غير مستحيل كاجتماعهما في الواقع بعروض احدهما للآخر على ان لفظة معا كما يجيء بمعنى الاجتماع قد يجيء بمعنى كل واحد للتاكيد
فلا يكون لغوا محضا كما في الاولى حتى اجراء الكلام على وجه التشبيه اي يعقل العدم المطلق كالوجود المطلق لان النزاع في الاولى و
يجوز ايضا ان يكون اشارة الى ان تصور العدم باعتبار يعقل الوجود و معه لكونه ملكة والاعدام انما تتصور بملكاتها لا فناء
في ان التقابل بين الوجود المطلق اي قال في حاشيته هذا المقام فان قيل قد شرط في تقابل السلب والايجاب ان يكون احد المتقابلين
عدما للآخر والعدم المطلق لا يكون عدما لشيء قلنا يصدق على العدم المطلق انه سلب للوجود المطلق لا محالة فحينئذ يصح تفسير العدم
المطلق بسلب الوجود المطلق فلا يصح ما ذكره آنفا من انه لا يصح هذا التفسير لانا نقول اذا كانت مفهوماتهما متغايرة متساوية
بحسب الصدق فاذا اريد بيان معايرتها لا يجوز تفسير احديهما بما جرى اذ لا يحصل حينئذ الغرض للط واما اذا اريد بيان محصل معناها
من غير التفات الى تغاير مفهوماتها فحينئذ يصح وذلك كما يقال عدم العدم وجود فان ذلك يصح حينئذ يراد بيان مودى واما اذا
اريد بيان معايرتها مفهوميتها فيقال ان عدم العدم لا يعقل الا بعد تعقل العدم والوجود تعقل مع الذهول عنهما فاحدهما
لا يكون هو الآخر ولا خفاء في ان العدم المطلق وسلب الوجود المطلق مودى هما ومحصل معناهما واحد فهما متساويان
في الصدق ومتغايران بحسب المفهوم فان مودى قولنا لا وجود و قولنا لا يوجد واحد لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين الوجود
وعدم العدم فان قيل اذا كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما له معدوما وسيأتي ان العدم
المقيد مقابل للوجود المقيد تقابل العدم والملكة فما وجه ذلك قلنا المراد بالعدم المقيد العدم المنسوب الى المحل اعني للمهية
لا العدم المضاف الى الوجود وبينهما بون بعيد فان العدم المضاف الى المهية يصدق عليه انه عدم اعتبر نسبته الى محل قابل
للامر الوجودي بخلاف العدم المضاف الى الوجود فانه لا يصدق عليه انتهى وفيه ابحاث الاول انه اراد بالعدم المطلق مطلق الرفع

والسلب

والسلب فلانم انه مع سلب الوجود المطلق متحدان في محصل المعنى ومتساويان في الصدق كيف وكثيرا ما يضاف الرفع الى غير الوجود
وما يقال انه في الحقيقة مضاف الى الوجود فهو في حيز المنع كما مر مرارا وكذا مودى قولنا ليس موجودا فولنا ما بوجود بل مودى
قولنا ليستي وما بوجود واحد وليستي من قولنا ليست كما ان سفيدي من قولنا سفيد وليست ما سلب عنه الوجود لا ما اضيف
اليه الرفع المطلق بل مودى قولنا ني والرفع المطلق واحد وان اراد بالعدم المطلق ما هو المتبادر منه اعني سلب الوجود فلا
تغاير بينهما بالذات كما ان العدم المطلق شامل لعدم العدم الذي هو سلب الوجود بزعمه فكيف يكون هو وسلب الوجود
المطلق متغايرين وبين والحق ان العدم يعني رفع العدم مندرج تحت الرفع المطلق لكنه غير مندرج تحت سلب الوجود المطلق وغير
صادق على الوجود غاية الامر ان وقوعه مستلزم لوقوع الوجود ويعني رفعه وجود العدم مندرج تحتهما لكنه غير صادق على
الوجود وغير مستلزم لوقوعه ايضا الثالث ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب ان يكون احد المتقابلين نفس سلب الآخر
لتحقق التمانع بالذات لما صدق عليه سلب الآخر والا يلزم ان يكون بين كل متباينين تقابل الايجاب والسلب وهو ان ذلك
ليس كذلك فتأمل فاظن انه تقابل العدم والملكة قال الجرجاني الشريف في لوائح اراد بالملكة المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه
مطلقا لا سلبه مع اعتبار استعداد المحل له بها هو الوجود المذكور و ذلك مثل ما يقال من ان تصور الاعدام مسبوق بتصور ملكاتها
فان المراد به مايع الايجاب والسلب فلا يلزم ما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود والعدم تقابل العدم والملكة بل هو من
تقابل السلب والايجاب ايضا و قد نبه على ذلك في التمثيل حيث مثل لنسبة الوجود والعدم تارة الى موضوع شخصي وتارة الى
نوع او جنس على طريقة السلب والايجاب ولم يعتبر استعدادا اصلا بل لا معنى لاعتباره ههنا قطعا انتهى وحاصله ان قابلية المحل
للامر الوجودي معتبر في مفهوم عدم الملكة بحسب اصطلاح القوم ولا معنى للاعتبار ههنا اذ ليس المراد من قولنا فلان معدوم انه لا يتصف
بالوجود لكن من شانه ان يتصف به فالمجيب من الشارح انه عقل من ذلك والكتب مجرد تحقق القابلية بدون اعتبارها في المفهوم ورد
عليه ايضا انه يلزم ان لا يكون تقابل الامور الشاملة مع نقايضها تقابل السلب والايجاب بل تقابل العدم والملكة لكون جميع
المفهومات قابلة لها ويمكن اعتبارها لكن لا يقول به احد لعدم دخول القابلية في مفهوم تلك النقايض ولا شك ان جميع المهيات
قابل للوجود و قد وقع في بعض النسخ بدله والظاهر ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى مهية بعقله كما هو الممكن لا الى
مهية الممتنع يعني ان العقل لا يضيف الوجود العام الا الى مهية يجوز له الوجود العام لان ما يمتنع له الوجود العام غير متصور
فكيف يضيف الوجود اليه ايجابا او سلبا فيكون ما آله الى ما وقع في اكثر النسخ فلا يرد عليه ما قيل لا محصل له لان للعقل ينسب الوجود
الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره هو الوجود
المقيس الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلايم قوله انما ينسبه الى ماهية يعقلها كما هو الممكن لا الى ماهية الممتنع

اولا يكون العارض تمامه عارضا قيل فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة للمعروض
ذلك العارض فذلك ينتقض بالكشرة فانها عارضة للجوع مع ان الوحدة التي هي جزءها ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد انها يجب
ان تكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض اولجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وبهذا جرا وبمثل
الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم فيه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون الاجزاء العارض عارضة
للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فلكلما قشة فيه مجال واسع انتهى
ومحصل الاعتراض على تقدير التسليم انه لا يلزم ان لا يكون العارض تمامه عارضا بهذا المعنى لانه اذا فرض كون الوجود عارضا
لجزئه وجزؤه لجزئه هكذا لم يكن في شيء من تلك المعروضات عارض لا يكون جزؤه عارضا لجزء ذلك المعروض ثم قد عرفت فيما مضى
حال الاجزاء الذهنية ايضا فتذكر ما يعرض لا نفسها كالكلية قد مر تحقيق عروض الشيء لنفسه في ضمن جزئي منه فيجوز ان
يكون لجزء الوجود الذي فرض معروضا له جزئي عارض له فتحقق التغاير الاعتباري بين الجزء ونفسه في نفس الامر وهو المصحح
لقيامه بنفسه فان قلت اذا عرض فرد من الشيء لذلك الشيء يلزم ان لا يكون العارض تمامه عارضا اذ الفرد مركب من الكلي
والتشخص ولو عرض التشخص له يكون جزئيا قلت على تقدير تسليم ان التشخص جزء من الشخص لا نسلم ان كل ما عرض له التشخص
فهو جزئي كيف والتشخصات عارضة للماهية النوعية ولا يوجب ذلك جزئيتها ثم قوله والوجود يعرض لجميع المعقولات
وان كان يستلزم عروضه لنفسه لكن لا دليل عليه ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود الجميع في الذهن ولا يجب ان يكون
موجودية الكل بالعروض جاز ان يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود عارض فتدبر الشاملة للموجودات والمعدومات
فيه اشارة الى ان بناء كلام المستدل على ان لا مفهوم اعم من مفهوم الموجود لا من مفهوم الوجود كيف ومن البين ان الوجود
لا يصدق الا على الوجود الخ حقيقة والاحوال العائدة له وسائر الصفات بعضها او كلها ومن المفهومات الشاملة لغير الصفات
ايضا اعم منه كالصفة والقائم بالغير والمعقول الكلي والمعدوم والشيء والممكن العام وغيرها فكيف يتصور من عاقل القول
بان لا مفهوم اعم من الوجود واشعار بان بناء الكلام المعترض ايضا عليه حيث صرح بان الاعم من الوجود مفهوم شامل للمعدومات
ايضا والمتبادر من ذلك الشمول انما هو باعتبار شموله للمعدومات وذلك في الموجود ثم ذلك ظاهر عند من لا يقول بالوجود الذهني
واما عند من يقول به فالمعبر عنه والمفهوم غير شامل للمعدوم فالاولى ان يمثل بما من شانه ان يعبر عنه ويفهم بناء على ما مر
ان من الامور الواقعة في نفس الامر ما يكون الواقع ظرفا لنفسه لا لوجوده وهذا الامر يصدق عليه الممكن العام وما من شانه
ان يعبر عنه ويفهم ولا يصدق عليه الموجود نعم لو اريد بالموجود المطلق اعم من الموجود بالوجود المحمولي او الرابطي او قيل
كل ما من شانه ان يفهم يجب ان يكون معلوما بالفعل حتما للمبادي العالية لا يكون مفهوم اعم من الموجود المطلق والممكن

العام

العام كما يصدق على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم كذلك يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية ايضا لانه من تلك
الحيثية معقول فيكون موجودا ولو افرض له انه من تلك الحيثية ليس موجودا فذلك لا يقدح في المساواة اذ المعتبر في المساواة ان
يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر ولو باعتبار ولذلك حكموا بالتساوي بين الشيء والمستفيظ مع انه تفاوتهما
من حيثية واحدة بقي شيء وهو انه اذا كان المقصود بيان حال الوجود كما عليه المحقق الشريف والشارح بهي وكما هو الظاهر
من اطلاقات اما المشهور لا يبقى للاستدلال صوب لظهور ان الوجود ليس من المفهومات الشاملة والشمول باعتبار
التحقق لا يجدي نفعا طائلا فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود هو وصاله كون الشيء عارضا لجزئه بمعنى
الحاوي للحلول مما لا استحالة فيه اصلا كالهيات النوعية بالنسبة الى اجزائها المحمولة ويعني كونه قائما بالجزء ايضا كذلك كالكلية
التي هي امكان فرض الاشتراك بين الكثيرين فانها قائمة بالامكان الذي جزؤها لانه كلي ولو سلم ان قيام الشيء بالجزء محال
فنقول ان اريد بالعروض في الترديد والخروج كما هو الظاهر من مقابلته بالجزئية فلانسلم ان الخروج مستلزم للقيام لجواز ان يكون
الوجود محمولا على الاجزاء بالمواطاة خارجا عنها غير قائم بها وان اريد به القيام فلا يكون الترديد حاصر الجواز ان يكون
موجودية الاجزاء بذاتها ويكون الوجود خارجا محمولا بالنسبة اليها ودعوى البداهة في ان كل ما هو موجود بالعرض باعتبار قيام
الوجود المشترك الذي هو حالة غير قائمة بنفسها غير مسموعة كيف والواجب موجود بذاته واعتبار المطلق مع كونه خارجا محمولا
فتأمل لزم تقوم الشيء برفعه فيلزم تقوم الشيء بنقيضه وانه محال لانا نحن علينا ان تركب ما صدق احد النقيضين
ما صدق عليه النقيض الآخر غير مستحيل اذ قد يتقوم ما ليس بداخل بناء على ان المركب من الداخل وما ليس بداخل
ليس بداخل وكذا المركب الموجود والمعدوم معدوم وكذا لا استحالة في تركب مفهوم احد النقيضين من الآخر فان مفهوم لا
انسان نقيض للانسان مع ان الانسان جزؤه وبهذا النقيض العرفي واما النقيض الحقيقي الذي هو رفع الشيء فالحق انه لا
يجوز ان يكون مقوما له اذ وقعا في الواقع بالذات لا بالصورة لكنا بلزم اجتماع النقيضين كما مر مرارا لكن العدم الذي اعتبر
مع جزء الوجود بالجزئية عبارة عن رفعه ووجود ذلك الجزء وهو ليس نقيضا للوجود المطلق وهو ظاهر وكذا العدم الذي اعتبر
مع جزء الوجود بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه فيه ان الوجود يصف برفعه اي يصدق عليه انه معدوم فجزؤه
كيف لا يتصف به واما الجواب بان البدن مركب من اجزاء كل واحد متصف بانه ليس ببدن ففيه نظر لان اللازم ان يكون
جزء الوجود متصفا بالعدم بمعنى انه معدوم لا بمعنى انه ليس بموجود ثم تقوم الشيء بالجزء المحمول المتصف برفعه بالمعنى المذكور ليس
بمحال كالجزء الغير المحمول بلا فرق بينهما بديهة وانما يستحيل لو التزم ذلك عدم حمل الاجزاء على الكل مواطاة وليس كذلك لان من
اتصاف الاجزاء المحمولة برفع الكل عدم حمل الكل عليها لتحقق الاشتقاق لا عدم حمله عليها مواطاة حتى يلزم عدم حملها عليه كذلك

فان الشئ يجوز ان يحمل على ما اتصف برفعه حملا مواطاتا كالوجود المطلق فانه يحمل على الوجودات الخاصة المتصفة بالعدم حملا مواطاتا و
ان لم يحمل عليه حملا اشتقاقيا والمحال هو الاول دون الثاني فجوابه اما حيوان او غير لا يخفى ان من اللوازم التي لا بد منها في الدليل وهو
كون ما فرض جزء الموجود معروضا له بناء على ان الوجود قايم بذلك المعروض كالحرى مثلا في المركب الذي قام بنفسه كالحيوان
تم لو قرر الدليل هكذا اجزاء الوجود اما وجودات او لا وجود فالنقض مختصا بالاعراض لا يرد المتن اقول ويمكن دفعه الاخير لما قيل على
تقدير التركيب الذهني ايضا يتوجه الترام نعوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان الحيوان مثلا ليس عين الناطق بل هو غيره فهو متصف بنقيضه
بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف واجيب بما حاصله ان الحمل المتعارف الشايع هو الحكم باتحاد المتغايرين
مفهوما في الوجود سواء كان المراد بالموضوع مفهومه كما في القضية الطبيعية او فرده كما في المتعارفة وقد يحمل الشئ على نقيضه بعد التغاير
الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية او ليس والوجود هو الوحدة او ليس ونقيض الاول رفع اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود ونقيض
الثاني رفع العينية واتحادهما في المفهوم فلو كان الجزء العقلي للوجود معدوما اذ الظاهر ان الامور العامة المشتقات وكان المعدوم ما اعتبر
العدم معه بطريق الوصف يلزم عدم حمل الكل على الجزء العقلي بالحمل المتعارف وهو بسيط وليس اللازم حينئذ عدم الحمل بينهما بمعنى الاول فقط حتى يكون
الترام نعوم الشئ بما اتصف بنقيضه بالطريق الغير المتعارف الذي هو جار في الاجناس والفصول والانواع لا يحال مفهوم الوجود
شئ له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك وتسليم ان الاخذ والاضافة جزء من المشتق ليس الكلام في المفهوم اللغوي
بل في المعنى العام البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الآخر بمرادفاته ليقوم دليلا على انه لها انت جبير بان المراد بالبسا
اذا كانت نفي التركيب مطلقا سواء كان من الاجزاء المحمولة ام لا يقوم ايضا دليلا على نفي الجنسية والفصلية للوجود او نفي العام يستلزم
نفي الخاص سكثر ما صدق سو عليه من الافراد الظاهر انه مصحف المصدر المجرور بالباء السببية فيتوجه عليه ان نكثر الكل عين نكثر ما صدق
هو عليه من الاقوال الا ان يكون نكثر الكل سببا لنكثر الاول ثم يحتاج ان يكون بصيغة الفعل المضارع بيانا وان لا يكون الباء للسببية
والمقصود ان نكثر الوجود المطلق يكون بهذا الوجه اي نكثر ما صدق هو عليه او يقال المراد نكثر الكل نكثر وجوده وذلك بسبب نكثر الافراد
فان قلت قوله حسب نكثر الموضوعات تقتضي مساواة هذه الوجوه لعدد الموضوعات مع انه يكون الامر واحدا وجوها خارجية ووجودات عقلية
باعتبار الاذهان والازمان قلت لو سلم الاقتضاء فالحق ان الموضوعات متعددة بالشخص في هذه الصورة ايضا فيجوز ان يكون
افراده مركبات تحليلية الماهيات اما بسيطة اذ لو لم يكن شئ من افراده المركبة مشتركة في جنس فاما ان بسيطة اذ لا بالفصول وكذا
لو لم يكن طائفة منها مشتركة في جنس مع طائفة اخرى منها بان يكون اختلاف احدى الطائفتين مع الاخرى بالذات وان كانت الطائفة
الاخرى مشتركة في الجنس مع الاولى بالفصول فان قوة اتحادها مع المخالف للفرد منها بالفصل والفرد الآخر من الطائفة الاولى بالذات لعدم اندراجهما
تحت جنس واحد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط هذا منع صرف بعد التنزيل في الموضوعات فان معنى القائل من قوله بل سكثر سكثر

الموضوعات هذا الحصر وفيه اشارة الى انه يجوز ان يكون قول المصنف بل هو بسيط قضية يكون الحكم فيها على الافراد ايضا كقولك الانسان حيوان
ناطق لان ملخص الدليل الدال على بساطة الوجود المطلق او اسلم صحة يدل على بساطة الوجودات الخاصة كما لا يخفى فان الوجودات الخاصة
يكون عبارة عن الوجود المطلق زعم بعض الافاضل ان هذا الاستدلال غير صحيح لجواز ان يكون الوجودات الخاصة خصصا لامر آخر ويكون
الوجود عارضا لها كما ان الشئ عارض لخصص الوجود وسقوطه لان المقدم غير الوجود بحيث الاضافة كما ذكره هذا القائل ومن البين
ان ما ذكره ذلك القائل هو ان الوجودات الخاصة خصص للوجود المطلق كما يدل عليه عبارته او جزء ان جعلت داخلة هذا التركيب وبعد
غير ملايم لان الاضافة على تقدير الدخول انما هي داخلة في الماهية لا يقال ان اراد الطبيعة النوعية سمعه في الماهية مع
دخول الشخص في هويتها على المذهب الحق وليس هذا الكلام في بعض النسخ اي على افراد العارضة للماهيات للحق عليك ان قول المصنف
وتعال بالتشكيك على عوارضها يدل على ان المراد بالوجود المطلق المبحوث عنه ههنا الوجود بالمعنى المتبادر لا المفهوم على ما توهم المحشي
على عوارض الماهيات اعني الوجودات الخاصة الوجود لا الموجود الا باعتبار كونه موجودا في الذهن وليس المراد بالمعلولة على عوارض
الماهيات المعللة بل كل الاعراض والا لكفى ان يعال بالتشكيك عليها لانها بهذا الاعتبار داخلة في الموضوعات مع انه لا وجه للتخصيص
المعللة بالتشكيك بها والقول بانه اراد بالعوارض مفهوم الموجود مضافا اليها اعني الموجودات اعني من حيث انها موجودات او بالموضوعات
خصوصيات الماهيات معاند لان مفهوم الموجود المضاف الى الماهيات حصة من مفهوم المطلق لامحالة والكلي بالنسبة الى حصصه
نوع فلا يكون مشككا عند المصنف وغيره وان مفهوم الموجود مشكك بالقياس الى خصوصيات الماهيات ايضا فلا وجه للتخصيص لا يخفى
الوجه التنبيه على الاختلاف يجري فيها من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية مثلا نعوم الجوهر على الوجود في الموجودية لان الجوهرية
والعرضية لا نقول هذا حاصل من كون مفهوم الموجود مشككا دون مفهوم الجوهر والعرض وعلى وجود الجوهر ووجود العرض
بالاولوية آن لو كان اولية معلولة الوجود على وجود الجوهر باعتبار كونه علة لوجود العرض فحق العبارة ان يعال مانه يعال على
وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولو لم يكن مرتكز الاعتبار حتى ان نسبة الوجود اليهما بالاولوية
وعدمها يجمع بين وجود جوهر ووجود عرض لا يخلى في ذلك الجوهر فلا بد له من بيان قال الشيخ في برهان الشفاء اذا كان شيآن
متشاركين في طبيعة ما وكان ذلك الامر للاولى بذاته وللاخر بواسطة كان الاول اولى بالامر من الآخر وقال في مبحث الشفاء
وكذلك الوجود يخلف من طريق الاول فان الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى بالوجود
من الموجود بغيره وكل ما هو معلوم بعينه فهو اولى به من غير عكس فيما ارتكز بالمتقدم ما هو اعم من ان يكون الشئ ذاتا له او ذاتيا له
كما صرح به في التعليقات ويظهر منه ان صدق الذات والذاتيات على الشئ اولى من صدق العرض عليه والمراد بالحصول في هذه
المشكك الصدق انتهى وانت خبير بان الحصول اذا كان بمعنى يصح ان يعال حصول الذاتي في ضمن الفرد اولى من حصول العرض في ضمنه

لما تقرر من ان حصول الفرد حصول الذاتيات بالذات وحصول العرضيات بالعرض وعلى هذا المنوال يمكن ان يقال الموجود لا
في موضوع اولى بالوجود من الموجود في الموضوع وعلى وجه العار وغير العار بالشدة والضعف نقل عن الهيات الشفاء ثم الوجود
بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص واما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان وذكر المحقق الشريف س في الحواشي ان الشدة كثرة كمالات المعنى العام المقول بالتشكيك على الامور المختلفة
اما بذواتها او بفصولها في بعضها والضعف قلتها في بعض آخر قيل الظاهر ان المراد منه ان الشدة هو حصول كمال نفس الطبيعة في ذلك الفرد
كان يكون ذلك الفرد بحيث ينحل الى اكثر مما ينحل اليه ما هو اضعف الا الكمال التابع لتلك الطبيعة اذ يبعد عن عاقل ان يفسر الشدة بكثرة
الكمالات التابعة للطبيعة في الاقل لا يكاد يخفى على احد قال بمعيار الشدة ازدياد وطبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف
ما يقابله كالطويل بالقياس الى ذراعين وذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والغير فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين والغير
ازيد منها في الذراع الواحد والفحم وهذا ايضا ما ذكرنا مما لا يخفى بقي شيء وهو انه يلزم عدم الفرق بين الشدة والضعف وبين الزيادة
والنقصان وهو خلاف التحقيق اذ تحقق في موضعه ان الاول من خواص الكيف والثاني من خواص الكم وهو خلاف العرف العام ايضا اذ لا تقابل
في المتعارف الخط الطويل اشد من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه انتهى وانت خبير بان الشدة بالمعنى الذي ذكره وتفكه لا يعد في جريانه
في الذاتي اذ الانحلال بالتحليل الذي هو التقسيم الوهمي جار فيه كما ان الناطق مثلا فان العقل يحلل الناطق الذي في الفرد الذي الى اكثر مما في النبي
وفي العرف ايضا يقال زيد الطق من عمرو كما يقال القير اشد سوادا من الفحم فالمراد من حمل الكمالات على التابعة الى ما عليه انما ينفع اذا لم
يكن ما عليه جاريا في الذاتي وقدم تفصيل الكلام فتذكر وايضا فانه في وجه الواجب اقول الظاهر ان ذلك بمعنى ان يقول المصنف
بوجه آخر لكن قوله ويقال بالتشكيك على عوارضها ليس شاملا للوجود لعدم كونه عارضا عنده ثم مقولية الوجود بالتشكيك ليس مخصوصا
عنده بالوجود العارض فبعبارته لا يخرج عن شيء لا من اقول لها فيه ان الوجود المطلق الشامل للذهني قد يقع جزءا من الموجود الذهني
كمفهوم الواجب ومفهوم الموجود اي المركب التقييدي ولا استحالة فيه غاية الامر ان الوجود المطلق صحح هناك عرضيا خرج بالخارجية واخرى
بالعروض في ضمن فرد خاص وحمل قوله مطلقا على ما ذكره بناء على اشتراك العلة اعني عدم استواء للحصول فينبغي ان يحمل قوله الى ما حكمه
على الافراد وعلى الماهيات المتصفة بها ليستقيم الكلام ويمكن ان لا يكون مطلقا قيدا للفعل بل للجزء ومنسيا لحوقه اي لا يقع حراء مطلقا
لا عقليا ولا خارجيا من غير سوار كان ذلك الغير فردا منه او معروضا لفرد فالغير عام ح اصالة كلية ملاحظة وهي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر قال في حاشية هذا المقام قد يتوهم انه يحتاج الى قيد آخر لاخراج الاضافيات اعني قولنا ولا يحاذى به امر في
الخارج ولا حاجة اليه لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة
لمعقول اخر لان حاصله ان يكون منشاء عروض العارض وجه المعروض في العقل والاضافات ليس منشاء عروضها وجود معروضها في العقل كيف

وكل

وكل ما يكون منشاء عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل
وهي المعقولات الثانية انتهى وفيه نظر اما اولا فان التعريف لا يدل الا على ان المعقول الاول او يكون تعقله مستلزما لعروضه لمعقول آخر
ولا يفهم منه انه يجب ان يكون منشاء العروض وجود المعروض في العقل ولو قيل المراد منها ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث
انه معقول وح يفيد ان المنشاء الوجود العقلي او يقال ترتب الحكم على المشتق يفيد علية ما فاذ الاشتقاق كذلك لكن فيه نظر لا
يستدرك على المحقق الشريف س حيث لم يكتف بهذه الكلمات بل زاد قيدا آخر لاخراج الاضافات على انه سيأتي انه لم يعرف بهذا الوجه
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان كل ما يكون منشاء عروضه وجود معروضه في العقل لم يجز ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل بمعنى انه لا يعقل
الا عارضا لمعروض آخر لم لا يجوز ان يعقل مجردا عن معروضاتها الذهنية غاية الامر احتياج عروضها الى وجود المعروضات في الاذهان
وهو لا يستلزم احتياج تعقلها الى تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك ان لو توقف تعقلها على عروضها لمعروضاتها المعقولة بالفعل وهو
ممنوع لان القدر المعلوم ان تلك العوارض حال انتزاعها من معروضاتها لا يمكن تعقلها بدون تلك المعروضات وتعلم بهذا الاعتبار حكموا
بانها في المرتبة الثانية من التعقل واما انها كلما حصلت في الذهن بصورتها فيلزمها العروض لمعروضاتها المعقولة بالفعل فلا ولا يلزم وجود
العارض بدون المعروض لان معروضيته هو التعقل دون العروض المعروض وما وقع في كلمات المطاع وغيرها من انها يسمى ثانية لانها
في المرتبة الثانية من التعقل فيحتمل انه متعلق بوجه التسمية ولا يخفى انحطاطه ولا اطراده فلا يدل على الكلية التي ادعيها الشارح بجواز
ان يكون المراد انه كذلك حال الانتزاع لا دايما بل نقول عكس ان يعتبر حين عروض الشايع بانه غير حاصل لظهور انه لا يصدق على اكثر ما عد
المصنف منها كالوجود والشيئية واما لها بخلاف التعريفات المشهورة بل نقول العوارض العقلية حال كونها معقولة عارضة للعقل فلا يصدق
تعريفه على معقول ثان وان عم المعقول الآخر بحيث يشمل الذهني فيصدق على الكيفيات النفسانية وان قيل معنى التعريف انها لا
يعقل الا مع تعقل عروضها لمعقول آخر فعدم جامعيته اظهر فالاولى تعريف المحقق الشريف حيث قال في الحواشي هو ما يعرض المعقولات
الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج او يطابقه وفي المطاع ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني بخصوصه
مدخل في عروضه فان قلت تعريف الشرح مأخوذ من كلامه في الحواشي حيث قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية احد امرين
ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل لا بد ان يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل
ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجود كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في
الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج قلت المتبادر من كلامه انه يجب في المعقول الاول ان يعقل ولو مرة حال عروضه
لمعقول آخر في الذهن ومن البين انه كذلك كما اشرنا اليه باعتبار حال الانتزاع وليس مراده انه يجب ان لا يعقل اصلا الا عارضا لمعقول
آخر في نحو صار قائلا بالحصر في الاضافات لا في مطلق المعقول الاول ولو سلم ان مراده هذا فلا شك ان ما هو ان تعقله لا يتوقف على عروضه

في الذهن ولا يدل على ان شاء العروض الوجه العقلي فلو اعتبر القيد الاخير في التعريف يكون لاخراج الاضافات ولوازم الماهيات
التي بعضها لا ينفك عن عروضها لمعقول آخر في الذهن فلم لو قيد العروض في الذهن بقوله فقط لم يحل الا القيد الاخير ثم قوله اذا قيل يتحقق
في الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم يؤخذ في الخارج وكان اتصاف للماهية بحسب وجودها الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا لان المراد
بالقيد الاخير ما يكون الاتصاف به عقليا لا خارجيا كما في الثانية للطائفة لان لا يكون العارض موجودا في الخارج اخرج لا يخرج المعدوم
من لوازم الماهيات والاضافات والمعقولات الاولى هي المفهومات المتصورة من حيث هي غير عارضة للوجود في الذهن فقط فيدخل
في هذا التعريف الماهيات الممكنة الوجود ولوازم للماهيات وبعض الاعتباريات الذي يعقل في الدرجة الاولى والجزئيات ايضا اذ الجزئية
من للمعقول الثاني هو ان يعرض الجزئي وقد اعتبر فيه عروضه للمعقول الاول والاضافات العارضة للوجود الخارجي سواء وجدت ام لا
وهذا التعريف اولى مما وقع في الحواشي من ان الطبايع المفهومات المتصورة من حيث هي وما ينبغي ان ينبه عليه ان للمصنف جعل الوجود والشيئية
والعلية والامكان ونظايرها ومشتقاتها من للمعقولات الثانية مع انه لا دليل على انها ليست عارضة في الخارج بل الظاهر انها من لوازم
للماهية كما اشرنا سابقا الى بعضها والقول بان في الخارج في قولك زيد شيء في الخارج كقولك موجود في الخارج ظرف للحمول لا ظرف للاتحاد
والمحكي الخارجي سيتاتي ان يكون للخارج ظرف الاتحاد فقد عرفت ما فيه ثم لا يبعد ان يقال للمعقولات الثانية معنيان احدهما للوجود
الذهني لخصوصه مدخل في عروضها وبهذا المعنى وقعت موضوع المنطق وكل ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج
امر بطابقه اي لا يكون له مبداء موجود في الخارج ويؤيده انه سيتي قيد خروج الاضافات بالقيد الاخير بقوله اذا قيل يتحقق في الخارج وقريب
منه ما يقال هي ما لا يكون ذاتها للموجود في الخارج ولا يكون له مبداء موجود فيه وكان المصنف اراد بهذا المعنى لكن فلا يرد عليه اعتراض الشارح
في مواضع اذ مداره على المعنى الاول منه انه مخالف للواقع لانه قد يعقل الشيئية المطلقة بدون العروض للعروض وما هو واقع
ان هذين المحذورين واردان على قوله والشيئية من المعقولات الثانية بالمعنى الذي ذكره باي معنى كان قوله فلا شيء مطلقا ثابت قيل
للماهيات مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد قدس سره فله ان يقول ذلك قرينة على ما وجهت به كلامه والشارح ان
يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى المحمل عليه مع ما بقرة به كيف والاطلاق ظاهر فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم الماهيات على
توجيه الشارح تعين المحمل على الوجه الآخر فليتامل الكلام ويسيق النظر في انه خلاف الواقع اولا انتهى وفيه تامل لان معنى الشيئية للمطلقة
عندهم ما يلاحظ معها المهية المعينة وان كانت لا تتصور بدون المهية المبهمة وقد قال سابقا ما ينبغي القول بانها قد تؤخذ كذلك
فكيف يتصور ان يقال هي هنا فلا شيئية مطلقة ثابتة في العقل ثم يندفع الماهيات اذا اريد بالاطلاق فيما سبق ما ذكره السيد قدس سره
وهنا ما ذكره الشارح ولا تحق سماجة وهي يندفع المحذور ان ايضا على ما حملنا كلام المصنف عليه وكذا اذا عرف للمعقولات الثانية بانها فعلت
عن غيرها لا تحق وان كان المراد ان الماهيات مستغنية على ما حمل السيد كلام المصنف عليه فيما سبق وسنا ايضا فتقول الشارح ايضا قائل بان حيثية

اشار

اشار اليه بقوله وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي الخ واعلم ان قول المصنف وليست متاصلة في الوجود بالمعنى الذي ذكره الشارح مستدرك لانه
يغني عنه قوله والشيئية من المعقولات الثانية ويمكن ان يقال مراد المصنف ان الشيئية حال عروضها للاشياء المتصفة بها ليس لها وجود
في نفسها لا في الخارج ولا في الذهن اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانها اذا وجدت في الذهن بنفسها يكون عارية بالذهن لا موصوفة
كما مر مرارا فلا شيء مطلقا اي خارجا وذهنا ثابت اي موجود بذاته في نفس الامر لان وجود المشتق وما في حكمه بذاته انما يكون بوجود
مأخذ اشتقاقه كما هو المشهور من ان الفاعل موجود في ضمن الزيد دون الاعم كما سياتي وقوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات اي للشيئية
وجود لغيرها خارجا وذهنا لا في نفسها في ضمن الزيد وبهذا الاعتبار صار من المعقولات الثانية فتدبر او عما يؤول اليه معنا فيقبل
والاولى ان يقال للجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا والوجه يمكن تعقله مطلقا بناء على تجويز كون ما عدى الوجود اذ فيما ذكره الشارح
مناقشة ظاهرة فان كون ما آل معناها الى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك تتبادر هما في المفهوم
سواء كانت معقولات اولى او ثوانى الخ اذا قيل بوجود للماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء ووافقهم المصنف
كما سيجيء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا
التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج غير منفكة عن المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات فح يظهر وجه التوزيع واما تخصيص الشيئية بالتوزيع
لعموم سايرة المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف
بعض المحشين رسالة في رد هذا الوهم ونقل في الحواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات
فيحصل الاشياء انتهى وانت تعلم انه على تقدير القول بان الوجه الكلي الطبيعي لم يسبق دليل على ذلك ولا شك ان كون الشيء معدودا من
المعقولات الثانية فيظهر وجه التوزيع واما وجه التخصيص فيجوز ان يكون دفع توهم ان مفهوم الشيء موجود خارجي بناء
على ان مفهوم الشيء مفهوم الموجود اذ هما متحدان مآلا فيكون سلب الموجود عنه عينه له ان يقال الموجود ليس بوجود فاذا لم يصح السلب
صدق الايجاب وايضا لا يلايم الاضراب اي من وجه من جهة لفظ هي الراجعة الى الشيئية ومن جهة لفظ الخصوصيات ومن جهة
كون في العقل مرادا في الكلام وقد يتمايز الاعدام المرادة بالاعدام المعدومة سواء كانت اعداما او غيرها فالاعدام داخلة في هذا
الحكم من حيث هي معدومة مآلا من حيث هي اعدام قال المحقق الشريف سي في الحواشي الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بالاشخاص
واما وجوداتها الخارجية فمتمايزة بحسب انفسها مما لا شك فيه واما تمايزها بحسب الخارج فيتوقع على كونها موجودة في فيه وفيه تامل اما
اولا فلان الوجودات الخارجية عند الجمهور معدومة والشك في تمايز المعدومات يقتضي الشك في تمايز الوجودات الا ان يقال المستثنى
الوجودات لان التمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون موجودا لكن لا بد من تميزه في نفسه كالشخص وجريانه دليل نفي التمايز

لا يستلزم القول بالجواز ان يكون نقضا واردا عليه واما ثانيا فلانه لو كان التمايز الخارجي فرعا للوجود لزم ان لا يتصف شئ في الخارج
بالصفات الاعتبارية لان الاتصاف الخارجي بدون غير الصفة عن الموصوف في الخارج غير معقول الا ان يقال استدعاء الاتصاف
التمييز انما هو في الاتصاف بمعنى انضمام الصفة الى الموصوف لان الاتصاف بمعنى صحة الانتزاع والظاهر تفصيله ان المتميز في الخارج
اعم ان يكون الخارج ظرف نفسه او لوجوده وان الوجود الخارجي ثابت للمهية في الخارج ومتميز فيه والتميز الخارجي يستدعي كون المتميز
موجودا الكن الاعم من ان يكون بالوجود الحلول او الرابط ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير الاقوى من انها عاملة وانما هي
بالخزئية منتظم ولو كانت كلية يكون بناء على انه لا فرق بين الاعدام الخاصة في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل فان عدم غير الشرط
لا بد في وجود المشروط لا اخفاء في ان عدم المشروط كما يكون بعدم الشرط يكون بعدم غير ما يتوقف عليه المشروط فعدم غير الشرط ايضا مناف
له فيتبين تخصيص غير الشرط بالاجنبي الخارج عن العلة التامة او تعميم الشرط بما يتوقف عليه المعلول والجواب ان العدم محقق ذهنا
لا للحاظ فان نقول كلامنا فيما يصدق عليه المعدوم في نفس الامر وما ذكرته ليس بمعدوم بل هو موجود فهو خارج عن المبحث والحق الذي اذا
كان في اقوله المعدوم المطلق فالكلام ما افاده المحاقق واذا كان في المعدوم الخارجي فلا وجه لما ذكره فان قلت استناد عدم المعلول
الخارجي الى عدم العلة العارضة انما هو في الخارج فيجب تمايزهما في الخارج مع قطع النظر عن القوى الدراكة قلت معنى الاستناد انه اذا لم
يقع العلة فيه لم يقع المعلول فيه والعقل يحكم بتقدم عدم وقوعها على عدم وقوعه وليس نفس عدم الوقوع في الخارج حتى يتميز فيه ومع وقوع
العدم وقوع الوجود وهو ظاهر فان قلت قد يكون الاعدام المتصفة بالعلية مترتبة الى غير النهاية فلو كان اتصافها بها باعتبار تحققها
الذهني يلزم الخلف وفرض ترتب الاعدام حيث انها عدم لا يستلزم ترتب وجوداتها الذهنية حتى يلزم الخلف وقيل ان ملاك الاعدام موجودة في القوى
العالية بطريق الاجمال فلا تقف ولا ترتب في وجوداتها هناك فلا يجري التطبيق فيه وقدمنا الكلام في امثاله فتذكر هذا ما ورد ولها
هذا الرد كلام شارح المقاصد بعينه مع قوله فالاولى ان يقال في بيان التفريع بلا تفاوت في العبارة فتامل مقصود الشارح انه اقول يرد
على صاحب المواقف عدم امكان اجزائها في الاعدام مع كونه مردودا على ما قيل وليس قوله فالاولى في حيز قوله اقول ثم الظاهر من كلام صاحب
المواقف ان كلامه في المعدوم المطلق حيث قال وكل ما هو متميز فهو موجود اما في الذهن واما في الخارج ثم قال والحق في الخلاف انتفاء الوجود
الذهني لها ولا شك ان القائل بالوجود الذهني لا يقول بتمايز المعدومات المطلقة في نفس الامر بخلاف النافين له فانهم قائلون بتمايزها في العلم
واما ما نقل عنهم من ان الاعدام غير متمايزة فمرادهم عدم التمايز للخارجي دون عدم التمايز مطلقا كيف وهم قد عرفوا العلم بانه صفة توجب
تمييز الامر المحل المنتفض وهذا ذكي جلوه شاهدا للعلم بالمعدومات فيكون هذا القول منهم في مقابلة قول المعتزلة القائلين بتمايز المعدومات الممكنة في الخارج
لا في مقابلة قول الحكماء ويجوز ان يحمل كلامه ايضا على ان من اثبت الوجود الذهني قال بالتمايز ومن نفى ذلك نفى التمايز اذ لا تمايز للمعدومات عند القائلين
به الا في العقول ولا يلزم من ثبوت التمايز الا وجود المثبت له في العقول ولا يكون قوله فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة الخ من تتمة بيان التفريع

حتى يرد ما ذكر بل يكون تحقيقا لهذا المطلب والمخلص ان ذلك التمايز العقلي ان كان لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالوجود في العقول
بتمايز المعدومات او الاعدام الخ وان كان صحيحا اذ لا يلزم ان يكون للعنوان دخل في تحقق الحكم لكن لا فائدة فيه فلم يكن المعدوم متمايزا وان
لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة بل من جهة كونها معدومات يكون في العقول بالتمايز فائدة ويمكن ايضا ان يقال مقصوده ان اللابحاثي مثل
الحكيم ان لا يحكم بتمايز المعدومات والمناسب بحال من يدرك الوجه الذهني الحكم بتمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام فتبصر هذا القائل لم يفرع الخلاف
في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجري فيها لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
لم يمكن ذلك الا عدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والملخص انه لم يحمل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات
الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكر انتهى ويمكن ان يقال ذات العدم المطلق لا صورة في الواقع لا يقع الا بتبعيتها بالمعدوم المطلق
فيلزمها المعدومية المطلقة والا لجاز اتصافها موصوفا بالوجود اذ ثبوت الصفة يستلزم ثبوت الموصوف وقد مر ان كل ما يجوز اتصافه بالوجود
فهو موجود في المبادي العالية فلا يكون موصوفا معدوما مطلقا وما يناقض اللازم يناقض الملزوم والوجود الذهني يناقض المعدومية المطلقة
الواقعة بالذات في الواقع فتخرج ذوات الاعدام بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما نعم ذات العدم المطلق بحسب الفرض يتصور ويوجد في
الذهن ولا يخرج عن كونه عدما مطلقا في الفرض وصورته ايضا كذلك لكن الكلام في ذاته فتدبر يستدعي ثبوت الموصوف فيه تامل لان المتكلمين
ان فروا للوجود الذهني لا يقولون باقتضاء ثبوت الصفة الثبوتية ثبوت الموصوف مطلقا كيف وهم معترفون بان المعدوم المطلق اعم مطلقا
من الممتنع واخص من المفهوم الى غير ذلك من الاحكام الثبوتية التي لا يتوهم من العاقل انكارها بل التميز العلمي كاف عندهم في ذلك فرع لو لم يعد
حيث قال قد عرض بلفظ قد ايها قيل انما خصص بالمطلق ولم يعم لان العدم الخارجي موصوف لنفسه وايها وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يقبح
في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية ما في الباب ان يظهر فائدة للفظ قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى ان
العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وح فالتعميم ظاهر فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض
لغيره انتهى وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بتعميم الافراد ما يتناول الشخصية والنوعية فلا صحة لقوله جميع افراد العدم في بعض الاوقات يعرض
لنفسه ظهور ان عدم زيد مثلا لا يعرض لنفسه وكذا حال عدم الانسان والحيوان مثلا بل يعرضه فرد آخر وان اراد الاقل فهو خلاف
المتعارف مع ان الكلام لا يدل ان المراد ان مفهوم العدم قد يعرض لنفسه واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره ان كلا
واحد من العدمات الثلثة في بعض الاوقات يعرض لنفسه فلا يتم ذلك في العدم الخارجي لما مر وان اراد ان البعض كذلك فهو راجع الى ما ذكرنا اولا
وان اراد ان كلا واحد منها في ضمن بعض الافراد يعرض لنفسه وان كان واحدا وفي ضمن بعض آخر يعرض لغيره فذلك ليس معنى قوله وقد يعرض اذ معنى
العروض في بعض الاوقات لا في بعض الافراد فالظاهر ان يقال معنى كلام المحاقق ان مفهوم العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يكون معدوما
في نفس الامر وقد يكون موجودا فيها باعتبار الذهن او ان العدم قد يعرض له العدم في الذهن وقد يعرض له الوجود فيه اي العقلي فتدبر منصفا بالوجود

وهذا هو الظاهر لان العروض يعني اتصاف الشئ بالعدم وصدقه عليه اشتقاقا انما هو في الذهن اذ في الخارج قد ارتفع ذات العدم والصادق هناك
سلب العروض لا عروض السلب فتم التفصيل ان العدم المطلق الخارجي اعني سلب الوجود المطلق الخارجي لا يمكن ان يقع في الخارج ولا
ان يثبت لامر ما فيه وكذا في نفس الامر وكذا حال سلب الوجود المطلق الذهني لشمول الوجود الذهني لعلوم المبادي العالية وامتناع عدم وقوعها
في نفس الامر وكذا حال العدم المطلق فلا يكون وقوعه في نفس الامر ولا اتصاف امر به ولا جزئي من جزئياته لانه المساوق لجميع السلوب المضافة
الى جميع الوجودات اعني رفعه كل وجود كل شئ نعم قد يعرض العقل وقوع كل من العدمات او اتصاف امر به وحينئذ قد يعرض كل منها للنفي في فرض
العقل ويكون حمل كلام المصنف على ذلك ايضا واما العدم المطلق لامر مخصوص اعني سلب الوجود المطلق عنه بمعنى ان لا يكون له وجود اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن فوقوع ذلك ايضا ممتنع في نفس الامر بضرورة وقوع وجود ما في الذهن وكذا ثبوت العدم المطلق الذهني لامر بهذا المعنى بخلاف ثبوت
العدم المطلق الخارجي لامر فان قلت العدم المطلق الممتنع وقوعه معدوم مطلقا في نفس الامر لامتناع وجود فيها فيعرض النفي قلت لو سلم ان
الامر الغير الواقع يجوز ان يعرض له صفة من الصفات حيث هو غير واقع هناك فلا نسلم ان العدم المطلق العارض ليس نفس المعروض لان الموضوع
سلب الوجود الخارجي او الذهني المطلق مطلقا او عن امر والعارض هو سلب الوجود المطلق عن ذلك العدم بمعنى ان لا يكون له وجود اصلا لا مطلقا
ولا عن ذلك الامر فتم العدم المطلق الذي سحقناه في ضمن كل عدم هو العدم العام بمعنى سلب وجودا عن ما يصدق على رفعه وجود ما بعينه ولا ظ
من كلام الشارح انه محل العدم المطلق على هذا المعنى من حيث انه رفعه له فيه بحث لان العدم المضاف الى العدم معنا رفع وجود العدم اما في نفسه او
الرابط او الاعم على التوزيع والعدم بمعنى سلب ثبوت ما وان كان اعم من عدم العدم بمعنى سلب ثبوت العدم لكن ليس بينهما تقابل فالمقابل للعدم
رفعه لا رفعه وجوده ولو اريد بالعدم الرفع فالشك انه لا يعرض لما اضاف اليه ولو قيل معنى العروض صدقه عليه اشتقاقا ويصدق على المضاف
اليه انه رفع او ذو رفع فنقول يجوز ان يكون مراد المصنف ان الرفع قد يعرض لنفسه فيرتفع الرفع وذلك اذا كان نقيضه واقعا وحينئذ
لا يعرض وذلك اذا كان ذلك الرفع واقعا ثم الرفع الغير المضاف ليس له نقيض الا رفعه ورفع الرفع من حيث انه رفع الرفع ويتحقق
بذاته مقابلا له ومن حيث انه رفع مقيد نوع منه اذ رفع الرفع رفع كما ان رفع الشئ شئ ورفع المفهوم مفهوم ورفع الكلي كلي ولا يلزم
من صدق مفهوم المضاف اليه على المضاف وقوع التنقيض بذاتهما في نفس الامر او في محل واحد كما مر ارا فان قلت اذا وقع رفع الرفع بذاته في
الواقع فقد وقع الرفع في ضمنه ايضا بذاته قلت وقع رفع الرفع مستحيل في نفس الامر كوقوع رفع الشئ لوجوب وقوع الرفع المطلق واما ما قيل
في بيان ما ذكره الشارح من ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم انه عدم مقيد يقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه
رفع للعدم المطلق مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني وكونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف
بالاعتبار كالشخص المعالج للتقه وكالتقي العالمة بذاتها فغير نظر لان الظاهر ان اراد بعدم العدم رفعه وهو ان كان المراد بالعدم رفع الوجود
فظاهر ان رفع الرفع ليس نوعا وليس يصدق عليه رفع الوجود وان كان المراد الرفع المطلق فالشك ان الرفع المقيد بالقيد الخاص ايضا نوع كالمقيد

بقيد ما والا فلا يكون قول المصنف صحيحا فان كلامه في عدم العدم لا في عدم امر ما وايضا فالرفع الصادق عليه رفع الرفع فيصدق
المتقابلان على امر واحد واذا اتصف موضوع بذلك الامر اجتمع المتقابلان ووقوع المتقابلين بالذات في الواقع غير ممكن ولا يكفي كل تغاير
اعتباري كما مر في الشرح فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع لا حاجة الى هذا التكلف مع ان وقوع الذهن في مقابلة نفس الامر
انما يلايم اذا كان المراد بالذهن الذهن الغوض وهنا ليس كذلك اذ العدم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة في نفس الامر لا في فرض العقل ولا شك
ان نفس الامرين فيما بين الخارج والذهن والعدم بنوعه سواء كان عدم العلة او المعلول لا يمكن ان يكون علة في الخارج بل في الذهن لتحصل كلا
الا ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر الذهني وان جاز ذلك في نفس الامر الذهني ولا يخفى سماجة لانه ليس المراد بعلية عدم العدم
آخر في الخارج ان العدم الذي هو علة متصف فيه بالعلية بل المراد ان انعدام امر في الخارج علة لانعدام امر آخر فيه اي وقوع العدم الاول فيه علة
لوقوع العدم الثاني فيه ويصدق قولنا عدم ذاك الامر فعدم هذا الامر وان كان للاتصاف بالعلية والتقدم في العقل وقد مر ان المراد بوقوع
عدم امر عدم وقوع وجود ما ونفسه كما ان المضمون القضية السالبة هو الا وقوع لا وقوع السلب والحكم الحكم السلبي هو الانتزاع
لا الايقاع والامر الخارجي اعم من ان يكون الخارج ظرفا لوجود او لنفسه فقط كالاستقامة والانحناء في الخط فانه اذا ارتفع عنها في الخارج
ارتفع نفسها فيه وليس ارتفاعها علة لارتفاع تلك العلة فيه وان جاز ذلك في العلم وعدم المعلول في الذهن وان لم يكن علة لعدم العلة
ايضا بمعنى ان ارتفاع المعلول الذهني عن الذهن ليس علة لارتفاع العلة الذهنية عن الذهن ايضا بل الامر بالعكس لكن المقصود بيان الفرق
بين عدم المعلول باعتبار وقوعه الخارجي والذهني اذ لا يجوز كونه علة لعدم العلة في الخارج اصلا بخلاف عدم المعلول باعتبار وقوعه الذهني
فلذا خصص الحكم بالخارج وبظهر عليك وجه التخصيص علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج اراد به بقرينة نفس الامر بقرينة تمام قال الشيخ في برهان
الشفاء اذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر للاصغر فهذا برهان لم يعلم ان كون الاوسط علة لوجود الاكبر ليس كما في ان يعلما
وصفه ما اوسط ما لم يستكمل شرائط العلية وقد اشار الى شرائط العلية قبيل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة بان تستتم العلة
كاملة اي وافية بالاكبر واحترز بالاخير عن نحو كالانسان حساس وكل حساس حيوان فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم للاصغر الا قبل الاوسط
وان حرج بانفكه لكنه قد صرح في الفصل الاتي لهذا الفصل بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما لا ساتي بيانا
يقينيا بوجه فيأتي هذا بعد ما ايدي الوجوه المحتملة في الكتاب وابطل جميعها بتفصيل بين كما هو دأبه وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك
فليتفكر فيه انتهى الظاهر انه اراد بالقياس هنا ما يقابل الاستقراء والتمثيل وح فنقول يجوز ان يخص الشق الاول بما اذا لم يكن الاوسط بينا
الوجوه للاصغر والاكبر بينا الوجوه للاوسط بقرينة ما ذكره سابقا او بما ليس بغرضه الاختصار بل التنبيه على ان الغالب اما الشق الاول او
وتقريب القياس بان الغالب محمول الجزئيات حتى يكون معنى ان لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياسي مطرد في جميع جزئياته
بخلاف ما لها سبب وح لا يخفى ذلك ان بعض بيان بعض جزئياته بينا لا يجري في سايرها اصطلاح اهل العربية حيث يطلقون القياسي في مقابلة

بوجوه السبب انما يحصل من العلم بوجه السبب لزم الدور انتهى وعما يؤيد ما ذكرنا ان علمنا ان الحرارة التي تنضج الثمار وتنمي الاشجار اذا وجدت فانا نوجد تاثير الشمس ثم علمنا ان الحرارة الموصوفة سلكي الصفة وجدت علمنا انها حرارة الشمس وايضا قولهم المعلول للمعين المستند الى علة لم يخرج استناده الى غيرها يدل على ان المعلول المعين بعد العلم بوجوده واختصاصه بدل على العلة المعينة كدلالة الدخان على النار والخط على الكاتب ويمكن ان يقال مرادهم من المعلول من حيث هو معلول والاستدلال فيما ذكر من خصوصيات منضمة الى المعلول وهو ظاهر ثم حكمه بلزوم الدور فاسد لان في الصورة المذكورة العلم بوجوه المسبب يحصل بالضرورة ومراد الشيخ ان العلم النظري الدايم بوجوه السبب انما يحصل من العلم بوجوه السبب كذا ٭ وكل مولف مولف قد يقال الاكبر فيه بالحقيقة له مؤلف وهو معلول المولف كما نبه الشيخ وهو بيان للحد الاوسط هو المولف بفتح اللام وهو مكرر بزيادة حرف اللام والمحمول عليه مع هذه الزيادة هو المولف بكسر اللام فاذا استظهرت المكرر تبدى الحكم بالاكبر لا الاصغر بواسطة اللام والحد الاوسط قد تكرر بالزيادة كما مر والنقصان مثل زيدا خو عمرو وعمرو رئس البلد وكذا مساوي وب مساو لبنية الف مساو لمساوي ح والمولف وان لم يكن ثابتا للعالم بهو هو لكن ثابت له بحمل هو هو فيكون الوسط مثبوتة للاصغر ومثبوت للاكبر له على هذا النحو علة لثبوت الاكبر للاصغر بهذا النحو وما نبه الشيخ عليه هو قولك كل مولف له مولف وفرق بينه وبين قول المحقق الطوسي ولذلك غير العبارة الى قوله وكل مولف مولف فتدبر ٭ علة عدم العلة لعدم المعلول لم قيل اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات 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 له لكن استغناء المعلول عن غيره ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة انتهى وانت خبير بان الاحتمال الاول مما لا سبيل ان يقوم محصل والاحتمال الثاني لو سلم بطلانه لا يدل على انه لا يجوز ان يكون عدم العلة في الخارج علة لعدم المعلول فيه بمعنى ان وقوع الاول فيه علة لوقوع الثاني فيه وان كان اتصاف الثاني بالمعلولية الا يرى ان من زعم ان اتصاف الماهية بالوجود انما هو في العقل قائل بان وجود العلة الموجبة في الخارج علة لوجود المعلول فيه بالمعنى المذكور مع ان الاتصاف بالوجود انما هو في العقل ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في عدم المعلول بالقياس الى عدم العلة فظهر الفرق بين العدمين ثم ما ذكره في بيان الملازمة من استغناء المعلول عن غيره انما يسلم اذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج لا فيما اذا كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج فتدبر ٭ وهي ما يكون فنا ولزوما الذات من غير لها قيل اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجود ما مطلقا وجعل ضرورة انها ما لم توجد لم توجد ما من الوجوه لم يثبت شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم للمستند الى الماهية فرع حصولها فاجاب بان اللزوم

السماي ويريدون به مثل هذا المعنى ٭ واما المثال الخ قيل لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول ولنا اولا ان الجواب الاول تحقيقا للمقام فان الجزئيات المشاهدة متبقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد من هذا القيد انتهى وانت خبير بان الجزئيات المتغيرة اذا قيدت بالاوقات وبلاحظ مع ازمان تحققها تحصل بها السعي الدايم كما قيل في علم الواجب بالجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي فالتقييد لا ينفعه فوجب المصير الى الجواب الخ ٭ والمولف علة لوجود ذي المولف اما قيل فان قلت لم لا يقال بل نقول لعل كونه مولفا معلول لكونه ذا مولف او هما معا فان للمولف نسبة الى المولف وكذا كونه ذا المولف ويتقدم احدهما على الآخر غير بين فان قلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء وبذي المولف المحتاج الى المولف ولا شك ان علة الاحتياج الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمولف المفهوم المضاف للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المولف كما لا يخفى على الاستدلال بان زيدا الخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح الشيخ بذلك في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان توسط المضاف قيل الجدوي في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او شيء على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث يحتاج الى ان يتبين ان له اخا فانتصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا يسمى قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا انتهى لا يقال المولف والمولف متضايفان فيكونان معا في المرتبة وذي المولف متاخر عن المولف متاخر الكل عن الجزء فلا يكون متقدما على المولف الذي هو في مرتبته جزئه ولا يكون في مرتبته ايضا لانا نقول تاخر متقدم ذي المولف عن المولف غير نافع بل ينبغي تاخر ثبوت الاول للاصغر عن ثبوت الكلية وهو غير لازم فان الانسان متاخر في تقرر عن الحيوان مع تاخر الحيوانية عنه في الثبوت لزيد كما هو المشهور مع انه لو حمل على ذلك لكون من قبيل توسط المضاف وقد عرفت حاله من كلام الشيخ ٭ اي الممكن اذا لم يكن محسوسا بالحواس فهو في حكم المحسوس كسائر الامور المعلومة بالبداهة بطريق الحدس والالهام والكشف وانما ذكر المحسوس مع ان الاولى ذكر الضروري لاشتمال المحسوس على اكثر انواع الضروري ٭ مناف لكلام الشيخ لما المنافاة ممنوعة لان هذا القائل اراد بالاستدلال من المعلول على العلة الاستدلال من وجود المعلول على ان علة موجودة لا على ان له علة ما كما انه قد يستدل من عدم المعلول على عدم العلة اذ عدم المعلول معلول لعدم العلة وهذا الاستدلال برهان انى كما سد كره قال في كشفه هذا المقام قولهم وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة ثم قال فانسد ل من وجود صوت مخصوص على وجود صاحبه وكذا من وجود الكتابة وغيرها من الآثار التي علم اختصاصها بصاحبها على وجود صاحبها وما قيل من انه لا يصح ان يقال وجود الحرارة النارية تدل على وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود فيكون دورا مدفوع بانا لا نسلم ان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار بل يعلم كون الحرارة نارية بعلامة مختصة بها كتاثير الجوهر الفلاني او غيره من اصناف الحرارة فان لاصحاب التجارب وبما قررنا يظهر ان قول الشيخ ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يحصل من العلم بسببه محل نظر لما قد بينا ان العلم بوجود السبب قد يحصل من العلم بوجود المسبب فلو كان العلم

مستلزمة لحصول لوازمها موهما بالقوة وحصولها بالفعل من كهباب آخر وكانه حسب ان لوازم الماهية مالا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري
بعد ان يكون لازم الماهية ماتصور كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل مالم يحصل للماهية
لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم لا تصاف بها بالقوة انتهى وانت تعلم ان
قوله للماهية مالم يوجد لخ ان الوجود لم يثبت لها شيء لو كان الوجود اعم من الوجود في نفسه وليس ضروريا لكن لا يدل الا على استلزام لا على مدخلية
الوجود مطلقا في اللزوم والعروض والحق الاول لا الثاني والا يلزم ان لا يكون الوجود للمطلق والاعتباريات السابقة عليه كالامكان مثلا من
لوازم الماهية مع انها من العوارض التي يمتنع انفكاكها عن الماهية كما تحقيقه والعقل بانهم صرحوا بان لوازم الماهية معلولة لها ولا يجوز ان يكون الوجود
معللا للماهية فقيه انه بعد التسليم غرضهم ان ثبوت اللوازم لها يتوقف عليها لا انها فاعلة لها بل هي كنفي للماهية حاصلة من الموجد كما حقق في موضعه
ومن البين ان ثبوت الوجود للماهية ايضا يتوقف عليها لكن ليست فاعلة له عند المحققين واعلم ان ههنا كي قسم رابع وهو ما يكون المنشأ فيه
مجموع الوجودين بخصوصهما اي الذي لا يعرضها الا بعد اتصافها بالوجود الخارجي والذهني معا كعروض معلومية الموجود الخارجي له فان عروض
هذا المفهوم الخاص يتوقف على اتصاف الموصوف بكلا الوجودين ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة التامة فيه بحث لان وجه
عدم المعلول في الذهن ليس علة لوجه عدم العلة كذلك كما ان نفي عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الذهن بمعنى ان وقوع الاول فيه يكون علة
لوقوع الثاني فيه بل الامر بالعكس وكذا وجه عدم المعلوم في الذهن بصورته ليس علة لوجه عدم العلة فيه كذلك لان تصور عدم المعلول ليس مستلزما
لتصور عدم العلة بل المراد بالعلية في الذهن ان التصديق بعدم المعلول علة للتصديق بعدم العلة بعد العلم بالعلية سواء كانت العلية بحسب
الخارج او بحسب الذهن او نفس الامر فتأمل في السوال والجواب والمراد بالعلة في نفس الامر ما يخاص ذلك باختصاص ذلك بالعلة التي يكون علة
في الخارج والذهن ايضا وظاهر ان كلام المصنف في مطلق علة الوجود كما اشرنا الى ذلك فقيل اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر
عليه ليس متعارفا اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف الماهيات بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف
بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفي عدم العلة متصف بالتقدم على عدم
المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط للاتصاف بخلاف نفي عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات
وجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول وههنا
بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فتقول وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجه الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول تقدم العلة وعلى هذا فمنع قول المصنف وان جاز في الذهن انه لا يجوز كون عدم
المعلول علة لعدم العلة بحسب الاتصاف بالوجود الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن ان يقال ان تقدم
عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجودهما في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجودهما في الذهن اولا وكان موجودا في الخارج فرضا كان متقدما بحسب

ذلك

ذلك الوجود وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال ما يكون علة
باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشاء العلة فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة
في نفس الامر الخ من قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ذلك
في كلامه كر لانه جعل علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية
نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجود الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها الذهني كالكلية
والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك على ما صرح به في آخر المبحث وح يضعف تفصيل اللوازم في
هذا المقام فليتأمل انتهى ويتوجه عليه اولا ان الشارح لم يطلق نفس الامر على ما يكون منشاء الاتصاف نفس المفهوم بل اطلق العلة في
نفس الامر في مقابلة العلة في الخارج والعلة في الذهن على ما يكون علة لا اعتبار خصوص الخارج ولا باعتبار خصوص الذهن كما قالوا الحكم في
القضية الحقيقية على الافراد في نفس الامر وفي الخارجية على الافراد في الخارج وفي الذهنية على الافراد في الذهن ولا محذور فيه وثانيا ان موجد
الشيء اي ثبوت وجوده في الذهن له اذا كان معتدا ما على موجودية شيء آخر يلزم ان يكون ذلك الشيء ايضا معتدا ما عليها اذ من البين ان ذلك
الثبوت موقوف على نفي الموصوف فيلزم ان يصح ان يقال عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة في الذهن ولا يخفى ما فيه على ان قولك
وجود هذا فوجد ذاك يدل على تقدم الموجد على الموجد ايضا وتخصيصه بغير الوجود الذهني مما لا يلتفت اليه بل نقول العلم هو العلم وهو
عند اهل التحقيق الصورة الحاصلة لا الحصول العقلي وثالثا ان قوله لو كان عدم العلة موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك
الوجود على عدم المعلول دون العكس في حيز المنع اذ العلية انما هي بين العدمين لا بين وجوديهما كونهما من الممتنعات في الخارج وورايعا ان
اتصاف عدم العلة بالعلية لما كان في الذهن فقط كانت كسائر العوارض الذهنية بمثابة عن خصوص الوجود والقول بان الوجود الذهني لها
اعتبار ان احدهما خصوص كونه وجودا ذهنيا وهو بهذا الاعتبار علم وثانيهما كونه وجودا بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص كونه موجودا
في الذهن وان كان متحققا في ضمن الوجود الذهني وعلية الطباية للعوارض الذهنية ليست بمثابة من خصوص الوجود الذهني من حيث كونه وجودا
ذهنيا بخصوصه وذلك هي علية نفس الشيء لنفس الشيء لا علية العلم للعلم فلا يخفى ما فيه اذ قد مر ان خصوص الوجود الذهني لا يجب ان يكون
علما وان الكلية والجزئية ونظايرهما من خصوص الوجود الذهني من حيث كونه وجودا ذهنيا بخصوصه والعقل بانه لو فرض ان الوجود في نفس
الامر مثلا آخر غير الخارجي والذهني كما ذهب اليه صاحب الصحايف وغيره كانت تلك الطبايع بحسب ذلك النحو من الوجود متصفة بها في غاية الوضوح
لظهور امتناع التفويض عند الجمهور وكون مناط الكلية ونظايرها الوجود العقلي بخصوصه فالحق ان يقال في بيان الفرق بين العدمين ان العقل في عدم
العلة بالنسبة الى عدم المعلول يحكم بترتب العدم على العدم حيث وقعا وترتب العلم التصديقي على العلم التصديقي ايضا ولهذا البين بهذا الاستدلال
برهانا لميا وفي عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة يحكم بترتب العلم التصديقي على العلم التصديقي فقط كما مر تفصيله وفي العوارض الذهنية يحكم بترتب الاتصاف بها

في نفي
في وجود الموصوف في الذهن وخامسا ان قوله وليس الامر في عدم المعلول كذلك عند هم لجواز ان يكون مراده ان عدم المعلول باعتبار وجود
لا باعتبار نفسه علة لعدم العلة وهذا لا يناسب في كون العدم علة حتى يكون منافيا لكون العلة من لوازم الوجود الذهني وعدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول من هذا القبيل قيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يعتبر انتفاؤه عن الماهية في مطلق بحيث ان يعتبر وجودها دون الاتصاف باللازم و
لا يلزم ان يكون معقولا لملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة ولا يلتزم من تعقل الاربعة تعقلا وكذا التساوي
الزوايا القائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم ماهية لانا قد نتصور عدم العلة
وقد نصدق في بعدها ولا يلتزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان العلة معتبرة بالتصديق بالعلية ومنشأ وهم عدم اتحاد معنى اللازم
الماهية فانه كما اشير اليه لا ينافي الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي
ما لا ينافي الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانها لازمان للجسم بحسب الوجود
الخارجي مع عدم وجودهما فيه انتهى وفيه تأمل لان علية عدم المعلول لو كان لازما لماهية عدم العلة يجب ان يكون عدم العلة في الذهن ايضا
علة لعدم المعلول ومن البين انه علة مستلزمة له كما سبق من الخصم حيث قال لاستغناء المعلول من غير فيجب ان تتخلف عدم المعلول عن
عدم العلة مع انه قد يحصل عدم العلة في الذهن بدون عدم المعلول وذلك لا يندفع بما ذكر ولعل هذا هو مراد المتوهم وتحقيق المقام
ان عدم العلة في الخارج علة لعدم المعلول في الخارج بالمعنى الذي ذكرناه ولكن اتصافه بالعلية الخارجية لازم لماهية فانه اينما وقع اتصف
بانه علة لعدم المعلول في الخارج وليس باعتبار الوجود العقلي علة لعدم المعلول حتى يلزم التخلف وكذا عدم العلة في الذهن علة لعدم المعلول فيه
بمعنى انه متى ارتفع العلة الذهنية عن الذهن ارتفع المعلول الذهني عنه والعقل يحكم بتقدم الارتفاع الاول على الارتفاع الثاني وكذا حال عدم
العلة في نفس الامر بالقياس الى عدم المعلول فيها وتلك العلة ايضا لازمة لماهية عدم العلة فانه اينما وقع اتصف بانه علة لعدم المعلول
في الذهن او في نفس الامر بالمعنى المذكور وليس ايضا تلك العلة باعتبار الوجود العقلي حتى يلزم التخلف من حصول عدم العلة في العقل بدون
عدم المعلول وبهذا يندفع ايضا القول بان الوجود الذهني لو كان شرطا للاتصاف بالعلة فاذا لم يوجد عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا
بالعلة وح يبقى عدم المعلول بلا سبب وهو باطل لاحتياج كل واحد من طرفي وجود الممكن وعدمه الى سبب يجب التحقيق كما هو حقه والنطق
الظاهر ان مراد المصنف ان كل وجود للخاص وجود للعام من غير عكس وللعام في العدم بالعكس فان كل عدم للعام عدم للخاص من غير عكس فان
ارتفاع العام او ارتفاع وجوده لما يقع بارتفاع كل خاص او بارتفاع وجود كل خاص لو اريد بالوجود والعدم الوقوع واللاوقوع
كما يأتي فتدبر محتاج الى التكلف في صحتها قبل اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير مرضي ثم حمله على مسئلة مشهورة في
علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه بعيد بها ولا يتعارف الجري عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في
هذا الكتاب كالمواد والشك وبحث الجنس والفصل وغيرها انتهى وفيه تأمل لانه ان اريد بالثبوت والسلب وقوع النسبة ولا وقوعها للذهن مما

جزء القضية الموجبة والسالبة كما هو المتبادر يكون معنى كلام المصنف ان الاشياء المتغيرة في العموم والخصوص بحسب الوقوع يتعاكس فيها بحسب اللاوقوع
اي كلما صدق عليه الخاص صدق عليه العام من غير عكس وكلما يصدق عليه العام لم يصدق عليه الخاص من غير عكس وهذا ما لا ريبة في صحته وصحة حمل
كلام المصنف عليه كما اشرنا اليه لكنه ليس عين المسئلة المشهورة في علم المنطق اعني ان كل ما يصدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص من غير
عكس وان اراد بها الايجاب والسلب اللذان هما قسما التصديق فلا يخفى ما فيه فينبغي ان يراد بالوجود والعدم العيني والنقيض حتى يكون عين
المسئلة المذكورة ولا يخفى تكلف وقرب جدوى هذه المسئلة من جدوى المسئلة التي حكى الشارح كلام المصنف عليها من الامور البينة سوى عدم اعتبار
المنطقيين لها لا يدل على عدم افادتها فائدة يعتد بها فتدبر اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا اي لا يكون بغير ذلك الشيء وهذا اعم من
ان يكون معللا او غير معلل ولعله انما اختار هذه العبارة ولم يقل وجود الشيء اما ان يكون معللا بسبب اولا ليصح التقسيم على مذهب الحكماء
والمتكلمين اذ لم يثبت بعد ان وجود الواجب تعالى عينه ويسأل عنه بهل البسيطة لعل وجه التسمية ان في هذه القضية يكفي ملاحظة
المفهومين اعني مفهوم الموضوع ومفهوم الموجود غاية الامر ان الوجود فيها يصور على وجهين الاول باعتبار المحمولي والثاني على وجه الرابط بخلاف
المركبة فانه يجب فيها ملاحظة ثلثة مفهومات من غير اشتراك مفهوم المحمول مع الرابط كما في البسيط هذا على مذهب القدماء من ان اجزاء القضية
ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة الثالثة الايجابية او السلبية واما على مذهب المتأخرين حيث حكموا بان اجزاء القضية اربعة الموضوع والمحمول و
النسبة الحكمية ووقوع النسبة اولا وقوعها المدركين على وجه الاذعان فتفعل في وجه التسمية يكفي في البسيط ملاحظة الموضوع والوجود على
الوجهين مع الوقوع بخلاف المركبة او يحمل التسمية مبنية على توقف صدق المركبة على البسيط فقد جرى فيما يجري في المركب من المفرد لا على تركبها منه
حقه اذ من البين ان معنى قولك زيد عالم ليس ان زيدا موجود في نفسه وعالم ومن زعم ان التسمية بالبسيط لعدم احتياج تلك القضية الى
رابطة هي الوجود بل الاتحاد الملاحظ بين الطرفين فيها كاف في كونه رابطة فيها بخلاف المركبة اذ لا بد فيها بخلاف المركبة بعد تصور الموضوع
والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو النسبة الحكمية من اعتبار الوجود او العدم فيما بينهما ليحصل الاذعان فيها او الشك فيها فالرابطة فيها مركبة من
الاتحاد والوجود او العدم مثلا يحمل بالفارسية زيد هست زيد نيست وفي الهلية المركبة زيد نويسنده است زيد نويسنده نيست فقد وهم
لان الاتحاد وما معه معتبر معه الثبوت او الرفع او الوقوع او اللاوقوع لا يتعلق به الاذعان سواء كان في الهلية البسيطة او المركبة فان الاذعان
اني يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما كيف والعقل يجزم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب او واقع فهو متحقق في صورة السلب
او ليس بواقع فلا بد ان يكون الحكم في الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لان يكون الحكم في الاول نفس الاتحاد وفي الثاني برفعه ثم
على هذا التقرير لا فرق بين البسيطة والمركبة ايضا اذ لقائل ان يقول الحكم في زيد عالم بنفس اتحاد هما ايضا كما في زيد موجود والشك يتعلق
بهم زيد هست زيد نيست لا يجدي لان لفظ هست هنا بمعنى الموجود مع الرابط فلا يكون هذه القضية مستغنية عن الرابطة ولو كان
بمعنى الموجود فقط فالرابطة محذوفة اذ يعلم بالبديهة احتياجها الى الرابطة وعدم الذكر لا يدل على الاتحاد ولا يلتزم منه استغناء الكلام عنه مطلقا

لحق الوجود لهو الاحكام

حتى لا يكون معتبرا فيه لفظا ومعنى على انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست مع انهم عارفون بالمعنى فظهر ان المعنى يقتضى ذلك مع
ان اللحاظ بهذا القدر من الاطلاقات العرفية كثير واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية لما قال في
الحاشية اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة
ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يعني ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يعني عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه
القضية اجتماع المتنافيين يعني ثبوت الموضوع ولا ثبوته فيقال عليه من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب
العدم عن الرفع اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية
ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقه موجبة لامر اعتبارها موجبة غاية الامر انها يكون مع كاذبة وكذبها لا يجي بالمقصود
وههنا وهو ثبوت احد المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون المادة ح هو الامتناع وفيه تامل لان هذا المحقق ارتكب اعتبار
القضية كونها معتبرة في الواقع بحيث يكون صادقة لا مجرد الحكم على موضوعه ايجابا او سلبا كما قالوا اعتبار الايجاب يعني ثبوت للموضوع
فان الاعتبار في هذا القول انما يفيد الصدق او مستلزم له ثم قد مر مرارا استحالة كون الشيء معدوما في الذهن او معدوما مطلقا وان
المراد بالعدم سلب الوجود وان العقل في قولنا العنقاء معدوم في الخارج مثلا وان اعتبر على العدم باشتقاق لكن مطابق هذا القول
ومصداقه سلب الوجود عن الموضوع فالمحمول وان كان هو العدم ظاهرا وفي اعتبار العقل لكن في الحصة في الموجبة السالبة المحمول فتقضي
كلامه انه اذا لم يصدق العنقاء قضيه خارجية فعليه يصدق العنقاء معدوم دايما قضية خارجية لامتناع ارتفاع النقيضين و
لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة لاستلزام كذبها فالقضية سالبة وحكمهم بان قولنا زيد معدوم مثلا نقيض قولنا زيد موجود مؤيد
لما ذكرنا من ان قولنا موجود قولنا زيد معدوم وما قال معناه انه ليس بموجود نعم يمكن ان يكون قولنا زيد معدوم في الخارج مثلا موجبة
ذهنية باعتبار العقل كما يمكن ان يكون زيد معدوم في الذهن او مطلقا موجبة فرضية باعتبار فرض العقل لكن كلامه ليس في ذلك بل
في المعنى الذي يفهم في العرف من المعدوم وهو امر واحد فلا يرد عليه شيء مما ذكر وقال في حاشيته اخرى في هذا المقام واما على التقدير
الاول فلما سياتي من ان العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى ما يربط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواء واذا كان
محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب للموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية قيل فيه كما يأتي من ان وجه الرابطة ضروري في كل قضية
على ان القطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف وبهذا تعليل الاول بانه يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المحال الى ان العدم ليس محمولا
البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس
الى موضوع آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفاهيم فاذا قيس الى موضوع آخر جاز للحكم بسلبه عنه وبايجابه فتامل انتهى

وكاد ح

وكان وجه التامل ان مراده بسلب الموضوع عن نفسه معنى قولنا زيد ليست لان زيد زيد ليست بان يراد رفع وجود الموضوع عنه او سلبه
في نفسه وهذا المعنى انتفائه لانه معلل به وان المحمول يطلق على ما مثل ذلك كما يقال المحمول في قولنا زيد يعدم هو يعدم وان كان في الحقيقة هو الوجه
واما كون المحمول زيدا فلا يصح لانه ليس معنى قولنا زيد يعدم وان الكلام فيما هو المفهوم في العرف من قولنا زيد معدوم لا فيما يمكن قصده فلا
يتوجه انا نعلم بديهة ان اي مفهوم الخ والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين قال في الحاشية هذا على ما هو الظاهر من عبارته وفهم السيد س
ويمكن حمل عبارة المتن على ما يندفع عنه المحذوران فتفكر واراد اذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وفي العقل
يسمى ما في نفس الامر موادا وما في العقل جهات وما في نفس الامر وقد يكون هي بعينها ما في نفس الامر وكذا العدم اذا جعل محمولا او
جعل رابط يثبت للمواد والجهات فما في جهة هذا التعبير يوافق ما اصطلح عليه العلماء فاندفع المحذوران الاولي واما المحذور الثاني فتقول
اختار رئي المتاخرين حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ايضا ولم يخصها بالكيفيات الثلث بل كل كيفية للنسبة عنها مادة الا انه خص
بالذكر من جملتها تلك الكيفيات الثلث لكونها مبحوثا عنها في هذا الفن انتهى وانت تعلم ان المستفاد من كلامه ان للجهة عبارة عن الكيفية الثابتة
في العقل سواء كان مطابقا للمادة ام لا مع ان للجهة عند المتاخرين حكم العقل بكيفية النسبة كما صرح به وعند القدماء انما هي باعتبار المعتبر كما
قال في شرح المطالع والجهة انما هي باعتبار المعتبر فان المعتبر ربما يعتبر المادة اوامرا اعم منها او اخص او مبانيا ويعبر عما تصوره واعتبره
بعبارة هي الجهة وهذا يدل على انه يعتبر في الجهة اعتبار المعتبر وتصوره ثم التقييد وذلك يكفي في كون الكيفية جهة سواء حكم بها ام لا ولا يشكل
ان هذا المعنى غير المعنى الذي يقول به المتاخرون اعني حكم العقل او الكيفية التي يحكم بها العقل فظهر الاختلاف في معنى الجهة ايضا ثم كلام المحشي
قدس سره يدل على ان المادة تابعة النسبة السلبية ايضا الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لكونها اشرف ثم قال وما يعتبر في النسبة
السلبية مندرجة فيها فان واجب العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب وممكن العدم هو ممكن الوجود فلا حاجة الى اعتبار
المواد فيها اذ المعتبر في الايجاب شاملة للممتنع والمستفاد من الشفاء ان القدماء يثبتون المادة في السالبة ايضا لكنهم يجعلونها فيها
كيفية النسبة الثبوتية مثلا مادة ح قولنا لا شيء من الحجر بانسان هو الامتناع عندهم ومادة لا شيء من الحيوان بحجر هي الوجوب ولا يشكل
ان مفاد كلام المصنف ثبوت المادة في الموجبة والسالبة معا واما انها مختلفان فيها كما هو عند المتاخرين او المادة فيهما واحدة هي مادة
الموجبة كما هو عند القدماء فسكوت عنه واعلم انه يمكن ان يكون مراد المصنف احوال المواد الثلث ومن جملتها انها جهات في العقل فلا
يرد عليه ما اورده ولو حمل على التغيير بناء على ان الظرف في مثل المقام تقديم التغيير على الحكم فلا دلالة لكلامه على اتحاد المادة والجهة بالذات
كما نقلناه عن الشارح وكما قيل من ان الشيء قد يعقل بصورة مطابقة له وقد يعقل بصورة غير مطابقة كما اذا تصورنا الشيء الذي هو الفرس
بصورة الانسان وحكمنا عليه بشيء للحكم المعتبر ولونه وسائر حصة المدركة لنا فان تلك الاحكام انما يقع على ذلك الشيء المخصوص
ومن صرح بان المباين لا يصير آلة للمباين فراده بيع العلم بالمباينة وكذا الدلالة له على حصر الكيفيات في الثلث بل على ان في كل قضية يثبت واحدة

من المواد الثلث لاتحاد هما بحسب الذات لم ينقل عنه في الحاشية قال السيد س وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك للجهة مطابقة للواقع دايما لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة اي الوجوب وجهته الامكان الخاص وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة للجهة الواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص ثم جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة على اي حال انتهى وانت خبير بان هذا الكلام نقله السيد س واجاب عنه بانه لم يسمع للمصنف والشارح الاصفهاني ان للجهة عام يطلق على الكيفية المعقولة والملفوظة الغير المطابقة للواقع اعتمادا على ما علم من آخر كلام سمع الاختلاف في المادة وليس الغرض ههنا بيان تفاصيل المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى بل المقصود بيان ان الكيفيات الثلث مواد وجهات باعتبارين او المبحوث عنه في الامور العامة تلك الكيفيات ومقتضى المقام بيان اطلاق المادة والجهة عليها باعتبارين ولعل المقصود من المنقول ان هذا الاصطلاح مخالف لامور كثيرة مشهورة بين القوم من غير باعث يعتد به مثل ان لا يكون هذه القضية موجهة وان لا يكون كذبا لعدم مطابقة للجهة للواقع وان لا يكون جهة الامكان الخاص والكلي خلاف ما هو المسلم عند الكل فيكون في قوله الخطاء والجواب انه ان اراد كون لها قال في الحاشية كلام السيد س في حاشية شرح التجريد موافق لما ذكرته حيث قال فلا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمولد كانت لوازم للهيات واجبة لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية فلا واجبة الوجه وفي قوله وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجه نوع خرزة والصواب ان يقول وذلك لان الزوجية واجبة لذات الاربعة لا واجبة لذاتها وفي شرحه للمواقف وجه كلام صاحب المواقف بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا النوع اخص من جهات القضايا لا عينها لكل لوازم الماهيات واجبة لذواتها ولم ارض بهذا التوجيه لانه وان ارتفع عنه الاعتراض لكنه يصير كلاما لغوا لا طائل تحته اذ لا يذهب وهم منهو هم ان المبحوث عنها في هذا النوع عين ما هي جهات القضايا حتى يدفع بانه غيرها وعلى ما ذكرنا معنى كلام صاحب المواقف ان المبحوث عنها في هذا النوع هي وجوب الوجود لا وجوب المحمول حيث قال فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب المحمل وامتناع الانفكاك فيجاب بان الى جهة القضية هي وجوب الوجود لا وجوب الوجود في نفسه بل وجوب الوجود لغيره فان الزوجية واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها قال صاحب المقاصد فكان صاحب المواقف يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ومعنى ان معنى انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معنى ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل المحقق على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك وبين ثبت ويصدق عليه ويحمل وفيه ذكر الاعجب العجاب انتهى والظاهر ان مراد صاحب المواقف ان الكيفية المبحوث عنها في هذا النوع مثلا وجوب الوجود في نفسه اعني الضرورة الذاتية الثابتة للنسبة التي بين الشيء ووجوده اي اتصاف به والتي جهة القضية مباينة لها اذ هي وجوب الوجود الرابط المحمل اعني الضرورة الثابتة للنسبة الحملية التي بين الموضوع والمحمول كل واحد من الضرورة الازلية والضرورة مادام الموضوع

موجودا

موجودا اعني التي بسببها المنطقيون ضرورة مطلقة والاولى لا تحقق الا في مادة الواجب سبحانه ولو ارتكب قولنا الله تعالى عالم بالضرورة فان ثبوت العالم له واجب بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى امر آخر بخلاف الثانية فان قولك الاربعة زوج بالضرورة ما دامت موجودة الضرورة فيها مقيدة بقيد الوجود وذلك لا يقتضي ان لا يحتاج ثبوت الزوجية لها الى امر آخر بل هذه الضرورة بمنزلة الضرورة بشرط الوصف وليست ضرورة ذاتية في الجملة فحصل كلامه ان جهة القضية لو كانت هي المبحوث عنها ههنا كانت لوازم للهيات واجبة لذواتها اي واجبة ملزوماتها نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر فيلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود لذواتها اذ لو كانت ممكنة لاحتاج ثبوت تلك اللوازم لها الى ما يوجدها فلم يكن واجبة الثبوت لها لذواتها للاحتياج الى امر آخر سوى ماهياتها ولا يرد عليه شيء مما ذكروه نعم لفظ ف من كلام المصنف ان الوجوب المبحوث عنه اعم من الوجوب بالذات وبالغير ومن كلام صاحب المواقف انه مختص بالاول ويمكن حمل كلام شرح المطا ايضا على ما ذكرنا ويؤيد التنوير الذي ذكر بقوله الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ويندفع تلك الحزازة ايضا وايضا نقول قوله اذ لا يذهب وهم متوهم الخ في حيز المنع اذ قد يشتبه ان المبحوث عنها عين للهيات او غيرها ولو سلم فالحمل على معنى صحيح ظاهر اولى من الحمل على معنى مزيف وتقريره انه اراد بقوله لو لا كانت لوازم للهيات واجبة لذواتها انه لو لم يكن هذه غير جهات القضايا بل عينها كانت لوازم للهيات من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه اعني الوجوب الذي بين الشيء ووجوده في نفسه فاذا كانت كذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود اذ معنى وجوب الوجود وكون الوجود واجب الثبوت نعم وضعه الذي يقتضيه فكون معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة وجوب الوجود للاربعة لذاتها فانه كان وجود الشيء الذي يقتضي وجوده واجب كذلك هو واجب فظهر انها ليست عينها بل اخص منها اذ المدعى هو الغيرية لا المباينة وكلام شرحه ناظر الى هذا التقرير بحسب اللفظ ولا حزازة فيه ايضا بعد امكان الحمل على الوجهين لا حاجة الى ما قيل لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون على الواجب لذاته وذلك يدل على ان معنى في اصطلاحهم بالخص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا اراد واغيره قيدوه وذلك آية كونه حقيقة عرفية فيه ولا يقدح في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذ لم يكن مشعرا في الاعند القرينة نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث ينبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تأمل والادر في ذلك ههنا اذ عرفوا الوجوب بما فيه انه قد عرف الشيء بوجوب بقضاء الذات الوجود بسبحقاقية الذات الوجود والامتناع بقضاء الذات العدم واستحقاقيتها له والامكان بما يقابلها ثم الدور المستحيل انما يلزم لو كان الماهية في التعريف مقصودا بالوجوب الذي يطلب بالتعريف ومن البين انه ليس بواجب وايضا لم لا يجوز ان يكون تلك التعريفات تنبيهية والغرض احضار الشيء في المدركة بعد حصوله في الخارجة ويجوز ان يحصل هذا الغرض من امر متوقف في الحصول على ذلك الشيء اذا كان تصورا مستغنيا لتصور ذلك الشيء لان التوقف في الحصول ابتداء لا يستلزم التوقف في الانتقاء والتذكر نظيره اذا تعقلنا على سبيل

من الحيوان وارد نا تعيينه من بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو جنس قريب للانسان فهذه الخاصة تعين ذلك المعنى وبزول الالتباس
من غير دور وايضا كون بعض هذه التعريفات بحسب اللفظ يندفع الدور الا ان يقال لا فرق بين الكلي بحسب الجلاء والخفاء فيعلم من كون
البعض بحسب اللفظ كون الكل كذلك او بعدم امكان انفكاكه عنه لا يجوز ان يراد به الامكان الخاص لانه ح لما ان يراد بعدم امكان
الانفكاك سلب طرفيه اعني سلب ضرورة تحقق الانفكاك وسلب ضرورة عدم تحقق الانفكاك فيكون سلب طرفيه سلب سلب الضرورتين
فيرجع الى الضرورتين اعني ضرورة تحقق الانفكاك ضرورة عدم تحقق الانفكاك وهو بسيط واما ان يراد سلب مجموع الطرفين فيتحقق
بتحقق سلب احدهما فيصدق على الامتناع لانه يصدق عليه سلب سلب ضرورة الانفكاك الذي هو ضرورة الانفكاك فينبغي ان يراد
بالامكان هنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود ح فيمكن ان يقال احد الاقسام الثلثة الامكان الخاص لا العام فيحور ان يكون
الامكان العام بديهيا دون الامكان الخاص الا ان يقال زيادة مفهوم احد الامكانين على الآخر تفيد الحاجة الى التعريف فيدابة
العام مستغنية لبداهة الخاص فتدبر اي في نسبه كيفيه نسبة المحمول اليه انت خبير بان كيفيه النسبة قد تكون الدوام والضرورة وغيرها فكيف
يكون منحصرة في الثلث بل القسمة الحاصرة يجري في النسبة بان يقال الكلي نسبة اما واجبة او ممتنعة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى
الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما ينبغي به تقرير الشرح للقسمة فالظاهر ما ذكره الاصفهاني اي قسمة المفهوم باعتبار
الامور كذا قيل ويمكن ان يقال المقسم الكيفية الثانية للنسبة المذكورة بقرينة قوله وقد يوخذ ذاتية فيصح الحصر في الثلث واعلم ان
قسمة المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات ربما يكون ثنائية كما اذا قسم المفهوم بالنسبة الى الضحك بالفعل او ليس لمفهوم يجب له الضحك
بالفعل لذاته بل ربما يكون بالنسبة الى بعض ما ينحصر في قسم في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني اذ كل مفهوم ممكن وجوده
في الذهن لاحتياج الوجود الذهني في وجوده الى محله ولا محذور في ذلك لانه ليس المراد ان نسبة المفهوم الى كل محمول منقسمة الى الثلث
بل المراد ان نسبة المفهوم الى كل محمول كذلك او المراد الاول فينبغي ان يحمل القسمة على العقلية ولا يرد ضرورية
الطرفين لانه مفهمي يا دني التفات او يراد بالقسمة التردد اي لاخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا فقد يخلو ذات
الشيء لا تقتضي نسبة الى نقيضه فيلزم ان ماده مثل قولنا الانسان انسان من الامكان مع انها الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون
الذاتيات مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا بعلة اصلا وايضا اقتضاء ممتنع الوجود لنقيض النسبة
بعيد جدا لانه معدوم مطلقا فكيف يكون مقتضيا لشيء وفيه بحث لان الشيء اذا كان ممكنا فثبوت نقيضه وذاتياته له ايضا يكون
ممكنا غاية الامر ان ذلك الثبوت ضروري ما دام موجودا الي بالضرورة المطلقة لا انه ضروري ذاتي لظهور احتياجه الى امر آخر غير الذات
كما مر تفصيله واذا كان واجبا فالمقتضي لنسبة لا نقيضه نفس الذات ومع كون الذات مقتضية للنسبة ان يكون الذات بذاتها من
غير احتياج الى النسبة ثم قد مر ان للمعدوم في الخارج يجوز ان يكون علة لمعدوم آخر وان كان ثبوت العلية له في الذهن لكن الممتنع في نفس الامر

كذات شريك الباري اي ما صدق عليه مرتفع عن نفس الامر فكيف يكون له الا قتضاء فيها الا ان يقال وجوده في فرض العقل كاف لاقتضاء عدم
فيها فالاولى في التقسيم ان يقال الموضوع اما ان يكون له ذات اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى غيره يجب كونه عين المحمول وهو الواجب او له
ذات اذا اعتبر كذلك لم يجب كونه عين المحمول ولا عدم كونه عينه وهو الممكن او له ذات اذا اعتبر كذلك يمتنع كونه عين المحمول او لم يكن له ذات
اصلا وهو الممتنع فان قلت الالتفات الى الجزء لا ينفك عن الالتفات الى الكل كما حقق في بحث الدلالة والمفهوم من الغير هنا غير ينفك الالتفات
عن الالتفات الى الموضوع فذلك الغير يكون خارجا عن الموضوع فيكون الواجب الوجود ما اذا التفت بذاته من غير التفات الى الخارج عنه
يجب كونه موجودا ولا شك ان هذا التعريف يصدق على المركب من الواجبين فرضا فلا يكون المركب مستغنيا للامكان هف ضرورة
احتياج الكل الى جزئه الذي هو غيره قلت المراد بالالتفات الالتفات قصدا وبالذات والالتفات القصدي الى الجزء لا ينفك عن الالتفات
القصدي الى الكل فيكون الغير اعم من الداخل والخارج فلا يصدق التعريف على مجموع الواجبين لان وجوب كونه موجودا باعتبار الجزء
الذي له عدم ضافي اقتضائه الوجود بل في سائر اوصافه والواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده بدون مدخلية الغير في ذلك الاقتضاء
ولو سلم ان الالتفات اعم فنقول صدق الشرطية لا يستلزم امكان المقدم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت الى المركب من غير الالتفات
الى جميع ما يغايره فهو بحيث لا يجب له الوجود والعدم امكان الالتفات الى الكل بدون الالتفات الى الجزء والقول بجواز استلزام
الملزوم للامكان الخاص فتقول اذا لوحظ التقيضان بدون اعتبار الاجتماع بينهما بالجزئية والشرطية بل بدون ملاحظة الاجتماع ايضا فان
المدرك ح وان كان مغايرا لكل واحد منهما ونسبة الوجود اليه بالامتناع وهذه الملاحظة يستلزم اجتماعهما في الملاحظة لا ملاحظة اجتماعهما
كما لم لا يجوز ان يكون امتناعه لامتناع الاجتماع اللازم له وان لم يلاحظ معه فلا يكون ممتنعا لذاته وما ذكر من ان المركب عين الاجزاء
بالاسر عارف المركب من الواجبين وقوله علة وجود الكل علة وجود جزئه انما يصح لو كان لوجود الجزء علة فانا نقول ان العلة المستقلة لعدم
المركب من الممتنعين مجموع عدمي جزئيه لا عدم كل جزء حتى يلزم التوارد ولا عدم بعضه حتى يلزم الترجيح بلا مرجح لان اقتضاء احدهما يتحقق
للمنع عن الآخر هذا على تقدير جواز وقوع ضروري الطرفين في حيز المنع فان قلت ما فرض ضروري الطرفين لذاته ليس بضروري الطرفين لذاته

في نفس الامر بل هو فيها ما يقتضي عدمه فقط لانه لما ان يكون موجودا فقط او معدوما فقط يلزم تخلف المقتضى واما ان يكون موجودا
ومعدوما معا يلزم اجتماع النقيضين واما ان لا يكون شيأ منهما يلزم ارتفاع النقيضين مع التخلف قلت قد قرر ان ما يقتضي وقوعه
المحال لذاته لا يجب ان يكون ممتنعا لذاته فتدبر والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه فيه بحث لان الواجب ما يقتضي
نسبة الوجود الى نفسه لا ما يقتضي نفس الوجود فغاية ما يلزم اقتضاء الواجب نسبة الى نفسه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه على ان معنى
اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا او ذلك لا يستلزم اقتضاء الشيء نفسه على ما سيأتي وايضا لا يجوز ان
يكون بين المقتضى والمقتضى تغاير اعتباري وان كانا متحدين بالذات على ما مر في قوله والوجود لا يرد عليه النقيض فهو خارج عن المقسم
فيه بحث لانه لا يلزم من كون ذاته عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم كما لا يخفى افراد الوجود والعدم باسرها عنده ذات الذي هو
عين الوجود كما مر يقتضي وجوده على زعمه فان لم يقتض عدمه ايضا دخل في قسم الممكن وان اقتضى عدمه بمعنى سلب كونه موجودا كما هو
الخارج عند الجمهور فانه ممتنع الوجود في الخارج يدخل في الممتنع فتدبر كما عن ذلك علوا كبيرا ربما يقال هذا التقرير ليس على ما ينبغي
لانه لا فساد في شمول مفهوم اصطلاحي للواجب كالممكن العام فالاولى ان يقال هذا مخالف لقول المتكلمين والحكماء لانهم متفقون
على ان الممكن لا يشمل الواجب هذا تقسيم للوجود بحسب الاحتمال العقلي قبل اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون
التقسيم بالمغايرة للممكن فلا يرد عليه اصلا بل يرد عليه ان هذا تقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى
ان يبين وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف
بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على
الظاهر اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذا موجبا لتوجيه هذا غاية الظن ان مراد الحكيم
كما ان الواجب كذات قائم بنفسه مقوم لغيره تترتب عليه آثار الوجود من غير حاجة الى قيام به كما قالوا في عينيته سائر صفاته من انه
كذات في الكمال بمرتبة لا يحتاج في ترتب آثار الصفات الى الصفات ايضا بل منشأ ترتب آثار جميع نفس ذاته فالوجود بمعنى منشأ الآثار و
مظهر الاحكام يصدق عليه كذلك لانه بهذا المعنى اعم من ان يكون ذاتا او صفة لا بمعنى الكون والحصول بل الوجود بالمعنى الذي محمول على
الواجب ايضا بالاشتقاق لا بالمواطاة والنزاع بين الفريقين حقيقة في ان الامر الذي هو منشأ ترتب الآثار والاحكام ويعبر عنه بالوجود
ذات الواجب بعينه ام امر عارض له كما في الممكنات وهو الكون والحصول كما في سائر الصفات ولا معنى للوجود في الوقف ما يعبر عنه في
الفارسية بهست اي ما يترتب عليه اثر الوجود سواء كان منشأ الترتب نفس الذات كما في قولنا الواجب موجود او قيام صفة الوجود كما في
قولنا السماء موجودة كما ان معنى العلم ما يعبر عنه في الفارسية بدانائي ما يترتب عليه اثر العلم اعني الانكشاف سواء كان منشأ الترتب نفس الذات

كما في قولنا

كما في قولنا السماء موجودة كما ان معنى العلم ما يعبر عنه في الفارسية بدانائي ما يترتب عليه اثر العلم اعني الانكشاف سواء كان منشأ الترتب نفس الذات
كما في قولنا نفس الذات عالمة بذاتها ومن هذا القبيل الضوء مضيء او قيام صفة العلم كما في قولنا النفس عالمة بالسماء اذا تمهد ذلك فنقول المقتضى
في الواجب نفس ذاته والمقتضى هو الوجود بمعنى الكون فالواجب ذات تقتضي اتصافه بالكون بخلاف الممكن فان اتصافه به يحتاج الى
علة لكن منشأ الآثار في الواجب نفس ذاته لا كونه بل الكون والحصول لازم لذاته كما وصفه والوجوب بهذا المعنى كيفية نسبية بهذا
الوجه اليه وتوهم تحصيل الحاصل مندفع بانه ان اريد بالحاصل مظهر الآثار فذاته حاصل بذاته ولا يحصل بالوجود بمعنى الكون
وان اريد بالحاصل المتصف بالحصول فذاته بسبب هذا الوجود متصف ولا يكون بذاته حاصلا بهذا المعنى فلا يلزم تحصيل الحاصل
فالحكيم ذاهب الى ان الذات الذي يكون منشأ آثار الكون عالم يتصف بالكون لا يكون موجودا الا لغيره ولا لغيره فلو كان الواجب
الواجب الذي منشأ آثار الكون موجودا لغيره يلزم الدور او التسلسل لتوقف الايجاد على الوجود كما سيأتي والمحققون من الصوفية
والحكماء المتألهين ذهبوا الى ان الوجود اعم قابل بذاته منشأ لجميع الصفات الكمالية بذاته ومعنى كون غير موجودا ان له نسبة مخصوصة
الى ذلك الوجود القابل بذاته والممكن عند اقترانه بهذا الامر القابل بذاته يعرض له الوجود بمعنى الكون والحصول وهو بهذا المعنى عرض عام بالنسبة
الى جميع الموجودات المحمول عليها بالاشتقاق واما حمل حقيقة الوجود على الواجب فلا يحتاج الى الاشتقاق ولو اشتق الموجود منه كان معنى الموجود
ذا الوجود اعم من ان يكون نفسه او غيره وهو منشأ ترتب الآثار عندهم في الواجب والممكنات فالواجب قبل ثبوت الآثار موجود بذاته
والممكن قبله موجود بمعنى ذي الوجود وثبوت وجود العام له بواسطة موجودية هذا المعنى والحاصل ما لا يكون له هذا الموجودية وكل
انه فالا يكون له الموجودية بالمعنى العام فلا شك ان للموجود اشتقاقا موجودية بهذا المعنى ايضا لانه لازم للمعنى الاول فلا يلزم ان يكون شيء منهما
لا شيأ كما توهم من مساواة الشيء للوجود بالمعنى المتعارف وليس شرط صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق بما يطلق عليه كما يسبق
او ما هو اعم كيف وهم صرحوا بان اطلاق الحداد على الشخص بعلاقة ان الحديد موضوع صناعته وفي اطلاق لفظ الموجود دون
الواجد او غيره مما يدل على ذلك القيام اشارة الى ان الممكنات ليست موضوعة لحقيقة الوجود بل لما يتعلق به نحو تعلق الآثر بالمؤثر وزيد
بالحال كما في ما مشى وزيد متحرك فكون الوجود الخاص مقتضيا للوجود المطلق لا قيل معنى الوجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا تحاشون عن ذلك كما قال ابو نصر
ابو علي في تعاليقهما وهذا المعنى العام من المعقولات الثانية ومصداق حمله على غير ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجعول في الجميع زائد
بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية ممكنيته من الفاعل فان معنى كونه موجودا انه المعروض بحكمه
من الوجود المطلق بسبب غير يعني ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو سبب الفاعل بشكل الحيثية لا بذاته وفي الواجب
ذاته بذاته فانه عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فان الوجود المجرد الذي هو

الواجب يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجه المجرد والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الالتزام
او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجه وكونه موجبا لا باقتضاء الغير على نحو
ما قالوا الجوهر قايم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير او باتهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان الموجد اما
ان يقتضي ذاته الوجه كما اقتضاؤه لوازم الماهية او لا فاذكى عما تبادر النفس اليه قيوله ثم اذا انتهت النوبة الى التخصص البالغ
ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجد اما عين الوجه او لا وان ما ليس عين الوجه لا يمكن اقتضاؤه ايا ما فكانهم تسامحوا
في اول الامر الى ان سنح جلية الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء انتهى وفيه تامل اما اولا فلان معنى معنى عروض الوجه لغير
الواجب بمقتضى تفسيره هو المحمولية المذكورة وهي ليست قياما حقيقيا ولا قياما بذاته فلا يدخل غير الواجب في التعريف الذي ذكره للموجد
الا ان يقال القيام التحقيقي اعم من القيام الراجع الى حيثية صحة الانتزاع فان الفاعل صدر عنه ذات المعلول وهي بسبب تاثير الفاعل
بحيث يصح انتزاع الوجود والاخبار عنه يظهر عليك بعد التذكر عما سبق منا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المقتضي صدق المطلق
اما ان يراد به صدق الوجود المطلق او الموجد المطلق وقد دقق الشارح كلامنا فالوجه الكلام على الردكي يتبين واما ثالثا
فلان محصل فرقه بين الواجب وغيره ان منشاء انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل فكما يكون نفس
ذاته منشا للانتزاع المذكور يصح ان يكون واجبا وجودا او غيره كما هو مذهب المتكلمين فمن اين نعلم ان صفته تعالى هو الوجود بل
نقول على ما ذكر لا يكون ذات الباري تعالى عين الوجود بل عين منشاء انتزاعه ويجرد ذلك لا يصحح اطلاق الوجود عليه الا يرى ان
منشاء الانتزاع في الممكن الحيثية المكتسبة من الفاعل في الخارج وهي غير الوجود عندك ولو كانت وجودا فالحاجة الى القول بالانتزاع
كما مر بل نقول الوجود الذي هو من الامور الانتزاعية الكون وهو لا يصح ان يحمل مواطاة على الامر القايم بذاته ومن البين ايضا
انه يمكن للعقل تحليل الواجب الى صفته ووجوده بمعنى الكون فلا يصح قولهم ان ما يمكن للعقل تحليله الى ماهيته ووجوده فهو ممكن
فالحاذكر نا من ان مرادهم ان الواجب عين الوجود بمعنى منشاء الاثار وهو بهذا المعنى يصدق على ذات الواجب وعلى الكون العارض
للممكن كما ان العلم بمعنى الصورة المجردة يصدق على الصور العقلية القايمة بالقوة العاقلة وعلى المجردات القايمة بذواتها فتدبر في علم بذواتها
والعالم والمعلوم والعلم هناك واحد بالذات كما حقق في موضعه الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا
لما فيه بحث لانه لا يكون بين الاقسام انفصال حقيقي لجواز ان يقتضي الذات كونه وجودا او معدوما كالوجودات الخاصة الذهنية
للممكنات والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا اي المحمول في هذه القضية التي هي قولنا هذا موجود بالضرورة
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا بحسب الاصطلاح لانه قد مر ان الكيفيات الثلث المبحوث عنها في هذا الفن جهات في قضايا
مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فكيف اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية يكون محمولها احد الامرين لم يكن هذا الوجوب بهو الوجوب

المبحوث عنه في هذا الفن ولم يرد الشارح ان الوجوب لا يجوز ان يجعل كيفية النسبة في القضية المردد المحمول ولا انه اذا جعل ذلك يلزم
منه ان يكون الوجوب بديا كيفية نسبة المفهوم المردد فلا يرد عليه ما قيل هذا العاقل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود او الموجود فانها
كان محمولا لا يكفي في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب بديا كيفية نسبة للمفهوم المردد بل ولا جواز ايضا وان التزم جوازه
فلا محذور فيه والعدم الخاص للممكن ممتنع لذاته فيه بحث لانه لا استحالة في كون العدم الخاص للممكن ممتنعا بحسب وجود الخارج
في نفسه وما الدليل على انه ليس كذلك فان هذا من ذاك قيل افتقار في ذاته الى غيره يستلزم افتقارا في الاقتضاء اليه ايضا
ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الاخص لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به
في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه
افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون عارضة له حشوا محضا انتهى وانت خبير بان الوجود الخاص للممكن انما يفتقر الى
العلة في ثبوته للممكن واما في ذاته فما لا دليل اليه عليه الا اذا ثبتت مجعولية نفس الماهيات والوجودات واذا لم يكن نفس الوجود
الخاص مفتقرا لم يلزم افتقار في الاقتضاء فلا يلزم ان لا يكون واجبا بالمعنى الاخص لجواز ان لا يكون ثبوت الوجود المطلق له ولو سلم
انه عرضي له موقوف على ثبوته للممكن فيجوز ان يكون ذاته مقتضيا تاما للمطلق فتدبر يلزم حينئذ ان يكون ذات الباري تعالى موجودا
بوجود بل المحصل كلام الشارح ههنا ان ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا تقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما زعمه القائل
فان كان موجودا بذاته ايضا لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان ذا ماهية ووجود وهو ينافي ما هو المقصود
من اثبات كون ذاته عين الوجود وانت تعلم انه لا يندفع بما قيل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقة المشخصة بذاتها لا يمكن للعقل
تحليلها الى ماهية ووجود فليس هناك الا هوية بسيطة معروضة في الاعتبار بسبب محققه يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فانه موجود
باعتبار انه يترتب عليه الاثار ووجود باعتبار انه بذاته منشاء ذلك الترتب كما انه متقرر باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه وتقدس
باعتبار ان ذاته منشاء ذلك الامتناع واعتبر مثل ذلك في سايل الصفات انتهى لان محصله انه تعالى موجود بذاته فان كان موجودا بالوجود
المطلق ايضا يلزم كونه موجودا بوجودين والا فهو خلاف ما زعمه القائل فلا يجدي في دفع الجواب عنه نعم هذا يدفع اصل الاعتراض
كما اشرنا اليه بان يقال المقتضي ذاته والمقتضى كونه موجودا بذاته ولا محذور فيه والقول بان كونه موجودا بذاته عين كونه موجودا
بالوجود المطلق مما لا يلتفت اليه فالحق في جواب الشارح ههنا انا نختار انه تعالى موجود بذاته بمعنى ان ذاته منشاء الاثار وكائن في الاعيان
ايضا لا تضاف بالكون وذلك تحصيل الحاصل كما مر ويمكن ان نختار ايضا انه ليس موجودا بذاته بل بالوجود المطلق ولا يفوت ما هو المقصود
من اثبات كون ذاته عين الوجود لان الفوت منه عندهم انما لو لم يكن عين الوجود يلزم تقدم ذاته على وجوده بالوجود وذلك يستلزم الدور
او التسلسل لما ذكر من كونه في اعلى مراتب الموجودية ولو سلم فلم لا يكون في اعلى المراتب بحسب الامكان واقتضاء البرهان لا كونه في تلك المرتبة بحيث

وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الا على الجدار
لسلب الكتاب المتصور بما من شانه ان يعد المفهومات وذلك انما
هو اذا كان احدهما رفع ولا يلتفت فيه صدق رفعه عليه على تقدير تسليم
ذلك الصدق فاندفع الحاشية الطويلة التي كتبها لتاييد ما مهده فتدبر
المبحث اذ لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المعتبر في تقابل الايجاب والسلب
بل العدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما رفع الآخر لا صدق رفعه عليه
وذلك مع انه بني بادنى تدبر طاهر

لحاظ العقل وتصوره والبرهان دل على انه وجود خاص بمعنى منشاء الآثار ومن البين انه متصف بالوجود المطلق بمعنى الكون ومنشاء
آثاره نفسه لا اتصافه بكمال وذلك كاف في كونه في اعلى المراتب فتامل بل لا انفكاك كون وتصوره وكلاهما محالان قد يقال لا يلزم
من كون الشيء موجودا بوجود هو عين ذاته ان يكون تصور انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عنه ايضا
فان العوارض المحمولة اللازمة والمعروضة للشيء عينه مع انه يصح تصور انفكاكها عنه بل تنفك عنه المعارضة فاذات الشيء لم يبق من
حيث انه معروض مفارق وان بقي من حيث انه ذلك الشيء وهو ساقط لانه قد مر ان العوارض المحمولة على الشيء عينه بالوجود لا بالماهية
ولو سلم فمنشاء ما ذكر هو الاثنينية للمفهوم بما صدق عليه وذلك لان ما هو عين ذاته ولا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الوجود للمعروض
ومن البين انه لا يمكن تصور انفكاك الشيء عن نفسه وما يمكن تصور انفكاكه عنه هو الوجود المطلق الصادق عليه او الوجود المطلق
من حيث صدق المطلق عليه لا نفس الوجود المعين والاثنينية وقع من التعبير عنه بالوجود الخاص ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة
وقد يقال هذا تام لصدق قولنا نفس العالم بذاتها والضوء مضيء عند العامة فان معنى العالم ما يعبر عنه في الفارسية بدانا وهذا
المعنى يصدق على النفس اذا ادركت سواء كانت ادراكها بعلم قايم به او بذاته فاذن هو اعم مما قام به العلم وكذا المضيء وتفسير العالم
بما قام به العلم ماخوذ من قولنا اسم الفاعل مما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لم يفرقوا بين ما بالذات وما بالغير
وبناء على ما هو الشايع الظاهر بادي النظر قيل لا يظهر ان اطلاق اهل العرف العالم بذاتها على النفس ليس لاعتقادهم انها متصفة
بعلم زايد فان كون النفس عين العلم امر لا يطلع عليه الا الحكماء المحققون ولئن سلمنا ان العامة علم بذلك بل الجماهير يعتقدون ان العلم
في جميع الموارد صفة قايمة بالعالم واما اطلاقهم المضيء على الضوء فربما يكون مجازا عندهم كما يقولون سواد اسود ويقال بالفارسية
سياهي نفايت سياه وهو مجاز ونظير ذلك قولهم ليل ليل انتهى وانت خبير بان العالم عند العامة ما يترتب عليه اثر العلم والمضيء
ما يترتب عليه اثر الضوء ولا تفاوت في ان لهم علما يترتب الاثر قطعا واما ان منشاء ذلك ما ذا فما يظهر للحكماء المحققين فاهل العرف
حيث وجدوا ترتب الانكشاف على ذات حكموا بانه عالم وان لم يعلموا قيام العلم به ولا كونه عين العلم فاذا قلنا الضوء مضيء
بداته لهم قد يقال قياسه الموجود على المضيء يقتضي ان يكون الموجود في اللغة عند اهل العرف موضوعا لما قام به الوجود فاقول واجب
الوجود موجود لم يرد هذا المعنى لعدم قيام الوجود به فيلزم ان لا يصدق عليه الموجود بالمعنى المتعارف كما لا يصدق على الضوء المضيء
بالمعنى المتعارف مع انه لا يصدق عليه المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم هف قيل شتان ما بين
ان يقال البرهان دل على ان مرتبة موجودية الواجب اعلى من ان يكون بقيام الوجود به وكان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ
الا مجازا كما صرح به ابو نصر وابو علي في تعاليقهما لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بالمعنى اللغوي
صادقا بحسب اعتقادهم فلا يلزم الواسطة في اعتقادهم انتهى وانت تعلم ان لزوم الواسطة في الواقع بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك

المعنى

المعنى يوجب بطلان الحصر العقلي بينهما ولا يجدي نفعا ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق للواقع والقول بان اللفظ موضوع
لما قام به الوجود في اعتقاد العرف واو لم يكن قايما به حقيقة فيكون اطلاق الموجود عليه حقيقة مما لا يخفى وهنه فالظاهر ان يقال الموجود بالمعنى
المتعارف كما مر ما يترتب عليه اثر الوجود سواء كان منشاء الترتب نفسه او غيره والعامة علم بترتب الاثر قطعا لما يفهم من كلام الشارح
من ان معنى في عرف اللغة ما قام به الوجود ولو سلم فقد مر ان للموجود بهذا المعنى ايضا يصدق على الواجب لقيام الوجود بمعنى الكون
به فما يلزم الواسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم ولا محذور في اتصافه بالصفات الاعتبارية حرروا بذلك سيما للحكماء
المشاهير فانهم قالوا ذاته تعالى باعتبار علم وباعتبار آخر قدرة وهكذا فانه سبحانه بسيط يتصف في الاعتبارات بحسب مجامعه بسمي باعتبار
بكل النسب والاضافات نعم لا يجوز وجود الكثرة في صفاته الحقيقية بمعنى ان يزول احدها عن الذات ليحل هذا معنى الانقلاب سواء
جعل القسم كيفية النسبة واريد بالوجوب واخويه معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارة الشرح او جعل القسم المفهوم واريد بها الواجب
والممكن والممتنع كما اعتبره بعضهم فانه اذا فرض صيرورة الممتنع مما يصير الذات الذي هو موضوع الممكن موضوعا للممتنع فقد يزول
نعت الممكن عن الذات ويتصف بنعت الممتنع لانه يصير احد هذه الثلثة واحدا آخر منها كما توهم يكون قسم الشيء الى نفسه والى غيره
هكذا وقع في اكثر النسخ وذلك على تقدير جعل القسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع في الممكن اعني الامكان فان نسبة المحمول الى الممكن اعني الذي
لا تقتضي تلك النسبة ولا تنقيضها هي الامكان على ما يقتضيه القسمة لمصنفه وجعل الاقسام الوجوب بالغير والامكان والامتناع بالغير
ولا شك ان ذلك قسم للامكان الى نفسه والى قسميه اذ لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع بالغير هو الامكان الذاتي ووقع في بعض
النسخ والى قسميه وذلك على تقدير جعل القسم فيها الممكن والاقسام الممكن والواجب بالغير والممتنع به واما اذا جعلت القسمة بمعنى الترديد
كما يؤيده وصفها بمنع الخلو والتقييد بالممكنات لا بالممكن فان الجمع لا يلايم التقسيم اذ الغرض منه ضم الخاص الى المشترك وصيغة الجمع لانها
وجعلت القسم ممكنا ما كقولنا منشا السماء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى قسميه ولا الى قسميه ولا ترديد
الشيء بين نفسه وغيره وكذا الحال اذا جعل المقسم النسبة في الممكن او مفهوم ما يحتاج الى الغير في احد الطرفين او غير الواجب بالذات والممتنع
يكون قسمة على سبيل منع الخلو ثم الشارح وان فسر اولا القسمة بقسم كيفية النسبة كما ذكرنا في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان
المقسم هو النسبة المتكيفة حيث قال لان نسبة كل محمول لا بد ذات الموضوع الخ ولو كان المقسم كيفية النسبة يكون القسمة الى الامكان الذاتي
والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات ايضا قسمة حقيقية اذ لا يجتمع تلك المفهومات ولا انتفاء منها في الصدق على ذات واحدة وقد
صرح بان القسمة ايضا مانعة الخلو فقوله قرينة على ان مراده بكيفية النسبة التكيف والوجوب واخويه الواجب والممكن والممتنع وقع بجموع
الانفصال الحقيقي كما لم يرد به تصادق الوجوب بالمطلق والامتناع المطلق اي غير المقيد بن بالوجود والعدم فان الاول كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع والثاني كيفية نقيضها كما مر من ان الوجوب اقتضاء النسبة والعدم اقتضاء نقيضها بالمراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم

خوذ مع الاضافة الى ما اضيف اليه اعنى الوجود والعدم لا لنفسهما وضعان لذات واحدة ولجعله ان الوجوب والامتناع ح
صفتان للوجود والعدم بدليل حملهما بالاشتقاق اعنى الواجب والممتنع عليهما واما واجب الوجود وممتنع العدم فانهما محمولان على الذات
لا على الوجود والعدم كقيام الاب فانه اذا اخذ القائم مضافا الى مفهوم الاب بصير وصفا لمن له ذلك الاب لان الوصف انما يكون وصفا
للام الذي لم يعتبر في مفهومه نسبة الى الولد فاذا اعتبر خرج عن ان يكون وصفا له بل يكون وصفا لامر خارج يعلق به ذلك الامر كالسكون
الذي سوار اقة الدم فالمسكوف ليس صفة الدم بالجعلة لان معنى مسكوب الدم والدم ليس بمسكوب الدم فحينئذ اشتقاق الوجوب انما خوذ
مع الاضافة الى الوجود والامتناع انما خوذ مع الاضافة الى العدم صفتان للذات لا لهما وبهما يعنى كون الشئ واجب الوجود وكونه
ممتنع العدم ولا يلزم من عدم كون الشئ صفة لامر عدم كون المجموع المركب منه ومن آخر صفة له كالمتحول فانه يرد على الشارح ما قيل من ان
التصادق الكلى في المطلقتين لازم من التصادق الكلى في المقيدتين لانه اذا كان كل وجوب وجود ما هية ما امتناع عدم تلك الماهية
وبالعكس كان كل وجوب الوجود امتناع العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقتين والمقيدتين ولما قيل لا نسلم ان التصادق
في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وبيع احد المتعاقدين فسخا للآخر لان القائل
بحمل الوجوب المطلق على وجوب الوجود والمانع وجود الاضافة على المضاف الى ذات واحدة وغرض الشارح ما ذكرنا ولو علم انه ان كان هناك
امر واحد يصدق عليه المفهومان وان كان صدقهما عليه من جهتين يلزم تصادقهما مثلا في المثال الذي ذكره الشارح يوجد امر واحد كان قيام
عند مجئ عدو زيد يصدق عليه انه اكرام بالقياس الى صديقه وانه اهانة بالنسبة الى صديقه فان القيام المذكور فعل مبنى عن كراهة عدو وهو
ان ولية وان لم يكن هناك امر واحد يصدق عليه المفهومان كحسن غلام زيد وسعته وان لم يكونا متصادقين والظاهر ان ما لخص فيه من هذا
القبيل فان الوجوب والامتناع ح وصفان قائمان بالوجود والعدم وليس اكرام واهانة وصفين قائمين بالاعداد والاولياء بل
هما متعلقان بهما فلو كان كلام السيد المحقق منعا فعلى الشارح اثبات ان ما لخص فيه من قبيل الاول فان قيل الاشعار باكرامه معتبر
في مفهوم الاكرام وكذا قصد الاشعار بالهوان في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان قلنا لان مجموع الفعل المذكور مع احد القصدين يكون اكراما
والمركب منه ومن القصد الآخر اهانة قلنا الظاهر ان مقارنة القصد شرط لا دخل في مفهومهما ومن البين انه يجوز ان يقصد بهذا الفعل
اشعار ان معانى الفعل المذكور وعلى تقدير الدخول فنقول يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال
على هوان الاولياء وبهذان المفهومان مبدان للاشتقاق متغايران متصادقان فان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء
وذلك كاف في مقصود الشارح ويمكن مقصود للقوم والشارح ان مطابق امتناع العدم في الواقع هو مطابق وجوب الوجود كما ان
مطابق الموجبة السالبة المحمول الخارجة هو مطابق السالبة الخارجة كما وفيه مام من الكلام اشرنا الى ما سبق من تصادق الكليات
اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشئ وعلى امكانه الخاص ما خوذا مع الاضافة الى ما اضيف اليه سلب ضرورة عدمه اذا اخذ كذلك

التقابل
نعم

وانت

وانت خبير بما فيه او ما يساوى ذلك السلب اراد بالمساوى سلب الامتناع عن الطرف الموافق والظاهر ان العامة فهموا من امكان
الوجود او العدم سلب الامتناع عن الطرف الموافق ومن سلب الامكان ثبوت الامتناع للطرف الموافق وسلب الضرورة عن المخالف
لازم لسلب الامتناع عن الموافق ثم للامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة المطلقة والصفة والوقتية عن الطرفين و
هو ايضا ما اعتبره المحاضة بناء على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب الضرورة فكل ما كان طرفا خاليين عن جميع هذه الضرورات
كان اولى به واقرب الى الوسط وذلك لان تعيين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ان جعل في ذلك الزمان ظرفا
للتعيين فالتعيين موقوف على ذلك الزمان واما حضوره فغير لازم والا لزم ان لا تعين احد طرفيه في الماضي ايضا لانه ما دام ماضيا
غير حاضر وتعين احد الطرفين في زمان يوقف على حضور ذلك الزمان والحق ان التعين في الماضي كما انه ليس حاصلا في المستقبل
والحال كذلك التعين في المستقبل ليس حاصلا في الماضي والحال فلو لم يكن المستقبل من حيث هو مستقبل ظرفا للتعين بل باعتبار
ما يكون الماضي من حيث انه ماض ظرفا له وكما كان الماضي من حيث الحضور السابق ظرفا للتعين كذلك المستقبل من حيث الحضور
اللاحق يكون ظرفا له وكون الماضي قد انصف بالحضور وانقضى والمستقبل لا ينصف بعد لا ينفي تخصيص خرافة الامكان
بالمستقبل فان حضور المنقضي ليس متحققا الآن كحضور المستقبل وان جعل قوله في ذلك الزمان ظرفا لاحد طرفيه فاحد طرفيه
موقوف على ذلك الزمان لا التعين فيجوز ان يتعين في الحال ان يوجد في ذلك الزمان وسبب التعين ووجه بعض العلل المنقضية
الى البعض الآخر في ذلك الزمان وبقي بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال لعلم المراد بالتعين
هو لا عدم تعينه في الاستقبال بمعنى انه لا يصير متعينا في الاستقبال كيف والاستقبال اذا وجد صار حالا او ماضيا فيتعين فيه
احد الطرفين وقدم التفصيل لصدقها على المعدوم اى دايما اذ الكلام في مبادئها لا في مشتقاتها فلا يرد عليه الاعتراض
قيل المراد صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف
المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كون ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض
معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة
ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب كما لا يخفى ما يذكره وهو اتصاف الموجود بالسواد للمعدوم وهو سط
البطلان وما لخص فيه هو اتصاف للمعدوم بالسواد للمعدوم ولا استحالة فيه كما سبق الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول
مام هو ان التزم اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة ظاهرة حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما
قام البرهان على امتناع ثبوت للمعدومات ظهر بطلانه وايضا لا اتصاف المفروض هنا انما هو على وجه لا يظهر اثار، كما في اتصاف
المتخيل بالصفات المتخيلة له وكلامنا ان المعدوم لا يتصف بها ايضا فكيف يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت

اصلا كما يشهد به البداية وسيجيء ما تزرء انتهى وفيه تأمل لان اتصاف الشيء بالمشتق للممكن الوجود يجوز ان لا يتوقف على وجود المشتق منه
فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد القايم بالموصوف موجودا بعضه لا يكون والقياس على اللون غير مستقيم لانه لا يمكن الاتصاف به
بدون وجود، وعلى تقدير تسليم التوقف لا يتم الدليل ايضا لجواز ان يكون بعض افراد المشتق منه ممكن الوجود وبعضها ممتنع
الوجود كالوصف المطلق والقايم بالغير فان بعض افراد هما ممكن الوجود كالسواد وبعضها ممتنع كالبياض وصدق المشتق وهو لو صوف
باعتبار بعض افراد المشتق منه تقتضي وجوده للموصوف دون بعضها ثم لانم ان الاثار الخارجية في الملكة يترتب على اتصاف
الملهية بها حال وجودها بل الاثار يترتب على ثبوتها لها وكونها على نحو واحد من غير تفاوت اصلا انما هو في تلك الاثار واما
الاثار المترتبة على وجودها على تقدير كونها موجودة فمع اين علم ان لا تفاوت فيها بين اتصاف المعدوم بها وبين اتصاف الموجود بها
واعلم ان هذه الامور الثلثة لو كانت من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها شيء في الخارج يكون الانفصال الحقيقي المعتبر
بينها بحسب الذهن والاقسام منحصرة فيها بحسبه يعني ان كل شيء فهو في الذهن اما متصف بالوجود او الامتناع او الامكان و
قولنا في الخارج في قولنا كل شيء في الخارج اما ممكن الوجود في الخارج اي ظرف للوجود لا للاتصاف بالامكان فلا انفصال الا
بحسب الذهن لكن المحقق الشريف قال في بعض تصانيفه فان قيل نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن
كانت الماهية متصفة في حدود ذواتها بهذه الصفات قلنا الآن حصص الحق فان هذه الامور عوارض الاشياء في انفسها
بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بالماهية من حيث هي هي
لا الماهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا بشرط عدم والامكان متأخر عن الوجود
لا عن اتصاف الماهية بالوجود والبحث متسع ومجال انتهى وفيه اشارة الى ما حققنا سابقا من ان الثبوت الخارجي لا يوقف
على وجود المثبت له في الخارج بل يستلزم الوقوع فيه وان الممكن المعدوم الذي لا يرتبط بوجوده في الخارج ارتفع نفسه عن الخارج
فلا يجوز ان يتصف فيه بصفة وان ما له نحو وجود في الخارج سواء كان لنفسه او لغيره يجوز ان يكون موصوفا وصفة فيه اي
ثابتا ومثبتا له وان هذه الامور الثلثة من لوازم للماهية ولا يتوقف ثبوتها لها على وجودها وان دعوى الضرورة في الشرطية
المذكورة في السؤال ممنوعة فتذكر وتدبر وفيه نظر لانا انما يلزم التسلسل اذا اريد بالثلثة المشتقات فلا ورود
لهذا النظر مثلا اذا اختير ان الوجوب بمعنى الواجبية موجود وان اتصاف ماهية بوجوده بالامكان كان الوجوب المفروض موجودا
ممكنا وح لا يصح قولك لكن الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير وهو نفس الوجوب المذكور المفروض
انه موجود في الخارج انتهى فان قيل لا يلزم من كون الوجوب بالموجود ممكنا الاصدق مفهوم الممكن عليه ولا يلزم من صدق المفهوم على
امر موجودا ان يكون ذلك المفهوم موجودا كما في المفهوم لا عمى والساكن قلت سيأتي ان معنى الحمل والصدق هو الاتحاد في الوجود وصدق مثل

الاعمى صدقا خارجيا على الموجود الخارجي بعض وجود في الخارج بالفرض كصدق الضاحك حمله عبدا موجودا نعم اذا اريد بوجود المشتق
وجوده باعتبار وجود مبدائه لم يمكن الاعمى بهذا الاعتبار موجودا فيه واذا جوز خلو مفهوم عن احد هذه الامور في الخارج يجوز ان لا
يكون صدق الممكن على الوجوب الموجود فيه خارجا فلا يلزم وجوده فيكون مفهوم تارتا تمام حصصه الاولى ان يقال فيكون
مفهوم تارتا محمل عليه بهو هو وتارتا محمل الاشتقاق اذ كون كل من تلك الامور تمام حصصه الافراد غير ظ كالقدم فانه لو وجد
فوصفه لعدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة لا يتصور انفكاكها موصوفا بها
فاذا كانت موصوفة مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وانت خبير بان هذا انما يتم في قدم الواجب
لانه منزه عن ان يكون محلا للحوادث لان مثل العكس لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور والممكن بان ما يقوم به
الحوادث فهو حادث انما ينفع اذا قام عليه الدليل والحدوث فانه لو وجد فهو منه طرف والامكان قد يبقى فانه الموصوف به اولى
بالقدم فيكون الحادث قديما ولو وجد البقاء يبقى والا اتصف بالبقاء واذا كان البقاء فنيا لم يكن الباقي باقيا ولو وجدت صفحة
الموصوفية لكانت للماهية موصوفة بها فيلزم قيام الوصوفيات الغير المتناهية بالماهية والاولى ان يقال لو وجدت لكانت مو
بالوجود فيقوم الموصوفية بها فح ويدخل تحت الضابطة اذ لا يكون ان يعلل لو كان الامتناع موجها لكان ممتنعا لها
قيل بل يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على الحادث حادث ولما كان وجود الامتناع محالا
جاز ان يستلزم ما يأتي فيه كما متناعه حيث لحقوع علاقة الزوم كما ظهر ولما منع ان يمنع كون الموقوف على الحادث حادثا غاية ما في الباب
ان يكون محالا بالنظر لما الموقوف عليه فان انتفاء المسلزم الاول مع ان ممكن يتوقف على امتناع انتفاء الواجب وهو محال لذاته
ودعوى ان امتناع الموصوف لخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كلما امتناع الموقوف ممنوعة
الى ان يقوم البرهان انتهى وانت خبير بان هذا المنع انما يكون موجها اذا كان الكلام اسبوع استدلالا واما اذا قرر هكذا لانه انه
لا يمكن لم لا يجوز ان يكون وجود الامتناع محالا مستلزما لما يأتي فيه فلا نم الموصوف بالامتناع يجوز ان يكون امرا واقعا في الخارج
كالوجود والحدوث من الامور التي يكون الخارج ظرفا لا نفسها لا الوجود انما فينبغي ان يراد ان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف
على وجود موصوف وفيه منع ظ لجواز ان يكون وجود الامتناع محالا مستلزما لحال آخر اعني عدم موصوفه
والظاهر ان علاقة اللزوم محققة في قولنا لو كان الامتناع موجودا لكان اما واجبا او ممكنا لضرورة انحصار الوجود فيها فلا علاقة في
قولنا لو كان موجودا لكان ممتنعا تأمل ولو كان الوجوب ثبوتيا لم يمكن نقض هذا الدليل بانه جار في ثبوت الوجوب للواجب
بان يقال لو كان الوجوب ثابتا للواجب لكان ممكنا بحسب ثبوته لانه صفة والصفة في ثبوته للموصوف محتاجة الى الموصوف ولا يخفى عليه
ان الحال قد يحتاج اليه المحل كما تصورت بالنسبة الى السيولة الكبريتية ممنوعة كما قيل على اصل الدليل لان كل حال في ثبوته للمحل محتاج اليه

وان لم يحتج الصورة في ثبوتها في نفسها الى المحل فان اجيب عن النقض بان ثبوت الوجوب للواجب وان كان ممكنا بالنظر الى الثبوت
والى الوجوب فهو واجب بالنظر الى الواجب فنقول هذا الجواب يعيبه جواب عن الدليل والصفة مفتقرة الى موصوف فالممكن ان يحال
المراد بالصفة كما هو المتبادر معنى لو وجد في الخارج لكان عرضا فلا ينتقض بالصورة قال في الطوالع قيل لانم ان الوجوب صفة بل منه ما هو
واجب لذاته وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن وصفة لغيره وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث لان الكلام
في الوجوب الذي هو كيفية نسبية الوجود الى الذات كما مر فكون متأخرا عن النسبة المتأخرة عن الذات فلا يتصور كونه عينها وانت خبير بان الوجوب
بمعنى اقتضاء الذات الوجود ليس متأخرا عن النسبة او بمعنى استغناء النسبة عن الغير متأخرا عنها ولا دليل على ان الكلام في الوجوب بهذا المعنى
لان الظاهر ان الكلام في الوجوب بمعنى الاقتضاء او بمعنى استغناء الذات الذي هو عين الوجود عن الغير فهو اولى بان يكون ممكنا
لانه يحتاج لا الى الوجوب وعلة فيكون اكثر احتياجا بل هو عين كونه واجبا فيه بحث لانه لا شك في تغاير الوجوب والواجبية سواء
اريد بالوجوب ثبوته للمحل او نفسه اما على الاول فلظهور محلها فان الواجبية قايمة بالواجب وثبوت الوجوب قايم بالوجوب الثابت
واما على الثاني فان الوجبية معناها كون الشيء متصفا بالوجوب والاتصاف بالوجوب مغاير في معناه دون معنى الوجوب وفي كلام المحشي
ما يدل على ان الموجودية والوجود امران متغايران وان الموجودية سوقف على الوجود ولا شك ان الواجبية والوجوب مشتركان ثم ظهر
تقرير العسس لا شك انه يلزم من امكان الوجوب امكان الواجبية بلا ريبة نعم لا يلزم من امكان واجبية الواجب امكان الواجب فلا يتم
ما اقامه الدليل على ذلك لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها لا يخفى انه يتوجه المنع على توقف اتصاف الواجب بالوجوب على وجوده والقياس
على الالوان والحركة غير مستقيم لان فيها الخصوص بحكم العقل والحكم كلما لا يجوز عند العقل اتصاف الشيء بالوصف المعدوم وبعد الا
تصاف يجوز وجود الوصف وانعدامه مع وقوع الاتصاف فيحال كما في الاتصافات الذهنية فانا اذا تصورنا الكلية اتصفت بالوحدة
بدون وجود الوحدة في الذهن ثم اذا تصورنا الوحدة وجدت في الذهن ثم اذا تم تصورها انعدمت وفي الاعيان الكلية متصفة
بها فلم لا يجوز ان يكون الحال في بعض الصفات الخارجية كذلك كالوحدة والوجوب مثلا واما حديث انه لا يمكن الاتصاف بالامر العيني
عا تقدير عدم اتصافها يترتب عليه الاثار فقد مر الكلام عليه والحق في الجواب ما قيل لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجه الواجب
عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب
على وجه المعلول ووجوبه وتفصيله انه لا يخفى ان كون الذات متقدمة بالوجوب على وجه الوجوب اعني كون اتصاف الذات بالوجوب
متقدما على وجه الوجوب ووجه الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فكون اتصاف
الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب ممنوع وكما ان يمنع تقدم وجه الصفة العينية على الاتصاف بها وعينه له و
ان ثبت سلمنا الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف انتهى والحق عندي ان كون وجه الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها

قال

قال قد صرح الشيخ وغيره من القدماء بذلك حتى قال الصنيار ان الصورة في نفسها هو وجودها للهيولى بل ذلك شايع في عبارات القوم وغرضهم
ان وجه الصفة ليس كوجه المال المقدم على ثبوته لرب المال بل قيامها بالموصوف انما يغاير وجودها بالاعتبار فقط وانت خبير بان
الاتصاف نسبة بين الموصوف والصفة بخلاف وجه الصفة في نفسها وقد مر جواز تقدم الاتصاف بالصفة على وجودها بما مكن ان
يحال تقدم العلة بالوجوب على المعلول من حيث ان وجه العلة متقدم على وجودها واذا كان وجه العلة عينها لا يحتاج العلة في وجودها
الى الوجوب بل يكفي ترتب اثر الوجوب ايضا نقض الذات كما مر ترتب اثر الوجود ولعل هذا مراد من قال ان وجوب الواجب عينه والوجوب
المعلول هو ضرورة صدق الموجبة على الواجب على قياس ما مر من ان المقتضي نفس الذات الموجودة لذاته والمعنى كونه موجبا مطلقا فافهم
فان عدم المعلول الخ قيل هنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وسوق
العلاقة بينهما والحال ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس
الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان لحظه الغير بحيث يستند في نسبة ذاته اليه الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى وفيه اي منه ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة عن نسبة ذات الممكن الى الطرفين الوجود
والعدم وذلك الاستواء ان كان مستندا الى الذات يكون امكانا ذاتيا واذا استند الى الغير يكون امكانا بالغير وليس كذلك لانه
لو كان ذات الممكن مقتضيا للاستواء يلزم ان لا يرجح احد طرفيه ولو بالغير والا يلزم اجتماع النقيضين هذا خلف والجواب في
محل واحد وذلك بط ولو كان مستندا الى علتين او كان مقتضى الذات عنه هف ايضا بل الحق كما سيأتي ان الامكان عبارة
عن عدم اقتضاء الذات الوجود او العدم وهذا العدم اعني عدم اقتضائها ان كان مستندا الى الذات يكون امكانا بالذات وان
كان مستندا الى الغير يكون امكانا بالغير والظاهر في المثال ان يقال ان اريد ان الامكان وقوع الملزوم بدون امكان وقوع اللازم
يستلزم امكان وقوع الملزوم بدون وقوع اللازم وذلك سواء الملازمة سواء اعني امتناع الانفكاك سواء كان من ان يكون الامتناع
بحسب الذات او بحسب الوقوع فسلم لكن الكلام في الامكان الذاتي لا الامكان الوقوعي ولا نم وان اريد ان الامكان الذاتي
للملزوم بدون الامكان الذاتي للازم يستلزم نفي الملازمة بينهما فلا نم وذلك لجواز ان يكون الملزوم ممكنا ذاتيا بمعنى وقوعه كعدم
المعلول الاول فلا يلزم امكان وقوع الانفكاك بين اللازم والملزوم قال بعض الافاضل الستر فيما ذكره الشارح ان المعلول الاول
اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من حيث هذه الحيثية وان اعتبر من حيث ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع
بها ومستلزم لعدمها لكن عدمها ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان لازمه اذ لا يلزم من امكان العدم نظرا الى
ذاته امكان العدم الممتنع بالغير ابدا بالنظر اليه ولا يلزم من ذلك كونه واجبا لذاته ولا يلزم ان لو امتنع نسبة العدم اليه لذاته
تأمل فانه حسن دقيق وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه اذا اعتبر في نفسه لا يستلزم عدمه عدم الواجب لانا ان اردنا ان العقل اذا جرد

النظر اذا ذانه ولم يعتبر معه غيره لم يستلزم عدمه عدم الواجب عنده لانه لم يجد علاقة اللزوم فذلك لا ينافي الاستلزام في نفس الامر اعني امتناع الانفكاك
في الوقوع ولا شك ان المعلول ممتنع الانفكاك عن العلة الموجبة في نفس الامر وان اراد انه على هذا التقدير ليس بمستلزم له في الواقع فلا نسلم بطلانه
واما ثانيا فلانا لانم ان عدم المعلول الاول ليس ممكنا بالذات من حيث ان وجوده واجب بالغير لانهما يتنافى الامكان
بالذات واللازم الانقلاب من الامكان الذاتي اي الامتناع الذاتي وهو ممنوع تنبيه درس ضرورة تقدم المعروض على العارض قدم الكلام فيه فلا
نعيد قال في شرح المواقف اذ لو كانت وجوديه يجاز ان اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة
وفيه ايضا بحث لان وجودية تلك الصفات لا يستلزم ذلك لجواز ان يكون مع انها لاحقة تأخرها عن وجوده موصوفا تاما بوجوده ولكن
استلزام القيام للوجود واجبا فلا يلزم جواز الاتصاف حال العدم بل نقول لجواز ان تكون قيام بعض منها متقدما على الاتصاف بالوجود
بالذات ومع ذلك لا يلزم جواز ما ذكر غاية الامر ان الماهية في مرتبة الاتصاف به لا تكون متصفة بالوجود والعدم ولا محذور فيه كما للمعلول
في مرتبة وجود العلة كما هو للمشهور واعلم ان هذا الدليل والذي قبله على تقدير الصحة يدلان على انه لا يجوز اتصاف الواجب بالوجوب و
ان كان عدميا لان الاتصاف يحتاج الى الموصوف الموجود ولا صحيح الاتصاف الى الموصوف يكون ممكنا محتاجا الى سبب متقدم عليه
بالوجود والوجوب كالاتصاف بالوجود قال في الطوالع قبيل الحكم بتقدم العلة فيما ذكر انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب
من لوازم الماهية فلا سوق على وجوبها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وهو ممتنع كونه لازما
للماهية والا كانت الماهية في الذهن متصفة بوجوده خارجي وهو محال بل لا بد ان يكون لوجود الماهية مدخل في وجوب الوجوب لاستحالة
كون الماهية من حيث هي موجودة صفة في الخارج قائمة بها او بغيرها ضرورة واتفاقا والتزام انما وقع في جواز كونها من حيث هي موجودة
لنفسها كما سيأتي واما كونها كذلك موجودة لغيرها سواء كان صفة لها اولا فلم يرتب في بطلانه احد انتهى وفيه بحث لان كون الصفة
موجودة لا ينافي ان يكون من لوازم الماهية كالوحدة فانها عرض عندهم مع انها قائمة بذي الواحد في الخارج والذهن وانت تعلم ان
وجودية الصفة لا تقتضي وجودية كل فرد منها حتى يلزم اتصاف الماهية في الذهن بوجود خارجي فلو اراد ان الوجوب لما كان في الخارج
ليس لازم الماهية يرد عليه ان المحال على تقدير كونه عدميا ايضا والامكان لا احد الجزئي قائما بمحلين متغايرين في الوجود في حالة واحدة
لقيام الوجوب في الخارج بذات الواجب دايما فلو قام به في الذهن ايضا يلزم ما ذكرته فلا وجه لتخصيصه بكونه موجودا فضلا
عن امر معدوم في الخارج وهو الوجود وانت خبير بان اقتضاء وجه شيء هو اقتضاء ذلك الشيء الوجه اذ لا معنى لاقتضاء الوجود
الا اقتضاء وجه ذلك الشيء اعني اقتضاء ثبوت الوجود له عند من قال بعدم مجعولية للماهيات الا اذا اعتبر العقل وجوبه بحيث
لا يحضر لعله يكون لشمول العقل للمبادي العالية حتى الواجب كما مر لا يضر قوله لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض
عدم العقول كلها لم يخرج الواجب عن كونه واجبا ويمكن ان يقال كون الواجب واجبا لا سوق على اعتبار ما سوى الواجب بحسب وجوده وثباته على اعتبار

ايضا لان اعتبار يحصل وجوب نفسه سوق على وجود المسبوق بالوجوب فكون توقف وجوبه على اعتبار يلزم الدور واما توجه
منع ان تحصص العقول بما سوى الواجب في قوله بل لو فرض عدم العقول كلها فلا يرد انه على تقدير عدم المبادي العالية بالكلية لم يصف
الواجب بالوجوب قطعا وبهذا يظهر جواب القول بانه يجوز ان يستلزم وجوب الواجب العقول ولا عتبار الوجوب لا شك ان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانه قدم ان مرتبة وجوب الواجب متقدمة على وجود العقول واعتبارها وان فرض استلزامه لها ففي تلك المرتبة
تحقق الوجوب ولا صحيح العقول واعتبارها بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر قال في شرح المواقف ايا على مفهوم من المفهومين
فلا يجوز ان لا يصدق على آخر انه واجب ولا انه ليس بواجب فلا يتصفان في شيء بان يصدق عليه معا ولا يرتفعان معا عنه بان لا يصدق
عليه شيء منهما انتهى انت خبير بان مدار هذا الكلام على ان صدق رفع كل مفهوم على شيء مع عدم صدق ذلك المفهوم عليه متحدان بالذات في
الواقع كما مر من ان الموجبة السالبة المحمول وجهها السالبة والا فنقيض الصدق رفعه لا صدق الرفع ثم قد عرفت مما اسلفنا ان
الوجوب ورفعه متناقضان في انفسهما ايضا اجتماعا وارتفاعا اي وقوعا ولا وقوعا بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج
لما قال في شرح المواقف والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا شيء كان نقيضه رفعه ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان
واذا اعتبرت وجه مفهوم الواجب وجب في نفسه كان نقيضه رفعه ووجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض
وجه الوجوب في نفسه وجه مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدميه اللاوجوب اعني ارتفاعه وجوده في نفسه ان يكون الوجوب
موجودا في نفسه حاصله ان للمفردات اذا اعتبرت في انفسها من غير ملاحظة الثبوت لا تناقضي بينهما بل لا بد في تحقق التناقض من اعتبار
الثبوت اما لغيره او في نفسه وذلك بناء على زعمه كما مر ولا يلزم من عدميه الوجوب واللاوجوب اعني ارتفاعه وجوده اما في نفسها ارتفاع
النقيضين سواء اخذ الوجوب بالاعتبار الاول او بالاعتبار الثاني اما على الاول فلان عدمية الصفة بمعنى ارتفاعه وجوده لا يستلزم
ارتفاع ثبوتها لموصوفها واما الثاني فلان عدميه الوجوب وان كانت ارتفاعه وجوده لكن عدميه اللاوجوب ليست ارتفاعا
لرفعه وجوده الذي هو النقيض لوجوده الوجوب المرتفع على تقدير عدميه الوجوب ولا مستلزما لذلك الارتفاع حتى يلزم
ارتفاع النقيضين على تقدير عدميتها واما يلزم ارتفاع النقيضين على ذلك التقدير لو كان نقيض وجوده الوجوب وجوده اللاوجوب
اذ عدميه اللاوجوب لا يكون رفعه وجوده اللاوجوب الذي هو نقيض وجوده الوجوب الذي كان مرتفعا ايضا لعدميه الوجوب
فرضا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم الخ ان المستدل اراد بالممكن الممكن العام المقيد بجانب الوجود فلا يرد
هذا المنع نعم لو حمل الامتناع على الاعم من امتناع الوجود وامتناع العدم يرد عليه ان اللازم حينئذ ليس بباطل لدخول الواجب الذي هو
ممتنع العدم تحت الممكن العام المقيد بجانب الوجود ولا يرد المنع على الاستلزام الا ان يحمل الامكان على الامكان الخاص وسيأتي ان المراد
بالامتناع امتناع الوجود فنقول لو كان ثبوتيا لكان موصوفه اما واجبا او ممكنا وهو محال ولا يلزم من وجوده امتناع العدم ووجوده

الامتناع البحث عنه ههنا ثم الظاهر ان المصنف اراد بالممتنع الوجود او العدم او ثبوتهما للماهية لان الامتناع وصف لها بالذات والماهية
من قبيل الوصف بحال المتعلق فلا يرد ان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم لان الممتنع حقيقة عدم الواجب لذاته لانه جمع
في منع الملازمة اي بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل في هذا التقرير اذ هي بين عدم الفرق والثبوت فيصير
اجنبيا خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصوده هذا القائل ان كلام المصنف منع لثبوت المعدم وقول بحقيق نقيضه وهو الفرق الا انه
زلة عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم والاظهر ان يقال وفرق بين الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته فمنع كلام للمصنف والفرق
بينهما في الواقع لما مر من تمايز الاعدام الذي هو نقيض المعدم لا يستلزم مدعى الخصم كما ان عدم الفرق يستلزمه ويمكن ان يقرر الدليل هكذا
لو كان الامكان عدميا لثبت الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لثبوت الفرق بين نفي الامكان والامكان في الواقع والتالي باطل
لعدم تمايز الاعدام فكذا المقدم فاجاب المصنف بان ثبوت الفرق بينهما ولزومه على تقدير عدمية الامكان لا يستلزم ثبوت الامكان اذ لا يتم
بطلان التالي لما مر من تمايز الاعدام وعلى هذا ايضا لا يكون لفظ المنفي مستدركا انما يعرضان للممكن بالذات لما هذا الحصر لا يلزم من
كلام المصنف الا ان تعملات العلوم كليات والكلية تدل على الانحصار والا توارد على تقدير ان هذا انما يلزم اذا كان ذات الواجب علة
لوجوده وليس كذلك بمام من انه عين الذات فالاولى ان يقال ذكر في قوة التوارد فانه يلزم الاستغناء عن العلة مع الاحتياج اليها
ولمحض الدليل لزوم اجتماع الاحتياج الى الشيء مع الاستغناء عنه وذلك على تقدير العينية اظهر لعين ما ذكر في الواجب فان قلت
لو عرض للممتنع بالذات الامتناع بالغير انما يلزم توارد العلتين لو كان الممتنع علة لامتناعه وهو ممنوع لان الممتنع لا ذات له فلا يكون
الامتناع معللا بذاته قلت على تقدير ان لا يكون للممتنع ذات المراد باقتضاء الذات العدم كونه معدوما لا باقتضاء الغير فتدبر
لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير قيل مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان ومثل هذه المسامحة
ليس عزيزا في كلامهم انتهى وفيه تامل لجواز ان يكون انتفاء ذلك الغير محالا لاستلزامه امرا آخر وهو عدم ارتفاع الامكان على تقدير انتفاء
ذلك الغير وكذا الوكان انتفاء ذلك الغير محالا لا يلزم ان يدور ما بالذات بانتفاء الغير قد يحال الممكن بالذات قياسا على الواجب بالذات
ما اذا اعتبر نزاعه من غير التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن بالغير قياسا على الواجب بالغير ما اذا اعتبر مقيسا
الى غيره كان كذلك فاذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه تقع لا اليه مقيسا الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت للشيء
مقيسا الى الغير لا يثبت له مع ترك المقايسة في حرتبه اخذ ذلك الشيء بذاته لان تقسيم المفهوم الى الثلثة بحسب حاله عند نسبة الوجود
اليه في هذه المرتبة لا في نفس اللام للاختصاص نسبة الوجود اليه فيما في الوجوب والامتناع لا شيء خلوق عن الوجود والعدم فيها وما كان
في هذه المرتبة عاريا عن جميع ما بالغير له بناء على ما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون عاريا عن الامكان بالغير فهو
اذن عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب فيجب ان يكون الامكان ثابتا اذا اعتبر

بذاته

بذاته وعلى هذا يسقط النظر كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان خلو في هذه المرتبة من الامكان يستلزم كونه واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات لانه في هذه المرتبة ليس ممكنا ولا واجبا ولا ممتنعا كما انه ليس فيها موجود ولا معدوم واذ الماهية من حيث هي ليست الا هي واما ثانيا فلان
الانقلاب المستحيل ان يصير الممكن واجبا او ممتنعا في الواقع لا في المرتبة وبحسب النظر لان كثيرا من الامور يستحيل في الواقع لا في المرتبة كالمتوسط
الوجود والعدم واما ثالثا فلان الانحصار في الوجوب والامتناع انما يصح اذا اريد بالوجوب اعم من الوجوب بالذات وبالغير وبالامتناع كذلك
ذلك لا يتاتى الانحصار في نفس الامر في الوجوب بالذات والامتناع بالذات والامكان بالذات اقول وليس بشيء لان استواء الوجود والعدم
غرض القائل ان ما ذكره المستدل من ان ارتفاع الغير يستلزم ارتفاع الامكان موقوف على تعدد اذ لو كان واحدا لا يلزم من ارتفاع الغير
ارتفاع الامكان اصلا اذ الذات علة ايضا واذا كان متعددا كما هو مقتضى كلام تبعه ما ذكره نعم لو قرر كلام المستدل هكذا الممكن بالذات لو كان
ممكنا بالغير لانحصر علة الامكان في الغير لامتناع التوارد فيلزم من ارتفاع الامكان فيلزم الانقلاب لم يرد ما ذكره الشارح ثم لا يخفى
ان القائل المحقق قدس سره ذكر ان الاستواء لا يتصور فيه تعدد اصلا في اثبات اصل الدعوى ولم يلتفت الى ذكره في دفع الاعتراض من
الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك به ابتداء وقد اشار ايضا الى ان هذا
الاعتراض مما لا مدفع حيث قال الاولى ولم يعلم الصواب والشارح غير الاولى الى الصواب حيث قال فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء
بالنظر الى ذاته لا يرتفع الا ان الاولى هو الاولى بالنظر الى كلام كما لا يخفى لانه قد تراءى الوجه السابق فلم يكن خلاف الصواب هكذا قيل والتحقيق
بان التوارد على الوجه السابق ممنوع والشارح اما رفع المنع الاخير دون الاول ولما لم يكن المنع الاول مدفوعا كان خلاف الصواب فتدبر
والا توارد علتان على معلول واحد شخصي فان قلت هذا التوارد انما يلزم لو ثبت ان الذات علة للامكان ولم يثبت بعد لان المراد
بالامكان الذاتي سلب الضرورة الذاتية من الطرفين ومن البين انه اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معللا بذاته او بغيره فعلى
تقدير ان يكون معللا بالغير لا يلزم الانقلاب لانه ليس واجبا ذاتيا لذاته والممتنع لذاته قلت قد مر ان المنعم هو المفهوم للغير بذاته
من غير التفات الى غيره اي من غير مدخلية الغير اما منصفا بضرورة الوجود او بضرورة العدم او بلا ضرورة وحينئذ يجب ان يكون اتصافه
بكل من الاحوال الثلث لذاته من غير مدخلية الغير اصلا ثم ان حصل له الامكان بسبب الغير فنقول هو لذاته ان كان متصفا بضرورة الوجود
او العدم يلزم الانقلاب او متصفا بلا ضرورتهما يلزم تحصيل الحاصل او ان يكون لا الامكان ولا سوء غير معقول كما قرره الشارح وبهذا
ظهر اندفاع ما قيل عليه لم لا يجوز ان يكون استغناء الذات في علية مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن
علة اصلا فلا يلزم التوارد والامكان وان كان مستندا تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير وحده فلا يرد لان للغير مدخلا
فيه لكن لا محذور فيه لانه ليس المراد بالامكان الذاتي ما يكون الذات علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين والا لانحل حصر الموادفي الثلث
اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين

ولا شك ان العقل يجوز ان يكون هذا السلب معلولا للغير ثم قيل ويمكن اثبات كون الذات علة بانه لو كان الامكان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو ح ولان امكان كون الشئ واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يستلزم على التناقض وايضا يكون على تقدير عدم التأثير فيه واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما محالان لان سلب تاثير الغير فيه امر معاير لذاته ولا يخفى لكون الشئ بسبب غيره واجبا لذاته او ممتنعا لذاته انتهى قوله تأمل لانه ان اراد بالجواز فى قوله لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا اى الجواز عند العقل فلا نم ان جواز كون الشئ واجبا لذاته جوازا عقليا ينافى على التناقض بجواز ان يكون ضرورية الوجود ضرورية للشئ فى نفس الامر ويجوز العقل ان ضرورة الوجود ليس ضروريا له كتجويز الممتنع فى بادى النظر وان اريد به الجواز فى نفس الامر فلا نم الملازمة لجواز ان يكون على تقدير كون الامكان معلولا للغير يمتنع ان يكون واجبا لذاته او يجب ان يكون بحسب ذاته واحدا من الامور الثلثة ويمتنع ان يثبت له احد الامور الثلثة بل نقول اذا كان الامكان معلولا للغير فعلى تقدير انتفاء الغير لا يكون ممكنا والا فعلى تقدير وجوده يلزم تحصيل الحاصل او ان يكون له امكانان كما مر واذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا ضرورة لان سلب الامكان هو سلب سلب ضرورة الوجود والعدم وهذا السلب اما يحقق ضرورة الوجود حتى يكون واجبا او يحقق ضرورة العدم حتى يكون ممتنعا فكون الامكان الذاتى من الغير يستلزم وجوب احد الامرين من الوجوب والامتناع من الذات لما مر من وجوب انحصار المفهوم المعتبر بذاته فى الامور الثلثة لا امكان الامور الثلثة بحسب نفس الامر وقد مر ان وجوب احد الامرين من الذات يستلزم الانقلاب فالظاهر ما ذكرنا وممكن ان يقال كل ما يثبت للشئ من الغير فى نفس الامر يجب ان يكون ممكن الثبوت له فيما اذ ما يجب ثبوته لذاته او يمتنع كونه لكى لا يمكن ان يثبت له من الغير فالامكان الذاتى على تقدير كونه معلولا للغير يجب ان يكون بحيث يمكن ثبوته للممكن ويمكن سلب سوء له وسلب ثبوت الامكان اما سلب ضرورة الوجود او ثبوت ضرورة العدم فجواز سلب الامكان بالنظر الى ذاته فى نفس الامر يستلزم جواز كونه واجبا او ممتنعا فيه تأمل لان وقوع سلب الامكان وان كان مستلزما لوقوع الوجود او العدم لذاته لكن الامكان الملزوم لذاته لا يستلزم الامكان الملازم لذاته كما مر مرارا ثم قيل والاشبه ان المعلم بعد ما حقق ان الشئ قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك بحسب ذاته ان مثل ذلك لا يجرى فى الامكان ما لم يكون مشروطا كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشئ مشروطا معاريه العلة او العلول او امتناعها واجبا او ممتنعا وبدونها ممكنا ولا خفاء فى انتفاء الامكان الغيرى على هذا الوجه فان ما يعرض كونه مشروطا ممكنا لا بد ان يكون ممكنا فى حد ذاته اذ لو لم يكن ممكنا فى ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا يلزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن كالكون مع زيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير فى الواجب بالذات على سؤال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير فى الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجوه ذاته ومع هذا الاعتبار وجوه ذاته باق على وجوبه الذاتى فان الواجب من هذه الحيثية بحسب وجوه ذاته بذاته مع لاحظ وجوه ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته

فانه

فانه هو واجب لذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن انما خرج عن وجوه العلة من حيث وجوب ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نقيضها هو ممكن بذاته واجبا بغيره انتهى وفيه ايضا تأمل اذ قول المصنف والامكان بالغير بدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا وهو مبين بما ذكرنا فلا حاجة الى ان يقال مراده انه لا ممكن بالغير يكون ذلك الممكن بلا هذا الغير واجبا او ممتنعا ثم مدار الكلام على ان الامكان الذاتى اى لا ضروريه الوجود والعدم بالنظر الى الذات لا يمكن ان يستند الى الغير لانه لو استند سلب الضرورة الذاتية الى الغير يلزم فى الواجب و الممتنع الانقلاب وفى الممكن التوارد ولا شك انه لا يمكن ايضا ان يستند الوجوب الذاتى ولا الامتناع الذاتى الى الغير فينبغى ان يكون بالغير على قياس الوجوب بالغير لا ضرورية الوجود والعدم بالنظر الى الغير ولا شك ان من استلزام الامكان بهذا المعنى الى الغير فى غير الممكن بالذات لا يلزم الانقلاب ولحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير اى قبيل الوجوب بالغير اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم فكون الامكان بالغير بالقياس اليها اقتضاء الغير لا ضروريتها وذلك ظاهر والشارح اهمل معنى الضرورة و فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليها فجعله لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان بالذات يعطى ان يكون ما ذكر فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضى الذات وجوده ولا عدمه لا ان يعطى لا ضروريتهما والامكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المحقق بالامكان بالغير انما هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذليل المبتنى على المعنى الثانى بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الوجوب بالذات كان عبارة عن اقتضاء الذات الوجود كان الوجوب بالغير قياسا عليه اقتضاء الغير وجود الممكن والضرورة اقتضاء الوجود او العدم فاقتضاء الذات الوجود او العدم يسمى ضرورة ذاتيه واقتضاء الغير يسمى ضرورة بالغير غاية الامر ان الضرورة اى الاقتضاء فى الاول مستند ايضا الى الذات وفى الثانى الى الغير سلمنا ان الوجوب بالغير عبارة عن اقتضاء الغير ضرورة الوجود لكن لا شك ان هذه الضرورة ليست ضرورة ذاتيه اذ لا معنى لاقتضاء الغير ضرورة الوجود بالنظر الى الذات فكون الامكان بالغير بالقياس اليه اقتضاء الغير لا ضرورية الوجود والعدم بالنظر الى الغير لا بالنظر الى الذات وقد اشرنا الى انه لا محذور فى وقوعه واما ثانيا فلان الامكان بالذات لو كان اقتضاء الذات لا ضروريتهما لا يلزم ان يكون ممتنع الطرفين لذاته لان المقتضى لا ضروريتهما الذاتيه لا مطلقا والتفصيل ان معنى ان الامكان سلب الضرورة فاما ان يراد بالامكان سلب الضرورة الذاتيه او سلب الضرورة الغير الذاتيه او سلب الضرورة المطلقة وقد مر ان الاول لا يمكن ان يكون بالغير وكذا الثانى لا يمكن ان يكون بالغير والثالث يلزم من ثبوته لشئ سلب الوجود والعدم عنه لان كلا منهما يستلزم وجوبه ويلزم من كون هذا الامكان فى الواجب والممتنع زوال ما بالذات وفى الممكن بالذات لا يلزم التوارد وان اشتمل سلب الضرورة المطلقة على سلب الضرورة الذاتيه لجواز كون سلب الضرورة المطلقة مستندا الى مجموع الذات والغير والاول علة لسلب الضرورة الذاتيه وكذا لسلب الضرورة الغيرية والثانى غير الذات ح ان معنى الغير تساوى نسبة الممكن اليه لما قدمه الاشارة الى انه لو كان الامكان عبارة عن التساوى

بحق انتفاء اولوية احد الطرفين لا يمكن ان يستند الى الماهية ايضا والا لزم ان لا يجتمع رجحان احد طرفيه بالغير لثبوت التساوي بين التساوي والرجحان ولا يجوز اجتماع المتنافيين في محل واحد وان كان كل منهما مستندا الى علة لان تعدد العلة لا يجوز اصلا، المتنافيين فالماهية التي اقتضت تساوي طرفيها لو وجبت بالغير يجب ان يرجح الغير وجوده ما فيلزم اما تخلف مقتضى الذات عنها او اجتماع المتنافيين وكذا لو عدمت بالغير فمرادهم التساوي عدم اقتضاء ذات الممكن رجحان احد طرفيه فتعلق الوجوب بالذات كون الشيء اذا اخذ بذاته مع غير التفت الى غير يجب له الوجود والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غير يجب له ذلك فالامكان بالغير قيام ساعي الوجوب بالغير هو كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غير لا يجب له الوجوب ولا العدم لا بحق انه لا بد ان يكون للغير مدخل في لا بحق معه والا لكان اجنبيا وذلك الامر حاصلا اخذ الغير او لم يوجد فح اذا اخذ الواجب بالذات مع غير ولم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده بوجوه ما هف وكذا الممتنع بالذات واما الممكن بالذات فلو كان ممكنا بالغير لكان للغير دخل ما في امكان فلا يكون في حد ذاته ممكنا فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير هف لما عرفت آنفا وانت خبير بان التفسير الذي ذكره للامكان بالغير لا معنى ان يكون كون الغير مدخلا في وجوده او عدمه فان الممكن اذا اخذ مع ما ليس علة لوجوده ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم فان نسبتا ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان فيه نظر اما اولا فلان الماخوذ مع الوجود ليس واجبا لذاته وهو ظ فيجب ان يكون ممكنا لذاته ضرورة انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته وسيجيء ان لا منافاة بين الامكان الذاتي والوجوب بالغير واما ثانيا فلان حمل كلام المصنف على ان مقصوده بيان الضرورة بشرط المحمول يستلزم ان تكون قوله فيما سياتي وتلحقه وجوب آخر لا بأس عنه قضيه فعليه تكرارا فسبيل ان يحمل كلام المصنف على انه اشار الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه ماذا و توطئة لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري وحاصله ان الوجوب بالغير يعرض عن نسبة الوجود الى الماهية الماخوذة معه وجودها على ما مر والامتناع بالغير عند نسبة العدم الى الماهية الماخوذة معه عدمها والامكان الذاتي عند نسبة الوجود اليها ما خوذة بذاتها يعني ان عروض الامكان للممكن وعروض ما بالغير له باعتبارين قيل فيه بحث لانه قد صرح هيهنا بان الوجوب بشرط الموجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لانه عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله وموضوعها بالغير ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او حيث حكم بامتناعه للامكان وانت اظهر كيف لا والاصح لو لم يكن بالغير وظ انه ليس بالذات لتوسط بين الذاتي والغيري وبما ذكرنا لا يرد هذا البحث على المصنف ولا احد ورد في كون الضرورة بشرط المحمول واسطة بين الذاتي والغيري قال فظهر ان الامكان وجوه شتى لا آخر سواد كان الامكان خاصا او امكانا عاما لا في ضمنه فرع للامكان وجود، في نفسه اعني امكانه الخاص يعني ان الدليل المذكور يدل ايضا على ان الامكان وجوه شتى سواء كان امكانا عاما مقيدا بجانب الوجود او كان لا في ضمن الامكان الخاص كامكانه الخاص وجوبه وجوه الحيوانية للانسانية

يستلزم

يستلزم امكان وجوده في نفسه ومعنى ان يراد بالامكان الخاص ههنا سلب الضرورة المطلقة اعني سلب ضرورة الثبوت ما دام ذات الشيء له موجودا او بالوجوب الضرورة بهذا المعنى على ما في المنطق لا سلب ضرورة الوجود بالنظر الى ذات الموجود مع قطع النظر عن الغير فلا يرد انه لا يتصور في امكان الوجود لشيء امكان عام لا في ضمن الخاص لتوقف ذلك الوجود على وجوده في نفسه الذي هو ممكن والموقوف على الممكن ممكن هذا يخالف ما تقرر من ان وجود شيء لها قال بعض الافاضل ليس المراد بالثبوت في قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج نفس ثبوت المثبت له فيه دون ان ثبت الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلاهما في الوجود الحقيقي وكل موجود لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجودان في حد ذاته بلا ارتياب وفيه بحث لانهم لم يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود وقد قسموه الى الوجود في نفسه والى الوجود الرابطي اعني الاتصاف سواء كان بين الموجودين في نفسهما او بين موجود واعتبار واقع في الخارج فتسميه الربط بين الموجودين بالوجود الحقيقي دون الربط بين موجود واعتباري او بين اعتباريين مما لم يذهب اليه احد نعم من ذهب الى ان ثبوت الاعتباريات ليس اتصافيا بالعقل بل يرجع الى صحة الانتزاع فله ان مطلق الوجود الغير الحقيقي على ذلك الثبوت وانت تعلم ان الحلول المفسر باختصاص الناعت بالمنعوت يجتمع في ثبوت الاعتباريات ايضا فان العقل بمعونة الوهم اذا ادرك الالتحاء او الاستعانة من حظ الجدار ان ذلك الحظ متصف باحدهما وانه مختص به وناعت له كما ان السواد المدرك بالبصر مختص بالجسم وناعت له فكذا في الاختصاص المذكور كون الخارج طرفا لتعقل الناعت وانما ما قيل من انه يكفي فيه الوجود في نفس الامر ولو في الذهن فقيه تامل لان الاختصاص الناعت لو اقتضى الوجود في نفسه فكيف يكون الوجود الذهني كافيا في كون الوصف مختصا بالموصوف في الخارج وناعتا له فيه قيل الذي يظهر من كلام القدماء انهم ادرجوا امثال الاستعانة والالتحاء من الاعتباريات في الاعراض حتى ان الشيخ في التعليقات اطلق العرض على الوجود ولذلك قسموا الكم الى المتصل والمنفصل مع ان المنفصل وهو الكثرة لا وجود له في الخارج وكذا الحال في كثير من المعقولات حيث عدوا من اقسامها مالا وجود له في الخارج واعلم انه يمكن ان يكون مراد المصنف بالعروض العروض على اي وجه كان ويكون المقصود ان كل ما هو ممكن العروض فهو ممكن الوجود في نفسه لا عرفان العروض للمطلق يستلزم وجود العارض في نفسه بحسب نفس الامر وان لم يستلزم وجوده بحسب الخارج اريد بالممكن الذاتي ما هو ممكن الوجود سواء لكان الامكان باعتبار الوجود في نفسه او باعتبار الوجود لغيره وقد سبق منه ان الامكان اعم حيث قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة بشبه مواد ثلث وعرضه ههنا للتنبيه على ان العروض اعم من الاتصاف بعارض عن الوجود لغيره ولا حلول الصوغ في سيولتها لا تجريده قيل البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك ممكن كما هو المشهور وسنعكف الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا يأبى حلولها في المحل مطلقا والاولى

التمثيل بالهيولي والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال وذلك المحل في الجواهر
المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظره انتهى وانت خبير بان مدار تمثيل الشارح على ما هو المشهور من
المذهب لا على البرهان ثم ما البرهان على امتناع حلول الهيولي والاجسام في غيرها فتأمل ﴿ش﴾ وقيل شرطا واما القول بان العلة
الحدوث بشرط الامكان فهو اعتزال عقلي لم يذهب اليه احد ولذلك لم يتعرض له ﴿ش﴾ فمقتضى ان يكون الامكان علة للافتقار
قد يقال هذا غير مسلم اذا كان العلم بالامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم بالملازمة حقا ولان
المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا يكون ممتنعا فلو انتفى استلزام العلم المذكور للعلم بالامكان يلزم ان يكون الافتقار علة
للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للآخر هف وانت خبير بان هذا السؤال مأخوذ من كلام الشارح في السؤال حيث قال ان العلم بالمعلول
قد يستلزم العلم بالعلة او معلول آخر والاولى في ترتيب البحث ان يورد السؤال على جواب الشارح كما قيل ان اراد ان استلزام العلم بمعلول
العلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض الموارد فلم لكن في المطلوب ان يكون بعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلة المعينة
ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلم لا يجوز ان يدعي
عليه الدليل قال بعض الافاضل اما يجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم الجزء شيء معا يجزم بعدم الجزء واحد وعلى مقتضى ما ذكر من
الدليل يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة هي عدم
الجزئي معا وفيه بحث لانه سيأتي ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعددا فان لكنها ليست
عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك المصحح في ضمن عدم كل جزء من المركب واعلم ان العلم بتحقق احد المقتضيين يقتضي استلزام العلم
بتحقق الآخر مثلا اذا علم ان هذا اعظم من ذاك علم ان ذاك اصغر من هذا فهذا الدليل انما يستقيم الاستدلال لا العليه وان ذات لكن
يمكن ان يكون علة للامكان والافتقار من غير توقف احدهما على الآخر ﴿ش﴾ لا يقال بعد العلم بتحقق العلة بهذا الكلام محل احتمالان
يكون اعتراضا على المجيب بان الاستدلال بوجه احد المعلولين على الآخر مشهور مسلم عند القوم وجوابا عن بعض اشكاله والكلام
يكون جوابا آخر عن قوله والعلم بالمعلول قد يستلزم العلم بمعلول آخر بان هذا الاستدلام سوقف على العلم بصدور المعلولين عن
علة واحدة وح يكون الاستدلال بوجود العلة على المعلول الآخر لا بوجود معلول على آخر ﴿ش﴾ قد يكون لزوم بعض المعلولات لعلل بينة
لا ينبغي بعد العلم بتحقق العلة جاز ان لا يكون سعي الذهن من العلة الى المعلول لكون لزوم المعلول لتلك العلة غير بين ويكون
معلول آخر واسطة في الانتقال فيكون الاستدلال باحد المعلولين على الآخر فان قلت يلزم ح كون لزوم احد المعلولين للآخر بينا
هو تسليم للنقض قلت لا يلزم ذلك لجواز توقف الانتقال على العلم بكونها معلولي علة واحدة وانت خبير بان العلم بوجود علة الشيء
بهذا العنوان يستلزم العلم بذلك الشيء واللزوم الغير البين انما يتصور بين ذات العلة والمعلول فيكفي الظن ان تبدل اللزوم بالتلازم لان

الاستدلال

الاستدلال بالمعلول على العلة موقوف على استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما
لعللها لزوما بينا فيصح الاستدلال بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار
ومستلزما له بالزوم البين فيسلم العلم به للعلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكر انتهى
وفيه تأمل لان مراد الشارح بقوله قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا ان من العلم بالعلة على هذا التعديد يلزم العلم ببعض
المعلولات بواسطة يلزم العلم بالمعلول الذي لزومه خفي لا انه قد يكون العلم ببعض المعلولات مستلزما للعلم بالعلة المعينة حتى يكون منافيا
لما هو بصدده ﴿ش﴾ اما الامكانية او حدوثه هذا في موضع المنع كما لا يخفى ﴿ش﴾ تساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج ان اراد بالغاء
في قوله فاحتاج التنوين فهو مسلم لكن لا يستلزم المط وان اراد الترتب العقلي فممنوع فان من منع العلة كيف يسلم هذا وكان منشأ
الاشتباه الالتباس بمع معيني الحاء ﴿ش﴾ ولذلك تراها تتنور من صوت الخشب قبل فانه يدل على انه ارتكز في ظنها ان حدوث
الصوت المخصوص لا يكون بدون مح بعض وجوهه وهو الخشب اذ لو جاز عندها تتح احد المتساويين بدون مح جاز وجود
ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون ما تعتقبه قطعا فلم يستلزم الصوت عندها وجود الخشب فلم يتنوروا فان قلت انا اذا ذكرنا هذا
كان في البداية قولها حاكما مع انهم حكموا بانه لا حكم الا للعقل قلت الحكم المخصوص بالعقل الحكم التفصيلي ثم لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في التنور نفي الصوت بمجرد عدم الملايمة او بواسطة تخيل الالم عقيبه ﴿ش﴾ يعني انا نتصور حدوث الحكم ولا نحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر انما فيه تأمل لجواز ان يكون عدم حصول العلم بالافتقار لاجل ان علة الحدوث للافتقار لا تكون بديهية فلا
يدل هذا على عدم العلة ﴿ش﴾ حتى لو فرض حادث واجب الذات لم لا يجوز ان يكون الامكان لازما للماهية وانتفاء اللازم مستلزم لا
سيما والمفروض فيه الصورة المفروضة لحكم العقل بالاستغناء لو لم يجد علة الحدوث في الواقع لبداهة استلزام الامكان للحاجة دون
الحدوث ﴿ش﴾ فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد اذ هب المحقق التفتازاني في التلويح الى ان وجه الممكن لا سوقف على الا
يجاد بل سواء عقل يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو متأخر في الذهن عنها وفي الخارج غير محقق اصلا
ورد المحقق الشريف بان عدم تحقق الايجاد في الخارج لا يمنع كونه موقوفا عليه للوجود كوجود الماهية كيف ولو لم يكن الايجاد
موقوفا عليه للوجود لزم تحقق الشيء في الخارج بلا ايجاد وبطلانه ظ فالحق ان الايجاد من حمله ما سوقف عليه وجه الممكن
وانت خبير بان كون الايجاد واقعا في العلة انما يستلزم عدم امكان بساطة العلة انما مع تصورهم بذلك كما سيأتي وكذا الحال
في الوجوب السابق وحين فالواجب وجه الممكن عند تحقق العلة انما ارادوا بما جيء ما سوقف عليه الممكن سوى الوجوب
والايجاد فالوجه انه اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات والقول بان الايجاد عبارة عن الموجدية المضافة
للوجود المتأخرة عن الوجود فسقوط ظ ﴿ش﴾ لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يحتج هذا الدليل على عدم الحاجة على الايجاد

ح يلزم تقدمها على الوجه المتأخر عن الايجاد لان نفي اللازم مطلقا يستلزم نفي الملزوم من غير احتياج الملزوم الى التلازم ف
فتلزم لما تقرر كون الحدوث علة للحاجة اي فان قلت اذا كان الحدوث شرطا للحاجة يكون جزءا من علتها التامة المتقدمة
عليها فيلزم تقدم الحدوث على نفسه بخمس مراتب قلت سيأتي انه لا يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء العلة التامة تقدم المعلول كما حاد
العشرة مع ان المجموع نفسها نعم يمكن ان يعال المراتب الخمس اوست لتأثر الحاجة عن مؤثر علتها فيها والتأثر متأخر عن العلة
كما مر فتدبر ف وعورض بان الامكان اي قبل الحدوث ان يعول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المعنى بل على نقيض معنى
آخر لهم فالدليل جار فيه طلق الهدى عندهم فكيف يقال اراد بالمعارضة الاتيان بنظم ما اتى به الخصم من الدليل والافلا وجه
ولكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة بالغير فان قلت الامكان متأخر عن ثبوت الوجود للماهية المغيرة بانتفاء الماهية
بالوجود لكونه كيفية هذا الثبوت فان اريد بالكون المذكور ذلك فقد وقعت حاله وان اريد غيره فلا يجدى قلت الامكان متأخر عن
نفس هذه النسبة لا عن وقوعها اي ثبوتا للماهية كخلاف الحدوث فانه كيفية النسبة الواقعة والنسبة الواقعة بالفعل وان كانت
ممكنة لكن لا سوقف اتصافها بالامكان على وقوعها وان كان مستلزما له فما علم انه بعيد من العاقل ان يقول الحدوث الذي هو كيفية
النسبة الواقعة بالفعل علة للحاجة قائلا انهم اراد وا به كون الشيء بحيث لو وجد كان حادثا وهذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود
وكون الممكن الموجود حال عدمه حادثا بهذا المعنى لا فساد فيه كما قيل ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مما في المعنى
الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجواهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتأخرون منهم الموجود لا في موضوع بما
هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا آخر فتامل ف ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف
الراجح نظرا الى ذاته لما فيه بحث لان وقوع الطرف المرجوح جائز نظرا الى ذات الممكن بمعنى انها لا تقتضي ذلك الوقوع و
لا عدمه وجواز الوقوع نظرا الى الذات بهذا المعنى لا يستلزم جواز رجحانه نظرا الى ذات الممكن بمعنى انها لا تقتضي رجحانه
ولا عدم رجحانه لان الكلام في ان الممكن لو كان لبعض عدم رجحان طرف لاقتضائه رجحان الطرف الآخر وهو ذلك
لا بعض وقوع شيء من الطرفين فمن جوز هذا الاحتمال كيف يسلم هذه الملازمة واين له ان يقول ما فائدة لمقتضي ذات الممكن
انما بعض امتناع الواقع لا نظرا الى ذاته وذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما مر مرارا منك ذلك والحاصل ان الممكن ما كان
مقتضيا لرجحان طرف بدون اقتضاء وقوع احد الطرفين وذلك مستلزم لمرجوحية الطرف الآخر وجب ان يمتنع وقوع هذا
الطرف المرجوح المستند الى علة في الواقع لان وقوعه بدون رجحانه ممتنع ورجحانه منافٍ لمقتضى ذات الممكن فلو وقع يلزم
تخلف معلول الذات ولا محذور فيه بجواز ان يكون علة ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى ولا يخفى ان وقوع عدم معلولها
منافٍ لمعنى ذاتها على انا نقول الكلام ان اولوية احد الطرفين بالذات ينافي صيرورة الطرف الآخر ايضا اولى بالذات وامكان صيرورته

اولى

اولى بواسطة الغير فلا الا بد ايجاد احدى كفتي الميزان قد يكون راجحة بالذات على الاخرى ثم يصير مرجوحة للغير نعم رجحان الطرف بها معا حال
ما يصير مآل الشيء ان الممكن اذا خلي وطبيعته لم لا يجوز ان يعصى اولويه احد الطرفين كطعم الماء المقتضيه للبرودة مع جواز طريان
الحرارة عليها قيل ما ذكره الشارح انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على
سبيل الرجحان ايضا فلا لان للخصم ان يستلم ان ما بالذات لا ينافي ما بعض بالنظر اليه فان اصل الشيء انما هو في جواز
اقتضاء الممكن اولويه احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فنقول للخصم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لذلك الاولوية على سبيل الا ولوية
وبهذا الحيث ينقطع الاعتراض وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف
الآخر لان الطرف الراجح كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل
ثم قيل واقول في اثبات هذا المطلوب ما بعض رجحان طرف فهو بعينه بعض مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية
ومرجوحية يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت فتدبر انتهى ووجه التامل اولا
ان ذات الممكن اذا كانت كافية في اولوية احد الطرفين ومع ذلك يجوز ان يحلق مقتضاها عن مرجوحا بناء على ان الاقتضاء على سبيل
الاولوية لا الوجوب فنقول اذا وقع الذات ولم يقع المقتضى فعدم وقوعه اما لانتفاء امر له مدخل في الاقتضاء اولا والاول خلاف
المفروض والثاني يستلزم وقوع المرجوح بلا مرجح اذ لو كان لوقوعه مرجح لتوقف رجحان الراجح على اسعانه بل نقول بكل وقوع الراجح
مع الاولوية تارة وعدم وقوعه مع اخرى فيلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح كما سيأتي تحقيق ذلك فالوجه في كلام
الشارح ما ذكرنا وثانيا انه يرد على برهانه ما اورد على الشارح من جواز ان يكون اقتضاء رجحان الطرف على الوجه الاولوية
بعض مرجوحية الطرف المقابل كذلك وذلك لا يستلزم امتناعه قد يقال المراد ان مراد القوم ليس ان اولوية بالمعنى الذي ذكره الشارح
اي ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر رجحانا ما شائعا عن الذات اي يكون الذات علة مستقلة له بل بمعنى كون احدهما انسب والبق
بذلك الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان احدهما ومنعه طريان الآخر فلا يلزم المنافاة مع مقتضى الذات كما لا يخفى اذ الاولى الغير
اللايق بشيء لا يجب ان يكون ممتنع الحصول له اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بصفات غير لايقة بها وان شئت خبير بان الاولوية بهذا المعنى ما يمكن
في وقوع الطرف الاولى حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فلا غرض يتعلق بابطاله والدليل المذكور لا يدل على اكثر من
ان يقال الوجه البق وانسب بالنظر الى الممكن ما هيته من العدم اذ الوجه خير محض او يقال العدم البق بالاعراض الغير القارة فتامل
ف وان امكن طريان الطرف الآخر المراد بالامكان منتفيا ومشبعا الامكان الذاتي حتى يلزم من انتفائه طريان الطرف الآخر امتناع
لذاته لظهور انه ليس واجبا لذاته تع في قوله فما لا بسبب تأمل لان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير ويجوز ان يكون امتناع
من حيث ان لا علة له فالاولى ان يقال وان امكن طريان الطرف يلزم امكان رجحانه فيلزم امكان مرجوحية الطرف الاولى لذاته

ولا يخفى انه يرد على هذا الوجه ايضا ما ذكرنا فتذكر وما قيل من ان الواجب الخ قيل لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم
ما يجب الوجود له من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم قد يقال لو كان معنى
ذلك لزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وحده لمساوقته مع الوجود وهو ممنوع اللازمة اذ
كما ان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس مستلزما للشيئية بذاته فكانه اخذ من المشترك كون الممكن شيئا بذاته ومن غيره من ان
الشيئية مساوقة للوجود فانتج ضمنا كون الشيء واجبا لذاته واجيب بان الطرف المرجح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا فالكل
بعض الاقاضل فيه نظر لان امكانه يجب الذات لا يسلم كونه معللا بل المستلزم سوقوعه فان قيل عدم المعلول معلول لعدم
العلة قلنا اذا كان علة الوجود نفس الملبسه من غير اعتبار الوجود لا يتصور للعدم اي عدم العلة فان قيل ح سوقف وجود المعلول
على ان لا يكون للعدم علة اذ لو كان له علة ما تحقق الوجود قلنا نم لان كل ما ينافي شيأ لا يلزم ان يكون رفعه علة ذلك الشيء والا
يلزم ان يكون وجود الشيء سوقوفا على عدم عدمه الذي هو الوجود وعدم الشيء سوقوفا على رفعه وجوده الذي هو العدم اللهم وفيه بحث
لان نفس الملبسه اذا كانت علة للوجود من غير اعتبار للوجود يكون رفع نفس الملبسه علة للعدم اي لرفع الوجود وذلك امر معقول
وان الشيء اذا كان سببا تاما للوجود كان وجوده لازما لذاته غير محتاج الى غيره فيكون واجبا لذاته والكلام في الممكن فلا
يكون مسندا الى الذات وحده فيه تأمل لجواز استناد عدم ذلك السبب الى الذات بطريق الاولوية لا الوجوب فيكون الاولوية مستندة
الى الذات فتدبر وتفسير للدليل اذ المحذور الذي ادعى المجيب لزومه على تقدير الشق الاول من الترديد في الاحتمال الثالث غير المحذور
الذي ادعاه المستدل لزومه على ذلك التقدير كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اي لم يكن ذاته مقتضيا لعدم سبب الطرف المرجح على سبيل الوجوب لان هذا الاقتضاء وهو المنافي للامكان اذ لو اقتضى ذات الممكن
عدم السبب على سبيل الوجوب لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجح فلم يكن ممكنا فلا يرد عليه ما قيل اقتضاء عدم الطرف المرجح انما ينافي
الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب لا على الاولوية نعم يتوجه على بطلان جواز زوال مقتضى الذات انه لا استحالة
في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية وقدم ما فيه ثم مدار كلام الشارح المحقق على ان الممتنع
لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير فان اراد به الامكان بالغير بمعنى ان الغير يجعله ممكنا ذاتيا فقدم انه غير ممكن وان اراد به عدم
الامتناع بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان ذلك الامتناع ليس مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب الممتنع بالنظر الى الممكن بهذا
المعنى امكان ذلك الاولوية اصلا كما مر حتى يلزم امكان زوال الرجحان الناشي عن الذات على انه قد مر ان الممكن الذاتي يجوز ان يلزم
من فرض وقوعه المحال قد يقال لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا
لعدم السبب المذكور بجواز ان يكون السبب المذكور باقيا مع اجتماعه معه ولا يلزم ح عدم امكان ما فرضناه ممكنا ويدفع فيه بانه اذا على

الاقصاء

الاقتضاء على الاستلزام كما وقع في كثير من عباراتهم سقط هذا الايراد فان ما يستلزم ذاته عدم سبب الطرف المرجح يكون ذلك
الطرف ممتنعا بالنظر اليه سواء ذلك الاستلزام بسبب اباء ذلك السبب عن الاجتماع او سبب اباء ذات الممكن فتدبر فلا يكون ذات
الرجحان كافيا لان العلة الكافية هي العلة التي لا يتوقف المعلول بالذات على غيرها ومن البين ان الرجحان مستند الى الذات
فقط فلا يكون معللا لذلك الامر الخارج حتى يكون واسطة بين وقوع الطرف الراجح وذلك الامر الخارج فحكمنا كافيا فكيف ان المعلول
يتوقف بغير الواسطة على الراجحان كذلك يتوقف بغير الواسطة على ذلك الامر الخارج فلا يرد عليه ما قيل من انه على تقدير وقوع سبب
الطرف المرجوح لا سبق الرجحان فاحتياج وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان
دالا عليه لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق الرجحان لا كفى في الوقوع وذلك لان المستدل لا يستدل
بمجرد الاحتياج نعم يرد عليه انه يجوز ان يستند عدم سبب الطرف المرجوح الى اللهم على سبيل الاولوية كالرجحان فلا سوقف وقوع الراجح
على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه، فرضا وقوعه مرة وعدم وقوعه اخرى لها قبل الممكن ما يكون وجوده وعدمه
نظرا الى ذاته جايزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يسمى ذلك مع كونه ممكنا في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه
تارة واستلزام اخرى له استلزام امكانه لذلك له لانه انما التزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان اللهم وفيه بحث اما اولا فلان الممكن
ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم اصلا فبعد تحقق احدهما في العلة ان امتنع الآخر لذاته يجب ان يقتضي ذاته نقيض ذلك الآخر
بعد تحقق ذلك الاحد وذلك محال لان تحقق ذلك الاحد في الزمان الف سوقف على انتهاء العلة آنا، سابقا فكيف يكون ذلك مقتضى
ذات الممكن في الزمان الف واقتضاؤه، بواسطة الغير لا ينافي الامكان الذاتي وايضا نقول لحق ان الممكن كما لا يقتضي ذاته اصل وجوده
كذلك لا يقتضي بقائه اي وجوده في الزمان الف والثاني وما بعده من ازمنة وجوده بحيث يكون عدمه بعد الوجود مستندا لذاته كما تقوم
ان الزمان كذلك عند الحكيم مع ان دليله لا يدل الا على الامتناع الوقوعي لان محصله انه يلزم من فرض وقوعه محال وهو ان يكون للزمان
زمان كما سبق آنفا وانت خبير بان مثل ذلك لو تم لا يدل على الامتناع الذاتي وذلك اي عدم اقتضاؤه، بقاءه، فلان من الامور المفروضة
ان الايجاد في الوجه سواء كان الموجود موجدا للبقاء او لغيره فالممكن اذا كان مقتضيا لوجوده في الزمان الف لا يلزم من ان وجوده
الموقوف عليه الايجاد وان متحققا في ضمن الوجود في الزمان الف وهو مرتبط لانه متأخر عن الايجاد فكيف يكون هو وجود العلة
او في ضمن الوجود في الزمان الاول وهو ايضا مرتبط لان الوجود انما على يجب ان يكون مقارنا للايجاد الواقع في الزمان الف ومن
البين ان الوجود في الزمان الف ليس مقارنا له وكذا الحال في العدم لانه كما يحكم بديهة العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول
كذلك يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول واذا ثبت ان بعد تحقق احد الطرفين في الممكن لم يمتنع الآخر لذاته فحكم له الآخر في هذا
الوقت لذاته فيمكن له العدم تارة وله وجه آخر ثم لا يخفى انه لا يمتنع للممكن لذاته وجود، مطلقا ولا عدمه كذلك بل الممتنع له وجود،

المقيد يكونه بعد العدم وعدم المقيد يكونه بعد الوجود فيكون الامتناع بواسطة القيد واما ثانيا فلانه اذا كان الرجحان كافيا في
وقوع الطرف الراجح يمكن وقوعه لاجل الرجحان في جميع اوقاته واذا كان غير موجب لوقوعه في جميعها وقاته ولان البعض يمكن عدم
وقوعه في الجميع وبعضه فيمكن وقوعه في البعض وعدم وقوعه في بعض آخر بل نقول ان لم يمكن في شئ من اوقات الرجحان عدم
وقوعه لاجل الرجحان كان الرجحان موجبا واذا امكن عدم وقوعه في جزء ما لامكن الوقوع قبله او بعده والا لم يكن
الرجحان كافيا لاستحالة امتناع الشئ مع وجود علة الكافية فظهر صحة الاستدلال وسقوط المنع المذكور فان قلت نختار ان الطرف
الراجح واجب بشرط الرجحان بل في زمانه ايضا وذلك لا يستلزم الوجوب لان الرجحان ليس الا زمال ذات الممكن لجواز انفكاك الطرف
الراجح عن الملهة قلت اذا كان للذات علة كافية للرجحان يستحيل انفكاكه عنها لانه لو امكن الانفكاك فرضا وقوعه تارة معها
وعدم وقوعه معها اخرى فلم يترجح احد الامرين وبين اعني وقوعه في وقت ولا وقوعه في آخر على الآخر بلا مرجح وان لم يكن علة
كافية فليس كلامنا فيه فتامل فلنعترض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود لها فيه تأمل لانه يلزم من وقوعه احد طرفي الممكن
بالامر العدمي تجويز وقوع كل منهما لجواز ان يجب لطرف الوجود موثر موجد كما حكم به بداهة العقل ثم انهم لم يكتفوا في اثبات الصانع
تعالى بان وجود الممكن محتاج الى مرجح حتى يرد الاعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدميا بل ضموا الى ذلك ان الطرف
المرجح لا يخرج في الوجود لا بد له من موثر موجد ضرورة بهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول موجود على ان مثل
هذا الكلام يجري على تقدير التساوي ايضا كما قيل فان معنى التساوي هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك الطرف
عدم السبب المذكور وما يقال في دفعه يمكن ان يقال في دفع ما نحن فيه مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشئ اي لشئ
موجود يكون لوجوده مدخل في العلة والا فهو مستند الى الذات مع عدم سبب عدمه ومعلولها بل لنقيضه ايضا فيكون
عدمه مستندا الى رفع ما يكون الذي يمكن وقوعه في ضمن رفعه كل منهما ثم لا خفاء في ان سبب العدم لا بد ان يكون امرا عدميا كالانتفاءات
التي لا يكون ارتفاعها وجودا فلا يكون عدم سبب وجودا فلا حاجة في ذلك الى قوله الممكن المفروض ليس معلولا لشئ ولا الى قوله
ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود لكنه يا فاكثر بل يمكن ان يقال كما قيل لا يجوز ان يكون الطارح الذي يحتاج اليه الوجود
انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج الى الموجود ثم التحقيق ان سبب العدم عدم علة الوجود المحقق اما في ضمن اعدام
جميع اجزائها او في ضمن بعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاءها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود
المانع ووجود المانع ليس موقوفا عليه خصوصه للعدم لان المحتاج اليه لعدم علة الوجود بل هو امر مغاير له فلا يلزم جواز
كون العدم اثر الوجود بل نقول لو كان عدم الممكن اثر الموجود لان عدم علة وجوده علة لعدمه ايضا يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد هيهات فلنعترض وقوعه مرة اخرى لما قيل فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة هي انه بعد تسليم جواز وقوعه

تارة

تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى الذات الممكن يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان لان شيئا من العلة لان ذلك الرجحان
لما كان حاصلا في جميع ذلك امتنع تخصيص احدهما بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر فلم لا يلزم من وقوعه في بعض الا وقات
دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من عدم انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية ومن
ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل وايضا يمكن ان يقال ان
العلة كما تعصي رجحان احد الطرفين تعصي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض
فلا يجب الى مرجح آخر ويكون معنى الاقتضاء كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى العلة لا بمعنى الوجوب اذ لم يثبت بعد ان
الشئ اذا لم يجب لم يوجد فجاز ان يوجد المعلول بالاولوية الى شيء عن العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك
الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار وايضا
هذا الدليل لا يجري في العلل الآنية بالنسبة الى معلولاتها فلا تثبت هذا الدعوى الكلية ولا يحرمان مثل هذا الوجه الكافي
الاولوية الذاتية ايضا انتهى وفيه بعد تسليم ما تأمل من وجوه الاول ان الرجحان لما كان كافيا في وقوع الطرف الراجح امكن
ان يقع في اول زمان وجوده ثم بعد ذلك الزمان لما لم يكن الرجحان موجبا لوقوعه ذلك الطرف امكن نظر الى ذات الرجحان
ترتب عدم وقوعه عليه لانه ان لم يمكن عدم وقوعه فيه نظر الى ذاته يلزم ان يكون الرجحان من غير انضمام امر آخر معه
موجبا له في الزمان الثاني مع انه غير موجب في الزمان الاول وهو محال لاستلزامه خلف مقتضى الذات عنه اذا كان اقتضاؤه
على سبيل الوجوب واذا امكن عدم ترتب وقوع الطرف الراجح في الزمان الثاني كما انه يمكن ذلك في جميع زمان الرجحان لانه ليس
موجبا لنفع امكان وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى الرجحان لانه لا يعصي الوقوع في الزمان الاول ولا عدمه وكذا في الثاني
وايضا اذا امكن عدم وقوع الطرف الراجح في جميع زمان الرجحان فرضا وقوع عدمه في جزء ذلك الزمان فبعد ذلك الجزء
يمكن وقوعه والا لم يكن الرجحان كافيا هف واذا ثبت لزوم امكان وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى الرجحان الغير
المنتهي الى حد الوجوب لا يضر امتناع وقوعه في بعض الاوقات دون بعض بما ذكره فانه لا يدل الا على امتناع
الوقوع على انه يجوز ان يكون محالا مستلزما للنقيضين والوجه الثاني ان هذا الرجحان لما كان خاليا عن الوجوب امكن و
قوع الطرف الراجح في بعض زمان الرجحان دون بعض لانه لا حب وقوعه في جميعه ولا في بعضه وكذلك لا يجب وعدم وقوعه في جميعه
ولا في بعضه والرجحان متحقق في جميعه فلا يجوز ان يكون مرجحا لوقوعه في بعضه دون بعض فيحتاج هذا الوقوع الخصوص الى مرجح آخر
خروج الوجه الثالث انه اذا كانت علة آنية كما فيه غير موجبة نقوض علة اخرى كذلك وذلك ممكن لتحقق المعلولية الآنية كالحدوث والعلم
بانه اذا امكن كون احد علتها كما فيه غير موجبة امكن كون اخرى كذلك ثم نقوض ترتب معلول احدهما على الاخرى فان كان ما تعلق وتبين

في قوة التاثير وضعفه لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كانا مختلفين تفوض ترتب المعلول على العلة
الضعيفة دون الاخرى فيلزم ترجح المرجوح ولما امكن اخذ هذا الدليل من الاول اكتفى به لجواز اشتمال الدليل من الاول
على الكل فان قلت يمكن الاستدلال على المدعى بان الاولوية هي الرجحان الذي يكفي في الوقوع وهو يصير الطرف المرجوح ممتنعا
وقوعه المرجوح حال كونه مرجوحا اشد استحالة من وقوع احد المتساويين فيصير الراجح قلت هذا انما يدل على وجوب الراجح بشرط
الرجحان لان زمانه لكون العلة غير موجبة للرجحان فيه لا يحال اذا تحقق الرجحان في وقت امتنع عدمه فيه والا لزم اجتماع
النقيضين فيه لانا نقول ذلك لا يلزم اذا اخذ بشرط تحقق الرجحان لا مطلقا الا يرى ان وقوع عدم زيد في زمان وجوده
غير ممتنع لجواز ارتفاع الوجود عن ذلك نظرا الى ذات زيد مع بقية بشرط الوجود فلا يلزم انتهى قبل اللازم من عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحاج الطرف بانا فرضنا وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض آخر ايا ما جرح ثالث هكذا الكلام فرضنا وقوعه في
جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر بريد رجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقعة وذلك ظاهر ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية وليس سلم فبطلانه عم لانا غير متربة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية التي لا يتوقف بعضها على بعض والاولى ترك ذكر انتهى لتمام المقصود بدونه
اذ لقائل ان يقول لم لا يكفي الاولوية الخارجية لامكان وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم ترجيح احد المتساويين او عدم
كفاية ما فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظ انتهى
وفيه تأمل اما اولا فلان محصل الكلام ان الاولوية الخارجية التي لا تصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوع الطرف الراجح مطلقا
لان وقوعه المقيد ببعض زمان الاولوية لانه قد مر ان امكان وقوع المطلق يستلزم امكان وقوعه المقيد فان كان
وقوعه مطلقا مرجوحا فتلك الاولوية لزم امكان ترجح احد المتساويين على الآخر فوقوعه مطلقا يحتاج الى امر آخر اما موجب او اولوية
اخرى وتكلم ايضا غير كاف فيحتاج مرجحات غير متناهية فاندفع القول بانه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع
المرجحات اذ الدليل لا يتوقف على اجتماع التقادير بعض الفروض ولا يعني للمفروضات ايضا وعلى ما ذكرنا يتبين ان يكل الكلام
والا يرد عليه ايضا ان اللازم من الدليل ان وقوع الطرف الراجح المقيد ببعض ازمان الاولوية يحتاج الى امر آخر ولا
يلزم منه ان وقوعه مطلقا يحتاج الى غير الاولوية فان قلت اذا وقع هذا الطرف في الآن الذي هو بداية زمان المرجح
الاول فقد اجتمع للمفروضات بأسرها لانه يصدق انه قد وقع في نصف الزمان المرجح الاول دون نصفه في نصف
زمان المرجح الذي هو بعد الزمان الاول فوق نصف وهكذا اذا لوقوع في النصف مثلا لا يقتضي الوقوع في تمامه قلت
فيكفي لهذا الوقوع مرجح واحد يتعلق في ذلك الآن او يصدق عليه ما يصدق على معلوله ولما ثانيا فلان الترتب ليس مخصرا

في التوقف ويمكن ان يقال في وجه الترتب هو ان المرجح الذي يوقع الطرف الراجح في بعض اوقات المرجح الاول والثاني لو توقف
في بعض ذلك البعض وهكذا الى غير النهاية لتعطل الزمان القسم كذلك والاولى ان لا يذكر انه لا يجدي نفعا في مثله ويقال
اذا حصلت تلك الامور ولم يكن موجبة فوقوع الطرف في اي جزء فرض من اجزاء زمانه دون جزء آخر كان مستلزما لامكان ترجح
احد المتساويين على الآخر فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فتدبر وبلحقه وجوب آخر اما قبل الموضع في الوجوب بشرط
المحمول هو الممكن من غير قيد والقيد انما هو في الوجوب الذي هو جهة القضية كما في المشروط بشرط الوصف فان معنى قولنا كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتبا اي كل كاتب متحرك الاصابع بالفعل في ذوات الوصف المشروطة بالكتابة كما ان الجهة في المشروطة بالمعنى الآخر هي
الفعلية في زمان للوصف اسمي والظاهر ان الموضع في هذا الوجوب الممكن بشرط اتصافه بالمحمول وفي الوجوب السابق هو الشرط
اتصافه به فلا يكون تعلق الوجوب في الشيء كما لا يكون تعلق الامكان فيه فنسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الفعلية والى
الانسان المطلق وان كان في وقت الكتابة هي الامكان لا الفعلية بشرط الكتابة كما ان نسبة متحرك الاصابع الى ذات الكاتب بشرط
الكتابة حرفية في وقتها امكان كما حقق في موضعه والقول بانه على هذا التقدير لا يكون الفعلية الوصفية فيما للفعلية الذاتية
لان الكاتب او التقييد بالجار العنوان مدفوع بان جزئه الوصف العنواني لا يسلب جزئية لذات الموضوع ولا اعتبار معها
بالقيد حتى يلزم ان الفعلية الوصفية حرفية ذاتية وبلح الانقلاب هذا انما يلزم اذا امتنع خلو المادة عن احد الكيفيات
الاربع مطلقا وهو ممنوع لجواز ان يكون امتناع الخلو بحسب وجودها الذهني دون الخارجي فلا يلزم من انفكاك الامكان عن المادة بحسب
الخارج الانقلاب فلا يلزم كونه لازم للمادة وقدم تفصيل الكلام فيه فاندفع ما قيل انه قد حكى الشارح قوله ووجوب الفعليات
بمقارنة جواز العدم على القضية المتعارفة الكلية وقيد الموضع بقوله في الممكنات وخصص الوجوب بوجوب الوجود لئلا ينتقض
بالواجب ووجوب العدم ويمكن ان يحمل على الطبيعة اي طبيعة الوجوب الراجح قد يقارن جواز العدم وهو لا ينتقض بها او على
الجزئية ولعله كثيرا ما يريد القضايا في صورة الطبيعة والجزئية كما قيل كما في قوله والعدم قد يعرض لنقيضه وقوله والوجوب شامل للذاتي
وغيره ولو كان المراد من قوله وليس يلزم ان جواز العدم ليس لازما للفعليات فالامر اظهر اراد بها التمثيل للظهور فان الكلام
لما قيل كما سيظهر لك هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات للامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال
به على ان ليس هذا القيد للحكم اذ الحدوث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما سمح الاستعداد عند
في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحكم على مذهب الحكماء من النفس مادي بالمعنى المراد منها وليس بمركب والصواب ان يقال لم
يدل الحكم بثبوت الاستعداد في ابسيط كالنفوس وبسيط للصور والاعراض اسمى وانت خبير بان ثبوت الاستعداد في البسيط
عند المصنف يدل على انه لم يرد الحكم وذلك مما لا استند له لجواز ان يكون لحكم الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات كما اعترف به

والافي حادث المتباين درمنه انه وان لم يوخذ غير مسبوق وهذا اعم من ان يوخذ مسبوقا اولم يلاحظ السبق فالصواب ان
اخذ مسبوقا فحادث ش ولا عكس فان الابيض مثلا قد يرجع الى ابيض ما قد يرجع الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين
وللكن انما يصدق هناك كل ما هو حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم ولا مدخل لعدم الصدق في حيثية
في نفس الامر وهي كما في الشايع والمستفيض وعلى تقدير المدخلية يلزم ان يكون القديم الزماني من حيث عدم مغايرته الى الحادث حادثا
افتراضا للقديم الزماني عن القديم الاضافي فتصير النسبة سنهما بلوما من وجه لاحظ لما كما ذكره ش اي الفاعليه وحدها لما قدم
ان الوجوب السابق والايجاد من حكما اجزاء العلة التامة فكل علة تامة للوجود يكون مركبة قبل الوجوب بجهة التقضي فالمعلول متقدم
الوجوب على الوجود قول بان الممكن حال موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل وفيه بحث لان المراد
بالوجوب السابق على الوجود وجوب صدور المعلول عن العلة فان الفعل يحكم بان الممكن ما لم يحكم صدوره عنها لم يوجد وبان هذا الوجوب
سابق على وجوده والقول بان هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة في الاقتضاء وليس جزءا من العلة التامة والا لم تخرج اجزاؤها
ساقطة لان الوجوب وصف المعلول لا العلة بل الظاهر ان الوجوب بالغير اقتضاء الغير وجوده كما ان الوجوب بالذات اقتضاء
الذات وجودها وهذا الاقتضاء مسمى بضرورة الوجود كما سبق تفصيلا ثم الوجوب والايجاد من اثر الفاعل فيلزم التكثر في المعلول
الاول وعلى هذا ما منعوا صدور الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي كشخصين موجودين عن الواحد دون الكثرة الاعتبارية
والمتحيثة في الوجود اذ لا محيص عنها الا ترى ان العقل الاول جوهر وعقل اول فقد صدر عن الواحد شيئين ش ولا معصوم مانعة
اي لا يمكن ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته فلم يكن انتفاء المانع جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج
المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه والقول بانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق لا يقتضي دخول انتفاء
المانع في العلية لجواز ان يكون لانتفاء المانعية من غير توقف التاثير عليه اذ ليس كل ما لا يتحقق المعلول على تقدير وقوعه يتوقف
المعلول على انتفائه بل لو كان اتفاقه ما يمنعه ممكنا لكنه غير موجود لكان انتفائه جزءا من العلة كما ان ارادة الفعل للسكون
مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون اسقاط جزءا من العلة هكذا قيل وفيه تامل اما اولا فان ما يحتاج اليه
المعلول بالذات هو انتفاء المانعية لا انتفاء ذات المانع اذ لو فرض وجود ذات المانع مع سلب المانعية لكفى فالاولى ان
يقال اذا كانت المانعية مستحيلة بحيث منع توقف المعلول عليها ومنع صدق الشرطية القائلة لو كانت المانعية محققة لم يوجد
المعلول بجواز ان يكون على تقدير الوقوع غير واقع كما قيل ان اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاعهما وان سلم فمقتضى المانعية
عدمها على تقدير وقوعها فيوجد المعلول من غير حاجة الى انتفائها كما في فردية الثلثة فان وجه الثلثة كاف فيها فلو فرضا وجود
ما يحقق مانع من فردية ما حكما بانها فرد غاية الامر ان تحقق المانع امر مستحيل لا محصل له واما ثانيا فلان مجرد امكان انتفاء

المانع بالمانعية مع عدم وقوع ذلك الانتفاء لا تقتضي دخوله في العلة بالفعل بل الامكان وارادة الفعل للسكون متصفة بالفعل
بالمانعية في نفس الامر فتامل ش فلا مصور تقدمها على معلولها اذ انت خبير بانه لا يلزم من كون كل واحد من المادة والصورة
جزءا من العلة التامة كون مجموعهما جزءا ولا سلمنا ان الحكم على المجموع قد يكون بما يصدق على كل واحد واحد ولا يصدق على المجموع ويكون المحكوم
عليه الكل الافرادي وقد يكون بما يصدق على المجموع ويكون المحكوم عليه الكل المجموعي ولفظ الكل مشترك بين المعنيين والتفصيل ان
مجموع المادة والصورة له اعتباران احدهما ان يعتبر امرا من حيث الكثرة وهذا بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة ومتقدم
عليها والثاني ان يعتبر امرا من حيث الوحدة بهذا الاعتبار عين المعلول وخارج عن العلة التامة ولا محذور في كون الشيء جزءا من احد
باعتبار وخارجا عنه باعتبار آخر وانت خبير بان هذا الوجه انما يتم في المركب الذي اعتبر فيه وحدة اوما هو بمنزلتها لا في الكثرة
الصرفة التي لم يعتبر معها ذلك لا بالجزئية ولا بالشرطية فان لفظة اما خوذة على هذا الوجه اذا نسب الى العشرة ليست عينها ولا خارجة
عنها فيجب ان يكون جزءا ما فالوجه ان يقال ان المجموع بهذا المعنى آحاد متفرقة لكل منها علة تامة وعلة المجموع مجموع علل الآحاد وسياتي تحقيق
ذلك في بحث العلة والمعلول واعلم ان العلة اذا كانت مركبة لا يظهر تقدمها على المعلول لان الفردي هو تقدم اجزائها منفردة ولا يلزم
تقدم المجموعة كما في مجموع الاجزاء بالنسبة الى الكل وان العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء اذا كانت متقدمة على المعلول فتقدم
ليس تقدما بالعلية لانه تقدم الفاعل المستقل ولا تقدما بالطبع لانه سبق ما سواه من العلل الناقصة فلا يصح حصر تقدم العلة على المعلول
في التقدمين فتدبر ش واعلم ان هذين التقديمين لما قيل فان قلت فلم عدوهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر المشترك بينهما
التقدم في الاربعة على ان تعليل الاقسام مطلوب قلت الذي يعلم من الشفاء ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم
من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا هو موجه للمتاخر وهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل
التشكيك فما الاختيار يقع للرئيس وللمرؤوس واما يقع للمرؤوس حيث وقع للرئيس اولا صحح باختيار الرئيس فجعلوا هذا المعنى
كالمبدا المحدود في التقدم بالمكان فجعلوا ذلك منه الى التقدم بالشرف كالفاضل بالنسبة الى المفضول ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا
الاعتبار له بالقياس الى الوجه كالواحد الذي يكون وجوده بدون الكثير دون العكس فالواحد متقدم على الكثير بالوجود ثم نقل منه الى ما
حصول الوجود من جهة اخرى اغنى وجوب الوجود حركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فان وجوب الثانية من وجوب الاول بدون العكس
ولا شك ان اختلاف احاد التقدم ناشيء لاختلاف المعاني التي فيها التقدم وما اختلف ذلك لكن في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية
اذ ملاك التقدم في الاول نفس الوجود وفي الثاني هو باعتبار وجوده لا باعتبار اصله ولذلك لا يبعد ان يكون المتقدم علة موجبة
للمعلول كما صرح به الشيخ في الشفاء عدوهما نوعين منه وان جمعهما معنى واحد مسمى بالتقدم الذاتي وهو التحقق في الوجود اعم من ان يكون
بحسب اصله او كيفيته انتهى وانت تعلم ان مدار هذا الكلام على ان للتقدم معنى عاما هو لا يجامع ان في معنى من المعاني وذلك ممنوع فتدبر

اقسام التقدم وغايرة المحسن تمايز المعنى الذي فيه التقدم والمفهوم من كلام الشيخ في الشفاء ان المقصود سان المكاني وضع لفظ التقدم
بازائه حيث قال لفظ التقدم في المشهور موضوع للتقدم المكاني والزماني ثم نقل من ذلك الى التقدم بالرتبة ثم منه الى التقدم بالشرف
ومنه الى التقدم بالطبع ومنه الى التقدم بالعلية فعلى هذا عد القدر المشترك بين القسمين دونهما من الاقسام انما يصح اذا كان اللفظ
موضوعا له دون خصيتها وليس كذلك ولو كان مشتركا بين العام والخاص لا يدرج ذكر العام والخاص في الاقسام ثم على تقدير ان يكون
هذا القسمة معنوية لا لفظية فلا شك ان مثل الاختلاف بحسب الوجوه وكيفية واقع في سائر اقسام التقدم كالرتبة الحسية والعقلية
والوضعية على سبيل التصاعد والتنازل مع انهم لم يعدوا الاختلاف في هذه المكانية على حدة اذ وجوها معنى واحدا مبنيا بالتقدم الرتبي
ثم لا يخفى ان التقدم بالطبع وبالعلية لا يختصان بالوجود حتى لا يكون تقدم عدم العلة على عدم المعلول شيء منها فقد يقال التقدم بالطبع
هو تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه والتقدم بالذات والعلية هو تقدم الفاعل المستجمع بشرائط التأثير من حيث انه يفيد وجود الشيء
ووجوبه حتى يكون للفاعل المستقل بالنسبة الى المعلول كلا التقديمين من يتدكى للخيشيتين والناس يشرعون في تقدم المحتاج اليه بقولهم
مالم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى تقدم الموجب بقولهم مالم يوجد الشيء لم يوجد غيره فيبحث لان هذا المقال يحاذي لما هو المشهور
من ان التقدم بالطبع يسبق ما سوى الفاعل المستقل او مطلقا من العلل الا قصة على ان التقدم الاول يصدق على الكل لان معنى العلة الفاعلية
المستقلة المحتاج اليه المقتضي لفاعله والاحتياج فيكون هذا قسما من تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه فلا يكون قسيما له من الحيثية المذكورة
ايضا كما توهم والشيخ استعمل في قاطيغورياس الشفاء قال فيه وهذا قسم للمتقدم مشهور وذلك هو المتقدم بالعلية فان
السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا قد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم بالطبع
هاهنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلة وبالذات انتهى وفيه قوله وبالذات يحتمل ان يحمل على التقدم بالطبع بالمعنى
المشهور وان معنا اعم بقرينة المقابلة فحصله انه قد يحمل المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الآخر من المتقدم بالذات او
على معنا الاعم وفيه اشعار بان التقدم بالطبع يطلق على المعنى المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية
على الوجهين ويمكن ان يجعل هذا القول بيانا لقوله وبالعلية فح يكون فيه اشعار على التخصيص المذكور لكن لا يستعاد اطلاق التقدم
بالطبع على القدر المشترك ولا يدل حمله تارة على المعنى المشهور واخرى على المتقدم بالعلة على هذا الاطلاق كما قيل بجواز ان يكون موضوعا
تارة بازاء المعنى المشهوري وتارة بازاء المتقدم بالعلة من غير ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك وبهذا ظهر انه لو حمل ما قيل على كلا
على انه قد يقال اى يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معنى القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور سواء فرضنا لها وجها ام لا
قيل من ذهب الى ان احتياج المعلول الى العلة في الوجود دون الذات لا يجوز توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف
بالوجود ومن ذهب الى ان احتياج المعلول الى العلة في الوجود دون الذات لا يجوز توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف

بالوجود ومن ذهب الى ان احتياجه الى العلة في ذاته لا يفرق بين الجزء وعلة اخرى لاجتماع العلل علة الذات غاية الامر ان الجزء يحتاج اليه
في الوجود بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون آخر وفيه بحث اما اولا فلان صاحب المذهب الاول انما ينفي احتياج
الممكنة في ذاتها الى الجاعل والفاعل لا الى مطلق العلة فان احتياج الكل الى الجزء في ذاته ضروري لا يتصور فيه للخلاف وتقسيم العلة
الى علة للهوية وعلة الوجود مشهور ولا اختصاص له بالمذهب الكل واما ثانيا فلانه سيجيء ان مرجع الجميع الى ان الذات في الخارج جزء
خارجا لنفسها ولا شك ان الجزء سابق على الذات علة لها وان فرض ان الكل في الخارج ظرفا لها ولا يقتضي ذلك ان يكون الجزء علة للحالة
العدم لان علة الجزء سابقة على علة الجاعل بالذات لا بالزمان على انه يجوز ان يكون معنى كلام بعض الاماجد ان العقل بمجرد ملاحظة
ذات الانسان مع قطع النظر عن الوجود يحكم بتقدم ذات الواحد على الكل خلاف التقدم بالعلية فانه يحكم باعتبار لا باعتبار الهوية في نفسها
في بادي النظر ثم ندقيق النظر يعلم ان ما هو علة الوجود علة للذات فتدبر او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب لها قبلي فالسابق بالرتبة
اما نفس مبدأ المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعم الوقوع في المرتبة يشملها قال الشيخ في الشفاء المتقدم في الرتبة على الاطلاق
هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوب بها الى هذا المنسوب
اليه لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة الا في نظر لان تلك الاجزاء وان سلم انها متساوية في الحصة فلا شك انها مختلفة
بالتشخصات فلم لا يجوز ان يستند العلية اليها ولو لم يجز استناد العلة اليها لانها معروضة بناء على ان الزمان متصل واحد فنقول
ذلك ينتج كون تقدم بعضها على بعض لذواتها فان قلت سيأتي ان المراد بتقدم الجزء انه لو وجد في الخارج كان معدا لحالة متصف
بالتقدم بالعلية قلنا كون احد الجزئين الموضوعين لحشية والآخر غيرها لا يجوز ان يستند الى الهوية ولا الى الشخص بعينه ما ذكر
في نفي العلية ولو كفى اختلاف التشخصات الموضوعة لاجل حشية التقدم بناء على انه يتحقق على فرض وجوه الاجزاء لكفى للعلة ايضا
بجواز تحققها على الفرض ايضا والقول بانه لا علية بين اجزاء الزمان على تقدير الوجود لتحقق التقدم والتأخر فيثبت الدعوى اعني انتفاء
التقدم بالعلية ساقط لان من يجوز وقوع التقدم بالعلية بينها كيف يسلم نفي العلة بينها اذ الظاهر انه قريب من المدعى اقول
موضوع باه ذلك غير لازم لها قيل لعل غرض القائل من قوله ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع انه
كذلك نظرا الى ذينك السببين وذلك لا ينافي امتناع الاجتماع بسبب آخر كالعلة المعدة فانها من حيثانها لا تجامع المعلول متقدم
عليه بالزمان ومن حيث تجامعه المعلول متقدم عليه بالطبع ولا شك ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها
وهذا التقدم مغاير للمتقدم باعتبار التوقف والكلام في هذا التقدم في اجزاء الزمان وان فرض ان بينها تقدما بالطبع ايضا انتهى
فيه تأمل لان التقدم الذاتي الذي للعلة المعدة يمتنع فيه ايضا اجتماع المتقدم والمتأخر بواسطة توقف المعلول على عدم الحادث فلم
لا يجوز ان يكون الحال في اجزاء الزمان ايضا كذلك بناء على ان بعضها علة معدة للبعض فيتوقف المتأخر على تحقق المتقدم اولا وعدمه ثانيا

يكون عدم اجتماعهما لذلك لا لانه نوع آخر من المتقدم ولعل غرض الشارح ذلك اقول السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق
اقرب الى قبل قدم ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدءا او
القرب من المبدء وفي الزماني غيره وذلك يكون المتقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر
كان ذلك من حيثه اخرى هي نوع آخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر انتهى وفيه بحث لانا لا نسلم ان ذلك المعنى في الزماني
غير كونه مبدءا او القرب منه غاية الامر انه اجتمع معه عدم الاجتماع وذلك لا يوجب ان يكون من حيثية اخرى هي نوع اخر من التقدم بل يجوز
ان يكون ذلك باعتبار امتناع بقاء اجزاء الزمان كما ان ذلك الامتناع في المعد باعتبار توقف المعلول على عدمه الحادث ثم انا نظن ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض واقع في الواقع من غير فرض مبدء واعتبار ترتب فهو غير السبق بالرتبة بل الاشبه ان هذا التقدم مثل سبق العلة
المعدة الذي هو بالطبع كما اشرنا اليه يوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا قبليا اللازم من ذلك ان
يكون للعلة المعدة سبق زماني وسوح لا انحصار سبقه في الزماني انتهى وفيه تأمل لانا هذا انما ينفع لو اراد الشارح بسبق المعد
سبقه مطلقا او سبقه الزماني اما لو اراد به سبقه الزماني على المعلول فانه باعتبار هذا السبق ايضا لا يجامع المعلول لتوقفه على
عدم الحادث على ما مر فلا قال آن ان يقال نفس ذلك السبق من حيث هو لا يقتضي عدم الاجتماع وليس هذا بناظر اليه وهذا القيد
معتبر في تعريف الزماني بل المقتضي له خصوصية العدم الحادث واما سبقة الزماني فانا نظن انه لو فرض عدم توقف المعلول على
عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه بالزمان لكان عدم الاجتماع فيه بحاله كما في الحوادث المتعاقبة التي ليس شأنها توقف كطوفان
نوح وبعثة نبينا صلى الله عليه وآله بل كوصف المهية وعدمها فانهما لا يجتمعان فيتقدم احدهما على الآخر من غير توقف احدهما على
عدم الآخر واما ثانيا فان انقطع لما فيه بحث اما اولا فلانه اذا قيل تولد زيد مع الحادثة المتقدمة وتولد عمرو مع الحادثة
المتأخرة فلك ان تقول ما وصف احدهما بالتقدم والاخر بالتأخر بل صح ان يقال ما اذا بعدم الحادثة المعد معلوم لكن
بعدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها بديهة لصحة السؤال مع العقد بالتقدم والتأخر واما ثالثا فلما قيل لانا نظن انه اذا تخيل
قطعة معينة من الزمان على وجه الاتصال كالزمان الممتد قد يعرض مع مثل ذلك العقل المجرد عن الملاحظة بتقدم احدهما بخصوصه
على الآخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة ذلك اليوم والاخرى ذلك الآخر انقطع السؤال وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الآخر
والآخر غده فالمفروض في المذكور موافق لغطية او السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذ الوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو
موجود على ذلك الوجه او رتسم عليه في الخيال على ما هو الحقيقة ولا يقال لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غاية انه غير عن احد
الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم الى نفس الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما
لان الثبوت وذلك هو المطلوب فيه نظر لان المدعى ان السبق والتأخر بالمعنى المذكور يعرضان لاجزاء الزمان بغير واسطة وغيرها

بواسطتها فالمط ان التقدم عرض اولي للزمان بمعنى عدم الواسطة في العروض لا في الثبوت الذي هو اخص من عدم الواسطة في العروض
لان عدم الواسطة في الثبوت انما يتحقق اذا كان التقدم مقتضى ذات المتقدم من غير حاجة الى امر آخر ومن البين احتياجه الى علة الزمان
مع انه ليس مطلوبا وبهذا ظهر ضعف ما قيل لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك لان بداهة
الان لا تأبى في السؤال لطلب العلم انتهى وهذا يحتمل ان يكون توجيها لكلام القوم ان قولك لما ذا قلت كذا عام يشمل طلب الدليل العلمي و
الانى فانقطاع هذا السؤال مطلقا يدل على انتفاء الثبوت والاثبات معا او وجوبا بتغيير الدليل اذا كان فولك لم قلت كذا سؤالا عن
سبب الاثبات فقط كقولك بما علمت انه كان كذا وانت تعلم انه على تقدير كون ذوات الاجزاء مقتضية للسبق والتأخر ليس ذلك الا
قضاء بديهيا بحيث لا يمكن ان يسأل عن سبب الثبوت مع ان الكلام في ذلك الاقتضاء فان الزمان مقدار الحركة عند الحكيم فلعلي ذلك التقدم
للاجل الحركة وعند المتكلمين من الاعتباريات الواقعة فلعله لعلة الوقوع فتدبر والحكماء قالوا في وجه الضبط انا قبل قد علمنا المعنى
المراد من التقدم المشترك بينها اقسامه على ما نقل من الشفاء وايضا فيه السابق في باب ما اي في معنى من المعاني ما ليس للتالي وما هو بالقياس
منه فهو للسابق وزيادة فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا يرد مع
بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المحاسن غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون
التقدم بالشرف مجازا كثيرا ان غيره يجعل عدة تقدما مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم صحيحة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرا فلا
وجه لتخصيصه من بينها لعله قسما برأسه انتهى وفيه نظر لان ما ذكره سابقا ان السبق المطلق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يميز
للآخر الا حيث يكون له وسيجيء به ايضا ولا يخفى ان هذا المعنى وكذا ما يفهم من الشفاء عن الرجحان في معنى من المعاني صادق على كل
زيادة في شيء بالنسبة الى شيء آخر كزيادة السواد والمقدار وغيرهما ولا يطلق عليها السبق اصلا فالظاهر ان المقسم ما يطلق عليه لفظ
السبق ومجرد ذلك كاف في التقسيم ثم احد معاني السبق بالشرف كما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ثم نقول الى اشياء آخر فجعل الفاضل
والافضل متقدما واطلاقه عليه بحسب هذا المعنى فلا يرد ما اورد ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة للمعد لها قبليا مع انه يجب
لها تقدم بالزمان عليه لا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منشأ سوى اجتماعي عن الاقسام من التقدم في شيء واحد كالمعدم بالذات
والشرف والزمان والرتبة للعلل بالنسبة الى الحوادث العنصرية انتهى وانت خبير بان غرض الشارح انه يلزم من هذا الوجه للضبط
ان يكون التقدم الطبيعي للمتقدم بالطبع وذا اخلال التقدم بالطبع وذا اخلال التقدم بالزمان واندفاعه باعتبار المشترك التعاريف فان
التقدم بالطبع للمعد من حيث ذلك التقدم جايز الاجتماع واجتماعه معه من حيث انه متقدم بالزمان ثم لا شك انه لا يتوجه على الوجه
الاول ايضا انه ينتقض بالتقدم بالشرف والرتبة العارضين للمتقدم بالعلية او بالطبع وبالتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع
اذ المتقدم في الصور المذكور يحتاج اليه المتأخر فيجب اعتبار الطبيعيات بان يقال معنى التقسيم ان التقدم ان احتاج اليه المتأخر من حيث ذلك

المتقدم فكذا وان لم يحتج اليه من حيث ذلك التقدم فكذا ولا شك ان الاحتياج من حيثية لا ينافي عدم الاحتياج من حيثية اخرى ومع التقدم
الزماني على هذا تقدم او لا يحتاج اليه المتأخر ولا يكون اجتماعه مع المتأخر من حيث ذلك التقدم فيخرج عنه التقدم بالشرف العارض للمتقدم بالزمان
مثلا فان امتناع الاجتماع انما هو من حيث التقدم بالزمان او العارضة لمعلولي علة واحدة مستغنية مطلقا على رأي المتكلمين فيه تأمل
لان عندهم لتعلق الارادة والقدرة دخلا في وجه الحكم ولا شك ان تعلقها بمعلول غير تعلقها بمعلول آخر كان الوجوب السابق و
الايجاد معا مدخلا في وجه المعلول عند الحكيم فتدبر واعلم ان الظاهر ان المعية بالعلة مصاحبة الشيئين في المرتبة بسبب العلية
وهي انما يتصور اذا كانت العلية او المعلولية بالنسبة الى شيء واحد لا بمجرد نفي التقدم والتأخر بالعلية بدون تلك المصاحبة حتى يصور
تحققها في كل شيئين لا يكون احدهما علة للآخر واما المعية على رأي الحكماء اذا قيل بامكان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم
الذي تقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للزمان للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر
الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فتحقق
المعية الزمانية الغير الحقيقة كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقة فلا يرتاب على نفيه فيه ولا على اثباته فهو كالنظر
وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل بتحقق المعية الزمانية الحقيقة
عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية منها لو قوبلتا
في زمان واحد فانيتها ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون التقدم والتأخر
الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها انتهى لا يخفى ان المعية الحقيقية لا يكون واسطة في عروضها لان ثبوتها مطلقا
فعية الحوادث المجتمعة او المتضايفين بالوقت اعني نفي الاضافة المكررة لا يدان يكون حقيقيا او منتهيا الى الانتهاء الذاتي
بالغير الزمانية من غير وجه معروض تعرض له بغير واسطة ثم لا دليل على ان المقتضى لوقوع المتضايفين في زمان واحد ذاتهما هما
لا يجوز ان يكون المقتضى عليها قال بعض الافاضل المعية الذاتية يسحل ان يعرض لاجزاء الزمان والاصح السابق على وجوده
ولا غير هما لان كل شيء غير اما كون اما زمانيا او امرا مقارنا للزمان فلا يكون معية لشيء آخر الا لو قوبلتا في زمان واحد او
مقارنتها له فلا تصور المعية الذاتية في ذلك القسم وفيه بحث لان المعية الواجبة بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد ولا
لمقارنتهما له لاجل فهن المعية معية ذاتية في القسم الاول اذ ليس اذ لا معنى لها الا تقارن الشيئين بلازم زائد يقعان فيه او يتقارنان
له لانا نقول ان معية الواجبة للزمان معية زمانية كما ان مقارنة الحوادث للزمان كذلك ولا يخفى ذلك كون المقارنين في زمان واحد
او مقارنين لزمان واحد بل قد يكون احدهما نفس الزمان كما في المتكاليين ومعنى كون الواجب لغير زمانيا ان ليس له تغير يكون كسبه منطبقا
على الزمان وان كان معه في الوجود لاجل الباري تعالى لا يوصف بالمقارنة كما لا يوصف بالوقوع فيه لانا نقول فيلزم ان لا يوصف الباري تعالى

بالتقدم الزماني على الحوادث مع علمنا بانه كان ولم يكن شيء من الحوادث اختلفوا اليه فقال الشيخ في آلهيات الشفاء فنقول ان التقدم
والتأخر وان كان مقولا عليهما على وجوه كثيرة فانه يكاد يجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان المتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتأخر
ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم ثم قال بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني والزماني ثم ذكر اسم العقلي والبعد من
ذلك الى كذا ومنه الى كذا كما مر سابقا وليس هذا الكلام صريحا في ان لفظ السبق وما يقدم معناه كالتقدم موضوع للمعنى المشترك ايضا بجواز
ان لا يكون موضوعا له ويكون غرضه بيان اشتراك تلك المعاني امر يكون مقولا عليها على سبيل التشكيك ويكون اطلاق السبق عليه مجازا
لان الاحتياج الى العلة المؤثرة لها قيل اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض المعلولات
واما لانها مفيدة الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتأمل فيه ثم في ترتب كون المرتب عليه الحكم على ذلك انتهى لعل وجه التأمل ان
من الوجهين لا يستلزم كون الاحتياج الى العلة الموجبة اقوى مع انه يجوز ان يكون الاحتياج الى غيرها من جهتين او جهات ولو سلم فلا
يلزم منه كون الترتب العقلي المتنزع عليه فيها اولى والحكم الآن بقال احتياج الممكن اولا وبالذات الى مفيد الوجود وموجبه فيكون
بديهيا ونعلم بديهة ان هذه الجملة اقوى من جميع الجهات وان الترتب العقلي فيها اكمل اذ يجوز في هذه الثلثة لما قيل فيكون السبق فيها
اثبت واداوم فيكون اولى ثم قيل هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موضعه وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا
على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقديرات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلتزم منه كون
المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك والقول بان مفهوم السبق في الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون
له فان وجه المعلول في نفسه وجه العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجه وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف سائر انواع السبق فان
المتأخر وان لم يكن له هذا المعنى من هذه الحيثية لكنه ممكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الاقل اتم فيكون السبق فيه
اقوى لا يقتضي ان يكون المشكك السبق لا السابق كما يكون الخط ازيد من خط والسواد اشد من سواد مع ان الخط والسواد ليسا بمشككين
على ما مر انتهى وانت خبير بانه كما اختلف حصول السابق في افراده كذلك اختلف حصول السبق ولو ثبت انه ذاتي لافراده فلا محذور
اذ قد ان المشكك ما يختلف حصوله في افراده وبهذا المعنى يجوز ان يتحقق في الذاتي على انه يجوز ان يكون غرضهم ان اختلاف حصول السبق
في موضوعاته يستلزم ان يكون المشتق منه الحمل على تلك الموضوعات مقولا بالتشكيك وذكر انا خذ وارادة المشتق من المسامحات الشايعة
او حاجة كان التقدم انما الظاهر انه لا مانع من حمل الباء في قول المصنف بعارض على السببية المتبادرة منها فيتبين ان يحمل عليها دون الظرفية
والمقصود بيان ما هو منشاء التقدم والشارح بين المنشاء المشترك بين التقدم بالعلية وبالطبع وترك التخصيص بهما واحال تخصيص
الحاجة التي هي منشاء كلامها الى فهم المتعلم فاندفع ما يقال الحاصر الذي يقع التقدم والتأخر باعتباره لا يدري ان يكون مشتركا بين المتقدم
والمتأخر كالزمان والمكان كيف وتقدم المتقدم انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة الى شيء فلا محال يتعلق

او حصول الوجه كان التقدم بالعلية او بالطبع فان قلت لو كان المراد بيان منشإ التقدم لم يكن الزمان والمكان والكمال منشأ له لاشتراكها
بين المتقدم والمتأخر فلا يصح اسناد التقدم اليها قلت ان الزمان السابق زمان وكذا المكان السابق مكان والكمال السابق كمال فصح
ان منشإ التقدم فيها الزمان والمكان والكمال واما الاشكال في القسم الاخير فقد عرفت ان المراد من قولهم عروض التقدم لبعض
اجزاء الزمان لذاته انتفاء الواسطة في العروض لا في الثبوت فيجوز ان يراد بالعارض الزماني عدم الاجتماع لا نفس الزمان وبالعارض
المكاني القرب من المبدإ المحدود لا نفس المكان فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء الزمان بعارض زماني هو عدم اجتماع السابق ولا
حاجة الى ما قيل انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرها عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على
العارض فلا لان العارض لا ينسبى عليه فيكون المعنى لعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض الزماني
والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر ان ليس مقصود المصنف ان تفصيل هذين العارضين من بين اسباب التقدم
بل على انه بصير كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها لان محصله ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرهما اي شيء كان اقول هذا
المبني بالزماني فيه بعد لان حمل الحصر في كلامه على الحقيقي الذي هو مجاز في عرف العرض بعيد فالاولى هو الوجه الاول
كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان قوله في زمان اذا كان متعلقا بقوله وجود الشيء لا يلزم منه الا كون وجود الزمان
في الزمان لا كون وجود الزمان في زمان آخر لجواز ان يكون وجود الزمان في ذلك الزمان من غير حاجة الى زمان آخر واذا تعلق
بقوله بعدمه يلزم كون عدم الزمان في زمان سابق عليه اي كون ارتفاع وجود الزمان في زمان سابق بان يكون الظرف متعلقا
بالارتفاع وظرفا له لا بان يكون متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه الارتفاع حتى يرد عليه انه قد يصدق بعدم الزمان السابق
ولا يلزم ان يكون للزمان زمان وكذا الحال اذا تعلق بقوله مسبوقا فتأمل لامتناع الخلو منهما اي اعترض عليه بان امتناع الخلو
انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو لتحقق ارتفاع الزمان في الزمان فلا يلزم التسلسل يعني انا
نعلم اجمالا انهم يطلقون انها على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات وان لم يتضح عندنا المعنيان فما علينا الزمان فيهما يوجب التسلسل
وعلى هذا فمعنى قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما انهم لم يلتزموا ذلك فيهما ولعل الغرض ان كون الزمان حادثا
زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين والمراد ان اعتباره ممنوع يستلزم التسلسل
قيل لك ان يحمل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان سبيين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان آخر لكن انه لا يستلزم
قدمه عند الحكم محصل الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان لكن قيل لم يكتف الحكماء بذلك لما ان معنى الحدوث هو المسبوقية
بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قال بذلك لفوت النص المتعارف من الحدوث بالكلية
وكان اطلاق الحدوث عليه مجردا اصطلاح انتهى وانت خبير بان هذا وان صح به صاحب المحاكمات لكنه مشكل جدا كما ذكره المواقف فان

العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء علة ولا يتصور ذلك في الممكنات المسبوقة الوجود في الازل عند هم مع كونها محدثة
حدوثا ذاتيا على ما نقول اذا كان عدم القديم الزماني سابقا على وجوده بالذات يلزم ان يكون العدم سابقا على الوجود بالزمان لما قالوا
في اثبات قدم الزمان لان العدم بالنسبة الى الوجود قبلية لا يجامع القبلي معها البعد وكل قبلية كذلك زمانية فيلزم ان يكون القديم حادثا
زمانيا هف واعلم ان القوم اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره بمسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا ومنهم من فسره بتقوم
لا اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير وفسره الشارح الاصفهاني بمسبوقية الوجود بلا استحقاقية سبقا ذاتيا وللاول من
تعاريفه ما يصدق على الوجود فقط دون العام للمعدوم ايضا اذ لا يسمى الممكن في حال عدمه حادثا كما صرح به المحقق الشريف والظاهر المراد
بالاقتضاء والاستحقاق في هذين واحد وبلا اقتضاء الوجود بالذات الامكان الذاتي فقد مر انه علة للاحتياج السابق على التأثير غير اقتضاء
الغير ثم قد مر مرارا ان العلة التامة البسيطة غير متحققة وما قيل انهم اردوا بالعلة الاحتياج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مغفول عنها عند هذا النظر و
لذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة فضعفه ظاهر على ان هذا التغيير لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج والا
لزم خروج شق العلة الفاعلية والقابلية عن تعريف العلة مع ان الوجوب السابق كما لا يجامع متأخرا عن الاحتياج وقال المحكي في بيانه
قيل ما زاد الشيخ في الالهيات الشفاء على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون اليس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايس بعد ليس يعديه 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 انتهى لا يقال مراد
الشيخ الاشارة الى ما ذكره في بحث الممكنة من ان الممكنة من حيث هي ليست الا هي ومحصله ان المعلول اذا اخذ في نفسه ولم يؤخذ معه غيره كان
جميع ما يجاوره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يجاوره عنه يكون له في نفسه فليس المعلول يكون متقدما على ايسه بالذات لان كونه معدوما
من ذاته لانا نقول من البين ان سلب ما يجاوره ايضا امر يجاوره فيكون مسلوبا عنه في هذه المرتبة فكيف يكون له ذلك السلب في نفسه و
لو سلم فالدليل على انه متقدم على وجوده بالذات وعلته والقول بان المتقدم بالذات لا يجب ان يكون علة مستقلة او جزءا منها عند الحكيم
مما لا يلتفت اليه وبهذا ظهر ضعف ما قاله بعض الافاضل من ان الممكن الموجود لما كان وجوده من الغير فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته
من حيث هو لم يكن له وجود من غير وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته وهو المراد بالعدم السابق والبداهة حاكمة بان الوجود من الغير لا يجامع
ليس بوجود في حد ذاته فان قلت تأخر وجود المعلول عن وجود العلة يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود فيكون معدوما
فيها لانتفاء الواسطة وايضا معنى العدم سلب الوجود وقد وقع في تلك المرتبة قلت قد اجيب عنه بان نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده
فيها على طريق نفي المقيد ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة لظهور ان عدم

تقدم الشيء على امر لا يستلزم تقدمه نقيضه على ذلك الامر والمرتبة ليست كالزمان لان سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم
في ذلك الزمان لامتناع خلو الزمان عن النقيضين بخلاف المرتبة فان خلوها عن النقيضين ممكن ان ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال
بل واقع وانت خبير بان ممن وقوع الاتصاف بالعدم عدم وقوع الاتصاف بالوجود حيث الموصوف لا يكون موجودا ضرورة ان
ممن كون زيد معدوما في الخارج مثلا انه ليس بموجود فيه لانه امر ثبت له سلب الوجود ثم من البين ان نقيض الاتصاف بالوجود
رفع ذلك الاتصاف لا الاتصاف برفع الوجود ولا شك ان في مرتبة وجود العلة وقوع رفع اتصاف المعلول بالوجود فلا يازم خلو المرتبة
عن النقيضين فان قلت في مرتبة وجود العلة لو وقع عدم المعلول فاما ان يقع بلا وقوع علة فيها اغ عدم علة الوجود او مع وقوع
علة فيها والاول يستلزم وقوع المعلول في مرتبة مع عدم وقوع علة فيها وذلك محال لانه ليس للمعلول مرتبة وقع فيها بدون العلة بخلاف
العلة وكلا يستلزم اجتماع النقيضين في المرتبة لان في تلك المرتبة علة وجود المعلول واقعة قلت لو جاز ارتفاع النقيضين في المرتبة
فلم لا يجوز اجتماعهما فيها ووقوع المعلول الذي هو رفع الاتصاف بالوجود فيها بدون العلة اذ ليس كل من هذين المحذورين اشد استحالة من
ارتفاع النقيضين ثم وقوع رفع اتصاف المعلول بالوجود في مرتبة وجود العلة لا يستلزم تقدم بالذات على المعلول وانما يستلزم لو اقتضى
احتياج وجود المعلول اليه وذلك ممنوع الا ترى ان سلب ما يصير للماهية لا اتصافها بالسلب واقعة في مرتبة الماهية من حيث هي المتقدمة على
العوارض من غير احتياج العوارض الى ذلك السلب فتامل وكن على بصيرة الا اذا ثبت ان ارتفاعها اذا ثبت سببية ارتفاع
الشيء لارتفاع الآخر ثبت سببية الشيء الاول كذلك الآخر لان علة العدم عدم علة الوجود فعلية ارتفاع الشيء لارتفاع آخر يكون بسببية
وجود الاول لوجود الثاني فسعدم الاول بالذات وهو المط دون العكس اه هذا وكذا الحصر المستفاد من قوله هو السبب ذكر ان الدليل
ستطرادا لان مفهوم قوله دون العكس وما يتفرع منه لحكم عليه المدعى فاصل الدليل ان ارتفاع الذات سبب لارتفاع حاله فلا يكون
ارتفاع الحال سببا لارتفاع الذات والا لزم الدور والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها مطلقا فلا ينافي الملازمة
بجواز ان يكون الحدوث قديما فانا بموصوفها متعاقبة غير متناهية وان اراد انه لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها المعين فلا نسلم استحالة
بجواز وجودها قبله فانه بموصوف آخر ولا يتم دليل على استحالة قيام الصفة بمحال متعاقبة كما سياتي وقدم الكلام على قوله والا لزم الدور
القديم وعلى قوله لان الصفة مسبوقة بموصوفها سبقا ذاتيا وانه يجوز كون قدم القدم عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل
وانه يجوز ان يكون طبيعة القدم موجودة في ضمن بعض الافراد فقط ويكون قدم القدم او اعتباريا لكن لا يمكن اجراؤها في القدم الذاتي
فيلزم ان يحال لو وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون
الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هيهات وانت ما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا واشباهه انتهى والمراد بوجه الحل ما ذكر من
ان الخلو عن النقيضين جائز فلا يلزم من عدم العدم في تلك المرتبة حدوث الموصوف وقدم تفصيل الكلام فيه وعلى قوله لانه مسبوق

بموصوفه

بموصوفه فتذكر ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي الخ قيل هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه انتهى وانت تعلم ان الاتمام لا سوقف على اثبات
كونه كنهه له لكفاية ان يقال ما كان العدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير كان العدم محمولا عليه مواطاة وما صدق عليه العدم لا يكون موجودا
خارجيا لكن يجيء ان يقال يجوز ان يكون تعريف القديم الذاتي بعدم المسبوقية بالغير من قبيل التعريف باللازم الغير المجعول مسامحة كما قيل
في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ والمراد كون الشيء بحيث لا يكون مسبوقا بالغير تامل ولا يجدي المناقشة متجهة على عبارة الشارح
الاصفهاني حيث قالوا لو كانا عدميين لزم التسلسل بين ما ذكر ثم واشار بذلك الى ما ذكر من الدليل على امتناع وجود هما في الخارج فان دليله
لا يجري على تقدير كونهما عدميين لان ما ليس موجودا فيه ليس قديما ولا حادثا بناء على معنى هما الاصطلاحي فلا يرد قوله لو وجدا فلا وجه اما قديم
او حادث فلا محيص عنه الا بان يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يرد قوله بين ما ذكر ثم و
من اورد المناقشة انما اورده على ذلك الشارح واجاب عنه بما مر وتسامح في مخالفته للاصطلاح وظاهر لفظه وهو ما ذكر هذا الذي به نعته فلا
ايراد عليه اصلا وانت تعلم انه يحتمل ان يكون غرض هذا الشارح ان المناقشة التي تتجه على عبارة ذلك الشارح لا يتجه على عبارتنا فتدبر يعني
ما كان تحققه بحسب اعتبار العقل لا يخلو ان تحققها في انفسها بحسب اعتبار العقل وينقطع بحسب انقطاع الاعتبار لا قبولها للموصوف فان ذلك
بحسب نفس الامر لا يغرض الفارض واعتبار المعتبر فالاول ان يقال هو انسي في الامور الاعتبارية وهو غير مستحيل ثم لو سلم عدم جريان البرهان
الدال على بطلان التسلسل فيه فلا شك ان تلك الاعتبارات الغير المتناهية الواقعة في الواقع موجودة في الذهن بسبب حصولها في المبادي العالية
ولا شبهة في تناهيها في تلك العلوم ايضا لان العلم بالنسبة التي هي اتصاف الاتصاف موقوف على العلم بالمنسوب اليه الذي هو الاتصاف وهو لا شك متقدم
على اثبات التوقف في امثالها بوجه آخر فان قلت المعلوم لما كان المبادي العالية لا يمكن ان يكون عالما بغير المتناهي في الجملة لانها عالمة بكل غير
المتناهي فلم لا يجوز ان تكون العلوم ببعض الغير المتناهي مستمرا بها فيكون هي لا كالعلم على هذا الغير المتناهي قلت انهم صرحوا بان البارئ كما عالم بجميع
الاشياء متناهيها او غير متناهي معدوما او موجودا بل صرح محقق الحكماء بان علمه بالمعدوم انما هو بانطباع صورها في العقول فكيف يخفى الفارق
بين الواجب الذي يسعى الاشياء دهريا بالامور الواقعة في نفس الامر كما عن ذكي لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني لها سياتي ان الاجزاء العقلية
للموجود الخارجي متغايرة بالماهية متحدة بالوجود الخارجي فالموجود الخارجي في ذاته يحتاج الى جزئه وما يحتاج اليه الشيء في ذاته يحتاج اليه بحسب وجوده
اذ لو فرض ارتفاع جزئه كان الشيء مرتفعا غير محصل وهو محال اذ لو لم يرتفع الشيء في الخارج بارتفاع جزئه الذهني لم يكن وجوده الذهني مبنيا على وجوده
الخارجي فلم يكن للعلوم صدق الذهني حقائق الاشياء وذلك خلاف التحقيق كما مر مع انه لا يكون الماهية التي تركبت في الذهن واجبة بحسب الخارج فلا
شك ان وجود المركب العقلي من حيث انه وجود المركب متاخر عن نفسه باعتبار انه وجود الجزء والمحذور فيه كما مر مرارا فظهر ان التركيب العقلي في الوجود
الخارجي يستلزم التركيب في الخارج غاية الامر ان التركيب الخارجي انما يطلق في المشهور على ما يكون الاجزاء موجودة بوجودات متغايرة لا بوجود واحد
وتحقق الاجزاء في الخارج مطلقا يستلزم الامكان سواء كانت موجودة بوجود واحد او بوجودات متغايرة واما ما قيل من ان الاجزاء العقلية متغايرة

بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود فوجودها واحد ومفهوماها اثنان فوجودها غير ماهيتها ووجود الواجب عينه فيرد عليه ان تغاير الاجزاء
العقلية في الذهن واتحادها بحسب الوجود في الخارج فلم لا يجوز ان يكون المركب العقلي عين الوجود في الخارج وكلمة العقلي الى مفهوميها اي
يكون للمفهوم ما منها براز في الذهن اما حصة وجودا واحدا خارجيا موجودا بذاته في الخارج نعم يلزم منه ان يكون وجود كل من الجزئيين
غير حقيقيه لا غير حقيقيه المجموع الذي هو في الخارج بسيط اذ كما يجوز ان يكون ذات البسيط الخارجي متعددة في الذهن يجوز ان يكون الوجود
الواحد الخارجي متعددا فيه ولو كان استلزام الوحدة الخارجية للوحدة الذهنية بينا لكفى ان يقال اذا كانت المهية بسيطة في الخارج يكون
بسيطة في العقل ايضا فالحق ان يجعل مدار اندفاع الشبهة ما ذكرناه ثم قيل وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية وراء الانية كما مر ومع
ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي موجودة
بل احتاج الى امر آخر يخصصه ويشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان ماهية بسيطة وكان غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده
الى علة ما فاما ان يكون نفس ذلك الماهية او غيرها وكلاهما محالان على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان تتعلق
بشيء آخر اصلا سواء كان جزأ له او موصوفا له اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء ما موجودا و
كل ما هذا شأنه فهو ممكن كما مر انتهى وفيه ايضا لان المتكلم عند لم يضم انه تشخص بسيط في الخارج وجوده عينه فيه فلم لا يجوز ان يكون العقل
هذا البسيط الذي هو عين الوجود لا ماهيته وتشخص اذ الكلام في ان الجزء التحليلي يجوز ان لا يكون جزأ ان الخارج موجودا فيه ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون تلك الذات في متحققة في الذهن بوجه آخر اذ لم يثبت بعد ان البساطة الخارجية يستلزم البساطة الذهنية ولا يلزم
من تركيبه في العقل ان لا يكون موجودا بذاته في الخارج حتى يكون ما قاله على ما ذهب من قال انه العلة نفس الذات مجردة كون
الواجب عين الوجود لا يوجب استغناءه عن العلة فقد يحال الاجزاء العقلية من الاجزاء التحليلية وهي ما يقسم العقل الشيء اليها كصفة
الواحد وذاتها ذوات حاصله فيه متصفة بالوحدة قبل تقسيم العقل فكم يتقدمها عليه بالطبع فالمتقدم ذات لا به وصف الجزئية الا ترى انه لا
تتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبله لا يتميز ذات الجزء عنه وليس معنى التقدم ان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون المتأخر حاصلا
فيها حتى يلزم ان يكون للجسم حيثما هو مبهم حصول وهو مكابر عند العقوم والا يلزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول
المعلول بل هو عبارة عن احتياج ما يحد العقل للمتقدم على الآخر اذا قاسها الى الوجود يعبر عنها بالفاء المستعمل بينها في قولنا وجد العلة
فوجد المعلول ولا يخفى ان يجد العقل بعد التقسيم احتياج ذات الجزء قبله وفيه نظر اما اولا فلان القائل حر بان يحمل على الشيء سواء
كان جزأ آخر وعارضا عين ذلك الشيء في الخارج ذاتا ووجودا لا تتغاير بينهما فيه اصلا كما نقل عنه مرارا فتقول ذات الجزء عند متحد
مع الكل فلا يكون متقدما عليه في الوجود الذي هو قبل التقسيم وبعد متميز عنه في الوجود لكن في الذهن وبعدم باعتبار هذا الوجود
مع انه اعترف بتأخره عنه لا بالوجود الثاني فالحق ما قلنا من ان الاجزاء العقلية في الخارج متغايرة في الوجود واما ثانيا فلان النوع الطبيعي كالعلة الموجبة

حصولا في المرتبة السابقة على المعلول والا حققه المذكور بل لم يخف بما يستلزم هذا المعنى لزم ان يكون كل جوهر متقدما على كل عرض لان الجوهر
احق بالوجود من العرض وكل عرض قار متقدما على غير القار لانه احق بالوجود منه واضى بطابقه وبنى جنسه لقائل ان يقول المراد
بالمطابقة البسيط ان البسيط اذا حصل في الذهن يكون عين الصورة واذا حصلت الصورة في الخارج وتشخصت تشخصه يكون
عينه وكيف يكون الامر للواحد عين كل واحد من المتغايرتين كالصورة الجنسية والفصلية والقول بان المراد مطابقة الصورة الفصلية
مع ما ينضم اليها من الصورة الجنسية ومطابقة الصورة الجنسية مع ما ينضم اليها من الفصول للحق وجيه فالاولى ان يقال ان اريد بالمطابقة
انطباق الصورة على تمام مهية البسيط فالمطابق للبسيط مجموع الصورتين لا كل واحدة منهما وان اريد بها حمل الصورة عليه واتحادها
بالوجود في الخارج فالمأخوذ في مطابقة الصورة الكثيرة بهذا المعنى لا مر واحد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا قال في الحواشي
لان الاجزاء العقلية متحدة مع المركب بحسب الخارج اسم وحاصله ان الاجزاء العقلية لما اتحدت مع المركب بحسب الخارج كان احكامها بحسب الوجود
الخارجي العارض لها في كل مركب من افرادها مشتركا لاحكام ذلك المركب اذ لو كان وجود ذلك المركب واجبا او ممتنعا لكان وجود تلك الاجزاء
واجبا او ممتنعا لان وجود ذلك الفرد وجودها فيلزم تخلف مقتضى الاجزاء الذي هو الامكان وانت خبير بان هذا انما يتم لو صح ما ذهب اليه من جواز
اختلاف افراد الطبيعة النوعية والجنسية والفصلية بالامكان والامتناع مع انه يكفي في الامكان وجود طبيعة جواز اتصافها بالوجود
في ضمن فرد ما وامتناع وجودها في ضمن فرد مخصوص ليس مما بالامكان وجودها مطلقا الذي هو مقتضى الجزء على ان المركب لا يكون محتاجا الى
الجزء العقلي في الخارج عندهم بيتا عندهم من حيث وجود الكل الطبيعي فلم يجز ان يكون وجود من حيث انه وجود المركب واجبا ومن حيث انه
وجود الجزء العقلي ممكنا وايضا الجنس بما تحقق في الخارج في ضمن انواعه المختلفة فلم لا يجوز ان يكون ممكنا في ضمن بعضها وواجبا في ضمن بعض
آخر فالاولى ان يتمسك بما ذكرنا من التحقيق الدال على امتناع سوار كان من جنس منحصر في نوعه او من امر مساوي منه
او من غيرها لكن ان يكون له جنس منحصر لما لا شك ان الانواع العرضية لا يكفي في جنسية الشيء كما ان الافراد النوعية لا يكفي في نوعية
بل يجب كون الانواع والافراد بحسب نفس الامر والوان كانت منحصرة في الذهنية ثم اذا تمهد هذا فنقول لو كان للواجب جنس يقتضي وجوب
الوجود فكل نوع او فرد يصدق عليه ذلك الجنس في نفس الامر يكون واجبا فيها واذا صدق على شيء انه واجب الوجود في نفس الامر امتنع
ان لا يكون موجودا في الخارج وذلك يناقض التوحيد وايضا كل ما يوجد في الذهن فهو محتاج اليه في وجوده الذهني وبرهان التوحيد دال على
امتناع وجوده آخر منه في الخارج فيلزم ان يكون جنسية باعتبار الانواع العرضية وقد مر انه غير كاف ولو كان جنس للواجب كان للشخص نوعه
ممكنا فقد مر انه مستلزم لامكان الواجب بزعمه لاتحاده معه بحسب الخارج سواء كان منحصرا في نوعه بحسب الخارج او لا فكيف هذا الاحتمال يرفعه
فتدبر فلم يحصل منها حقيقة واحدة قيل ربما ينفع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب والمنه المخصوصة كما هو المشهور ودعوى
انها مهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى المدعي وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن العلة كونه عرضا لاقتضى استغناء

اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصورة الحالة فيها ان تكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل
اليها اما في وجوده او في حصوله نوعا ما في صورة المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في حصولها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان
لم تحتج اليها في وجودها وحصولها بحسب انواعها انفسها ويمكن ان يقال ان اجزاء العناصر في المواليد لما استحالت عن حرافة كيفياتها الى الكيفيات
المتوسطة فقد صارت بحيث لولم يبق عليها صورة المركب لم تبق بل كادت ان تستحيل في جواهرها فصورة المركب تحفظها في هذه الحالة فيكون
محتاجة اليها في بقائها فتأمل والصفة ينتقل الى الموصوف الذي هو غيرها المراد كما اشار اليه في التلخيص ان الصفة في ثبوتها لغيرها محتاجة
الى ذلك الغير فيكون ممكنا فاندفع الجواب الاول ثم المراد بامكان الوجود الامكان الوجودي بالنظر الى نفسه وذلك لا ينافي وجوبه بالنظر
الى غيره ذات الموصوف ولذلك لا يلزم من هذا الامكان امكان الواجب ولهذا دفع الامكانة على كون المؤثر في الاتصاف غير ذات الواجب
فاندفع الايراد بان افتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها لحقيقة وجوبه اقول يمكن ان يجاب بان الرجوع الى العلة هو الامكان لها قيل كمل نقول
الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه سوادا مثلا فيه فان الان ن مثلا الحاجة الى
ما لجعله ان تا اما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ط فان توسط العدمي بين الشيء ونفسه يمتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج
الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون يمتنعا
عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا وفيه تأمل لان احتياج الاتصاف الى الموصوف
بل الصفة ايضا كما لا ينبغي ان ينكره عاقل لان الواجب ولا في الممكن بل المراد احتياجه الى علة فاعلية مؤثرة مفيضة للوجود فنقول حتى يثبت
الامكان المنافي للوجوب فان للحجة الى المؤثر امكان الموصوف باعتبار اتصافه بالصفة لا امكان الاتصاف فان الموصوف بالنظر
الى ذاته اذا جاز وقوعه موصوفا بها وجاز عدم وقوعه كذلك في الواقع سواء امكن وقوعه غير متصف بها او امكن عدم وقوعه كالاربعة
المتصفة بالزوجية فانه امكن عدم وقوعها وان لم يكن وقوعها مع عدم اتصافها بها فهو محتاج في اتصافه بها الى المؤثر وذلك المؤثر اذا كان
مؤثرا في الوجود يجب ان يكون موجبا اذ التأثير قطعا واما الموصوف فاذا وجب وقوعه كذلك بالنظر الى ذاته من غير التفات الى غيره هو لم
يجز عدم وقوعه بدون الاتصاف بان لم يجز عدم وقوعه اصلا ولا وقوعه بدون الاتصاف بها فهو واجب غير محتاج في اتصافه بتلك
الصفة الى مؤثر اصلا وبهذا يندفع ايضا ما توهم من ان الاتصاف بالوجود اذا كان الموصوف معدوما بدونه يحتاج الى مؤثر موجد
قطعا وكيف لا وان جوز العقل هذا الا بسبب انتفاء الصانع لانه يجوز على هذا التقدير كون ذات الممكن مقتضية لوجودها بشرط عدم
اوادتها فلا يحتاج الى امر موجد لان رجحان الطرف اذا جاز ان يكون من العلة القابلية بدون الفاعل جاز ذلك في الممكن مع شرط
من غير علة فاعلية ثم سيأتي في كلام الماتن ان الان ن يحتاج الى جاعل يجعل نفسه لا الى جاعل يجعل الان ن ان ن نقول قبل مجعولية
الان ن نصدق سلب الكل شيء حتى سلب نفسه عنه فثبوت له ايضا يحتاج الى ذلك الجاعل غاية الامر انه بعد جعل نفس الان ن لا يحتاج الى جاعل آخر

بخلاف

بخلاف العرضيات فكون الوجود عين الشيء لا ينافي عدم احتياجه في الوقوع الى الفاعل فان الاشعري مع انه قائل بان وجود كل
شيء عينه تعلم الشيء الى الواجب والممكن ومدار كلامه على ان الموجد اذا نظر الى ذاته من غير التفات الى غيره جاز وقوعه وارتفاعه
ايضا فهو الممكن وان لم يجز ذلك بل وجب وقوعه فهو الواجب فان اتصاف الاربعة بالزوجية ممكن واجب لما قدمنا من ان
اتصاف الاربعة بالزوجية ممكن وكذا اتصاف كل ممكن بلوازمه بجواز وقوعه وذلك الاتصاف وعدم وقوعه على الوجه العام نظرا الى
ذاته بخلاف اتصاف الواجب بلوازمه فانه يجب وقوعه نظرا الى ذاته ولا يجوز عدم وقوعه اصلا لا بوقوع الذات وانتفاء الوصف
عنه ولا بانتفاء الذات والصفة جميعا كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة فالصواب ما ذكرنا في تقرير هذا الجواب ولا يرد عليه
ايضا ما ذكر بعض الافاضل من ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون موضوعات الاعراض الواجبة الثبوت لها علا لتلك الاعراض كالعلوم
بالنسبة الى علومها والمعدوم المخصوص بالنسبة الى العدم العارض له مع انه سفسطة ولما قيل من ان اتصاف الاربعة بالزوجية
واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل يستلزم الاحتياج الى علة الوجود ولا يجري مثل ذلك في الوجود
فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فقيه ان ذلك انما يتم اذا كان ثبوت لوازم الماهيات لها موقوفا على وجودها وقد يجيب بان
المسئلة ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون اثارا له اي اتصاف الواجب بصفاته اللازمة لا يحتاج الى علة
مؤثرة لوجوب ذلك الاتصاف نظرا الى ذات الموصوف اعني الواجب تعالى فلا يكون اثارا له وليس المراد اتصاف تلك الصفات بوجودا
فان هذا الاتصاف ممكن بالنظر الى ذات الموصوف سلك الوجودات وهو ظاهر فلا يلزم تعلق الواجب الوجود لذاته قبل اتصافها
لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم تكن الذات لم يكن وهي اعلم ان ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب
وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه المحققون حصول الذات منشأ لخصوصية الا
تصاف بالوجود ولوجوب ذلك الاتصاف ايضا انتهى وانت خبير بان مراد من نفى كون الذات علة فاعلة وتوقف على الذات لا تقتضي
كونها مؤثرة وايضا قوله لو لم يكن الذات لا يدل على العلة فان قلت اذا ثبت الاستلزام فنقول الاستلزام اما بمجرد العلة
للاتصاف او علة للاتصاف للذات او يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخيران باطلان فتعين الاول قلت هذا القائل لا يسلم
الانحصار كيف وثبوته انما يكون ببطلان الاحتمال الذي جوزه واعلم ان اطلاق الوجوب على الواجب تعالى اذا كان بمعنى منشأ الاثار و
يكون المنشأ اعم من الفاعل وغيره فلا وجه لنفي كون الواجب وجوبا بهذا المعنى اذ لحق ان منشأ وجوبه اثاره واوصافه نفسه فانه تعالى
لاتصافه بالوجوب كان الممكنات ولا حاجة في اثبات كونه وجوبا بهذا المعنى الى ما ذكره من المقدمات الكثيرة لخفائه واذا كان الاطلاق عليه
بهذا المعنى الكون والحصول فقد مر انه حالا وجه له وان كان بمعنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتبين حاله فيلزم افتقار الواجب الى غيره
بهذا لا احتياجه في بقائه وقيامه بذاته الى غيره واحتياجه الواجب الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودا او عدما باطلا وفيه بحث

لان هذا احتياج في قيد التجرد الذي هو صفة عدمية في التحقيق فان قلت ان معنى التجرد والاعراض هو العينية فلو كان ذلك العينية ممكنة
ومستندة الى الغير فاذا انتفى ذلك الغير يلزم انتفاء تلك العينية فيصير ذلك الوجود وصفا فيلزم امكان صيرورة الذات وصفا وهو قلت
اللازم من امكان مجرد الوجود الذي هو الواجب لذاته ومن استناده الى الغير انما هو صلاحيته في حد ذاته لكونه ذاتا ووصفا مع قطع النظر
عن العلة ولم لا يجوز ان يكون وقوعه ذلك الغير واجبا فلا يلزم امكان صيرورة الذات وصفا بان يكون هناك شيء يكون ذاتا ثم يصير وصفا حتى
يكون مستحيلا وصلاحيته للوصفية راسا لا يستلزم ذلك في استحالة تلك الصلاحية على الوجه المذكور يحتاج الى دليل قلا ولى ان يقال ان
الوجود اذا احتاج في كونه عين الواجب وذاته الى الغير يكون محتاجا في كونه واجبا وفيما يختص بحقيقة الواجب الى ذلك الغير لان الوجوب
وما يختص به انما ثبت للوجود لكونه حقيقة الواجب حتى لو كان غيره تاما لم يثبت له شيء منها فلزم احتياجه ما هو حقيقة الواجب اعني الوجود
في الوجوب وخواصه الى الغير فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته ما يكون سببا تاما لوجوبه ولا احتياج الى الغير في ذلك بنافيه فتامل
او يحتاج الواجب الى عدم معها قيل لان عدم عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجب لها ابتداء وبوسط فانتفاء العروض
يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتهاء الواجب بهذا توجيهه وهو ضعيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود هي العقل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون
علة كونها بحيث لا يكون الا موصوفة بهي الماهيات التي تصلح موصوفة بها فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي هي عروضه لها
انهى ولا فحفاء في ان الواجب ليس علة تامة لعروض الوجود بالفعل للماهيات وان له علة مطلقا فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته التامة ولا
سوق على انتفاء جزء العلة بخصوصه كما مر ولا يجب ان يكون وقوع هذا الانتفاء في ضمن عدم الواجب وانيفا الواجب علة لعروض الوجود للماهيات
بمعنى اتصافها به ولا يلزم منه كونه علة للعروض بمعنى الخروج منها الا يرى ان المؤثر في اتصاف الجسم بالبياض ليس مؤثرا في خروج البياض في الجسم
فان علة هذا الخروج ماهية الجسم والبياض كما ان علة الخروج لا يجب ان يكون علة للاتصاف ويمكن ان يقال مع ذلك كلام الشارح انه لو كان العروض
الوجود للواجب علة لكان هذه العلة هو الواجب لا غير فلو كان عدم عروض الوجود له كذلك بواسطة عدم علة العروض وعلة العروض هو الواجب
لا غير يحتاج الواجب الى عدم نفسه الثالث ان الواجب معدا لها يمكن اجراؤه بادنى تغيير فيما اختص بالواجب كذلك فيقال ان الواجب مثلا عالم
بالعلم المحيط بجميع الممكنات فالعالم اما الوجود وحده وذلك يقتضي ان يكون كل وجود عالما او مع التجرد وذلك يودي الى ان يكون العالم معدوما
وهو محال او بشرط التجرد وذلك يستدعي جواز كون كل وجود عالما كذلك والطعن النوعه لا يحلف لوازمها ان اراد باللوازم
لوازم الطعن كما هو الظاهر فلم انه يجب لكل واحد منها ما يجب للآخر من تلك اللوازم لكن لا يخ ان التجرد او العروض من لوازم الطعن لم لا يجوز
ان يكون من لوازم الشخص ومن مقتضياته وان اريد باللوازم اعم من لوازم الماهية والاتحاد فظاهر ان مثل ما نحن فيه قوله بخصوصه لا
يجب ان يجب للمؤخر الآخر كتقدم الجزء الاخير من المركب فانه يحفظ اذ حكم الجزء الاخير كحكم سائر الاجزاء في التقدم بالذات بحسب الوجود ايضا
غاية الامر ان يلزم اذ في المركب زمانا والكلام في التقدم الذاتي ثم قد مر ان الجزء سابق على الذات علة لها والعلي حكم سنقدمه على الكل مع قطع النظر عن الوجود

فان قلت

فان قلت العدم كما سبق يرجع الى الامكان فيما فيه العدم كالوجود والشرف والرتبة فاذا قطع النظر عن تلك الاعتبارات لم يبق التقدم
في هذا الاعتبار وايضا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا هي فهي ليست بهذا الاعتبار متأخرة عن شيء ولا متقدما عليه قلت
لا شك ان الوجود والاعتبارات السابقة عليه كالامكان والوجوب السابقة عليه كالامكان والوجوب السابق عارضة في نفس الامر للذات
الممكن ولا شك ايضا ان ذات المعروض متقدمة على العروض وهذا العدم ليس راجعا الى الرجحان في الوجود والظاهر انه راجع الى الرجحان
في الوقوع الذي هو امر تحققه في عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول فان العقل يحكم بان نفس المعروض مرتبة يقع فيها دون عروض العوارض
وكذلك يحكم بان الذات المجردة مرتبة يقع فيها دون ذات المكان ثم لا يخفى ان الحكم المستفاد من قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي بالاضافة
الى العوارض يعني ان ليس شيء منها حينها ولا جزءا لها كما سيأتي وليس المعنى ان في تلك المرتبة صدق سلب ذاتيا تها عنها ايضا وسلب تأخرها
عن جزءا تها في تلك المرتبة بالمعنى المذكور لا معنى ان يتأخر عن الجزء مع قطع النظر عن الوجود فان قطع النظر عن جميع
العوارض فان العقل عالم بلحظ لها معادة ان التصديق بكونه مبدأ للوجود لا سعى عن التصديق بكونه موجودا ولا يدل على ان وجوده
سابق على الاتحاد فلا ولى ان يقال العقل يحكم ضرورة بان الشيء ليس ان يوجد فاوجد سواء كان موجدا لنفسه او لغيره بان كلام
ان فرض مبنيا على تصور ان للماهية شيوعا في الخارج دون وجود ها لعلى منشأ تصور ان اى ماهية علة فاسلة للوجود بالاتفاق ومعلوم
ان العلة متقدمة بالذات على المعلول ولا يتصور تقدم شيء على شيء بالذات بدون ثبوت المتقدم ووجوده لان مرجع ذلك التقدم ووجه
المتقدم في مرتبة بدون الآخر او منشأ وانتزاعا ان الثبوت اعم من الوجود ومحصل هذا الكلام ان كلام الناقض مبنى على ان حصول الوجود
في الماهية وانتفاءها به في الخارج وهذا متوقف على ثبوتها دون الوجود توقفا ظاهرا بحيث لا سبيل ان لا تصور الناقض اولا جزاؤه دليل
المعلل في صورة النقض متوقف على ان تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون الوجود كيف ومن جملة المقدمات قولهم ضرورة تقدم العلة
على معلولها والعدم لا تصور بدون الثبوت وليس مراد الجمع ان كلام الناقض مبنى على اعتقاد ان للماهية ثبوتا في الخارج دون الوجود
حتى يرد عليه ما قيل من ان النقض انما يرد اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان الفاعل والقابل متساو
في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم تصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم انتهى التقدم بالوجود في القابل على انا نقول
اعتقاده ذلك لا ينافي النقض لجواز ان يكون عرضة ان دليلكم هذا جار في القابل مع تخلف الحكم عندكم لانكم قائلون بقيام الوجود بالماهية
من حيث هي فما هو جوابكم في القابل فهو جوابنا في الفاعل ومحصل جواب المحقق نظرا الى الظاهر ان قيام الوجود بالماهية في الخارج فاسد لان كون
الماهية سوى وجودها واذا لم يكن الماهية لا تصور لها الثبوت ولا العدم على شيء ما والماهية لا تجرد عن الوجود في الخارج بحسب الرتبة بناء
على ما مر انفا ضمن لكن تقدمها على الوجود بالذات ويكون قابلة للوجود في الخارج بالاتفاق الماهية بالوجود او على اي امر يدركه العقل ولا يتصف الماهية
في الخارج بالوجود اصلا فالجيل القابلية في كلام الناقض على اخر جيه وردها وح يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجة لها جوابا للنقض

على ايراده بناء على ان قبول المهية للوجود في الذهن اوجبا بالمنع كون فاعل الوجود الخارجي موجدا في الخارج على تقدير الاتصاف بالوجود
عقليا وحاصله ان التأثير في الخارج ضروري فان الفاعل جعل الماهية في الخارج بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي بان
اثر في نفس المهية وجعل الخارج ظرفا لنفسها او جعل الخارج ظرفا للوجود لا للاتصاف كما نقلناه عن المحقق الشريف فيكون الوجود صفة
خارجية بهذا الاعتبار لا باعتبار وقوع الاتصاف في الخارج حتى يكون منافيا للقابلية التعليلية واذا كان التأثير في الخارج وجب كون المؤثر
في الوجود موجودا في الخارج ضرورة فاندفع بما قررنا اعتراض الشارح بحذافيره لكن يرد على هذا التوجيه انه لا وجه على ان المهية لا تجرد
عن الوجود في الخارج بحسب الرتبة ولا على ان مرجح التقدم بالذات وجه المتقدم في رتبته بدون المتأخر بل مرجح وقوع المتقدم فيها
بدون المتأخر كما قرر آنفا والوقوع اعم فان اتصاف الجسم بالبياض مثلا واقع في الخارج وليس موجودا فيه وانه لا يرد على هذا قولهم الوجود
قائم بالماهية من حيث هي لقيامه بالماهية يستلزم الوجود الذهني على انه يلزم النسبة في الوجودات الذهنية ايضا وان مجرد التأثير في نفس الماهية
لا يوجب كون الوجود صفة خارجيه لارتفاع نقضه وثبوته للمهية عن الخارج كسائر العوارض العقلية ولا يحصل لطرفه الخارج للوجود
بدون ثبوته للمهية على ما مر تفصيل جميع ذلك مع سائر المحذورات التي يتوجه على كون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الذهن في ثمرة قطعا
للمهية فزيادته عليها وقيامه بها في التصور فالظاهر في توجيه كلام المصنف ان يقال كما ان اتصاف الماهية بالوجود بل سائر الاعتبارات الخارجية
على وجهين احدهما اتصافها بها كاتصاف الجسم بالبياض بان يكون للموصوف وجود متقرر ولعارضه وجود آخر حتى يحتمع المقبول والقابل
في الوجود وهذا النوع من الاتصاف يتوقف على وجود القابل واتصاف المهية بالوجود على هذا النحو ليس في الخارج بل بتصور العقل كما بينت
وثانيهما اتصافها بها كاتصاف الشيء في الخارج بالصفات الخارجية الاعتبارية بان يكون الخارج ظرفا لنفس الصفة ولنفس الاتصاف
لا الوجود بها وهذا الاتصاف لا يتوقف على وجود القابل في ظرف الاتصاف واتصاف الماهية بالوجود على هذا الوجه هو المقتضي لكون
الشيء موجودا في الخارج وتأثير الفاعل في الخارج انما هو فيه وكلام الناقض مبني على انه تصور ان المهية قابلة للوجود على النحو الاول لانه
جوز جريان الدليل في القابل ومن جمله مقدماته قولنا والا لتقدمت عليه بالوجود فروع تقدم العلة على معلولها بالوجود وذلك انما يصح اذا
كان القابل على النحو الاول لكن هذه القابلة انما هي في العقل ولا يلزم التقدم في العقل لان القابلية على هذا الوجه يتوقف على اعتبار العقل و
ينقطع بانقطاع الاعتبار كما فصلنا سابقا ولا يجري في القابل على النحو الثاني التوجيه المبني على بعض المقدمات في اجراء الدليل كما ذكرنا بخلاف
جريانه في العلة الفاعلة اذ لا اشتباه في تقدم وجود المؤثر في الوجود على النحو الثاني ايضا ضروريا فلا يرد عليه شيء مما تقدم فتامل قوله وهو
غير موجه لان للناقض ان يقول انا نحصل هذا التعقل من الناقض ان مثل المنع الذي يرد على مقدمة من جريان الدليل الجاري في الفاعل ايضا
بناء على هذا الاحتمال وليس الغرض مطالبة الفرق بين القابل والفاعل حتى يرد عليه ما قيل هذا غير موجه لان الناقض مدفوع حاصل الجواب
منه جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض بل علة اثبات

جريان

جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح فيما وجهه به صاحب الحاشية فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بينها وبين العلة الفاعلة الا انه بالغ في السند وزعم تحقق الفرق قوله كما ان هذه الاربعة علة فاعلية لتوجيهها هذا بناء على ما هو مذهب الحكم وحاصله
ان الاربعة عندهم لكونها من الامور الاعتبارية غير موجودة في الخارج ومع ذلك علة فاعلة لتوجيهها في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون
الحال في الواجب بالنسبة الى الوجود ايضا كذلك فلا يكون منافيا كما اختاره سابقا من ان توجيه الاربعة ليست معللة بعلة قوله كان
ذلك رجوعا الى الجواب الاول لان الفرق بان فاعل الوجود الخارجي يكون متقدما بحسب الوجود الخارجي بخلاف فاعل سائر الصفات
الاعتبارية يعنيه هو الجواب الاول الذي كان جوابا عن النقض التفصيلي وعن النقض الاجمالي ايضا مع قولهم بخلاف قابل الوجود
كما هو المشهور فائدة هذه المقدمات الكثيرة فظهر ضعف ما قيل لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يتبين انه جواب اخر قوله
لان سعد الوجود العقلي بما هية الواجب على الوجه الخارجي لما انت حسبان كون الواجب موجودا في الخارج لو توقف على التأثير في اتصافه
بالوجود الخارجي في العقل لزم ان يكون موجودا في العقل قبل اتصافه بالوجود وقبل كونه موجودا في الخارج فيلزم قطعا ان يكون قبل واجب
الوجود عاقلا بل يلزم من كون تأثير الفاعل في الاتصاف العقلي لاجل الموجود به في الخارج ان يكون العقل الذي اتصاف الماهية بالوجود الخارجي
فيه ووجود الماهية ووجودها سابقا على كل موجود في الخارج ولا حاجة الشيء الى ان يوجد في عقل ما ولا يوجد في الوجود الخارجي سابقا
حتى توجد في الخارج ومن البين انه ليس كذلك فظهر ان التأثير في الخارج لان العقل فقط فيجب ان يكون الفاعل موجدا في الخارج قبل التأثير
في الوجود الخارجي وكون الخارج ظرفا لنفس الوجود ونفس اتصاف الماهية به كاف في التأثير الخارجي والشارح زعم ان المراد ان قابلية الوجود
مطلقا في العقل ووجود الواجب في الخارج عينه وليس زائدا عليه فيه كما صرح به في توجيه قول الاشعري وهو وجه كلي على تقدير ما اذا
كانت القابلية في العقل فلم لا يجوز ان يكون الفاعلية ايضا فيه ووقوع الواجب في الخارج وكونه موجودا فيه لا يتوقف على عروض الوجود له
في العقل فلا يلزم ان يتقدم الوجود العقلي بما هيته الواجبة على الوجود الخارجي الذي سوعنه في الخارج وان تعدم على الاتصاف الذي هو في العقل
فلا يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقلا قوله حتى يحتاج احدهما الى الآخر لا شك ان تحقق الخاص من حيث انه تحقق غير محتاج الى تحقق
العام ولا محذور في احتياج الشيء الى نفسه باعتبارين فالظاهر في الجواب ان يقال تحقق الخاص انما يحتاج الى تحقق العام اذا كان العام ذا قابلية و
الوجود المطلق عرضي بالقياس الى وجود الخاص قوله فان الوجود هو نفس التحقق ويمكن ان يقال المراد انه يلزم احتياج الماهية في كونها متحققة
الى الوجود الذي هو عين التحقق وهو غير ذات الواجب اذا لم يكن الواجب عين الوجود والقول بان كون الشيء متحققا عين التحقق لا يخلو
وهنه كما يبنا سابقا قوله كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان ونحوه هذا النوع لدل على ان للماهية ايضا يجب ان يكون نفي العدم اذ لو كان عدمه
زائدا الكان ممكنا جائز كونه معدوما الى غير نهاية وكل ما هو محتاج اليه الغير فهو ممكن العدم ولا شيء من الممكن العدم بممتنع فلا شيء مما يغاير العدم
بممتنع والكلي منه استلزام احتياج الذات الى الوجود او العدم المحالين لظهور ان الوجود مستند الى الذات ايضا وقد مر ان الواجب ما يجب

له الوجه من غير التفات الى غيره يكون التفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لكل افعالها الوجه عنه وبتدا ظهر ضعف ما قيل لعل هذا
القائل حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجه فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجه وانما يجب له بشرط انضمام الوجه اليه او ما يستلزمه من
وجه العلة فكل ماله ذات مغايرة للوجه منسب اليه الوجه نسبة الامور الخارجة الى موضوعاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجه القايم بذاته
كما هو تفصيله ح الذي سو موجه بذاته لا بامر مغاير لذاته قال في الحواشي بعد هذا الكلام ماله فضيع تام و هو قوله وما وجب ان يكون الواجب
جزئا حقيقيا قايما بذاته ويكون معنى بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجه ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجه
مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انضمام قايم بذاته متزع عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجه المطلق اي المجرد عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجه للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجه القايم بذاته وتلك النسبة على وجوده بحيث لا يشق تعذر الاطلاع
على ماهيتها فالوجه كلي وان كان الوجه جزئا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا علم الا الراجحون
في العلم فان فات الذي سبق الى الذهن من لفظ الوجه مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حصصيا وايضا المفهوم من لفظ
الوجه ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بعين لا يقبل احد فكيف الجواب عن الاول ان الكلام في حصة الوجود لا فيما تبادر
اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه كثيرا ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا تلك الحصة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته
كمفهوم الواجب بالقياس الى حصصه وعن الثاني ان المتبادر هو اليه تام وما يودي اليه لا اشتهار في السنة الاقوام نعوذ الاوهام نعم
يتم على المقدمة الثالثة كل ما هو محتاج في كونه الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره سو وجوده وينزع
بتقارد قبيح وهو انه كما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك
فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجودا او موجبا وما يؤيد كون الوجه عين الواجب ان الوجه في حد ذاته ينافي العدم
وهو ابعد للمفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا ممتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجه ولا شك ان الواجب هو الذي
ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت ما ذا تقول فيما يرى ان الوجه مع كونه عين الواجب يعتبر فيه قابل للتجزي
والانبساط قد انبسط على سبيل الكل الموجودات وظرفيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتقومت
بتقييدات وتعينات اعتبارية ومثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر قلت قد سبق منا
كلام في ان هذا طور وراء العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل عيسر ما خلق له ح فلا محكم
عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجه والتجزي وايضا قيل انما يلزم ذلك اذا كان معنى كون الاشياء عين الواجب ان كلا منها كزيد مثلا
وكيف يتأتى عن عاقل ان يقول ان كلا من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كتمام واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك

الاشياء

الاشياء عليه كما مر مجملا ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكر ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون
واجبا وكان الواجب عين الوجود المطلق المعقول بالتشكيك حسبما عرفت ذلك انتهى وفيه تامل لان ما ذكره الشارح لا يوقف على ان يكون كل منها
كذلك مهيته لانه على تقدير كون كل من التجرد والوجود مشاركا ضيا له صادقا عليه يمكن ان يحمل احدهما على الآخر ايضا مواطاة لان صدق كل منهما
عليه بحسب الخارج مع انهما متباينان فالظاهر ما ذكرنا من ان مآل كلام الحكماء في عينية الصفات الغير المجعولة كالعلم والقدرة مع تلك الصفات
بالمعنى المتبادر منها مغايرة واثبات اثار هذه الذات بمعنى ان ذاته تعالى في ذاته بحيث لا يحتاج في ترتب اثار الصفات الى قيام تلك الصفات بذاته
بل نفس ذاته منشأ لتلك الاثار ولو كان معنى العلم امرا هو منشأ انكشاف الاشياء ومعنى القدرة امرا هو منشأ التاثير مثلا لكان انه يصدق
بعض العلم قدرة بهذا المعنى ولا محذور فيه واما ما يقال من ان مراد الحكيم بعينية الصفات المجعولة كالعالم والقادر والجواد
المريد لا عينيته مثل العلم والقدرة والجود والارادة ففيه بحث لانه ان اريد بكونها عين الذات ان كلا منها كذلك فهو بديهي الاختلاف
مفهوما قطعا وان اريد صدقها على ذات واحدة كذا الحال في الممكن ح لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لما قدمنا ان للوجوب
معنيين اقتضاء الوجه الذي هو ضروري الوجود واستغناء الوجود عما سواه الذي هو عدم الاحتياج الى الغير ولا يمكن استناد شيء منهما الى
الغير وهو ظاهر وكونه بالمعنى الاول مما يقتضي استغناءه عما يستند اليه اصلا كما توهم ح والوجه الخارجي لها على فائدة التقرير بالقيد
التنبيه على انه لا شبهة في كون المطلق والذهني من المعقولات الثانية لا الاشياء في الخارج حتى زعم قوم انه موجود في الخارج بذاته لا بوجود
يعرضه فتامل ح حصولا خارجيا اي بحصول الاعراض في محالها لا مطلقا كما مر مرارا وهو الحكم بانه من المعقولات الثانية بناء على ما فسر
فانها تشمل شاملة للصفات الاعتبارية الثابتة للاشياء في الخارج واللوازم للماهيات ايضا واعلم ايضا قد مر ان الوجود بمعنى الكون محمول
على الموجودات بالاشتقاق ولا يمكن حمله على الواجب القايم بذاته مواطاة بل المحمول عليه مواطاة هو الوجود بمعنى منشأ الاثار الخارجية
فلا يرد اعتراض الشارح قدس سره لانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قايما بنفسه الى قوله لم يصح منهم الاحتجاج بما قيل الظاهر انهم حيث حكموا
بكون الوجود من المعقولات الثانية اراد وا به مفهوم الوجود بالمعنى الذي يسبق تصوره اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام
الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا والظاهر ان المعقولات الثانية
مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوا ما موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مباديها وايضا
عدوا من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يجاذي بها ما في الخارج المراد بالعوارض الخارجية تنقل الشيء والممكن
ونظائرها من المعقولات الثانية مع وجودها في الخارج ولئن سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم بها المشتقات ثم سلمنا ان
مرادهم المبدا فلا نسلم ان كون مبدا مفهوم ما من المعقولات الثانية بل ان يكون مما قام موجودا في الخارج بحيث حمل عليه مواطاة فاذا كان ذلك المفهوم
عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الوجود موجودا خارجيا ثم لا يمكن

الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجه بعض افراده انتهى وفيه تامل من وجوه الاول اعتراض الشارح ان الحكم بكون الوجه من المعقولات الثانيه وجه فرد واحد منه في الخارج غير صحيح فدفعه بان المراد من الوجه الموجه مع ان جميع الموجودات الخارجيه من افراده مما لا يخفى ما فيه لانه اذا جاز وجود افراد كثيرة في الخارج للمعقول الثاني فكم لا يكون وجود فرد واحد منه فيه فاوجه التوارد مع كون الوجه بمعنا معقولا ثانيا الثاني الاستدلال على كون المعقولات الثانيه هي المشتقات بانهم جعلوها موضوع المنطق لا يخفى لظهور انهم لم يجعلوا جميع المعقولات الثانيه موضوعة وما ذكروا في بحث الكليات من ان لوازم الماهيات انما لوازم للماهيه من حيث هي هي اولوازم للماهيه بحسب الوجود الخارجي او بحسب الوجود الذهني وهي المعقولات الثانيه لا يدل على عدم المعقولات الثانيه مطلقا من اقسام لوازم الماهيه ولا على انحصارها في المشتقات حتى لا يكون العوارض الذهنيه الغير المحموله على المعقولات الاولى من المعقولات الثانيه الثالث ان قوله والشيء والممكن ونظائرها من المعقولات الثانيه هي وجوه افراده في الخارج لا يخلو عن تامل لان الشارح هو بعينه الذي صرح فيما بل حرر فيما بان هذا النوع ليس مما في مبحث الشيء والتوجيه الذي اورده لا يقتضي ان لا يكون معقولا ثانيا فان قلت الكلي والجزئي من المعقولات الثانيه هي وجوه افرادها في الخارج عند من لا يفرق وجود الكلي الطبيعي قلت المجموع لان مناط الكليه والجزئيه الوجود العقلي وان الافراد الخارجيه ليس كليا ولا جزئيا في الخارج كما صرح في موضعه ثم لو فسر الجزئي بما كان بحيث لو حصل في العقل يمنع تصوره من وقوع الشركه فيه لكان حاد قا على الافراد الخارجيه ولم يكن من المعقولات الثانيه والحق كما ذكرنا ان الشيء والممكن من لوازم الماهيه لا من لوازم الذهني لظهور انه لا يصدق على الافراد الخارجيه انه ذات متصفه بالعارض العقلي بالعقل بشاكل حتى تحد مع المحمول في الوجود الخارجي وتصور الحمل باعتبار ما حتى يكون قولنا المعدوم لا كالجسم في الخارج وتصدق قولنا زيد شيء وممكن وموجود في الخارج قضيه خارجيه والمانع مكابر والمعقول بان قولنا في الخارج قيد المحمول لا قيد الحاد مع الموضوع فدعوى ما فيه لظهور انه لا معنى لكون الخارج ظرفا لتقيد صفه بدون كونه ظرفا للاتصاف فيها الرابع انه يظهر مما ذكرنا اندفاع قوله لانا نمنع ان كون مفهوم ما من المعقولات لا يصدق على ما يكون له فرد في الخارج ويصدق عليه بحسب الخارج لان الوجود عارض للواجب في الخارج فكيف يكون من العوارض العقليه التي تكون بحسب الوجود الذهني مدخلا في عروضه فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بالعقلي وجهه وقوع النزاع في وجوده حتى يعلل عدمه بعضهم انه ليس هو الوجود المشترك او هو مبني على التنزل يعني على تقدير تسليم وجود الكلي الطبيعي لمنعه وجه هذا الكلي بهذا الدليل او ان الكلام في احوال الوجود وهذا الحكم منها وامثال ذلك كثيرة وايضا لا نسلم انتفاء في الخارج لما قيل انا لانم انما من شرط المعقول لكان ان لا يكون له وجود في الخارج لجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالخصوص فانه مثلا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمه المشهوره انتهى وانت خبير ان المنع مندفع بما قررنا فان المعتبر في المعقول الثاني ان يكون عارضا باعتبار الوجود العقلي ولا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي ولا شك ان الوجود عارض

للواجب

للواجب في الخارج فلا يصدق عليه انه لا حاذى به افراق الخارج وان الموقوف عليه مجموع هما فان الواجب كما هو موجود بذاته في الخارج فكذا بعض الاقاصي المراد بالمطابق المنتزع الوجود الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا او الطابع الموجود بوجود الوجود ذاتيات الوجود ومن عوارضها فان الذاتي يكون موجودا بوجود الوجود لاتحادهما ووجود الخلاف العوارض وللوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من وجود الوجود الواجبي وجود مابطابقه بالمعنى المراد هنا وفيه بحث لان القائل بوجود الكلي الطبيعي في ضمن افراده قائل بان وجود الوجود ذاتيا له بالذات ووجود عرضيا له بالعرض اي بواسطة امر عارض فان وجود زيد مثلا وجود الضاحك صدقه بواسطة الضاحك العارض له وليس معنا ان وجود عرضيا له بالجاز كما توهم وسيجيء لهذا زيد ضاحك فكما ان بين الشيء وذاتيا له اتحاد صدق في الوجود كذلك بينه وبين عرضيا له اتحاد كذلك وذلك ذهب المحمود الى ان معنى الحمل في الذاتي والعرضي الاتحاد في الوجود فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهيه من حيث هي اي من غير اشتراط الوجود والعدم كما مر اراد الشارح تبعا للمحقق الشريف سيما وجوز عدم اقتضاء ثبوت الاعتبار ثبوت المثبت له حيث ذكر سابقا ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض محالا ولما كان العوارض الخارجيه بعض تفسيره ما يكون الوجود الخارجي شرطا في عروضها والعوارض الذهنيه ما يكون الوجود الذهني شرطا في اتصاف المعروض بها لم يكن الوجود منها فيكون داخلا في القسم الآخر اعني الاتصاف بحسب نفس الامر من غير مدخليه خصوصيه احد الوجودين في العروض وهذا القسم اعم من ان يكون مطلق الوجود مدخلا في العروض اولا ومن ان يكون الاتصاف في الخارج فقط او في الذهن فقط او فيهما والاتصاف بحسب نفس الامر شامل للاقسام الثلثه عند ايضا ولم يخصصه بما لا يكون مشروطا باحد الوجودين بخصوصه فان قوله في تعريف القسم الاول ما يكون عارضه لنفس الماهيه في الانفس الامر بمنزله جنس وقوله ولا مدخل لخصوصيه احد وجودها الخارجي والذهني في عروضها بمنزله فصله فالموجود في نفس الامر وان انحصر في الموجود الخارجي والذهني لكن الاتصاف في نفس الامر غير منحصر فيهما بناء على اشتراط الاتصاف الخارجي والذهني بوجود الموصوف في ظرف الاتصاف لان الاتصاف في نفس الامر ما يكون في حد ذات الشيء اعم من ان يوقف على وجود الموصوف لم لا والشارح حيث قابل نفس الامر بالخارجي والذهني اراد بها غيرهما بناء على هذا الاشتراط بقرينه المقابله وليس المراد بالاتصاف في نفس الامر ما لا يقع في الخارج ولا في الذهن كما توهم فلا يرد ما قيل ان هذا التوجيه بعيد لان الشارح لم يتعرض لاستثناء الوجود عن ذلك الحكم في شيء من مواقع ذكره ولان تخصيص الاتصاف في نفس الامر بما لا يكون مشروطا بالوجود بين اصطلاح خاص لان الاتصاف في نفس الامر حسب اصطلاح القوم يشمل الاقسام الثلثه فيكون كلامه مبنيا على اصطلاح احدثه من غير ان سنه ولا ما قيل بما ثبت ان الوجود الخارجي لا يكون عروضه للماهيات في الخارج فلان من القسم الاول لانه كما فسره ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه فيه مدخل وذلك يستلزم ان يقع عروضه انما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث ولا امكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهيه من حيث هي لا للماهيات الموجودة في الذهن يعني ان الوجود

ف الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير العقيد وصفيه لا بنافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجه الذهني مصحح للعروض
فان الوجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن اي ليس موجود به الشئ في الخارج باعتبار الوجود العقلي واتصافه بالوجود
الخارجي في العقل لان مفاسد كثيرة كما مر بل الحق ان اتصاف المهية بالوجود كاتصاف الجسم بالبياض انما هو في تصور العقل وموجوديته
الشئ في الخارج ليس باعتبار هذا الاتصاف بل باعتبار الاتصاف الذي يكون في الخارج طرفاه نفس الصفة للوجود ونا وهذا النحو من الثبوت
ليس فرعا للثبوت المثبت له الا يرى ان اتصاف زيد بالمركبة والكون في البيت فرع كونه في البيت ليس فرعا لنفسه كيف والذين يدعون
هذا المعنى يثبتون عوارض سابقة على اتصاف المهية بالوجود كالوجوب والامكان وسيق تخصيصها كما مر على ما سبق في تلخيص
دليل الحكماء وهو انه اذا كان وجود ها زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها قال في المحاكمات واجيب
ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجود ها في العقل والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق
لا يعرض للمهية عند وجود ها في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر لا في الخارج انتهى واراد بقوله والا لزم
كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها انه يلزم ذلك في كل مرتبة فيلزم التسلسل في الوجودات فثبوت الوجود لا يتوقف على وجود المعروض فكيف
في نفس الامر لا في الخارج عام لكن يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان ينتهي الى وجود ذهني هو عين المهية قلت اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في
الخارج وهو ما وفي الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف شئ بآخر في نحو من الوجود ان
وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا لتقدم على نفسه وان لم يجب ثم خرهم لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا يخص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو
ظرف الاتصاف ان المتبادر للموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود
في الذهن ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود فهو يوجد للمهية في نفس الامر
عمتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا فليتأمل على جدا انتهى وتعقل
وجه التأمل بعد ما مر من ان الاتصاف في نفس الامر انما يقع ولا سوق على وجه للموصوف ان المهية ممتازة عن الوجود في الخارج لان الخارج ظرف
لوجود المهية في نفسها وليس ظرفا لوجود الوجود في نفسه بل الخارج ظرف لنفس الوجود وشيونه للمهية فالوجود ممتاز عن المهية بحسب الوجود الخارجي
ايضا اذ للمهية موجودة فيه في نفسها والوجود غير موجود فيه في نفسه بل واقع فيه وموجود فيه وذلك الامتياز كاف في كون الخارج ظرفا
لاتصاف المهية بالوجود كاتصاف الحظ بالاستقامة والانحناء فيه وكاتصاف الشئ بالفوقية مثلا فان هذه الامور من العوارض الخارجية
قطعا وبناء الكلام على المقدمة المشهورة لا ينفعه كما حقق به وبهذا ظهر ضعف ما قيل ايضا من انه يعتبر في كون الاتصاف في نحو من الوجود ان
يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير محلوظة بذلك العارض وظن ان المهية في الوجود الخارجي محلوظ بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر

محلوظة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا محلوظة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذ غير محلوظ بشئ من العوارض فحينئذ هذا
الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار فقد النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من الماء وجود المهية في نفس الامر لا محالة هذا النحو
من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم في وجه الموصوف على الاتصاف دون الاستلزام لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا
النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى وذلك لان قوله يعتبر في كون الاتصاف في نحو من الوجود
ان يكون المهية في ذلك النحو غير محلوظة بذلك العارض في حيز المنع فان اريد ان المهية لا تجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب الوجود
الخارجي بل انما تجرد ومتمازعنه في التصور العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فكون اتصاف المهية به في الذهن فيرد عليه ان
اتصاف المهية بالوجود في الخارج لا يستدعي تجرد ها عن الوجود في مرتبة من مراتب الوجود بل يكفي تجرد ها عنه في مرتبة من مراتب نفسها والكاشف
ان العقل حكم بان لها مرتبة في الخارج يقع فيها بدون الاتصاف بالوجود هو الخارج يقع او لا فان لنفسها ثم لوجود ها في المرتبة ووقوع
الشئ في الخارج اعم من وجوده فان ما يعم الخارج ظرفا لنفسه فقط واقع فيه وليس بموجود فيه كما مر مرارا وايضا اخذ العقل المهية غير محلوظ بشئ
من العوارض ليس مرتبة من مراتب وجود ها العقلي في نفس الامر اذ كل مرتبة من مراتب وجود ها العقلي محلوظ به في نفس الامر وملاحظ العقل اياها
غير محلوظة واعتبار ها كذلك يستلزم ان يكون لها مرتبة منها في نفس الامر بل في ملاحظ العقل واعتبار ها كما معتبر لعدم متصفا بالعدم المطلق
وذلك لا يوجب اتصاف ذلك الامر بالعدم المطلق في نفس الامر نعم هذا الاعتبار من مراتب وجود ها الفرضي لامر ما مراتب وجود ها في الواقع وسيأتي
زيادة تحقيق لذلك في مبحث المهية المجردة فحينئذ ان يكون اتصاف للمهية بالوجود في فرض العقل واعتباره لان نفس الامر نعم اذا اخذ العقلي
المهية غير محلوظة بشئ من العوارض يجد لنفسها مرتبة في الواقع ليس فيها شئ منها ضرورة تقدم الملحوظ على عروض العارض بالذات لا الوجود
مرتبة كذلك كما تجد تلك المرتبة لها في الخارج ايضا كما يأتي واذا ضعف ما تلونا انكشف لك ان العدم الخارجي من المعقولات الثانية
امر يقع لان الاتصاف به انما يكون في الذهن واما حمله على المهية بحسب الخارج فقد مر ان معناه سلب الوجود عن المهية وعدم اتصافها بالوجود
وذلك ليس مستلزما للعروض وكذا الحال في الامتناع واما الوجوب والامكان فعارضان للمهية بحسب الذهن والخارج ايضا كما مر مرارا
ان كان العصا موجودة قد مر ان بين الشئ ورقعه ما قد يمنع انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في انفسهما باعتبار الوقوع يعني لا يجوز
وقوعهما معا ولا ارتفاعهما كذلك بل الواقع اما الشئ او رقعه ووقوع رقعه راجع الى عدم وقوع نقيضه فتذكر لعلا نقول ما ذكر على تقدير
صحته لا يفيد الا بترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة وليس بثبوت الصورة في العقل والا يثبوتها
فيه عين الصورة الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي النقيضين ولنا نوهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فنقول بعد التنزل
لا ريبة في ان الثبوت ليس عينها فلا يلزم الا اجتماع عين احد النقيضين وصورة الآخر لعلا نقول هذا الكلام انما يتم على طريقة الذين يقولون
بالشيء انت خبير بان هذا الكلام صحيح على تقدير حصول الشيء بانفسها في العقل ايضا اذ قد مر ان امتناع اجتماع النقيضين انما هو بحسب

وقوعها بذاتيهما في نفس الامر والملازم من تصورهما اجتماعهما في العقل تصورتيهما اي بهيئتيهما الموجودة فيه بنا على ان المهية باعتبار
الوجود الذهني شيء صورتي وليس بين صورتي النقيضين بهذا المعنى ايضا تناقض وهو ظاهر ثم ما ذكر المص اقرب الى المذهب المنصور
اذ لو كان قائلا بالشيء لم يحتج الى هذا التطويل بل الظاهر ان معول هو الصورة المخالفة للمذهب على ما سبق لحصصه ايها من الفرق بين القيام
بالذهن والحلول فيه فان وجه الشيء فيه بطريق القيام يسلم اتصاف العقل به لا مطلقا وانت تعلم مما اسلفناه ان الحال في الذهن
بصورته قائم بالذهن لكن ذلك علم فيلزم اتصاف العقل بالعلم به والموصوف بصفة ما قائم به عين تلك الصفة كالحار المتصف بعين الحرارة
او نفسها كالزوج المتصف بنفس الزوجية ولحظ المستتبع المتصف بنفس الاستتباع لا ما قام به صورتها فان الموصوف بها انما يتصف بها بالعلم
بها لا بنفسها لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل اي اذا اقترن بفرض عدم تقيد بفرض اتصافه بالعدم واذا لم يقترن به فالملازم
اجتماع عين احد النقيضين وصورة الآخر ولا استحالة فيه ايضا اي بلاحظ بعنوان المعدومية هذا تغيير لمجموع قوله تمثل في الذهن ويرفعه
فلا يلزم تمثل المعدوم المطلق بوجه آخر كما توهم واعترض بانه لا ضرورة الى ان تمثل المعدوم في الذهن وبلاحظ بعنوان المعدومية فتصور
عدم المعدوم المطلق عبارة عن ملاحظته بعنوان المعدومية ولا شك ان مفهوم المعدوم المطلق قبيح للثبوت في نفس الامر باعتبار وقوعها بذا
لا بالصورة وقوله باعتبار وقوعه بصورته فلا يصح ما ذكره الشارح من انه قبيح بحسب فرض العقل نعم وقوعه بذاته بحسب الفرض
فلا وجه ان يقال قبيح للثبوت باعتبار وقوعه بذاته الذي هو بحسب فرض العقل ويمكن ان يراد بعدم العدم عدم ما صدق عليه المعدوم المطلق
وبالجملة فرضه لا يحصل الا في الفرض وبقوله يرفعه ملاحظته بعنوان المعدومية او بالعكس قال المصنف في شرح الاشارات ليس من شرط الموضوع
القضية ان يكون موجودا في الاعيان بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالعقل وهذا المفروض ثابت اي فرضه في الواقع
قبيح لان فرضه يقابل الثابت اعني المعدوم المطلق بحسب الفرض وهذا الوجه انسب بسوقه ويصح الحكم عليه وبحمل ان يراد بعدم العدم معناه المتبادر
وتصوره بان يصور العقل العدم ويرفعه فيحصل مفهوم عدم العدم وهو فرد الثابت باعتبار فيقبح له باعتبار اي قسم للعدم الذي هو فرد للمعدوم
المقابل للثابت او يحمل الضمير في قوله وهو ثابت باعتبار راجعا الى العدم لا الى عدم العدم معنى، ومعناه ان العدم ثابت باعتبار تمثله في
الذهن وقبيح للوجود باعتبار انه رفعه او يراد ان عدم العدم ثابت باعتبار انه مقصور قبيح للعدم باعتبار انه رفعه على ما في شرح الاصفهاني
قال سر في الحواشي لا خفاء عليك ان الاولى على هذا التقدير ان يقال وهو قبيح باعتبار كما مر في قوله ثم العدم قد يوصف لنفسه فيصدق
النوعه والتقابل عليه باعتبارين وانت خبير بان تكلف قوله ولا يصح الحكم عليه على عدم العدم لا على العدم لئلا يلزم التكرير في الضمائر انتهى
وعندنا لان كون عدم العدم قسما وقسيما باعتبارين مما انه قد مر في المتن ليس حريا على تصور عدم العدم بل على عروض العدم لنفسه المفهوم
من قوله حتى عدم العدم وسوق الكلام يدل على ان المقصود بما ذكره توهم ان شيئا من تصور عدم العدم وبعد الاستبعاد ان وقوع
رفع العدم في الواقع ممتنع لوجوب وقوع العدم وتصور سيتضح وقوعه فيه ودفعه انه ثابت باعتبار وقوعه في الذهن بصورته وقبيح للعدم

باعتبار

باعتبار وقوعه بذاته الذي هو بحسب فرض العقل ويصح الحكم عليه بانه غير واقع في نفس الامر ولا تناقض لان صحة الحكم عليه باعتبار انه
ثابت في العقل بصورته والاتحاد للحمل معه باعتبار وقوعه بذاته المفروض ﴿ش﴾ اي بوجه المحكوم عليه في الذهن لما فيه نظر لان ما يتوقف عليه
صحة الحكم معلومة المحكوم عليه مطلقا سواء كان معلوما بالعلم الحضوري او الانطباعي لظهور ان صحة الحكم على النفس وصفاتها غير متوقفة
على حصول صورها في النفس ولا شك ان العلم الحضوري ليس وجودا ذهنيا ولا مستلزما له ﴿ش﴾ وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت
باعتبار لها اما ثبوته فبحسب نفس الامر واما عدمه باعتبار فرض فرض العقل والقضية فرضية وقد مر ان صدقها لا يستلزم ثبوت العنوان
ولا امكانه لذات الموضوع في نفس الامر بل ثبوته له في فرض العقل بالعقل كاف فان العقل بعد فرضه لجد ثبوت المحمول لذات الموضوع والاتحاد
معه في حد ذاته بالعقل لحلاق الفرضية الكاذبة فان الاتحاد والحمول فيها مع ذات الموضوع فرضي وهي القضية موجبة فعلية فرضية بالضرورة
وهي اخص من الفعلية فيلزم من صدقها صدق الفعلية وقول الشيخ في الاشارات اذا قلنا كل ج ب يعني به ان كل واحد واحد مما يوصف
بج كان موصوفا بها في الفرض الذهني او في الوجه فذلك الشيء موصوف بانه ب ضروري في ان اعتبار عقد الوضع مع الفرض والوجه اي الواقعة
وظاهر ان هذا التعميم لشمول القضية الفرضية الصادقة كما حققناه في حواشي المطالع وما قيل من ان هذه القضية شرطها في الحصة فلا تحقق وبنه
لان العقل يحكم فيها باتحاد الطرفين في الوجه كاف في سائر الحملية ويحكم بديهة بصدق ذلك الاتحاد فهو صدقها مستلزم لصدق الشرطية لان اعتبار
العنوان بحسب الفرض وتصدق الاتحاد مع الحمول على تقدير وقوعه الاتصاف بالعنوان كاستلزام الحملية الموجبة للشرطية مع ان ذلك لا يوجب
ان لا تكون حملية في الحقيقة وكذا ما قيل من ان القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر حال اتصافه بالعنوان ويكفي
في صدقها كونه بحيث لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المحمول في تلك الحالة وصدق القضية موجبة حملية غير فعلية وذلك لان الحكم بالاتحاد
اذا كان مقيدا بحال الاتصاف بالعنوان في نفس الامر يلزم الكذب اذ ليس للموضوع تلك الحال فيها فلا يكون له وصف في تلك الحال اذ المفروض
انه لا يمكن ان يتصف شيء ما بالعنوان في شيء من الاوقات في نفس الامر فليس لذات الموضوع وقت يتصف فيه بذلك الوصف حتى يصدق الحكم بالاتحاد
المقيد بوقت الاتصاف وان كان المراد اتحاد الموضوع والمحمول على تقدير الاتصاف يرجع الى معنى الشرطية والتوفيق مع التوقيت والتعليق
ظاهر فان امتناع الحكم على المعدوم المطلق في وقت المعدومية في نفس الامر كاذب قطعا اذ ليس له هذا الوقت فيها اصلا فلم يصدق عليه انه متحد شيئا
في ذلك الوقت في نفس الامر وكذا الحال في الحال والحاصل على تقدير كونه معدوما مطلقا وكذا ما قيل من ان هذه القضية سالبة لان المراد بالامتناع
سلب الامكان وليس صدق هذه السالبة باعتبار اتحاد المحمول على فرض فرض الموضوع بل بعدم امكان صدق العنوان على الافراد ظهور ضعفه و
تعسف ارجاع جميع القضية الفرضية الموجبة كقولهم اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما ونظائره الى السالبة فالظاهر ما مهدناه وبذلك يتوقف
ما اورده بعضهم من ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار انه ثابت باعتبار يصح ان ما لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لا يمتنع
الحكم وصدق اللامع مستلزم للتناقض وايضا اذا حكم على لا م بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض قطعا اذا صدق ومحصل الرد ان في هذه القضية

ان متغايران بالاعتبار احدهما موجود في نفس الامر والاخر موجود في فرض العقل والمتصف بامتناع الحكم هو الاخر ويكفي في صدقها وجود الموضوع في الفرض كما انه يكفي في صدق الممكنة امكان وجوده وبهذا ظهر ضعف ما قيل قال المحقق الرازي في شرحه للمطالع من ان قولنا شريك الباري معدوم لا يوجد في الذهن ولا في العين شيء يصدق عليه شريك الباري في نفس الامر وانما يصدق العدم لو احتاج سالبة على معنى انه ليس بموجود فانا على هذا المقام الذي زل اقدام اقوام الفضلاء الاعلام ✓ ويجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن لستقيم الكلام قيل ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج اليها لا مدخل له فيه وكذا المطلق يجوز ان يكون العدم اخص مخصوصا بالموجود الخارجي فتدبر انتهى ولعل وجه التدبر انه كما ان انقسام الموجود في الذهن اليها ليس امتنع بالجب الواقع اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه ولا الى نقيضه في الواقع بل هو انقسام بحسب فرض العقل كذلك انقسام الموجود في الخارج والمطلق اليها بحسب فرض العقل لانحصارها في الثابت في الذهن اذ للعقل ان يتصور جميع الاشياء بل بحسب حصول الجميع في المبادي العالية فليس موجود مطلق او خارجي لا يكون ثابتا في الذهن في نفس الامر وان كان واقعا في فرض العقل فظهر استقامة الكلام وارتباطه بما سبق على هذين التقديرين ايضا فلا حاجة الى تخصيص الموجود بالذهني ولو اريد بقيد الثابت في الذهن الموجود الخارجي ويكون العدم للموجود المطلق يلزم كون قسم الشيء قسيما له لاندراج الموجود في الخارج تحت الثابت في الذهن وكذلك ان يقال الموجود في الذهن ينقسم في نفس الامر الى ما هو ثابت في الذهن وغير ثابت فيه بحسب الفرض والموجود الخارجي والمطلق وان كان كذلك لكن يمنع العدم على الذهني حتى توافق النسخة الاخرى اذ الوجود موجود ذهني او يقال المراد الانقسام بحسب الفرض ولو اريد غير الموجود الذهني يتبادر منه الانقسام بحسب نفس الامر ✓ وليس بها لا هوية له سوية اذ الكائن مالا هوية له متصورا لكون له صورة حاصلة في النفس متشخصة بتشخصها فله هوية قطعا اذ المراد بالهوية التشخص العقلي او اللاغ فلا وجه لمنع اقتضاء التمايز الهوية تم ليس لاقول لما لا هوية له في فرض العقل هوية لا في نفس الامر ✓ ان الموجودات الخارجية الطف ان تقبر الامور الخارجية بما يكون الخارج ظرفا لوجود او النفس فقط على ما مر من جواز ثبوت ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ولما يكون الخارج ظرفا بوجهه ومعنى الحمل في هذا النوع الاتحاد في الموضوع والحمول في الوقوع كما ان معنى الحكم على الموجود الخارجي عشية اتحادهما في الوجود ويمكن ان يقوم الوجود من الوجود في نفسه ومن الوجود لغيره ومحصل كلام المصنف انه اذا حكم باتحاد الموضوع والمحمول فالخارج سواء كان ذلك الاتحاد في الوجود او الوقوع وجب في صحيحة التطابق بين الحكم والخارج وان حكم باتحادهما في الخارج اي لا يكون القضية خارجية بان جعلت او حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالامكان في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن او ذهنية وهي التي يكون الاتحاد بين الطرفين في الذهن فقط سواء كان الموضوع وجوده في ذهنه خارجا كقولنا الانسان نوع او ذهنا كقولنا النوع كلي اولا بل في فرض العقل واعتبار ما في الفرضية فلا يجب في صحيحة مطابقة الحكم للخارج بل مدار ذلك على مطابقته ما في نفس الامر اي الاتحاد الموضوع والمحمول في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الاتحاد في الخارج ايضا كما في بعض الحقيقة فان الاتحاد فيها اعم من ان يكون في الخارج او الذهن او كليهما او في الذهن

فقط

فقط كما في بعض الاخر من الحقيقة وفي الذهنية فان قلت مدار صحة القضية الخارجية ايضا على مطابقة حكمها لما في نفس الامر فظهور ان الاتحاد في الخارج اتحاد في نفس الامر ايضا قلت الحال على ما ذكرت لكن غرض المصنف التنبيه على بيان الفرق بين صحة الخارجية وغيرها بان الاتحاد الواقع في الخارجية يجب ان يكون في ضمن الاتحاد في الخارج بخلاف غيرها وبهذا ظهر ضعف ما قيل وقوع ما في نفس الامر ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن فان كون العين باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الاخير وعلى هذا فصدق الحقيقة بعد ضمها لانا اما الخارج او الذهن او كليهما ✓ كقولنا الانسان ممكن او اعم اذ قد مر ان الامكان من لوازم ماهية الممكن عارض له في الخارج ايضا اذ الخارج ظرف لنفسه فقولنا الانسان ممكن يجوز ان يكون قضية خارجية بحسب مطابقة حكمها للخارج او يكون ضمنه والما اذا كان من العوارض الذهنية فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فهذا القول من قبيل الحكم بالامر العقلي على الامر العقلي اذ ليس اتحادهما الا في العقل ولو كان من قبيل الحكم بالامر العقلي على الامر الخارجي فلا شك ان صدقه يستلزم صدق ملكه الذي هو الحكم بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول منافي لتيقن الثاني مثلا اذا صدق كلما انسان ممكن يصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه والما الاعم فكما يصدق في ان اتحادهما الموضوع بهما في الخارج فعند من يقول وجودهما منتزع في الخارج وفردهما موجود وعند من يقول به فهما هو بوجه الفرد بالعرض كما سيأتي من ان وجه الفرد وجه الذاتيات بالذات ووجه العرضيات بالعرض فان الانسان مثلا بيض ذاته ابيض ولا اعم بل باعتبار خارج عنه فلا فرق بينهما في الحمل وما نقل عن الشارح في الحاشية عند قول المصنف والوجه من المعقولات الثانية اذا قيل الحيوان موجود كان معنى وجه افراده واما المنتفيات فاذا قيل انها موجودة كان معنى وجه افرادها خذ انتفاءها موجودا يدل على ان مفهوم الاعم ليس موجودا لانتفاء افراده مبدأ لكن هذا انما يتم اذا لم يكن الذات داخلة في مفهوم الاعم كما ذكره المحقق الرازي في شرح للمطالع ويكون معنى الحمل في الوضعيات المشتقة الاتصاف بالمبدأ وليس كذلك بل الحق ان الاعم ذات له العلم ولذلك صح حمله بالمواطاة على الانسان ومعنى الحمل مطلق الاتحاد في الوجه كما سيأتي واعلم انه ان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الخارج كان حكما على الامر الخارجي عشية وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على امر ذهني عشية وان كان باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذهن او الخارج يحتمل ان يكون من قبيل الاول او الثاني او كلاهما واما اتحاد الامر الخارجي مع الذهني بان يكون احد الطرفين في الخارج فقط والآخر في الذهن فقط فغير معقول اذ بين وقوع النسبة بحسب وقوع المنتسبين اشكال فمنع الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان تعتبر امتحنت في الخارج بان يكون القضية خارجية اذ الغرض بيانها لا ان تكون الطرفان موجودين فيه كما وهمه الشارح حتى تكون مخصوصة بعض افراد القضية الخارجية مع انه لا وجه لتخصيصه ونظم باقي افرادها مع سائر القضايا في سلك الاجمال فالاولى ان يحمل كلام المصنف على ما ذكرنا ✓ المراد بالحكم في هذا البحث هو الايجابي لما يعلم من العبارة ان الموجبة الخارجية مدخلية في كون النسبة خارجية ولا يلزم استدراك القيد وهذا الحكم صحيح في الا يجاب دون السلب اذ النسبة السلبية الخارجية كما تصح بين الموجودين في الخارج كما في لا شيء من الانسان بحجر كذلك تصح بين المرتفعين عنه كما

في قولك النوع ليس بكلي في الخارج وبين موجود فيه ومرتفع عنه كما في قولك الانسان ليس بنوع فيه والمراد بالتوقف الاستدعاء للموقوف
بدون الموقوف عليه ومجيئه بهذا المعنى شايع وفي صحة التوقف بالمعنى الحقيقي بحث توقف فان قلت قد يحقق النسبة الايجابية الخارجية
ايضا بدون الطرفين عند كما صرح به الشارح في زيد اعمى قلت نعم وجوب التطابق كليا وسوق الايجاب لا يحقق بدون وجودهما
كذلك في السلب فان النسبة السلبية على تقدير عدم وجود طرفيها ايضا خارجية على الوجه الكلي وجب التطابق ايضا كليا فلا دخل لهذا القيد
في السلب اصلا ثم له دخل بالنسبة الى الحكم المطابق الشامل للسلب ايضا على الوجه الكلي كما في الايجاب اذ بدون ذلك القيد قد يكون حاصرة
وقد لا يكون لكن حمل الحكم على الايجاب مع انه لا دخل للقيد بالنسبة اليه اصلا واما ما قيل في توجيه كلام الشارح من انه لو حمل الحكم على الايجابي
لم يصدق المنفصلة اللزومية ولو حمل على السلبي لم يصدق الزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له في الكذب وان صدق الاتفاقية وكذا لو حمل
على ما هو اعم لان المقدم لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو اللزومية
فحينئذ ان حمل الحكم على الايجابي فعسى نظر لان صدق اللزومية لا يوقف على توقف التالي على المقدم لجواز كون التالي اعم من المقدم بحسب الجعل
وذلك ظاهر وايضا هذا الكلام يدل على ان الحكم في القسم الاول ايجابي لا انه في البحث كذلك كما هو الدعوى لجواز ان يدخل الحكم السلبي على هذا
في قوله والا فلا لان عدم وجوب المطابقة لا ينافي جوازها بل وقوعها الا ان يخص البحث بالقسم الاول ايضا واشار بقوله لا يجب
الى ان ايهامه اشعار بان في كلام المصنف ايماء الى ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للخارج فلا يرد عليه ما قيل لا يعلم على توجيهه ان
صحة مثل هذا مثل هذه القضية باعتبار المطابقة للذهن او للخارج مع ظهور ان صحة الحكم بالاتحاد الخارجي باعتبار مطابقته للخارج و
بالاتحاد الذهني باعتبار مطابقته للذهن وانما اقرد الخارجية بالذكر للتنبيه المذكور فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه شيء اصلا
هذا انما يتم اذا كان الوجود اعم من الحمل والرابط ليكون الخارج ظرفا لنفسه كما مر آنفا وههنا اشكال قوي لها قد سبق ان
مطابق الموجبة الحارصة وقوع اتحاد الطرفين في الخارج ومطابق سالبتها عدم وقوع ذلك الاتحاد فيه ومطابق الموجبة
المعتبرة وقوع اتحادهما في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن او في كليهما ومطابق سالبتها سلب وقوع ذلك الاتحاد
ومن البين ان الانسان مثلا اذا حصل في الذهن كما متحد في الوجود الذهني مع الكلي والنوعي والذاتي وغيرها من المجعولات العقلية ثم
اذا انتزع العقل منه هذه المفهومات ولاحظها وتصور النسبة بينها وادرك وقوع تلك النسبة على وجه الاذعان كان هذا الحكم مطابقا لا محالة
مهما في النحو الاول من الوجه الذهني ولو كان معنى الكلي في الموضعين الاتحاد فتعين كان الخارج يكون ظرفا للوجود والنفس كذلك الذهن ونفس الامر
يكون ظرفا للوجود والنفس ولا شك ان مبادي الوضعيات التي هي لوازم للماهية او عوارض ذهنية انما يثبت لها وجود ما اذا كان الذهن او نفس الامر ظرفا
لانفسها فان الانسان اذا تصورت انصفت بالزوجية من غير ان تصور الزوجية اذ هي عند التصور قائمة بالذهن لا بالانسان وهذا الاتصاف
هو المعنى بالنسبة في نفس الامر وهي مطابقة بفتح الباء ثم اذا تصورت هذه النسبة صارت موجودة في نفسها وهي المعينة بالذهن وهي بكسر الباء فالمراد

بما في الاذعان

بما في الاذعان في قولهم لا ما في الاذعان في قولهم ما حصل فيها من الاعتقاد او الوقوع المتصور لا ما هو واقع في الذهن مطلقا غاية الصحة
بهذا المعنى متحققة في كل قضية صادقة وان كانت حاصلة في المبادي العالية ومن قال صدق الخبر مطابقة نسبته للنسبة الخارجية اراد بالنسبة
الخارجية عن القضية حال كونها متصورة ولا شك ان لكل قضية صادقة نسبة خارجية بهذا المعنى فاندفع ما ذكره الشارح بحذافيره ولا حاجة
الى ما قيل في دفعه من ان المغايرة الاعتبارية كافية في المطابقة فان النسبة الحكمية من حيث انها موجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث
انها موجودة فيه بلا تعلق واختراع واعتبار لان هو الوجه في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجودها في حد ذاتها
من ان تكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور لا ان امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجه الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود له في الذهن
والكواذب ليس لها الوجه في نفس الامر اصلا واما ما قيل في توجيه كلام الشارح من انه لو حمل الحكم على الايجابي
لم يصدق المنفصلة اللزومية ولو حمل على السلبي لم يصدق الزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له في الكذب وان صدق الاتفاقية وكذا لو حمل
على ما هو اعم لان المقدم لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو اللزومية
فحينئذ ان حمل الحكم على الايجابي فعسى نظر لان صدق اللزومية لا يوقف على توقف التالي على المقدم لجواز كون التالي اعم من المقدم بحسب الجعل
وذلك ظاهر وايضا هذا الكلام يدل على ان الحكم في القسم الاول ايجابي لا انه في البحث كذلك كما هو الدعوى لجواز ان يدخل الحكم السلبي على هذا
في قوله والا فلا لان عدم وجوب المطابقة لا ينافي جوازها بل وقوعها الا ان يخص البحث بالقسم الاول ايضا واشار بقوله لا يجب
الى ان ايهامه اشعار بان في كلام المصنف ايماء الى ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للخارج فلا يرد عليه ما قيل لا يعلم على توجيهه ان
صحة مثل هذا مثل هذه القضية باعتبار المطابقة للذهن او للخارج مع ظهور ان صحة الحكم بالاتحاد الخارجي باعتبار مطابقته للخارج و
بالاتحاد الذهني لمطابقته للذهن وانما اقرد الخارجية بالذكر للتنبيه المذكور فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه شيء اصلا
هذا انما يتم اذا كان الوجود اعم من الحمل والرابط ليكون الخارج ظرفا لنفسه كما مر آنفا وههنا اشكال قوي لها قد سبق ان
مطابق الموجبة الحارصة وقوع اتحاد الطرفين في الخارج ومطابق سالبتها عدم وقوع ذلك الاتحاد فيه ومطابق الموجبة
المعتبرة وقوع اتحادهما في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن او في كليهما ومطابق سالبتها سلب وقوع ذلك الاتحاد
ومن البين ان الانسان مثلا اذا حصل في الذهن كما متحد في الوجود الذهني مع الكلي والنوعي والذاتي وغيرها من المجعولات العقلية ثم
اذا انتزع العقل منه هذه المفهومات ولاحظها وتصور النسبة بينها وادرك وقوع تلك النسبة على وجه الاذعان كان هذا الحكم مطابقا لا محالة
مهما في النحو الاول من الوجه الذهني ولو كان معنى الكلي في الموضعين الاتحاد فتعين كان الخارج يكون ظرفا للوجود والنفس كذلك الذهن ونفس الامر
يكون ظرفا للوجود والنفس ولا شك ان مبادي الوضعيات التي هي لوازم للماهية او عوارض ذهنية انما يثبت لها وجود ما اذا كان الذهن او نفس الامر ظرفا
لانفسها فان الانسان اذا تصورت انصفت بالزوجية من غير ان تصور الزوجية اذ هي عند التصور قائمة بالذهن لا بالانسان وهذا الاتصاف
هو المعنى بالنسبة في نفس الامر وهي مطابقة بفتح الباء ثم اذا تصورت هذه النسبة صارت موجودة في نفسها وهي المعينة بالذهن وهي بكسر الباء فالمراد

بما في الاذعان

الصادقة مرتسم فيه وهو مع جميع ما ارتسم فيه حاضر عند الواجب تعالى وذلك صار علمه تعالى بالاشياء حضوريا وعنده ان علم الواجب تعالى والعقل الاول اجلى من ان يوصف بالصدق بمعنى المطابقة وانما سوالحق بمعنى انه الواقع لا المطابق لهم ولا شك ان ما ذكره اولى من ان يراد بنفى الام العقل العقال لان علمه وعلم سائر العقول ماعدا العقل الاول ممكن ان يوصف بالصدق بمعنى للمطابقة ح وايضا تخصيص العقل الفعال بانه نفى الامر دون سائر المبادى العالية مما لا وجه له تخصيص عالم الامر به ثم عدم ارتسام الصور فى الواجب تعالى حتى لا يكون محل الكثرة لا يصح ان لا يتصف علمه بالصدق بمعنى المطابقة فانه مطابق للواقع على ما حققناه والقول بان صدق الجزاء من كونه نفى الامر او مطابقا مما لم يفسروا الا بالمطابقة يوجب ارتكاب عموم المجاز فى التعريف ثم فد اشرنا الى انه اذا ربما قيام زيد حكم مجرد ذكر ان قولنا زيد قايم صادق مطابق للخارج ويحكم به بديهة وان لم يكن هذا القول حاصلا فى عقل ووجوب حصوله فى المبادى العالية عند الحكيم القائل بان علمها بالبرهان ثبات على الوجه الكلى غير مم فالوجه ما مهدناه ولم ما ذكرناه من ان كذب الحكم لا يقبح فى مقصود قيل لان مقصود ان العقل يتصور كل شئ وقد جعل التقبيح والحكم دليلا على ذلك فلا تختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه انتهى وانت خبير بان هذا الكلام انما ينفع لو كان مراد القائل بقوله فلا عبرة به انه لا يثبت ح به تصور المحكوم عليه واما اذا كان مراده انه على تقدير كذبه لا يكون من الاحكام المعتبرة بما انه ليس كذلك لان الحكم بالامتياز بينهما كالحكم بالتناقض بين الوجود والعدم فى الاعتبار والصدق فكيف يكون كاذبا فلا يليق للوجه الاول من النظر وجه ولم لا سبى لهذا السوال وجه ورود وفيه نظر لان ما بين سوا نه يجوز ان يكون امرا ذا سوية فى الذهن فى نفس الامر فلا يكون له سوية فى فرض العقل كما يجوز ان يكون ثابتا فيه فى نفس الامر غير ثابت فى الخارج لان كلا ما هو واقع فى الخارج او فى الذهن فله سوية وثبوت فى نفس الامر ولا شك انه يلزم من مطابقة الخبر للخارج ان يكون لكل من الممتازين بها سوية ثابتة فى الخارج فيكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه وكيف يتدفع هذا المحذور بتكل المبين ولم لا ان يكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه فيه نظر لان كل ما هو ثابت فى الخارج فهو ثابت فى الذهن اذ قد قرر ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فما ليس بثابت فى الذهن لا يكون ثابتا فى الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت فى الخارج ثابتا فيه الا ان المقدمة التى ذكرناها مطوية لظهورها واما ما قيل فى الجواب من ان الممتازين انما هو ثبوت الثابت فى الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا بثابتين فى الخارج فخانه قال لم لا يجوز ان يكون النفس ثابتين فى الخارج مع انها غير ثابتين لانتفاء الطبايع الكلية فيه ففيه ثانيا لان مقصوده للمصنف من قوله يحكم بينهما بالتمايز الحكم على افرادهما لا على انفسهما اذ لا تحذور فى ان يوجد فى الذهن مفهوم ما ليس بثابت فى الذهن بل المستحيل ان وجد افراده فيه فلا يلايم ارتباطه بما قبله من قوله وللعقل ان يتصور جميع الاشياء واما ما يتوهم فى توجيهه من ان هذه القضية لما كانت مستغرقة فيجب ان المفهومات كان ما ليس بثابت فى الخارج داخلا فى القسمين او احدهما فليتم ثبوته فى الخارج فيبتنى على ان يكون المراد من الحكم فى قوله للمصنف وحكم بينهما بالتمايز الحكم الكلى الشامل بجميع افراد القسمين ومقصود المصنف حاصل بدونه ولم وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة لما قيل الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها

لا يحل

لتلا

نفعال

لتلا يخفى فيه الشكل والوهم بل التخيل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور 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 ادراج فيه يتعلق بكل شئ حتى بمتعلق التصديق انتهى والاولى ان يقال ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها على وجه الاذعان والقبول لان التصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف على المذهب المنصور والاذعان هو القبول الخاص سواء اثمر النفى خاصا فيكون من مقولة الا فعال فكما يجب تغيير التصديق الذى هو قسم من العلم بالاذعان واعلم ان حمل الوجود والعدم اعم من حملها مواطاة كحملها على افرادهما ومن حملها اشتقاقا كحملها على معروضهما وكذا بط المحمول بهما اعم من بط المحمول مواطاة او اشتقاقا ولم فلا يكون مفيدا حمل الشئ على نفسه لا يكون مفيدا اذا اخذت القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل اذ لا شك فى عدم افادة قولنا الكاتب بالفعل كاتب بالامكان لظهور كونه معلوما للمخاطب وكذا اذا اخذت ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان واما اذا اخذت دايمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل او بالامكان دوام الاتصاف مادام الموضوع موجودا ومع ثم يصدق كل انسان انسان دايما ولا يصدق كل كاتب كاتبا دايما فان قلت هذا الفعل فى قولنا حمل الكاتب دايما على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع المحمول بهذا الاعتبار قلت ان اردت ان صدق هذا الفعل مستلزم لصدق ذلك فلم ولم لا يجوز ان يكون المحمول الاول مطلقا دون الثانى وان اردت ان المحمول مقيد بالجهة فلا يكون مطلقا فلم ومخالفتها اتفق عليه القوم ولم بل لا يكون هناك حمل حصل قبل بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة وتكرار ادراك شئ واحد ذاتا واعتبارا لا يكفى وتفصيله ان الشئ الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحد فى زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من فرد واحد فى نفس واحد يمتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى وح لا يكون الادراك واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء المتعلق فى الادراك فان الادراك السابق الزايل لا مدخل له فى صحة تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة بجاز الحكم على الصور للنسبة والمذهول عنها ولو كفى الصور الواحد الحاضر لم يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد سوء نسبة تصور الموضوع والمحمول والاخر تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا قصد عند فى المفهوم بل فى الادراك فقط واعلم ان الغرض السليمة يكفى مونة هذا البحث اذ من البين ان النسبة يعتبر بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا بين فان قال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد يرجع الى التغاير بين المدركين انتهى فان قلت لم امتناع حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد فى نفس واحدة ولو سلم بناء على ان المراد صورتان لامر ما صورة كمنه او صورة وجه واحد من وجوهه فنقول التغاير الاعتبارى لا يجب ان يكون بتكرار ادراك شئ واحد لجواز ان يكون ذلك الالتفات الى شئ واحد وجواز ذلك مما لا شبهة فيه كما فى التاكيد اللفظى ثم لا شك فى صدق قولنا زيد زيد والتغاير هناك بتكرار الالتفات وذلك يكفى فى وقوع النسبة ولا سوقف النسبة على تكرار الصورة والصورة الواحدة من حيث

هي مقترن بالتغايرين تكون تصورين وعالمتم في التصديق التفات ابي المحكوم عليه والتفات آخر الى المحكوم به ولزم ادراك النسبة منهما
لا جرم كان محتاجا الى ثلث تصورات فلم يجز تذكر الالتفات الى شئ واحد حصل له الاعتبارات في الواقع لكن ذلك لا يكفي في تصور النسبة
هناك فان العقل انما يتصور النسبة اذا تصور شئ من تلك الاعتبارات معه مثلا ان زيدا الملتفت بهذا الالتفات هو زيد الملتفت بذلك
او زيد فقد يرجع الى التغايرين الحدركين فظهر انه كما ان النسبة في الواقع لا بين المتغايرين كذلك عندنا ش ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما لها اي ذاتا او اعتبارا حتى يشمل حمل الشئ على نفسه فانه ضروري كما هو المشهور قيل قد يطلق الحمل بمعنى الحكم وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق
على متعلقه وهو المراد ههنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد يترك القسم السلبي
اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالحمول والذات بالموضوع كما هو للمتعارف
انتهى وفيه تأمل اما اولا فلان الحكم الذي مر تفسيره هو الادراك على وجه الاذعان ومتعلقه عند المحققين ليس نفس الاتحاد المذكور بل
متعلقه وقوع ذلك الاتحاد كما صرح به والاتحاد جزؤه والفرق ذلك بين واما ثانيا فلان هذا التفسير غير متناول للحمل الذي في القضية
الطبيعية لظهور انه لا يصدق عليه اتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات اي الافراد اذ لم يحكم فيها على صدق عليه الموضوع حتى يتصور
فيها الاتحاد في الذات بهذا المعنى وكذا الحال في الشخصية لان موضوعها جزئي حقيقي لا يصدق على شئ وكما ذهب اليه المحقق الشريف فلا يكون
له ما صدق عليه واما ثالثا فلان معنى الحمل ما كان اتحاد المتغايرين بحسب ما صدق عليه كان المناسب ان يراد منهما في المتغارفة اما
مفهوما لها او ما صدق عليه لا ما هو المتعارف بين المتأخرين من ان المراد من الموضوع الفرد ومن المحمول المفهوم اذ لا وجه لان يقال
قوله للموضوع مع مفهوم المحمول متحدان فيما صدقا عليه فتى تناول هذا التعريف الحمل المتعارف على ما اعتبر وانظر ظاهر ش قيل يرد عليه
قيل حمل العالي الذات على الموضوع ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغائر في المفهوم والوجه والاجاز حمل السواد على
الكركة وحمله الشارح على ما صدق سوء عليه ليندفع ذلك وفيه نقول مالم يتحقق الحمل لم يصح صدق المفهوم المتغائر ذاتا على شئ واحد فان
معنى كون الشئ صادقا عليه سوى كونه باحد اتحاد الاتحاد وفيه دور شبيه للحمل بان يقال هذا الذات الذي صدق عليه الموضوع والمحمول ولئن كان
عين كل واحد منهما لزم حمل الشئ على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يخفى ما دعاه الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان
بالمفهوم كما سبق في الجملة انتهى ويمكن ان يقال جسم ما دعاه الشبهة لا يكون الا بان يكون هناك تغاير من وجه واتحاد من وجه آخر ولا شك
ان هذا المعنى محقق في اتحاد المفهومين في الصدق على ذات واحدة فصح اطلاق الحد ونقول الحد واتحاد الاثنين اللذين لا يكونان
متحدين في الصدق على ذات واحدة مطلقا كان الحد وعند اتحاد الاثنين اللذين لا يكونان متحدين في الوجه والحق ان ذلك ايضا
مستلزم لاتحادهما في الوجه ش اذ لا اتحاد هناك في الوجه لما قيل عليه كلام حاصله ان الاتحاد قد يكون بالذات والوجه كما في حمل الذات و
الذاتيات وقد يكون في الوجه دون الذات كما في حمل العرضيات والاعتباريات كالاعم فان وجه الشئ ينتسب الى الامور الصادقة عليه بالوض

لا بالحقيقة ومصداق ذلك في مثل الاعم كونا متغرغة منه وفي مثل الاسود قيام السواد به وما كان متحدا مع الشئ في الوجه دون الذات
كان عينا له بالعرض وربما صدق في الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والحمل في
عام يجري في جميع اقسام الوحدة التي تحقق فيها الكثرة واشتهر افراده سوى الحكم بالاتحاد في الوجه فلذلك خص البحث به وفسر الحمل بالاتحاد
في الوجه اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وهذا المعنى محقق في حمل مثل الاعم من غير ملاحظة الاتصاف بمبادي الاشتقاق فلا حاجة الى
ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف انتهى وفيه تأمل اما اولا فلان الحمل في الذاتيات بمعنى
الاتحاد بالذات والوجود يلزم ان يكون حمل الاجناس كحمل الشئ على نفسه وظاهر انه ليس كذلك بل الحق كما سيأتي ان ماهية جنس الشئ
مغايرة بالذات واتحادها انما هو في الوجود لا في الذات والحقيقة ايضا كما هو مدار كلامه من ان التغاير بين الاجناس والفصول
والانواع بالاعتبار واما ثانيا فلان وجود الشئ ووجوده عرضيانه لما يلحق زعانفه الاحاطة بالعرض اي بواسطة عارض وجود
او اعتباري الا يرى ان وجود زيد ابيض ليس الا بالاعتبار حلول البياض فيه وكما ان كون زيد ابيض بالعرض لا يقتضي كونه ابيض مجازا
كذلك كون الابيض موجودا بالعرض لا يعني كونه موجودا مجازا فالحق ان حمل الابيض على زيد حقيقة فكون زيد ابيض وكذا الحال في الاعمى
وسيأتي لهذا زيادة تحقيق انتهى ش اذ لا معنى للوجود في الذهن الا ما حصل فيه وهو معنى المفهوم لا يشتبه عليك ان المفهوم اعني المعلوم
بالعلم الحصولي هو الحاصل في الذهن بصورته لا المرتسم فيه بنفسه في ضمن جزئياته فان هذا الحصول ليس بتصور الحاصل ولا مستلزما له
على ما قيل حصول الشجاعة للمنتفي مثلا الموجب لاتصافه بها من غير ان يتصور على ما حققه المحقق الشريف في شرحه للمواقف في مبحث بداهة
تصور مطلق العلم فالتغاير المفهوم بين الموضوع والمحمول اذا حصلا في الذهن بصورتهما والاتحاد في الوجود الذهني اذا حصل احدهما
او كلاهما بذاته في ضمن الوجود والحال في الوجود الذهني كالحال في الوجود الخارجي في ان وجود، وجه ذاتيا له بالذات ووجوه عرضيا له
بالعرض على وجه بيناه سابقا ش فح يكون جهة الاتحاد غير الذات لها هذا انما يتم اذا لم يعتبر في الذات وهو الوجود الشخصي بالحرشة
واما اذا اعتبر فيه كما هو الظاهر فينبغي ان يراد ان الذات متحدة مع مفهوم الموضوع في الطبيعة النوعية فح لا يحتاج ان هذا التوجيه انما يصح
اذا كان معنى الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الذات واما على تقدير كون معنى اتحادهما في الوجود فلا لان جهة الاتحاد في قولنا
الانسان كاتب الوجود وسواء يعين شئ من طرفيه فح نقول معنى كلام المصنف ان جهة الاتحاد قد يكون احدهما كقولنا الواجب عالم
وعلمه وقد يكون ثالثا كما في قولنا الانسان كاتب وتغيير جهة الاتحاد بالذات والوجود بالذات لا بالعرض اي الذي يتحد الطرفان بواسطة وجود،
لا ينتسبا وما اذا كان الطرفان موجودين بالذات كالانسان والحيوان الآن بحال وجهة الانسان على الاتحاد الحيوان معه لا العكس
او بحال جهة الاتحاد فيستوي نسبتها الى الطرفين كما في زيد زيد وهو الذي يحمل الشئ على نفسه فان الموضوع هو زيد باعتبار والمحمول هو زيد
مطلقا او باعتبار آخر وجهة الاتحاد هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك لا يكون مثله مفيدا وقد قيل قوله المصه قد يكون احدهما بشتى هذا القسم ربما

ثبت ما ادعيت فيه اشعار بان المدعى سلب الصحة عن المحل ودليله انما يدل على بطلان المحل الايجابي فلا يرد عليه انه يلزم على الشق الاول بطلان ما ادعاه وهو قوله المحل صح على ان له ان يقول مقدماتي هذه الزامية فيلزم عليكم الاعتراف بفساد المحل فان فعل الكلام الى قوله هذا الزامي لكم فله ان يقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه الذي هو ابطاء السكنى في المحل كما قيل والحق ما قيل في قوله وان كان صحيحا كان مقدماتي هذه صحيحة اذ صحة المحل المطلق لا يستلزم صحة هذه المقدمات المخصوصة فتدبر واثبات الوجهة للمسلوب لا يستدعي وجهة اي الاثبات الصحيح الصادق لا يستدعي وجهة ما قبل ثبوت الوجهة لها وهذا صريح فيما حققناه سابقا من ان ثبوت الوجهة والاعتبارات السابقة عليه لا يوقف على ثبوت الموصوف بل لا يستلزمه لكفاية كون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفي ذلك بل نفيها لا اثباتها ونفيها وهذا ايضا صريح فيما ذكرناه سابقا من ان مطابق السالبة سلب امر عن امر وذلك لا يستلزم ثبوت السلب له حيث كان السلب هناك وانما ذلك الثبوت في اعتبار العقل فمطابق قولنا زيد معدوم في الخارج انه ليس بموجود فيه وهو جيد للنقيضين فيقال لان صدقه يقتضي كونها غير موجودة وتقه يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجهة ايضا باعتبار الصدق انتهى وانت خبير بان هذا الكلام صريح في ان المراد بسلب الوجهة في السوال الحكم بالانتفاء وهو لكنه ليس بشرط لسلب الوجهة اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجهة اراد به الانتفاء اي الملاوفق لا الحكم به وح لا يطابق الجواب للسوال فالاولى في الجواب ان يقال الحكم بالانتفاء وان اقتضى ثبوت المهية لكن ذلك في الذهن حال الحكم لا حال اعتبار الحكم فان اعتبار السلب لا يصدقه ذلك حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجهة ويلزم اجتماع النقيضين فلا في الخارج ولا في الوجهة حال للحكم هو المشترك بين الايجاب والسلب واما الوجهة حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب ولو كان المراد بسلب الوجهة في السوال الانتفاء حتى يكون التوزيع ان الانتفاء لا يمكن بدون التميز والالم يتحقق بالانتفاء وكل متميز موجه فيلزم ان يكون للمهية حال الانتفاء موجهة فالجواب منع الصغرى كما لا يخفى واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجهة ذهنية لها لم يكن الحكم بكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها في القوى العالية وجهة ذهنية بل ارتسامها في قوانا فانا لم نكن تصور الشيء بوجه ما وجهة له بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصوراتنا الشيء وجهة له في الذهن على انا نختلفه احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان انتهى والظاهر ان تريد به ما ليس من التردد كيف وقد صرح فيما سبق بان الارتسام في القوى العالية وجهة ذهنية بل لتوسيه الدائرة وقد سبق منا تحقيق ان تصور الشيء بوجه ما وجهة ذهنية له كالانسان الصادق على الفرس نظرا من كلامه ان الموجه بالعرض ما يكون فردا موجها لا نفسه لكون السلب جزءا من مفهومه او لغير ذلك واما ما يكون فردا موجها او لا يكون السلب داخلا فيه كالابيض فهو موجه بنفسه وانت تعلم ان من شق وجهة الكل الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والانسان والابيض فان جميعها غير موجودة عندنا بالحقيقة وعند من شبهة فالثابت

الوجهة

الوجهة موجودة بالذات وعرضيا نه موجودة بالعرض سواء كان السلب جزءا من مفهوم العرض اولا وسواء كان محل هذا العرض موجها او اعتباريا كما قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجهة للشيء قد يكون بالذات مثل وجهة الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجهة غير ابيض وليس معنى الموجهة بالعرض الموجهة المجازي حتى يرد على المصنف ان سوق كلامه يدل على خلاف ذلك ويجاب بما مثله تعالى في المحاورات لان العلوم البرهانية بل المراد ما ذكرناه مرارا وما يحكى عن زيد ذات له العين والعين قيد له خارج عنه وهو متحد مع زيد في الوجود والامر المحكي عليه وكذا الصادق على الفرس الانسان بمعنى العدول اي غير الانسان او شيء له سلب الانسان لا بمعنى سلب الانسان اذ لا شك ان الفرس ليس سلبا بسيطا غير الانسان ح قيل ما سماه موجها بالعرض انما يحال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك جار في سائر الاتصافات قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الشيء مثلا يتسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يجاوره او يخالطه او جسما هو عرض فيه او جسما هو سواد بعينه في الاعتبار فان البناء اسود مع ان موضوع السواد ليس الجوهر مع البناية بل موضوعه الاول السطح ولاجل السطح يوجد للجسم ثم صرح بان المتحرك بالعرض سواء لم يلحقه في نفسه مفارقة اين اول او وضع اول او كيف سواء كان في نفسه قابلا للحركة كالمنقول في الصندوق الذي حافظ المكان اولا كالصورة في الهواء او في الجسم الذي فيها كالاين للاين في الجسم وكالوضع لوضع الجسم لكن ذلك المتحرك بالعرض مفارق لشيء آخر مفارقة لازمة فاذا تبدل ذلك الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض وايضا صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا يحركها في الاين بالعرض وانقول لم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المفارقة الذي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المحاطة عادية والحق الذي لا تخلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا يتحصر بيانه فيما له علاقة معينة كالعلاقة في الحركة بالعرض على الوجهين المذكورين نعم التعارف الخاص او العام قد يخصه في بعض المواد ببعض العلاقات ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز في الموجه بالعرض في نفس الاتصاف وظن ان المجاز في صورة الوجهة الكتبي في جعل المدلولية بالعبارة وجهة الان نفس الاتصاف نفع لوصف زيد مثلا بالوجهة في الخارج باعتبار وجهة الدال عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في ان تقسيم الوجهة الى الكتبي مجاز وان اقسامه لحقيقة اثنان لا غير فقال انتهى وانت خبير بان البحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظر المناطقين في العلوم البرهانية ولا تسمع المكالمة التي يجب ان يطلع عليها لفظ الموجهة والحركة مثلا بالمجاز حتى يضبط وسمى حكما ويقسم الموجهة والحركة اليها وما المانع في ان يكون الابيض مثلا موجها بوجهة فردية حقيقة كالاجناس والفصول والمحذور في قيام الصفة الواحدة بالمتعددة التي طباعها سوية واحدة كما سيأتي ثم رجوع ما ذكره الشيخ الى المجاز غير مربوط بالمقام ان غرضه الاشارة الى اقسام الواسطة في العروض ولا شك ان اطلاق لفظ العارض على ذي الواسطة في العروض ايضا حقيقة فكما ان السطح متقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متقدر بذلك المقدار بالحقيقة وان كان السطح علة للتقدر السواد بهذا المقدار فلو قبل سواد هذا الثوب

مثلا فراع في ذراع لم يكن هنا كمجاز اصلا ولا استبعاد في عروض عارض واحد حقيقة كعروضين يكون عروضه لاحدهما بالذات وللاخر
بالواسطة كعروض الضاحك للمتعجب وللانسان وكعروض الاسود للجسم وللسطح القايم به ثم لا شك ان الجسم اذا انتقل من مكان الى آخر
انتقل اجزاؤه وعوارضه للحالة فيه ايضا فلا انتقال حقيقة عاية الامر انه بواسطة انتقال الجسم والمنتقل في الصندوق وان لم ينتقل
من مكانه للطبق لا لكنه انتقل من مكانه الغير الحقيقي حقيقة ضرورة انه ينتقل من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد وقس عليه المحرك بالوخز في
الوضع وغيره ومن البين ان النقل المفارقة لا انتقال لها اصلا فلا يرد على الشيخ ما اورد، ولا يليق بالشيخ ان لا يجوز اسناد الحركة اليها
مجازا ولا باحد ان يقول العارض بواسطة الامر المساوي الذي من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم عارض بالموضوع بالمجاز ثم لا يخفى
في انه كما ان في صورة الوجه الكتبي يجوز ان يكون المجاز في جعل المدلولية بالكتابة وجها او في اتصاف المدلول بوجه الدال كذلك يجوز
ان المجاز في الموجه بالوخز في جعل كزيد متزعا من الموجه بالذات وجها او في اتصافه بوجه الموجه بالذات وعلى التقديرين يكون
تقسيم الموجه الى الموجه بالوخز مجازا على ما زعمه فلا فرق فتامل بغير واسطة بواسطة واحدة لما الفاظ ان هذا مبني على اثبات الصورة
العلمية وقد نفاها فالمثبت كما يلي يوضح الالفاظ للصور الذهنية وهي تدل على الامور الخارجية دلالة طبيعية اي ذاتية لا لخلق فيها لا الدال و
لا المدلول كما ذكر في كلية المطالع والكتابة دالة على العبارة وهي تفي الصورة حذف الواسطة في دلالة اللفظ وحذف القيد في دلالة الكتابة
وانت خبير بان الدلالة مفسرة عندهم بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولا شك ان حصول الصورة لا العلم بها يستلزم العلم بالامر
الخارجي بل نقول هو عين العلم به اذ معنى العلم بالامر الخارجي حصول صورته ولو ثبت الدلالة لكون المعنى يحصل من حصول الصورة حصول الصورة
فان قلت العلم بالصورة حضوري لا سوقف لا على التفات النفس اليها والفظ ان العقل عند سماع اللفظ يتوجه الى الصورة تبعا ويجعلها آلة
لملاحظة ما في الخارج ويلتفت اليه فينكشف وذلك لا يتصور بدون انكشافها عند العقل وبدون الالتفات اليها وان لم يكن بالاستقلال
وليس معنى العلم به مجرد حصول صورته بدون الالتفات اليه فيكون المعنى يحصل من العلم بالصورة العلم بذي الصورة ولا محذور فيه ولا حاجة
الى ان يقال المراد بهذه الدلالة غير الامر الخارجي وانكشافه عند حصول صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة قلت هذا وان كان اقرب
الى الصواب لكنه مخالف لما ذكره المحقق الشريف في كلية المطالع حيث بين الفرق بين الاعلام والالهام وما هو المشهور من انه لا يلزم من
العلم بالشيء العلم بذلك العلم الا بتوسل المراد من العلم بالعلم العلم الحاصل بالالتفات المستقل الذي لا يكون الا بعد الانكشاف الامر الخارجي
او مع وصف كونه على او صورته ذهنية وايضا الظاهر ان بعض الالفاظ موضوع للامر الخارجي فان الواضع وضع لفظ زيد للذات المشخصة
الموجودة في الخارج لا للصورة الذهنية لظهور ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قايم الموجود الخارجي وان لفظ زيد مستعمل في معناه الحقيقي دون
المجازي وان لفظ الله علم للذات المشخصة الواجب الوجود القايم بذاته لا للصورة الكلية المنتزعة في الشخص ولا للصورة الجزئية القايمة بالذهن
التي هي علم به بالوجه دون الكنه كما جوزه البعض والقول بان المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعا مجرد حصول الصورة في الذهن من

سماء اللفظ بسبب الوضع سواء كانت الصورة متقدمة اولا وسواء كان الوضع لها اولا والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ بازاء الصورة
ما حصل في العقل اعم من ان يكون بناته او بصورته كما في حصول ذي الصورة فتعسف ظاهر والظاهر ان مثال مبني على ما مر بد اشارح ان الالفاظ
قد تكون موضوعة بازاء الامور الخارجية لا الصورة الذهنية وح تكون بينهما واسطة كما ذهب اليه افاضل الرازي والمحقق الشريف الطوسي وكثير
من المتاخرين واما مثال مبنيا على الاختلاف في المعلوم حقيقة فمن ذهب الى ان المنكشف عليها حقيقة هو العلم لا الامر الخارجي اذ لا اطلاع للغير
العلم غاية الامر سراية الاحكام من الاول الى الثاني وذهب الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية فقد وافق اصحاب القول بان المنكشف عليها حقيقة
هو العلم فقط مع ان هذا الاختلاف غير مشهور عند المحصلين لا يقولون بانعدام الاجسام وقيل هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام و
حصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين فانه كما على مذهب الحكماء حيث قال بان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال
الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام فيمكن في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بجواز كان
اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون ناسخا قبل المنتهى عند هو اسعال الذهن النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة لا الى بدن مماثل
من عين مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان ادعى انه هو
في المعنى لا في اللفظ انتهى وفيه تامل لان اجزاء زيد مثلا وان انحصرت في الجواهر الفردة عندهم لكنها بشرط ترتيب خاص يكون زيدا مطلقا حتى لو
ركبت تلك بعينها مثلا كانت هذه الكرة زيدا قال في المواقف هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق
انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما تمسك به على الاعدام من قوله كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة
عليه فان التفريق وزوال التاليف الذي به يصير الاجزاء لاقعا لها وبتم مناقعها هلاك كالاعدام وايضا المصلم يذهب الى ان هذا الفرس مثلا
اذا فرقت اجزاءه كانت بقيه حال التفرق فالظاهر انهم اراد وا بعدم انعدام الاجسام ان شيا من اجزائها لا ينعدم وان كان ينعدم عينها
ويعيدها باعتبار اعادة التاليف وما قالوا من ترك الظواهر لها ويقولون المراد بقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله
كل من عليها فان وامثال ذلك من النصوص الدالة على انعدام المكلفين تفرق اجزائهم وبويده قصة ابراهيم عم فانه لما طلب ارادة احياء الموتى
حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك
سعيا فانه يظهر منه ان الاجزاء تتفرق بالموت ثم تحشر وان الاحياء جمعها وتاليفها ثم التفرق على ما ذكرنا وان كان اصلا كافيا للابدان
اعينها لكن الظاهر اعدام الاجزاء البدنية وذلك يطلقون على هذا التوجيه التاويل يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بما قيل
لقائل ان يقول لو تم هذا لتم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد
الى آخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح واعلم انه ليس في كلام الشيخ استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل قال في التعليقات ما حاصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع

الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فاذا فرضنا حادثا آخر كالمعاد في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك و
لا مخالفة الا بالعدد فامتياز المعاد عن هذا المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو
بط لانه ليس للمعدوم حال العدم ذات ثابتة وان كان لكونه موجودا اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور
مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية العرفية والظاهر ان ذلك متصور للمص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير تكلف فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره، نعم يبقى ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان
يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياها مطلقا بالفعل فتامل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان امتياز الذات
الشخصي عما عداها انما هو بالتشخص ولا شك ان المعاد انما يمتاز عن المستأنف المفروض بالتشخص وفقد الاستمرار لا يوجب الاثنينية العرفية
والتعدد بالتشخص اولا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء موضوعا للعدم وقابلا له لعدم انحفاظ الذات حال الانعدام وفقد الاستمرار فيما ليس
موجودا الا كون عين ما هو موجود بالتشخص ولا يخفى ما فيه فلم لا يجوز ان يقع تشخص في الخارج في بعض الاوقات ثم يرتفع نفسه عنه ثم يقع
فيه بعينه وفقد الاستمرار انما يوجب الاثنينية العرفية اذا كان الواقع ثانيا تشخصا آخر وليس كذلك واما ثانيا فلانه اذا حمل كلام المص على
انه لا يصدق الحكم على المعدوم بصحة العود ففيه ان فيه شائبة مصادرة اذ كذب الحكم عليه بصحة العود في قوة المدعى اعني المعدوم لا يصح عوده
جلاء وخفاء ولا اشعار فيه بالمقدمات التي ذكرها الشيخ يرد عليه انه ان اراد انه لا يصدق الحكم حال العدم فلو سلم لا يجدي نفعا وان
اراد انه لا يصدق اصلا فممنوع لجواز ان يصدق ذلك الحكم حال الوجود وما نقل عن الشيخ في بيانه فقد عرفت حاله على انه لا يظهر للتفريع
على امتناع الاشارة ولا للتعرض لصحة الحكم وجه اذ لو اريد بالاشارة غير التصور فلا نم لزومها في صحة هذا الحكم على المعدوم اذ صحة العود
ليست من الامور التي تقتضي وجود الموصوف في الخارج وان اريد بها التصور فلا نم عدم قبول المعدوم اياها كيف وان العقل يتصور
ما لا هوية له وايضا يكفي ان يقال لو صح اعادته لاتصف بصحة العود واتصاف المعدوم الذي هو نفي صرف لا هوية له بامكان العود
مما لا يقبله العقل واما ثالثا فلان الموجود في الذهن حقيقة ما هو مجرد عن المشخصات الذهنية اذ هي من الكيفيات النفسانية المتأصلة
في الوجود على ما حققنا سابقا ولا شك ان التشخص الخارجي داخل في مفهوم ذلك المجرد وهو عين ما هو الموجود في الخارج فيحفظ وحدته بالتشخص
بحسب الوجود الذهني قد يقال الشيخ في الشفاء فرع بطلان اعادة المعدوم على امتناع الاشارة اليه لانه لا شيء اذ لا مدخل في الوجود الخ
ذكره وتبعه المص في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود الى ذلك التفريع لا ان جعل نفسه دليلا على ذلك حتى يرد
ما اورد الشارح واشار بقوله ولو اعيد لزم الى دلائل متفرعة على ذلك ولذلك قال ولو اعيد لزم تخلل العدم ولم يقل ولامتناع تخلل العدم
وتحرير الدليل الاول انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة لانه اذا كان في الزمان الاول واذا عدم في
الزمان

الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وبين وجوديه ايضا بخلاف ما لو صح ان يشار
الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان ماهيته محفوظة حال العدم فلا يلزم تخلل العدم الا بين وجوديه وانت خبير بان هذا التوجيه بعيد عن سوق كلام
المص كما يظهر عند التامل في تحرير المدعى وسوق الدليل مع انه سيأتي في بحث المكان انهم جوزوا الاشارة الحسية الى المعدوم في الخارج كالسطح
المتوهمة في وسط الخط وبانه يجوز ان يكون انحفاظ وحدته باعتبار الوجود الذهني وبان تخلل العدم بين الذات الواحدة بان يقع تشخص في
زمان ثم يرتفع نفسه في زمان ثان ثم يقع ذلك التشخص بعينه في زمان ثالث مما لا يظهر استحالته والجواب انه لا معنى لتخلله الا قيل معنى تخلل العدم
بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على شيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون الف سابقا على عدمه وهو بعينه
مسبوق بذلك العدم وهو ح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو ح بالبديهة وهو الحذار الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالذات ومن هاهنا تبين ما في قوله لان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على
ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه بل يلزم ان تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص بكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا
باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لو سلم ان عدم الشيء بين الهوية
المفروضة متقدم عليه بالزمان كان ان ذلك الشيء متقدم على عدمه حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان فنقول انما يستحيل ذلك بالنسبة الى زمان
واحد حتى يلزم تحققه وعدم تحققه فيه كما يلزم من كون الشيء علة لنفسه ان يكون له مرتبة يقع فيها لاجل كونه علة ولا يقع فيها ايضا لاجل كونه معلولا
واما بالنسبة الى الزمان المتعدد فلان التقدم عارض بالذات للزمان وللشيء الواحد نسب انه وقع في زمانين بل نقول اذا وجد الشيء في
زمان واحد ولا شك ان الجزء الاول من الزمان سابق على الجزء الثاني فالشيء باعتبار كونه في الجزء الاول سابق عليه باعتبار كونه في الجزء الثاني
بلا استحالة فكذا الحال في صورة تخلل العدم واما ثانيا فلان الظاهر ان وجه الشخص كنفسه امتيازه عما عداه بالتشخص وكما يجوز اعادته وجوده
الشيخ
الشخصي وقد مر ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه المانع من الاعادة مما لا استحالة فيه ودعوى البداهة غير مسموعة على ان الوجود عند القائلين
الصفات الانتزاعية ولم لا يجوز ان ينتزع العقل من تشخص وجودا خاصا في بعض الاوقات لو فرض نفسه في الخارج ثم لا يمكن ذلك لارتفاعه عنه ثم
يصح انتزاعه لو فرض فيه ثانيا ولو سلم ان المنتزع ثانيا لا يمكن ان يكون عين المنتزع اولا فلا نم ان ذلك يقتضي اختلاف الذات وعينية الوجود
لكل شيء بمعنى انه ليس في الخارج الا ذلك الشيء والعقل ينتزع منه صفة اعتبارية هي وجوده لا تدل على ان لا وحدة له الا باعتبار الوجود الاعتباري
وما ذكر في كلامه من ان المشخص هو الوجود الخارجي ففيه انه مخالف لكلام المحققين لا دليل عليه وكما يجوز تعدد وجود للشخص الواحد باعتبار الخارج
والذهن وتعدد وجود الشخص الواحد في الخارج فلم لا يجوز تعدد الوجود الاصيل لشخص واحد ايضا ودعوى البداهة فيما هو من الغوامض غير مسموعة

وايضا لو تم هذا الدليل لانتقض ايضا بتخلل الوجود بين عدم الشخص الحادث الازلي قبل لاحق ان الذات مستمرة في زمان البقاء فانه يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في زمانين بالواسطة لا ينفي الذات من حيث هي لانها مستمرة فتدبر انتهى وانت خبير بانه لا دخل لاستمرار الشيء في كون السابق واللاحق بالذات هو الزمان فلا يلزم التخلل بالذات ايضا اذا لم يستمر الشيء فتخلل العدم بين الشيء ونفسه ايضا بواسطة حصوله في زمانين فتخلل الزمان بين الشيء ونفسه كتخلل العدم فقد يقال لو جاز تخلل العدم بين شخص واحد لجاز ان يكون هذا الفرس عين الفرس الماضي بالشخص وتخلل العدم بينه بل يجاز ان يكون اعيان افراس كثيرة متعاقبة حتى يكون جميعها شخصا واحدا تخلل الاعدام بينه ومن البين انه ليس كذلك ولا يخفى ما فيه فتأمل لانه من جملة ما يرد هذا على خلاف ما ذهب اليه المحقق اذ الوقت عنده ليس من المشخصات يدل عليه كلامه في بحث الجوهر الفرد حيث قال في مباحث صحة العود ان الباقي تتغير نسبته الى ازمنة بقائه ولا تتغير نسبته الى سائر ما يتغير تلك النسب وايضا سيصرح بان بقاء الاجسام ضروري ولو كان الزمان من المشخصات عنده لم يكن لهذا الحكم وجه ظهور فيقال لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجوده الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخيصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص او ان لزمان الحدوث مدخلا في تشخصه وبما بعد من الزمان مدخلا في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه الشناعة التي سيذكرها وسيق المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا سوقف المطلوب على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا انتهى وفيه تأمل لانه لا شك ان تحقق المشخص يجب عند تحقق الشخص ومن البين ان الشخص الذي حصوله آني كالجواهر متحقق في آن حدوثه مع عدم تحقق زمان وجوده وحدوثه في ذلك الآن على ان ذلك الزمان بوحدته الاتصالية من الامور الفرضية ومنتقم الغير النهاية وفي كل جزء من اجزائه يتحقق ذلك الشخص فلا يكون له ولا شيء من اجزائه من حيث الخصوص مدخل في تشخصه فتأمل حيث على شيء واحد في زمان من جهة واحدة انه قيل لم يظهر من تقرير وحدة البلهة وانى يظهر بان يقال لو جاز اعادته مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من كلام الشيخ فما سيق منع الملازمة انتهى والظاهر انه ظهر من قوله لانه قضاء الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وحدة البلهة اذ يظهر منه ان كونه مبتدأ من جهة كونه في الزمان الاول وملزم منه ان يكون معادا من جهة كونه في الزمان الثاني فاذا عاد الزمان الاول بعينه اخذ الزمان الثاني فكان مبتدأ ومعادا من جهة واحدة اعني من جهة كونه في هذا الزمان ويمكن ان يقال انه مبتدأ من جهة كونه في هذا الزمان باعتبار وجوده اولا ومعاد من جهة كونه فيه باعتبار وجوده ثانيا وسيجيء في شرح الاشارة اليه لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض لما قيل المعلل اراد بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير للشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان آخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير وفيه تأمل لانا لا نسلم ان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد بالقبلية والبعدية

اللتين تقتضيان وجود القبل في زمان سابق ووجود البعد في زمان لاحق لجواز ان يكون المغايرة بان يكون ذلك الزمان موجودا اولا وثانيا من غير ان يكون في زمان آخر لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا فانه استدلال بعدة متباينة لاحد معنيي لا فتأمل قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق له فانا اذا فرضنا اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمغايرات بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت لا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له وضع ان الاول حق فكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب فتدبر انتهى وانت تعلم ان استلزام الاعادة قبلية المبتدأ وبعدية المعاد بالقبلية والبعدية المذكورتين في حيز المنع اذ التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا التقدير يكون المبتدأ والمعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن المعاد بعد بالزمان فاذا كان المبتدأ والمعاد الزمان يكون الفرق بوجوه اولا وثانيا وذلك لا يستلزم الوقوع في زمان آخر فتدبر اقول لعل وجه ما يندفع عنه الجواب بان له قيل اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الى آخره قال وانت خبير بان اثبات الشيء في هذا التقرير مبني على كون تقدم للمبتدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتأخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا بل لوقوعه في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان التقدم بين المبتدأ والمعاد ليس بالماهية ولا بالموجوه ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين بالماهية والوجود والتشخص لم يصور القبلية والبعدية فيه الا لوقوعه في الزمان فكان وقوع المبتدأ في زمان سابق والمعاد في لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الاعادة فكذلك في التقرير الاول فهما متساويا الاقدام في عدم ابتنائها على المقدمتين المتنافيتين وقد عرفت انفكاك الاول ايضا عن التقرير الاول انتهى ولا يخفى عليك ما فيه بعد التأمل فيما ذكرنا لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول هذا في حيز المنع فان الزمان عند المحدثين واتصافه بالعدم قبل اتصافه بالوجود بحسب الذات لا باعتبار وقوعهما في الزمان وعند القبلية لا يستدعي الزمان كما جوزه المتكلمون على ما مر فلم لا يجوز ان يكون اتصاف جزء من الزمان بالوجود اولا قبل اتصافه بالوجود ثانيا بحسب الذات اي لا باعتبار الوقوع في الزمان مع لو كان اتصافه بالوجود مرة واحدة لا يكون لتقدمه على نفسه بحسب الذات معنى فتأمل ولو سلم فلم لا يجوز ان ما يوجد في الوقت الاول قبل ما كان عدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في موضعه فكذا عند الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه متقضيا ذاته وان كان متصفا بالسبق فيه ايضا لفرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة انتهى وفيه تأمل لانا قد سبق ان منع تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات انما هو

في العروض لا انه مقتض ذاته وايضا الواقع في الزمان اما ان يكون مبتدا اذا كان هو الواقع فيه اولا اثنيا فلا يصدق على الواقع فيه ثانيا
انه مبتدا او معاد فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار لا شك ان الزمان متصف بالسبق حقيقة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض
فارض فاذا فرض ان اتصاف ذلك الزمان بالسبق بالفرض يكون المتصف به بالذات زمان آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم وقوع الازمنة الغير
المتناهية في نفس الامر ولا محذور للاعتبار فيه فالاولى ان يمنع بطلان ذلك لعقد بعض شروط البطلان اعني الوجه والترتيب وللعقة على ما هو
المشهور لا يكون نوعا منحصرا في شخص لما هذا الدليل لا يدل على امتناع اعادة المعدوم في ماهية نوعية يكون منحصرة في شخص واعلم ان العوارض
المشخصة للشخص لا يجوز قيامها بتلك الشخص لتقدم تلك العوارض على تشخصه المتقدم على هوية الشخص المتقدمة على وجوده المتقدم على تلك العوارض
كما سيأتي فينبغي ان يكون قيامها بماهية ذلك الشخص او بمادته لا بهويته ويجب بقاؤها ما بقي الشخص فسقط ما يقال عليه ان تلك العوارض اعراض
حالة بقاء الشخص والعرض يستحيل بقاؤه كما يأتي في موضعه لان تشخص محل العرض به مع انها قد تتبدل مع بقاء الشخص والجواب انه ان
اراد بالمثل الهوية فان قلت لو قدر الدليل هكذا لو جاز ان يوجد فرد نوع مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد فرد ذلك النوع
ابتداء مكتنفا بتلك العوارض وايضا تلك العوارض في احد الفردين احد الشخصين دون الاخر ترجيح بلا مرجح لم يرد عليه ما ذكره الشارح قلت
يرد عليه اولا انا لا نم جواز اشتراك الفردين في العوارض المشخصة في نفس الامر وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون المرجح لاحد تلك الاحدهما في احد
الفردين دون الآخر ارادة الفاعل او وضعا خاصا مثلا من الاوضاع الفلكية وثالثا انه منقوض بوجود الفرد ابتداء من غير اعادة
بان يقال اذا وجد فرد نوع مكتنف بعوارض مشخصة امكن وجود فرد آخر مكتنف بها فاما فادة تلك العوارض في احدهما تشخصا وفي الآخر تشخصا
آخر ترجيح بلا مرجح قيل انت خبير بان ما ذكر الشارح انما يرد على تقرير المتأخرين واما على ما نقل عن الشيخ فلا فلا تقف على اخذ امكان
هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون احدهما هو بعينه الذي
كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر لكن هذا خلاف ما فرضناه معادا يكون بعينه هو المستند فالمفروض لا امتياز فلا يكون معادا
انتهى وفيه نظر لان هذا المثل اذا كان ممتنعا فللمعترض ان يقول الخ انا نشاء من فرض وجود هذا المثل مع انه قد عرفت ما فيه
على انه كلام على السند الاخص الخ قيل يعني انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك
ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك ثم على تقدير عدم الامتياز بالهوية والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما عارضا للآخر
فلا تصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون الشخص مع بعض العوارض غير النفسه مع عارض آخر فلا يصدق الحكم
بانه مبتدأ لا معادا ومعاد لا مبتدأ اصلا فتأمل هذا ولعل وجه التأمل ان المفروض تسليم امكان كون الشخصين متشخصا بتشخص واحد
مع تعددهما واثنينيتهما في الواقع وامتيازهما بعوارض غير مشخصة صحيح انا كان امران متغايران قطعا فلم لا يجوز ان يعرض لاحدهما
ما لا يكون عارضا للآخر ويكون احدهما مبتدأ لا معادا دون الآخر ثم ما يعرض لاحدهما عارض لذات الآخر المشتركة بينهما وليس الكلام في ذلك

اذ قد يسند هذا المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تعرض لها الامكان ان يكون هذا مقصود المصنف لا لانه كلامه عليه من غير تخلف فان قلت
مع امتناع العود ضرورة سلب جميع افراد الوجود عن الماهية بعد العدم ولا شك انه سلب كلي يجب ان يدخل فيه سلب الوجود الاول للماهية
اذ لو امكن الوجود الاول لها في ذلك الوقت لامكن اعادة المعدوم ولا منع لامتناع ذلك الوجود بالنظر الى الذات في ذلك الزمان اذ لو كان
الامتناع مقتضى الذات لم يحصل ذلك الوجود له في الماضي واذا كان ذلك الوجود ممكنا له في وقت وممتنعا في وقت آخر فامتناعه لا يكون بالذات
قطعا قلت امكان اتصافه بالوجود الاول في ذلك الوقت يتصور على وجوه بان يتصف به دائما فيكون متصفا به في ذلك الوقت وبان
يتصف به ابتداء فيه وبان يتصف به ابتداء قبله ويستمر الاتصاف الى ذلك الوقت وبان يتصف به في ذلك الوقت ثانيا وهذا الاخير يستلزم
امكان اعادة المعدوم ولجواز ان يكون ممتنعا بالنظر الى الذات ولا يلزم منه ان لا يحصل له ذلك الوجود في الماضي الا يرى ان اتصاف زيد مثلا
بوجود في زمان العدم ممكن واتصافه به مقيدا ما تصافه بالعدم في ذلك الزمان ممتنع كاتصافه بالوجود المقيد بانه مع العدم فان قلت
اذا طرأ العدم على شيء فني ذلك الزمان ان امكن له مطلق الوجود يلزم امكان اعادة المعدوم وان لم يكن لزم الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي هف قلت اتصافه بمطلق الوجود في ذلك الزمان ممكن ان يتحقق في ضمن وجود المستمر ازلا وابدا وفي ضمن وجود
الحادث ابتداء في ذلك الزمان وفي ضمن وجود الحادث سابقا المستمر الى هذا الزمان وفي ضمن وجود المقيد بكونه حاصلا بعد طريان
العدم وامكان اتصافه في ذلك الزمان بالمطلق في ضمن الاخير يستلزم امكان اعادة المعدوم وهي الكلام الآتي فيه اقول مدفوع
بان قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا مم لا فقد في ذاته اذا سلم ان استمرار الامكان مستلزم لعدم كونه في ذاته ما نعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل لا يكون لهذا المنع وجه وكذا سلم قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به
في كل منها فان قلت لم لا يجوز ان يكون في ذاته ما نعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل ويكون في ذاته ما نعا من قبوله في جميع تلك
الاجزاء قلت لو كان في ذاته ما نعا من قبول الوجود في جميع تلك الاجزاء يجب اتصافه بالعدم نظرا الى ذاته في جميع تلك الاجزاء فلا يجوز
اتصافه بالوجود في شيء منها فلا يكون ممكنا لا يقال ان الممتنع الذي يقتضي اتصافه بالعدم في جميع الاوقات لا يجوز وجوده في شيء منها
وايضا نقول استمرار الامكان يقتضي ان لا يقتضي وجوده ولا عدمه في شيء من اجزاء الازل ولا في جميعها فلا يكون في ذاته ما نعا من
قبوله في جميع تلك الاجزاء نعم يجوز ان يكون استمرار وجوه الممكن ممتنعا بالغير ويلزم من فرضه وقوعه محال فان قلت يجوز منع تلك
المقدمة مستندا بان امكان وجود الشيء لا يستلزم امكان وجوده في الزمان لجواز كونه آبيا قلت قبوله الوجود لما كان ممكنا
فهو في حد ذاته لا يكون ما نعا عن قبوله في شيء من الاوقات فما متناع قبوله لا يكون مستندا الى ذاته فبقي الامكان الذاتي لقبوله في جميع
الاوقات فان قلت لم لا يجوز ان يكون ممكن يكون قبوله الوجود في ان ممكنا لذاته ويكون قبوله ذلك الوجود في زمان مستحيلا لذاته
فلم يكن للزمان دخل في الاستحالة فلا يكون ذاتيا كيف ولو كان الذات مقتضيا لما عدمه فلا يجب عدمه في جميع الازمنة يجب عدمه

في جميع الآنات حتى لا يلزم تخلف مقتضى الذات عنه فان مقتضى الذات حيث هو لا يتصور انفكاكه عنه لان زمان ولان آن فاعل
فعول هذا القائل ولو جوزنا كون الحال وقف الشارح عند لفظ هذا القائل ولم يأت بما يجب مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود
هذا القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان
عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجه الاول ممتنع الاتصاف بالوجه الثاني كما قيل
في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده، فان العلة انما تكون
في الوجوب جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذا الامور المستتبع الى ذواتها وكان حق الفعل ان
يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها ومعنى قوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز كون الشيء ممكن
وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجهين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا
وجوده في زمان وجوده، لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان
والامتناع يجري في الحادث الا ان لفظ عبارة الشيخ بالاعتناء على الوجه الاخير والذي يجسم مادة الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضى
وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع
وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود
في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دايما هف انتهى وانت خبير بان الحادث لو كان بذاته مقتضيا للوجود في وقت
معين والعدم في وقت معين آخر لزم ان يكون موجودا في ذلك الوقت دايما ومعدوما في هذا الوقت الآخر دايما هف وبان فيما نحن
فيه لو اعتبر الاختلاف في جانب الموضوع اي الممكن بعد ما طرأ عليه العدم لا يكون واجب العدم لذاته اعني ممتنع الوجود لذاته لاحتياجه
في ذاته الى علة طريان العدم واما لو اعتبر الاختلاف في جانب المحمول فيجوز ان يعصي الممكن رفع وجوده المقيد بكونه حاصلا بعد طريان
العدم ويكون متصفا بهذا الرفع دايما وليس هذا الرفع مقيدا بزمان او آن حتى يلزم وقوع ذلك الزمان او الآن دايما ولا يلزم من تجويز
تجويز ما جوزه هذا القائل في الحادث وبان قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها في حيز
المنع اذ مواد اتحاد الذات الواحدة اذا اقتضت فرد ما من النوع يجب اقتضاؤها لجميع تلك الافراد وهو غير بين ولا مبين
ويعلم بالضرورة ان للاثر لا جتماعهما في هذا الامتناع لجواز ان يكون فشل الامتناع احدهما للاجتماع ودعوى بداهة انتفائه
غير مسموعة قيل ما ادعاه الشارح لم يقل به احد من اهل المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجل هيرة من الاعلام
وانت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير
ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس بشيء والا لم يتصف ممكن بالدوام

هذا

هذا ولا يخفى عليك ان على من ذهب الى حدوث العالم وعينية صفات الواجب كالعلم لا يتصف ممكن بالدوام ان اراد بما زيادة
استعدادا يقبل من البدء ان الشيء اذا حصل بالفعل يبرى المادة من جميع مراتب استعداده فكيف يصير قابلية الوجود ثانيا اقرب
وكيف علم بالضرورة انه لا ينتقض عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على ان كون ما هي عليه بالذات قابلية الوجود
في جميع الاوقات بط كما حققه الشارح آنفا ثم كيف علم بالضرورة ان اثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان اراد بيرأة المادة برأتها من جميع مراتب استعداد ذلك الحصول فمسلم لكن لا يأتي في ذلك لان يبقى فيها استعداد حصول الشيء مرة
اخرى فيها ولا لان يصير قابليتها للحصول ثانيا اقرب واعادة الى الفاعل اهون كما اشار اليه سبحانه وتعالى بقوله وهو اهون عليه
لان ذلك المعدوم استفاد بالوجه الاول الذي قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود قبولا اسرع وان اراد بيرأتها
عن جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشيء فيها اي حصول كان فما الدليل عليه بل انما يثبت لو ثبت امتناع اعادة المعدوم مع ان
القائلين بصحة الاعادة لا يقولون بالمادة واستعدادها واما ثانيا فكان قول الشارح في جميع الاوقات قيد لقابلية الوجود لا للموجود
حتى يأتي ما حققه واعلم ان الحكماء ومن تابعهم لما لاحظوا ان حال طريان العدم ارتفع نفس الشيء عن الخارج والتقدم بالكلية حكموا
بانه لا يمكن عوده بناء على ما ذكروا ولم يتنبهوا ان زيدا مثلا قبل وجوده كان في كتم العدم مع امكان وجوده فالعدم لا يكون مانعا
من امكان وجود المعدوم ولا يجد العقل فرقا بينا العدم السابق والعدم اللاحق وفي القرآن الكريم اشارة الى هذا حيث قال الله
كما بدأنا اول خلق نعيده وجه آخر اقناعي وسوان الاصل لها الظاهر ان الاصل هنا بمعنى القاعدة الكلية المتفرع عند العقلاء كما
يقال ان اصل وسوان النفي مقدم على الظاهر وانت خبير بان المراد بالامكان في هذا الاصل الامكان العقلي الذي مرجعه الاصل لا
الامكان الذاتي في نفس الامر الذي فيه الكلام فان العقلي التسليم لا يصدقه من غير دليل ولا يكفي فيه عدم الدليل على الوجوب والامتناع
ولو اريد بالاصل الكثير الراجح فان اريد بالامكان الامكان الذاتي ففيه ان كون اكثر حالا دليلا على وجوبه وامتناعه ممكنا بهذا الا
امكان غير ظاهر وان اريد به الامكان العقلي فكل حال دليل على وجوبه وامتناعه كذلك اذ الكلام في شيء لا يكون اتصافه بواحد من
الكيفيات الثلث بديهيا معلوما عند العقل فحقه ان يتركن في بقعة الامكان العقلي لان يتكر ولو اريد بالاصل ما لا يصار عنه
الا لدليل فلا يجوز ان يراد بالامكان الذاتي لان شيأ من الكيفيات الثلث ليس اصلا بهذا المعنى لان كلا منها مقتضى ذات موضوعه
فلم يقع دليل على ان الشيء من اي قسم هو بعلم حاله والامكان العقلي وان سلم انه اصل بهذا المعنى فلا نسلم ان حاله لا يجري في القضية
بالامكان الذي كلامنا فيه وما قيل في امتناع الاعادة من ان اعادة المعدوم بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث
المتسلسلة من غير بداية وهو باطل فقيه ان بعد تسليم عدم تناهي الاسباب وعدم كفاية تعلق القدرة والارادة من الفاعل المختار
لا نسلم لزوم اعادة تلك الاسباب بجواز ان يعود بالسبب آخر مثلها نوعا فقط او بها منضمة اي تلك الاسباب السابقة المتسلسلة

من كون الكيفيه الرابطه ان يكون غير ملحوظه بالذات كما في تعلق الادراكي على وجه الاذعان بها وقد مران الجهة عند التاخرين حكم المعقول بتلك الكيفيه وعند المتقدمين الكيفية التي هي باعتبار للمعتبر فكيف لا يكون ملحوظة بالذات ثم الظاهر ان للامكان ح ملحوظ باعتبار ملاحظة الجهة والوجه لان البصيرة تجعله آلة وحرآنا مشاهدة حالها كان المعقول قد يجعل العنوان آلة ملاحظة الافراد كما يقال كل انسان جسم فان العنوان هنا ملحوظ باعتبار ملاحظة الافراد فاذا تعقل للجهة والوجه يكون الامكان متعقلا بالتبع فشبيه الامكان بالمرآة فان آلة في مثل هذه حال الجهة والوجه ط قال في الحواشي اذا قلت مثلا الانسان ح يمكن وجوده فلا شك انك تعقلت هنا الامكان لكنك جعلته آلة في توجيه حال الانسان في نسبة الوجود اليه ولم تجعله ملحوظا بالذات معقولا قصدا وافاقت مثلا الامكان يقابل الوجوب والامتناع فقد جعلته معقولا باعتبار نفسه وملحوظا قصدا وبالذات انتهى وانت تعلم ان المتبادر من ان الصورة الاولى جعلت الامكان آلة في توجيه حال الجهة ولا يتحقق ما فيه ويمكن ان يقال الامكان ح آلة في توجيه كون الجهة ممكنة الوجود وكون الوجود ممكن الثبوت لها كما ان اللزوم اعني الكيفية الثابتة للارتباط المخصوص بين اللازم والملزوم آلة في توجيه حال لها اعني كون اللازم لازما وكون الملزوم ملزوما والعقول بانها نفس اللزوم لان المصدر اما جميع مبني للفاعل او للمفعول فغيه تامل ثم لا خفاء في ان كون الشيء آلة بملاحظة شيء آخر لا ينافي استقلالية في المفهوم **ول** لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء الا انت خبير بانه لا يلزم من ذلك ان يكون الامكان متصفا بانه واجب الثبوت للجهة في نفس الامر فان الامكان ح وان كان ملحوظا بالذات لكنه موجود في الذهن ويكون الذهن ظرفا لتلبس وجوبه ولتلبس وثبوت ذلك الوجوب له وعدم القدرة على الحكم عليه لا يستلزم عدم امكان اتصافه بصفة ثم هذا الوجوب وان لم يكن موجودا في الذهن ح لكنه واقع منه ومتصف في الواقع ايضا بالوجوب فانا نعلم بلا شبهة انه متصف بالوجوب قبل اعتبار العقل وملاحظته اياه وهكذا فيلزم التسلسل في الواقعات وثبوت شيء لشيء لا يكون فرعا لثبوت المثبت له اذ لا كان ذلك الثبوت كثبوت الاعراض لمحالها لا مطلقا كما مر غير مرة **ول** ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل في حاشية المطالع ولا يمكن للعقل هذه الاعتبارات والملاحظات الى غير النهاية حتى يلزم التسلسل في الحواشي فان العقل لا يبقى على اعتبار ما لا يتناهى مفصلة وهذا انما يصح اذا كان زمان اعتبار العقل متناهيا اذ على تقدير عدم التناهي بان يكون قديما او ابديا لا يظهر عدم امكانه وقدرته سلمنا ذلك بالنسبة الى عقل واحد لكن لا نسلم بالنسبة الى العقول لم لا يجوز ان يعتبر عقل مراتب كثيرة ثم كل لاحق اذا اعتبرت الى تلك المرتبة فاعتبر ذلك الآخر مراتب كثيرة اخرى وهكذا على التعاقب الى ما لا يتناهى فان الانسان قديم بالنوع عند الحكيم ثم على تقدير ان يكون الانسان افرادا غير متناهية وان لم يكن النوع قديما يجوز ان يلاحظ كل فرد من افراده مرتبة من مراتب اللزوم الغير المتناهية على سبيل التفصيل سلمنا امتناع ذلك بالنسبة الى العقول البشرية لكن لا نسلم امتناعه بالنسبة الى المبادي العالية بل سنا وجوب علمها بهذه الاعتبارات الغير المتناهية فتدبر **ول** فان اللزوم له اعتبار ان الاول منه ان التعاير بينه وبين الملزوم الذي هو آلة ملاحظة الطرفين واللزوم الذي هو ملحوظ قصدا بالاعتبار وليس كذلك بل التغاير بينهما بالذات

وللجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي اي لا بشرط الماهية اما موجودة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها في زمان وجودها لاستحالة اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها لما ذكر وهذا الحصر بديهي لان المنفصلة استحالة اجتماع الوجود والعدم لا تقتضي عدم اتصاف احدهما في زمان الآخر بدلا عنه بل كل منهما ممكن في زمان الآخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث هي وهو ظاهر مذكور في الحواشي التي بايدينا فمعنى قولها اني على منع انه اذا فرض وجود فرد من انواع هذا المفهوم يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كان موجودا في الخارج لزم ترتب الموجودات الخارجية المجتمعة في الوجود الى غير النهاية واذا كانت اعتبارية فلا شك انها واقعة في الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار كما سبق فيكون سلسلتها بحسب الواقع لا بحسب الاعتبار فقط حتى ينقطع الترتب بانقطاع الاعتبار فيلزم التسلسل في المعدومات المرتبطة بالموجود في نفسه وقد ذكر المحشي في حواشي الحاكمات ان هذا النوع من التسلسل كالتسلسل في الموجودات حيث قال ان التسلسل في مخصص الحوادث بوقت حدوثه بط ان كان المخصص او الاعتبار بها لقيام البرهان على بطلان هذا النوع من التسلسل ايضا نمنع وجود تلك الاعتباريات في انفسها لا يكون الا باعتبار العقل وينقطع بانقطاع الاعتبار ثم قدمنا ان صور هذه الاعتباريات الى غير النهاية حاصلة في المبادي العالية ولا ينقطع اعتبارها والا يلزم جهلها ببعض احوال الصفة التي انقطع اعتبارها عنها هذا وقدم ايضا زيادة الكلام في مثل هذا التسلسل ويجيء ايضا فتدبر **ول** لو لزم شيء لزم ايضا اي لاحد المتلازمين لان اللزوم ان لم يكن لازما لشيء من المتلازمين اصلا امكن ارتفاعه عنهما معا وذلك بط اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه ح لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالا لانه اذا ارتفع اللزوم عن المتلازمين لم يبق الملازم لازما ولا الملزوم ملزوما واعلم ان التسلسل هنا من طرف المعلول لانه اذا كان بين الشيئين ملازمة يكون الملازمة موقوفة على الشيئين لانها نسبة بينهما واذا كانت الملازمة لازمة لاحد الطرفين كانت بينها ملازمة اخرى فتوقف هذه الملازمة على الملازمة الاولى وقعت طرا والكلام في النسبة بينها وبين احد الطرفين المذكورين والنسبة موقوفة على التسبيع وكذلك الملازمة الثالثة والرابعة لا الى غير النهاية وفي بطلان التسلسل من طرف المعلول عند الحكيم بحث لانا لا نسلم ان اللزوم بين المتلازمين يتوقف على لزوم سابق بينه وبين احد المتلازمين اذ يلزم من انتفاء ذلك السابق انتفاؤه وهكذا كل لزوم لا حق يتوقف على لزوم سابق فيتسلسل اللزومات من جانب العلة لانا نقول لا يلزم من استلزام انتفاء اللزوم الذي بينهما بالسابق انتفاء اللاحق ان يكون ذلك السابق علة له بل يجوز ان يكون من لوازمه فينتفي بانتفائه وكيف يتصور كونه علة وهو نسبة بين اللاحق واحد المتلازمين كما مر فيكون معلولا له متاخرا عنه **ح** وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها هذا الكلام ظاهري والتحقيق كما سياتي ان الصور ليست مرتسمة في الآلة ثم لا يخفى ان مثل ذلك في غير حس البصر من سائر الحواس غير ظاهر فتدبر كانه آلة للعقل في تعرف حالها ومرآتيتها بها لكن الحالة التي قبل الامكان بهذا الاعتبار حيثية التقيد وهي كيفية الرابطة وتمام الكلام في الرابط ما خوذ في تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات انتهى وفيه بحث لان الجهة في القضية مذكورة بلفظ يدل على معنى مستقل كالامكان مثلا فيكون ملتفتا اليها قصدا ولا يلزم

من كونها

كمعنى من والابتداء فان مفهوم من غير مفهوم الابتداء بالذات لان احدهما مستقل والآخر غير مستقل من معقولية الاضافة كما مر تفصيله
في اوائل الكتاب ثم انما يصح التعاريف بالاعتبار اذا لم يكن الملحوظ بالتبع غير مستقل كما اشرنا اليه قوله فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتها
الخ انه تعليل لقوله وبهذا الاعتبار اي بمعنى ان العقل يلاحظ تلك الحالة باعتبار ملاحظة اللازم والملزوم يعني ان ملاحظتها مقصودة
بالذات وملاحظة اللزوم مقصودة بالتبع لانه تعليل لقوله من حيث انه حال بين اللازم والملزوم قوله فهو مفهوم من المفهومات اي من
المفهومات المستقلة والا فالعقلي اذا اعتبر من حيث انه آلة لملاحظة اللازم والملزوم يكون مفهوما من المفهومات ايضا قوله فالعقلي اذا
لاحظ هذه الملاحظات الثلث اي الملحوظات وهي مفهوم اللزوم بجنب الذات واحد المتلازمين والنسبة بينهما فان ملاحظة الملاحظة
غير ملاحظة في هذا المقام قوله فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقته هذا متفرع على الوجهين وفيه اشعار بانهما اثبات للمعدومة
الممنوعة لان الاول ابطال للسند الاخص كما توهم قوله وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن اي مفهوم الاربعة اذا تحقق في الذهن
كان متصفا بالزوجية في نفس الامر وكذا افراد الذهنية متصفة بالزوجية في نفس الامر منها اذا تحققت اربعة معدودات في الذهن كانت
تلك المعدودات بوجود من افراد الاربعة وهذا الفرد ايضا متصف بالزوجية مع انه غير موجود في نفسه كالزوجية بل الذهن ظرف
لنفسه كما انه ظرف لنفس الزوجية وعلى هذا المنوال حال افراد الاربعة في الخارج عند المحققين القائلين بان المعدوم من الامور الاعتبارية
فالموجود في الخارج عندهم المعدودات الاربعة المتصفة بالاربعة التي هي صفة اعتبارية متصفة فيه بالزوجية باعتبار كون الخارج ظرفا
لنفسها فان الزوجية من لوازم مهية الاربعة عندهم ايضا قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم قيل من البين ان منع اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان
ممكن الانفكاك والامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما وهو واضح
ذكي تصدى بعض ان طريق منعه قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انا نختار ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما
اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للبسيط ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه انتهى
وانت تعلم ان قوله اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما انما يصح اذا كان صدق المشتق على الشئ مستلزما لقيام مبدائه به
وقد قرر انه لا يستلزم كقولنا الصولة مضى وان اللزوم الذي لم يكن موجودا في نفس الامر اصلا اذا لم يكن ممتنع الانفكاك عن اللازم والملزوم
لا يجب ان يكون ممكن الانفكاك لانه لا ثبوت له في نفس الامر فلا يكون متصفا بشئ من الامتناع والامكان ولا يلزم من هذا ان لا يكون اللزوم
السابق الذي وجد بوجود لازم لاحد المتلازمين والحاصل ان اللزوم الملحوظ بالتبع بين اللازم والملزوم متصف بالزوم في نفس الامر بخلاف
اللزوم الذي بعد فانه ليس متصفا باللزوم ولا بعدمه في نفس الامر لعدم تحققه في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا لكنه بحيث اذا وجد اتصف باللزوم
وهذه الحيثية ايضا مما يثبت له اذا وجد نحو من انحاء الوجود وكذا حال جميع الازمنة نعم لو سلم ان الاتصاف الواقعي لا يستلزم وجود الموصوف

في نفسه

في نفسه بل يكفي في ذلك كون الخارج او الذهن ظرفا لنفسه كما مر تتميم لزوم الخ في الواقعات لا في الموجودات في انفسها كما هو مدعى الشارح
قدس سره قوله لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ له الخ ان ما يكون الخارج او الذهن ظرفا لنفسه
لا الوجود في نفسه لا ثبوت له فلم يحظ من الوجوه بوجه فيجوز لذلك ان يتصف بثبوت شئ له ويرتبط به شئ كما يتصف بثبوت لغيره
ويرتبط به فليس من قبيل ما لا ثبوت له اصلا لان ما لا ثبوت له اصلا ما ارتفع نفسه عن الواقع ولا شك انه كما لا يتصف بثبوت
شئ له لا يثبت لغيره ايضا فظهر ان له ثبوتا في الواقع وقد مر تفصيل الكلام فيه وفي المراد من قولهم ثبوت شئ لشئ
فرع ثبوت المثبت له مرارا قوله فيلزم تحقق جميع اللوازم الغير المتناهية لما قيل قد اسلفنا في مواضع ما ينفع دفع ذلك ولا بأس ان
نعيد ههنا بعضه فنقول تلك اللزومات موجودة في نفس الامر لوجه ما يرتفع به منه وليست موجودة فيما يصور متغايرا والوجه الذي
هو مقتضى صدق القضية الموصلة اعم من الكل والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج لم
ان تكون تصورا بخصة كوجود الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجوده كله فان هذا الجزء قد يصير موضوعا للوجبة الصادقة كما
اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فصدق الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة حقيقة
بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا مستقرا عاريا عن الكل بل هي موجودة بوجود، وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع
في الذهن باحد الانحاء او كانت حقيقية خارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على العرض بخواصه فانه يقتضي نحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام
الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود هذا كان المطلقة تصدق الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا
لزوم شئ لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم
بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه
بحيث يمكن ان ينزع منه الانقطاع فان الانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع من
كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم الزوم فانه مرجعه ان للزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا ان يكون
في صدقه هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه عن موجود كان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يقال
كون قولنا اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى ولكن هذا جواب
جدلي والحق في الجواب ما سبق آنفا وسالفا انتهى وفيه ابحاث من وجوه الاول ان الموجبة بالعرض هو الذي يحكم على الموجود بحكم الموضوع
ولا يكون ذاتيا له الذي يحكم عليه اشتقاقا فان من البين ان الموجبة بوجود زيد مثلا بالعرض هو الاعمى لا العمى ولو اطلق عليها الموجبة
بالعرض صح ذلك ان يثبت له في الخارج امر لان الوجود الذي هو مقتضى الموصوفة اعم مما هو بالذات وبالعرض لا اتفاق فيكون قولنا الحي متحرك

في الخارج بهذا الامر قضية حارجية صادقة مع انه لا يقول به ولا يخفى فانه ذكر مرارا ان الاتصاف لم من انضمام الصفة الى الموصوف ومن
كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاع الصفة وان هذا الاتصاف وان اقتضى وجود الموصوف في ظرف الاتصاف لكن لا يستلزم وجود
الصفة فيه لان الصفة قد تكون انتزاعية فاذا كانت الانتزاعيات موجودة بوجود ما تنتزع هي منه تكون الاتصاف مستلزما لوجود الصفة
ايضا بعدم تحقق صفة ثابتة للشئ في ظرف من غير وجود تلك الصفة فيه على هذا التقدير اكان ان الظاهر من كلامه ان تلك اللوازم صفات
لما تنتزع هي منه ومن البين ان الملزوم صفة للازم ولزوم اللزوم صفة للصفة وهكذا ولا يلزم ان تكون صفة صفة الشئ صفة له ولو سلم او
ما تنتزع هي منه فظاهر ان تلك اللوازم ليست ذاتيات ما تنتزع هي منه فتكون اطلاق الموجود عليها مجازا عنه ولا شك ان صدق الموجود بمعنى
وجود موضوعها صفة ولا يكفي الوجود المجازي الثالث لو كان الجزء المتصل للجسم متحدا بالوجود مع ذلك الجسم يلزم ان يكون محمولا عليه صحيحا
مع انه ظ البطلان ولو كان الاجزاء الفرضية جميعا موجودة في الجسم يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج لتوقف ذات الكل على اذات
الجزء واتحاد الوجود لا يدفعه الرابع انه اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا يكونان موجودين بوجودين متغايرين بديهة
فانهما يتمايزان في الخارج بعارضين مختلفين وقد صرح الشيخ وغيره بان الفصلة الخارجية اما بانفكاك كسر او قطع او خرق او اما باختلاف
عارضين قارين او غير قارين غاية الامر ان هذا الامتياز والانفكاك لا يؤدي الى الافتراق وسيجيء الكلام فيه واما الاجزاء المفروضة الغير المتمايزة
بالعوارض فهي غير موجودة لعدم التناهي وجريان برهان التطبيق فيما مع كفاية الترتب الوضعي في ذلك الخامس انه ان اراد بالوجود المستعمل في
قوله الحكم بالتحيز مقتضى للوجود المستعمل الوجود المخصوص بالمتحيز فيرد عليه المنع لان جزء الجسم اذا كان موجودا بوجوده كله يكون متحيزا
قطعا وان اراد به المستعمل بالمفهومية فيتوجه ان لا فرق في التحيز بين الوضع المستعمل وبين الذي يكون آلة للحافظ وان اراد به الوجود
الجوهري ففيه ان اللفظ لا يدل عليه يتوجه ان الوضع ايضا متحيز الا اذا خص التحيز بالذات السادس ان المتبادر من كلامه ان الوجود بالعقل
والامكان والدوام متقدم بحسب الذات وليس كذلك بل الاختلاف عند خارج عن الوجود ولا يتصور التقدم في الوجود الخارجي لشئ واحد عنه
حيث اعترف بان الوجود الخارجي عين الذات في الخارج وعلى هذا فكيف يتصور اتحاد وجود الكل مع وجود الجزء لانه يستلزم اتحاد ذاتيهما
السابع الظاهر منع لزوم الانقطاع للجسم ان الانقطاع لازم له في الخارج ولا محذور فيه لان انقطاع الجسم انتهاء امتداده الذي هو انتهاء قار
وانتهاء الشئ قد يكون بحسب الخارج ولذلك يصدق السالبة الخارجية ولو سلم ان معنى ما ذكر فنقول اذا جاز اتصاف الجسم بحسب المكان
انتزاع الانقطاع عنه مكانا من الحيثية غير موجود في الخارج فلم لا يجوز اتصافه بالانقطاع فيه الثامن ان اللزوم انما يصح بصحة انتزاع اللزوم
عنه اذا حصل في العقل اذ لا وجود له في الخارج حسبه وقد ذكر مرارا ضرورة انه عالم يكن الشئ موجودا في الخارج مستحيل ان يصح اتصافه وصف
اليه في الخارج ولا كون في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف وفي قوله مثلا اشعريا بان للحال في الذهن ايضا كذلك فاذا لم يحصل اللزوم
في العقل لم يتصف بالملزوم فيصدق السلب وهو ينفي اللزوم ولو فرض انه لا ينفي اللزوم فمع هذه المقدمة كاف في الجواب من غير حاجة الى ذلك

المطول

التطويل واذا كان كذلك لزوم حاصل في العقل يلزم التسلسل قطعا ثم لا يخفى ان صدق الايجاب العقلي بعض الوجوه في الخارج او في العقل لا يصحح
الانتزاع فانه ذكر مرارا سابقا هو الحق الذي سبق ان الجواب بان اللزوم راجع الى السلب مقطوع فيه اما اولا فلان هذا الاشكال لا يختص باللزوم
بل يجري فيما لا يستتبع التزام ذلك فيه كالوجوب وغيره واما ثانيا فلان الشارح ان تعقل اللزوم ثابت لاحد الطرفين الموجه لان المعدوم
تساوي السالبة منع وجود للموضوع وثبوته ايضا ثابت وهكذا الى غير النهاية فتامل وكن على بصيرة وكان الاولى في هذا بناء
على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجه الامكان ظاهر والظاهر ان المصنف يحقيق الاتصاف بالامكان يجب العقل وبيانه يكون
امرا عقليا اي من الصفات التي يوضع الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية وح يلائم اجزاء الكلام فان السابق واللاحق احكام الممكن
لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكر انتهى وانت خبير بان المصنف بين ان الجهات من المعقولات الثانية بقوله وكذا الجهات فحمل كلامه عليه توجب
التكرار فالاولى ان يراد بالعقلي العقل الاول الذي ذهب اليه المصنف انه نفس الامر لا الذهن كما مر من ان الحكم اذا لم يكن بوجه خارجي على
شئ يكون صحته باعتبار مطابقته كما في نفس الامر لا في الاذهان وبالعقلي ما لا يكون موجودا في الخارج وهو مع ذلك ثابت للموجود في الخارج
وللمعدوم في الذهن فيكون ثبوته له بحسب نفس الامر دون الخارج فقط فلا مر من انه من لوازم الماهية وح يتلائم اجزاء الكلام ايضا وتوجيه
الجواب ان الاولى قد يكون خفيا اذ قيل قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشهد به
عبارة المتن وبنى الشارح الجواب على ذلك ولكن ان يمنع جواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل يجب الاوقات بالقياس الى الشخص
واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النقطة وغير بحسب الفطرة وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان للمتفطن والمتفرغ
انتهى انت خبير بان المشهور ان اختلاف التصديق يكون لخفاء تصور اطرافه كما يشهد به عبارة المتن والشرح لا خفاء في ذلك بل
صرحوا بان المتناهي في البلادة قد لا يصدق ببعض المقدمات الاولية سلمنا ذلك لكن الاولى ما يكون مجرد تصور طرفيه كافيا في حرم العقل
بالنسبة ولا يتصور فيها اختلاف في انفسها والا لما كفى مجرد تصور طرفيها ولا يستقيم القياس على موقوفة النظم فما لم يثبت بالاولية بل سوقف على
قوة مميزة بها يمتاز العقل بين المنظوم وغيره وهكذا حال الالحان ما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الحكم اليه ليس بديهيا الا قيل
حاصل كلامه ان الحكم حاجه ما بين ونسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم حاجه الحكم فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف
باختلاف العنوان بل نقول يظهر بادنى التفات ان فيما ذكر اعترافا بكيفية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الا وسط
الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر الى هذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة
بديهي وخفاء لخفاء تصور من حيث انه يتعدم بسبب الانفصال انعداما لا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه
الحيثية وتصور اتاليف من الهيولى والصورة ونسب اليه جزم العقل بانه متاف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشئ خارج من اطرافه وقس
عليه جميع المطالب النظرية انتهى ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الحكم على افراد الممكن بعنوان ما بين ونسبة الطرفين اليه بين ولا يفرق

كون هذا الكلم بعنوان الممكن نظرا بغاية الامر ان صدق العنوان الاول عليها يحتاج الى دليل ولا محذور فيه اذ يحصل مقصوده وهو استحال
هذه القضية في اثبات وجوه الواجب سبحانه ولا شك ان ملاحظة الافراد بعنوان موقف على التصديق بثبوته لها ونظرية هذا التصديق
لا يستلزم القبح في بداهة ثبوت المحمول للملحوظ بهذا العنوان ولا بداهة مستلزمة للقبح في نظرية فلا يلزم من كلامه ان بداهة احد الحكمين
يستلزم بداهة الآخر المؤثرية اعتبار عقلي اطلق الجواب ان يقرر هكذا المؤثرية لا تحتاج الى المؤثر باعتبار الوجود في نفسه لانه عقلي
عارض وجوده بها لا يستلزم وجوده بجميع افراداتها فيجوز الانتهاء الى مؤثرية عدمه وباعتبار الوجود الرابطي وان احتاجت الى المؤثر
لكن لا لوازمها التي في الاعتباريات وذلك غير مستحيل اما حال وجه الاثر اي الانسب بظاهر الجواب ان يقال اثر اما بشرط وجوده
او عدمه وقوله حال الوجود يحتمل هذا المحل لان قولنا كل ج ب ما دام ج يجوز ان يحمل على ان كل ج ب في زمان اتصافه ج وعلى انه كذلك
بشرط اتصافه ج كما حقق في موضعه وهكذا حال حمل حال الوجود ثم هذا الوجه يرد على الاثنين بالاتفاق ايضا بان يقال اتصاف الماهية
بالوجود علة بسيطة للاتصاف لما حال الوجود او حال العدم الى آخر الدليل وايضا الترديد بان اثر في حال الوجود او حال العدم لا يلائم
الوجود والعدم الازليين لو قيل الشك في كونه انسانا لا يلزم من كون انسانيته بتاثير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجوه المؤثر يجوز ان يكون انسانيته معلومة بالبديهة دون الاستناد الى المؤثر وح لا يلزم من الشك في وجوه
المؤثر الشك فيها وما قيل من انه تقرر عندهم ان العلم اليقيني الكلي بالة سببية لا يحصل الا من العلم بسببيته فلو كان له مؤثر لم يتحقق
كلية الشك في وجوه مؤثره فالمراد بالشك ما يقابل اليقين فانه قد يطلق بهذا المعنى فنقيه انه قد مر ان مرادهم ان اليقين الدايم بنفي السبب
او الملزم لا يحصل الا من السبب الا يرى ان اليقين بالمحسوسات ونظايرها قد يحصل بالاحساس وغيره وما كان انسانيته للانسان
بديهيا لا يكون داخلا في تلك المقدمة مع فيما كلام سبق تفصيله علما لانه بطلان اذ على تقدير ارتفاع المؤثر ارتفع
نفس الانسان فيسلب عنه جميع المتوهات حتى نفسه فاحتمال ارتفاع المؤثر يستلزم احتمال سلبه عن نفسه فدفع بمنع استحالة الماهية كان
ثبوت الشئ للشئ يستلزم ثبوته مطلقا اي سواء كان في نفسه او لغيره فلا ثبوت له اصلا ارتفع نفسه وعلى تقدير ارتفاع نفسه يصدق سلب
جميع المتوهات عنه فان كان ارتفاع نفسه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم تصدق
اصلا واما من زعم ان الثبوت الرابط يستلزم ثبوت المثبت له في نفسه فيرد عليه ان ما لا ثبوت له بهذا المعنى لا يجب ان يرتفع نفسه عن الخارج
واذا لم يرتفع ثبت له نفسه ضرورة لان الخارج وان لم يكن ظرفا لوجوده لكنه ظرف لنفسه وذلك كاف في الاثبات فلا يحتاج السلب
الخارجي ومعنى تاثيره فيها ان لحمل الموجبة اي الظاهرة لان التاثير في الاتصاف اي في ماهيته ونفسه بمعنى ان لحمل الماهية متصفة
بالوجود للماهية ان لحمل الاتصاف اتصافا او موجبة او انا يلزم هذا المعنى لو كان التاثير في نفس الاتصاف تاثيرا في المجعول اذ هو الذي
تعلق مجعولا اليه واما اذا كان التاثير في المجعول اليه فلا يلزم ذلك ثم لا يخفى ان قبل تاثر الجاعل في الشئ في الخارج ارتفع نفسه وبعد الجعل

يقع

عبارة للصاحب وانت خبير بان في اضافة الصور والاعراض ايضا يتحقق الايداع فان اضافة الشئ انما هو الايداع واضافة اتصاف القابل بما من قبيل الاختراع ففيها ايضا يتحقق التاثير الحقيقي وبان في جعل الموجود الذهني مادة وقابلا للموجود الخارجي تامل اذ القابل ليس في الخارج ولا متبدلا فيه من حال الى حال وكذا الحال في عكس ذلك وبانه على هذا التقدير يلزم ان لا يكون اضافة الباري تعالى شيئا من الممكنات في الخارج ابدا مع انه تعالى عالم بجميعها فيكون من قبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا فتدبر عدمه مستند الى امر يلائم رسم ايها لا يخفى ان عدمه اذا كان معللا بلازم عدمها فقد يعلل العدم وكحصل مقصوده المجيب ايضا خصوصا اذا كان العدم ان حادثين قيل فان الاسناد هناك اظهر اذ لا يخفى على مميز ان انتظام البيت لانتفاء السراج اذ لا حدوث حال البقاء هذا ان يصح اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بسبوقية الوجود بالعدم كما هو فالظاهر ان الحدوث لازم للوجود بكل حال البقاء وقد صرح في بحث مجعولية الماهية من المواقف بان الحدوث لازم للوجود الخارجي واعلم ان علة الحاجة لجواز ان يكون الحدوث بشرط الامكان لكن لم يذهب الى احد بعد اذ لا تصور لتحقق الحدوث بدون الامكان تامل ولما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فان قلت بجعله الاعراض بطريق اعادة المعدوم لا يتصور الا ان يتحقق الوجود في آن والعدم في آن ثم الوجود في آن آخر وهكذا لو استمر الموجود آنين او اكثر يلزم البقاء سواء كان باستمرار الوجود او بتوارد في كل آن ثم العدم ان لم يستمر آنين او اكثر يلزم تساوي آنات الوجود والعدم وان استمر فآنات العدم اكثر من آنات الوجود وعلى التقديرين فلم حصل الاحساس بالوجود دون العدم قلت الاحساس بالوجود في زمن العدم لبقاء صورته في الحس المشترك التي ارتسمت فان الوجود فيظن انه لم يزل او المراد ان الوجود له في كل آن وجود آخر في الآن اللاحق منضم برفع الوجود السابق وهو المراد من قوله واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي ايضا محتاجة اليه دايما لم يرد بالاحتياج الى الصانع ما هو جهة الحاجة للظهور ان علة الشئ لا يستلزم عليته لما لزوم الشئ مع ان الوجود يحتاج الى الموضوع اعني الجوهر في الوجود والبقاء فلو احتياج الجوهر اليه ايضا في البقاء لدور بل اراد كون الصانع محالا يديمة في بقاء العالم واستناع بقائه بدونه وهو الحاق في المقصود اعني دفع الشناعة اللازمة من القول ببقاء العالم على تقدير عدم الصانع ان المؤثر بعد ما قيل فيه ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء اوجب فلم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون التأثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان محذور الشق الاول وبقال الحق انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق بامر مستمر فالفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي كان حاصلا فكان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير او لمحذور الشق الثاني ومنع لزوم عدم التأثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد سوى بقاء ذلك الشئ بعينه اذ قد يكون التأثير في الباقي بل لا معنى للتأثير في الباقي الا ذلك انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الشارح توخى لدفع لزوم محذور الشق الثاني قوله فكان المؤثر في الحكم الباقي وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء وهذا بعينه ما ذكره آخرا غاية الامر انه تعرض لبيان فائدة

التقييد بقولنا بهذا البقاء وليس في ذلك دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل بتحصيل آخر واما ثانيا فلانا ان اراد بالتحصيل المستمر انه امر واحد تدريجي يقع بعضه فرضي منه في الزمان الاول وبعض آخر في الزمان الثاني كما هو الظاهر اذ يظهر ان الفاعل يحصل في الزمان الثاني كما كان له تحصيلا في الزمان الاول وهما تحصيل واحد في نفس الامر فيرد عليه ان الكلام في التحصيل الرفيع ولا شك انه مع الحصول المتأخر عليه واقع في الرفيع الاول ولم يسع للفاعل على فيها فلا يكون للفاعل تأثير في الزمان الثاني باعتبار الحصول والتحصيل الحاصلين في الزمان الاول وان اراد ان الفاعل افاد وجوها في الزمان الاول واستمر ذلك في الزمان الثاني فنوجه عليه انا لا نسلم احتياج الفاعل في الزمان الثاني في نفس الوجود الحاصل قبل بل في امر متجدد وهو الاستمرار والمراد بالتحصيل الايجاد لا المجرد عن الاستتباع من غير تأثير وجعل فالاولى اختيار الشق الثاني والقول بان التأثير في البقاء بالمعنى الذي سيحقق ولنزد توضيحا لهذا المقام لها حاصلا ان ههنا امرين احدهما الوجود واستمراره وليس شئ منهما مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كليهما الى الفاعل والاحتياج في الاستمرار حقيقة سواء الاحتياج في الاتصاف بالوجود غاية الامر انه فيما بعد زمان الحدوث فعلول الامكان هو الاحتياج بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد الفاعل الاتصاف بالوجود لا بعد اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حال البقاء يفيد الاتصاف بالوجود فيما بعد من الازمنة وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهم في هذا المقام من ان بقاء المعلول لا يحتاج الى علة موجودة في زمان البقاء لجواز استناده الى علة الحدوث وبناء هذا التوهم على ان المحتاج الى العلة هو الخارج من العدم الى الوجود واما الاستمرار الوجود فلا يحتاج الى علة موجودة لكونه وصف الوجود الاول الحاصل قبل ووجه الاندفاع انه قد ثبت ان التأثير في الاستمرار حقيقة هو ان تأثير في الاتصاف بالوجود فيما بعد زمان الحدوث ومن البين ان تأثير المعدوم حال عدمه في الوجود مطلقا سواء كان في زمان الحدوث او فيما بعد من الازمنة مما يحكم الامكان وكذا انفكاك الوجود عن الايجاد في الزمان الثاني ثبت ان المؤثر في البقاء يجب ان يكون موجودا في زمان البقاء ولا يجوز ان يكون معدوما كيف في البقاء على ما قيل عدم افتقار المعدوم في وجوده للمعلول فلو فرض معلولا قديما كان محتاجا الى العلة التي وجد طرفيه بالنسبة اليه واحتياجه الى العلة في جميع الازمنة سواء وتأثير المؤثر فيه في زمان البقاء اذ ليس له زمان حدوث حتى يحكم بوقوع التأثير فيه ونسبة التأثير الى جميع زمان البقاء واحدة فيلزم كون التأثير في جميع زمان البقاء فظهر ان الممكنات الموجودة باسرها محتاجة الى مؤثر تام الموجد في جميع زمان وجودها سواء كانت قديمة او حادثة ولا يختص الاحتياج بالخروج من العدم الى الوجود استحال اقتضاء ذات الممكن الوجود في الزمان الثاني وما بعده فان قلت يجوز ان لا يحصل الممكن وجود ابتداء وجوده بعد اعطاء الفاعل وجوده ممتنعا عدمه نظرا الى ذاته على ما قبل في الزمان الثاني وذلك لانه اذا امكانه اذ المعلوم ان مطلق الوجود اي ما هو غير مقيد بكونه في الزمان الاول او الثاني والعدم المقابل له قد يكون بالنسبة الى الممكن لذاته وهو لا يحصل ان يكون الوجود في الزمان الثاني الذي هو البقاء ورفعه سواء بالنسبة اليها لذاته كيف والاعراض السيالة غير ممكنة البقاء عندهم كالصوت لاقتضاء ذاتها عدمها في الزمان الثاني فلم لا يجوز ان الحال في الوجود ايضا كذلك وايضا ما ذكر يقتضي امكان

بقاء الاعراض السيالة مع انه ليس كذلك عندهم قلت قد سبق ان الايجاد مطلق فرع الوجود فاقتضاء الوجود في الزمان الثاني يكون
مشروطا بالوجود وذلك لا يجوز ان يجعل في خرج الوجود في الزمان الاول لانه غير مقارن لهذا الاقتضاء ولا في خرج الوجود في الزمان الثاني
لانه متأخر عنه فتعين الامكان بقاء وجود للممكن لذاته كحدوثه وقد مر ايضا ان الممكن اذا اقتضى وجودا مقيدا بزمان او عدما كذلك وجب
ان يكون ذلك الوجود المقيد او العدم المقيد بذلك الزمان ثابتا له دايما بحسب ما مر تحقيقه في الاعراض السيالة من ان بقاءها عندنا لعلم
اراد دايمة ذلك الامتناع مطلقا او بالغير ودليلهم ايضا لا يدل الا على ذلك لا الامتناع بالذات وكذا الحال في الزمان كما مر اي لو امكن
مؤثر قديم لما قبل التوقف على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد على الشرح
القديم من هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام في الصانع تعالى بان يقال لجواز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا
وغرضه ان التركيب انما هو في كونه تعالى موجبا لان امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فكما فائدة في التعدد انتهى وانت خبير بان
بان مذهب الاشاعرة ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار لا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب
عليه ايضا والقول بان في استناد الصفات الى الله تعالى مندوحة الايجاب فعليه ان هذا الايجاب يلزم عليهم وان كانوا غير قائلين به
بانه يلتزم كونه تعالى موجبا كما هو رأي الحكماء غاية الامر انه بالنظر الى بعض الممكنات والمتبادر من كلامه ان المتنع عليه امكان المؤثر الموجب
الذي هو غيره تعالى لوقوع التركيب في كونه موجبا فتدبر وفعل على وجه ان يكون معلوله الاول لذاته بحيث يجوز ان يكون لمعلوله الاول
شرط حادث مستند الى ذلك القديم يعني انما قيدنا المؤثر بما قبل اشارة بهذا التقرير الى انه ليس متنعا على ذلك الاصل فان اقتضاء الكل
الباقي للمؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا فان استناد القديم الممكن ايضا الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل والمعد بالموجب لا آخر
وعلى هذا قوله ولا يمكن استناد الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جار فقط لان فعل المختار مسبوق بالقصد لما اتفق
جمهور الحكماء والمتكلمين عليه ان القديم لا يستند الى المختار حتى عاق الشرح ثم ان الحكماء قالوا بتقدم العالم وكلامنا في الصانع وبان
الصانع عالم لكي يصح منه الفعل والترك حتى لا يصور قدم اثره بل يصح ان اشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه ليس ذلك المعنى وهو وقوف لا يستند اليه
لان مشيته الفعل ربما يكون لازمة للمختار وستحيل الانفكاك عنها كما قوم مشيته العالم للصانع عندهم وانت تعلم ان مجرد لزوم لزوم لا يمنع
استناد القديم الى المختار هذا ايضا لان القصد ايجاد الموجود قصد الى الحاصل الحاصل في بادي الرأي وفي الحقيقة قصد الى ايجاد
الموجود بذلك الايجاد وربما يقال المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم والا لزم جواز انعدام القديم في الواقع يجوز زوال
القصد لكن يمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما تحقق في موضعه فتأمل فيه ثم قالوا حركة الفلك حركة واحدة شخصية من
الازل الى الابد ليست اجزائيات ولا اجزاء بل هي شخص غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع امور وهمية و
تلك الحركة مستندة الى الفلك بالاختيار معللة بالتوقف وجه ذلك فهي قديمة فقد استند القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان المختار

المعلل

المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته مع قطع النظر عن ذلك الاغراض يكون نسبته الى طرفي الفعل والترك على السوية فالغرض يرجح
الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدمه متساوي النسبة بالقياس الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن الغرض فالغرض
يرجح التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الغرض من انه غرض وعدم حصوله ويمكن ان يحال
الامكان حصول الغرض وعدم حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات الغرض لا يستلزم امكانهما بالنظر الى ذات المختار على معنى عدم امتناعهما
بالنظر اليهما بجواز ان يكون عدم كون الغرض غرضا ممتنعا بالنظر الى اليهما فيكون الفعل التابع لهذا الغرض واجبا لازما لذات المختار
وسيجيء تخلفه عنها كما ستحالة تخلف الارادة المتعلقة بهذا الفعل لذلك الغرض فيكون هذه الارادة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك كما قالوا مثله في الباري تعالى وان فرقوا بينهما بان ارادة الله تعالى للعالم على نظام الاحسن وان كانت معللة
بالغرض وان ارادة الفلك هي الحالة السلطانية التابعة للغرض والارادة بالمعنى الشامل لها وان لم يكن مستندة للغرض لكن لا يمتنع ان لا
يكون بعض افراد ما كارادة الفلك مقتضية له على الوجه الذي ذكرنا واعلم ان الحكماء وان اتفقوا على انه تعالى مختار بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل لكن قالوا مقدم شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية عدم الفعل غير واقع دايما وصدق الشرطية لا تقتضي وقوع مقدمها
ولا عدم وقوعه فان اراد دايما ودام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فيه انه راجع الى المعنى
الآخر مخالف لما صرحوا به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اراد دايما ودوامهما مع امتناع نقيضهما فليس بذلك
صعبه الارادة والاختيار لما سيأتي في الحاشية هذا وعند بلادة فاعلان ما بينته في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث
كل الممكنات قيل ما ذكر بنتيجة الا ان يتكلف بجعل كلام المصنف على انه لا قديم سواه بقيا لما سيأتي من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة وجود
العقل مدخولة وفيه ما فيه بعد ولا يعتد بالحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان بدلالة برهان حدوث
الاجسام على حدوثها ولا يستقيم فيه بان كل ما سوى الله تعالى حادث انتهى والاولى التعرض في بيان ما سيأتي لابطال القول بالصفات
القديمة الزائدة ايضا حتى تثبت انه لا قديم سواه ثابت بقيا سواها اقنوم هي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية
وعبروا عن الوجود بالذات وعن الحي بروح القدس وعن العلم بالكلمة والمتكلم بالانتقال لا بالانتقال هذا ما هو المدخول في اثبات
كون الاقانيم الثلثة ذوات وانا نفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول لجواز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال
في الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله فلا يلزم عليهم العقل بكونه ذاتا ومن اليهود انه تجسد والقول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان
كان ذلك جهلا كان الجسمية الممكنة كالحياة لا يكفرون بناء على نفي هم لوازم الجسمية مع براءة الاستلزام واما ما يقال من انهم علموا بكونهم
ينفهم الحدوث اللازم للجسمية فغير نظر لانهم لو هم حيوانية جسم قديم متصف بجواهر الاجسام كالاجرام الفلكية لكونهم المؤمنون قيل يحتمل
الجواب ان النصارى اثبتوا جواهر الذوات لاقانيم ونفوا اسم الذات عنها فلا يجديهم في نفي التكفير والجسمية عكسوا فيسلبوا جواهر الجسم

بالاسر واثبتوا الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكان ما ينفيه النصارى بالحصر انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحصر انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بالمادات والتكفير انما تتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انا نكفر النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات اولا والملكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ وفيه بحث لان بعضهم ذهبوا الى انه شيخ اشمط الرأس واللحية اى بياض شعرها يخالط سواده وبعضهم آخر الى انه شاب امرد قطط اى شديد الجعودة تعالى عما يقول المبطلون فكيف يكون ما يثبت المجسمة بالحصر انما هو لفظ الجسم مع ان بعض النصارى لا يقولون بالانتقال فالحق في تكفيرهم قاطبة ثلثة وقولهم بتعدد المستحق للعبادة والتسوية بين الثلثة في الرتبة والاستحقاق العبادة انكارهم لنبوة محمد صلعم والاجسام العنصرية بسيولاتها في الهواشي هي قديمة بسيولاتها شخصا وتصورها بالجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا واما المركبات العنصرية المتوالدة اى التي لا تكون وجوداتها عندهم الا بالتوالد فهي تكون كونا قديما نوعا تعاقب الافراد الى ما لا نهاية له والا امتنع وجوداتها عندهم بخلاف المتوالدة اذ جاز كونها حادثة بحسب النوع ايضا هذا وانت خبير بان بناء هذا الكلام على ان السيولة لا تنفك عن الصور الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها عندهم فتكون نوعها مستمر الوجود تعاقب افرادها ازلا وابدا وكذا الابخرة خلوطا عن الصور النوعية باسرها بل لا بد ان يكون منها واحدة منها فيستمر جنسها بتعاقب انواعه لا نوعها ولا يخفى ان قدم نوع المركبات المتوالدة يستلزم قدم انواع الصور النوعية للبسايط اذ قدم الكل نوعا يستلزم قدم الجزء نوعا فلعل مرادهم بقولهم بصورها النوعية جنسا ان الصور النوعية لجميع الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها قديمة اجناسها دون انواعها لاحتمال كون الصورة النوعية للمركبات المتولدة حادثة نوعا

اما المتن فلان عدم الحادث انما قد يتأتى ان اراد واسبق العدم على الحادث ان العدم اى الزمان ام موجود قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من عبارة من يقول بالاولوية الذاتية وان اراد واسبق العدم على الحادث ما يتقدم عليه بتقدم لا يجامع به المتقدم مع التأخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هذا التقدم وسموه بالتقدم الزماني فالدعوى بينة مستغنية عن البيان فان وجود الباري تعالى وعدم الحادث مسعدان عليه بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم هذا وانت خبير بانهم صرحوا بان هذا التقدم عارض للزمان بالذات وللغير بالواسطة فكيف يكون مرادهم هذا مع ان في تقدم وجود الباري تعالى على الحادث بهذا التقدم تأمل وما هو الا الزمان لا يخفى ان القبلية وان كانت عدمية لكن الحكم بانتفاء امر به حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لها من معروض ذاتي سوى الزمان وانت خبير بانه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر كما هو اعتباري ثم توقف هذا الدليل على وجود الزمان محل تأمل والحق عندهم ان المعروض جزء الزمان الذي هو مقدار الحركة بمعنى القطع وهو ام ومتى نفع الآن السيال الذي هو مقدار للحركة بمعنى التوسط اى مطابق لها ام موجود في الخارج عندهم لكن سيوفه منثلم والقول بان المراد بالمعروض متعلق

العلة

القبلية لا محل لانه جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اى ما يعرض القبلية بسببه فاطلاق المعروض على سبيل الوضع مجازا لما يلتفت اليه لانه مع بعد لا دليل على وجه ذكر المتلوح ايضا في الخارج اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات اخ فعلى هذا واما على هذا الوجه والحق يدعون بديهة انية الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات والايام وغيرها فوجد الام الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم وان كان بما احالوا التنبيه عليه نعوض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدم على كل حادث حتى يلزمهم سرمدية فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان هنا امرا يقتضي لذاته التقدم والتأخر بل تقدمه على كل حادث انسي ولا خفاء في ان المتكلمين لمخالفتهم انكروا انية الزمان ودعوى الحكم ببديهتها غير مسموعة في كل نزاع والتبادر الى الاوهام العامية لا يفيد مع ان التقسيم الى الساعات وغيرها ليس الا للاعتداد المخيالي الذي يتوهم وجوده في بادي الراي وهو من الامور الوهمية عند الحكماء ايضا وما قالوا في توجيه كلامهم من ان ذلك الاعتداد المخيالي لا يرتسم في الخيال امر معدوم بالضرورة لانا نعلم ان ذلك الاعتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الاعتداد المخيالي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الاعتداد ثم ما كان الزمان والمراد بمعنى الاعتداد ظاهر بديهي في بادي الراي وداليل عليه وجودين اللذين فيهما نوع فضاء اقيما معا وكشف عن احوالها التي توقف عليها احوال مدلوليها الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الاعتباران الامران في حكم الاعيان التي بحث عن احوالها وذلك تسامحوا فقالوا الكل حادث مسبوق بالوجود غير قار الذات متصل المقادير فكانهم قالوا الكل حادث مسبوق بامر غير قار الذات متصل دال على وجود غير مستقر فتحيز المنع عند الخصم لجواز ارتسامه في الخيال من ملاحظة استمرار وجود الموجودات او من موجود قار بحسب ما من النسب والاضافات الى المتغيرات او من امر آخر اعتباري على ان الملازمة القائلة لو وجدت اجزاء ذلك الاعتداد لامتنع اجتماعها معا بل كان متعاقبة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون مجتمعة على تقدير الوجود كما هو عند من ينفي وجود الوعاء الغير القار نعم القول بانه لو وجد لكان متعاقبا صحيح بحكم بديهة ان السبق والتأخر الزمانيين مما لا يجامع جانب بعد تحقق موصوفيها موصوفا بالذات الى امر يؤثر في اتصاف موصوفيها بها فيلزم من عروض القبلية للعدم اولا وبالذات ان يكون ذلك الوصف مقتضى ذات العدم فيلزم الخلف المذكور فضعيف كما لا يخفى واعلم ان ما ذكره المستدل انما يدل على ان التقدم ليس بنفس عدم بعض الحوادث الذي يقبل الفناء ولا يدل على انه ليس بنفس عدم كل من الحوادث اذ من جملتها ما لا يقبل الفناء عندهم كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متأخرة وايضا لا نسلم ان العدم السابق على وجود الحادث عين العدم اللاحق بل الظاهر انه مغاير للذي يقع بعده اذ هو الذي يقال ان البدية لا توقف بين عدم وعدم في كونها موصوفا بالذات للقبلية وعدم فانا نثبت في بعض عدم كونه موصوفا بالذات للقبلية نثبت في الكل نفي تلك الموصوفية بحكم تلك البدية وبان العدم السابق على اللاحق اذ لا تمايز ولا تعقل بين الاعدام الا بحسب الوجود فاذا كان الوجود واحدا كان العدم واحدا

وتكرر حصول العدم وعوده لا يدل على المغايرة بحسب الذات والتغاير بالاعتبار يسيب وقوعه في زمانين لا ينفع في الملازم من كونه
معروضا للقبلية اولا وبالذات لا يخفى ما فيه فتدبر لكن وجه اجزاء الشئ في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له اي الجزء
المباين في الوضع للجزء الآخر اعني الجزء المقدار الذي يمكن ان يمتنع هذا في غير القار لجواز ان تكون اتصاله بان لا يكون بين اجزائه فاصلة
قائما اذ قطعا جسما بالسكين حصل هناك سطح وخط على سبيل التدريج وفي كل جزء مفروض من زمان حصوله حاصل جزء منه بديهة
ويحصل جميع ما يفرض من اجزائه تدريجا مع انه يتصل بعضها ببعض ويكون جزءا مفروضا من الكل اذا حصل الكل وايضا ذهب الجمهور
الى ان العناصر باقية باعيانها في المركب التام كقطعة من الياقوت منضما مع انها متصلة بالصورة الياقوتية عندهم وايضا يلزم كون الزمان
ذا اجزاء غير قابلة للانقسام لجواز ان تكون فرض جزء واحد بحيث ان لا يكون فيه جزء قبل جزء بعد فرض محال فلا يكون كونه جزء بالقوة
فتأمل حتى يظهر عليك ما فيه على انا لو وجدنا فيه لم نكونا معانا قد اشرنا الى منع هذه المقدمة كيف والامر الممتد غير موجود في الخارج
عندهم وكذا الجزء الوهمي لانا نمنع ايضا فلم لا يجوز ان تكون وجود بسيط لا جزء الا جزء قيل بل بتحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد
امر يتسع في الخيال من الآن السيال الذي هو للوجود في الخارج بسبب عدم استقرار وارتسامه على سبيل التدريج فان اجزاءه المفروضة
متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره
من منع عدم الاجتماع على انه حائط قال اليه المناقش انتهى وفيه تأمل لان صحة هذا الكلام يتوقف على ان يكون في الخارج امر موجود يخلف
نسبة كالقطرة النازلة وقد عرفت ما فيه على ان تعاقب تلك الاجزاء في الارتسام في قوة الخيال لا يستلزم ان يكون قبل كل حادث
قبل لا يجتمع معه البعداعني كما متصلا غير قار الذات في الخارج كما هو المطلوب فهذا التحقيق ايضا مما يتطرق اليه المناقشة يجب تساويها
في اللوازم هذا ايضا اذا كان التقدم والتأخر من لوازم مهية الزمان لم لا يجوز ان يكونا من لوازم تشخصات تلك الاجزاء وخصوصيتها
وان كانت مفروضة وقد سبق زيادة الكلام فيه ثم تخالف الاجزاء بالمكية لا يوجب الانفصال كما في المركب التام المتصل من الاجسام
لا يخفى ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا واما الآن المتصل
في صدقاته الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها
المتقررة المفروضة في مهية هي عدم الاستقرار واتصال التجدد والانقضاء هكذا في الحواشي وفيه تأمل لانه على تقدير انها والاجزاء المفروضة
في المهية وكون التقدم والتأخر من لوازمها يلزم المحذور الذي يهرب عنه اعني تخصيص البعض بالتقدم لان معنى التقدم كون
الجزء بحيث لو كان موجودا في الخارج لكان متقدما وهذا المعنى لو كان من لوازم مهية الاجزاء لم يمكن اختلافها فيه اصلا وان لم يكن
موجودا فيه والايراد بهذا الوجه اول مما قيل فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لابد لها من علة كذلك
اتصاف الامور الاعتبارية بالاوصاف الواقعية محكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ان كان فرضا كاذبا

فلا يعدم

فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة اولا ولو سلم كانت تلك القبليات موجودة اولا
فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة المهية لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الآخر والاولى ان يقال هو بانها تقتضي ذلك او مهية
التوسط التي ترتسمها تقتضي بعدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وجه الاولوية ان الاقتضاء ههنا بمعنى الالتزام لا بمعنى العلية اذ قد مر ايضا ان عروض التقدم والتأخر
لاجزاء الزمان لذواتها بمعنى عدم الواسطة في العروض لا بمعنى انها مقتضية ومؤثرة فيها بالاقتضاء التام اذ لا دليل عليه ولا هو فيهم
واللوازم في كلام المعترض ايضا اعم من ان تكون المهية علة موثرة فيها ام لا ثم لم لا يجوز ان يقال المقتضي لتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
في الارتسام مهية الحركة بمعنى التوسط التي تطابق الآن السيال كما ان حركة القطرة النازلة بعضي تقدم رسم بعض اجزاء الخط على بعض
ثم قيل وفوق هذا كلام آخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حصة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي
التقضي والتجدد ولا حصة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يفرض فيه فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتأخر
لان كل امتداد اذا كان استمرار التقضي فجزء بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتأخر للاجزاء من ذلك الامتداد احدان
موضعان فيه والحكم في انه لم اختص هذا الجزء والحد بالتقدم والآخر بالتأخر كالحكم في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد
وهذا الحد بهذا الموضع المعين وكثيرة في ان هذية الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل السوال انه لم كان هذا هذا وهذا تحقيق ما كلهم
يقولون في الجواب تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ما له حقيقة غير عدم
الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضها له على ما في شرح المطالعات وقد
اختفى من تلامذة على الوجه الذي ذكره الشارح لانه لم يحرر الجواب ولم يعضله على ما هو دأبه في ذلك الكتاب انتهى وانت خبير بان التقدم
والتأخر من العوارض العارضة لاجزاء الامتداد الغير القار الذي هو الزمان عند الحكماء لا ان هما اجزاء للامتداد المذكور كما هو المتبادر
من كلامه وما نقل عن المصنف مما رم تفصيله في بيان انهما عارضان لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بالواسطة واما الحكم بان مهية الزمان
هي عدم الاستقرار واتصال التجدد فمن قبيل المبالغة والمراد ان مهية الزمان امر غير قار الذات ومتصل لذاته لانه لا نعني بعدم الاستقرار
والاتصال وكذا الحكم بانه نفس التقدم والتقضي والافكيف يتصور العقول من عاقل بانه موجود في الخارج وبانه كم اذ لا قائل بان عدم شئ
من الاشياء استقرارا كان او غيره من الكم ولا صحة للقول به ثم لا شك ان عدم الاستقرار او الاتصال او التقدم والتقضي من الامور
الممكنة من التقدم والتأخر واذا كان من الامور العارضة لاجزاء الزمان فلم لا يجوز للسائل ان يقول لم صار هذا الجزء موضعا للقبلية وذاك
موضعا للبعدية وليس هذا معترضا فوق لم كان هذا هذا فتدبر ويعنون بها ما يكون انيا لا يتحقق الحادث الزماني في الوضع والصورة
والتقضي اذ للجسم ايضا قد يحدث والظاهر ان نظر الى ان حدوث الجسم باعتبار حدوث الصورة فيرجع الى حدوثها ثم اما مقابلة البعدية

يدل على ان الاعراض الحادثة لا تكون حالة في الهيولى مع انه ليس كذلك لقيام الكيفيات الاربع بها حقيقة عندهم الا ان يقال النبات بين الموضوع
والهيولى انما هو بالاعتبار لا بالذات قال في المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها
كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة انتهى وما كان المادة ما سوقف عليها وجه العوض كخلاف المادة بالقياس الى الصورة اختيار
في الاول لفظ عن وفي الثاني لفظ في لكن البنية الصالحة ما يتوقف عليه وجه الناطقة في وجه ايراد عن في الاول وايراد لفظ مع في الثاني

لان الموضوع ومتعلق النفس يشتملان عليها الحكم باشتمال الموضوع على المادة يدل على ان الموضوع مجرد امع انه ليس كذلك فينبغي ان
يوسع دايرة الاشتمال بحيث يشمل نفس المادة اذ الموضوع قد يكون هيولى واشتمال الكل على الجزء واشتمال المتعلق على المتعلق كاشتمال
النفوس الناطقة الانسانية والفلكية على الاجسام لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه لا شك ان البدن منفصل
عن النفس بمعنى انه غير متصل بها فيلزم ان لا يقوم امكانها به والقول بانه ليس بمنفصل عنها اذ المراد بالمنفصل ما لا يكون متصلا
بالشيء لكن من شانه ان يتصل به والبدن بالنسبة الى ان طلقة كذلك على تقدير تجردها غير متعلق اليه بخلاف الامكان فانه امر
للممكن في نفسه اي لا بالقياس الى القادر عليه بخلاف اقتدار الفاعل وكونه مقدورا عليه فانه امر له بالقياس اليه فتنبه ايران قطعا وانت
خبير بان هذا الكلام انما يفيد كون الامكان معايرا للاقتدار ولا يفيد ذلك كون محل الامكان غير الفاعل القادر بل يجوز ان يكون الامكان
قايما بالفاعل القادر ومغايرا للاقتدار وليس منفصلا لا تعلق له بالحادث مثل تعلق التقدير والتصرف واعلم انه قد يدعى ضمنا تعليل
الامكان باقتدار الفاعل بان هذا ممكن لانه مقدور وهذا التعليل ليس اولى من التعليل الذي ذكره فيجب اقامة الدليل على ان للطابق
للواقع ما ذكره اذ يجوز عند العقل ان يكون للطابق هذا او لا يطابق شيء منهما الواقع وعلى التقديرين يكون للحادث مادة

بالمعنى المذكور قال في الطوالع والتفصيل ههنا ان الامور الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس فامكان الاعراض والصور
امكان وجودها في جسم اومادة وامكان المركبات كذلك وجه صورتها في موادها وامكان النفوس امكان وجودها متعلقة بالبدن
ان آلة لها في تحصيل الكمالات فيجيء من الامكانات معلقة بالمادة حالة فيها ولا يلحق عليك انك اذا اعتبرت في امكان وجود الشيء
في نفسه امكان وجوده في نفسه قايما بغيره او موجودا غير فقد اندرج فيه الامكان بالقياس الى وجود الشيء بالعرض فلا حاجة الى ذكره في البيان
فانا قبل الامكانات التي قبل وجود الحادث مختلفة بالقرب والبعد فان امكان وجود النفس الناطقة مثلا بالنسبة الى البيولى
الاولى في غاية البعد وبالنسبة الى العناصر بعيد وبالنسبة الى مادة المعادن فيه بعد اقل وبالنسبة الى مادة النبات فيه
قرب ما وهكذا يتزايد القرب في مادة النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم اللحم فلو كانت هذه الامكانات ذاتية مما اختلفت قربا
وبعدا اجيب بان وجود شيء او عدمه له اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارنه العدم يسمى
قربا والحلف قربا وبعد الجلب اختلاف استعدادات سابقة على ذلك الموضوع اعني الشيء الخارجي فالامكان الذاتي المتعلق به

يتعلق مراتبه من حيث تعلقه به تبعا لاختلاف مراتب استعداداته وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار لازم لماهية الممكن
بالنسبة الى وجوده لا يتصور فيه اختلاف اصلا كالوجوب والامتناع ولا شك ان امتناع اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز اختلافه
بالنظر الى وجوده موضوعه وفيه تأمل لان قبول الا الذاتي للتفاوت قربا وبعدا قوة وضعفا ولو باعتبار مخصوص وبالنسبة يستدعي
كونه من الموجودات الخارجية بالدليل الذي استدلوا به على وجود الامكان الاستعدادي من ان الاستعداد متفاوتا قوة وضعفا قربا وبعدا
ولا يتصور ذلك في المعدوم الصرف والنفي المحض والبداهة لا يفرق بين قابل وقابل في كونه موجودا ومعدوما سواء كان قبوله للتفاوت
المذكور باعتبار مخصوص وبالنسبة اولا وليس المراد بالقبول ههنا القبول المجازي بعلاقة التبعية لان من راجع وجدانه يجزم بان الامكان
بالاعتبار المذكور يقبل التفاوت المذكور حقيقة وان كان تبعية الاستعداد على ان المجيب اعني المصنف وصاحب المحاكمات صرح بان الامكان
الذاتي مقول على ما تحته بالتشكيك للاختلاف المذكور ولو لم يكن الاختلاف المذكور حقيقيا لم يثبت كون الامكان الذاتي مقولا بالتشكيك فتدبر
على ان دليلهم ان وجود بعض الممكنات اقوى من البعض الآخر على ما مر جوابه مع ان الوجه مما لا وجه له في الطايع ولا شك ايضا في اتصاف بعض
الامور الاعتبارية بالقرب والبعد فلا تغفل عما ذكروا ويجوز ايضا الاستعداد وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على ما قيل
فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي تقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الطايع كالتقدم وغيرتهم
الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم الحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى الامكان
اتصاف المادة اقترانه به فهو ما لم يصر محلا للامكان بالحصة وصف للمادة الموجودة فاهو محل الامكان بالحصة لا بد ان يكون موجودا فان كانت المادة بنفسها
محلة للطبيعي امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا ظاهر اذا امتنع التبدل في الذوات وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف
من وصف الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا اذ ربما ادعى بعض قد مائهم بداهة هذا الحكم فتامل انتهى ووجه اندفاعه اولا ان لانم
ان ثبوت الامكان لشيء في الخارج يقتضي وجوده في نفسه كما مر ارا ولانم ايضا انهم يزعمون ذلك وثانيا انا لانم ان امكان الحادث راجع الى
امكان اتصاف المادة به فان الاول امكان وجود الحادث في نفسه والثاني امكان الوجه الرابط فكيف يكون الاول راجعا الى الثاني و
لو كان الاستدلال بامكان الوجه الرابط فبعد تسليم ان امكان الوجه الرابط للحادث بالحقيقة وصف للموصوف به لانه يرد عليه
ان هذا الامكان ايضا امر اعتباري يجوز قيامه بماهية الموصوف قبل وجوده ولانم ايضا ان لكل حادث له موصوف فضلا عن الموصوف
الموجود وثانيها ان المراد بالامكان الاستعدادي ما قيل ذهب المحققون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة
في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي افضا بطالها بعبارات القدماء ثم ينوا هذا اليها ثم علل عليه وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد
فان وجه كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات المحسوسة التي فيها مغايرة لما الى قبول الصور التي ينوا الكلام عليها
تمالا دليل عليه على الخصم ان الاستعداد امر اعتباري لكنه مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجوده في الخارج

قال القدماء يمتنع ان لا يتقوم من الموجود في نفس الامر في الخارج وربما يوجد في وهم الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجود في الخارج بان يقال متى حدث شيء امر ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف ممتنع فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير ولكن ان تعقل من جانب الفاعل لا بان تتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون معه علة تامة للحادث من غير ان يسبقه ما دام مستعدا له انتهى وانت تعلم ان التغير يجوز ان لا يكون من جانب الفاعل ايضا بان يكون قابلا بامر آخر غير الفاعل والمادة ويكون قابلا بنفسه مناسبا للحادث بحسب ذاته ودخوله في علة التامة لا بعض ان يكون من جانب الفاعل ثم لا يخفى انه اذا انتهى الكلام الى هذا الامر الحادث فلا بد هناك من تغير آخر وهكذا فيلزم حدوث الحوادث الغير المتناهية عند حدوث حادث لكن تلك الحوادث لا يجب ان يكون موجودة حتى يكون ممتنعا بل تعقل الشرط الذي يوجد به المعلول القديم عن المبدإ القديم لا يجب ان يكون موجودا خارجيا بل لا بد ان يكون دائما بد وامه ولا بعد في ان يكون ذلك امرا اعتباريا دائم الثبوت لموصوفه الدائم والمراد بالشرط الحادث ما يكون وقوعه مسبوقا بعدم وقوعه لا الاصطلاح المشهور اعني ما يكون وجودا مسبوقا بعدمه وايضا يجوز ان يمنع قوله والتغير في المعدوم الصرف ثم لان للمعدوم الصرف يجوز ان يكون الخارج ظرفا لنفسه وبهذا الاعتبار يجوز وقوع التغير فيه فتأمل لا يمتنع انه قد ران صدور الحادث عن المؤثر القديم سوقف على وقوع سلسلة غير متناهية لكن لا يجب وجود تلك السلسلة في الخارج فيمتنع تقدير اجتماعها في الوقع لا يلزم انه المستحيل بل قد يلزم اجتماعها اذا الواقع في وقت انما يقع في ذلك الوقت فحدوث وقوع علة التامة فيه المستلزم لحدوث وقوع جزء منها لا محل فيه وكذا الحال في وقوع ذلك الجزء فيه وهكذا فيكون داخلا خارجا لما دخل ذلك الشرط الآخر الحادث في المجموع فلانه من جملة الحوادث المتسلسلة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء وايا ما خرج عنه فلكونه شرطا له سابقا عليه وهذا انما يتم لو كان حدوث المجموع المركب منها غير حدوث الاجزاء وايا ما لو كان حدوثه عين حدوثها كما هو الظاهر اذ وجود الكل عين وجودات الاجزاء ولا وجود له سواها فلا فان الشرط التام لتلك السلسلة ما فوق الحادث الاخير الى غير النهاية بما يشتمل عليه من السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة لها علل متعددة فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل وكل واحد من آحادها معلول لما سبق على ذلك الواحد من السلاسل الغير المتناهية فحدوث المجموع في وقت معين لاجل حدوث علة التامة فيه وكذا الحال في حدوث كل واحد من آحادها فظهر سقوط القول بان حدوث هذه السلسلة في وقت معين دون آخر ترجيح بلا مرجح واعلم انه يلزم من الدليل المذكور امتناع اجتماع الحوادث الغير المتناهية ان لا يصح الحوادث الموجودة المجتمعة في زمان اذ لا بد لمجموعها من شرط حادث بناء على ان ذلك المجموع ايضا حادث فيكون داخلا خارجا بما مر ذكره بل يقال انهم حكموا بجواز وقوع الامور الغير المتناهية المجتمعة الغير المجتمعة في الوجود وهذا الدليل لو تم افاد كما لا يخفى له فتدبر نعم يحصل لبعض الحوادث قرب من الفيضان اليه وما في الحواشي من ان قرب المعدوم الى الوجود لا تصور الا على تقدير ان يكون له ما بحذائه صفة فان المحل هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على ما تكلم المراتب فيه انا لا نسلم ان المعدوم لا يتصور فيه

قرب الوجود بدون المحل بل نقول ان القرب والبعد من الامور الاعتبارية التي لا يستدعي ثبوت الشيء وجودا في الخارج كالقبلية العارضة لاجزاء الزمان المفروضة فان معنى هذا القرب ان يكون زمان عدم الحادث الذي قارن الشرط اللاحق اقرب الى زمان وجود الحادث من زمان عدمه المقارن للشرط السابق على ان اقرب العلة والمحل من وجود الحادث يستدعي قرب قرب وجود الحادث منها لان القرب كالبعد ولا يتصور الا من الطرفين فيلزم من تحقق القرب عن المعدوم نفيه عن العلة والمحل أيضا ثم لا يجوز قيام القرب بالفاعل لانه ليس صفة للحادث حقيقة كما اشار اليه ونسبته الى المادة كنسبة الى الفاعل فجعلها صفة للمادة دون الفاعل تحكم بل نقول لم لا يجوز ان يكون محل الحكم الحادث الفاعل والفرق بان محل الحادث يقوم به الحادث فيجاز قيام قربه والحكم به بخلاف الفاعل فعلى تقدير صحة ما بنيتم في الحادث الذي يوجد قابلا بغيره دون يوجد مع غيره اذ الفاعل بالاختيار كما قيل قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جايز وانا لم هو الترجيح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة بايجاد احد الطرفين دون الآخر ان كان بمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلق وان كان بتعلق الارادة كذلك تعلق الارادة في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتأمل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك لرفعهم ومنع الحوادث المتسلسلة بحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث انتهى وفيه نظر اما اولا فلما مر من ان التي في الامور الاعتبارية كالتعلقات غير مستحيل للزوم وقوعه كما مر مرارا واما ثانيا فلان مرجح مجموع التعلقات جزء واحد عما فوق التعلق الاخير الى غير النهاية ومرجح ذلك الجزء جزء وهكذا كما ذكر في سلسلة الشروط الحادثة ولعل وجه التأمل ذلك واما ثالثا فلان الذات مع الارادة والتعلق القديمين ان كان موجبا لوجود الحادث في وقت معين يلزم قدم الحادث في ذلك الوقت لامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة وان لم يكن موجبا له فان لم توقف الحادث على امر لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت فحصوله فيه دون وقت آخر ترجح احد المتساويين بلا مرجح وان توقف على امر كذلك ننقل الكلام الى علة حصوله فاما حاصلة قبل هذا الوقت او فيه وهكذا فيلزم اما التسلسل في ذلك الوقت او ترجح احد المتساويين بلا مرجح ثم تخلف المعلول عن العلة الموجبة مستحيل اتفاقا نعم جوز بعض الافاضل تخلف المعلول عن علة التامة اذا كان المؤثر مختارا مستجمعا لجميع شرايط التأثير كما جوز تأخر تعلق القدرة القديمة بايجاد الحادث الى وقته بحكمه لا يعلمها الا الله ثم اعترض بان التعلق ان حدث لا عن سبب لزم الامكان وجه العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار ننقل الكلام الى سببه وان حدث لا بالاختيار فيكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علة الموجبة له بالرأي وهذا ايضا باطل اتفاقا فاجاب بان التعلق ليس امرا موجودا ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجوده كذلك بسبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز

تخلف الاعتبارى عما يقتضيه جواز تخلف الموجب عن علته وانت خبير بان بديهة العقل شاهدة بان كل حادث ولو اعتباريا يحتاج فى حدوثه
الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وتخلف المعلول مطلقا عن علته التامة يستلزم ترجح احد المتساويين على الآخر كما مر تفصيله واما ايجابا فلان
القول بايجاب الذات لتعلق الارادة جاف عما هو مذهبهم من الاختيار على انه يرد عليه ان ايجاب الذات لتعلق الارادة بوجود الحادث
فى ذلك الوقت دون عدمه ان كان لا يرجح لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك الايجاب اى
الاقتضاء لزم التسلسل فى تعلقات الارادات فتدبر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات لما قيل فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب
بشرط انتفاء حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث ينتفى لوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعلا قديما
آخر لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وفيه تامل لانه مع هذا التخصيص انما يتفرع قوله فلا يكون الا كليا اذ لم يحصل
الجزئيات المجردة من القوة العاقلة على الوجه الجزئى ولا يكون معلومة على هذا الوجه بالعلم الانطباعى وليس كذلك فان جزئيات
الامور العامة لا تدرك الا بالعقل ولا يرتسم صورها الا فى القوة العاقلة كما هو المشهور وما قالوا من ان الصور العقلية كلية
فمرادهم منه ان الصور المنتزعة من الجزئيات للحسية التى حاصلة فى العقل كلية ثم الظاهر ان الجزئى لا يصلح لان يقع فى جواب
ما هو عند الجمهور لانهم حصروا ما يقع فى جواب ما هو فى الحد التام والجنس والنوع فيكون كليا على ان الامور العارضة
بسبب العوارض عن الماهية انما يكون مفيدا اذا لم يكن ملحوظة بعنوان العروض اذ لا فائدة فى قولنا العارض للماهية اى الخارج
عنها ليس جزءا ولا داخلا فيها ويمكن ان يراد بالعروض ما هو فى ملاحظة العقل وهو لا ينافى اجتماع العينية والدخول بحسب الواقع
واعلم ان الشىء يجوز ان يعرض لشىء كالشىء فانها اذا وجدت فى الذهن عرض لها فى ضمن افرادها ان يكون الذهن ظرفا لنفس ذلك الشىء
وهى فى ضمنه عارضة لنفسها كالكلية ونظائرها فلا يصح الحكم بمغايرة الشىء للعارضة مطلقا ثم الظاهر ان يراد بالعوارض المحمولة
مواطاة كما يدل عليه قوله والا لما صدق على ما ينافيها ولعل السر فى ذلك ان العارض الغير المحمول مباين للماهية وسبب الامور
المتباينة لها غالبا مما لا تناسب فيه على ما فى الحواشى ولذلك لم يتعرض له اى على ما ينافى تلك العوارض قيل هذا البيان لا يجرى فى
لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار فى التنبيه على ان الفرسية مثلا فى ذاتها
ليست الا فرسية فقط فى عداها معائد لها بحسب العقل انتهى وانت خبير بان هذا البيان لا يجرى الا فيما هو متصور بالكنه
فلا يكون ايضا عاما لان المتصور بالوجه يجوز عند العقل ان يكون كنهه واجزاؤه معايدا له دون بعض عوارضه فلا وجه لان يعلل
ما هو حكى مثلا فى ذاته ليس الا ضاحكا فى عداه معائدا له وبان ما ذكره فى الكتاب كما يجرى فى لوازم الماهية وفيما لا يصدق
الماهية على معائده يتوجه عليه ان كون الشىء جزء الآخر لا يمنع صدقه على ما يقابل ذلك الشىء فان الجسم صادق على ما تحته من
فتدبر فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان اه قيل لقائل ان يقول الانسان اه الكثيرة له وحدة ايضا فالدليل لا يدل

الحسيب صاحب المعالم

الخارجى

الخارجى والباء فيها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كانه علم فى الاتحاد بين كل شىء خارجى صورة عقلية هو متحد
بها وعينها بحيث لو افترضت الصورة العقلية بالوجه الخارجى كان الحاصل هو الامر الخارجى ولو جرد الخارجى عن العوارض
كان البواقى منه تلك الصورة فمحصل التعريف بانه يتحد الامر الخارجى بالذات وهو المراد من قولهم ما به الشىء هو هو ولذا لم يقل
ما به الشىء هو مع انه اصح فتامل اى الى حاصل فى القوة العاقلة آه قيل المعقول اعم من الحاصل فى القوة العاقلة الاول
شامل للحاضر بذاته عند العقل كما فى العلم الحضورى بخلاف الثانى وكانه لوحظ من التفسير هذا التخصيص لترتب عليه ان لا يكون الا
كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما فى علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل اشار الى
ان الى هنا لا يعتبر فيها الوجه بخلاف الحصة التى وفيه تامل لانه مع هذا التخصيص انما يتفرع قوله فلا يكون الا كليا اذ لم يحصل
الجزئيات المجردة من القوة العاقلة على الوجه الجزئى ولا يكون معلومة على هذا الوجه بالعلم الانطباعى وليس كذلك فان جزئيات
الامور العامة لا تدرك الا بالعقل ولا يرتسم صورها الا فى القوة العاقلة كما هو المشهور وما قالوا من ان الصور العقلية كلية
فمرادهم منه ان الصور المنتزعة من الجزئيات الحسية التى حاصلة فى العقل كلية ثم الظاهر ان الجزئى لا يصلح لان يقع فى جواب
ما هو عند الجمهور لانهم حصروا ما يقع فى جواب ما هو فى الحد التام والجنس والنوع فيكون كليا على ان الامور العارضة
بسبب العوارض عن الماهية انما يكون مفيدا اذ لم يكن ملحوظة بعنوان العروض اذ لا فائدة فى قولنا العارض للماهية اى الخارج
عنها ليس جزءا ولا داخلا فيها ويمكن ان يراد بالعروض ما هو فى ملاحظة العقل وهو لا ينافى اجتماع العينية والدخول بحسب الواقع
واعلم ان الشىء يجوز ان يعرض لنفسه كالشىء فانها اذا وجدت فى الذهن عرض لها فى ضمن افرادها ان يكون الذهن ظرفا لنفس ذلك الشىء
وهى فى ضمنه عارضة لنفسها كالكلية ونظائرها فلا يصح الحكم بمغايرة الشىء للعارضة مطلقا ثم الظاهر ان يراد بالعوارض المحمولة
مواطاة كما يدل عليه قوله والا لما صدق على ما ينافيها ولعل السر فى ذلك ان العارض الغير المحمول مباين للماهية وسبب الامور
المتباينة لها غالبا مما لا تناسب فيه على ما فى الحواشى ولذلك لم يتعرض له اى على ما ينافى تلك العوارض قيل هذا البيان لا يجرى فى
لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار فى التنبيه على ان الفرسية مثلا فى ذاتها
ليست الا فرسية فقط فى عداها معائد لها بحسب العقل انتهى وانت خبير بان هذا البيان لا يجرى الا فيما هو متصور بالكنه
فلا يكون ايضا عاما لان المتصور بالوجه يجوز عند العقل ان يكون كنهه واجزاؤه معايدا له دون بعض عوارضه فلا وجه لان يعلل
ما هو حكى مثلا فى ذاته ليس الا ضاحكا فى عداه معائدا له وبان ما ذكره فى الكتاب كما يجرى فى لوازم الماهية وفيما لا يصدق
الماهية على معائده يتوجه عليه ان كون الشىء جزء الآخر لا يمنع صدقه على ما يقابل ذلك الشىء فان الجسم صادق على ما تحته من
فتدبر فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان اه قيل لقائل ان يقول الانسان اه الكثيرة له وحدة ايضا فالدليل لا يدل

على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير ان ولين من حيث
انه كثير واحد يعني ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءا
فما ملاهم وجه التامل ان حيثية الكثرة انما تنافي الوحدة المقابلة لتلك الكثرة لا للوحدة المطلقة ولا للوحدة التي هي غير مقابلة لها
الا يرى ان الكثير بالتشخص من حيث انه كثير ما لشخص كور اي يكون واحدا بالنوع بل نقول الوحدة النوعية لازمة لماهية الانسان
لا يمكن انفكاكها عنها وان الكثير بالاجزاء كالمائة والالف من حيث انه كثير بالاجزاء يعرض له الوحدة الاعتبارية فيقال مائة واحدة والف
واحد فالوجه ان يخصص الدليل بالوحدة المقابلة لتلك الكثرة كما خصص بغير ما لا يصدق الماهية على مقابله بواحد من المتناقضين
فيه اشعار بان المراد من المقابلات ههنا المتناقضات فاندفع القول بان المستحيل اجتماع المتقابلات لا خلوها ويمكن ان يراد
بستحيل خلو الماهية عن جميع المتقابلات الشاملة للمتناقضين والا يلزم امكان ارتفاع النقيضين ولما اذا لاحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شئ من الامور الزايدة آه الظاهر انه لا اختصاص لهذا الكلام بماهية دون اخرى ولا خفاء في عدم جريانه في الماهية
التي لها لازم بين بالمعنى الاخص كيف وملاحظة تلك الماهية بدون ملاحظة لازمها البين بين الاستحالة فان قلت المراد بالملاحظة
الالتفات بالاستقلال والمعنى ان الانسان مثلا اذا نظر العقل اليه من غير التفات الى ما عداه لم يجد الا انسانا ولا يمكن للعقل ان يحكم
عليه بشئ من العوارض قلت بمجرد ملاحظة الماهية لا يمكن الحكم بالجزء ايضا عليها اذ الجزء وان كان ملحوظا في ضمن الكل غير ملتفت اليه
قصدا والحكم لا يتصور بدون ذلك فح لا بد من ملاحظة اخرى فان قلت المراد ان الحكم بالعوارض يحتاج الى ملاحظة امر آخر لا يكون
ملحوظا في تلك الحالة بخلاف الحكم بالنفي والجزء فالمراد بالملاحظة في قوله والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى كما اشار اليه هي ملاحظة
امر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا قلت فالحكم بما يلازم البين بالمعنى الاخص ايضا لا يحتاج الى ملاحظة امر آخر لا يكون
ملحوظا اصلا في تلك الحالة على ان الغرض من هذا الكلام بيان ان العوارض ليست عين الماهية ولا جزءا منها لكن لا بعنوان العوارض كما مر
بل اذا لوحظت بخصوصيتها كالوحدة مثلا بان يقال لو كانت الوحدة نفس الانسان او جزءا منها احتيج في الحكم عليه بها الى ملاحظة امر اخر
لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لكن هذا الحكم محتاج الى ملاحظة امر آخر كذلك فيتوجه عليه المنع بجواز ان يكون الوحدة عينا او جزءا له وملحوظا
في ضمنه لكنا لا نعلم ان ذلك الملحوظ الضمني هو الوحدة لعدم تصورها بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداها على ما سبق في مبحث زيادة الوجود
وبهذا يندفع قوله وهي من حيث ليست الا هي فتدبر بحث لان الظاهر ان معنى كلام المص ان الماهية المعراة عن جميع العوارض
عارية لا يكون التعرية ايضا قيدا بها ليست في حد ذاتها الا نفسها والحصر اضافي بالقياس الى الخارج فلا تكون بذلك الاعتبار
موجودة ولا معدومة ولا شيئا من المتقابلات في نفس الامر بل اتصافها بتلك الصفات انما يكون بانضمامها اليها وفي مرتبة يكون
متاخرة عن مرتبتها من حيث هي ليس معناه انا اذا لاحظنا الماهية كذلك لم يمكن لنا الحكم عليها بشئ من العوارض بل يحتاج في ذلك الى ملاحظة

امر آخر لا يكون ملحوظا كيف ولا يظهر وجه تفرع قوله فاذا تامل يظهر في النقيض فالجواب السلب على هذا اذح لا يصح الجواب
بالسلب ايضا لتوقفه على ملاحظة الماهية واجزائها مع ان فيه ما سبق على انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا يكون السلب
بالمعنى المقصود ههنا صحيحا والايجاب باطلا لظهور انها ليست نفس الماهية ولا جزءا فالظاهر ان الغرض بيان مرتبة الماهية لا
تكون العوارض ثابتة لها في تلك المرتبة في الواقع كما هو المشهور لا في ملاحظة العقل فقط غاية الامر ان العقل اذا لاحظها مع
قطع النظر عن العوارض يجدها منفكة عنها في حد ذاتها بحسب هذا النظر عند تصورها بالكنه او بوجه يميزها عن جميع الاغيار
فيظهر عليه ان ليس شئ منها ذاتيا له ولا ذاتيا والا لم ينفك عنها في حد ذاتها ففي مرتبة الذات يصدق سلب جميع العوارض حتى سلب
السلب وهو ظاهر فتدبر ليس من حيث هو انسان بالف اه اي بتقدير السلب على الحيثية لانح يكون السلب واردا
على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقا لانه وان كان الفا بحسب نفس الامر لكنه ليس آبيا من هذه الحيثية وسلب الثبوت من
تلك الحيثية لا ينافي الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه في حد ذاته ثابت له سلب الالف وهو باطل
لان سلب الالف ايضا من العوارض التي ليست معه في حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد مع تاخير الحيثية
فالموجبات كلها كاذبة مع هذه الحيثية والسوالب باسرها صادقة وهذا ملخص ما ذكره في الشفاء هكذا قيل وحاصله ان تقديم
الحسه يدل على ربط السلب وتاخيرها على سلب الربط والاول كاذب من تلك الحسه دون الثاني وفيه ان الحسه لا دخل لها في
الربط فاعتبارها معه ومؤخرا لا يؤثر في ذلك وعلى تقدير التسليم بناء على ان من تقديمها يتبادر الايجاب العدولي انما يصح ما ذكره
اذا قدم الحسه ولم ينصب قرينة على ما هو المراد ههنا ومن البين ان لفظ ليس قرينة على ارادة السلب اذ وقوعها في النقيض
المعدول كما هو المشهور فكما صدق قولنا الانسان ليس في حد ذاته واحدا ولا كثيرا كذلك يصدق الانسان في حد ذاته ليس
واحدا ولا كثيرا بالمعنى المتبادر من لفظ ليس فالاولى ان يقال نفي تقديم الحسه لاجل انه يوهم خلاف المقصود ويحتمله ثم المتبادر
من كلام ان سلب الواحد والكثير من الانسان مثلا صادق من تلك الحسه لا في نفس الامر وليس كذلك بل الانسان في حد ذاته ليس
واحدا ولا كثيرا في نفس الامر اي ليس بشئ منها نعم ولا جزئي فيها وان كان احدها عارضا له سواء لوحظ معه او آخر ام لا والمراد
بالانسان من حيث هو انسان الغير المتخوف معه شئ من العوارض اذ بعضها جزء من الماخوذ معه ولو بحسب المفهوم وعلى ما ذكرنا
ان يحمل كلامه فلا يصح الجواب قيل لان مثل هذا السوال طلب للمتعين بعد وضع ثبوت احد الاوريين والوضع المبني عليه
للسوال فاسد فكذا السوال فلا يصح الجواب للتوقف مقتضاه واذا اجيب سلب شق الترديد لا يكون جوابا عن هذا السوال لانه
هو المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السوال انتهى وبهذا اندفع القول بان الحسه في الجواب ان كان معتدا
فقدم انه باطل وان كان مؤخرا لا يكون مطابقا للسوال لان السوال عن العدول المرتب على الحسه ولا يطابقه الجواب بالسلب

الداخل على الحسه فان قلت قدمر ان الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة البسطة وذلك يعض صحة وقوع تلك الموصه في جواب ذلك
السوال كالسالبة مع انه ليس كذلك بناء على ما حقق قلت قدمر ان مرجع تلك الموصه الى السالبة ومطابقها مطابق السالبة فصحة وقوعها
في الجواب لا يوجب ان يكون سلب المحمول ثابتا للموضوع في صدق تلك حتى يكون باطلا كالمعدولة ولا حاجة الى ما قيل مساواتها لها
على فرض التسليم انما يكون اذا كان معنى الموصه ثبوت سلب المحمول ومعنى السالبة سلبه عن الموضوع بحسب نفس الامر لا بحسب الحكم
كما على ما مهدنا انفا لا يخفى فيه ما فيه ✪ فنورد القسم حال الماهية بالقياس الى عوارضها ان الماهية التي اضيف اليها الحال او
الاعتبار لا يصح ان تحمل احد الاعتبارات السته المذكورة وليس هناك اعتبار آخر تحمل تلك الاعتبارات اعتبارات والا لم يصح
الى ذلك الجواب فلا بد من ان يراد بها ما يطلق عليه لفظ الماهية وح يصح ان يجعل الماهية هذا المعنى مقسما للاقسام المذكورة من
غير حاجة الى ان يجعل المقسم حالها قيل يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا
من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين
فالمقسم بوطبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو غير
من هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي
هو للقسم كلي في الواقع وكذا قسمة الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان انسان معلوم
في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه وغيره لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها فتامل
انتهى ولعل وجه التامل ان التقسيم انما يصح اذا كان القسم هو الماهية المقيدة بالاطلاق اذ القسم هو المقسم مع قيد وليس القسم هنا
الماهية المقيدة بالاطلاق للظهور عدم صدقها على الماهية المخلوطة قال المحقق في لكواشي فان قلت عدم الالتفات الى التجريد والتقييد
امر زايد على الماهية وقد اعتبرهما مجازا ان يجعل الماهية المعتبرة مع هذا الزايد قسما منها قلت هذا الامر الزايد انما اعتبر في
العبارة والمفهوم دون ما هو المقصود لغة ما صدق عليه مفهوم الماهية كالانسان مثلا وتحريره ان قولك الماهية من حيث هي هي
وقولك الماهية المطلقة وقولك الانسان من حيث هو انسان الى غير ذلك من العبارات بيان للاطلاق نفيا لتوهم التقييد لا تقييد
بالاطلاق وعدم التقييد والفرق بينهما انتهى وانت خبير بان تحقق القسم سيتوقف تحقق التقييد وبان طبيعة الانسان التي بلا قيد
امر واحد في الواقع سواء نظر العقل اليها من حيث انها بلا قيد او لم ينظر لظهور ان نظر العقل اليها من غير النظر الى هذا الاعتبار
لا يوجب ان تحقق هناك عام وخاص وتوجه العقل الى المفهوم لا يفيد شيئا كما كان فكيف تحقق عمومه ثم لا يخفى ان الانسان موضوع
للطبيعة النوعية عند اهل التحقيق او للفرد المنتشر عند بعض وعلى التقديرين كلي لا يتصور كونه جزئيا وانه معلوم قطعا لا مجهولا
ثم قد يطلق الانسان على الشخص ايضا بخصوصه لكن لا بالحقيقة فالمقسم هناك ما يطلق عليه لفظ الانسان وعلى تقدير كونه اعم فليس

نظير

نظيرا لما نحن فيه اذ طبعه الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد اذا لم يكن قولك بلا قيد قيدا والا لصدق قولك بعض الانسان ليست
انسانا بلا قيد بالفعل اذ مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دايما وسالبة جزيية فعلية كما تحقق في موضعه ومن الظاهر انه ليس
بصادق فان قلت لم لا يجوز ان يكون محصل التقسيم ان الماهية اما ماهية ملحوظة على وجه الاطلاق بلا قيد او ملحوظة بشرط
مقارنتها للعوارض او بشرط عدم مقارنتها لها ولا شك ان المقسم اعم من الملحوظ على احد وجهي المذكورة قلت فح لا ينحصر الاقسام
السته مع ان الملحوظ بشرط المقارنة مثلا لا يجب ان يكون مشروطا في الواقع بها وهو الملحوظة ثم في اندراج المجردة والملحوظة تحت
المطلقة هذا المنع بحث ظاهر وكذا في صدق المطلقة على الماهية بلا قيد اذا لم يكن ملحوظة بهذا الوجه ولو اريد بالملحوظة بوجه
ما ما يكون ملحوظا به في وقت ما يلزم صدق المجردة على الملحوظة به وبالعكس فتامل ✪ لكن لا دخل في ادارد هذا المنع لقولة
بحيث لو انضم اليها امر يمكن ان يكون الماهية المجردة عند المصنف ما حذف عنها العوارض لكن لا مطلقا بل بحث لو انضم اليها شيء منها كان
زايدا عليها اي غير موجود بوجه ما بل هو موجود بوجه آخر وح لا يكون معقولا على ذلك التقدير ولا شك ان الماهية بهذا الاعتبار
لا يوجد الا في اعتبار الاذهان اذ الموجود في الخارج عين بعض العوارض بحسب الوجود الخارجي والموجود في الذهن ايضا وان
كان عين بعض العوارض بحسب الوجود الذهني لكن للذهن ان يعتبر مجردا كذلك ولا ضبط فيه او نقول اراد بالحدود المشروط
بعدم العوارض وبالحسه الاشارة الى ان هذه الحسه لازمة للماهية المجردة قبل لا يخفى ان قوله محذوفا منها ما عدا ما بقي منطبق
على الماهية لا بشرط شيء لم يحمل ان يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من تنبيه بقوله بحيث لا يندفع الخلل
انهى اي يستفاد من الحسه ان المراد بالحذف اشتراط عدم المقارنة لكن لا مطلقا بل بهذه الجهة فتدبر ✪ الاجزاء المحمولة
للماهية اذا قيس اليها الظاهر انه لا محذور في تقسيم الاجزاء الى الاجزاء الخارجية بهذا الاعتبار اي المقسم ههنا ليس عين شيء من
الاقسام فتامل ✪ وبيانه ان الجنس ماهية مبهمة الخ قيل فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع كذا النوع مبهم بالقياس
الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت اراد وابذلك ان النوع لم يصح له تحصل منظرا الا بالاشراح فقط بخلاف
الجنس فانه لا بد له من تحصل زايد حتى يقبل التحصل بالاشراح اذ لا يتحصل اللون بحيث يقبل الاشراح وهو ليس سوادا او بياضا
بخلاف الانسان مثلا فانه لم يصح الا التحصل بالاشراح وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض وبه الاندراج ان التفرقة بين ما يوجب
النحو الاول من التحصل وما يوجب النحو الثاني متعسرا ومتعذرا في اكثر المواد وذلك لا يضر فاعرفه انتهى وكان وجه التامل ان يحصل
النوع بالخواص والاعراض انما يصح اذا كان التشخص خارجا عن حقيقة الشخص وذاته واما اذا كان داخلا وكان نسبة الى
النوع كنسبة الفصل الى الجنس كما سيأتي تحقيقه فان قلت التشخص وان كان داخلا في الشخص لكنه عارض للنوع قلت و
هكذا حال الفصل فيكون تحصل الجنس ايضا بالعارض بالنسبة اليه فالاولى ان يقال اراد وابكون النوع محققا انه كذلك بالنسبة

مطلب في الفرق بين الجنس والنوع في الابهام

الى الجنس لا مطلقا اذ لا بد له من التحصل بالمشخصات التي سبيل ادراكها على الوجه الجزئي الاشارة وليس ويكون ذلك الفصل
داخلا فيها من حيث انه متحصل ومتعين اي داخل في الماهية المتحصلة التي هي مجموع الجنس والفصل وجودا ووجودها وكذلك
يحمل كل منهما على الآخر ويقال انه عينها باعتبار الاتحاد في الوجود فليس المراد ان الفصل داخل في ماهية الجنس باعتبار ظهور
ان ماهية الجزء والكل متغايران بالذات لا بالاعتبار فقط فلا وجه لان يقال ان الجزء اعتبارات ثلثة احدها ان يكون عين
الذات الكل فالحق ان الاعتبار الاول للجنس هو اخذه من حيث انه متحصل بالفصل وبهذا الاعتبار يكون عين النوع اي
بالوجود لا بالذات والماهية واكتفى اخذه من حيث انه موجود متغاير لوجود الفصل والنوع وبهذا التحقيق صرح المحقق الشريف
في شرح المواقف حيث قال الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج بوجه ما اعتبارات فان الصورة العقلية يوخذ تارة بشرط
شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق
الماخوذين من حيث انهما تطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار عين النوع وكذا الفصل ويوخذ تارة
بشرط لاشيء اي بشرط انها صورة خاصة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة
كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل
بهذا الاعتبار جزء وماده للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يوخذ لا بشرط شيء فيكون لهما حمل اذ يمكن ان يعتبر التغاير
بينهما وبين ما يغايرهما وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذي المشهور انتهى قال بعض الافاضل
التحصل انما هو باعتبار الوجود الاصيل اذ لا شك ان الجنس باعتبار ذلك التحصل عين الفصل والدخول باعتبار الوجود العقلي
التفصيلي لا يعقل التحصل والدخول باعتبار الوجود الاصيل فقط اذ لا يمكن الدخول باعتبارها وكذا لا يتصور كلاهما باعتبار
الوجود الظلي اذ يلزم تحصل الحيوان في بحث يدخل فيه الناطق وفيه بحث لان الجنس والفصل كما يوجدان في الخارج بوجود
واحد هو عين وجود النوع كذلك يوجدان في الذهن بوجود واحد في الذهن اذا حصل النوع بنفسه فيه قبل التفصيل و
انتزاع الاجزاء منه يتصور التحصل الذي يكون الجنس باعتبار ما عين الفصل في الذهن ايضا وايضا الدخول يتصور على
جهتين احديهما دخول ماهية الجنس في ماهية النوع مع اتحادهما في الوجود وذلك يتصور باعتبار الوجود الاصيل ايضا وان
دخول الجنس الموجود بوجود على حدة في النوع وذلك لا يتصور الا في الوجود العقلي التفصيلي كما مر آنفا وما نقل عن الشيخ
من انه صرح بان الجسم بمعنى الجوهر جزء من وجه الانسان وسبب لوجه فالظاهر انه اراد بهذا الوجه هذا الوجه العقلي
او الوجه في الواقع وكذلك صرح بان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصور التي بعد الجسمية وليس بمقبول
لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط ومن البين ان مجرد هذا الجوهر لا يوجد الا في الذهن فظهر ضعف ما

سيذكره

سيذكر الشارح من ان الماهية بشرط لاشيء بالمعنى الاخص لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا قال الشيخ في الهيات
الشفاء الذهن قد يعقل معنى لجواز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها وذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر
يعين وجوده، بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل مجموعها كالخط والسطح
والجوهر بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك بان المقدار هو كما يحمل المساوات غير مشروط فيه ان يكون
هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يكون ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين
او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلف له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف
اليه الزيادة ولم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد
نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك يخصصا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان يقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي
هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثرة تالشكل فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة يكون
من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك كثرة
لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغير بل بمحققا في
وفيه تعريض بان الامر المبهم والمتعين من حيث انهما موجودان بوجود واحد يكونان مجعولين وعدم الحاجة انما هو باعتبار ان الذهن
كلف الجزء من حيث يعقل وجودها على حدة والمغايرة بين الامر المحصل وغير المحصل في الوجود عند الذهن كما قال فيكون
هناك غيرية كما فصل المحقق الشريف قدس سره بان التحصل ليس بغير ماهية الامر المبهم بل بتحققه وحصله اي يجعله موجودا
بوجود الامر المعين وهذا بعينه راي من ذهب الى ان الاجزاء المحمولة متغايرة بالماهية متحدة بالوجود كما سياتي تحقيقه
اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه آن قبل صرح الشيخ بان الجسم لا بشرط شيء يحمل
على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او اثنتين وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن يحمل على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة
ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجود لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر
ذو طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط شيء ان لا يكون في حيوانية الاجسمية واغتذاء وحس كان لا
يبعد ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان مادة الانسان موضوعا وصورة النفس الناطقة فاذا
وهذا اي كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار جنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة

باعتبار صادق على الشئ باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث
على النحو الذي ذكرناه في نفسه واما في الوجود فلا يكون شئ متميز هو جنس وشئ هو مادة اقطف فالذي يتلخص من كلامه ان المادة
في المركبات الخارجية موجود بوجود سابق على وجود المركب واما في البسيط فانما هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة
لها في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان قوله الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامم في نفسه فان المادة
موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ما فرضه من المادة الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة الخارجية فقول
فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجة ان اخذت بشرط لا شئ بحيث تكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها
اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار يسمى مادة وان اخذت لا بشرط شئ بحيث يصح حملها بما ينظم اليها على سبيل
تضمها لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كانت جنسا فالشئ الذي هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار
العقلي وان شئت فاعتبر بالطين فانك ان اعتبرته من حيث انه طيني فقط اي من غير ان يدخل فيه صورة اللبنة لم يحمل على
اللبنة وان اعتبرته من حيث انه طين مع ذلك يصح لان يكون فيه امور اخر غيرها صورة اللبنة فهذا الاعتبار يحمول على اللبنة
فكل مادة خارجة فهو جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجة بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شئ كان
مادة عقلية وليست مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض بذلك المعنى بل هي موضوع لها فالمادة العقلية قد تكون في البسايط التي ليست
كما مر بدون المادة الخارجة فالمادة في المركبات الخارجة اما مادة خارجية او موضوع فان قلت الجسم الموجود في الخارج هو
جسم بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم شرط لا موجودا فيه قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية اعني المادة التي قد حصل من انضمام
النفس اليها ثالث هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا انهن وفيه بحث الاول ان الظاهر
من كلام الشيخ انه يندفع الاستبعاد الذي توهم في حمل الجنس كالجوهر والجسم والحيوان على المركب من المادة والصورة والنفس
اذا اخذ لا بشرط وليس في كلامه ان المادة العقلية عين المادة الخارجة بل قوله الحيوان بشرط لا لا يبعد ان يكون مادة وقوله
وربما كان مادة الانسان مما يشعر بان المتبادر من المادة المادة الخارجة لان الجنس بشرط لا واما يطلق عليه المادة بمعنى آخر واما قوله
وصورته النفس الناطقة فاراد بالصورة الصورة الخارجة لان الفصل بشرط وغرضه ان الصورة الخارجة للانسان النفس الناطقة
لا النفس المنطبقة على ما توهم كما في سائر الحيوانات ولا الحيوان لا بشرط حاصل على مجموع البدن والنفس وان نوقش في ذلك كما اشار
اليه بقوله وهذا انما يتمشى لو كلامه في المادة العقلية صرح فيما ذكر سابقا كما نقلنا ولانه في انها موجودة في الواقع والذهن و
ليس في كلامه دلالة على انها موجود في الخارج بل الموجود فيه المادة الخارجة ووجوده ما ليس عين ووجود الفصل والنوع سواء اخذت
فقط او منضمة الى الفصل بل ووجود مجموع المادة والصورة ووجود النوع نعم لو كانت المادة العقلية عبارة عن الجنس وحده اي من غير ان يتحد

مع فصل ما اخذ فصل ذي المادة يجوز ان يوجد في الخارج باعتبار اتحاد مع فصل اخر لكن ليس بهذا الاعتبار معتبرا عند المحققين
كما مر الا ان الظاهر ان قوله هذا انما يتمشى فيما ذاته مركبة اشارة الى ما قيل من ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون
مركبة من اجزاء محمولة كما ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف وهم يزيفه وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجة بالسرية في العقل
فلا شك انه يحصل فيه ملكى الماهية المركبة بكنهها ويكون العقل الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا مانع للتحديد التام الا تصوير
الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة
للماهية المشتملة من تلك الاجزاء وان اشتملت على امر زايد فتلك الزيادة ان دخلت في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان
وان لم يدخل فلا اعتبار له في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو
كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان
مختلفتان في العقل وانه محال ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يحلل العقل الماهية المركبة في الخارج بحسب الشرايط والاستعدادات
الى صورة مشتركة وصورة مختصة تكون تلك الصورتين مطابقتها وموجودها بوجود ها كما يحلل البسيط الى صورتين كذلك وكما
ان صورة البسيط قبل التحليل صورة مجملة بالنسبة اليها ويكون مجموع تينك الصورتين تفصيلها ولا يلزم ان يكون له حقيقتان كذلك
صورة المركب قبل التحليل صورة مجملة بالنسبة اليها وان كانت مركبة من صور الاجزاء الخارجة الثالث ان حمل الجزء الخارجي على الكل
مما يابا العقل السليم لظهور ان وجود المغاير لوجود الكل ويجب في الحمل الاتحاد في الوجود ولا وجه بجعل احد مجموع المادة والصورة
من اعتبارات وهو ط الرابع ان ما ذكر يكون اجزاء في جميع الاجزاء الخارجة الموجودة بوجودات متغايرة كالجدار ان والسقف
بالنسبة الى البيت مع انه لا قايل به الى مس ان المتبادر من كلامه ان الجنس كالحيوان مثلا عبارة عن مجموع النفس والبدن والمادة
من البدن وحده وهو موجود بوجود هو غاير في الخارج سيصرح بذلك حيث يقول ان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس
بجزء حقيقة فالاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحي نظرا الى اتحادها والمحمول بالذات الى آخر ما سينقل ولا خفاء في انه لا وجه لان
يقال البدن مع مجموع النفس والبدن واحد بالذات فان قلت قد اعتبر في الجنس صحة تقسمه ولا تحصله لادخول الفصل فيه بالعقل
قلت نعم وصحة تقسم البدن للنفس من غير ان يدخل فيه لا يصح حمله لانه موجود بوجود مغاير والمتحد في الوجود انما هو المجموع فيكون
المحمول عليه المخلوطة ثم قدمنا ان تغاير الوجود يقتضي اختلاف الذات السادس ان الجنس لو كان عبارة عن المجموع يكون
امرا متحصلا كالنوع لانه عينه ماهية ووجودا فلا يصح قولهم ماهية مبهمة ومقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة الى غير ذلك
من الاحكام المخصصة بالمذكور في المنطق السابع انه يكفي بمادة على ما زعمه ان يقال الجنس كالحيوان مثلا قد يطلق على البدن فقط
وهو المادة وقد يطلق على مجموع البدن والنفس وهو الجنس المقوم للنوع في الماهية والوجود وهو المحمول دون المادة التي هي البدن

الموجود في الخارج بوجه مغائر ضرورة في وجه تلك المقدمات الكثيرة التي نقلها المنقوله عن الشيخ الثاني من ان الجنس لو كان عبارة عن المادة
المتضمنة للصورة يكون الجنس لا بشرط عين الجنس بشرط شيء لان كليهما محمولان حملا على النوع والمحمول عليه عين عينه ماهية ووجودا
الثالث ان الطين اذا اعتبر معه شيء لم يكن المجموع طينا بل الطين جزؤه وكلام يعتبر معه شيء لم يحمل على اللبنة ان اعتبر فيها الصورة جزؤا
وان لم يعتبر يكون الطين عينه لا مادته وان اريد بالطين معنى اعم من الطين فقط ومن المركب منه ومن غيره فهو معنى آخر اعم
من الطين الذي هو المادة وليس بالمادة ولا يلتزم حمل الطين الاعم على اللبنة صحة حمل الطين الحقيق عليها فالمادة الخارجة الموجودة
بوجه مغائر لوجود الكل ليست جنسا لشيء من الاعتبارات فالظاهر ما ذكره المحقق الشريف في بيان الاعتبارات الثلث وان
المادة والصورة اللتين هما متخارجتان مع الجنس والفصل ذاتا ومتغائرتان اعتبارا غير المادة والصورة الموجودتين بوجهين
متغائرين وانما اطنبنا الكلام في بيان اعتبارات الذاتي المحمول وكثرة التفصيل عن الغول لانه مما تحير فيه الافهام والعقول ومن
الله الاستعانة في الوصول الى كنه المعقول والمنقول وقس على ذلك حال الناطق فانه اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا
او بشرط شيء كان عين النوع او بشرط لا شيء كان صورة وذلك مشهور قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي
لم يعد ان مجرد الغرض يغني عن الانضمام فيه نظر لان المعتبر ههنا هو حيثية فرض الانضمام اي كونه بحيث لو انضم اليها شيء لكان
زايدا عليه موجودا بوجود آخر وهذا مقيد وغير مستلزم للانضمام بالفعل فتدبر لا خلاف لاحد في امكان وجوده هيهنا وخارجا
قد مر مافيه وايضا ان الجنس وحده اي من غير ان يتحد معه فصل من الفصول بل شيء من العوارض كيف يمكن ان يوجد في الخارج لظهور
ان الموجود فيه عين فصل ما بالوجود وعين العوارض المحمولة اللازمة بحسب الخارج واعتبار اخذ وحده الماهية كما اعتبره الشيخ
حيث قال بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ومع معناه مناسب لاسم المجرد ولا شك ان الماهية وحدها او مجردة الماهية فقط لا يتصور
وجودها في الخارج والعجب من الشارح ومن تبعه انهم غفلوا عن ذلك قبل تجريد الماهية ام نبني تكليف بالقياس الى الامور فربما
اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت
محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين
خاص وهو تحصل زايد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار بخلاف ما اذا اعتبرت تحصلها بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة
كالجسم اذا اخذ شرط ان لا يدخل في قوامه النفس فانه موجود ومحل لها والمعتبر في مادية الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر
مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك وهو صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم
اليه التشخص كان اما زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة
اراد به الماهية باعتبار التجرد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك وما قال ابن سينا في المنطق والالهيات

من الشفاء

من الشارح في تصوير معرة الاعتبارات في الجسم منها انا اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة حاله هذا شرط
انه ليس واحدا في غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره من مثل حتى واعتدا كان معنى خارجا عن الجسمية لانها مضافا اليها كان
اما خط هو الجسم الذي هو المادة فليس يدل على ان اعتبار المادة لا يصح الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم
مادة بالقياس الى تلك الامور ثم للامر في توجيه عبارة المتن امران يحمل قوله مجرد وما عطف عليه على التقييم وح كان نفي
في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم بعوضه لاعتبار التجرد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة
واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام
والاول اظهر انتهى وفيه تامل اما اولا فلان معنى تجريد الماهية عن جميع ما عدا بحذف الجميع بحيث لو انضم شيء منها اليها كان زايدا
وذلك لا يقتضي ان يكون محصلة بحيث لا يقبل تحصلا زايدا كالتعين فالاولى ان يقال في بيان انتفاء المادة خارجا اذ كل موجود
في الخارج فهو عين بعض العوارض بالمآخرة واما ثانيا فلان قوله فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة اليه يقتضي
ان يكون الفصل او الخاصة اذا اعتبرا مجردين بالقياس الى الجنس مادة له ولم يقل به احد واما ثالثا فلان المعتبر في المادة
التجريد بالقياس الى ما يسمى صورة ولذلك لم يطلقوا المادة على الهيولى بالنسبة الى الاعراض كما لا يخفى على المتتبع وما ذكر الشيخ
من ان حكم الكل كذلك هذا فراد انه هكذا في جريان الاعتبارات الثلث لا في انه مادة باعتبار والصورة باعتبار فلان الشيخ وغيره قد
اعتبروا في المادة قيد الوحدة بالمعنى الذي مر مرارا بالنسبة الى الفصول فلا توجد في الخارج فلو ذهب احد الى وجودها ينبغي ان
يعتبر تجريدها بالنسبة الى فصل معين كما اشرنا اليه لا بالنسبة الى جميع الفصول وبعد ظهور المقصد لا حاجة في توجيه كلام
الشيخ والمصير الى التمحلات البعيدة لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية قد مر ان عروض الكون للكون في
كعروض الاعراض محالها في الذهن لا مطلقا بل العروض الذي يقتضي الموجوديه حاصلا في الخارج ثم المستدل قد يعرض لعروض التشخص
ايضا ولا شبهة في ان عروضه للنوع في الخارج ولو توقف فيه فينبغي في الاعتراض التوقف له ولو قيل في الاولية ان كل موجود خارجي
فهو متصف بالوحدة بالاتصاف الاعم من الحال وغيره ومن ان يكون الصفة موجودة او اعتبارية اذ الوجود الخارجي ستتبع لا
محالة اثرا ما وحكما مما يتوجه السؤال الا يرى انه يمكن الحكم على المجرد بانه اي شيء ما صدق عليه مفهوم المجرد اذ لا نزاع في تصور
مفهوم الانسان المجرد ولا في ان هذا المركب التقييدي موجود ولا في انه محاط بالتجرد ثم ما صدق عليه هذا المفهوم محاط في نفس
الامر مجرد في فرض العقل وصحة الحكم باعتبار هذا الوجه الفرضي الذي يثبت له من حيث انها مجرد كما قرر في المقصد فظهر ضعف
ما قيل ليس النزاع الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجرد بل من حيث
اعتبارها مع وصف التجرد وهي بهذا الاعتبار محاطة ولو اريد ان المجرد موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل

فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق ش فصار انه ان اريد بالمجرد ما يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما اعتبر العقل كذلك لكنه لا يكون كذلك فيهما بخلاف الذهني ش لا يصح ح قوله مخلوطة نفس الامر الخ قيل ما ذكره تفسير للمجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض ولا يخفى ما في ذلك صحة فقوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتامل وكان وجه التامل ان ليس للمجرد معنيان حتى يصح هذا القول بل ليس له معنى غير هذا فيكون المجرد في نفس الامر ما اعتبره العقل كذلك فلا وجه لان يقال هو مخلوطة بحسب نفس الامر والجواب انه لا معنى للموجود في الخارج ان المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يتحقق في الخارج ولا في الذهن في نفس الامر بل في فرض العقل والموجود اعم في الذهن عما هو موجود فيه في نفس الامر او في الفرض العقلي فان العقل اذا اعتبر المجرد فرضه عاريا عن جميع الاوصاف حتى عن وصف التجريد ايضا فهو مجرد في فرض العقل واعتباره مخلوطة بحسب نفس الامر وهو ظاهر وتفصيل الكلام في هذا المقام ما قيل ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يجب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان تفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا سكن في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ان الفرض انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج اي هو مجرد باعتبار بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غير فهو وجه لا يتصف ربما بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجه فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل ش ان منع نفس تصوره الخ ليس المراد ان المانع من الاشتراك نفس التصور كما زعم بعض الافاضل حيث قال ان منشاء المنع عن الشركة هو كون التصور عين الادراك الكلي ولو صح ذلك لم يحصل الفرق بين الشخص والكلي الا شيء بل المراد نفس المتصور من حيث انه متصور بان يكون في نفس المتصور او مانع من امكان فرض الاشتراك كما يكفي الداخل في مفهوم الشخص الذي هو الجزء الحقيقي والكلي وان لم يجز العقل اشتراكه وتعدده في الواقع لكن اذا نظر العقل الى نفس مفهومه من حيث انه متصور مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه يجوز اشتراكه اذ ليس فيه مانع من ذلك وذلك قبيل فرض صدق الكلي على اشياء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن والمفروض ممتنع وفرض صدق الجزئي الحقيقي على اشياء فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ههنا ممتنع كالمفروض فان قلت لا تم ان فرض وقوع الشركة في الجزئي الحقيقي محال لان الفرض فيه واقع كما يقال ان زيدا مشتركا كان كليا فزيد مشترك وقع ههنا مقدما قلت الفرض الذي في مقدم الشرطية بمعنى التقدير وفرض الاشتراك الذي امكانه مع الكلية بمعنى

التجويز واعلم ان الحيثية في قولهم المتصور من حيث انه متصور للتقييد لا للاطلاق فان المراد بالمتصور اولا هو ما صدق عليه المتصور وبالمتصور ثانيا هو المفهوم فيكونان متغايرين وفي بيان الاطلاق يجب ان يكون كلاهما بمعنى واحد كقولنا الانسان من حيث هو انسان فان الانسان المذكور اولا وثانيا بمعنى واحد فتدبر ش كان متقيدا في ذاته غير قابل لاشتراك فيه بديهة القدر المشترك هو ان كل موجود في الخارج متعين ومتشخص اما بان يكون التشخص داخلا في ذاته واما بان يكون عارضا له ومنضما اليه وحصلا وذلك لانا في اشتراك الطبيعة الواحدة في ضمن الافراد وتحققها بوجوداتها واتصافها بالصفات المتقابلة في ضمنها بل نقول مكيلا من انا اذا رايا زيدا وجردنا عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية او انا يصح اذا كان الكلي الطبيعي موجودا في الخارج واما اذا لم يكن موجودا فيه فعلا على المذهب المنصور من الحاصل في الذهن حقايق الاشياء كما لا يخفى ش فان كلا واضح منها صورة جزئية في نفس جزئية هذا العلم لدل على امتناع عروضها للصور مع التشخصات الذهنية لكن افاجرت عنها يجوز عروض للصور بل نقول الكلية بمعنى المطابقة ايضا انما يصح عروضها للصور العلمية بعد التجريد عن التشخصات الذهنية فانهم اعتبروا في مفهوم المطابقة ان الصورة لو حصلت في الخارج كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عين الصورة ولا شك في ان اتحاد الصورة مع الافراد لما رصه انما يتصور اذا جردت الصورة عن مشخصاتها الذهنية ويكون ان يقال الصور العلمية منضمة بالكلية بمعنى المطابقة المذكورة في نفس الامر سواء اعتبرت واحدت مقرونة عن التشخصات العارضة او لا بخلاف الكلية بمعنى الاتحاد الحقيقي للصور العلمية لا تصور بعد التجريد عن التشخصات ايضا لان الشركة لمعنى ان يتحقق الشيء بعينه في اشياء لما اشرنا اليه ولا شك ان الصورة الحيوانية مثلا بعد حذف المشخصات الذهنية لا يتحقق في زيد وعمرو وغيرهما بعينها بل هي عين كل منها وهذا الاتحاد ليس شركة بهذا المعنى لا اتحاد شيء بامور متباينة نعم يوجد لكل الصورة الاشتراك بمعنى المطابقة او الحمل وهو ليس بمعنى حقيقيا الاشتراك قلت قد مر ان الصورة الحيوانية بعد حذف التشخصات عين الافراد بالوجود لا بالحقيقة ايضا بل جنسه كل فرد من افراد هي مع فصل وتشخص من الفصول والتشخصات وسياتي تحقيق ذلك تفصيلا فيتحقق الاشتراك بمعنى الحقيقي ايضا ش ضرورة ان اشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة اورده عليه انا لا نسلم انه اذا كانت الاشياء مطابقة لشيء واحد كانت متطابقة لجواز ان لا يكون مطابق المطابق للشيء مطابقا لذلك الشيء لان ذلك في المطابقة بمعنى اتحاد الاطراف لا في المطابقة التي الكلام فيها ثم قد مر انهم اعتبروا في المطابقة ان الصورة اذا حصلت في الخارج كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عين الصورة ولا شك ان ذلك لا يتحقق بين الصور الحاصلة من زيد في الاذهان اذ الصورة في الذهن واحد ليست بحيث اذا حصلت في ذهن واحد آخر كانت عينها ولا بين كل واحد ولا بين اثنين من الكثيرين فلا حاجة الى الجواب الذي ذكر في الصور التي تدبر ش لان المتقدمين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي لما قيل منهم قسموا الكلي الى الكلية والجزئية وفسروا الكلي بالصور العلمية فانها عين الماهية على ما هو

التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على ان الماهية لا بشرط شئ صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية
وهي ايضا متصفة بالاشتراك المعنوي من حيث الماهية فلا خلل نعم فساد ما ظنا بناء على ما حققه الشارح به من الفرق بين التعليم بالذهن و
الحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شئ تفرد به الشارح وهذا القائل لا يقول به انتهى وانت تعلم ان العلم هي الصورة
العقلية مع التشخص الذهني والمعلوم هو المجرد عنه وهو الذي عين الماهية وهو الماهية لا بشرط شئ وهو الذي سماه الشيخ صورة عقلية
فانها كما يطلق على الصورة الشخصية كذلك يطلق عليها مجردة عن التشخص ولا شك ان الماهية مع جميع العوارض متغايرة ذاتا
بالذات كالانسان وزيد عند المنطقيين فلو كان مراد الشارح ذلك لم يرد عليه شئ ثم هذا القائل اعني العلامة الرازي قال في شرح
المطالع في باب القضايا الحكم في تلك القضايا بين التي حكم فيها على نفس مفهوم الموضوع ليس على ما صدق عليه موضوعا بل هي على نفس
طبيعة ولا يخفى ان يكون موجبة في الخارج فيكون مشخصا وح يكون القضية مخصوصة او موجبة في العقل والموجود في العقل صورة
شخصية في نفس شخصية فيكون القضية ايضا مخصوصة ثم اجاب عنه بان هذا يقتضي ان يكون المحكوم عليه هو الصورة الذهنية و
ليس كذلك بل مادة الصورة الذهنية وليس كذلك بل صرح في رسالة تحقيق الكليات فكيف تكون الصورة
العقلية صورة شخصية في نفس شخصية فكيف يكون كلية فمقول الصورة العقلية لها اعتباران الاول باعتبار ذاتها ولا شك انها جزئية
بهذا الاعتبار والثاني اعتبار انها صورة ومثال لما يتأصل في الوجود بل هو كالظل للامور وبهذا الاعتبار مطابقة لها فيكون كلية
فقد علم ان شخصيتها لا ينافي كليتها ثم قال وفيه نظر والحق في الجواب ان الصورة يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما كيفية تحصل
في العقل وهي آلة التعقل وثانيهما هي المعلوم اعني المتحقق بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة
شخصية لكن الكلية لا عوض لها بل للصورة العقلية بالمعنى الثاني فان الكلية ليست تعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال بل
للحيوان المتميز عن غيره وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة للامور كذلك الماهية المتميزة في العقل مطابقة لها وهذه هي
المطابقة التي من لوازمها ان الصورة اذا وجدت في الخارج لكانت عين الافراد وان الافراد اذا وجدت في الذهن لكانت
هي وهذا لازم لا يثبت للصورة الحالة لانها موجودة في الخارج ويستحيل ان يكون عين الافراد ولا شك ان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات ومن هاهنا يتبين لك ان تقرير الاشتراك بما يصح عليها اعني الاتحاد في الوجود والتغاير
في المفهوم تقرير باللازم هذا كلامه وهو بعينه ما ذكرنا يستلزم ان تكون امر واحد من جهة واحدة لها قبل جهة الوحدة ممنوعة
بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال
الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة
موجودة او متوهمة كلها هذه حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات

ولما

وكان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة ما
في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها تشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا يناقض بين هذين الامرين وقد علم في هذا
المقام ان قول الشارح ولو استدل على عدم صحة تغيير الكلمة آه ليس بصواب انتهى وفيه نظر لان المطابق لكثيرين ليس هو الصورة
المتشخصة مع التشخص لظهور ان لا مدخل للتشخص الذهني في المطابقة للمستدل المحل كما اشار العلامة اليه ولذلك يطابق
الصورة الحاصلة في نفس آخر لتلك الكثيرين ويحمل عليها وبديهة العقل حاكمة ان المفهوم الذي يدخل فيه التشخص سواء كان خارجيا
او ذهنيا لا يجوز ان يكون كليا باعتبار اذ باي اعتبار اخذ يكون التشخص داخلا فيه فيكون نفس تصور مفهومه مانعا فكيف مع
الشركة ولو اخذ باعتبار يكون التشخص خارجا عنه لا يكون بينهما امر واحد وهو ظاهر مع ان الصورة المتشخصة موجودة في
الخارج كما مر به الشيخ والعلامة بل الكلي مع قطع النظر عن التشخص الذهني فلا يكون التشخص الواحد كليا وجزئيا باعتبارين
ويمكن ان يحمل كلام الشيخ ايضا على ما ذكر بل ظ فيه فتدبر وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط هذا الاستدلال مذكور في
الشفاء ولقد بالغ في التشنيع على من زعم ان للموجود هو حيوان ما معط دون الحيوان ما هو حيوان لس وقال ان الحيوان بشرط
ان لا يكون معه شئ آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شئ آخر فله وجود في الاعيان فانه في حد نفسه بلا بشرط شئ آخر ولو
كان مع الف بشرط او بمقارنة من خارج فالحيوان مجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس وليس يوجب ذلك عليه ان يكون ما
بل الذي هو نفسه حال عن الشرائط اللاحقة موجود ما في الاعيان فقد اكتفى من خارج شرائط واحوال فهو في حد ذاته التي
هو بها واحد من تلك الجملة واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا بشرط شئ آخر ثم قال والحيوان ما هو فانه يعوارضه الشئ الطبيعي
والماهية بذاته هو طبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب انتهى ولا يخفى ان مراده من قوله بوجوده
الطبايع ليس وجودها افرادها فقط كما ذهب اليه العلامة الرازي ومن تبعه بل الحق ان طبيعة الشئ يحصل في العقل كذلك بعض
خصوصيات ذلك الشئ مثلا اذا تصورنا زيدا ثم جردنا تشخصه بقي انسان فان الانسان هو زيد المحذوف عنه التشخص فيكون
موجودا في الخارج واذا حذفنا عن الانسان الناطق بقي الحيوان فكون الحيوان جزءا من الانسان غاية الامر انه متحد معه في
الوجود كيف ولو لم يكن زيد في حد ذاته انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا في الخارج بل هذه الامور منتزعة منه في العقل يلزم ان لا يكون
جميع الاشياء حاصلة في العقل ضرورة ان الماهية التي هي داخلة فيها غيرها هي خارجة عنها وان يكون هذه الامور خارجة
عن جميع الامور الموجودة في الخارج ويكون بمجموعها كسائر العرضيات ويكون وجود زيد مقدما بالذات على وجود انسانا كما انه
متقدم على وجوده ايضا فكون الذاتيات من اللواحق المتأخرة عن الذات ولذا كان زيد في حد ذاته حيوانا ناطقا فاذا كان
موجودا كون الحيوان الناطق موجودا ثم عند من يقول ان الشخص هو الماهية حال كونها مقرونة بالعوارض موجودة في الخارج

كانت الماهية لا محالة موجودة فيه فان قلت المستفاد من كلام الشيخ ان الحيوان بشرط لا شئ غير موجود في الخارج واما الحيوان لا بشرط شئ فهو موجود فيه ومحمول على زيد ومع ذلك فوجوده مقدم على وجود زيد ولا شك ان المحمل بنافي تقدم وجوده قلت لا منافاة لان المحمل وان اقتضى الاتحاد في الوجود لكن التقدم لا يقتضي التغاير في الوجود بالذات بجواز ان يكون الوجود الواحد كوجود زيد مثلا من حيث انه وجود الحيوان مقدم على نفسه من حيث انه وجود الانسان ومن حيث وجود الانسان مقدم على نفسه من حيث انه وجود زيد ولا محذور فيه كما في المعاني نفسه في تهذيب الاخلاق قال العلامة الدواني في شرحه للمطالع والذي يخطر بالبال هناك ان الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج واما الموجود في الخارج هو الاشخاص وذكر بوجهين احدهما انه لو وجد الكلي في الخارج لكان اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءا منها وخارجا عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كان عين الجزئيات يلزم ان كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج ضرورة ان كل واحد منها عين الطبيعة الكلية وهي عين الجزئي الآخر وعين العين عين فيكون كل واحد فرض عين الآخر هذا واما الثاني فلانه لو كان جزءا منها في الخارج يتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق وح يكون معانيا في الوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث فبين الاستحالة وثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت في الاعيان لكان الموجود في الاعيان اما مجرد الطبيعة وهي امر آخر لا سبيل الى الاول والا لزم وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة واتصافه متضادات ومن البين بطلانه ولا الى الثاني والا لم يخلو من ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين فان كانا موجودين بوجود واحد فذلك الواحد ان قام بكل واحد منهما يلزم قيام الشئ الواحد بمحلين مختلفين وانه محال وان قام بالمجموع لم يكن منها موجودا بل المجموع هو الموجود وان كانا موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة الكلية على المجموع بشرط شئ فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا ضروري لا يمكن انكاره قلت ان الحيوان موجود بمعنى ان ما يصدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة فهو ممنوع فضلا عن كونه ضروريا فان قلت اذا لم يكن في الوجود الا الاشخاص فمن اين تحققت الكليات قلت العقل ينتزع من الاشخاص صورا كلية مجردة عن خواصها واعراضها المكتنفة بها بحسب استعدادات محالها واعتبارات شتى فليس لها وجود الا في العقل انتهى وفيه لجاز الاول انه لو كان الموجود في الخارج مجرد الطبيعة لم يلزم وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة محالها واتصافه بصفات متضادة الا اذا ثبت ان كل موجود في الخارج فهو شخص في داخل في ذاته التشخص وهو ممنوع كما مر بل لو ثبت ذلك فلا حاجة الى هذا التطويل لكان سهولة الظاهر موجودا عند الكل وهو انها حاصلة في امكنة محالها ومتصفة بصفات متضادة فان منعت كون الهيولى واحدة عددا بالشخص منعنا كون الكلي الطبيعي ايضا كذلك وكل ما يقال في الهيولى مقول في الكلي الطبيعي الثالث انا نختار ان الكلي جزء الجزئيات في الخارج وتقدم وجود الجزء على وجود الكل بالذات لجواز كفاية التغاير الاعتباري كما هو الظاهر من كلام الشيخ على ما ذكرنا وايضا قال في الشفاء ولان في الوجود فلا يكون منه شئ يتميز هو جنس وشئ هو نوع او فصل الرابع انا نختار ان الموجود هو الطبيعة مع آخر

وانها

وانها موجودان بوجود واحد وهو قائم بكل واحد منهما وقيام الصفة الواحدة مطلقا عرضا او اعتبارا بمحلين مختلفين لو سلم استحالته فذلك اذا كان المحلان مختلفين بالهوية واما اذا كان لهما هوية واحدة فلا يلتفت ذلك من دليل قال بعض الافاضل ما ذكره انما يصح اذا كان ما قام به الوجود هو تمام بل الظاهر ان الوجود لا يقوم بالماهية فان جميع الماهيات متقوم بالوجود متقوما بما قال المحقق الشريف قدس سره في حاشية على شرح الطوالع في بحث الوجود كون الكلي عارضا خارجيا معناه انه قائم به وح قال فيه فالظاهر استحالته كما في السواد القائم بالجسم نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض اولا وقد مر تفصيل الكلام هناك الخامس ان انتزاع الطبيعة الكلية من الاشخاص مع عدم وجود لها في الخارج لو امكن يستلزم ان يكون ماهية الشخص في العقل غير ماهية في الخارج كما بينا ثم ظ كلام المحقق الشريف حيث قال نعم في الخارج موجود اذا تصور وحذف منه مشخصاته عرض له هذا الكلية يدل على ان الطبيعة موجودة في الخارج لكن عروض الكلية له في العقل فتدبر الا يرى ان الكلي جزء هذا الانسان فيه بحث لان الانسان شئ العمى اعني الموصوف بالعمى فالعمى قيد خارج عنه لانه بالنسبة اليه صفة وفي بعض النسخ هكذا الا يرى ان الانسان جزء هذا الانسان وفيه ايضا بحث لان هذا الانسان ليس ذات زيد بل من العوارض للموجود بوجود الفرد بالعرض والانسان ايضا كذلك كالابيض وان اراد بهذا ههنا حصة من حصص الانسان فلو كان الانسان جزءا بناء على ان المطلق جزء للمقيد لدخل التقييد عند المحققين لكن كون تلك الحصة مشارا اليه بالاشارة الحسية وكونها موجودة في الخارج ظاهر البطلان قيل فرق بين الابيض والانسان فان كانا موجودين بوجود معروضهما ولذلك حكموا بوجود الاول دون الثاني وهو ان الابيض موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود الموضوع والانسان ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت بم علم ان الابيض موجود بالذات دون الانسان قلت بانه اذا لحظ العقل مفهوم الانسان ظهر انه لا توقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب النظر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان الوضع هو البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان الوضع المقابل للجوهر غير الوضع المقابل للذات قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرض واذا لا بشرط شئ فهو الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شئ فهو الوضع المقابل للجوهر فكان ان طبيعة الذات جنس وماده باعتبارين فطبيعة الوضع عرض وعرض باعتبارين وبهذا تحقيق الفرق بين الوضع والوضع لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فانه درك بالنظر اولا وبالذات هو الابيض ثم من ضم اليه علم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او جسم او غيرهما حتى لو لم يكن الملاحظة لم يعلم انه شئ ابيض بل جاز ان يكون اسم بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على المجموع الثوب والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وبهذا ان كان محالفا لما قاله المحاكمون حيث قال الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول حسب ترجمة حنين ابن اسحاق فانه اعتبر في اكثر المعقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واولع في التمثيل المشتقات

وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها ويشهد به الفطرة السليمة من ذي فطنة قويمة وفيه بحث لان
معنى الابيض شيء له البياض على ان البياض قيد له خارج عنه ولكن يحمل على الثوب ونحوه لا يحمل الشيء والبياض وهو ظاهر و
البياض لون خاص مغائر للابيض جنسه ووجودا اذ هو المدرك بالبصر بالذات والعقل بان الامور المتغائرة في الحقيقة
والوجود ليس الفرق بينها بالذات كالبدن ومجموع النفس والبدن مما تفرد به هذا الفاضل ومع البين ان الامر للمغائر للآخر في
الوجود الخارجي ليس له اعتبار يكون متحدا معه في الوجود ومحمولا عليه بحسب الخارج بهذا قال المحقق الشريف قدس سره في بعض
تصانيفه وامتناع حمل الجزء المغائر في الوجود الخارجي على كله ظاهر فان الموجودات الخارجة المتغائرة اذا اجتمعت لم يمكن
ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط امكن بل لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود
الخارجي مع التغائر في المفهوم ثم ما ذكرناه في تحقيق معنى الفصلية والجنس يظهر سائر ما في هذا التحقيق والله المعونة و
التوفيق واما الكلي العقلي فلتركبه منه اي من الكلي المنطقي الذي هو من المعقولات الثانية وان كان للجزء الآخر معقولا
اولى لان المجموع خارج محمول على الطبيعة بحسب الوجود الوجود ومبدأ الحمل انما ينتزع من الطبيعة باعتبار الوجود العقلي
لانا نقول لا معنى للكثرة في الجنسية لما قيل بانها ان يمنعه الى ان يتباين فان القدر المشترك هو ان الكثرة مشاركة من الوحدات
واما انها مخالفة من الوحدات للجنسية فهو اول المسئلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسيط الخارجي
ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسيط الذهني بمعنى ان لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود لجريان
التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية
للجسم فلا محذور في عدم وقوعها عند حد وبالجملة لا بد لذلك من البيان فتامل ايها وانت خبير بان الحق ان الاجزاء العقلية
للموجود الخارجي موجودة وهذا الوجود من حيث انه وجود الجزء مقدم على نفسه من حيث انه وجود الكل كما نقلناه عن الشيخ
فعلى تقدير عدم انتهاء تلك الاجزاء يلزم وقوع الموجودات الغير المتناهية الموجهة بوجوه واحد مع انها مترتبة موجودة
معا ولا قائل في جريان برهان التطبيق فيها وكذا في الاجزاء العقلية للوجود الذهني فتامل كالوحدة للعدد لا يخفى
ان الوحدة جزء المركب الاعتباري لغير العدد وان الواجب ايضا جزء المركب الاعتباري اعني مجموع الواجب وغيره فالظاهر
انه على اعتبار التركيب الاعتباري البسيط الاضافي اعم من الجنس مطلقا لان كل ما لا جزء له فهو جزء من مركب اعتباري ولا
ينعكس وعلى تقدير عدم اعتبار الاعتباري يكون البسيط الجنسي عموما من وجه واما بين المركبين فمن واحد على التقديرين
لان الاعتبار الاضافي لا يفهم من تفسيري البسيط والتركيب الاضافيين بان البسيط كون شيء جزء من آخر والتركيب
كون شيء كلا آخر هو ذات لم يكن لا وجود لها اي الاثر الاول هو ذاته لا الوجود والاتصاف به ايضا من الآثار

على عامر كعصمه وهذا هو مذهب المصنف لما ذكره سابقا من ان الماهية من حيث انها موجودة اثر الفاعل لان حدودها
لا ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فيه اشعار بان عدم صدق الكلي الايجابي على الشيء على تقدير ارتفاع نفسه
عن الخارج واما اذا كان الخارج ظرفا لنفسه دون وجوده فيجوز ان يصدق عليه حكم الايجاب على عامة قرارا واعلم ان شائع
الماهيات لو لم يكن مجعولا يلزم استغناء الممكن عن المؤثر لان كل ما فرض كونه مجعولا من وجوده او اتصاف الماهية به
فهو ايضا ماهية اذ الماهية ههنا بمعنى ما به الشيء هو هو كليا كان او جزئيا كما لا يخفى ولو اريد بها المفهوم الكلي فالظاهر ان
من قال بوجوده الكلي الطبيعي قائل بمجعولية الماهيات ومن لم يقل به فلا ولا يلزم منه ارتفاع المجعولية راسا لجواز مجعولية
الهويات لكن الامكان نسبة الظاهر ان يقال كعصمه نسبة قال بعض الافاضل ما ذكر في بيان عدم مجعولية البسيط
الذي تركب منه الماهية المركبة يفيد كونه غير ممكن ولا شك ان الممكن ليس بواجب الوجود لذاته فيكون محالا فاذا كان ما ركب
منه الماهية المركبة مستحيلا يعقل بهذا الانضمام وبالجملة على هذا المذهب يلزم ان لا يتصف شيء من الماهيات بالامكان
اما البسيط فلما ذكر واما المركب فلاستلزام استحالة البسيط استحالة المركب منه وفيه بحث لانه عند عدم الاتصاف
لا يمكن ان يحمل الامكان لا يمكن ان يحمل الوجوب والامتناع ايضا لان كلا منهما كعصمه النسبة كما مر فالبسيط عند صاحب
هذا المذهب لا يكون واجبا ولا ممتنعا ولا ممكنا في انفسها اذ كل منها انما يتصور بالقياس الى امر آخر والماهية البسيطة
لا تقع فيها في انفسها على انه قدم ان كل مركب ممكن فامتناع الجزء لا يستلزم امتناع الكل واعلم ان محمولية المركب دون
البسيط انما تتصور باعتبار انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض اذ باعتبار الوجود يتصور في البسيط ايضا و
الانضمام اما بسيط او مركب ففي الاول لا يتصور مجعولية باعتبار انضمام آخر وتنقل الكلام اليه فيلزم اما مجعولية
البسيط او عدم مجعولية المركب ايضا والا لزم التسلسل في الانضمامات الا ان يقال الانضمام غير مجعول بل المجعول
المركب لكن لا في نفسه بل باعتبار الانضمام قدر ما راوا عوارض الماهيات الظاهر انه اراد مطلق العوارض
لا ريب انها كانت لو غير لازمة فكل ما يعرض ماهية باعتبار الوجود الخارجي او الذهني يكون لازما وغير لازم فكل ما يعرض
الماهية من حيث يكون لازما وغير لازم اي عارضا لها باعتبار كل من الوجودين لا في جميع اوقات كونها موجودة
بها بل يكون عروضه باعتبار كل منهما دائرا على شرط لا يكون لازما لكل من الوجودين فلا يكون ذلك العارض لازما للماهية
فقول شارح المواقف في هذا القسم فايما وجدت الماهية كانت متصفة به ليس على ما ينبغي اذ ذلك ظاهر في ان ما يعرض
الماهية من حيث هي لا بد ان يكون لازما لها ويمكن ان يراد بالعوارض اللازمة لان من شرط الشرح كما ذكره صاحب المواقف
ان المجعولة اما من لوازم الماهية او لوازم الوجود الخارجي ثم في وجوه عارض للماهية يعرضها في بعض الاوقات فهي

وخارجا تأمل نعم قد اشرنا الى ان هناك قسما رابعا وهو ما يعرض الماهية باعتبار مجموع الوجودين كعروض معلومية الوجود الخارجي
لامر واعلم انه يلزم عند المنكرين للوجود انحصار العوارض في عارض الوجود الخارجي ولهم ان يمنعوا كون ثبوت عارض لشيء وفرعا
لوجوده لظهور صدق مثل قولنا الاربعة زوج وكل من الحيوان والناطق ذاتي للانسان واراد وا بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل فيه نظر لانه قدم من ان مرتبة الوجود متاخرة عن مرتبة الايجاد المتأخرة عن مرتبة الحاجة فكيف يكون الاحتياج من لوازم
الوجود الخارجي وقد اعتبر في المشهور ما لخصوص الوجود الخارجي مدخل في ذلك بل الظاهر انه من قبيل العوارض في نفس الامر عاما
الآن يراد بالعوارض الخارجي حالا يكون من لوازم الماهية ولا من العوارض الذهنية وايضا الظاهر ان المجعولية هي الوصف المترتب
على الاصح والجعل فتامل كان الكلام صحيحا اذا قيل لاحتياج ان الممكنة اما كون المعقولات الثانية فانها كون الذهن ظرفا للاتصاف به على كليهما
تفصيله سواء كان ذلك للقوام في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلة والمعلولة والامكان منها
سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات
الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا
التقدير صحيحا واسا صرحنا اسلفناه بما فيه من وجوه فتدبر وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي آن وجه الابعدية اما
بعد الفهم من العبارة او كثرة اشتراك الغير في هذا البحث لعدم اختصاصه بالملازم او اقتضاء ذلك بقرينة المقابلة ان يكون منع قوله
الآخرين الماهية انما نفسها او جزءها ان ماهية المركب في حد ذاتها لا ي باعتبار الانضمام ومع البين ان هذا الاحتياج لا يتصور
في البسيط نعم الاحتياج في حد ذاتها بان يكون نفس الذات اثر الفاعل وكذا ظرفية الخارج او نفس اللام لنفسها اثره مشترك بين البسيط
والمركب على ما مهدنا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورنا لا يخفى ان من قال بمجعولية الماهيات قال لا نزاع في ان للعلة جعلا و
تأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من
هذه الامور الاربعة اما ماهيات كما قرر ولا شك ان الاستدلال بهذا الدليل يدل على انه اراد بالمجعولية معنى عاما يجعولية كل منها
وح يكون تاويل كلامه بان المراد ان الماهيات مجعولة باعتبار وجودها دفعا للتناقض بين الاقوال مخالفا لما اراد، هذا التأمل
على اراد وابه حاجة في حد ذاته كما في المركب قيل تغيير الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه من ان اسناد
الحاجة الى الاجزاء لا يتفق الحاجة الى الفاعل ويلوح الى انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء تصير بالانضمام ذلك
المركب فمصورية الجعل بخلاف البسيط اذ لا تصور هناك مجعول ومجعول اليها فلا تصور فيها للجعل بناء على انهم لم يفهموا من الجعل
الا هذا المعنى كما سبق في افرادهم بالامكان هو كيفية نسبة كون شيء ما ذكر الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذكر المركب بالانضمام وليس في
البسيط شيء يكون كونه اياه، كما فعل هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا تصور جعله اياه كما في البسيط بعينه

والاجزاء

والاجزاء المادية فقط لا تصير عين المركب الا بالعوض ومثل ذلك الصورة متصورة في البسيط وايضا ان عدم كون هذا الامكان
في البسيط تم اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ الممكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون السواد بسوادا
ولا ناقض فيه انتهى وفيه تأمل اما اولا فلان مراده انهم اراد وا بالامكان الذي هو علة الحاجة في حد ذاته كما في المركب لانه في المجعولية
بالاحتياج ويوقع هذه المقدمة اعني الامكان لا يعرض للبسيط منهم في الدليل فلا وجه لظاهر هذا الارادة فالمراد ما ذكرنا الا انه تسامح
لظهور المقصود ومن الياس وقصد المغالبة واما ثانيا فلان المنفي عن البسيط حاجة في حد ذاته كما في المركب لا حاجة في حد ذاته
مطلقا على انا قد بينا ان الامكان الذي هو علة حاجة البسيط في حد ذاته يجوز ان يكون الامكان الذي هو كيفية نسبة الشيء الى الوجود
غاية الامر ان التأثير في الاوصاف يتوقف على التأثير في نفس الموصوف اذ امكان وقوع الشيء وعدم وقوعه يوجب احتياجه الى
الفاعل ومع قطع النظر عن الوقوع الذي هو يستلزم الوجود الاعم من الرابطي والوجود في نفسه لا تصور امكان الشيء في حد ذاته
كما لا يخفى على اهل الانصاف واما ثالثا فلان جميع اجزاء الشيء وان كان عين المركب بالذات لكنه يجوز ان يكون غيره بالاعتبار
باعتبار ان يكون للمركب شرط في نفسه كانضمام الاجزاء وارتباطها كالعسكر مثلا فان جميع احاده، وان كان عينه لكن لا مطلقا بل
بشرط الاجتماع ولولا ذلك لما كون الاحاد المتفرقة في اقطار العالم عسكرا ومن البين انه يصح ان يجعل الفاعل مع قطع النظر عن الوجود
في نفسه جميع اجزاء المركب منضما بعضها الى بعض وهذه المجعولية لا يتصور في البسيط فتدبر اقول لا يخفى على المتأمل لما قبل لا يخفى
على المتأمل انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة
مطلقا بل حاصله كما يؤدي عليه العبارة ان المركب كما يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بجعل اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه
انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره ثم يتجه عليه ما اوحينا اليه آنفا وقد خفي جلية الحال على سائر قائل و
لعل وجه التأمل ان مقصود الشارح ان محصل التوجيه ان المركب اذا احتاج الى الجاعل في نفسه كان هذا الاحتياج من لوازم الماهية
مع قطع النظر عن مطلق الوجود بخلاف حاجة البسيط فانها وان كان من لوازم الماهية لكن باعتبار الوجود لا من لوازمها باعتبار نفسها
لان لوازم الماهية فسمان احدهما ما يكون لوجودها المطلق مدخل في عروضها وان لم يكونوا كذلك كالامكان وسائر الاعتبارات
السابقة على الوجود بالوجود ايضا حيث سبق انه انما يعرض الماهية من حيث هي هي وقد جعل الشارح هذا القسم ايضا مما يعرض
لنفس الماهية في نفس الامر لا من العوارض الخارجية والذهنية كما قرر وعدم احدهما اي ما كان علة تامة لعدمه انت خبير بان
عدم الجزء يتوقف على عدم علته فكون العلة التامة مجموع العدمين مما يتوقف عليهما ويظهر منه ان عدم كل جزء بشرط تقدمه
على سائر الاعدام الاجزاء ايضا كما سيتحقق ليس علة تامة وبهذا ظهر ضعف ما قيل حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلامنا مع هذا
الشرط علة تامة فيصير حاصل الفرق الى ان كلامنا بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة في رتبته بدون مداخلة سائر الاعدام و

وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط مابدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شئ من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المناقشة والاجمال ليرد عليه السوال ثم بفصل المقصود في الجواب انتهى وذلك لان عدم الجزء بالشرط المذكور ايضا ليس علة تامة في مرتبة من المراتب اصلا ولو كان حاصل الوجه الثاني من الوجوه الثلثة ماذكره ثانيا يرجع الى الوجه الاول وهو ان التقدم بحسب بالنسبة الى وجود كل جزء بخلاف العدم اذ المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم بعض الاجزاء ولا شك ان مدار الوجه الثاني على ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع وبحسب العدم مقدم بالعلية فالاولى ان يقال لا يجب ان يكون للمتقدم بالعلية علة تامة بجواز ان يكون هو الفاعل المستقل كما مر وعدم الجزء بشرط السبق فاعل مستقل في انعدام الكل فتامل قوله واذا عدم جزء آن منه معا في زمان آن انت جنيرانه يجوز ان يتقدم جزء آن منه معا في زمان لكن يكون انعدام احدهما سابقا بالذات على انعدام الآخر فلا شك انه في مرتبة انعدام الآخر يتعدم الكل ايضا فتحقق علة عدمه في مرتبة سابقة عليه فلا يكون لانعدام الجزء الآخر مدخل فيه وهو ظاهر فالاولى ان يقال واذا عدم جزء آن منه معا في مرتبة لم يكن شئ من هذين العدمين علة مستقلة بل مجموعهما بشرط تقدمه بالذات او بالزمان على انعدام الاجزاء الآخر قيل انما يحتاج الى ذكر الشرط اذا ثبت ان عدم الشئ للمعين امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد ولا يقال لم لم يكن عدمه المستند الى عدم اقوى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجواز ان يتصف بشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشئ لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر كما استفاده ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول بل عليه انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء عليه العامة المستلزم لانتفاء احد العلل فتامل انتهى لا اشتباه في ان شخصية العدم الذي هو رفع الوجود باعتبار الوجود ومن البين ان المعين الموجود خارجا في زمان مثلا وجوده في هذا الزمان امر شخصي لا يمكن للعقل في فرض اشتراكه وبهذا احكم رفع هذا الوجود الشخصي والكلام فيه نعم لا يقدح بما ذكر في عدم امكان تعقل الوجودات الخارجة لشخص واحد وان ذهب هذا القائل الى ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشئ الواحد لا يكون وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شئ هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار وقد سبق الكلام عليه وفي تقدير ذلك التعقل يكون عدم التشخص الواحد ايضا متعقلا لكن ليس الكلام فيه كما لا يخفى ثم سيجئ ان تعقل العلل المستقلة بالمعنى المتعارف وفي سبيل التبادل لا يتصور لان المعلول ان توقف على كل واحد منها بخصوصها فلا يمكن ان يجمع بدونها والا فلا يكون كل واحد علة بخصوصها بل العلة واحد منها لا بعينها ان امكن وقوعه بكل منها او ما يتوقف المعلول عليها بخصوصها وهذا كلام لا كلام فيه قال في الحواشي قد يتوهم مما ذكر من ان المتقدم بالعلية على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل واحد من الاجزاء ان العلة التامة لعدم المركب هو هذا

الامر الكلي

الامر الكلي اعني عدم جزء لا بعينه ولا تعقد فيه فلا يصح قوله وعدم كل واحد من الاجزاء علة تامة لعدم المركب ولا يرد ذلك الاشكال لان تعقد العلل التامة للواحد الشخصي حتى يحتاج الى التشخيص عنه وهذا التوهم لا يجدي نفعا لان ذلك الامر الكلي ما كان متحققا في افراده متعددة وكان تحققه في ضمن اي واحد منها بدلا عن الآخر كافيا في تحقق المعلول كان الاشكال باقيا على حاله وفيها نظر اما في الاول فلان المتقدم بالعلية على عدم المركب هو عدم العلة التامة للوجود المتحقق في ضمن عدم الجزء ايضا وهو ظاهر واما في الثاني فلان المعلول لما لم يحتج الى تلك الافراد المتعددة بخصوصها لم يرد الاشكال اعني تعقد العلل التامة للواحد الشخصي وتعقد ما يستند اليه المعلول من غير احتياج اليه بخصوصه لا يوجب محذورا كما سيأتي قوله لكن معنا ان الجزء متقدم على الكل في الوجود جمعا ان كان بينهما مغايرة قد عرفت ان الاتحاد في الوجود لا ينافي التقدم بالاعتبار فان وجود الشئ من حيث انه وجود الجنس متقدم على نفسه من حيث انه وجود النوع واما عند من ينفي وجود الكل الطبيعي فليس عنده جزء محل حتى يعد على ما سيأتي تحقيقه فلا شئ عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المسامحة اذ على هذا التقدير لا يكون العلة العدم بالفاعل بل كون الجزء بحيث لو غاير الكل في الوجود كان متقدما عليه وكلام القوم يدل على ان التقدم بالفعل هو العلة وايضا الجزء الطويل جسم وجوهر في الخارج بوجود مغاير بسيطا عند من ينفي وجود الكل الطبيعي فيرد المنع على قوله لو وجد في الخارج بوجود مغاير لوجب تعدده عليه ثم لا يخفى انه يجوز ان يكون الشئ علة فاعلية بحسب وجوده الخارجي لوجود امر في الخارج وبحسب وجوده في الذهن لوجود ذلك الامر في الذهن ومثل هذا الفاعل لم يحتج تعدده على المعلول بحسب الوجودين بل نقول الماهية بالنسبة الى بعض لوازمها كالاربعة بالنظر الى الزوجية من هذا القبيل عندهم ولو نوقش في فاعليتها فلا كلام في عليتها وتقدمها بالذات على تلك اللوازم بحسب الوجودين ومع هذا الاحتمال لا يجزم بكون العدم بذلك المعنى خاصة مطلقة لاجزء فالاولى ما ذكر في الحواشي من ان المراد ان كون الشئ ومحو لا على المركب متقدما عليه خاصة مطلقة للذاتي فما باعتبار الحمل لم يوجد هنا لخاصة في الاجزاء الخارجية والعلة الفاعلية وغيرها وباعتبار العدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة انهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة العامة المطلقة للذاتي هي العدم على الماهية في الوجودين وبعد ضم البيان العدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة للذاتي او المراد انهم عدوا كون الشئ متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا قيل لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا فلا شئ عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المسامحة التي لا يخفى على الفطن فان فكت المادة العقلية الصرفة التي يفرضها العقل في البسيط كاللون في السواد مثلا غير متحيزة في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقل سابقا

فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود بل قلت لعله لا تركيب ههنا كحصة فان ذلك امر يعرضه العقل فيه بضرب من التحليل
من غير ان يطابق العين ويشبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة
الشيخ المنقوله ايماء على ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو سلمنا لنا منع هذا المقام اخرنا المنع الثاني ولا يرد النقض بالعلة
المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لو جعل شيئا في الخارج ربما تقدمه بالوجود الذهني لجواز كونه موجودا ذهنيا معدا للموجود
خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء لشيء بحسب وجوده وذلك في الذهن فلا يبعد ان يتقدمه في الوجود الذهني وكذا
ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود الما خوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي جزء بحسبه هو وجود الكل
ولا يجب في المعد للشيء بحسب وجوده ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجوده في الذهن ان يكون متقدما
على ذلك الشيء بحسب الذهن انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لا وجه لان يقال ما هو جنس ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا ومع ذلك
الجزء جنس متحدان بالذات والجزء العقلي عين الجزء الخارجي الموجود بوجوده مغاير في الخارج كما مر تفصيل ما فيه واما ثانيا
فلان العقل بان البسيط الخارجي الذي ليس له جزء مغايرا له في الوجود الخارجي لا تركيب فيه حقيقة في الواقع بل في فرض
العقل مع انه مخالف لتصريحات المحققين حيث صرحوا بان حصة السواد في الواقع مركب من حقيقة اللون وحقيقة فصل
مميزة عن بقية البياض وان الكيف جنس للكيفيات مطلقا بسيطة او مركبة في الواقع الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع لا خروجه
في ارتكابه لذا لا محذور في تركب حقيقة السواد في الخارج من امرين موجودين بوجود واحد ولا في تقدم اجزائها حسب ما
حققنا ثم لا شك ان مثل هذه الحصة داخلة فيما ذاته مركبة في الواقع لا فيما ذاته بسيطة والشيخ ذكر في الاخير عسى ان العقل يفرض
فيه هذه الاعتبارات الثلث على النحو الذي ذكرناه فقه فالحاصل ان يقال الموجود الخارجي قسمان ما يكون ذاته مركبة وما يكون
ذاته بسيطة والاول ايضا قسمان ما يكون اجزاء متمايزة في الوجود الخارجي وهو المسمى في المتعارف بالمركب الخارجي وما
لا يكون اجزاؤه متمايزة فيه وهو الذي يسمى بالمركب العقلي والمركب من الاجزاء المحمولة ويجوز ان يكون مركبا كلا النوعين من الاجزاء
كما هو واما ما ذاته بسيطة في نفس الامر فكل اطلاق عليه المركب يكون باعتبار ان العقل يفرض في نفسه امورا متمايزة بالاعتبارات
وانت تعلم انه لا فائدة يعتد بها في ذلك ولعله لذلك صدر الشيخ بلفظ عسى وقد مر مرارا انه لا وجه لان يقال يجوز ان يتركب ذات
الشيء وحقيقته في العقل في الواقع دون الخارج عند من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وبان الحاصل في العقل حقايق
الاشياء وليس لامر واحد ما هيات متغايرة تماما بالذات واما ثالثا فلان ما ذكره الآخر لا يتجه عاد به بالنقض لان العلة
المعدة التي تكون بحسب وجودها الخارجي علة لوجود المعلول في الخارج والتي تكون بحسب وجودها الذهني علة لوجوده في الذهن
يرد النقض بها وفي كلام الشارح اشارة الى ذلك حيث قال اذ قد يصدق عليها انه يجب الى ما ذكر وايضا يرد الماهية بالنسبة الى

لوازمها بل بالنسبة الى لوازم الوجود الخارجي والذهني الا ان يقال الى حصة ان وجود الجزء في نفسه مقدم على وجود الكل في نفسه
وليس التقدم بالوجود اعم من الوجود الرابطي وح لا يكون مشاركة المركب الذي يكون الخارج او الذهن ظرفا لنفسه لا لوجوده فتامل
ومع ذلك فمن الكافي عن تقدمه بحسب الخارج آن هذا على ما ذكرناه في الجزء المحمول واما على ما ذكره الشارح من ان معناه
انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فيلزم ان لا يصح الاستغناء عن الوسط في الثبوت في الجزء المحمول لظهور ان
ليس له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون فلم يكن متقدما وما قيل في الجواب ان التقدم المغاير للحيثية المذكورة سبب لذلك
الاستغناء وان لم يصح التقدم بالعلل فلا يخفى ما فيه فالاولى ان يقال التقدم بهذا المعنى يستلزم العينية بحسب الخارج والعينية
مستلزمة للاستغناء وما ذكره في الشرح انما يدل على استلزام التقدم للغنى لا على السببية لا يصدق على شيء من العوارض قال
المحقق الشريف بس في حكمه المطابق وهي حاصة مطلقة اي لا يشارك الذاتي فيها العرض اللازم وذلك لانه لا يتحقق الا بعد تحقق
الماهية ولا ينتفي الا وان ينتفي او لا كالزوجية للاربعة وهذه سطر لان المراد بالعرض الخارج المحمول او الشامل له ولا شك ان الانسان
عرض بالنسبة الى الضاحك مع انه متقدم عليه بالوجود وكذا الاربعة بالنسبة الى الزوج ولو كان وجود الانسان متاخرا عنه
ينتقض بالضاحك بالنظر اليه ثم لا شك ان كلا منهما عرض بالنسبة الى الآخر ولا يتصور تاخر وجود كل منهما عن الآخر ثم قال فيها و
بعبارة ايضا الذاتي ما لا يحاج الى علة حارجة عن علة الذات بخلاف العرض فانه يحتاج الى الذات وهي خارجة عن علتها كالزوجية
الحاصلة الى ذات الاربعة وفيه نظر لان الانسان بالنسبة الى الكاتب ليس كذلك مع ان في خروج الذات عن علتها تامل وايضا
قال وبعبارة ايضا الذاتي ما لا يحاج الماهية في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا لشيء آخر جعله لونا و
هذه حاصة احترز فيه لان لوازم الماهية كذلك فان البياض فرد في حد ذاته لا لشيء آخر جعلها مبصصة بالعرض وفيه ايضا تامل
لانه يغير بان الماهية علة جعل الجزء على الكل حكوم الذاتيات مجعولة وعلى تقدير مجعوليتها فلا شك في ان الثبوت الجزء للكل يتوقف
على الجزء ايضا مع انهم صرحوا بان الجنس البعيد محمول على الماهية بواسطة الجنس القريب وايضا قد تقرر لوازم الماهية علل علة
الماهية ايضا كما اشار اليه الشارح بقوله لا يفتقر الى سبب جديد مع انه كثيرا ما تكون المؤثر فيها امرا يمتنع انفكاكه عن الماهية
من غير ان يوضع عليها فتدبر بجرد اخطار الماهية والجزء بالبال فيه اشعار بان المراد بتصورهما سابقا تصورهما على
الوجه الاخطار بالبال اي على سبيل الالتفات الى كل منهما بالاستقلال حتى يصح الحمل بينهما اذ لا بد في كل مصدق ان يكون
كل واحد من الموضوع والمحمول ملاحظا للعقل قصدا ممتازا احدهما عن الآخر حتى يمكن للعقل ان يعتبر النسبة بينهما ايجابا او
سلبا فما وقع في بعض الحواشي بل بمجرد تصور الماهية الاولى اسقاط لان تصور الماهية على وجه الاخطار وان كان مستلزما
لتصور الذاتي لان الكلام في تصورها بالكنه لكن اخطار المجموع بالبال لا يستلزم اخطار كل جزء منه الآن غرضه من مجرد تصور

الماهية ان تصورها بالكنه يستلزم تصور الذاتي والتصديق بثبوتها بعد ملاحظتها والنسبة من غير توقف على ملاحظة
واسطة واكتب ب بالبرهان كما ذكر سابقا الا انه يحصل بمجرد تصور الماهية كيف ولا يحصل ايضا بمجرد احضار الماهية والجزء
بالبال من غير تصور وقوع النسبة اولا وقوعها ولذا قالوا هنا للحاجة ان بعد تصور الماهية بالكنه ثبوت الذاتيات لها بيقين
ش فان لها صورا اجتماعية مجمعه في نفس الامر كما في البيت قبل اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة السابق فان جهة الوحدة
في العسكر ايضا مجمعه في نفس الامر مثل الاجتماع والتعارن ثم وجه الصورة الاجتماعية في البيت مبني على ان صورة الوضع
المخصوص وهو موجود في الخارج اعني واعلم ان اطلاق الصورة على الوضع غير متعارف مع ان الوضع المخصوص وهو
الهيئة التي تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض بالقرب والبعد والمجاورة وغيرها والى الامور الخارجة موجود في
العسكر ايضا عند من يقول بوجود الوضع في الخارج ش قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر اجزئي لها قال بعض الافاضل
ما ذكره ينتقض بنفس كل الذي هو معروض المزاج في المجون ومعروض الهيئة الاجتماعية في مثل السرير لانها واحد حقيقي بالشبهة
مع انه لا يحتاج بعض اجزائها الى بعض وان سلم في وحدة معروضين جمعه فنقول ان كان وحدتها وحدة اعتبارية
يكون وحدة الكل المركب من المعروض والعارض في تينك الصورتين وحدة اعتبارية اذ المركب من الواحد الحقيقي
والاعتباري واحد اعتباري وفيه بحث لان الاجزاء المادية في المركب الحقيقي كالمواليد الثلث وحدتها اعتبارية مع ان
المركب منها من الجزء الصوري الذي وحدتها جمعية واحد حقيقي ثم الظاهر ان امثال السرير والبيت اجسام حصلت
لها هيئة مخصوصة من باب الوضع وهذا المجموع في الواقع جوهر وعرض قد يتسامحون فيسمونه جوهرا ولا عرضا كما
ان مجموع الجسم والسواد القائم به لا يكون ولا عرضا كيف وهذا المجموع محتاج الى الموضوع الذي هو جزؤه وهو يحتاج الى
الموضوع فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع فلا يصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع وذلك من خواص الجوهر والعقل
بان المراد ان ما لا يحتاج الى الموضوع بالذات اولا انه لا يحتاج الى موضوعه لا الى موضوع جزئه نعم وايضا الوحدة
الجنسية معتبرة في تقسيم الجنس العالي الى المعقولات العشر كما يجيء في موضعه فتكون معتبرة في كل منها والمجموع المذكور
ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين وايضا لو كان جوهرا لتركب كل قسم من الجواهر فيما سموا الله واد راجه في الجسم لا يخفى
وجهه وايضا اشتهر بين الحكماء ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم ستدلون بهذه على الجوهر ية وقد صرح الشيخ بذلك
في عدة مواضع قيل الذي ما يتخلص من كلام الشيخ بعض ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا و
ذلك لا ينافي دخوله في الشخص والصنف كما صرح به في الهيات الشفاء حيث قال ان الجسم يحمل على مجموع الهيولى
والصورة والاعراض والخواص انتهى وانت خبير بان المشهور ان الداخل في الصنف والشخص امور عارضة للطبيعة النوعية

وهي بالنسبة اليها من العرضيات واطلاق الاعراض على العرضيات شايع عندهم ولذكر عطف الشيء عليها قوله والخواص تشبيها
على ذلك ثم لا شك ان الداخل في الشخص هي الشخص ولا دليل على انه في الشخص الجوهري عرض لا جوهر وايضا من البين
ان مجموع شخص الجسم مع اللون والوضع والحركة القائمة به ليس جسما فيتبين ان محمل كلام الشيخ على ما ذكرنا وسياتي في بحث
التشخص زيادة الكلام في هذا المقام ش وحدة حقيقية مخصصة باللوازم والآثار قيل كان قلت القسم الاول ايضا مخصص
باللوازم والآثار فان العسكر والعشرة يختصان بلوازم وآثار لا يوجد لغيرهما قلت المراد باللوازم والآثار لوازم
وآثار لا تكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركب كما يشير به العبارة وليس في العسكر
والعشرة الا اجتماع ولوازم الآحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا و
لعل هذا معيار الوحدة الجمعية انتهى وفيه تأمل اما اولا فانه قد يكون في اجتماع مثل العسكر لوازم ليست عين مجموع لوازم
الآحاد الا يرى ان الجيل الماخوذ من عشرة مضبوطة مثلا يقوى على اضعاف جميع قوى المضبوطة والقول بان المراد بالخواص
ما لا يكون من نوع خواص الاجزاء، وفيما مخ فيه من نوعها تعسف ظاهر واما ثانيا فلانه ان اراد بخواص المعادن الخ
ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية والصورية فظاهر انه ليس فيها خاصة كذلك لظهور ان خواصها اما عين مجموع
خواص الاجزاء المادية او خواص الجزء الصوري او عين خواص اجزائها المادية والصورية وان اراد بها خواص
الاجزاء المادية فمثل تلك الخواص التي لا يكون عين مجموع خواص الاجزاء المادية موجودة في مثل العسكر فالظاهر ان مدار
الوحدة الجمعية على الصورة الاتصالية الوحدانية فكل مركب له صورة كذلك فهو واحد وحدة حقيقية ش اذ لو استغنى
كل من الاجزاء عن الآخر لما المتبادر منه ان احتياج بعض الاجزاء الى بعض باي وجه كان بين اي من الاجزاء كان
فاذا فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهي عنهما يحصل منهما ماهية لها
وحدة جمعية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض وليس كذلك اذ المعتبر الحاجة التي يرتبط بها بعضها ببعض ارتباطا تاما
يحصل بواسطة التركيب الجمعي كما يحتاج الجزء الصوري الى المادية والا فاي حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع
مع ان مجموعهما مركب اعتباري ش ربما خفي التصديق لخفاء في تصورات اطرافها لما لا طائل تحته اذ الظاهر ان هذا
التمثيل لا يزيل خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان تذكر الجزئيات التي صارت
في مبادي النظر معرفا لغيضان حكم كلي بعد النفس لتذكر ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات معرفا لغيضان الحكم
الكلي في الحال فالوجه اسقاط هذا انتهى ويمكن ان يقال المراد ان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصورات
اطرافه يزول بالتمثيل بواسطة كونه معدا له لا ان خفاء تصورات الاطراف يزول به حتى يرد ما ذكره وتدل على ما ذكرنا

عبارة الشرح القديم وهي موهمة مثال يتضح به التصديق فان الصور يحتاج الى تلك المواد اي في التشخص لا في الوجود
فاندفع ما قيل فيه نظر لان الكلام المحتاج لا المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان المواد تحتاج الى تلك الصورة في تحصيل
النوع المعدني والنباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق ما فيه وح لا يلزم كونها اعراضا وح تكون مثال الاحتياج من جانب
واحد الاجتماعية التي هي عرض انتهى ثم المقرر عنده ان احتياج الصور مطلقا الى المواد من جهة التشخص واحتياج المواد اليها
من جهة البقاء ويمكن ان يقال فيما نحن فيه كما مر اليه اشارة لما يحتاج اجزاء العناصر في المواليد من صرافه كيفياتها الى الكيفيات
المتوسطة بحسب لو لم تكن صورة المركب فائضة عليها كما سبق بل كان ان يستحيل في جواهرها كان صورة المركب يحفظها في هذه
الحال فتكون محتاجة اليها في البقاء واما احتياج تلك الصور الى المواد العنصرية في التشخص فمما لا خفاء فيه ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص فان قلت الاحتياج في التشخص يوجب الاحتياج الاتصاف في الوجود
الى الموصوف المحتاج الى التشخص في ذاته قلت الصورة المشخصة يحتاجها الهيولى في التشخص والوجود وليس هي
علة بقاء الهيولى بل العلة هي طبيعة الصورة او صورة كما سيأتي وقد تحيرت افهام العرفاء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
الهيولى قبل فاطلاق الحمولة على الاجزاء ما نظر الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بحسب العقل والاعتبار
وبهذا الاشكال في المركب العقلي كما سبق بعضله فان قلت ما الذي يحتاج من الاحتمالات الاربع قلت الاخير اي الحصة
اعني المادة والصورة سواء كان بوجودين متغايرين ولا يحتاج على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد
هو وجود الكل فيحتاجان فان قلت قد علم من وجه الجنس والفصل لوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود
الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متغايرة قلت طبيعة الجنس الماخوذة بشرط العدم على ما سبق لحصته لا يغاير الفصل
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا شرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فما ينضم اليه من حيث انه بعينه و
لحصله لا من حيث انه امر آخر يحصل منها ثالث ومن ثمة قال في الشفاء ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود قبل وجود
النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بزمان بل بوجود تلك الحصة في هذا النوع
وهو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة
الجنس وجود المحصل هو اولا وينضم اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوع العقلي فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس
في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود
وفي العقل معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل منضما فيه وجزءا منه من الجهة
التي انما اليها انتهى اقول فالوجه انما يعرضها من حيث الوحدة ولا من حيث هما اثنان ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة

يعرض

يعرض للهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصورة مع انها من حيث انها مكثرة بل الوحدة والكثرة انما تحصلان بسبب وحدة الوجود
وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها فما قال اسهل وخلاصته ان الجنس والفصل والنوع متحدة في الماهية والوجود
متغايرة بالاعتبار ومع ذلك ماهية الجنس متحدة بالذات مع ماهية المادة التي هي موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الجنس
الذي هو النوع اذ اتضح سابقا بان المادة العقلية في المركبات الخارجية عن المادة الخارجية الموجودة بوجود مغاير وانت
عرفت هذا سابقا خبير بما فيه فلا يغتر ثم اراد بقوله طبيعة الجنس الماخوذة لا يغاير الفصل في الوجود
وان كانت مغايرة في الماهية فلا يجدي في جواب السؤال وان اراد انه لا يغايرها في الماهية ايضا فلا نسلم ذلك لظهور مغايرة
ماهية الحيوان بشرط الناطق مع ماهية الناطق وما ذكره من الدليل لا يدل عليه لظهور ان الامر المبهم بالماهية غير الامر الآخر
بعينه ويحصله كيف وقد يعينه فصل آخر وليس في ماهية ما يعينه هذا الفصل الفصل السابق وان الامر المنضم الى شيء غيره
اذ لا معنى لانضمام الشيء لا نفسه والتغاير الاعتباري غير كاف بالنسبة الى الفصول وما وقع في عبارة القوم من ان الفصل
ينضم الى الجنس لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث فقد مر ان المراد لا من حيث انه امر آخر مغاير بالوجود يحصل منهما ثالث
مغاير لكل منهما بالوجود كما هو المتبادر من انضمام امر الى آخر وكلام الشيخ المنقول ينادي على ان اتحاد الجنس والفصل والنوع
بالوجود لا بالماهية ايضا وعدم خروج الفصل عن معنى الجنس باعتبار الوجود وقد صرح في الحكمة المشرقية بان مختار ان الاجزاء
المحمولة يغاير المركب ماهية لا وجودا كما نقله الشريف في حاشية الحواشي وما يتوجه عليه فقد عرفت اندفاعه ومراده من قوله ولو
كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل انه لو كان لها وجود آخر غير وجود النوع لكان سببا لوجود النوع مثل الجسمية التي بمعنى
المادة فان وجود ما في العقل مغاير سابقا على وجود النوع ولا وجود للجسمية الذي هو المادة ولا للحيوان بهذا الاعتبار
في الخارج عنه كما نقلنا سابقا ووجود الجنس وان كان سببا ايضا لكن ليس بسببه مثل الجسمية التي بمعنى المادة على ما فصلنا
يدل على ما ذكرنا قوله بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا اي اذا حصل
النوع على ما ذكر فوجود الجنس حينئذ موجود في ضمنه وهو ظاهر وايضا ان اراد بقوله ان الوجود يعرضها الوحدة لا من حيث
هما اثنان انه لا يعرضها من حيث هما اثنان متغايران بالذات فلا وجه له لان الامر بين الذين سيجيء في الذات كما صرح به و
ليس لها حينئذ التغاير بالذات فلا فائدة في فرض عروض الوجود لها من هذه الحيثية التي لا يتصور عروضها لها مع انه قد مر
حال هذا النفي ايضا وان اراد ان الوجود لا يعرضها من حيث هما متغايران بالاعتبار فلا نسلم ذلك ولا نحذور في عروض الوجود
الواحد للامور المتغايرة بالاعتبار وهو ظاهر بل نقول كما ان قولنا المعروض قد يراعى بالاعتبار كذلك في العارض وكما ان
الواحد موجود بهذا الوجود كذلك الكثير بالاعتبار والمعقول بان المراد ان الوجود الواحد بالذات والاعتبار لا يعرض للامور

المتغايرة بالاعتبار ففيه ذلك مما لا يتوهم فلا فائدة فيه وما ذكره من النظير فليس وجه لان الهيولى واحدة بالشخص
في نفسها عندهم متصفة بالعرض بوحدة الصورة وكثرتها واتصافها بالوحدة بالعرض ليس من حيث اتصافها بالكثرة بالعرض بخلاف
ما نحن فيه فان الوجود كما يعرض للجنس والفصل من حيث اتحادهما بالذات كذلك يعرض لهما من حيث بالاعتبار وايضا لا نسلم ان
الوحدة والكثرة لما حصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته تا يعان لوحدة الوجود وكثرته سواء كان الكثرة بالذات او بالاعتبار
ما عد يكون كثرة للوجود بالذات وكثرة الوجود بالاعتبار وهذا الاحتمال وان لم يكن اظهر مما ذكره فليس اخفى منه كما لا يخ

قوله اما ان يكون صور الامور متعددة لا شك ان الاجزاء العقلية يطلق على الموجود الذهني المجرد عن التشخصات
الذهنية ايضا فحاصل التقسيم ان مطابق تلك الصور وذواتها هي الخارج اما ان يكون اشياء متعددة او اشياء واحدا او
ان طبيعة الجنس والفصل اما ان يكون متعددة في الخارج او متحدة فيه هذا انما يظهر اذا وجد الكل الطبيعي ويمكن ان يراد
به ان هذه الاجزاء اما ان يكون صادقة في ضمن فرد واحد على امور متعددة هي الجنس والفصل وعين تلك الاجزاء او لا
يصدق الا على ذلك الفرد وهذا القسم لا يستدعي وجود الكل الطبيعي وعلى الوجه يندفع ما قيل في هذا التقرير نظر لانه ان كان
المراد بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحمل القسم الثاني لان الاجزاء اذا
كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجوه ما في الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون
صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك
الاجزاء فلا يكون من القسم الاول البتة وايضا لا يكون القسم الاول خارجا من التقسيم بعد الاحتمال الاول لان المعتبر
في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي تصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول بل هو
ان يحد تلك الاجزاء في الوجود مع اصلا فيها في الماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا يقابل به القسم الاول والكل
اذ لا يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فكون متحدا لعه في المفهوم متغايرا فيما صدقت
عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صورا للامور المتعددة بل لامر واحد
وح يظهر التعامل عند ثم ان سيد المحققين بين حصر الاحتمالات في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح ولو لم يقسم الاحتمال
الثاني الى القسمين وذكر اولا ما هو الثالث في كلام الشارح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لما راجعا
الى الاحتمال الثاني وخارجا عن البحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد ايضا ولا يخفى ان حمل الصورة على المعنى الاعم من الصور
العلمية في المحل انما يستقيم اذا كانت الصورة موضوعة لهذا المعنى او كان قرينة تدل عليه وكلاهما محل تأمل ثم الظاهر ان
المراد بمعاني الاحتمالات العقلية وح يجوز ان يكون اثنان او اكثر منها موجودين بوجود واحد دون بعض وان يكون

صور الامور

صور الامور متعددة متواطئة للماهية سواء كانت موجودة لوجود واحد او لا ويجوز ان يكون صور الامر واحد بسيط
فاعل في بطلانها قوله ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد آن قد عرفت اندفاعه فلا يفيد فان قلت بل الاجزاء اذا تحققا
في الخارج ماهية يكون متميزة فيه وكل متميز عن الشيء في الخارج يكون متغايرا فيه وكل متغاير فيه فله وجود مستقل قلت ان
اردت بالمتغايرين ما يدخل التغاير في ذاته فلا نسلم ان كل متميز في الخارج فهو متغاير بهذا المعنى كما اشرنا اليه سابقا وان اردت
اعم مما ذكر حل فيه العرض او قارنه فهذه المقدمة مسلمة لكن لا نسلم ان كل متغاير بهذا المعنى فله وجود مستقل لم لا يجوز ان
يكون الماهيات المتعددة المقترنة بتعين واحد موجودة بوجود واحد كما اختاره الشيخ في الحكمة المشرقية وعليه جمهور
القائلين بوجود الكلي الطبيعي قوله قد حصل له معان اخر قال بعض الافاضل ان اراد بحصول المعاني وثبوتها لشيء سوى
له سواء حمليا يكون ذلك الشيء محمولات كالمفهومات المنتزعة منها فلم ان يكون الانسان مثلا نموا وناطقا وحركة ارادية
وهو بين السقوط وان اراد سوى له ثبوت الاعراض لمحالها فلم ان يكون الشيء متعددا على تلك المعاني ومتغايرا فيها
فلا يكون المفهومات المشتقة منها داخلة فيه وذاتيات له وفيه بحث لانه يجوز ان يراد بثبوتها له ثبوت الاجزاء لكله
وهذا الثبوت وان كان مستلزما لتقدم الشيء على الثبوت لكنه لا يوجب تقدمه على الثابت وتقومه على قبله ثم الظاهر
ان مرادهم بهذه المعاني مبادئها لا انفسها قالوا لما لم يكن لنا طريق الى معرفة الصور النوعية الا باثارها عبروا عن الصور
المذكورة بها ولو اريد انفسها فنقول تقدم الشيء عليها وتقومه قبلها لا يستلزم عدم دخول المفهومات المشتقة منها فيه فان المشتق
يدل على ذات لوحظ على وجه الابهام وقيد بمبدء معين فيجوز ان يراد بالذات في المشتقات الفصول الداخلة المقومة بالمعنى الذي
اشرنا وتعرفها به والمأخوذ قيد خارج عن طبيعة المشتقات فلا يلزم دخوله في الشيء وكذا دخول النسبة ايضا كما ان المتحد في الوجود
مع الموضوع ذوات المشتقات المقيدة بالمأخوذ على ما مر تحقيقه ويظهر منه حال الكلام الذي سيأتي في المشتقات على ان اخذ
المحمولات من المعاني المتسعة لا يأبى ان يكون على سبيل الاشتقاق فتدبر قوله سوى ان يكون شيء واحد حصل له معان
يتبعها صفات لها ان اراد بهذه ما اراد في قوله حصل له معان يتبعها معان اخر لا يثبت ما ادعاه مع ان الخصم لا يخصص من
المتبوعات ذاتيات صار الماهية بها تلك الماهية اذ لا يلزم ان يكون الخصم من الجزء الخارجي على الوجه الذي ذكره جزءا
ذهنيا حتى يكون ذلك الخصم ذاتيا وان اراد بها المعاني الخصم عن المتبوعات فانما يلزم كونها ذاتيات ان لو كانت
اجزاء وهو ممنوع قوله اقول يستفاد منه ما قيل التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالجملة فان معنى الابيض و
الاسود ونظائرها مثلا ما يعبر عنها بالفارسية سفيد وسياه وامثالها ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا
اذ لو دخل في مفهوم الاسود مثلا الشيء كان معنى قولنا الثبوت الابيض الثبوت الشيء الثبوت الابيض او الثبوت بخصوصه

كان معناه الثبوت الثبوت الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحينئذ الحكم اما
بديهة او بالبرهان ان بعضا من تلك المعانى لا يوجد الا ان يكون ناعتا لجمعه اخرى معانا لها شائعا فيها لا لجزء منها ونسميه
بالعرض وبعضها ليس كذلك ولو لا تلك للخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شئ هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم
بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت للطبيعى حكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض
ومن ههنا يظهر ان الاعراض هى المشتقات وما فى حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه
فى عرضيته كما وقع فى الالوان فان كنهها عندهم بديهى ومع ذلك نازع بعض العقلاء فى عرضيته ولو كان حقيقتها مبادى
الاشتقاق لم يصور النزاع فان العاقل لا شك فى التلون والتكلم بالمعنى الذى اخذ منه لبس جوهر بل قائمين بذاتهما فان قلت
هذا يخالف ما اطبق عليه كل الجمهور حتى الشيخ الرئيس فى الشفاء قلت سلف من انه وان كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ
والمتأخرين لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة السليمة ساعد عليه ولكن سمع لو مع هذا بين ذوقى الشفاء بل انتصب لكل
اقوام آخر وكلا ميسر لما خلق له انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه ادعى اولا ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة ودليله لو تم دل
على عدم دخول الموصوف فيه وذلك لا يستلزم عدم دخول النسبة وقوله بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحينئذ فى مرتبة للاعم
واما ثانيا فلان للموصوف لو دخل فى المشتق عاما او خاصا لكان معنى العقل المذكور الثبوت الشئ الذى له البياض او
الثبوت الذى له البياض لا ما ذكر حتى يكون معلوم الاسعار فان معنى المشتق المجملى يفصله العقل موصوف ما مقيد بالمأخذ
لا الى موصوف ما مقيد بالمشتق كما قرر سوار كان مفروغا بالموصوف المعينا اولا واجزاؤه عليه بعطف اتحاد مع الذات
المبهم المنطوى فى النعت بحسب الوجود وهو ظاهر واما ثالثا فلانه لا وجه للقول باتحاد العرض والعرضى بالذات كما مر
تفصيله واما رابعا فلان عدم شك العاقل فى سلب جوهرية اللون لا يدل على عدم تردد فى جوهرية اللون الابرى ان
لون الياقوت كصورته غير محمول عليه حال محله لحلول الصورة وما الدليل على ان اللون لحاجه الى المحل فى الوجود دون
الصورة وعلى تقدير قيام البرهان فلا محذور فى جواز التردد فى جوهريته قيل اقامة البرهان ولا شك انه كما ان التلون
مبداء اشتقاق المتلون كذلك اللون مبداء اشتقاق الملون او ذى اللون فما اطبق عليه الجمهور فى غاية الظهور فلا يناسب
انكار الحاج المشهور والاعتراف بما فيه وجوه من التقصور لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى آن المراد بالاعتبارات
كما يفهم من كلامهم هو الاستعدادات التى حاصله للتنقض بحسب شروط يقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والسنة
للحركات وما شاكل فيما بين الجزئيات فانهم قالوا التنفس يستعد بسبب مشاهدة زيد مثلا ان يدرك فيها او فى بعض الا تها
صورة مطابقة فقط واذا شاهدت مع زيد افراد كثيرة من الانسان انتزعت عنها بحذف للمشخصات صورة ماهية الانسان

التى

جلال

التى تطابق زيدا وبنى نوعه واذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا انتزعت عنها صورة ماهية الحيوان
المطابقة لزيد وبنى جنسه وهكذا قوله بان الاحراز المجملة عن المركب فى الخارج ماهيته ووجه اقول لا يخفى ان اصحاب
هذا القول ينفون وجود الكل الطبيعى عند الاحراز غير موجود فى الخارج عندهم فلا يكون عين المركب ومتحدا معه فى
الجعل الا بتاويل وهو ان وجود الشخص بسبب اتيانها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات ولها بالعرض وح يكون
صحة الحمل ايضا من هذا القبيل انتهى لا يخفى ان من اصحاب هذا القول من يقول بوجود الكل الطبيعى فى الخارج لكن
عاريا عن وصف الكلية والجزئية من الصفات العارضة لهذا الوجود العقلى وما وقع من المصنف من نفى الوجود للكل
الطبيعى فى شرحه للاشارات فقد قيل مبنى كلامه انه اراد بالكل الطبيعى الانسان الملحوظ مع الكلية والاشتراك مثلا مفهوم
الانسان وقد قال المصنف فى هذا الشرح فرق بين طبيعة الانسان التى نعرض لها الاشتراك وعدم وبين الانسان الملحوظ
مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل والثانى يوجد فى العقل واين حيز ان هذا القول لا يساعد وجود الكل
الطبيعى فان اتحاد الاحراز المجملة فى الخارج مع المركب ذاتا ووجودا لا يساعد وجوها بل يقتضيه الا ان يؤول الاتحاد نعم
يرد على اصحاب هذا القول ان الماهية التى يدخل فى قوامها تلك الاحراز كيف يصور ان يكون عين الفرد الذى لم يدخل فى
قوامه تلك الاجزاء بالجملة ضرورة ان ما له جزء غير ما لا جزء له بالذات ودخول تلك الاحراز فى قوام الفرد جعلا ساق هذا المذهب
واما اذا كان جعل الانسان مثلا عين جعل الفرد وهو سها بالذات على الجعل يلزم ان يكون جعل الانسان متحدا مع
سها لتعدد جعل الافراد بتعدد مابه الشئ هو هو مع انها واحدة واذا لم يكن واحدة فلا يكون فى الخارج الا الافراد
فليس فيه موجود اذا حصل فى العقل عرض له الكلية وهذا هو القول بنفى وجود الكل الطبيعى قوله ولا اشكال فيه الا
ما سلف قيل بل فيه اشكال آخر مثل ان يكون الحكم باتحادها مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم فى الوجود لعلاقة
سها وان يكون تلك الاحراز خارجة عن قوام الامر الخارجى منتزعة منه كما صرح به فيكون تسمية بالجزء مجردا اصطلاح
وان لا يكون فى العقل ما هو معروض الوجود الخارجى جعلا بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجى فى
العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاحراز من حيث
هى كما فى العوارض اسهل قد تعال تلك الاحراز داخلة فى قوام الامر الخارجى بالقوة بمعنى ان العقل بعد التحليل والانتزاع
يجدها داخلة فيه وان كان عينه بالعقل كيف ولو لم يكن كذلك لزم ان لا يتحقق الفرق بين الماهيات البسيطة من الجواهر
كالواجب والماهيات المركبة العادية كالانسان مع انهم قد فرقوا بينهما وقالوا ان مبداء الصورتين متحقق فى
الناسة بلا تاثير وتعلق فى الوجود والجعل بخلاف الاول فان من قال باتحاد المركب مع الاجزاء ذاتا ووجودا لم يرد به

تقى للمبادى بالكلمه بل تحقيق كلامه ان الآثار الجنسيه مبدؤها الجنس كما ان الفصليه مبدؤها الفصل لكن اذا تحصل المبداء
الاول بالفصل كما ان بعين الثانى وتشخصه بالمشخص فلم يكن لها وجود ذات متعددة ووذوات متخالفه بل انما صارت ذات
ذات الجنس متحصلا بالفصل وذات الفصل متعينه بذات الشخص فغايه الامر ان مادته مبهمه مسماة بالجنس تعينت
فصارت بهذا التعيين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضيه مثلا اذا اخذت بوصف الفضيه
كونها مبهمه بالقياس الى الصور التى هى قابله له واذا اخذت معها صورة انى ما تم تحصلت وزالت ابهامها الكامن فى نفسها
فاذا وجد منها شخص اخذت الفضيه والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا واثارا
مترتبه على كل منها كما ترتب على الفضيه التقدمية وتوضيح المطلب فظهر ان تسميتها بالجزء ليس من مجرد اصطلاح وكون ما
هو معروض الوجود فى العقل بعينه معروض الوجود الخارجى حمصه وفيه بحث ظاهر لانه لا معنى للقول بان ماهيه
الجزء العقلى داخله فى ماهيه الامر الخارجى بالقوة وعينها بالفعل لاستلزامه دخول ماهيه فى نفسها بالقوة وفساد،
الظهر من ان الجمع والفرق بين الماهيات البسيطة والمركبه يجوز ان يكون باعتبار العقل بالنظر الى ذات البسيطه
مع قطع النظر عن الامور الخارجه لا ينتزع عنه صورا متعددة بخلاف المركب مع ان الفرق حاصل بما اخترنا من
كون الاجزاء المحمولة غير المركب ماهية وعينه وجودا وما نقل منهم وما ذكر من المثال انما يكون معقولا اذا حمل على هذا
الاحتمال كما مر بعضله ثم ان اراد باتحاد العصه والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا اتحادها فردا ووجودا فذلك
مسلم لكن لا يدفع شيئا من المحذورات الواردة على الاحتمال الرابع وان اراد بذلك اتحاد الامور الثلثه فى الماهية
حمصه مع دخول الاوليين فى ماهيه الثالث بالقوة فسقوط ظاهر كسقوط صيرورة الجنس بالتقييد مسماة
بالفصل مع كون الماهيه النوعيه للاجزاء التحليلية كالاجزاء الفرضية لمقدار واحد عين الماهيه النوعيه
للكل لكن ليست تلك الماهيه داخله فى قوام ماهيه الكل اعنى ماهيه النوعيه بل الداخل بالقوة فى قوام الشخص
الذى هو الكل ذوات اشخاص الاجزاء وليس تلك الذوات عين ذات الكل كما لا يخفى فعليك ان تامل فيما تحير الافاضل
واعنى العلماء بالاتصاف ثم بعد الاستكشاف عليك الانكار او الاعتراف ﴿قوله﴾ والا يلزم ادراج المتباينة فى
المتباينة لان اعتبار العموم والخصوص للاجزاء منشأ التداخل واعتبار عدم عروضها لها منشأ التباين ولا شك
ان منشأ التساوى ايضا عدم عروضها لها فيندرج فى التباين الا ان يقال معنى الكلام فقد يتباين اذا اعتبر عدم
عروضها لها مع عدم التصادق وقد يتداخل اذا اعتبر عروضها لها او عدم العروض مع التصادق وح يندرج
المساوى فى المتداخلة لكنه لبعد لم يلتفت الشارح اليه ﴿قوله﴾ وقد يؤخذ مواد هذا على سبيل التغليب ما وقت

من ان الفصل انما خصه بشرط لا شئ مسمى بالصورة ويشير المصنف الله ثم فى هذا القول اشعار بان مراد المصنف فيما
سبق بان الماهيه المجردة والمطلقه بالاصطلاح الاول لا بالاصطلاح الثانى والا يلزم التكرار وفى قوله ثم بحيث
لو انضم اليها شئ منها لكان زايدا اليها دلاله على ان المعتبر فى المجردة ان لا يكون معها شئ من العوارض على وجه يكون
موجودا بوجوده بل لو انضم اليها شئ منها يكون زايدا عليها بحسب الوجود لا مطلقا كما اشرنا اليه سابقا وهذا بعيد
على هذا الوجه مما اعتبره المحققون فى الماهيه المجردة بالاصطلاح الاول ايضا فليس فى كلام المصنف شئ مما توهم ﴿قوله﴾
من ان الانسب كان تقديمها عليها لان الداخل باعتبار وجه العموم والخصوص او وجه التصادق والتباين
باعتبار عدمها فقط او مع عدم التصادق قال فى الحواشى قد تبين لك ان الجزء المحمول جزء فى الذهن فقط وله بهذا
الاعتبار وجود معدم على وجه الكل فى الذهن وليس هو بهذا الاعتبار محمولا باعتبار اتحاده بحسب الخارج مع المركب وجودا
وذاتا وان الجزء الخارجى لا يصير حمله على المركب لان التمايز يرفع الماهيه والوجود وان فرض سهما اى ارتباط
امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الآخر بعينه بديهية فما يمكن ان يثبت جزء خارجى له باعتبار وجود متقدم على وجود
المركب وباعتبار آخر ليس له ذلك اهى وانت خبير بان الجزء المحمول للماهيه الخ لا وجود لافرادها فى الخارج ليس كونه محمولا
باعتبار اتحاده بحسب الخارج مع المركب وجودا على ذلك ايضا باعتبار اتحاده مع المركب بحسب الوجود الاجمالى الذهنى الذى
هو ممر له الوجود الخارجى وبان مدار هذا الكلام على تفاوت وجود الكل الشامل اذ على تقدير وجود الجزء المحمول للوجود الخارجى
جزء فى الخارج ايضا وايضا معدم على وجود الكل ايضا فيه كما مر نوع جزئية وتقدم باعتبار وجوده فى الذهن
فقط وقد مر ان كونه مادة بهذا الاعتبار وبان مرادهم بالجزء الخارجى الجزء الغير المحمول الموجود بوجود على حدة فان قلت
الجسم موجود بوجود الانسان وكذا موجود بوجود البدن ايضا لانه فرد ايضا فالجسم باعتبار انه موجود بوجود البدن
جزء خارجى لا يحمل وباعتبار انه موجود بوجود الانسان محمول فلا يصح قولهم الجزء الخارجى لا يصور حمله على المركب باعتبار
ما قلت الجزء الخارجى عندهم ما لا يكون موجودا بوجود الكل اصلا كبدن الانسان والجدار وما يكون موجودا بوجود
كالجسم فهو جزء محمول وان لم يكن محمولا عليه باعتبار وجود، فى ضمن فرد آخر الا ترى ان الانسان محمول على زيد لا يجب
ان يحمل عليه باعتبار كل وجوده بل يصح ان يحمل عليه باعتبار وجود، فى ضمن فرد آخر كعمرو فان قلت الجوهر كما يصدق
على الجسم يصدق على مادته الخارجه اعنى الهيولى والجسم كما يصدق على الحيوان يصدق على مادته الخارجه ايضا اعنى هيولاه
الناسه وكذا الحال فى الحيوان بالنسبة الى الانسان والبدن فلم لا يجوز ان يكون المادة العقلية هو الجنس من حيث انه
موجود فى ضمن المادة الخارجيه وكذا حال الصورة العقلية وعلى ذلك يمكن ان يحمل قول من ذهب الى ان الجنس والفصل

ما خفان من المادة والصورة الخارجيين قلت قدمنا لكم اعسر وافي المادة العقلية ان تكون وحدة وكل ما عارضها
من الفصول زايدا عليها موجبا لوجود آخر كما نقلنا عن الشيخ وغيره ولا شك ان الموجود في ضمن المادة الخارجية ليس هو
المادة العقلية فقط بهذا المعنى لانها هناك عين فصل آخر بالوجود نعم لو اخذ المادة العقلية بحيث لا تكون عين فصل
موجود بالوجود كوزن وحدة خارجا بوجود فصل آخر كما اشرنا اليه وايضا هذا الكلام لا يجري في مثل الاجسام البسيطة
بالنسبة الى الجسم المطلق عدم صدق الجسم المطلق الاول ولا نفي الفصول الثوسة لعدم صدقها على الصور الخارجية كيف ولو
كان الفصل المؤلف للجسم او الحيوان او الانسان مثلا صادقا على غيرها هو فصل له من الامور المباينة كالصورة الخارجية
لم يكن فصلا قريبا هذا خلف وانصاعا على هذا نكلي في بيان الاعسار لم ان نقال الحيوان مثلا من حيث انه موجود في ضمن
البدن مادة غير محمول ومن حيث انه موجود في ضمن الانسان محفوظ ومن حيث انه صادق للموجود في ضمن هذا او ذاك
جنس من عوارضه الى المقدمات الكثيرة التي ذكروها في هذا المقام فان قلت لو كان الانسان مركبا في الخارج من البدن
والنفس الناطقة كما ذكر الشيخ لم يكن مركبا حقيقيا بحسب الاجزاء الخارجية بل اعسارنا ولا شبهة في بطلان كون الانسان
مركبا اعسارنا ولذلك قال المحقق السريف س في حواشي حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المخصوص المحسوس وعلى
النفس وهي الانسان ما لم صمه ولهذا اشير اليه كل واحد بقوله انا والاول مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الثاني
من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير واما ان الانسان ماهية مركبة من جزئيتين احديهما البدن المادي و
الثانية النفس المفارقة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا
تركيب بينهما اصلا اللهم الا اعسار عقلي قلت قد قرانه لا يحب في حصول الوحدة الجمعية حلول بعض الاجزاء في البعض
بل الواجب هو الخاصة ولو امكن احدها شرطا لوجود الآخر او مشخصا له والوحدة ليست منحصرة في الوحدة
الاتصالية قال بهمنيار في كتاب التحصيل واما هما فليست الوحدة وحدة اتصال بل وحدة من سايد وجوه
الوحدة التي ذكرناها ويشبه ان تكون وحدة النظام او وحدة بالنسبة الى فاعل واحد او الى غاية واحدة او ما يشبهه
ثم صرح بان بين النفس والبدن اتحادا حقيقيا لا فرضيا اي لهما وحدة جمعية لا اعتبارية ثم اندراج كل من الجزئيتين تحت
جنس آخر لا ينافي الوحدة الجمعية كالجسم المركب من السولي وايضا لا يصدق الجسم على شيء ان يكون جزءا منه جسما
والا يلزم ان لا يصدق على البدن ايضا لان هيولاه الاولى ليست جسما بصورته قدس سره بعض منع الحلو قيل قيد
بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور وفيه
تامل كانت لعل امهما مترددا سره اشتباه لما قال المحقق الرازي في رسالة تحقيق الكليات العقل في الصور التي يدرك

بذاتها لا بالآتها تقف على احدها هو الماهية النوعية فاذا حصل فيه صورة مطابقة لها انتهت سلسلة تصورها والصورة
الجنسية ناقصة تكملها صورة الفصل ليس في السلسلة الا هذا التكميل وازالة الابهام ثم ان مراتب التكميل والازالة تختلف
بحسب مراتب الاجناس فان الجنس العالي فيه ابهام كثير بعد ابهام عظيم فاذا انضم اليه فصل قل ابهامه وضعف بعضانه و
هكذا تناقص الابهام ويزداد الكمال بضم فصل لا النوع مثلا اذا حصل في ذهنك صورة الجوهر ترددت في انواعه الخمسة
فاذا انضم اليها دو الابعاد الثلثة حصل صورة الجسم وزال ذلك الابهام العظيم وترددت في النبات والجماد والحيوان
فاذا اقترن به النامي نقص الابهام وهكذا الى النوع لا بعد الابهام والتردد العقلي باقيان في النوع فكيف يكون هو
ماهية حصلة والجنس ماهية غير محصلة لانا نقول الابهام في الاجناس انما هو بالنظر الى الماهيات والحقائق المحصلة
وفي الانواع لا ابهام بحسب الماهية اذا صارت كاملة متعينة بل بحسب الاصناف والاشخاص المحصلة بالامور العارضة
الخارجة مع الاتحاد في الماهية فالفصل علة لحصول الجنس لها فالفصل لجعل الجنس مطابقا لتمام ماهية النوع
في العقل وبناء هذا الكلام على ان الموجود في الخارج جمعه هو الاشخاص لا الطبايع الكلية فاندفع ما ذكره بعض الافاضل
من ان المراد بمطابقة الجنس لتمام الماهية النوعية كونه بحيث يطلق عليها على وجه لا يرد ولا بعض لا المطابقة الصحيحة
للكل كما بين الكلي وجزئياته ولا شك ان هذا انما يحصل باعسار يحصله العقل الظلي فقولهم الفصل
يحصل الجنس في العقل ليس على ما ينبغي نعم لو كان المراد ان الجنس بواسطة انضمام الفصل اليه في العقل صار معينا فيحتاج
لا يصدق ذلك المتعقل الاعلى تمام ماهية نوعية واحدة لكان صحيحا لكن ذلك ليس من المطابقة ههنا اصلا ثم لا يخفى
ان المنطبع على تمام الماهية النوعية على وجه لا يرد ولا بعض ليس ماهية للجنس فقط بل هي مع ماهية الفصل سواء
وجدا في الخارج او في الذهن بوجود واحد او بوجودين على ما مر تحقيقه وما في الحواشي المطابع من ان معنى تحصيل
الفصل وجود غير محصل ان للماهية الجنسية البهمة لا يمكن وجودها في الخارج الا بعد تعينها وزوال ابهامها بامر ان الفصل
وانها لا تطبع على تمام ماهية من الماهيات التي يختلفها الا بعد انضمامه اليه كما مر فبيان مراد المحققين بوجود الكلي
الطبيعي كشيء حيث قالوا اذا قرن الفصل بطبيعة الجنس افرزها وعينها وقومها نوعا اي مبتدءا وازال ابهامها وحصلها
وكملها وجعلها مطابقة لما هيته نوعية ثم يعرض لتلك الطبيعة المتنوعة ما يعرضها من العوارض اللازمة والمفارقة
كما ان مبدأ الحس اعني المادة صالحة لان تكون انواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل حصل نوعا معينا فان النوع
المسمى بالنفس الناطقة مثلا اذا اقترنت بالمادة الحساسة فصار الحيوان ناطقا استعد لقبول الاثار الانسانية وحواشيها
والا لم يعد الجنس مع الفصل لها لان حصول الجنس في العقل يستلزم حصول الفصول التي هو علة له والا يلزم

تخلف المعلول عن العلة وهو باطل ضرورة ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون باعتبار حصوله في عقل يكون علة لحصوله
في عقل آخر وايضا الدليل لا يتم في الاجناس والفصول التي سهما رابطة معلمة بسلم تعقل الحس والفصل جنسها
في الجنس منحصر في نوع فلا يثبت المدعى الكلية والقول بانه لو تم هذا لانهدم القول بان العام لا دلالة له على الخاص مدفوع
بان المراد ان العام بمجرد عمومه لا دلالة له على الخاص لا مطلقا لظهور الدلالة عند العلاقة العقلية وايضا لو امكن تواطؤ
العلل على سبيل البدل لا يلزم لوجود الجنس في العقل ووجود فصل ما فقد يجوز ان يحصل وجود الجنس بعلة اخرى
بدلا من الفصل والآن تقرير الوجه قد تقرر ان العلية المعتبرة ان يكون العلة والمعلول ذاتين متغايرتين
بالوجه بالذات لكفاية التغاير الاعتباري فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه قد يقال الظاهر انه
لا بد من هذه الزيادة اذ لو اكتفى من السؤال بأي شيء هو في ذاته لكان الجواب الظاهر انه الحيوان الناطق اما
اذا قيل الانسان اي حيوان في ذاته او قيل انه شيء من الحيوان في ذاته تعين وقوع الفصل في الجواب فيقال
ناطق وهذا ما ذكره الفاضل الرازي في شرحه للاشارات من ان اي ان اصف الى عارض فالمطلوب جميع المقدمات
وان اصف الى معروض فالمطلوب فصل يميزه من بقية افراده فلا يصح ان يراد به مطلق التمييز ويقال بان الحاجة الى
السؤال بأي على ما صرح في الشفاء لطلب المميز عن بعض الاغيار الذي لا يكون معقولا في جواب ما هو فان كان عن الذاتيات
فجوابه الفصل وان كان عن العرضيات فجوابه الخاصة وما اختلفت الفصول قربا وبعدا اختلف الجواب فاذا قيل اي شيء
هو كل فصل جوابا واذا قيل اي جسم فالجواب بفصل يميزه عن الجسمية كالنامي او الحساس او الناطق واذا قيل اي حيوان
فجوابه الناطق واما ان المطلوب بأي جميع المقدمات او بأيها فيجيء فيه التفصيل المذكور في بحث العهد والوضع عند من يجعله معقولا على غير
الحيوانات ايضا ويمكن بذلك في جواز تركيب الماهية من امرين كل منهما جنس باعتبار وفصل باعتبار قال صاحب المواقف
اجيب عن ذلك بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين
الانسان والملك بل مختصا بالماهية فيها فلا يكون جنسا لها وان كان المراد بالناطق هو ما له قوة ما من شأنها ان تدرك
قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله انتهى فان قلت الجوهر الذي له ادراك المعقولات
مشترك بين الانسان والملك جوهر مدرك قلت اراد بالجوهر الذي له النطق ما يمتاز به الانسان عن جميع ما عداه
عن الجوهر الذي يميزه ويدخل في ذاته وهو فصل الانسان الذي يناسب طبيعة صورة النوعية ويكون مبدأ لصدور
آثاره المختصة به وليس مشتركا وربما يقال الناطق عند من يجعله معقولا على غير الحيوانات جوهر مدرك للكليات وعند
غيره جوهر مدرك للكليات متعلق بالبدن وربما قيل ان الناطق الذي هو وصف الحيوان الذي هو جسم كذا ليس بجنس مدرك

الكليات

الكليات لاستحالة في حقه تعالى علم في موضعه والناطق في الملائكة بمعنى مدرك الكليات فهما مختلفان معنى وان اشتركا لفظا

عينه فاعل فهو اما مساويه او ربما يعال ما يساوي اعم الذاتيات لا ينقص منه في العموم وهو ذاتي فخصص احدهما بالا
يحكم اللهم ان يعسر في الاعم ان يكون مع العينة معقولا في جواب ما هو لانها اجزاء ذهنية بل نقول قيام الوجهة
الواحد بتلك الاجزاء كاف في حصول الوحدة للمركب منها كما ان حلول الصورة الوحدانية في العناصر الاربعة كاف
في وحدة المركب منها حقيقة اما كم اولا كم ويشترط الكلام لها اي يعال لا سبيل الى الثاني اذ لم يلزم ان يصدق على المحكم
انه ليس بكم لان الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اذا كان كما فاما ان يكون كما مطلقا فلم يكن الشيء جزء لنفسه
او كما خاصا فيلزم كونه جزء لجزء نفسه والجواب على قياس ما ذكر ويزاد هيهنا شيء آخر وهو ان يعال انا نختار ان جزء
ليس بكم اي يصدق عليه هذا المفهوم ولا استحالة في صدق مثل هذا الجزء لحكم الكم انما المستحيل ان يصدق على الكم مفهوم انه
ليس بكم كذلك اي يصدق عليه هذا المفهوم ولا استحالة الا يرى ان جزء الانسان يصدق عليه انه ليس بانسان اي ليس عينه مع
انه لا يصدق على الانسان انه ليس بانسان والسر وهو ان ذلك لان سلب الكم او الانسان ليس جزء ما صدق عليه من الا جزاء
بل هو عارض له فلا يلزم تدكك الشيء من نفسه ولا صدق نفسه عليه بالمواطاة فان العارض للجزء قد يصدق على
الكل ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة عليها قالوا لو كان فصول الماهيات النوعية مركبة من اجناسها
ومن فصول لزم اعسار جزء واحد في ماهية مرتين او مراتب وهو باطل قطعا وايضا لكان تركب كل فصل من
جنس وفصل والا يلزم عدم تناهي اجزاء الفصول فيلزم امتناع تعقل الماهية المركبة من مثل هذا الفصل تلك فيصدق
اجناس الماهيات على فصولها البسيطة صدقا عرضيا ويمكن ان يمنع استحالة التكرار في اجزاء الماهية الا يرى ان
اعسار جزء واحد مرتين او مرات في الاجزاء الغير المحمولة في ماهية واقعة فان الجوهر عندهم جنس للجسم معتبر فيه وقد اعتبر
ايضا تارة في الهيولى واخرى في الصورة وايضا الهيولى جزء الكل من العناصر الاربعة الداخلة في المركب التام فلكم ان تجوزوا
مثل ذلك في الاجزاء المحمولة ويحمل ان يمنع ايضا امكان تعقل تلك الماهية المركبة ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة
وقد مر في بحث الوجهة تفصيل الكلام في مثل ذلك سيما بالنسبة الى المبادئ العالية لو تم هذا الدليل لدل على
امتناع تركب الماهية الجوهرية مطلقا لانهم صرحوا بان الجوهر جنس جميع الجواهر ولا تصريح لهم بان الجسم جنس جميع الاجسام
ولا بان النامي فصل جميع النباتيات فلعل الدليل مبني على ما تقرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه يستلزم عند
المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان فلنا يجري مثله لان الانسان نوع لما تحته
فما هو جوابه ههنا فهو جوابنا هناك او قلنا انا نختار بنفسها اصلا قيد هذا سخيف لان ذاتها لا توجد

في غيرها كما ان كلا من الجزئين كذلك فكيف يعال انها لا يمتاز بنفسها انتهى وهذا بدل على ان الماهية المركبة ايضا يمتاز بنفسها
ثم الامتياز بنفسها انما يتحقق في غير الامور الشاملة فتدبر وكيف لا وقد سبق الحصار الذاتي في الجنس والفصل
لا جعاء في ان الحصر المذكور من انما سبطلان ان لو كانت الماهية المركبة من الامور المتباينة بحسبه او ممكنة في نفس الامر
واما اذا كانت امورا اعتبارية فلا لانها ليست حصرين عقليين حتى سبطلان بحر واحتمال العقلي بل هما حصران استدل عليهما بدليل
مدخوله تامل والماهية المركبة مخالفة له في طبعه الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرض لها مهو بحسب ذاتي لها بالعياس
الى ذلك الجزء فيكون فصلا بكلي في بيان كونه فصلا انه جزء مساو للماهية فيهما في الحمل بحسب ذاتيا فيكون كل من
الجزئين جنسا باعتبار وفصلا باعتبار آخر وبه يتم المقصود الا انه ان اراد ان يثبت ان الفصل لما يكون فصلا
اذا كان بحسب ما يشارك الماهية في الحس فعال والماهية المركبة آه فيدل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها
ح من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية في الحس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
فلا يكون فصلا فلا يحصل التوقف انتهى ويمكن ان يعال اعتبار ان لا يكون الفصل تمام المشترك بين ماهيتين مختلفتين
بالحقيقة عند من لا يجوز تركب الماهية من امرين سهما عموم من وجه واما عند من يجوز ذلك فلا اذ كل من الامرين عند جنس
باعتبار وفصل باعتبار آخر كما قالوا في الحيوان والناطق الشاملين للملك وكجواز ان يكون المستدل منهم ثم عند الجمهور المعتبر
في الفصل ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع تحت مبائن لها لا مطلقا واما الجنس فقد ذهب البعض الى
انه يكفي فيه كونه تمام المشترك بين ماهيتين مجانستين وان لم تكونا متباينتين وكجواز ان يكون المستدل منهم ثم عند اهل
التحقيق كفى كونه تمام المشترك بين المتباينتين والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخير غير الماهية لها الظاهر ان
يجاب بان جنس الشيء ما يكون تمام المشترك بينه وبين نوع ما مبائن له كما اعتبر المحققون فلا يكون شيء من الجزئين جنسا
لان المنع الذي ذكر على ما قيل لا يقدح في اصل الدعوى وهي ان ما لا جنس له لا فصل له لان الماهية ح لا يكون لها فصل
وان اعتبر ما لعدمه الماخوذ في الدليل وهو ان الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس
وفصل والذي يفيد العقلي هو القدح في جزئية احدهما لا في فصليته ويمكن ان يعال القدح في الفصلية يستلزم القدح
في الجنسية لظهور ان الماهية لا يتحصل مجرد الجنس فاذا لم يكن للماهية المعروضة فصل يلزم ان يكون لها جنس والا
يلزم ان يتحصل الماهية مجرد الجنس وهو محال وان كان صدقا عرضيا لان الجزء الآخر ما كان ثابتا لذلك الجزء
ايضا ولو بالعرض لم يصور تميزه اياها عنه وان اريد انه من حيث هو ذاتي اي جزء محمول يميزها عنه ورد ان هذه
الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي الماهوي مهما لم يكن ذاتيا لها بل خارجا عنها فلا يكون فصلا ويمكن ان يعال المراد

بكون محمولا ذلك الامر تمام الماهية انه اذا لاحظ العقل انفس الماهيات مع قطع النظر عن العوارض يجد ذلك الجزء
في تلك المرتبة ثابتا للماهية دون غيرها فذلك الجزء تمام الماهية في حد ذاتها عن الذي لم يدخل ذلك الجزء في ذاته ولا ينفي بالتمام
الا الى الا هذا او يعال المعتبر في الفصل ان تمام الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا قوام غيرها فالماهية في ذاتها غنية
بنفس ذلك الفصل باعتبار انه داخل فيها لا في غيرها كما ان الفصل الذي لا يوجد في غير الماهية يميزها باعتبار انه موجود
فيها لا في غيرها ولا يلزم من ذلك اعتبار الجزئية جزءا للفصل وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها لما قبل
كيف ولو اوجب ذلك كونه جنسا لاخص الماهية في الجنس فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان و
عليه القياس انتهى وقد مر ان للمستدل جوازان يكون امرا واحدا جنسا وفصلا باعتبارين فاذكر يوجب كون كل
فصل جنسا باعتبار ولا سعد ان يلتزمه لا انحصار الجزء في الجنس عبرهما معا عن فصل الحيوان ما ذكر من الاشتباه
ستدعى ان يعال الحساس او المتحرك بالارادة على وجه الانفصال ثم لا شك ان الحركة بالارادة من الافعال الاختيارية
والعمل الاختياري سوقوف على تصور على وجه جزئي ولا طريق الى العلم بالجزئي الا دي تعم الاحساس كما قال في حواشي
المطالع ان العلم بالجزئيات ليس كاسبا ولا مكتسبا وطريق حصولها الحواس الظاهرة والباطنة فيكون الاحساس اقرب
الى الفصل الحقيقي من الحركة الارادية ثم بعض الحركة وان كان متوقفا على الادراك لان الانسان ربما يحرك الى شيء
ليدركه لكن الاحساس متقدم على كل حركة ارادية فاندفع ما في الحواشي من ان الحركة الارادية متوقفة على الادراك
مطلقا لا على الاحساس وان بعض الحركة ما تقدم على الادراك لم يظهر بعدم احدهما على الاطلاق واعلم ان الحركة الارادية
موجودة في الفلك ايضا فيجب ان يراد بالحركة الارادية الحيوانية الحركة المقدورة بمعنى صحة العمل والترك وحركة الفلك
واجبة الصدور عندهم وتعلق الارادة بها ضروري وان كانت مقدورة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما
من ان مآل ذلك الى الايجاب او تخصص بكونها على نهج واحد فان حركة كل من الافلاك على نهج واحد لباطنة عندهم
فاما ان يكون سهما عموم من وجه كما اذا كان للحيوان والانسان مثلا جنسين للمرئي لكن على تقدير ان يكون من الحيوانات
الانسان ما يكون ذاتيا له يكون الانسان عرضيا وبالعكس حتى يكون منهما تمام الذاتي المشترك او عموم مطلق كما اذا كان الجسم
النامي والماشي جنسين للانسان لكن على تقدير ان الجسم النامي عرضيا ما عدا الانسان من انواع النامي لانه لو كان ذاتيا
له او لبعضه كالفرس مثلا لم يكن الماشي تمام الذاتي سهما او مساويا كما اذا كان الحيوان والماشي جنسين للانسان لكن
على تقدير ان يكون الحيوان ذاتيا له وللفرس وعرضيا لما عداها ويكون الماشي ذاتيا له وعرضيا للفرس والمقصود من هذا
الكلام بيان ان وجه جنسين في مرتبة واحدة متصور على وجه ثالثة وليس دليلا على المدعى كما سبق الى بعض الاوهام

واقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لما قيل لان كذلك فان حاصل هذا التوسير ان الجنس بالفصل وحده اي
ارتفع ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من دون
مداخلة ما هو خارج عنها وظاهر ساقه دعوى بداهته للحكم فالمتردد في معنى التحصيل انه رفع الابهام او تحقق النوع الحاكي
على هذا التوسير اصلا لانه عيّن فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع
بدونه بناء على انه لا داخل فيما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التوصل بهذا التوسير فليس وظيفته
الا منع بداهة الملازمة التي ادعيت بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان
قبلت المنع واما الاعتراض فهو في قوة ما اورده الفحيل نفسه على هذا التوسير داخل في كلامه حيث صرح بان التقريب
انما يتم في المتساويين اذا هذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما يشتمل هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة محموله وقد اكد هذا الاشعار بقوله
كان يكون احدهما مطلقا حيث لم يقل بان يكون واما توسيره الاول فمبني على ما تقرر من انه لا مدخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبينة عليها الا على ما ذكره فتبين ان كلام الفاضل ليس في مرتبة اصل
الدليل كما زعمه الشارح انتهى وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان زوال ابهام الجنس بالفصل وحده يكون مستلزما لتحقق
نوع ما دون الطصل الآخر الا يرى ان الجسم يزول ابهامه بالناطق مع انه لا يصير به نوعا حقيقة ولو سلم فظاهر انه لا يلزم
منه تحقق النوع المفروض بدونه كيف ولو كان كذلك لزم تحقق الكل بدون الجزء وانه محال واما ثانيا فلان كلام القائل ليس
نفسا في احد الشقين بحيث لا يقبل التردد فلا محذور في التردد على ظاهر الكلام ومنع كلام الشقين واما ثالثا فلان
دعوى بداهة استلزام رفع الابهام لحصول نوع غير اعتمادية بل لحصول النوع المفروض غير مسموعة ومنع مقدمة كيف
يسلم بداهتها مع انها خلاف الواقع كما مر واما رابعا فلانه يظهر مما قررنا في تقريح الاولى واعلم انه يجوز ان يكون الجنس
عاما من وجه وعن ذلك يكون متساويين في الابهام بان لا يكون مسمول احدهما من افراد غير ما خوذ في مسمول
الآخر من افراد غير ذلك الاحد ويكون لذات كل منهما مدخل في تحصل الآخر بدون تحصلها فلا يتم ذلك التوسير في جميع
الصور التساوي لكن قطعه انما يتم اذا كان الجنس في الابهام بحيث يتم ان يتمام التوسير فيه فانها تكون على هذا
التوسير اي توسير كون الحيوان والناطق جنسين في مرتبة بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي آخر سوى
الناطق ولا بين الانسان والفرس سوى الحيوان وليس قطعه على هذا التوسير اشارة الى مجرد اشتراك الناطق بين الانسان
والملك لانه لا يلزم منه ان يكونا جنسين له ولا فصل له سواهما والتي يمكن تعقلها كذلك فاني في حواشي المطالع

يتجه عليه انا لا نسلم امكان معقول شيء من الماهيات بالكنه فانا قد قررنا انه لو لم يكن شيء من الماهيات معقولا بالكنه يلزم التسلسل في
تصورات الوجوه فسلم ان لا يعقل شيء اصلا ولا يكون مما المراد منع امكان معقول كنه الموجودات الخارجة لان المقصود
من اثبات الجزء الماهية مطلقا ويمكن ايضا ان يقال المراد منع امكان معقول كنه الماهيات الغير المحسوسة فيجوز ان يرد
الى وجه مخرج للمعقول معقول بالكنه لان معقول الامور الواقعة بالامر المخترع الغير الواقع غير معقول وقد يصور كثير من الاشياء
ونعلم قطعا بانتفاء اختراعها وايضا ربما يصور شيئا ونعلم خروجا خارجيا ربما يتعذر الوجود قطعا فالمراد منع امكان
معقول كنه الماهيات المركبة من الاجزاء فيجوز ان يصور المركب بسيط بوجه ما وايضا من كل واحد من تامي المشترك فلا كلف
وذلك البعض فصل جنس وذلك كالانسان بالنسبة الى الفرس والشجر فان تمام المشترك بين الانسان والشجر والجسم النامي المنتصب
القامة وبينه وبين الفرس الجسم النامي الحساس وجزء تمام المشترك اعم الجسم النامي اعم من كل واحد منهما والحاصل ان هذا
التسلسل مدفوع بان فاعل جزء الماهية اذا كان ذاتيا لنوع آخر مباينا للماهية ولم يكن تمام المشترك بينهما يلزم ان يكون بعض
تمام المشترك كالجسم النامي المشترك بين الانسان والفرس فان تمام المشترك بينهما هو الجسم النامي الحساس وحينئذ ذلك الجزء
ذاتيا لنوع آخر مباينا لتمام المشترك الذي هو الجسم النامي الحساس كالشجر مثلا فان قلت ذلك الجزء اما ان يكون تمام الذاتي
من تمام المشترك وبين الشجر او لا فعلى تمام الاول ولا يلزم خلاف المقدر وانما يلزم لو كان لو كان الجزء تمام المشترك بين
الماهيتين وذلك النوع الذي هو مبادئ تمام المشترك الاول وهو ممنوع لجواز ان لا يكون جنسا للجنس جنسا بل يكون فصلا للماهية
لا محالة في ذلك الجزء مشتركا بين الانسان والشجر وليس تمام الذاتي سهما بل بعضا منه اعني الجسم النامي منتصب القامة في لو كان
ذاتيا لنوع آخر مباينا لهذا الجنس فان تمام الذاتي سهما يلزم خلاف المقدر وان لم يكن تمام الذاتي يكون سهما تاما هو بعضه
ولا يجوز ان يكون هذا التمام هو الاول لانا نقول لما رأينا ان تمام الذاتي سهما ولا يلزم خلاف المقدر كما ذكرنا والحاصل ان ذلك
الجزء بعض من تمام الذاتي بين الانسان والشجر اعني الجسم النامي المنتصب القامة وكذا بعض من تمام الذاتي بين الانسان والفرس
اعني الجسم النامي الحساس وانما بالنسبة الى الجنس فهو تمام المشترك وليس ذلك خلاف المقدر وحينئذ يكون تمام المشترك الغالب عليه
تمام المشترك الاول ولا يلزم التسلسل لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر بمعنى ان نمنع ذلك لانهم اعتبروا ان
تمام المشترك انه يحب ان يكون تمام الذاتي للمشترك بين ماهية وبين نوع واحد وهذا ممنوع من الاول للمتابعة لها سواء
كان مع ذلك تمام المشترك بين الماهية وبين الاول المتعددة المسانخة معها اما لا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل و
لا شك ان مجموع الشجر والفرس ليس ماهية حقيقية حتى يعتبر لحده والعقلية بالنسبة اليه ويمكن ان يقال لا نسلم ان يكون تمام
المشترك الثالث على الاول على تقدير جواز ان يكون للماهية جنسان في مرتبة واحدة ايضا لانه يلزم في اجزاء الماهية والحد التام

وهم لايجورونه بل يدعون الضرورة في بطلانه كما سياتي في بيان الملازمة ان الجزء الاعم مشترك بين تمام المشترك الاول وبين تمام
المشترك الثاني وبعض لكل واحد منهما لزم ترتب الاجناس بعضها على بعض لانه بناء على ذلك للبعد عنه حد كون الجنس البعيد
جزء للقريب والجزء عله والاعلة بين الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل والتمسك فيها بان الفصل التام في كل
مرتبة من مراتب الاجناس يجب ان يكون واحدا وحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول ايضا متناهية ضعيف
هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس الها انت حسر بان هذا انما يتم على القول بسريان الكلي الطبيعي في كل من الافراد واما على القول بوجوده
في الاعيان فلا انه يلزم ترتب الموجودات الغير المتناهية معا وان كانت موجودة بوجود واحد وقد مر ان به قال التطبيق جار فيه ايضا
وحدة الوجود لا تقتضي وحدة الموجود ويرد عليها انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم لها اما على الاول فلانه على تقدير اتحاد
الجزء بالماهية او بتمام المشترك وان وجب ان يكون للماهية تمام المشترك جزء اعم لامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
لكن لا يلزم ان يكون ذلك الاعم جنسا كما ذكره فلا يلزم ان يكون ذلك الجزء المختص مميزا عن المشاركات الجنسية واما على الثاني
فلان جنس اعم الذاتيات انما يلزم ان لو لم يكن عروضه لنوع عروضه للنوع المباين قبل اذ لا كان عروضه لنوع آخر وكان غير
داخل الا ان قوام تلك الماهية كان مساويا لها من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن مساويا لها في مطلق الصدق ولعل مرادهم
باعم الذاتيات الاعم بحسب الصدق الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يجدي الا بعد ذاتي الا يرى ان عروض نقيض الماهية لغيرها لا
يجدي الى الميز فضلا عن عروض جزئه ما ذكره داخل في المنع لكن المراد من المتساويين هنا ما قصد به الايراد فلعل اسهل لعل وجه
التامل ان العبرة في النسب مطلق الصدق لا الصدق الذاتي ولذلك صرحوا بان كلا من الامرين المتساويين في الماهية المركبة منهما
عرضا عام جميع المشاركات الوجودية فنفيم المتساويين ليس على ما ينبغي وان الاحتياج الى الفصل المخصص بحسب الصدق مطلقا
لا بحسب ان يكون لاجل العموم الذاتي لجواز الاحتياج اليه في عموم الجنسية مع حصول امتيازها عن جميع المشاركات الوجودية
بحسب الصدق المطلق وان في صورة عروض الشيء لغيره لا يتصور تميزه عنه بخلاف صورة عروض جزئي طوار احصاص الجزء الذاتي
كما في المتناسخ فيه فيظهر حال موقع كلمة فضلا في هذا المقام ولا يخفى المطابقة بين المثال والممثل قيل لان الممثل هو انسان في
كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا مثال للكلي العقلي والطبيعي وفيه بحث لانه يقتضي ان لا يجري المطابقة
بينهما على التغيير الاول وايضا قالوا ان مثال في الممثل كل من الجنس والفصل منطقي ومعروضهما طبيعي وفي التغيير الثاني مفهوم
الكلي طبيعي وعارضه منطقي مع التغاير الاعتباري بينهما فلا يجري المطابقة بخلاف الاول ويمكن ان يفسر بان جنسها اعني
مفهوم الكلي جنس طبيعي وعارضه اعني مفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما جنس عقلي فيكون المثال حينئذ للاجناس العليا مع ان
بيان الكليات الخمس قد مر في المتن قال الانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس لما اريد بالفصل فصل الجنس

الواحد تم ينقسم الى العالي والسافل والمتوسط ايضا ولو اريد به اعم من ان يكون فصلها او فصل اجناسها فينقسم الى المفرد
والمتعدد ايضا والقول بان المراد في القسم الاول الثاني وفي الثاني الاول مما لا يلتفت اليه على ان ما ذكره من ان الفصل على
رأي للمصنف لما سيه الواحدة لا يكون الا واحدا مما لا مستند له كما سياتي فالاولى ان يقال لا سعدان يكون المعتبر عند المصنف في غير
المفرد ان يكون الجزء الذي فوق جزء آخر جزء الذي تحته وان لم يعتبر ذلك في العلو والسفل حتى يكون مواقعا كما قالوا من ان ترتب
الاجناس وعمومها يستلزم ترتب الفصول وعمومها وان المنقسم للعالي اولا اعم من المنقسم للسافل وغير المفرد بهذا المعنى
لا يتصور في الفصول لامتناع تركب الفصول من الاجناس والفصول عندهم فالانقسام الى المفرد وغير المفرد بهذا المعنى لا
يكون الا في الاجناس او يقال لما كان افراد الفصل يعم من افراد الجنس اذا كان مفردا كان فصله المقسم له ايضا مفردا
اكتفى بذكره قال في الحواشي ولم يحقق الجنس والفصل المفردين مثال في الوجود وقد مثلوا لها بالفصل وفصوله المقسم
له على تقدير كون العقول العشرة مجملة ماهية وكون الجواهر عوارضها وانت خبير بانه لا يحقق للعوالي والسوافل والمتو
سطة ايضا مثال في الوجود لعدم وجود دليل على مطابقة ما ذكره في معرض المثال للممثل جنس بالنسبة الى السميع والبصير قالوا
هو اي الحساس ايضا نوع بالنسبة الى جسم الحساس اعني جسمه الموجود في افراده وعرض عام بالنسبة الى الناطق و
خاصة بالنسبة الى الجسم فاجتمع الكليات الخمس في امر واحد بالقياس الى امور متعددة فلا يكون الفصل محصلا له
قيل ان اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز ارتفاع الفصل في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل
ولا دور فيه وكذا ان اراد به تحصيله نوعا لجواز ان ينضم تحصيل النوع الى الحس والفصل ثم ينضم الفصل الى الجنس كما ان الجسم محتاج
الى الهيولى والصورة ثم ينضم احدهما الى الاخرى وفيه تامل لانا نختار الشق الاول ونقول لا شك ان رافع ابهام الجنس بالجملة
فصل الفصل الا يرى انه لا وجه لان يقال رافع ابهام الحيوان مجموع الحيوان والناطق لا الناطق فقط كما لا يخفى لان يقال رفع
ابهام الهيولى كصلبية مجموع الهيولى والصورة لا بالصورة وحدها وايضا قد مر منه ان الحس اذا ارتفع ابهامه بالفصل صار مع رافع
ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وظاهر سياقه هناك انه بديهي لا يحتاج الى منع فان قلت فيما يحتاج فيه الناطق في الفصل
ليس خارجا بين الحس والفصل قلت جنس الفصل من حيث انه جنس الفصل خارج ثم جنس النوع وفصل الفصل والا فالتقسيم الاول
الذي ذكره المحقق السريف على ان لا يكون للماهية حسان في مرتبة واحدة لا يكون احدهما جزءا للآخر بزعمه ايضا لظهور ان جنس
الفصل ليس جزء جنس النوع بل عينه ولا قائل بان منع كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جزءا للآخر ولا عينا له فتدبر
بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه لما قيل فيه نظر لانه اذا لم يكن للجميع تمام المشترك وكان مختصا بالماهية
كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون كذلك انتهى وانت خبير بانه لا معنى لان يكون جسمية الانسان مثلا هي الحيوان

الناطق واعلم انه قد مر ان الجوهر معتبر في الجسم تارة باعتبار الهيولى وتارة باعتبار الصورة باعتبار نفسه وان الهيولى وهو جزء من المواليد فهي ممن كل عنصر فتامل ولا شئ من الحس واجزائه داخل في الفصل على ما بين قبل هذا بنبذ كما مر لكنه لما بين ان التركب العقلي بالجملة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة وفي هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة واحدة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع دهيوليين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء عرضية الى غير ذلك وانت بعد ما وقفت ان امتناع تعدد الهيولى والصورة في مرتبة واحدة ليس لظهور امتناع تعدد الجنس والفصل في مرتبة بل لقولنا هيولى الماء وهيولى النار جزء آن للمواليد وليس لاحدهما جزء للآخر وكذا صورتاهما وبالجملة فامتناع ذلك ليس بديهيا ولا مما يعلم عليه دليل ثم ما اختاره الشيخ من ان الاجزاء المحمولة متغايرة بالماهية متحدة في الوجود اذا كانت غير متساوية يجري بر هان التطبيق عند الحكيم ايضا لحصول الترتب والوجود والمعية قال في آلهيات الشفاء الصورة الثانية للشئ واحدة وان الكثرة يعرض فيها على الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يعرضان الترتب الطبيعي وحاله ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وممكن الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل اما ان اراد المصنف لطلق الفصل على المميز عن جميع المشاركات واصطلح عليه فذلك مما لا دلالة عليه وان اراد ان المعتبر في الفصل المصطلح بين القوم هو المميز التام عنده فذلك مخالف لما صرح به في شرح الاشارات حيث قال كل ذاتي لا يصلح بجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي فهو فصل ولا شك ان الفصل البعيد كذلك فان قلت قد ذكر فيه ان الواقع في جواب اي شئ يكون متميزا عن جميع المشاركات فيما اضيف اليه تلك الحكاية وهو مؤيد لما ذكره الشارح قلت ذلك غير مرضي عنده ولذلك اعترض عليه بان ما ذكره يقتضي ان لا يقع الفصل البعيد وانما وقع جواب اي شئ وانما يعد الفصل بالتمام في قوله كل فصل تام لا يكون الا واحدا احترازا عن الفصل البعيد مؤيدا لما ذكرناه بل يعمه الى العوارض والسوافل والمتوسطات فالاولى ان يراد بالتمام في قوله واذا نسبا الجنس والفصل القريبان والجنس مطلقا والفصل الوسط قدس والشخص من الامور الاعتبارية قد مر في كلام المصنف ان الكلي الطبيعي جزء من الشخص موجود في الخارج ولا شك ان الشخص مركب من الماهية النوعية و التشخص فلو كان الشخص اعتباريا لزم ان لا يكون الشخص موجودا بل الموجود معروض الشخص وهو ليس شخصا عندنا لانه كل طبيعي وجزء من الشخص ويمكن ان يجاب ارادة بالتشخص الامر المعنى المصدري ويجري انه بهذا المعنى معقول التمييز واخص منه مطلقا والظاهر ان الشخص بهذا المعنى ليس جزءا بشخص والذي هو جزء له ما هو متميز بذاته عن جميع ما عداه و منشأ لاستحالة فرض اشتراك الشخص بين كثيرين وهو موجود في الخارج بوجود الشخص كالاجناس والفصول فان قلت

لو كان

لو كان الشخص عين الشخص في العقل ومتحدا معه في الخارج لزم ان يمكن حمله كسائر الاجزاء المحمولة عليه ان يحمل الجزئي الحقيقي باطل كما صرح به المحقق السريشي وانما العقل ينقبض من ان يقال الانسان مثلا شخص في الخارج كما ينقبض من ان يقال الانسان وجوده ولا معنى من قولك الانسان شخص في الخارج قلت لا شك في صحة حمل الجزئي بمعنى التعاير في المفهوم والاتحاد في الوجود كما في قولنا بعض الانسان زيد او هذا الذات وانقباض العقل من حمل الشخص باعتبار ان المحمول منه هو المعنى المصدري وهو ليس بمحمول بل ما يصدق عليه الممتنع عن الاشتراك وما به يتم الشخص على وجه يكون هو من حيث انه متصور مانعا عن فرض الشركة كما ان المحمول على الانسان ما يصدق عليه الفصل اعني الناطق لا مفهومه وقد يطلق الشخص على الشخص الذي هو جزء الشخص كما يطلق المشخص على ما يفيد التشخص كما سيأتي فاذن لا بد في الشخص اي في ذاته من امر زايد لانا لا نشك ان الماهية النوعية بتمامها حاصلة فيه فلولا ان فيه امرا زايدا لكان حكم احدهما حكم الآخر قد يحال ليس الشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المعتبرة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المعقولات التسع العرضية ولا مدخل فيه لامر زايد على الماهية النوعية ولذلك لو سئل عنه بما يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة فيه وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت بحاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي والاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك الحاطب قطرة ماء مشخصة بجميع الصفات التي ادركت القطرة مشخصة بها في الحس فتصور ك للقطرة المذكورة مع اشتراكه دون تصور حاطبك مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور بحيث يصير حسيا وكيف لا وتصور الشيء البعيد اذا كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة لح ومن هذا ظهر وجه ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اي على وجه لا يكون ما عن فرض الشركة ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع عليهم بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه ولا محذور فيه وفيه بحث اما اولا فلما تقرر من ان نفس الشخص المدرك بالحس مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن ذاته يمنع عن فرض الشركة ولا شك ان الادراك الحسي من الامور الخارجة فيجب ان يكون منشأ للمنع عنه لعدم في ذاته غاية الامر ان طريق ادراكه على الوجه الجزئي الحسي واما ثانيا فلانه لا يتشئ الوجه على ما ذكر بما يقع الشخص والا شئ لان منشأ المنع فيهما هذا الامر الخارج عن نفس المفهوم فلا وجه للقول بجزئية الشخص وكلية الا شئ واما ثالثا فلانه لا دليل على ان المدرك لك ولحاطبك في صورة تعليم القطرة واحد بل لا محذور ان يكون الشخص مدركا لك دون حاطبك بناء على انه لا يتصور علم الشخص على الوجه الجزئي

من غير الاشارة الحسية واما رابعا فان تصور الشيء البعيد اذا كان بالحس يكون تشخصه مدركا على الوجه الجزئي ولذلك يكون جزئيا فلا يدل ذلك على ان ذات الشخص عين الماهية النوعية فقط واما خامسا فلان ما ذكره يقتضي ان لا تدرك المجردات لذواتها وصفاتها على الوجه المتقدم عن الحس بل بحضور كلي مشترك ذاته وتعدد وتشخصه واما سادسا فلان ادراك الجزئي على وجه الجزئي لو لم يكن الجزئي حاصلا له لكان ادراك جميع الاشياء معلوما له بجميع الوجوه ولا يخفى ما فيه سيما عند من يثبت البصر والسمع له تذكر

الاول انه لو كان موجبا لما يدل عليه اما موجبه كلية وهي قولنا كل شخص للموجودات الخارجة اعتباري او سالبة كلية وهي قولنا لا شيء من تعيناتها موجود فعلى التقديرين فتقيضها جزئية فلا يستلزم وجوده جميع التشخصات

ثم يلزم التسلسل لو وجد في الخارج لتوقف عروضه آن هذا لو تم لدل على ان التعين لا يكون عدميا ايضا اذ لا يكون من الامور اعتبارية قطعا لما تقدم في نفس الامر به فلو عدم لكان انضمام الى الماهية سوى على عدمها وعدمها سوى على انضمامه اليها فلزم الدور ويمكن ان يقال ايضا انضمام التعين العدمي لجواز ان يكون في الذهن لكن سوى آخر على انضمام تعين آخر اليها ثم يعود نقل الكلام يلزم اما الدور او ترتب التعينات الى غير النهاية مع لزوم كون الشخص متعينا بتعينات غير متناهية ولو كان انضمام التعين العدمي الى الماهية في الخارج ويكون المتأخر السابق بتعين آخر يلزم التسلسل في العدميات وذلك ليس بمستحيل

والجواب ان عروضه لا سوى على عدم سابق اليه لا شك ان الشخص عارض للماهية النوعية فعروضه لها يستدعي وجودها ثم يضاف الماهية النوعية الى الشخص او الى الشخص فيصح الحمل وليس معروض الشخص نفس الحصة وهكذا الحال في الفصول وحصص الانواع من الجنس

وليس مفهوم مفهوم الانسان فان قلت سلمنا ان مفهومه ليس مفهوم الانسان الصادق على عمرو لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون الجميع قلت لاحظ ان الانسان مع قطع النظر عن العوارض وليس كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقيد داخلا في مفهوم زيد دون القيد ويكون التقيد خارجا عن ذاته وان كان داخلا في مفهومه حتى لا يلزم ان لا يكون ذات زيد موجودا ولا يلزم من كون شيء جزءا من مفهوم آخر ان يكون جزءا من ذاته كالعين فانه جزء مفهوم الاعمى لا ذاته قلت لا شك ان ذات زيد جزئي حصل بجميع نفس تصوره من وقوع الشركة فيصح ان يكون منشأ للمنع وداخلا في ذاته ولو كان التقيد داخلا في مفهومه لم يصدق الانسان على مفهومه لظهور ان مجموع الانسان والتقيد بالعوارض ليس انسانا ثم قد تقرر ان مفهوم الاعمى ذات له العمى والملكة والنسبة خارجان عن مفهومه ولذلك يحمل على زيد مثلا

ما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يتصف بما اتصف به الشخص اذا كان داخلا في الهوية الخارجة لا يكون عروض الوجود الخارجي للماهية النوعية فقط والا لم يكن لتفصيل العقل الهوية الخارجة الى الماهية والشخص معنى لما تقرر منه فينبغي ان يعرض الوجود للماهية والشخص

المتحدين

الموجود بحسب الخارج كما في سائر الاجزاء العقلية وح يلزم ان يكون جزء الموجود الخارجي بحسب العقل موجودا خارجيا ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم لما تقرر ان الشخص مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجة عنه لا بد ان يكون مانعا عن وقوع الشركة فيجب ان يكون منشأ المنع داخلا في ذاته فلو كان ذلك الشخص جوهرا وجب ان يكون جزءا ايضا جوهرا كما هو المقرر عندهم وثبوت جزئية الشخص للشخص الجوهري كاف في وجوده الشخص وعلى تقدير جواز جزئية الوجود للوجود يكون الشخص متقدما بالذات على الشخص لانه جزؤه عند المحققين او شرطه عند آخرين والشخص متقدم بالذات على ما يخصه من الكم والكيف والاين وغيرها لان وجود الاعراض بل تشخصاتها موقوف على وجود موضوعاتها وتشخصاتها لما سيجيء من ان الموضوع من جملة المشخصات فكيف يكون تلك الاعراض داخلة في تلك الاشخاص المتقدمة عليها من حيث انها اشخاص مانعة من وقوع الشركة وليس مرادهم بالاعراض المشخصة الاعراض المفيدة للشخص بل الاعراض الخارجة اللازمة للشخص على ما نص عليه المحقق الرازي في الملخصات في مباحث الهيولى والصورة كما سيأتي نعم المفيد للشخص في النوع المتقدم الاشخاص الماديات وعوارضها الباقية ما بقي الشخص لا العوارض القائمة بالشخص عندهم وسيجيء انه يجوز ان يكون المفيد للشخص الاعراض القائمة بالنوع بان يكون النوع مشخصا للاعراض وهي مشخصة للشخص فان قلت لا شك ان تلك الاعراض ليست متشخصة بذواتها كالشخص الذي تشخصه عين ذاته فانضمام تلك الاعراض الى الطبيعة النوعية لا يفيد التشخص كما سبق من ان الشخص لا يحصل بانضمام كل الماهية قلت افاد تها النوع لتشخص الاعراض ليست بانضمامه اليها بل باتحاد النوع والشخص وسيجيء ان مابه الشخص قد يكون نفس الماهية قيل لا يخفى ان الشخص يتقيد في كمه وكيفه واينه وكذا في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحصة بل المحض في الحصة هو وجوده، الخاص قال ابو نصر في تعليقاته هو بيته الشيء وعينيته وحديته وتشخصه وخصوصيته وجوده، المنفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي تعرف بها الشخص فلذلك قد تشتبه على المتفرس الشخص عند تبدل الاعراض او تشابهها انتهى وفيه بحث لانه لا يجوز ان يكون الشخص واحدا من تلك الاعراض المتعاقبة لا بعينها القائمة بذات النوع كما ان محله وجود الصورة اعني الصورة المشخصة المتعاقبة لا بعينها القائمة بها عندهم

وايضا قد مر ان الشخص داخل في ذات الشخص او شرط لتحقق ذاته فيكون متقدما على ذات الشخص من حيث انه شخص وهو متقدم على الوجود العارض له ضرورة تقدم ذات الموضوع على العارض والقول بان المشخص هو الوجود القائم بالنوع مما لا يلتفت اليه وايضا لا شك ان كلام ابي نصر انما يدل بظاهره على ان الوجود عين الشخص لا انه شخص مع ان الظاهر ان مراده ان هذه الامور في الخارج امر واحد وليست موجودات متعددة وذلك الامر هو ذات الشخص الذي اذا حصل في العقل نشأ عنه هذه الامور كما ذكره الشارح في توجيه قول من قال وجوده كل شيء عينه

ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لما

قيل لم يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شيء بيّن لا يعقل للمنع والكلام بعد تسليم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لام انتهى وفيه تأمل لان المراد بالعدم ههنا ليس رفع الوجود والا لكان نعته الوجود
لا ما اضيف اليه العدم ولا رفع الشيء لان ما يصدق عليه ذلك الرفع لا يكون الا رفعا مخصوصا مضافا الى الشيء ولا
يصور صدقه على جميعه كالانسان مثلا بل الصادق الا الشخص ممن العدول وهو ليس جميعه نقيضا للتشخص ولو
حمل على السلب لا يتبقى وجه للمنع السابق ايضا اعني لانا نم ان كل ما يصدق عليه الا الشخص بمعنى السلب فهو عدمي فيلزمنا ان
يريد بالعدم العدول او ما اتصف بالرفع وح على تقدير تماثل افراد الشخصات لا يحب تشابهها في كونها موجودا او
معدومة لجواز وجودية بعض افراد الا الشخص بهذا المعنى وعدمية بعض آخر على تقدير التماثل ايضا واعم من وجود
الشخص لا يعني ان يكون جميع افراده وجوديا للظهور كفاية وجودية بعض الافراد ولا شك ان بعض افراد الا الشخص
اذا كان عدميا يكون نقيضه ثبوتيا على تقدير تسليم ان يقتضي العدمي وجودي فالاولى ان يقال وان اريد ما يصدق
عليه فلانم ان شيئا ما يصدق عليه الا الشخص فهو عدمي لجواز ان يكون بعضه ثبوتيا على ما قال صاحب المواقف فحصل كلام
القائلين بوجود الشخص ما حققناه عن انه موجود بوجود الشخص كالجنس والفصل و دليل اعسارية انما يدل
على ان ليس للشخص وجود زايد على وجود الماهية بل نقول هذا هو الذي حاول المتكلمون نفيه لا ان ليس للشخص
وجود اصلا فذن النزاع لفظي لعدم ورود النفي والاثبات على امر واحد فان الحكماء يدعون ان التشخص امر موجود
على انه عين الماهية كلا في الخارج ويمتازهما في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في
الخارج منضما اليها فيه ولا ممتازا بينهما كما يزيد انت حيرانا كلام المصنف لا يلائمه وقد قرر توجيه كلامه لان
الشيء عالم بشخص لم يتشخص آخر فان قلت هذا مناف لما سيأتي من ان المشخص قد يكون نفس الماهية فلا يتكثر افراد، قلت
ليس المراد بالمشخص ههنا ما على الشخص بل الامر الذي ينضم الى شيء ويصيره ذلك الشيء بانضمامه متشخصا ولا شك ان ذلك
الامر يحب ان يكون متشخصا كما سيأتي من ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص نعم على تعدد عدمية التشخص لا يلزم التسلسل
في الموجودات وكل موجود سواء كان في الذهن كما قدمنا ان التشخص الذي لا بد منه للموجود اعم من ان يكون داخلا
في ذاته كما في الاشخاص او عارضا له كما في الكليات الموجودة في الخارج او في الذهن فلا حاجة الى ما قيل لا ينتقض بالكليات
الموجودة في الذهن فان لها تشخصات من حيث انها صور شخصية في نفس شخصية وان كانت كلية من حيثية اخرى
فان وجهة ما لا يخفى كما اشرنا اليه فيما مضى واعلم ان هذا الوجه والذي بعده يدلان على لزوم التسلسل في الموجودات
الا انه وجواب الصنع بهما اذ على الوجه الاول انما يلزم التسلسل في الاعتباريات ويورد جوابه ان العقل اذا لاحظ التشخص

من حيث

من حيث هو حالة لغيره وجعله آلة لتعرف حاله لم يمكن له بهذا الاعتبار ان يلاحظ اشتراكه مع شيء آخر لا في ذاتي ولا في عرضي
حتى يتصور امتيازه عنه بتشخص آخر فلا يتسلسل في هذا الاعتبار اصلا اذا نظر اليه من حيث هو موجود في الذهن وجعله ملحوظا
في ذاته وصح مشاركة لغيره من التشخصات في الماهية النوعية فيعتبر له تشخصا له فان لاحظ الشخص الثاني على الوجه
الثاني اعتبر له تشخصا ثالثا لكن ليس هذا الاعتبار واجبا للعقل فينقطع بانقطاع الاعتبار وقد سبق الكلام في امثاله فتدبر
صحيح في شخص لان الكلام في المقتضي التام فلو لم يحصل لزم تخلف المعلول عن المقتضي التام وهو محال وفيه تأمل
لان الماهية انما تعصى التشخص بشرط الوجود الخارجي وهو ظاهر فلم لا يجوز ان يكون الماهية مقتضية لتشخص متعددا بانا عسار
وجوداتها الخاصة وتلك الوجودات لتحققها باعسار العلل والاستعدادات وايضا قد اشرنا في اوايل مبحث الوجود
الى ان معصى الاقتضاء التام هو وجوب لحوق المقتضى في جميع اوقات الفاعل المقتضي واما لحوقه معه في كل مادة
فهو غير لازم والتخلف انما يلزم اذا لحق العلة في زمان بدون لحوق المعلول فيه فان قلت الاقتضاء يقتضي تشخص
المعصى فان بداهة العقل كما يحكم بان الشيء عالم بوجود لم يوجد سواء كان موجدا لغيره او لنفسه كذلك يحكم بان
الشيء عالم بتشخص لم يتشخص سواء كان مشخصا لنفسه او لغيره وذلك التشخص السابق لما التشخص للفرض فيلزم
توقف الشيء على نفسه او تشخص آخر فيلزم التسلسل وايضا كما ان الاتحاد في الخارج يتوقف على وجود الموجد فيه كذلك افادة
التشخص الخارجي يتوقف عليه سواء كان اثر المشخص وجود الشخص فيه او اتصاف الماهية به على المذهبين فيلزم
تقدم الوجود على الشخص وهو مناف للتحقيق الذي ذكرته من ان عروض الوجود لامر مبهم غير جائز ولا وجه
لان تعال الماهية باعسار الوجود الذهني علة لتشخصها لما سبق اختصاص الماهية الذهنية بالتشخص الخارجي والا
لزم ان يمكن وجود التعين الخارجي في الذهن عارضا ومشخصا لها فيه ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا
بعين ما ذكرته مع ان انضمام التشخص الى الماهية عند المحققين في الخارج قلت الحاكمون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
لا يسلمون القول بان الشيء عالم بتشخص لم يتشخص فضلا عن بداهته اذ المراد بالمشخص معطي التشخص وليس القول
بان معطي التشخص يجب ان يكون متشخصا ببديهيا ولا عليه دليل نعم هذا القول مسلم اذا اريد بالتشخص ما ينضم الى
الماهية ويصيره متشاء المنع فرض الشركة وليس الكلام فيه وايضا الوجود عارض لماهيته من حيث هي لا للماهية
الماخوذة مع الابهام حتى يلزم من تقدم الوجود على التشخص بالذات عروض الوجود لامر مبهم لان الماهية من تلك
الحيثية ليست مبهمة ولا معينة وما ذكرته من عدم جواز عروض الوجود لامر مبهم فمرادهم انه لا يجوز عروض الوجود
للامر الذي لا تشخص اصلا لا انه في مرتبة الوجود يجب ان يكون متشخصا كيف وقد كرر الشيخ كلامه في الشفاء في تقدم

الطبعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية تقدم البسيط على المركب كما مر تفصيله فالقول بان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد الشخص وعكسه اعني ان الشيء ما لم يوجد لم يتشخص انما يظهر في النوع فان قلت نسبة الماهية الى اشخاصها وافرادها على السوية فلا يكون مرجحة لخصوصية منها على ما قالوا في بيان امتناع كون التصور الكلي مرجحا للتعلق ببعض افراد ما من الافعال الاختيارية بل لا بد من تصور للمطلوب على وجه جزئي قلت استواء النسبة مسلم في الكلي الذي امكن تعدد افراده مطلقا او على تعدد اساسيا التعدد والحصار في شخص كما فيما نحن بصدده فذلك ممنوع وسيجيء ذانه لا محذور في جواز كون التصور الكلي مرجحا للتعلق اذا كان منحصرا في فرد ويكون وقوع سائر افراده ممتنعا واعلم ان الماهية المنحصرة في شخص يجوز العقل التعقل فيها عند ملاحظتها بعينها وايضا بالنظر العقلي شخصا الى ماهيته وتشخص فيتحقق التعقل فيها ان قبل التحليل ايضا لمنع امتناع ان موجودا ان لوجد واحد على ما هو الحق بخلاف ما كان متشخصا بذاته كالواجب تعالى فانه لو فرض تعقله بذاته وبكنهه لامتنع ان يكون مشاركا له فرض الاشتراك ذاته لا امر في ذاته ولا بالنظر العقلي الى ماهيته وتشخصه لا تصور هنا كما تعقد واصلا ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لا يعلم منه ان لازم الماهية اذا كان علة للتشخص بحيث ان لا يكون حالا في الشخص بل في الماهية وفي تصور وقوع اللازم الذي يكون علة للتشخص ولا يكون حالا في الشخص تأمل وايضا نحن ان لا يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته ولذا جوزوا اسناد تشخص المحل الى الصورة الحالة فيها والقول بان تشخص المحل قد يتوقف على تشخص الحال او لا منع لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو في المحل فلم الدور الساقط بان بعد تسليم امتناع كون الذات المبهمة علة للتشخص كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما حل فيه وهو اول المسئلة او كان نوع كل مادة لا قابل فيه نظر لجواز ان يتعقل افراد ما يحل فيها بتعقل المواد المنحصر نوع كل منها في تشخصه فيستند تعقل ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى ماهياتها ولا محذور فيه فالاولى ان يقال كون نوع مادة كل شخص منحصرا في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية مشاركة في الهيولى انتهى وفيه تأمل لما اولا فلانه لو كان مادة كل شخص نوعا آخر منحصرا في شخص لزم في صورة الانقلاب والانفصال ان لا يبقى امر مشترك وهو باطل واما ثانيا فلان هيولى الافلاك انواع منحصرة في شخص وهيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم وهي ايضا نوع منحصر في شخص فالاولى في الجواب ان يقال تعدد افراد الماهية يكون بتعدد المادة اما بالذات كهيولى الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكانطباع القابلة للصورة الانسانية واما بالاعتبار كهيولى العناصر الاربعة فان الهيولى المستعدة للصورة النارية مغايرة بالاعتبار للهيولى المستعدة للصورة النارية مع اتحادهما واتحادهما بالشخص فالمواد العناصر الاربعة واحدة بالشخص ويدل عليه الكون والفساد بناء على ان انعدام الشيء بالكلية محال واتحاد الشيء لا عن شيء محال بديهة

ومع ذلك

ومع ذلك يعرض لها استعدادات متعاقبة فيتوارد عليها صور مختلفة فتستعد اشخاص العناصر والصور على التعاقب وكذا لها يعرض استعدادات بحسب القرب والبعد من الفلك فتستعد اشخاصها على سبيل الاجتماع على ما مشى عليه من كليات العناصر واجزائها فشخص كل مادة فلكية او عنصرية مستندة الى ماهيتها اولوازم ماهيتها وهي محصورة في الشخص عندهم ومكثرة عوارضها المادة مستندا الى الاستعدادات المتعاقبة والمادة مع بعض عوارضها مشخصة لفرد من افراد الماهية المتعددة الاشخاص ومع بعض آخر لفرد آخر منها فسعي ان محل الشخص في المستعد من قول المصنف وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض على السحص بالعرض الحاصل لها بواسطة الصور التي تشخصاتها مستندة الى الاعراض الحالة في المادة وح يندفع اعتراض صاحب المواقف اذ لو حمل على السحص بالذات يلزم مخالفة الحكماء من وجوه، الاول انهم صرحوا بهيولى كل فلك نوع آخر منحصر في فرد وبهيولى العناصر واحد بالسحص والثاني ان العرض الحال في محل شخص متاخر عنه بالذات فكيف يكون علة لسحصه المتقدم عليه بالذات على ما ذكر في اصل الدليل فتدبر السادس والثالث ان تكثر المادة لو علق باعراض تخصها لاستعدادات متعاقبة يلزم حدوث المواد المتماثلة للمتعددة الافراد شخصا فيلزم حدوث المادة شخصا وقد صرحوا بقدمها شخصا في الافلاك والعناصر بقي امر وهو انه لم لا يجوز ان هيولى العناصر شخصا واحدا قديما ويكون مشخصها نوع الاعراض المتعاقبة يكون العالم بما هيتها تقدمها بالنوع عندهم او يكون بعض تلك الاعراض موجبة للتشخص وبعضها له مبقية ويجوز بقاء معلول شخص يتوارد العلل المبقية عليه كتوارد الدعايم لبقاء وقوف السقف مرتفعا قد يحال الظاهر من بعض كلامهم ان الهيولى عندهم امر مبهم والمادة المسحصة حادثة باعتبار تشخصها اي تشخصها حادث لان ذاتها التي هي معروضة له اذ هي امر باق كما يدل عليه الكون والفساد والانفصال يتوارد عليه الشخصات حسب توارد الصور فالحادث بالحقيقة تشخصها وما اشتهر بينهم من اتحاد هيولى العناصر شخصا فلعل مرادهم انه شخص واحد لا تعدد في ذاته وانما هو من امر خارج وسببه بصير اشخاصا متعددة او المراد بالاتحاد النوعي وزيادة التشخص تعرف من النامل بمقتضى فهمه وفيه بحث لانه على هذا التعدد يكون النافي في حالتي الانفصال والانعصال وكذا في الانقلاب طبيعة الهيولى لا اشخاصها ولا شك ان طبيعة الصورة ايضا باقية فلا يثبت وجه الهيولى لجواز ان الامر الباقي في الاحوال طبيعة الصورة الجسمية فالحق ما اشتهر بينهم على ظاهره فلا وجه للحكم على ما ذكره من التمحلات ولا يمكنهم تعميم المادة قيل يمكن ان يقال انهم اشتبهوا على زعمهم جواهر بسيطا ليس متقوما بالمحل فيه ولا مقوما للمحل وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبرأته عن المادة فيصح التفريع ثم بقي الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شايع وذكر قيل ان كلامهم في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين بل احدهما في الآخر لا يتمهم ذلك ولو وجد فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة وان لم يدخل المركب في الجسم فبقي الكلام في حصر

المركب في الجسم فتامل انتهى وانت خبير بان ما ذكره في وجه التفويض وجيه لدل على انه يجوز تعدد اشخاص العلوم القائمة بالعقول المجردة ايضا بل يكون نوع كل علم منحصرا في شخصه مع انهم اعتبروا تعدد اشخاصها وهو الظاهر ولا اشكل ان محل تلك العلوم جوهر ولا جسماني ليس منقوما بما يحل فيه ولا منقوما لمحله فان قلت المراد بالمادة ههنا ما هو اعم من الموضوع كما هي اعم فيما سبق لا الهيولى فقط ولذكر صرحوا بان الحركات الوضعية العلكية سابقها معد للاحق ولا اشكل ان الموصوف بالحركة بالذات الجسم او الصورة الجسمية فما يتصور للاعداد اولا وبالذات لا مالا سبيل اليها قلت اراد وا بالموضوع الذي تحت المادة ما يشمل على المادة او يتعلق بها تعلق التدبير على عامر لا ما هو اعم من العقول ولذا لم يجوزوا قيام الحوادث بالعقول وقالوا جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة توجب كون العقول مادية قالوا ان النفوس الانسانية لما هذا انما يتم اذا لم يكن فرد من النفوس نوعا كما ذهب اليه بعض ولا يكون تعلقها بعد تشخصها وايضا العقول متعلقة بالمادة تعلق التاثير وما الفرق المؤثر بين التعلقين فان قلت تعلق التاثير يستدعي تعدد المؤثر بالوجه والشخص ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخص الى المتاثر المتاخر بخلاف تعلق التدبير فانه لا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير قلت قد مر ان تعلق التاثير ايضا لا يستدعي تقدم المؤثر بالتشخص فان قلت المفصل الذي ليس له تعلق للحلول والتدبير ايضا قد يصير سببا لتعدد الافراد فانهم حكموا بتعدد المعلومات المتعلقة بها قلت منع حكمهم بذلك ان العلوم يتعدد حسب تعدد المعلومات لان تعدد ها سبب لتعدد العلوم بل السبب لها الموضوعات المتعددة او الاستعدادات المحلة لموضوع واحد غاية الامر انها اذا اوجدت متشخصة متكثرة يعرض لها الاضافة الى المعلومات ويلزمها تلك الاضافة واعلم انهم قالوا ان لم يتعدد القابل ولم يتصور استعدادات متفاوتة لم تحصر الماهية الحالة فيه في تشخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وهذا بناء على مذهبهم من ان الصورة النوعية لكل جسم نوعي مخالفة للجسمية للصورة النوعية لجسم نوعي آخر فان الآثار المختصة بكل جسم يجب ان يستند الى حقيقة لا توجد في غيره والا فيرد للنقض بان هيولى كل فلك وان لم يكن متعددة لكن هيولات الافلاك متعددة فلم لا يجوز ان يكون الصور النوعية في جميعها جسمية نوعية متعددة بحسب تعدد المحال كالصورة الجسمية عندهم فلا يلزم ان يكون نوع كل صورة منحصرا في فرد و الآثار المختصة بكل صورة نشاة من خصوصيتها الشخصية الحاصلة بواسطة حلولها في مادة مخالفة في الجسمية لمادة اخرى بل كون استنادها الى خصوصية الصورة الجسمية من غير حاجة الى صورة اخرى فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي انما لا يفيد ان المعتبر في الجزئي امتناع فرض الاشتراك بالنظر الى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة وليس في مفهوم كل من الكليين ما يمنع فرض الشركة فلا يكون في نفس مفهوم مجموعهما ايضا ذلك لانه عين نفس المفهوم فيلزم فقط فلم

فرض صدقه

فرض صدقه على كثيرين بل على كل ما عداه كما يمكن فرض صدق كل منهما على كل افراد الآخر وان اخذ مع وصف الآخر وذلك يقتضي فرض اشتراك المجموع الآبري ان الانسان الذي ليس بحيوان بل ليس بانسان من افراد الفرضية للانسان وهو ظاهر فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية لها هذا اذا امكن تعقل الشخص بالكنه وجب في تعقله بالكنه تعقل الشخص كذلك فالاولى ان يقال فيلزم تركب الشخص من اجزاء غير متناهية لما مر من ان التشخص جزء للشخص موجه بوجوه وهذا باطل بالتطبيق قيل الاولى لو كان لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته يظهر ذلك بان نفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المضافة وكل واحد منها كلي والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فمجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا انتهى وفيه تامل لان كل واحد من الامور المنضمة الى الماهية امر مكون مشاع فرض الشركة داخل فيه فلا يلزم ان لا يتحقق الجزئي اصلا لان الكلام في انه لم لا يجوز ان تكون الجزئي مركبا من كلي وجزئي وذلك الجزئي ايضا مركب من كلي وجزئي وهكذا الى غير النهاية فيكون كل جزئي في تلك السلسلة جزئيا بالغير من غير الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته كما ان في صورة سلسلة الممكنات الى غير النهاية من غير الانتهاء الى الواجب بالذات يكون كل منها واجبا بالغير فتدبر

ولا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر اي كما حصل لكل منها باعتبار التقييد بالآخر اعتبارا لم يكن حاصلا بدونه كما في الطابع الولود لا يجوز ان يحصل من انضمام امر غير متشخص بتشخص كل واحد منهما بالتقييد بالآخر والا لزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية وليس المراد ان ذات كل منهما لا يجوز ان يكون علة لتشخص الآخر مفيدا له حتى يرد عليه انه لا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية ولا على المنع من ان عدم اعتبار مشاركة لها قبل التشخص في النسب بين الكليات اعتبار صدقها في الواقع سواء اخذ الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار ويحصل النسب بينها بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظائر في كلام المصنف فيما سبق وفيه نظر لان المصنف زعم ان المشاركة معتبرة في التميز دون التشخص واعترض الشارح انها غير معتبرة في التميز ايضا وليس مما لاحظ حال النسب بحسب الاعتبار كما يلاحظ بين التباين والمستفاد وبقال بينهما تباين مشاع اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي لما يعني ان طبيعة الانسان من حيث انها كلية معراة عن التشخص واحدة وليست بمتشخصة من هذه الحيثية وان كانت من حيث انها موجودة في ضمن الفرد او في الذهن متشخصة اذ الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية والحاصل ان الانسان من حيث ذاته ومفهومه كلي وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص فاندفع القول بانه من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فلا خلاف لاحد هاهنا عن الآخر

لا بحسب الواقع ولا بحسب الاعتبار قيل المراد ان الانسان من حيث هو واحد في الواقع وليس شخصا في الواقع بل الشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط مشخصا صدق ان الانسان من حيث هو شخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيدا والسر في ذلك ان المخلوط والمطلق متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا في باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار انتهى وفيه تأمل لان الانسان المطلق كما لا يبان الوحدة في الواقع ويصدق عليه الواحد كذلك لا يبان في التشخص يصدق انه متشخص في الواقع ولا يلزم من عدم صدق الشخص عليه عدم صدق المتشخص اذ قد اعتبر في الشخص جزئية التشخص له او شرطه دون المتشخص كما لم يعتبر في الواحد اعتبار الوحدة ولا في الموجود اعتبار الوجود كذلك ولذلك يصدقان على الله سبحانه المطلقة فلا يلزم مغايرة الوحدة للتشخص قال بعض الافاضل على الدليل لم لا يجوز ان يكون المتشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلا وجد احدهما وجد الآخر فان الوجود عين ذات الباري تعالى مع ان الممكن يتصف به لا بذات الباري تعالى وسقوط ظاهر لان المقصود بالنفي في هذا المقام كون جعله الوحدة والتشخص امرا واحدا ولا شك ان تحقق احدهما بدون الآخر في موضع يدل على هذا النفي اذ لا يتصور وجود الشيء بدون نفسه لا اتحاد امر مع آخر في الذات والهوية على ان الوجود الذي هو عين ذات الباري تعالى عن من يقول به هو الوجود الخاص وذلك غير متحقق في الممكن نعم هذا الدليل لا يدل على مغايرة الشخص للوحدة الشخصية اذ كل ما هو واحد بالشخص فهو متشخص بل شخص فاعل فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها كان ذات الكثرة في الواقع وان كان واحدا ايضا اذ كل شيء فله وحدة لكن ليس ذلك من حيث هو كثير بل هو من حيثية اخرى فموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ما لا عسار لتحقق المغايرة بينهما وهي مستلزمة لمغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وان اتحدا بالذات بخلاف الوجود فان موضوعه بعينه موضوع الكثرة ولا مغايرة بينهما هكذا قيل وفيه نظر لان الموصوف بالكثرة لا يتصف بالوحدة المقابلة لتلك الكثرة اصلا فان الوحدة المقابلة للكثرة يجب الاجزاء ان لا يكون لموصوفه جزء اصلا والكثرة النوعية او الشخصية انما تحال الوحدة النوعية والشخصية ولا يمكن وقوع امر يكون واحدا بالنوع وكثيرا بالنوع معا ولا وقوع شيء يكون واحدا بالشخص وكثيرا بالشخص معا والوحدة التي تتصف بها الكثرة ليست معاندة لكثرة حتى تحقق المغايرة بينهما الا يرى ان الكثير بالشخص من حيث انه كثير بالشخص واحد بالنوع ايضا فان قلت ذات الكثير من حيث التفصيل موضوعة للكثرة ومن حيث الاجمال موضوعة للوحدة ولا شك في تحقق المغايرة بين الحيثيتين قلت تحقق الحيثيات انما هو في المركب من الامور المتعددة التي لها هيئة واحدة ولا في كل كثير موصوف بالوحدة فمحل تأمل لا يدري ان العشرة الواحدة متصفة بالوحدة والكثرة

في نفس الامر والانسان متصف بالكثرة الشخصية والوحدة النوعية في الواقع من غير ملاحظة التفصيل والاجمال على ان اتصاف المركب الذي له هيئة وحدانية بالوحدة التي هي صفة الهيئة بالذات بالعرض وبالكثرة بالذات والظاهر ان المعتبر في حصول التقابل امتناع اجتماع المتقابلين في ذات واحدة من جهة واحدة اجتماعا بالذات او بالعرض لا ان يكون احدهما بالذات والآخر بالعرض وايضا اذا لم يمكن الكثير من حيث التفصيل واحدا مع انه من هذه الحيثية هو هو بعينه اندفع قاعدة التصادق بين الوجود والوحدة الآتي ان يقال مدار التصادق على تحقق كل من المفهومين فيما تحقق فيه الآخر في الجملة ولا يجب ان يتحقق كل منهما فيما تحقق فيه الآخر من جميع الوجوه ايضا في دلالة هذا الدليل على التغاير الذاتي بين الوحدة والوجود الذي هو المطلوب تأمل فان قلت المقصود من هذا الدليل بيان مغايرة الوحدة المطلقة للوجود قلت هذا لا يدل على هذا المقام ايضا لان الكثرة المقابل لمطلق الواحد لا وجود له بل لا يمكن وقوعه ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثير الذي لا يكون واحدا اصلا لا يمكن وقوعه وما قيل من ان المراد بمنع العضد الوضعية الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة الحقيقية لها اي وصف الكثرة لا تابى عن اتصافه بالوجود وتابى عن اتصافه بالوحدة فمعه ان الكثير بشرط الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة لما لم يمكن وقوعه جاز ان تابى عن الوجود كالعدوم المطلق فلا يدل دليل على انه تابى عن الاتصاف بالوجود فتدبر والحكماء كما هو البواقع فيما يكاد سوء هم من انه يلزم عند الحكيم القائل بان الجسم ينقسم بالتفريق ان يكون التفريق اعداما كلية ووجه الدفع ان ذلك انما يلزم لو كان التفريق مستلزما لاعدام الجسم الشخصي واعدام اجزائه جميعا وليس كذلك بل الحاصل في حالتي الاتصال والتفريق ولا يلزم ايضا ان يكون نسبة ما الكثير ان الى ماء الحرة كنسبتها الى سائر اشخاص الماء كما لا يلزم عند القائل بتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية اذ اجزاء الماء بعينها اجزاء ماء الحرة وذلك لان هيولى الماء من هيولى ماء الحرة دون هيولى سائر اشخاص الماء وبهذا الاعتبار صدق ان ماء الملح نوح في الكبريت لكنه كان في الحرة شخصا واحدا وفي الكبريت اشخاص متعددة لا ان ماء الكبريت من حيث الهوية كما هو مذهب المصنف وفيه بحث لان عند الحكماء هيولى جميع الماء بل جميع العناصر واحدة بالشخص فكما ان ماء الكبريت متحد نوعا مع ماء الحرة من حيث المادة فكذلك سائر اشخاص الماء متحد ما معه كذلك واعلم انه لو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات اعني الصورة زال وجوده وان الباقي الهيولى التي نسب اليها تلك الوحدة بالعرض والوحدة العرضية ليست الوجود المخصوص الذي يبطل ببطلانه الوجود الخاص حتى يلزم من انعدام الهيولى فلا يلزم من كون الوحدة عين الوجود ان يكون التفريق اعداما بالكلية على اصلهم ولا يمكن وقوعها اي بالكلية والا تقدم في بحث الوجود انه يجوز كون شيء بديهيا بالكنه ونظريا بحسب بعض الوجوه المساوية فيعرف تعريفا حقيقيا

في نفس الامر

وايضا المراد بالمدرك هنا حصولها في العقول من غير كسب لحصولها لمن لا يتاتى منه الكسب اصلا كالبله والصبيان على ما قيل
في الوجود ونظائره فلا يرد ان ما لا سوف حصوله على النظر كحوادث ان يحصل بالنظر لاعسار الطالب طريقه اذ ليس البديهي ما لا يمكن
حصوله بالنظر فيد اهتها لا يستلزم ان لا يمكن تعريفها الا باعسار اللفظ اعني الوحدة والكثرة الكليتين كما قال في شرح المواقف
فاذا اعتبرت النفس من جهة انها مدركة بذاتها كان العارض لها ارتسم فيها اظهر عندها من العارض ما ارتسم في الآلة واذا
اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذ كليتين او جزئيتين وقد اشعر بان الوحدة الجزئية
العارضة لما ارتسمت في العقل مدرك بالعقل ولا محذور فيه لانها من الجزئيات الحاضرة التي تطورا ارتسامها في ذات النفس واخذ
الكليات من هذه الجزئيات ايضا وان جاز لكن الاغلب انتزاعها من الجزئيات المادية الحاكمة في الآلات وذلك كاف في اعرفية
الكثرة عند الخيال وفي المقام تأمل لما اولا فلانا لا نسلم ان المرتسمة في ذات النفس يكون اعرف عندها من المرتسم في الآلة
والوجه منها لا يدل دلالة قطعية على كونه اعرف الا يرى ان بعض الكليات المرتسمة في ذات النفس لا تفوقه النفس الا بالنظر
وتعرف الجزئيات المرتسمة في الحواس بالبديهة والبديهيات اظهر للنفس من النظريات وايضا كم نعلم بعض صفات النفس
كالتجرد والحدوث بالانظار الدقيقة لحاصلة في الاذهان المطاولة ونعلم بعض ما هو خارج عنها بادنى البديهة كبروزة الماء
وحرارة النار والبديهة لا يفرق بين التصور والتصديق فان القرب يكون معتقضيا للاعرفية اما لا واما ثانيا فلان اعرفية
المرتسم في الآلة نظرا الى ذاتها مما خفية يقتضي معروفية المرتسم في الآلة نظرا الى ذاتها وانت خبير بانه لا يمكن احد النقيضين
بالنسبة الى المرتسم في الآلة اذ لا يمكن ادراكه الا باعسار الآلة وبالجملة فما هيها عن معنى التفصيل مع استحالة بلغظ من ما لا
يكلف الله وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كثيرة لها وفيه نظر لان كل واحد من الكليات المكثرة الحاصلة في
النفس مأخوذة من الجزئيات المكثرة الحاصلة في الآلة فالكثرة الحاصلة في النفس سوف على كثرات حاصلة في الآلة فكيف
حصول الكثرة في الخيال اكثر فكون اعرف عند الخيال والوحدة وان عرضت لكل واحد من الحساب المكثرة الحاصلة في الخيال
الا ان معروضها انما يلاحظ في اكثر الاحوال في ضمن الكل وبالتبع لا بالذات بخلاف الكثير والملحوظ بالذات اعرف من الملحوظ بالتبع
فكون صفته اعرف فتدبر قيل قد ذكر الكل وان التعقل الصرف هو البسيط اي العلم الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد
من المبادي العالية وانا التعقل من حيث انه نفس بمعونة القوى البدنية والخيال لا يمكن من تحليل امر واحد من غير اشتماله
على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة والنطفة
مثلا لا يمكن تحليلها الا مع معروضها وما يحتوي به من اللواحق المادية فيتضح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال
انتهى وفيه تأمل لان حصر التعقل الصرف في التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه ولو ثبت انهم قالوا به في معرض المنع كيف وتعقل

الكلي

الكليات الكثيرة التي لا يكون اجزاء لامر واحد بسيط مما لا شبهة فيه فالظاهر ان مرادهم ان التعقل الصرف هو العقل المستفاد
هو مشاهدة المعقولات اجمالا والتفات النفس اليها التفاتا واحدا واما الالتفات اليها تفصيلا واحدا بعد واحد فبمعونة القوى
البدنية وذلك لا يعني ان لا يكون في التعقل الصرف كثرة بوجه من الوجوه وايضا حاصل استدلاله على اعرفية الكثرة عند الخيال
ان الخيال مدرك الواحد مع امور اخرى ولا يمكن من ادراك الواحد الصرف وذلك لا يدل على كون احدهما اعرف من الآخر عند
اذ لو كان مدركا لكليهما كان ادراكه لهما في رتبة واحدة وان لم يكن مدركا للوحدة لم يلزم اعرفية الكثرة ايضا اذ لم يحتمل
يستدعي كون الوحدة مدركا له بل نقول ادراك كل كثير يستلزم ادراك الواحد المندرجة تحته بل فهم الجزء سابق على فهم الكل
على الاول ما ذكرنا، قد يقال مبني كلام الفاضل كما يفهم من كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير للمؤلف
منها اذ العقل يعرف المؤلف بذاته بعد معرفة احاد، والكثير اسبق الى الخيال من احاد، اذ الخيال حسب الاغلب ينال اولا الى
المؤلف ثم يفصل اجزاءه، فسأل الى احاد، وتما فصلنا يظهر عليك ما فيه فتأمل اقول في كون انها من المعقولات الثانية نظر
قد مر تفصيل الكلام في نظائرها بما لا مزيد عليه فتذكر اذ ظهر ان الوحدة على موضوع الكثرة لها قبل هذا في تقدير
تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لان غيرها فان الواحد بالجزء والموضوع مثلا قد يكثر بالجزء والموضوع
فيهما مع بقاء ذاته قد يقال موضوع الواحد بالموضوع ليس الذات وحدها بل الذات مع نسبتها الى الموضوع وعالم يتغير هذه النسبة
لا يصير كثيرا بالموضوع وكذا حكم الواحد بالجزء فتأمل فلا اتحاد في الموضوع اذ من البين ان موضوع الكثرة في تلك الصورة
تلك الاشياء من غير ملاحظة هيئة وحدانية وموضوع الوحدة تلك الاشياء نفسها مع ملاحظة تلك الهيئة وانت خبير بان من
قال بوجوب اتحاد موضوع المتقابلين مراده، الاتحاد الذاتي من جميع الوجوه، والمسلم ان موضوع الكثرة في تلك الصورة تلك الاشياء
من حيث التعدد وموضوع الوحدة تلك الهيئة العارضة لتلك الاشياء، الا ترى من حيث الهيئة الواحدة خلاف ما يتبادر من
العبارة فان قلت لو اريد بالواحد في تعريف التقابل الواحد بالذات لا الواحد الذي لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار
لم يمكن مثل السواد والبياض معا ملتبسين اذ يمكن اجتماعهما في موضوع واحد بالذات كما في البلقة العارضة للجسم المتصل فانه امر
واحد بالذات لا تعدد فيه بالاجزاء قلت موضوع السواد فيها جعله جزءا، لا نفسه وهذا الجزء موجود في الواقع مغاير بالذات
للجزء الذي قام به البياض وقد صرحوا بان من اسباب الانقسام قيام عرضين باجزاء للمنقسم والانقسام اعم من الانفصال
والجسم المتصل ان يكون كل جزء، المقدار ذي فرضي كما في المواليد وايضا لو اريد بالواحد ما ذكرت يكون ذكر قولهم من جهة
واحدة في التعريف مستدركا فتأمل بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا يتقابل بين الوحدة والكثرة ايضا ان اراد بالا
وحدة سلبها يكون التقابل بينها وبين الوحدة تقابل السلب والايجاب وبين ان محلها واحد فلا يجري الدليل فيه وان

معنى العدول فانا ان نحمل الوحدة مساوقة للوجود الخارجي او المطلق الوجود الشامل للذهني ايضا وعلى الاول اذا ارتفع
معروض الوحدة عن الخارج لا يكون واحدا فيتصف في الذهن بالاوحدة فيكون محلها واحدا ومنشأ الانتزاع، ثم استلزام
الاوحدة العدمية للكثرة الوجودية وعلى الثاني ان لم نحمل الاوحدة بهذا المعنى مستلزمة لقيام الكثرة بمحلها لا يكون محلها متعددا
وان جعلت مستلزمة فلا نسلم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان من شرط وحدة المحل كيف يسلم التقابل في صورة تعدد المحل على ان
الاوحدة مع العدول في قوة غير الوحدة ولو سلم ان الوحدة وغير الوحدة متقابلان بالذات فلا اشتباه في وحدة محلها
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحد اشخصيا قال في قاطيغورياس الشخص واما المتصل فان فليس يجب فيها التعاقب
على موضوع واحد واشتراكهما في واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لام لا محالة ان يصير معلولا فيكون هناك موضوع
مشترك وان كان العلية والمعلولية من المضائف فان قلت ان اردوا بالواحد بالنوع او الجنس او الام الاعم الافراد
المندرجة تحت نوع او جنس او امر اعم يلزم عدم صدق المتقابلين على الشيئين اللذين يوصفان بالفردين المندرجين
تحت شيء واحد مثل الروحية والبدنية لوجب امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد في التقابل ولا شك انها مما يعرض لافراد
امر واحد وتجتمع فيها فان الرجولية والانوثية مما يعرض لافراد نوع واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اردوا
بالواحد النوع او الجنس او الوصف الطبيعي الكلي فلس ما ذكر من عوارضها الحالة فيها بل من عوارض الافراد قلت على
الشق الاول انا نلتزم عدم صدق المتقابلين على مثل الشيئين المذكورين لو كان اجتماعهما في افراد الام الواحد من جهة
واحدة وليس كذلك فكما جاز اجتماع المتقابلين في شخص واحد من جهتين كذلك جاز اجتماعهما في افراد امر واحد من
جهتين وعلى الشق الثاني لا نسلم ان تلك العوارض ليست من عوارض تلك الطبايع كيف وهي متحدة مع الافراد
جعلا ووجودا وعوارض الافراد عارضة لها ايضا في ضمنها كما هو المقرر عندهم بسبب تعين الآخر فيه من طبايع
المشاركة ومن السوق ان المراد بالامر الخارج الخارج عن المتقابلين والموضوع مع انه قد يكون نوعا الآخر فيه تشاركا من
ذات الموضوع لا من خارج كالعلم والمعلولية بالقياس الى ذات الموضوع فان بينهما تقابل التضايف مع ان ذات الموضوع
قد يتقوم بخصوص احدهما فقط وايضا لم لا يجوز ثبوت الزوجية للاربعة بسبب تعين الزوجية المضادة لها لانها من
الكيفيات المختصة بالكميات وذلك التعين ليس من امر خارج والحكم بخرقه هذا الحكم بقرينة ربما اذ حمل الخارج على الخارج
عن الضد المتعين لا عن الموضوع ايضا تكلف بعيد واعلم ان بين قوله على سبيل التبدل وقوله دون الاجتماع من
جهة واحدة نوع مدافعة اذ الاجتماع في الموضوع من الجهتين المختلفتين لا يستلزم التعاقب والحصول على سبيل
التبدل ثم انا نوجب ان يكون موضوع المتقابلين واحدا بهذا المعنى لم يكن الوحدة والكثرة متقابلين بالذات لان موضوعهما

لا يحس

لا يحس ان يكون كذلك موضوع الوحدة قد يكون جزء موضوع الكثرة بل ربما يدعى ان كل وحدة جزء لكثرة مخصوصة
لا تعلق له بما ذكر من الدليل له لان الدليل المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على امر واحد بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض
تعاقبهما اصلا كهذا الدليل فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا فيحدث لان الظاهر من كلامهم كما صرح به
صاحب المواقف ان مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تعاقب بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها
الا بالعرض لا مطلقا وذلك صرحوا في دليل نفي التقابل بالذات قوية الوحدة والكثرة ومن البديع ان العقل لا يجوز الواحد المقوم
للكثير ذلك الكثير وبالعكس وعلى تقدير كون الكلام في انه لا تقابل بينهما بالذات مطلقا فنقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة
الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه على ما قيل مثلا لا يمكن ان يفرض زيد بحيث يكون اشخاصا متعددة من الانسان
والا لكان كليا لان الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراد، والكثرة المقابلة لها هو الانقسام الى الجزئيات
الا يرى ان معروض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الكثير بالشخص فلو امكن
في الواحد الشخصي كزيد مثلا فرض عروض الكثرة المقابلة لها ايا، يلزم ان يكون كليا اذ كل من تلك الاشخاص المتعددة
يكون فرد زيد لا جزؤه، حتى يكون زيد مجموع تلك الاشخاص كما توهم وكذا الماء الشخص الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال
وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها ايا، بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن
زوال الوحدة الاتصالية عنه بان ينفصل اجزاء، وينقسم اليها ويصير ذا اجزاء بالفعل وقد عرفت ان الكثرة المقابلة
للوحدة الشخصية هو الانقسام الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فالماء الشخص الواحد بالاتصال وان امكن عروض
الوحدة الشخصية له في وقت بان يكون شخصا واحدا في ذلك الوحدة قت وعروض الكثرة الشخصية ايضا له في وقت
آخر بان يكون اشخاصا متعددة فيه لكن هذه الكثرة الشخصية ليست مقابلة لوحدة الشخصية فان الكثير بالشخص للمقابل
للواحد بالشخص ما يعرض الكثرة الشخصية لاشخاصه وافراده، لا الاجزائية وهو ظاهر فظهر ان الماء المنقسم الى المياه،
وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل حالة في انقسامه الى الاجزاء بالفعل لا الى الجزئيات
اقول وهذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى فيه تأمل لان مدار ما ذكره من ان معروض الوحدة يزول عنه طريان
الكثرة ومعروض الكثرة يزول عند طريان الوحدة انما يبتنى على وجود امر متصل في حد ذاته بناء على ما هو المشهور من مذهب
المشائين والفلاطون ايضا من انا نعلم بالضرورة ان الموصوف جعله بالوحدة الاتصالية يزول بزوالها وكذا الحال في
الكثرة سواء ثبت الهيولى ام لا فان عند من قال بان المتصل في حد ذاته هو المقدار اي الجسم التعليمي والصورة الجسمية اعني
جعله الجسم يتصف بالوحدة والكثرة بالعرض كما تصاف الهيولى بهما عند مثبتيها كما سيأتي في تحقيق مذهب الحق يمكن ان يقال

في صورة جمع الماء محل الكثرة حقيقة مقادير تلك المياه، وقد زالت وعلى الوحدة هو المقدار الحادث فلا اتحاد في المحل وكذا
الحال في صورة تفريق الماء الواحد والتغيير عن ذلك المتصل بالصورة الجسمية بناء على المشهور لا يستلزم ان يتوقف مدار الذكر
على اثبات الهيولى ثم لو ثبت ان المتصل في حد ذاته هو الصورة الجسمية لم اثبات الهيولى لئلا يلزم انعدام الجسم بالكلية
بناء على ما هو المشهور قيل كلام الفاضل المحقق مبني على مذهب مثبتي الهيولى والصورة وعلى تقدير تحقيق هذا البحث على ما يؤل
الى قواعدهم وهو بدعوى البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للواحد الذي قبله والمستحيل انعدام الشيء بالكلية
بحيث لا يبقى قابله ايضا لانعدامه عن قابل والضرورة انما يقتضي بان ذلك الماء لم ينعدم بالكلية بهذا المعنى لانه باق بعينه
لانا نعلم بداهة ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته ثم اورد عليهم النقض بالسيول فانها باقية عندهم في حال الوحدة
والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي تثبتها ليست متصفة حقيقة بهما حتى يتقدم بزوال احدهما فعندهم
ان البرهان دل على وجود موجود هيولا واحدا ولا كثيرا في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبداهة ان للجسم
ليس كذلك فهذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه عليه المنع ثم مذهب افلاطون ومن تبعه ان الوحدة والكثرة من العوارض
للمتباينة وان الجسم بعينه باق في حالتي الاتصال والانفصال وهم بدعوى البديهة ايضا والمشاؤون على ان هذا الحكم من
بديهة الوهم لا العقل ولا يجري البحث اذا انتهى الكلام اليه من الطرفين الى دعوى البداهة فلا يبعد بمثل هذا مع اشتهارها
بين المحققين كثير شائع انتهى وانت خبير بعد ما مر بان غرض الشارح ان هذا الدليل لا يتم في الواقع الا بعد ان
تثبت وجود الهيولى وانها ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة بل هي انما تتصف بهما بالعرض ومن البين عدم قيام برهان على
وقوع المقدمة الثانية التي ليست بديهة منهم في دفع النقض لا يستدعي ان لا يتوجه عليه المنع عند اخذها في الاستدلال و
لا يخفى ايضا ضعف القول بان غرض هذا المحقق بيان ان اثبات هذا البحث موقوف على ما اشتهر بينهم من ان اتصاف
الهيولى بالوحدة والكثرة بالتبع لا تصحيح هذا البحث ولا اثبات ما بنوا عليه فلا يرد على مقصوده الا عرض لمجرد ابطال
ما بنوا عليه الا ان يتبين عدم تمام مطلوبهم على تقدير تمام ذلك المبنى والى كذلك الهيولى ليست واحدة في ذاتها الخ
قد سبق تحقيق ان هويته كل شيء لا يتبدل التعدد بان يكون هو في نفسه متقدما والهيولى التي حكموا بوجودها في نفسها وبقائها
في الاحوال الخ اما ان يكون بحيث لو تصورت كانت مانعة من وقوع الشركة فيها اولا فعلى الاول يكون جزئية متشخصة
فان كان هذا الشخص متعددا كانت الهيولى مكثرة في نفسها والا كانت واحدة في نفسها اذ لا يتصور شخص غير متعدد
لا يكون واحدا وعلى الثاني يلزم ان يكون الهيولى كلية معدومة في الخارج على زعم المحاورين فلا يكون من الاجزاء الخارجة
للجسم هذا خلف وايضا كان الهيولى التي هي كلية طبيعية باقية في حالتي الاتصال والانفصال عند القائل بوجود الكلي الطبيعي

كذلك

كذلك جمعه الصورة الجسمية الكلية باقسم فيها فلا يلزم انعدام الشيء بالمرة على تقدير انتفاء الهيولى فمن اين يثبت وجود
الهيولى على ما اشرنا فالحق عليه جمهور المتأخرين من الهيولى في الاحوال حافظة لوحدتها التي هي لازمة لهويتها وقائمة لوحدة
الجسم وكثرته ايضا وانصافها بهما بالعرض وكذا بما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي يقابلها قال المصنف في شرحه
للاشارات كما ثبت ان الهيولى بجميع انحائها هي الصورة ثبت احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى
متعريا احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكنها يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى لان للهيولى واحدة بالعدد اي
بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة وجود
مفارق يقتضي عنه وجود الهيولى باعيانها الصور وهذا هو السر الذي اشار اليه الشيخ وفيه دلالة على ان للهيولى
واحدة بالشخص في نفسها اذ بسبب الصورة كما يكون واحدة بالشخص بالعرض كذلك يكون متكثرة بالشخص بالعرض
وايضا لا كلام ان يكون المطلق علة للواحد بالشخص بالعرض المتصف بالوحدة باعتبار المتعلق وما ذكره في
بحث ان العلة الواحد بالشخص يجب ان يكون واحدا بالشخص لا يدل على عدم جواز ذلك وحيث قال في موضع آخر من
هذا الشرح وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يعاقبها ايضا لا يوضان للمادة الا بعد تشخصها
للمستفاد من الصورة فالمراد الوحدة الاتصالية والتعدد المقابل لها الحاصلان للمادة بالعرض كما هو الظاهر ومن
زعم ان هيولى شخصين لا يتصور ان يكون شخصا في نفسها فكيف يكون هيولى الكليات وهي اشخاص كثيرة لا
تحصى وذهب الى ان الباقي في الاحوال وجهها دون تشخصها ولا زوال تشخصها وان تعددها ووحدتها لازم
لتشخصها دون وجودها فعلى منشأ زعمه انه توهم ان الكثرة التي يقابل الوحدة الاتصالية عارضة للوحدة الحاصلة
للشيء في نفسه وقاس الهيولى التي هي مبهمة خالية في حد ذاتها عن المقادير والابعاد بل اتصافها بالعرض بالجوهر
لها جسمه وانت خبير بما فيه وايضا الموجود الذي يرد عليه التشخصات ولا يكون التشخص الخاص لانما لوجوده
لا يكون الا كليا فيلزم ان يكون هيولى الكائنات الباقية في الاحوال كلها وفساد ذلك لا يخفى كما يوصف
الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبعية للمتبادر من هذا الكلام ان اطلاق المشتقات كالمتحرك والواحد على ما هو موصوف
بالعرض اطلاق مجازي وليس المحل محلا للمعاني تلك الصفات في نفس الامر فلا يلزم كون الهيولى محلا للوحدة والكثرة
في نفس الامر حتى يلزم اتحاد محلهما فيهما والظاهر لما سبق وصرح به الفاضل الداماد في الحاشية ان الحركة بالعرض تليت
من الاوصاف التي لم يكن قائمة بالمحل في نفس الامر كيف وقد انتقل من كلامه مكانة الغير الحقيقي بل من مكانة الحقيقي
باعتبار بعض اجزاء المكان وهو المكاني في تحقق الحالة المسماة بالحركة المنافية للسكون غاية الامر ان حصولها في صوف

بسبب غيره وان تبدل اوضاعه وايونه لسدل اوضاع ذلك الغير وايونه وان للميل والتوجه الى الجهة ومبدا تا قد لا يوجدان
في المحرك بالعرض كما اذا حرك شخص بالارادة ومعه حجر فان ذلك الحجر ينتقل الى موضعه من غير ارادة فان حقيقة الاثنينية لها فيه نظر
لان مقصود القوم ان بين حصتي الوحدة والكثرة تقابلا بالعرض لا بالذات كما صرح به في شرح المواقف وغيره فالكلام في حقيقتهما لا
فيما صدقا عليه وكون الوحدتين حقيقة الاثنينية لا يدل على كون حصته الكثرة مركبة في حصته الوحدة لجواز ان تكون حصته الكثرة عارضة
لما صدق عليه وكون الشيء جزءا للمعروض لا تستلزم كونه جزءا للعارض ثم لو كان الكلام فيما صدق عليه الوحدة والكثرة لكان الامر على
ما ذكره فلنا اذا نظرنا الى مفهوميهما لو سلم ذلك لم يلزم منه ان يكونا متقابلين بالذات بعد لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون
امتناع اجتماعهما على الوجه المذكور بديهيا لا يحتاج الى الواسطة في التصديق وذلك لا يستلزم امتناء الواسطة في العروض لجواز ان يكون
ذلك الامتناء بواسطة ما يلزمهما من العوارض وما قال من ان الضد الآخر لما استدل في الشرح القديم على نفي التضاد بالوجهين
اللذين ذكرهما الشيخ في الشفاء احدهما ان الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل سطله وسعه والوحدة الطارية على
موضوع الكثرة وان كانت مبطلة لها الا انها غير مبطلة لها بالذات بل انما سطل الوحدات المقومة لها مما يلزم من ابطالها ابطال الكثرة
بالعرض فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول بضد لها والضد هو الذي سطل الضد بالذات وبالقصد الاول وابطال الوحدة
للوحدات ليس كابطال الحرارة للحرارة بل البرودة بل يعرض للوحدات سبب مبطل وذلك يبطلان سطوح هي محل الكثرة حصته
ومحل الوحدة السطح الحاصل بعد زوالها والاعتراض على هذا الوجه بان ابطال الوحدات المقومة على ابطال الكثرة لان رفع الجزء
الكلي بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم وكذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور
محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور ههنا محال كالمتصور اي لا يمتنع التصديق بانتفاء اللازم مع التصديق
ببقاء الملزوم في نظر العقل مع قطع النظر عن الواقع ولم يمكن التصديق بعدم الجزء مع التصديق ببقاء الكل بعقل ما يكون الاول
فرضا صحيحا بالاضافة والثاني فرضا صحيحا بالوضع مندفع بان ذلك لو سلم لا يدل على عينية عدم الجزء وعدم الكل كيف ووجودهما
متغايران ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان غاية الامر وتشخصها انما هو بتأثر ملكاتها وتشخصها مع ان عدم الجزء علة منتفية على
عدم الكل كما هو المشهور وايضا من الضروريات ان الحصة الواحدة الشخصية وجودية او عدمية لا يقوم بشخص متغاير بالذات
وبهوية بحيث يكون كل منهما موصوفا به بالاستقلال فحصته كيف يقوم العدم الواحد بالكل والجزء وكيف يتصف وجودها بالارتفاع
الواحد وايضا في صورة ارتفاع جميع الاجزاء يلزم ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوحدة الكل المخصوص ثم لما ذكر وجوه الاجزاء
للجملة فقال والوجه الثاني ان ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين بل المتغايرين بالذات ان يكون لهما موضوع
واحد والشارح بين سابقا عدم لتمام الوجه الثاني وتعرض لما هو المتمم في الوجه الاول اعني حديث التقويم اذ القول بان الضد

مبطل

مبطل للضد بالذات مع ان تعريف التقابل والتضاد على ما هو مختار الحكيم لا يعصي هذا الابطال يستلزم كون احد الضدين علة لعدم
الضد الآخر وهذا مع انه لا دليل عليه خلاف ما صرحوا به بل الحق ان علة عدم الضد الآخر عدم العلة التامة لوجوده وذلك قد يحصل
في ضمن الوجه الضد اذا كان ما نعا وايضا هذا منقوض بالاعراض البسيطة والمركبة للتضاد وبالاعراض المركبة المتضادة فان
ابطال البسيط او المركب لا يكون الا بابطال اجزائه سابقا على المشهور ضرورة تقدم عدم الجزء على عدم الكل فيلزم ان لا يكفي
مثل البلقة مضادا للبسيط او المركب فلا يرد عليه ما قيل والعجب انه ذكر في الشرح القديم الدليل الاول الذي اعتمد الشيخ وغيره
من المحققين ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان الشيء لا يكون غير
اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين
فرد منه مع شيء آخر وبهذا التقرير لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متعاندان فلو قوم احدهما بالآخر لم يكونا عدميهما
اجتماع السلب والايجاب في محل واحد الا يرى ان البلقة ضد لكل من السوادية فيه نظر لانا لا نسلم ان البلقة ضد لكل منهما
بالذات بل الظاهر ان تضادها في الحصة تضاد وجزئية اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
وبياضه لا مطلق السواد والبياض ولا شك ان سواد الكل وبياضه لا يقوم بما قيل من شرط في المتضادين مطلقا ان يكون بينهما
غاية البعد والخلاف لا يجدي نفعا في تقويم الضد بالضد اذ لا يخفى ان غاية البعد بالنسبة الى ما يقوم احدهما بالآخر الا يرى ان البلقة بينها
غاية البعد عن السواد والبياض وانما عدم شرط ذلك في التضاد والحق ان التضاد والحقيقي لا
يكفي في الغرض اذ لا بد من نفي التضاد مطلقا وفي سوق كلام الشيخ ههنا تشويش فان بعض مقدماته انما يلائم نفي التضاد والجميع
لا المشهور ايضا او المدبر هو النفي او الملك لا نسبتها ولا شك ان جهة الوحدة هو المدبر لا الله بر حتى يرد انه لا يحمل
عليها بالمواطاة بل بواسطة ذو هو ويحمل على النسبة ايضا كذلك وكون اطلاق المدبر على النفي والملك حقيقة في عرف اللغة دون
الطلاقه على النسبة لا يجدي لان الحكيم عرف اللغة في المطالب العلمية غير مستقيم فكل جعل الشيء في الشعار الواحد بالمناسبة
من اقسام الواحد بالذات كالواحد بالجنس وبالنوع وبالعدد وصح بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء بقارن شيئا آخر انه هو
الآخر وانهما واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر عرضيا واما محمولان في موضوع او موضوعان لمحمول واحد عرضي
وصح بان وحدة النسبتين بالذات حيث قال واما الواحد بالمناسبة فهما متشاركان في حال السفينة عند الربان وحال المدينة
من الملك واحد فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحدان بها بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة
والحق الحقيق بين ذلك وكلام المصنف ويرد على الشيء ان وحدة النسبتين ان كانت كما يهتما اولا فانما فيد خل في الوحدة الجنسية
او النوعية او العنصرية وان كانت لا مع خارج فيدخل في الواحد بالعرض على ما مقتضى بعرضه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله

فسما برأسه من اقسام الواحد بالذات وتخصص الواحد بالمحمول العرضي ما يكون المحمول غير النسبة تكلم لا طايل تحته انتهى وممكن ان يقال
اعتبر الشيخ في الواحد بالعرض المحمولي كما اعتبره القوم واراد بالواحد بالذات ما لا يكون واحدا بالعرض فيشمل الواحد بالوحدة العرضية
كوحدة النسبتين فلا اشكال قد يقال المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد تكون
عارضة كثيرة وقد يكون مقولة له وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان
بواسطة عروض الاتصال لكن بالنظر الى ذاته المتصل لا بالنظر الى وحدة الاتصال وكذا قول الوحدة للنسبتين فانه وان كان
بواسطة عروض التشابه لهما لكن بالنظر الى ذاتها المتشابهتين فيكون جهة الوحدة ذاتها ولذا عد الشيخ من الواحد بالذات و
الظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقسم ما هو المتبادر منه لما حمل الشارح كلامه عليه ولذلك حصر ما قرمت في الاقسام الثلثة
ولم يعد منه ما يكون جهة الوحدة نفس الذات لسبب عارض كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتشابه بل اشار
الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية وقد يحث لان الواحد بالاتصال من اقسام الواحد بالشخص وليس من قبيل ما نحن فيه واما
الواحد بالتشابه فظاهر ان جهة الوحدة فيه ليست ذات النسبتين كيف وهي الكثرة فانه الواحد حقيقة وليس هو ذاتهما والقول
بان المراد بالنسبتين ههنا التدبيران خارجا غير محمول عليهما مما لا يخفى وهنه لانه مع البين ان كلا من النفس والملك تعلقا خاصا
بجسم يتمكن من التدبير والتصرف كما صرح به في الحواشي والتعليل انما وقع بذلك التعلق الخاص الذي هو منشأ التدبير ولما التدبيران
فالظاهر ان وحدتهما نوعية او جنسية ثم لا يخفى ما في قوله من ان جهة الوحدة في الواحد بالاتصال وبالتشابه نفس الذات
بسبب عارض وفي خروج هذا القسم من الوحدة النوعية تامل لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما
قلت اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في سائر الاقسام المذكورة ههنا ايضا بالتبعية وبالعرض مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان
والفرس بالوحدة وصف له بصفة متعلقة وهو الجنس ضرورة ان الواحد بالحقيقة جنسها لا حصلت ما هو واحد في سائر
الاقسام ما كان عين الكثير ومتحدا معه في الوجود فوصفه بالوحدة وصف الكثير حقيقة لكن لا من حيث انه كثير الا يرى ان الحيوان
مما كان محمولا عليها ومتصفا بالوحدة اتصافا بوحدة تبعا له فهو كثير من حيث ذاتها فواحد من حيث انها حيوان كان الحيوان
واحدا بالذات كثيرا بالاعتبار بخلاف اتصاف جهة الكثرة بالوحدة الوصفية لم لم يقل كان ههنا كسوة وسقف اما فان وصف
الموضوعة والمحمولة عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها وهم بعد في الكون قبل اي في صورة
عروض جهة الوحدة وجهة الكثرة تجمعهما تلك الامثلة فلا وجه للفظة والعادية ولا لحن وهنه لان تحقق ليس في مادة واحدة
في جهة واحدة تجمعهما العادة اذ في كل مادة لا تجمعهما الا واحد منها نظير ذلك قولك تجمع في الصلوة اما الوضوء واما التيمم
فان تحمي كل منهما كان في مادة اخرى مع العناد والوجه التامل ان قوله اذ في كل مادة لا تجمعهما الا واحد منها فرع عروض

الممنع بجواز ان يكون ما هو محمولات لموضوع واحد كالناطق والضاحك للانسان يكون موضوعات لمحمول واحد كالماشي فلا
يكون بينهما عناد فموضوع مجرد عدم الانقسام لما حد بعال كما ذكر الشارح ولا شك ان معروض الوحدة موضوع عدم الانقسام
ضرورة انه غير المنقسم فالحاصل ان الواحد اعني غير المنقسم مطلقا اما ان يكون غير المنقسم الصرف وهو الواحد الذي هو مبداء
العدد لانه اذا اضيف الى مثله او امثاله يكون للجمع عددا واما ان يكون الشيء الغير المنقسم مثل النقطة الغير المنقسم او غير ذلك وهو
الواحد الذي مبداء المعدود لانه اذا اضيف الى مثله او امثاله يكون للجمع معدودا لا عددا وان شئت برهان اللائم على هذا ان يقال فالموضوع
المجرد لعدم الانقسام وحدانا ولو جعل اضافة الموضوع بيانية يرجع الى ما يستقله الشارح عن المحقق الشريف ثم الواحد الذي
هو مبداء العدد لو كان موضوعا للوحدة يلزم هناك تسلسل الوحدات الا ان يقال الواحد واحد بالذات كالوجود الموجود
بذاته والضوء المضيء بذاته ولا بعد ان يقال يحصل التقسيم ان الواحد بالشخص اما واحد بالذات وهو الوحدة الشخصية او واحد
بواسطة عروض الوحدة له وهو البسيط وغيره كما يقال الموجود اما موجود بالذات وهو نفس الوجود او موجود بعام الوجود به
والمضيء اما مضيء بالذات وهو الضوء او مضيء بالغير يعني ان ذات الذي هو مفهوم مجرد عدم الانقسام لما يعني ان الواحد
الذي هو فرد ما مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية وانما يجاز ذلك لانه قد صرح بان المنقسم هو معروض الوحدة ثم لا يخفى
عليك ان المراد بما لا يكون له مفهوم سوى كونه بحيث لا يسعهم لان المشهور ان الوحدة هي كون الشيء بحيث لا يسعهم فهو
غير داخل في المقسم لئلا يكون المقسم في القسم الثاني معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة اصلا يخرج عنه الوحدة الشخصية
ونظائره ايضا فظهر ان كلامنا كثير بالجواز مثلا ما فظاهر ما في الحواشي من المقسم في القسم الاول الواحد لا بالشخص فان له وحدة
في نفسه وكثرة باعتبار افراده والواحد بالوحدة الوصفية وان لم يسعهم صدقه على كثيرين لكنه يجمع بالواحد الذي اعتبر فيه ذلك
للمشابهة في مطلق الاختراك وان لم يكن هناك حمل فلذلك عدة في اقسامه فالمراد من اتحاد موضوع الوحدة والكثرة ان يكون الواحد
صادقا على كثيرين عاما هو المشهور في الكتب فيكون كليا واحدا له جهة كثرة عام وجه مخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ومقابله
الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة عام ذلك الوجه المخصوص ويجوز ان يكون له جهة كثرة عام وجه آخر كالانقسام
الى اجزاء المحمول وغيرها فان الوحدة الشخصية والنقطة والمفارق يجوز تركبها من الجنس والفصل او الماهية النوعية والشخص
والمقدار والجسم البسيط والمركب ينقسم الى اجزاء ذهنية بل خارجية كالاجزاء المقدارية المتشابهة او الغير المتشابهة او الغير
المقدارية كالهيولي والصورة الجسمية والنوعية فاندفع النظر الذي سيذكره الشارح في الجسم المركب ايضا وما يقال من ان المنقسم في القسم
الاول ما سعارف اطلاق الواحد والكثير عليه وان كان بعض تلك الاطلاقات بالنظر الى حال المتعلق ولا سعارف اطلاق
الكثير على مفهوم الوحدة وعلى سائر الامور المذكورة فسقوط نظر وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام الى هذا المفهوم كل فكيف

يكون وحدة شخصية فان قلت كون الاضافة بيانية انما يعقل صدق عدم الانقسام عليه لا العينية قلت لا يصدق عليها انها
مجرد عدم الانقسام فان في كل وحدة شخصية خصوصية سوى مفهوم الانقسام المشترك بينها جميع الوحدات الشخصية يمتاز بها
وحدة عن وحدة اخرى والقول بان المراد بالمفهوم انما هو الطبيعة والطبيعة وليس جعله كل من الوحدات الشخصية الاعدم
الانقسام انما يجدي لو لم يكن عدم الانقسام امرا خارجيا عن حصة الوحدة وكان تلك الحقيقة تمام ماهية ما لحقه من الافراد والكل
محال تأمل وبذلك ظهر ضعف ما قيل المراد بالوحدة انما نفس الماهية التي هي موضوعة لعدم الانقسام وذلك لانها في اتصافها على الخصوص
وذلك لانه على تقدير خروج هذا المفهوم عن حصة الوحدة الشخصية يكون لها ماهية موضوعة لعدم الانقسام فحينئذ من غير
ان يحتاج وحدة النقطة او وحدة المفارق لما قيل الظاهر ان مراد المصنف مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد
الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد
بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما يقال للجزئي اما نفس مفهومه وهو الجزئي المنطقي او امر آخر معروض له وهو الجزئي الطبيعي وذلك
لما سبق بعض اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمد الشارح من ان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد
فهو غير داخل في المقسم لان كون معروض الكثرة من حيثية لا تخرجه عن ان يكون في دائرة طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض
الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعته الجزئي فهي وان لم يكن فردا للواحد الذي ليس كثيرا الكثرة نفسها وثبوت الشيء لنفسه
ضروري فالواحد الذي ليس كثيرا وان لم يصدق عليها بالصدق الوضعي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما مر نظائره فان قيل
المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم ذلك
بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل كلام المصنف ان معروض الوحدة اما ان يكون معروض الكثرة باعتبار ما
فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا للكثرة فح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى آخر التقسيم سق
هامش شرح و هو ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الآخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها و ذلك لان بعض الحكماء كفيثاغورس
وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته و هو مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في
جواز ذلك او امتناعه و لا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الآخر اذ لم يذهب و هم الى ان الواحد بالجنس
او النوع موجود بذاته انتهى و فيه بحث لان ما ذكره من ان هذا الحصة تفصيل اعتبارات المفهوم مع انه قد عرفت انه لا حاجة
اليه لعدم كونه تقسيما كما هو المتبادر موافقا لما في الكتب المشهورة و ان صدق الواحد على القسم الاول اعني الواحد بالذات صدق
واحدا بالعرض كالنقطة و غيرها مع انه ليس كذلك لظهور ان كلا من الوحدات الشخصية واحد بالذات لا بالعرض فلا يكون هذا من
قبيل تقسيم الكلي الى المنطقي و الطبيعي و ايضا المتعارف في بيان الاعتبارات ان يقال الواحد في الصورة الثانية اما نفس مفهوم الواحد

الشخص

الشخصي و اما امر معروض له لا ان يجعل اقسام الاعتبار الثاني كالنقطة و المفارق في مقابلة الاعتبار الاول مع خروج الوحدات
الشخصية عن التقسيم الذي هو في الحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم بزعمه و ايضا لو كان ذلك تفصيل الاعتبارات لوجب ان يعد
الواحد الذي ليس بكثير بوجه في القسم الثاني بالصدق العرضي و ليس كذلك كما عرفت بالتفصيل و ايضا عند بيان استيفاء اقسام
الواحد التعرض لنفس مفهوم الواحد الشخصي بناء على ما ذكره بعض الحكماء و عدم التعرض للوحدات الشخصية التي هي الاعداد لا يخفى قبحه
مع ان الظاهر ان مراد ذلك البعض ان مبدأ الموجودات واحد بالذات لا بالوحدة كما هو موجه بالذات لا بالوجود الزايد
فالظاهر ما نقلناه عن الحواشي والانقطة ان كان له مفهوم زايد ذو وضع قال الشيخ في منطق الشفاء الوضع اسم مشترك يقال
على معان شتى فيقال ذو وضع لكل ما اليه اشارة بكيف كانت و الاشارة هي تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات العالم و بهذا المعنى
ان للنقطة وضعا و ليس للوحدة وضع و انت خبير بان ذلك انما يظهر اذا كان حصة الوحدة عدم الانقسام او كون الشيء بحيث
لا ينقسم فانها ح تكون من الاعتبارات الغير الموجودة في الخارج و اما اذا كان لها حصة وراء ذلك فيجوز ان يكون لتلك الحقيقة
العارضة للاوضاع وضع كالنقطة هذا ان لم نعمل موضوع الوحدة الكمية اي الى الاجزاء المقدارية قد حكم صاحب المواقف
بان هذا القسم هو الواحد الحقيقي و انت تعلم بان له معان آخر احدها ما في شرح المواقف حيث قال و الواحد الشخصي ان لم نعمل انقسامها
اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية و لا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة و هو المسمى بالواحد الحقيقي و ان عملنا الانقسام بوجه ونبهنا
على ما يقابل الاعتباري الذي لا يوجد في الخارج و ثانيها المركب الذي له وحدة حصية كالعدد الثلث و رابعها ما لا جزء له اصلا و لا له صفة
حيث قالوا للواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن يرد النقض بالجزء الذي في احد طرفي الخط كالصور القائمة بالبسيط و كالسواد و البياض
القائمين بالجسم و كذا يرد النقض ايضا باجزاء الجسم و بالجزء الذي فيها عند المصنف فان الجسم عنده و ان لم يكن مركبا من البسيط و الصورة
لكنه مركب من الصورة النوعية و الجسمية و قد يقسم ما يقبل القسمة باعتبار آخر و هو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل الى اجزاء
مقدارية فهو واحد بالاتصال سواء قبل الانقسام لذاته و هو المقدار باقسامه او لا لذاته كالجسم البسيط و الهيولى و الصورة و
ما يحل في المقدار او في محله حلول سرياني عند من يثبت هذه الامور و ان انقسم بالفعل فان كان مجموع الاجزاء الحاصلة بالفعل في
ذلك المركب معروضا لشخص واحد حقيقي مع كون كل واحد متشخصا بتشخصه في نفسه اذ لكل جزء مقداري للموجود الخارجي لا بد ان
يكون كذلك فهو المركب الحقيقي كالياقوت و لا يخفى على ان الصورة الياقوتية الحالة في هيولى شخص واحد من الياقوت واحدة
بالاتصال اجزاؤها قبل القسمة الفعلية فرضية و بواسطتها صار ذلك الياقوت معروضا لتشخص واحد حقيقي و ان لم يكن مجموعها
معروضا لتشخص واحد فهو المركب الاصطناعي كالعشرة الجزئية فان وحدتها وحدة اجتماعية و مجموع زيد و عمرو فانه واحد بالتشخص
بالوحدة الاجتماعية و ان لم يكن واحدا بالاتصال قال في الحواشي و اعلم ان الواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء الواحد

اذا قسم زال ذلك المتصل الشخصي وحصل متصلان آخران متحدان بالنوع وواحد بالمحل ايضا عند من يثبت الهيولي بقاؤها بعد الانفصال
بعينها وانت جبير بانه واحد بالشخص ايضا كما ذكرنا وبانه مخالف لما سبق فيها من ان الهيولي عندهم ليست واحدة ولا كثيرة اذ لا يتصور
الوحدة بالمحلي بدون اتصاف المحل بالوحدة وقد مر ما هو التحقيق من ان الهيولي واحدة بالشخص في نفسها لكن وحدتها الاتصالية
تابعة للصورة وما في شرح المواقف في تعليل كون اجزاء بعد التجزية واحدا بالمحلي من ان تكون تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها
ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد فالمسلم دون منعه انها مستوعبة
للحلول فيها مع انه في صدد اثبات وحدة المادة وايضا ما يصح حلوله في المادة انما هو الصور والاعراض دون اجزاء الجسم ففيه مصادرة
واعلم ان الوحدة بالاتصال للحصص انما تصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض
في الجملة حتى تحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حسبما سولت كانت تلك الاجزاء متشابهة او مختلفة نعم وحدة الواحد
اذا كانت بحسب الخلقة ولا يكون للمضاعفة والمواضعة مدخل فيها تسمى وحدة طبيعية كالبدن الواحد واذا كان للمضاعفة مدخل فيها
تسمى صناعية كالبيت الواحد وما هو بحسب المواضعة تسمى وضعية — وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لما قد مر ان الكلام
في الواحد بالشخص الذي لا يكون كثيرا بحسب الجزئيات لا مطلقا فاندفع النظر ولا حاجة الى ما قيل المراد من الصورة الاول ان حسب
كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما يشهد به الاقسام المذكورة فيها فكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة معروض
الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة
له لا يمكن ان تكون معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة هيهنا ناشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة فتامل
اسس على ان هذا مع بعد من العبارة انما يجدي اذا كان عروض الكثرة لمعروض الوحدة في الصورة الاولى ناشيا من اقتضاء الوحدة
العارضة وفيه نظر وايضا الواحد الذي هو كثير بالجزء كما يكون كليا يكون جزئيا ولا فرق في اقتضاء الوحدة بينهما وفي الواحد
بالشخص ما لا ينقسم اولى لها فان ما لا يقبل انقساما اصلا لا يجب الاجزاء المقدارية ولا يجب الاجزاء الحدية بحيث لم لا ولا يجب
الماهية والشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية
اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالتركيب وهو من الواحد بالاجتماع
والمراد به المحل الابجابي بالمواطاة اي ولاقضاء في ان للمصنف ذكر سابقا ان معقولية المحل والوضع على افرادها باشكال مختلفة
بالاولوية وعدمها فلو اريد به هو هو هذا لمنع لزم التكرار في الحكم المذكور فكون قليل الجدوى قال في الحواشي اعلم انه قد يراد
بهو هو حمل المواطاة فلا يتصور الا بين اثنين احدهما محمول على الآخر كزيد حيوان وقد يراد به وحدة اشياء متعددة
بحسب امر ثالث كما يقال زيد هو عمرو من حيث انهما انسان او حيوان او كانت وهذا المعنى هو المراد هيهنا ولا يتصور الا بين ثلثة

اشياء او اكثر كما يظهر من كلام شارح الملخص حيث قال في تقرير كلامه اذا قلنا لامرين ان احدهما هو الآخر كان معناه انهما اتحدا في امر
عرض او ذاتي انتهى ولا يخفى ان هذا التقرير صريح في ان المراد بهو هو هو الاتحاد وان الاشارة الى اقسام الاتحاد وبعد تفصيل
اقسام الوحدة على ما هو المعاني المفيدة ومن جملة فوايدها كما قيل ان يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من
اقسام الاتحاد وان كان التعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يقال في المشهور زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو الى
ان اقسامه ليست بعينها اقسامها ولاعدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة تظهر عليك انه ينبغي ان يراد بهو هو هذا المعنى لما ذكرنا

الشارح فالنقوض بخصوصه هو هو انما قيل وجه النقوض له انه مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوايد والحكم و
ان كان لاحدى في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع
ما ذكره وفي الوضع موازاة كما بين سطحي كرة مجوفة متساوية الشخن فان كلا واحد منهما يشارك الآخر في وضع الاجزاء لان
جميع اجزاء احدهما متساوية البعد عن الآخر كما ان جميع اجزاء الاجزاء متساوية البعد عن الاول فقد اشتركا في وضع اجزاء احدهما بالقياس
الى الآخر وفي الاطراف مطابقة اذا تساوى طرفا مقدارين كانا متحيزين في الطرف مشتركين فيه والاتحاد في الاطراف تسمى
مطابقة لانه ينطبق احد الطرفين على الآخر بالتطبيق كما اذا طبق احد الخطين المتساويين على الآخر والما يلزم لو لم
يكونا موجودين بوجهة، اي قيل لو قيل والما يلزم لو لم يتحدا اذا لم يتوجه الوضع الذي يورد، اذ حاصله انهما ما يقبلا بصفة الوحدة بعد
ما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الوجهة او غيرها انتهى وفيه نظر لان
صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول لان بقاء الهويتين انما يكون ببقاء الشخصين ولا يمكن اشتراك ذات الشخص
بين الهويتين لان ذاته منشأ استحالة فرض الشركة نعم يمكن اشتراكهما طبيعة الكلية وليس الكلام فيه ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذ كور
في الشرح وهذا الشخص لا يعاند به عن الآخر فيه بحث اما اولا فلان مثل ما ذكر في الشخص يمكن ان يذكر في الوجهة بان
يقال لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجهة هو نفس الوجهة من الاولين لان كلا من الوجهتين الاولين كان منشأ للاثار
احدهما فقط دون الآخر وهذه الوجهة ليس منشأ الاثار احدهما دون الآخر فلا يكون هو نفسها ثم خصوصية وجهة زيد مثلا وتشخصه
مما لا يتصور انعكاك احدهما عن الآخر بالفروع فاذا ارتفع احدهما ارتفع الآخر فالكلام في تشخص كالكلام في الوجهة الخاصة واما
ثانيا فلان مما يمنع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية الشخص لانه ذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته منضما
بالوحدة وانت جبير بان ذات الشخص لو كانت باقية في الصورتين لكانت مشتركة بين الهويتين فلم يكن منشأ للاستحالة فرض
الشركة والكلام فيه قيل لعل المحقق الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان الجامع بقاء الاثنينية ثم اجتماع النقيضين
فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض اعني اتحادهما او بارتفاع وصفي الاثنينية وطريان الوحدة على

قابلها فيصير الشئ الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل ربما يشتهي في بعض الاشياء غاية
الامر ان جميع الطبايع لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحققه بل هو ان يصير الشئ غير وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة
لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت فلا حقيقة لها الا بمعنى الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال بعض او
تلك او كلها وليس في شئ من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنينية من شئ
ما بان يصير الفرس مثلا مع بقاء الفرسية والثوب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء ذاتهما لان زوال صورة الاثنينية عن شئ واحد و
حدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاء هما بصفة الوحدة بعد ما كان اثنينية كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة
معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تصورها بتخصيص اطرافها انتهى و
لا يخفى ان الذي لا ينكر ان الشخص الواحد يجوز ان يكون معروضا للوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة كالبدن عند القائلين
بوجودها وكالصورة الجسمية عند المصنف لان الشخص للبدن من نوع قد يكون شخصا واحدا من ذلك النوع وقد يكون شخصين
منه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ بان صار شخصان شخصا واحدا او صار شخص بعينه شخصا آخر فان فيها قد يحقق
شخصان قبل الاتحاد وشخص واحد بعده فيكون هناك ذات قد يكون معروضا للوحدة الشخصية وقد يكون للكثرة المقابلة
لها وليس الكلام الا فيه والذي يبطله ان التشخص الذي هو منشأ لاتحاده فرض الشركة لا يجوز تعدده وكثرته على ما ذكرنا لان
بقاء كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة بعد زوال الكثرة وطريان الوحدة الموضوع الكثرة اذ لا ينبغي ان يصدر
عن عاقل القول ببقائها حال زوالها ثم قد مر ان مذهب الحكيم انه لا يجوز ايضا ان يبقى معروض الوحدة الاتصالية بالذات
بطريان الكثرة المقابلة لها عليه ولا بالعكس فيجوز ان يكون الفرض ههنا ابطال اتحاد الاثنين من الامور المتصفة بالوحدة والكثرة
بالذات اذ قد ذهب اليه بعض قدماء والوحدة لا يقبله ولان العدد نصف مجموع خاصيته المتساويين البعدية والوحدة ليست
كذلك وايضا يقال عدات ما في البيت فكان مائة مثلا ولا يقال عدقته فكان واحدا بل يقال في جواب من آخر بعد ما في البيت كيف
اعد، وهو واحد وقوعه في جواب الكم باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جوابه واعلم انه قد يفهم من
بعض الكلمات انهم ان مبدأ العدد هو الوحدة على ما يشعر به عبارة الكتاب وقال صاحب تحرير الاصول هو الكمية المتألفة من
الوحدات لكن قال بعد وقد يقال لكل ما يقع في مراتب العدد فيقع اسم العدد على الواحد ايضا وقال الفاضل
الشيخ بوري العدد هو كمية يطلق على الواحد وما يتألف منه ويؤيد ذلك تحقق كسور العدد كالنصف والثلث وغيرها
فانها انما تتصور اذا كان المبدأ الواحد دون الوحدة والدليل المذكور في الشرح مع ما ذكرنا انما يتمان في الوحدة دون
الواحد لانه منقسم الكسور المتعارفة وانه نصف مجموع كاثنينية اللتين هما النصف والواحد مع النصف مثلا اذا لم يفد

الحاشيتان

الحاشيتان بالصحيحين ولو خص الحاشيتان بالعددين ولم يكن الواحد منه لم يكن في الوجود عدد لكن الظاهر ان جزء العدد
هو الوحدة لا الواحد الذي هو غيرها قال ابن الحاشم في شرح مصادرة المقالة السابقة من الاصول وقد تقسم الحساب الوحدة
وبخرجها بسائر الاجزاء لانهم يسمون الوحدة واحدا والواحد على الحقيقة انما هو المعدود بالوحدة وهو اول المعدودات
الاول العدد فاقاموا الواحد الذي هو اول المعدودات مقام الوحدة التي هي اول العدد ثم وجه الواحد من المعدودات
سهم وتجري مجملوا تجري الواحد على الوحدة لان كل واحد منها كاف في تقويمها لها فان قلت على هذا يلزم ان يكون
للشئ امور كل واحد منها تمام ماهيته وهو ضروري الاستحالة قلت لا نسلم وانما يكون مستحيلا لو لم يكن الحاصل من كل منها
تلك الماهية بعينها واما اذا كان فلا الا يرى ان مجموع اذا كان فيها امور متكثرة كالحيوان الذي هو الجسم النامي الحساس
المتحرك بالارادة وتعرض لكل جملة من تلك الامور خصوصية اسم بتلك الجملة لا لامر زايد عليها وتلك الجمل تكون متباينة
بان لا يكون بعضها اعم من بعض او متداخلة بان يكون بعضها اعم اومن وله بان يشتمل كل من جملتين مثلا على امر
مشترك بينهما وامر زايد كالجسم الحساس والجسم المتحرك بالارادة فلا استحالة في القول بتركبها من تلك الامور على اي وجه
كان سواء اعتبر مكثرة منفاصلة كما يقال الحيوان مركب من الجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة او اعتبر
جملة على انحاء شتى كالجسم النامي والنامي الحساس المتحرك بالارادة وغير ذلك وانما المحال تركبها من جمل كلها بعضها
عن بعض تلك الامور او يشتمل على ما لا يكون منها على انا نقول انقسام الشئ لا يكون الا الى ما ركب هو منه والعشرة
منقسمة الى الخمسين وايضا كسور الاعداد انما هو اجزاؤها وكسور العشرة النصف والخمس اللذان هما الخمسة والاثنان
والحق انه ان اعتبر في العدد امر آخر سوى الوحدات سواء كان جزءا صوريا او شرطا سواء كان ذلك الشرط عبارة عن
اجتماع خاص او عن امر آخر على ما ذهب اليه البعض من ان الستة مثلا وحدات ستة بشرط عدم انقسام اخرى فبعد الانقسام
زالت الستة لزوال شرطها فيقوم كل عدد ليس بمادون منه من اعداده واذا لم يعتبر فيه امر آخر بل هو محض الوحدات كما هو الظاهر
فدخول الوحدات تحت عين دخول الاعداد التي تحتها فان الستة مثلا بست عين العشرة ولا خارجة عنه فيجب ان يكون
جزؤها التقوم باعتبار الوحدات راجح باعتبار انها لازم على كل حال ان اريد بالمقوم ان العدد على تقديره يقوم
بالذات بغير الوحدات ايضا يلزم تقومه بالوحدات لان المقوم تحت عدد مقوم لها لان جزء الجزء جزء ففيه ان يقوم
الاعداد ايضا لازم كيف وتقوم العشرة بالوحدات او بالثلثة والسبعة يستلزم تحقق الاربعة والستة وتقومها بها
كذلك ولو سلم ان يقوم الاعداد ليس كذلك فنقول رجحان جزئية الوحدات دون جزئية غيرها لا يدل على نفي الجزئية
عن الغير فان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا يستلزم صدقه على غيره كما في المقول بالتشكيك وان اريد به ان التقوم

بالوحدات لايمكن توهم ارتفاعها لوجوب تصورها عند تصور العشرة مثلا سواء كانت متفقة بها او بغيرها بخلاف
الاعداد فانها يمكن توهم ارتفاع فيرجع الى الوجه الثاني انه ينوجه عليه ان يعقل حقيقة كل ماهية مركبة بالكنه انما يوقف
على تعقل حقيقة كل من اجزائها بالكنه لاعلى تعقل حقايق اجزائه الاولية من حيث الاجمال على تقدير ان يكون لاجزائها اجزاء فان
تعقل كنه الانسان ليس الا بتعقل كنه الجوهر القابل النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق ولا يوقف ذلك على ان يتعقل
للجسم و الحيوان من حيث الاجمال فيجوز ان يكون تعقل العشرة بالكنه لا يوقف على تعقل العدد الذي وقع جزءا منها
من حيث الاجمال بل يحصل ذلك بتعقل كنه الوحدات التي يتحلل اليها ذلك العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى لها
الاولى ان يقال واذا اضيفت الى وحداتها وحدة اخرى ليلائم ماسبق آنفا من عدم تركب العدد مما دونه من الاعداد
ولعلم ان المتبادر من كلامه ان كل مرتبة من مراتب الاعداد لا يتحصل الا باعتبار تكرار خصوصة الوحدة فان الثلثة لا يتحصل
الا بتحقق حقيقة الوحدة ثلث مرات وليس فيها شئ مغايرة لها كما صرح به في شرح المواقف حيث قال مراتب الاعداد
وان كانت متشاركة في كونها كثرة الا انها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم
فالعشرة مثلا يشارك ما عداها في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ لوازمها ويقوم كل نوع
من انواع العدد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها اجزاء
سوى الوحدة فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب
ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في
ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها انتهى وانت خبير بان هذا الكلام يدل على ان العدد مجرد وحدات
مجتمعة والاجتماع ليس جزءا منه بل يكون شرطا له ويلتئم منه ان لا يكون الوحدات المتفرقة عددا فينبغي ان يراد
بالصور النوعية التي ذكرها سابقا الامور المنوعة للشئ سواء كان ذلك ذات الشئ كما في الانواع البسيطة واجزائها
كما في المركبات وما يخصوصات خصوصيات الكثرات العددية لا خصوصيات الاجزاء المنوعة ويدل عليه ما نقل
عنه فعلى هذا يكون الانواع العددية انواعا بحسب ذواتها متميزة عما عداها بالذات لا بالفصول المنوعة وان يقال قوله
بعد اجتماعها متعلق بالهيئة العارضة اي الهيئة العارضة بعد الاجتماع كما في البيت غير محتاج اليه هيهنا لعدم الاحتياج
الى الاجتماع لان الاجتماع في العدد ضروري بدون الهيئة العارضة ولا يبعد ان يراد بالخصوصية التي هي الصورة
النوعية وحدة تحقق بزيادتها نوع خاص كالوحدة الرابعة في الاربعة فانها جزء اخير لها يصير بها الاربعة نوعا
خاصا وفي هذا المقام بحث وهو ان الوحدات المعتبرة في جملة كل مرتبة ليست متغايرة في حقيقة مرتبة اخرى فمن اين

يتحصل للطبايع المختلفة المتماهية منها بل نقول ليس هناك تركيب حقيقي لانه لا يوجد الا بين الاجزاء المختلفة والتفاوت في
التكرار لا يؤثر في تخالف الطبايع والطبايع وان اختلفت بزيادة المقوم ونقصانه لكن اذا كان له خصوصية تخالف الخصوصية
مقوم آخر واعتبار الخصوصيات في الوحدات للمعتبرة في جملة كل مرتبة من الاعداد غير ظاهر وعلى تقدير اعتبارها فالظاهر
ان خصوصيات وحدات الثلثة معتبرة في الاربعة مع خصوصية الوحدة الرابعة فتامل كالصم والمطعمة للمطعم
مالة كسر من الكسور التسعة وهي من النصف الى العشرة والاصم ما لا يكون كذلك كاحد عشر وقد يطلق المطعم على المحذور وهو
عدد يحصل من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب في نفسه الاثنين والاصم على ما يقابله كالاثنين والمركب عدد مطلب ٢٤ جدا
بعده غير الواحد ايضا والاول ما لا يعد غير الواحد واعلم ان اختلاف اللوازم لا يدل على اختلاف الملزومات اذ قد يكيف
شئ لوازم مختلفة فالظاهر ان المراد وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات يعرض لمعروضها فان قلت هذا
الاضافة كاضافة الوحدة الى معروضها من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة في الخصوصة حتى
يكون موصوفها مضافا مشهورا قلت المراد بالاضافة ههنا المعنى الاصطلاحي مثل الموصوفية والصفتية لا مطلق النسبة
ولا عار في ان اتصاف شئ بصفة هو الاضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن وذكر في شرح
هذا المحل ما يقتضي منه العجب اي الذي او شئ يعجب منه او يعلم منه العجب او يحكم بكونها عجيبا يقال يقتضي منه العجب اي ينبغي يعني
يبلغ بها بنته من قضى حاجته او يفعل من قضب كذا اي فعلته او يحكم منه بالعجب من قضب كذا اي حكمت به ويجوز ان يكون
من اقضاء اي احكمه ويقال قضيت عجبا اذا عجب لك امر عجب والعجب يكون بمعنى التعجب وبمعنى ما يكون منه التعجب قال في الشرح
القديم فان وحدة زيد متميز عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فتخصيص الوحدة بالمضاف للشهوري فان الوحدة المقيدة
بعروضها هي المضاف للشهوري من الوحدات قال في الحواشي اي فتخصيص الوحدة بهذا الاسم وسمي به ولم يسم ان الوحدة
تخصص وتميز عن غيرها بالمعنى الذي يراد بالمضاف للشهوري بالوحدة المقيدة بعروضها بناء على كون الشهوري مخصصا
للوحدة مميزا لها لان الكل متأخر عن الجزء فلا يكون مخصصا ومميزا لجزئه على انه قد جعل من قبيل مميز الوحدة اضافتها
الى ما يضاف اليه وذلك ليس هو الوحدة المقيدة بعروضها هذا وانت خبير بجواز تعدد المميز فلا وجه للعلاقة انتهى فتدبر فيه
اقول ان الاضافتين الاولى والثانية فيه بحث ظاهر لان اضافتها اليه بانها لا يجب ان تكون بطريق الحلول بل
هي بالقياس الى ذي الوحدة كالرأس وذي الرأس والثانية باعتبار الحلول فكيف يكون التفاوت بينهما بالعبارة فقط
فتوجيه بتعدد التي تخالف المثلان لها فيه نظر لانه يلتئم ان لا يكون مثل الاخوين متقابلين لان الاخوة هذا الذاكر واخوة
ذاكر لهذا فردان من نوع واحد عند الحكماء مع انهم قسموا المتضايفين اليه والى مثل الابوة والبنوة قد يقال للحكماء رحمهم

بالشيئين اللذين لا يجتمعان كما نقله سائر الشراح ولا يرد على التعريف المثالان لان المراد بعدم الاجتماع هو عدم الاجتماع بالذات
واما اصناع المتقابلين بواسطة ما في عوارضها لا بالذات مما يمكن اصطحابها باعتبار جهتين فان قلت ابو زيد لعمرو مثل
انما نسعمل بالنسبة الى بنوة عمر ولزيد ولا نسعمل بالنسبة الى بنوة زيد لخالد فهو متضايفان ليس ان ابوة زيد لعمرو له و
هما ليسا مجتمعين في محل واحد فلا يحتاج الى زيادة قيد من جهة واحدة قلت فائدة هذا القيد ادخال نطاق الابوة والبنوة
فانهما متضايفان مع جواز اصطحابهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجوه المطلق في ضمن المقيد وادخال بعض افراد
المتضادين فان الحسنة والفعلية عندهم متضايفان مع انهما قد يوجدان في شيء واحد لكن من جهتين والقيود الواقعة في
التعريفات والضوابط قد تكون لادخال شيء كما يكون في الاغلب للاخراج مثل ما اذا كان قيد المنفي فيكون موجبا لخصوص المنفي
الموجب بعموم نقيضه الذي هو الموجب فشمل ما لا يكون شاملا له اولا فصح بوحدته دفعا لتوهم انا
يكون دفعا لذلك التوهم لو كان لفظ الاجتماع مستعملا في حصول الوصفين في ذات واحدة في الوقتين فقط على سبيل
للجواز واما لو كان مستعملا على سبيل المجاز فيما يعمه والحصول فيهما في وقت واحد فلا اذ يجوز ان يكون لفظ الاجتماع المنفي
في التعريفات مستعملا فيما يعمهما مجازا او يكون القيد المذكور لتخصيص ذلك المعنى العام باحد فرديه اعني الحصول في ذات وا حد
في زمان واحد قيل لا يظهر ان الخلاف الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في
الانسانية في زمن الاصطلاح وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف لما قيل الصحيح انهم اعتبروا
السواد والبياض شاملين فجميع المراتب والاوساط على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض وهما
المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض بالنسبة الى
ما هو اقرب الى البياض الذي هو الطرف بسواد فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى
الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية البعد سواد وجد بينهما اوساط اولم توجد
ولا يرد لاحد الاوساط قسم خامس كما ظنه المتأخرون وسموا بالتضاد فان لها حينئذ التخالف والتشابه والتقابل
انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقاله بالحركة من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه مخالف مسلما من البياض الى الحمرة
من حيث انها من طبقات السواد وتفاوت الاوساط ابا وبعدا بالنسبة الى الاطراف مساوف اصلا فيها بالاشدية و
الاضعفية فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل اشد واضعف
بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى الآخر وكل جزء من السواد تعرض فهو لا يقبل الاشد
والاضعف في حق نفسه انتهى وفيه نظر لان حد ق السواد والبياض على الاوساط كالصفرة وغيرها في موضع المنع وكذا

ان لكل

ان لكل منهما معنى بديهيا مباينا لمعنى الصفرة ولو سلم ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون بين السواد والصفرة مثلا غاية
الخلاف ضرورة ان الخلاف والتباعد بين البياض المحض والسواد الصرف اشد من الخلاف والتباعد بين الصفرة و
السواد كيف ولا يصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا يصدق على البياض المحض ولا يلزم من كون التقابل من حيثية التخ ف
ان يكون بينهما غاية الخلاف ومقصود الشيخ ان الاشدية انما يعرض للسواد بالقياس الى مرتبة اخرى منه لا نه بالنظر الى
نفسه ولا شك ان للسواد مراتب متفاوتة في الشدة والضعف وكذا حال البياض وليس في كلامه ما يدل على ان مثل الصفرة
سواد او بياض ولا على ان السواد والصفرة غاية الخلاف من حيثية ويمكن ان يقال تمانع الاوساط وتقابلها ليس بالذات
بل بالعرض اما باعتبار استلزام كل منها نقيض الآخر او باعتبار آخر والمخصر في الاربعة هو التقابل بالذات فان قلت بقي
احتمال المخالفة في تمانع الاطراف بجواز ان يكون امتناع اجتماع الطرفين كالحرارة والبرودة ايضا بواسطة استلزام
كلا منها نقيض الآخر قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض الآخر ان يكون بينهما تلك المرتبة الشديدة من التباعد
لتحقق تلك المرتبة في مثل الحرارة والغيرة ايضا لان البرودة والغيرة مساويان في استلزام رفعه الحرارة لكن ليس كذلك
لظهور ان البرودة اشد تباعدا فظهر ان يقابل الحرارة والبرودة ليس ما عرض للمتناقضين بالذات اولها بالواسطة
بواسطة ذلك الاستلزام بل الظاهر انه بالذات اي لا بالعرض لا يقال انه من مقتضيات ذاتي النقيضين والا فمن اين علم
ان تقابل المتضادين الحقيقيين والمتضايفين بل سائر التقابل الايجاب والسلب كذلك على ما سياتي والضدان
بهذا المعنى سميان بالحقيقيين انما سميا بذلك لكونهما مما يعتبر في علومهم الحقيقية كما ان الضدين المشهورين سميا بذلك
لشهرتهما فيما بين عوام الفلاسفة قال شارح المقاصد صرح الشيخ باشتراط كونهما بغاية الخلاف المشهوري ايضا وقد صرح
بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا بوجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون قسما لتقابل
العدم والملكة ومقابل السلب والايجاب ولا يخفى على من تتبع كلامه ان في الضد اصطلاحين قال منطق الشفاء
فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي ان يفهم عنه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في
العلوم ثم قال والذي نسميه اضدادا في قاطيغورياس يجوز ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا او كلاهما
وجوديا ويجوز ان يعرض الموضوع من كل واحد منهما الى الآخر او يكون احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه ثم صرح بان
الضد الذي يستعمل في سائر العلوم يجب ان يكون موجودا والمضاف انما يتم هذا الاصطلاح والتقسيم عليه ان المتقابلين
ان كان كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان والا فان كان احدهما سلبيا
للآخر لا يكون بينهما تقابل بالذات فاندفع الايراد على الحصر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد مرمى مضافا الى الآخر

قبل لو اراد وا يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي او يميز له الوجودي من حيث ان المضاف سلبه اندفع ذلك وهذه الغاية يجري في اصل التقسيم وان لم
يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني انتهى وفيه ضعف لانه على هذا ينبغي ان يحمل الوجود بان على ما لا يكون احدهما عدما للآخر
سواء كان كل منهما اوجوديا او احدهما عدما لما مر لا ولا يخفى ما فيه ثم المذكور في الشرح القديم ان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدما للشيء او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بان يكون عدما لامر ما الى آخر التقسيم
وغرضه ان المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه لا الموجود في الخارج ولا ما ذكره هذا القائل وبالعدمي
ما يكون عدما لامر فلا يجب ان يكون المتضايفان موجودين في الخارج ولا يرد على الجواب ح ان العدم المطلق مقابل العدم
المضاف اليه ولا يجتمع معه في الوقوع بداهة على ما مر تفصيله كعدم القيام بالنفس الذي لا يتصور للشيء قيام
حقيقي بذاته ولا قيام حصولي لا يكون بالذات ولا بالغير حتى يكون معنى القيام بالنفس القيام لا بالغير فلا يكون معنى القيام
بالنفس الاسلبي القيام بالغير فيكون احدهما مضافا الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ ولو سلم عدم الاضافة
فالمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وليس التقابل في هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما لاجتماع المتقابلين بالذات
انتهى فان قلت الموجود الذي ليس بالقيام واسطة بين القيام بالنفس والقيام بالغير كالسواد فانه ليس قياما بالنفس
ولا بالغير قلت هذا على تقدير اعتبار الصدق في التقابل وكلام الشارح مبني على الحمل وليس موجود عدم عدما بهما نعم
يمكن الاكتفاء في نفي التقابل بالذات بين العدمين بانه لو وجد واسطة بين ما اضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع
بالفعل اي اذا فرض شيء غير قايم بنفسه ولا بغيره لاجتمع فيه العدمان اذ المتقابلان بهما اللذان لا يمكن اجتماعهما في سواء
كان موجودا او مفروضا وقد اشار اليه في الحواشي في جواب ما قيل ان هذا الدليل لا يجري في الكاشفة والامكنة اذ لا
يجتمعان في شيء من المفهومات المجعمة والمقدرة حيث قال ان كونهما بحيث لو وجد احدهما في موضوع وجد الآخر فيه يكفي
في نفي التقابل بينهما وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية لما يمكن ان يقابل المراد ان تقابل سلب القابلية
مع القابلية معا مثل السلب والايجاب بالذات ويلزم منه ان لا يكون بين سلب القابلية والعمى تقابل بالذات
بهذا الاعتبار فان العمى ليس نقيضا لسلب القابلية نعم لا شك له على نقيض سلب القابلية يكون مقابلا له بالعرض
فلا يثبت تقابل بالذات بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم لما ظهر ان عدم اللازم مقابل وجود الملزوم
بالعرض بواسطة استلزام وجود اللازم لا بالذات فيكون خارجا عن المقسم ولا اصطلاح في المتضادين حتى لا يصح قول
المصنف وهما وجوديان واراد وا به المحل المستغني عن المحال اي اعم من ان يقوم ما حل فيه كالمحل العرض او لا كالمحل بعض

الامور الاعتبارية بالنسبة الى ما قام به من ذلك الاعتباري مثل محل العمى بالنسبة اليه لا يقال يصدق على الصور
النوعية انها يمتنع اجتماعها في موضوع في موضوع واحد من جهة واحدة فان صدق امتناع الاجتماع في الموضوع يجوز
ان يكون بانتفاء الموضوع لانا نقول المراد من الاجتماع في موضوع الوجود فيه مع امتناع صدق الاجتماع على ما هو
المتبادر كيف وهم قد اعتبروا في المتقابلين الاتحاد في الموضوع بمعنى توارد هما على موضوع واحد لهما على ما مر
وانت خبير بانه يخرج عن التعريف مثل ما يقابل الامكان والامتناع والوجوب واللاوجوب والوجود
والعدم لانها ليست متحدة في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها ليس مما يستغني عنها في الوجود فلا يكون محلها موضوعا
لها قد تسمى تباينا انما قال قد تسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يكونان
متباينين كالانسان واللانسان على ما في الحواشي كالاضداد في اعيان الامور لها لو سلم ان مقصود الشيخ ليس ان
اطلاق التضاد على تقابل الكلتين لاجل المشابهة بالضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع بل غرضه
تشبيه تضاد الكليتين اللتين ليست من الامور العينية بالتضاد بينهما كالسواد والبياض قد عرفت ان اطلاق
التضاد عليه بمعنى آخر غير الاصطلاح المعتبر في سايد العلوم يعتبر نسبة القضية مورد ا ومحلا للثبوت لها
فيه انه على هذا التقدير يكون الامران الغير المجتمعان في موضوع واحد بها الثبوت وعدم الثبوت لا القضيتان
لكن المفهوم من كلام الشيخ ان الموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين فيه هو الماده اعني الموضوع والمحمول حيث
قال في منطوق الشفاء ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فنقيضة تختص
بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه
ولا يجتمع معا ولا شك ان القضيتين المتناقضتين سواء كانتا معقولتين او ملفوظتين لا يجتمعان صدقا في ماده
واحدة وسواء قيل على الموضوع وكذا ان يعتبر موضوع القضية محلا للثبوت المحمول له وسلب شيء عنه او النفس
لظهور انها محل ادراك الوقوع او اللاوقوع الذين يرادان بالايجاب والسلب كما صرح بذلك في الشرح
سواء كان وجوده في نفسه لها هذه العبارة تحمل الاختصاص بالقضايا ويكون وجوده في نفسه اشارة الى
الماهية البسيطة ووجوده لغيره الى الماهية المركبة كما سبق صريح في عدم اختصاص الايجاب والسلب
بالقضايا سوق الكلام الى مفهوم البياض الخ فيه نظر لانه اذا اخذ اللابياض على وجه العدول الصادق على
السواد وغيره فيرد عليه ان اللابياض بهذا المعنى انما يكون مقابلا للبياض بالذات اذا امتنع اجتماعهما في محل واحد
بحسب المحمول فيه وليس كذلك لان الرائحة التي تصدق عليها اللابياض بهذا المعنى قد يجتمع مع البياض في الجسم الابيض

وقد صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الرايحة ليست طعما وبقال الطعم ويختصان في موضوع على سبيل الوجود فيه
وان لم يجتمعا فيه على سبيل القبول عليه وان اخذ الابياض وعلى وجه السلب المضاف الى البياض فظاهر انه نقيض
البياض وهما متغايران بالذات في الوقوع والارتفاع اذ الواقع لا يخلوا عن وقوع البياض فيه او عن ارتفاعه كالوجود
والعدم على ما مر ادا ومن البين ان تقابلهما ليس خارجا عن تقابل الايجاب والسلب وهو ان المتقابلين هما
اللذان لم يجتمعا الصدق والكذب وسماهما الشيخ سيطا وبهذا التفصيل ظهر ضعف ما يتراءى من الشيخ انهما وفي
التناقض الذي سيذكر من دخول مثل البياض واللابياض مطلقا تحت تقابل الايجاب والسلب ومن شمول
النقيض بمعنى رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء كمثل اللابياض سواء احد على وجه العدول
او السلب ومن خروجهما مطلقا عن تعريف المتناقضين اعني المفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لظهور
صدقه عليهما بل وعلى مثل الفرس ورفعه ايضا فتدبر اذا حصلا في العقل كان كل منهما عدما اي اعتقادا المراد
مجرد الرفع وان كان جزئيا لا اللزوم الكلي لان المتقابلين ايجابا وسلبا اعني ثبوت النسبة وانتفائها لا يلزم ان يكونا
متعلق العقد والتصديق دايما ولا يتوقف التقابل على ان تتعلق بهما التصديق بل لو تعلق بهما مجرد التصور لم يخرجا عن
التقابل وح يكون المراد بالرجوع الى العقد الرجوع لما يصلح ان يكون فردا من متعلق العقد سواء كان متعلقا بالفعل
للتصديق او المتصور الساذج ثم الظاهر من رجوع التقابل الى القول على قياس رجوعه الى العقد ان يكون في افراد القول
ما يتصف بالتقابل صعبه لكن زعم بعض الافاضل على ما في الحواشي ان ذلك غير ممكن بل نسبة التقابل اليه بالمجاز لكونه دالا على
المتقابلين الحقيقيين ولا يتعقد ان يقال القضيتان الملفوظتان المتقابلتان لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة حقيقة
كما لا يجتمع المعقولتان فيها فاطلاق التقابل على القول حقيقة ايضا ثم ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان
فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان تقديقيان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بما
بالنسبة الى اتصاف النفس بهما بهذا على ان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء وان العلم والمعلوم متحدان بالذات
مع وجود العلم في الخارج وانما على ما حققنا في بحث الوجود الذهني من ان العلم هو المهية مع التشخص الذهني والمعلوم هي
مع قطع النظر عنه فالتغاير بينهما بالذات ولا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا في الخارج باعتبار معدوما فيه باعتبار
آخر فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات الا لاخفاء في ان مجرد صدق التضايف على المتقابل وعلى غيره لا يدل
على جنسية التضايف بل يجب ان يكون ذلك الصدق ذاتيا ويكون التضايف تمام المشترك بين المتقابل وبين
نوع ما من الانواع المباينة ولا دليل على ذلك فيكف انتهض خبر بان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص

وهو كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا ليس جنسا بمفهوم المتقابل الصادق الذي هو جنس
انما هو مقوله المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من المتقابل ولا يخفى ان تقرير السوال
على هذا الوجه لا سوء عليه لكونه جنسا بل يكفي فيه عمومه انتهى وانت خبير بان التقابل عبارة عن امتناع اجتماع الشيئين
في محل واحد من جهة واحدة او عن كون الشيئين بحيث يمتنع اجتماعهما كذلك ومن البين ان التقابل بهذا المعنى لا يحمل على
التضايف بالمعنى الذي ذكره فكيف يكون قسما من التقابل بل القسم تقابل التضايف وهو ظاهر فالظاهر ان المراد بالتضايف
ههنا النسبة المتكررة التي هي مقولة المضاف ويعبر عنها بالمتضايفين ايضا والمقسم ايضا التقابل بمعنى المتقابلين و
لا شك ان التضايف اي الاضافة من الجانبين والتقابل اي المقابلية من الطرفين على ما هو مقتضى صيغة التفاعل ولذلك
قالوا في التقسيم المتقابلان اما العدم والملكة او الايجاب والسلب او المتضايفان او الضدان غاية الامر انهم عرفوا
المتضايفين بالشيئين اللذين لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وسوا المفهوم لو كان رسما يجب ايضا ان يصدق
على كل ما يصدق عليه مقوله المضاف فتقرير السوال ان المتقابلين من حيث هما متقابلان متضايفان حال الابوة و
البنوة والمتضايفان اي طبيعتهما الملحوظة بهذا الوجه من الاجناس العالية بالنسبة اليها تحتهما على ما هو الشايع فكيف
يكون احدهما قسما منها مندرجا تحتها وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو لم يقل عنه في حكمه هذا المقام لم
يبد ان هذا الجواب يحتمل عبارة المتن كالجواب الثالث بل المراد انه جواب آخر غير ما ذكره الملخص رحمه لو يشعر بذلك انه قال
ههنا قد يجاب وفي الجواب الثالث قد يقال واعلم ان وجه الاجوبة الثلثة غير قادح لمادة الشبهة اما الاول فظاهر واما الاول
فلان السائل ان يقول مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون هو من حيث هو هو مع قطع النظر عن ان
يكون موجودا لا مع اخص مطلقا من التقابل ضرورة ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى المقسم ليحصل من انضمام
كل قيد الى المقسم قسم فالمقسم هو المقسم فتنسخ هذا ام آخر ينضم اليه وكون التضايف من حيث هو هو اخص مطلقا من التقابل
بديهي فلا يكون من حيث هو هو اعم منه بان وجه كان واما الجواب الثالث فلان للسائل ان يقول مفهوم التقابل من حيث هو هو
مع قطع النظر عن ان يكون موجودا لا مع اخص منه مفيد لحقة فيكون اخص منه فكيف يكون مقسما له
وغير والجواب الخامس لمادة الشبهة ان يمنع كون التضايف جنسا للتقابل بل يمنع كونه اعم منه قوله يصدق التضايف
على التقابل وغيره من المفهومات كالتجاوز والتماس وغيرهما قلنا انما يلزم منه لو لم يصدق التقابل على تلك المفهومات
لكنه صادق عليها فان كل واحد من التجاوز والتماس والتقابل يصدق عليه انه تقابل مالا نه اضافة مخصوصة بين المتجاورين
وكذا بين المتماسين والمتقابلين غاية الامر انه يلزم منه اندراج مفهوم التقابل تحت مفهوم التضايف وكونه فردا من

افراده ولا يقدح ذلك في كون المندرج اعم من المندرج فيه مطلقا انما يقدح لو لزم من اندراج مفهوم تحت آخر اندراج افراد
المندرج ايضا تحته وذلك غير لازم والسر في ذلك ان بعض المفهومات يعرض له في الوجود الذهني احوال لا يسري تلك الاحوال الى
افراده الموجودة في الخارج نسبي تلك الاحوال معقولات ثانية فان مفهوم الحيوان يعرض له في الذهن انه كلي او جنس او ذاتي للانسان
لا غير ذلك من الاحوال التي يعرض له في الذهن ولا يلزم من كون الحيوان كليا او جنسا او ذاتيا ان يكون زيد مثلا كليا
او جنسا او ذاتيا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره على الجواب الاول انما يصح اذا اريد بمفهوم التقابل المفهوم
الذي حصل من التقسيم لا حقيقة التقابل التي هي الجنس ومن البين انه يجوز ان يكون مفهوم القسم عارضا لحقيقته
حقيقة من حيث انه معروض لهذا المفهوم اخص من التقابل لا من حيث هو واما ثانيا فلانه لو اريد بالتقابل حقيقته
اعني مقولة المضاف يكون منع كونه جنسا لما علله به للجمهور واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب الثالث من
ان مفهوم التقابل من حيث هو فرد من افراد التضايف لو صح لصدق على كل متقابلين متضايفان وليس كذلك بل الصادق على
كل متقابلين من حيث هما متقابلان انهما متضايفان وصدق هذا لا يستلزم صدق ذاك فالظاهر ان مفهوم التقابل من حيث انه
نسبة متكررة فرد من افراد التضايف فيكون الصواب على تقدير ان يوجه السوال على الوجه الاول ان يوجه السوال بان
الجنس انما يجب كونه بالقياس الى النوع بحسب المحل الذاتي دون المحل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الممكنة فيجوز ان
يكون النوع اعم من الجنس باعتبار المحل العرضي وتفصيله ان النوع يجب ان يكون مسلما في ذاته على الجنس والفصل فلو
شتمل الجنس في ذاته على النوع لتم الدور لكن لو عرض النوع للجنس فلا محذور فيه بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس
غاية الامر ان النوع في مثل هذا عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضايف متلازمان من حيث انه قسم من المقابل عارض
له فانه بالنسبة اليه خارج محمول كما عرفت سابقا من ان الطابع المتصادقة يحمل بعضها على بعض ثم ايضا من حيث وجوده في الذهن
يصدق المقابل كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق بين العروضين بان في مادة الانسان والحيوان
يصح العروض بالاعتبار الاول دون العروض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان والمعلوم مثلا الامر بالعكس
فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج انتهى واقول بان جنس الشيء
لا يجوز ان يكون قسما منه جمعه فان المضايف لو كان جنسا للمقابل يكون المقابل مشتملا في ذاته على المضايف واذا كان
المضايف قسما من المقابل يكون المضايف ايضا مشتملا في ذاته على المقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد فيلزم الدور
على ما ذكره في الجواب الخامس لما منع كون المضايف جنسا للمقابل على ما نقلنا من الشارح او منع كونه قسما للمقابل بل انما هو
مفهوم عارض للمضايف الذي هو جنس لما ذكره من جواز كون النوع اعم من الجنس باعتبار المحل العرضي اذ الشبهة ان جنس

الشيء

الشيء كيف يكون قسما منه مندرجا تحته نعم على تقدير كون المضايف جنسا من غير ان يكون قسما او على تقدير كونه قسما من غير ان
يكون جنسا يتوجه ان النوع وهو المقابل على تقدير الجنسية او للمضايف على تقدير القسمية يلزم ان يكون اعم حتى الجواب انتهى
لا محذور فيه الا يرى انه يصدق فوق كل بعض النوع الحقيقي انسان ولا يصدق على بعضه حيوان ولعل السر في ذلك ان النوع انما هو
الانسان الموجود في الذهن بصورته لان النوع قسم الذاتي الذي هو قسم الكلي وقسم المفهوم وهو الحاصل في الذهن بصورته
ولذلك ذهب المحققون الى ان الطبيعة الحاصلة بذاتها في ضمن الفرد ليست كلية ولا جزئية ولا شك ان باعتبار هذا النحو من
الوجود لا يجب ان يحمل ذاتي الشيء عليه فان الحيوان والناطق اذا حصلا في الذهن بصورتهما يكون وجود الجزء وجود الانسان
لا وجود احدهما فلا اتحاد لوجود شيء منهما مع وجوده، ولذلك يكونان بهذا الاعتبار مادة وصورة ومفهوم النوع الحقيقي موجود
بوجود الجزء لا بوجود الحيوان فقط ولذلك لا يحمل الحيوان عليه فان قلت لو كان النوع اعم من الجنس لزم ان يوجد بدون الجنس
تحقيقا للعموم فلزم وجود الكل بدون الجزء هذا خلف قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن الجزء موجودا هناك اصلا وهو كما
يظهر مما ذكرنا لا يرى انه لا يلزم من حمل البيت على المركب من الحجارة والسقف وعدم حمل الجدار على المركب منها وجود
البيت بدون الجدار ثم الانسان الموجود بجميع الوجودين محمول على نفسه بالحمل الذاتي ولا يحمل عليه الحيوان الموجود بوجود مغاير
فظهر ان مدار جواز عموم النوع من الجنس ليس للحمل العرضي وكذا ظهر فساد القول بان صدق ذاتي الشيء عليه واتحاده معه لازم في
كل حال وعلى جميع انحاء وجوده، فلو صدق ذلك الشيء على فرده واتحد معه كان ذلك في حال اتحاده مع ذاته يجمع
فرده، فيصدق ذاتيه على فرده، قطعا فاحسن التدبر فيما هو من مواضع تحير ارباب التفكر ومن الله التوفيق البسر اقول
وفيه نظر لان مقصود السائل انما قد عرفت ما فيه فلا يفيده، قيل منع قولهم المضايف جنس لما لحقه ان ما هو حقيقة تلك المقولة
جنس له لا مفهوم لفظ المضاف وبعد ما علل بالقياس لا غير فانه عرض له قطعا ضرورة ان المعقولية بالقياس لا الغير عارض
لمفهوم الابوة والبنوة مثلا غير داخل في قوامهما وهذا كما ان منع قولهم الجوهر جنس لما لحقه ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم
من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا المفهوم فانه عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه للمتقابل
الصادق على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على كل الاقسام انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الابوة لا يصدق
على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له فح صح الجواب ان كون التضايف
جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور
وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة للمتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما تراه اي من ظاهر
كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فاظنك بسيد المحققين وسند المدققين قدس سره انتهى وفيه تامل اما اولا

فكان الجزم بموضوعية مفهوم لفظ المضاف بالنسبة الى حقيقة انما يصح اذا كانت حقيقة معلومة بالكنه ومع اين علم ذلك لعل حصصه
هذا المفهوم ودعوى البديهة غير مسموعة فان قلت مدار كلامه على ما اشتهر من ان الذاتي لا يكون بالقياس الى الغير قلت كونه
ممنوعا مشهورا سيما في الامور الاضافية فان للجسم جنس للحيوان عندهم مع أنهم حدوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون
معقولا بالقياس الى الابعاد الثلثة وهي غير قطعا وايضا الجزم بعروض مفهوم المضاف لمفهوم الابوة والبنوة مثلا انما يصح
اذا كانا معلومتين بالكنه واما ثانيا فلانه لما جوز ان لا يصدق ذاتي الشئ على ما يصدق عليه ذلك الشئ كالمضاف الذي هو
ذاتي لمفهوم الاب الصادق على زيد اندفع نظر الشارح ولا توقف للاندفاع على ان الذاتي حقيقة المضاف او مفهومه فالتعرض
له مستدرك واما ثالثا فلان ما ذكره احراق توجيه كلام السيد سند محصله ان ما هو ذاتي لمفهوم المقابل اعني حقيقة المضاف
يصدق على ما يصدق عليه المقابل لكن مفهوم المضاف الذي ليس ذاتيا لا يجب ان يصدق عليه وعدم صدق ذاتي الشئ
لمعصه على ما يصدق عليه ذلك الشئ ظاهر البطلان كيف يقول به سيد المحققين وانت تعلم ان ذلك يستلزم وجوب علم الجنس
بالنسبة الى النوع مطلقا مع انه ذكر سابقا ما فيه ويستلزم وجوب صدق ذاتي مفهوم الاب على زيد مع انه منعه آنفا و
يستلزم صدق معقولة المضاف على ما يصدق عليه المقابل دون مفهومه فيلزم صدق حقيقة المضاف على السواد والبياض والبحر
والعين وغير ذلك ولا يخفى بطلانه وايضا ذكروا ان المفهوم في معرض توصيف معقوله للمضاف فيجب ان يصدق على كل ما يصدق
عليه المضاف سواء كان صدقه اوليا او رسميا ولا اشعار في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه فان قلت كيف يكون القسم
عارضا لاقسامه مع ان القسم هو المقسم مع قيد قلت المراد حقايق الاقسام لا مفهوماتها والمقسم داخل في مفهوم القسم
ويجوز ان يكون مفهومه عارضا لحصصه وقد يقال الباقي في شرح هذا المقام قيل هذا المقام هو الظاهر اما لفظا فظاهر اذ
الظاهر على التوجيه الاول ان يقول وهو اي التضايف مندرج تحت التقابل باعتبار عارض سبق ذكر التضايف من غير
فصل والحمل على انه اقام الظاهر مقام المضمر اشارة الى تقرير الشبهة فان منشأ الفساد كونه جنسا لما لا يعد في مثل
هذا المقام وايضا هذه العبارة بعد تصريحه بتنوع التقابل الى الانواع الاربعة كما صرح في ان المراد بالجنس هو التقابل كيف
لا وجنسية التضايف مما لا معنى له ولا اشعار اما ثانيا فلان بيانه من الجنس هو مفهوم المضاف لا التضايف الذي هو احد
اقسام التقابل ولكن حق ينبغي ان يغير السوال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف
فكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين مما لا يكون يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط وهو
ان اندراج المتقابلين من حيث التقابل في المتضايفين لا يأبى كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد
والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليها المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضيها اعني حصتي التقابل او عليها

ماخوذين مع العارض فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان منهما
متقابلان بتقابل التضايف ولا محذور في ذلك هذا هو التقرير الموافق لما في الشفا وح يظهر انطباق الجواب على السوال
واما على تقرير الشارحين فلا ينطبق الجواب على السوال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع
النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض
اخص من المتضايفين لكونه فردا من افراده انتهى ولا يخفى ما يتوجه عليه بعد التامل فيما ذكرنا في هذا المقام لكن تشكل
لها قيل لا استحالة فيه اذ يكون ح هذا قرينة على ان اطلاق الجنس عليه مسامحي اطلق عليه النوع لا اقسامه فانه ظاهر
في الجنس قلت ما ان يقال ان ذلك لم يثبت قيل الاحدى ذلك لانه ثابت عند المص فكما يصح حمل كلامه على ما خالفه
خصوصا في المهيات الاعتبارية قيل الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتباريات ايضا من غير فرق وظاهر
وظاهر ان هذا انما يدل لها قال في الشفا واما التقابل فليس جنسا لما لكنه لوجه من الوجوه وذلك لان المضايف مهية انه معقول
بالقياس الى الغير ثم لم يحج هذه المهية ان يكون متقابلا بل ليس انها بتقوم بهذا فانه ليس من المعنى التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا
حتى يتقرر في الذهن ان الشئ امر معقول بالقياس الى غيره بل اذا صار الشئ مضايفا لزم في الذهن ان يكون متقابلا ولا
يخفى ان ظاهر هذا الكلام ان المعقولية بالقياس الى الغير داخلة لحصة المضاف والتقابل خارج عنها وقد عرفت انه لا محذور
في ذلك وليس في قوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان تتقرر ما يدل عليه ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم التضايف لاحصة
فظهر ضعف ما قيل اراد بمهية المضاف مفهومه لامهية افراده لان هذا المفهوم عرض واما ما يقوله ثم يلحق هذه المهية افراد
مفهوم المضايف لان التقابل يلحق حصصه مع انه يجوز لحوقه بنفس مفهوم المضاف باعتبار وجوده باوجاده والحال واحد و
قوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقرر ما صرح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم التضايف ولعل مقصود الامام ايضا
ايضا ذلك بان يكون مراده من مهية المتضايفين مهية هذا المفهوم ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا لافراد المتضايفين
بطريق الاستخدام واشد ما فيه السلب الكلي قيل قد تقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة و
والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة وانت خبير بان اختصاص الشدة والضعف
بالكيف مما لا وجه له من اطلاقات القوم وسيجئ لك تتمة ثم ان الشيخ في منطق الشفا في فصل ان التقابل بين الموجبة
والسالبة اشد من التقابل بين الموجبتين المحمولين متضادين قال للح ان كونه جايزا اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه
عنادا من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق والحكم فان السالب اشد عنادا وابعد من ان يطابق الموصوف في شئ
من الصدق والكذب قيل محصول كلامه ان المغايرة بين الموضوعين والمحمولين بحسب المصدق اقوى وبين المتضادين يجب التحقيق

في الواقع اقوى اما الاول فقد بينته بوجوه يغرب ما سبح واما الثاني فلم ينهض لسانه ولعله تركه لظهوره ضرورة ان الجسم
الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد عليه و
هو الاتصاف بضده الماتع من لمعه ولا يخفى انه يجري في التضايف ايضا انتهى ويمكن ان يقال يجوز ان يكون غرض الشيخ
ان المعاندة بين الموجبة والسالبة بحسب الاجتماع في الصدق والكذب اقوى من العناد بين الموجبتين المذكورتين
فانهما قد يجتمعان كذبا بخلاف الموجبة والسالبة وان مناقاة مستلزم رفعه معنا ى لاستحالة طرفعه بهذا الحصر
ولا يلزم ان يكون تنافي البرودة اشد تنافيا وتباعدا وبظهر مما ذكرنا ان المناقاة فيما عداها تابعة لما مناقاتها مما انت تعلم
ان ما ذكره انما يدل على ان ثبوت المناقاة للايجاب والسلب بديهي لاخفاء فيه بخلاف ثبوتها لسايرالاقسام فان استلزام
الرفع فيها بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت المناقاة لها ولا يدل على انه واسطة في عروض المناقاة لسائر الاقسام حتى يكون
تقابلها بالعرض وعلى سبيل التنبيه ويلزم الحصار المقسم وهو التقابل بالذات لا بالعرض في تقابل السلب والايجاب بل
مناقاة السواد للبياض بالذات وكذا مناقاة المتضايفين والعدم والملكة وتعميم المقسم مع انه مخالف لما انتهم محل بالانحصار
في الاربعة لظهور وجوه التقابل بالعرض في غيرها من المفهومات الكثيرة قيل لكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام
متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى جعلوا
للموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا جعلوا
نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدايمة مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام السلب
قالوا لكن جعلوا نقيضها ليكون قضيتين موجبة بجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التنافي
فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا نظيره في التناقض انتهى وانت خبير بان القوم لم يحصروا التقابل بين سبيل التسامح والمجاز
في هذه الاقسام مع ظهور التقابل بالذات بها واعترض عليه بانه لا يلزم لما قيل مراد المستدل بانحصار مناقاة الايجاب
الخير في سلبه الحصار مناقه بالذات او كانه خص المناقاة بالعناد الذاتي واذا الحصر مناقاة الايجاب بالذات في السلب
الحصر مناقاة السلب بالذات في الايجاب قال الشيخ في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشيء مضادا الشيء على الاطلاق بالجمله
وذلك الشيء ايضا مضاد آخر ولا يضاده انتهى وعلى هذا فيندفع الاعتراض انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم الحصار مناقاة
ايجاب الخير بالذات في سلبه اذ هنه ايضا مناقاة له بالذات على عامر واما ثانيا فلانه لا يلزم من الحصار مناقاة الايجاب
بالذات في السلب الحصار مناقاة السلب بالذات في الايجاب اذ سلب السلب اعم بان يكون مناقيا بالذات له من الايجاب

واما ثالثا فلان ما نقله لا يدل على ان الشيء اذا كان ضد الامر يكون ضد ذلك الامر منحصرا في ذلك الشيء لا ينفعه ودفع
ذلك بان العرض اذا كان لازما له فيه تامل لان رافع اللازم عدم العلة التامة لوجوده ورافع الملزوم عدم العلة التامة لوجوده
ولا يجب ان يكون علة اللازم علة للملزوم فالضروري ان رافع اللازم مستلزم لرافع الملزوم كما ان رفعه مستلزم برفعه والمناقاة
للذات بالذات رفعه لا ما يستلزم رفعه فيكون مناقاة رفع اللازم بتبعية مناقاة رفع الذات فيكون مناقاة اشد واولى
ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي لما فيه تامل لان التنافي الذاتي متحقق بين المتضادين ايضا وضد الحرارة
الذي هو البرودة اشد بعدا عنها من سلب الحرارة الشامل للغيرة مثلا على ان الايجاب ليس ضد السلب مع انه مقابل له
بهذا التقابل فتدبر والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق قبيل قد قدرنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة التي احدها
التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة الملخص حيث فسر التقابل الى التضاد ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري فان قلت التضاد المشهوري
اعم من الحقيقي كما اشار اليه الملخص وقد رد الشارحون فكيف يكون انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص قلت التقابل
كما سبق هو التمانع بالذات والتمانع بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان تنافي الصفر والخضرة والحمرة مثلا ومراتبها المختلفة
انما هو من حيث ان احديها بياض عند الآخر والآخر سواد عنده لما فيها من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع
بالذات انما هو لما لصمه بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينها عناد ونضاد بالذات بحسب الحليل من النظر فسمي
بالتضاد المشهوري على قياس المضاف المشهوري وكان المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب لمحه كذلك المضاف المشهوري
وانما يدخل فيه بحسب ما تراءى في ظاهر الامر تامل انتهى وكان وجه التامل اولا ان تقسيم الملخص التقابل الى التضاد ثم تقسيمه الى
الحقيقي والمشهوري يدل على انه جعل الاعم منهما احد الاقسام لا التضاد الحقيقي وثانيا ان بعد ما تم لو سلم حمل البياض والسواد
على الاوساط فمن ابن علم ان التنافي بينهما انما هو من حيث ان احديها بياض عند الآخر والآخر سواد عنده بل لا يبعد ان يقال
يستلزم وغيره لا بد له من برهان فان اراد بالزيادة غاية الخلاف بان اراد بالزيادة ان يتهما زيادة اخرى هي ان يبلغ
غاية الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف لما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب اجتماع
امرين وجهين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب ويمكن ان يراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب الى اصل
في مثل اجتماع الحرارة والغيرة ايضا اجتماع المتباعدين غاية التباعد وقيل مع كلامه ان اشد الانواع لما قيل لا يخفى بعده لان
من العبارة بعد ذكر ان معقوله التقابل على اقسامه بالتشكيك ينادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد
منه بالنسبة الى سايراقسامه وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد
على ان البيان المذكور هو ظهور قبول سايراقسامه التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية قبوله فلا يتم التقريب الا

بحمل الاشدية على الاظهرية وهو في غاية البعد انتهى وانت خبير بان المص لما كان همه في صدد بيان احكام اقسام التقابل الذي احد اجزاء التناقض كفى في التعرض كونه من احكامه كالقول بالتركيب مع انه لا اختصاص له بالتقابل وبانه يمكن ان يدعي القائل ان التفاوت الكثيرة في الشدة صار منشاء للظهور التفاوت لا انه محل الاشدية على الاظهرية من الحركة والسكون لو كان السكون امرا وجوديا كما هو عند المتكلمين فبينهما التضاد المعتبر في العلوم ولو كان عدم الحركة عما من شانه فبينهما تقابل العدم والملكة في المشهور لكن في الشفاء اعتبر في هذا التقابل ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بينه الى الآخر من غير عكس مثل البصر والعمى وقال المراد بالبصر القوة المبصرة التي هي المبدا القريب للابصار بالفعل لا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الابصار مرة اخرى فاذا صار الموضوع عاريا للقوة فلا يصح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما العينية فيزول الى العدم وبهذا الاعتبار يكون بين الحركة والسكون العدمي التضاد المعتبر في الطبيعيات وان الذي اعم من ان يكون احد المتقابلين عدميا ومن ان يكون الموضوع منتقلا من كل منهما الى الآخر او يكون احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه قيل قبول السكون الشدة غير ظاهر انتهى ولعل مراد من قال باشدية السكون ان ما هو اعبر حركة كان اشد سكونا لانها المفهومان

لما فيسل حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى آخر اعم منه بعضهم اعني رفع كل شيء نقيضه وما ذكره من ان تقابل السلب والايجاب مطلقا بحيث يشمل ما بين المفردات يسمى بالتناقض ان اراد به انه يسمى فذلك لا ينافي في كلام القائل وان اراد به ان تسميته به شايع او ليس له الا هذا المعنى الشامل فالتقابل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة وما نقله من بعض المحققين لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف بظهر بما ذكره فساد كلامه ثم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات لم يكن الا التغير الاخير لكن ليس كلام القائل الا في ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسير الاخير انتهى ولا يخفى على احد شهرة رفع كل شيء نقيضه وسموه بين الحكماء وشهرة ما نقل عن الشيخ سابقا على انا قد بينا ان تعريف المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجمالا وارتكابا شامل للتناقض بين المفردات فان الواقع والمرتفع قد يكون نسبة شيء الى شيء آخر بالايجاب والسلب وقد يكون نفس الشيء وما نقله الشارح عن قطب المحققين يدل على شيوع التناقض بين المفردات عند الحكماء كيف وبيان النسب بين نقايض الكليات مذكور في عامة كتب المنطق فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له قد عرفت ان نقيض كل مفهوم وجودي الرفع المضاف اليه وما

دخل

دخل عليه حرف السلب قد يكون بمعنى العدول كاللانسان بمعنى غير الانسان او ما ليس بانسان الصادق على الفرس ونحوه ونقيض الانسان سلبه الذي لا يصدق الا على الرفع المضاف اليه من غير اشتراط في ذلك بشرط موضوع عليه فان قلت اشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة كما صرح انفا بان مقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومدخول السلب ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محال فان العمى بالقوة واللاعمى بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب بالنسبة الى زيد واللااب بالنسبة اليه وغير ذلك قلت التقابل مجرد المفهوم الذي دخل عليه حرف السلب واللاصدق على عدم الملكة ذلك لوجوب ثبوت القابلية فيه وايضا في الاعمى بالفعل ليس المفهوم الذي دخل عليه حرف السلب هو التقابل الآخر اعني العمى بالقوة اذ التقابلان مفهوم وسلب ذلك المفهوم والعمى بالقوة مع الاعمى بالفعل ليسا كذلك ولا حاجة الى ما قيل في التوجيه من ان المراد ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شيء شرط لان الوحدة فيها لا يشبه بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرايط منها تعرف وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فيكون مرادهم من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم به وتحقق العقل ايا ما وايضا لا بد ان قوله يتوقف هو عليه في قوله بشرط يتوقف هو عليه حشو لانه تاكيد بهذا اللفظ وان الغرض هو انه شرط التحقق العقل ومعرفته ونؤيد ذلك ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبار الوحدات فتدبر لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لها قالوا انا اذا ادعينا اصلاق الجهة في القضايا الثلث عشر ارد ما به انا اذا لاحظنا مفهوم القضية الموجبة من كل واحد منها والقضية السالبة منها لم يكن منها تناقض في مثلا المطلقتان ليس بينهما تناقض لظهور ان لا تناقض بين الايجاب في الجملة والسلب في الجملة واذا اعتبرنا اتحادهما في الوقت فذلك امر خارج عن مفهوم كل منهما كما ان الايجاب على بعض الافراد لا تناقض السلب عن بعضها واشتراط اتحاد ذلك البعض امر خارج عن مفهومي الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وهكذا في الوقتيتين مفهوم الموجبة الايجاب في وقت معين و مفهوم السالبة السلب في وقت معين وتناقضهما واما ان وقت الايجاب هو وقت السلب فذلك امر خارج عن مفهومهما ومن ههنا ظهر ضعف زعم صاحب الكشف حيث اثبت التناقض بين المطلقتين الوقتيتين ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون لها لا يخفى ان بعض الموجبة رفع جهة السلبية وهذا الرفع اعم من رفع النسبة مفيدا سلكي للهية والاخص من النقيض لا يكون نقيضا فلا يكون للجهة محفوظة في النقيض فاذا قلنا بالضرورة ب مثلا لا يكون بعضها ليس بالضرورة ب وهذا اعم من قولنا بالضرورة ليس ب بضرورة انه اذا كان بالضرورة ليس ب

لايكون بالضرورة ح ب ولا يلزم من ان لايكون بالضرورة ح ب ان يكون بالضرورة ليس ح ب فيكون
بالضرورة ليس ح ب اخص من النقيض فلا يكون نقيضا وهكذا في سائر القضايا وبهذا ظهر ان رد الوحدات
لها اكتفى الفارابي بالوحدات الثلث لامتناع ثبوت شئ معين لآخر في وقت وسلبه عنه في ذلك الوقت واندراج
وحدة الشرط والجزء والكل في وحدة الموضوع لاختلافها وكذا وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل
في وحدة المحمول لاختلافها وانت تعلم ان وحدة الزمان كوحدة المكان فيندرج تحت وحدة المحمول فان قلت
تعلق الزمان بالقضية بحسب ظرفية النسبة والشئ لايصير ظرفا لآخر الا بعد تحققه فيكون تعلق الزمان متأخرا عن
النسبة المتأخرة عن طرفي القضية فلو كان داخلا في احدهما لكان متأخرا عن نفسه بمراتب وانه محال قلت
تعلق المكان ايضا بحسب الظرفية فلا وجه لادراج وحدة تحت وحدة المحمول دون وحدة الزمان وايضا
تعليق بعض الوحدات بالموضوع وبعضها بالمحمول تخصيص بلا مخصص لامكان ادراجها تحت وحدة كل منهما
بل منها ما لا تعلق له بالطرفين بالنسبة كقولك السراج مشتعل بشرط بقاء الذهن وليس مشتعل بشرط انتفائه
فالاولى رد جميع الوحدات الى وحدة النسبة الحكمية فان اعتبار وحدتها يغني عن اعتبار تلك الوحدات قبل
الوجه الاقتصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فان
الوحدات الثماني لا يغني عن وحدة النسبة بخلاف العكس لان القضية الموجبة الخارجية لاتناقضها القضية
الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثماني كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن ولا تغايرهما
في الموضوع والمحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج
وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا المحل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع المحل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك
الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الذاتي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما صادقان والقول باختلاف المحمول
في مثل هذه الصورة مما لايخفى بشاعته انتهى ويمكن ان يقال التغاير بين الخارجية والذهنية راجع الى متعلق
النسبة كالزمان والمكان فان المحل كالمكان بعينه مثل البياض موجود في هذا المحل البياض ليس بموجود في ذلك
المحل والتغاير بين قولنا الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي راجع الى الموضوع فان ما هو جزئي طبعه الجزئي الموجود
بذاته وما ليس بجزئي مفهوم الموجود في الذهن بصورته فانه متحد بالوجود مع مفهوم الكلي الا ان يقال مفهوم الجزئي
الموجود في الذهن بصورته ايضا جزئي لان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء لكن نقيض حمل الشئ على نفسه
بعد التغاير الاعتباري رفع العينية وسلب اتحادهما في المفهوم ونقيض المحل المتعارف رفع اتحاد الموضوع والمحمول

في الوجود فان قلت اذا كان مفهوم الجزئي متحدا في مفهوما ووجودا فكيف يصح ان يقال ليس متحدا معه
وجودا قلت يجب في المحل المتعارف التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود وفيما نحن فيه منشأ عدم المحل انتفاء التغاير
في المفهوم لا انتفاء الاتحاد في الوجود فنقيض المحل المتعارف سلب اتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود ولا يبعد ان يقال
مآل قولك الجزئي جزئي ان الجزئي نفس الجزئي ومآل قولك الجزئي ليس بجزئي ان الجزئي ليس بمجرد الجزئي بل هو فرد الكلي فلا
اتحاد في المحمول فتدبر ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شئ في نفسها قد مر ان عدم شئ في نفسه لا محل الا
العدم الخاص المضاف الى ذلك الشئ والمحمول في المعدولة مثل غير الشئ او ما اتصف بعدم شئ في نفسه واما المحمول الذي
هو عدم شئ عن الموضوع الا ما سلب عنه شئ فهو محمول في السالبة المحمول وهي ايضا معدولة عند بعض كما مر تفصيله
فيل يمكن ان يكون مراد الخاص من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة
قد يطلق على ما يعم الايجاب كما مر تحقيقه في اقسام الاعدام يعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا
يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره الشارح كالجسم المستلزم للحركة والسكون لو اريد بالسكون عدم الحركة عما
من شانه كان بطلان خلو الجسم عنهما ظاهرا لكن الضدين عند الخاص وجوديان وعند المتكلم وان كان السكون
وجوديا لكن كون للجسم اول الحدوث ليس سكونا ولا حركة عند الجمهور فينبغي ان يراد بالجسم الجسم الباقي
او يقال بان كونه اول الحدوث سكون كما هو مذهب البعض كما يقال لا عادل لا جائر الخ فقيل
القول هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمتظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق عليه
ان له حالة توسط بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد ما يعم الطرفين وهو الانسب
في علم الاخلاق لم يمكن الخلو عن الجور والعدل في الموضوع القابل كالسواد والبياض المندرجين تحت
اللون الا قيل فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع محصلة عندهم فيما لبسا نوعين اخيرين فالوجه ح
ان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام الخاص وح فيحمل نفي التضاد
عن الجنس على الجنس الذي لا يكون نوعا انتهى وفيه بحث لان الظاهر ان كل واحد من السواد والبياض
في الجملة اسم لطرف واحد من طرفي الالوان وهو نوع حقيقي هو السواد الصرف او البياض الصرف ولو سلم
انه اعم فالتضاد الحقيقي المشروط بغاية الخلاف لا يكون الا بين نوعين حقيقيين منهما اعني ما وقعا في طرفي
الالوان مع ان شارح الحكمة بان اللون جنس قريب لها ثم لما حكم المصنف بنفي التضاد عن الاجناس علم
انتفاء عن الانواع المتوسطة والعوالي والا لم يكن منافيا عن الجنس وتخصيص الجنس بالذي لا يكون نوعا

مما لا دلالة في كلامه عليه ولما شرط اتحاد الجنس علم عدم تحققه في الانواع المفردة فيلزم اختصاصه بالانواع الاخيرة

ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء المفهوم من المواقف ان الحكم بانه لا يعقل للواحد ضدان ايضا ثبت بالاستقراء لا يقال ان اشترط في التضاد وعابه الخلاف فكونه بين نوعين فقط ضروري لا استقرائي كما يفهم من الشرح وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون لانا نقول يجوز عند العقل ان يكون شيآن متضادان ويكونان معا في غاية الخلاف بالنسبة الى امر آخر فانا قد نعقل الاشياء الى هذا انما يتم اذا ثبت بعقل تلك الاشياء بالكنه ثم ما ذكره لو تم دال على ان مفهومي الخير والشر لما ذاتيين لماهيتهما ولا ان التقابل بينهما على تقدير كون الشر وجوديا انما هو تقابل التضاد واذا لم يكن مفهوما ذاتيا لماهيته لم يكن نوعا اخيرا ايضا مع ان المقصود اثبات ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس فالجواب بهدم تلك القاعدة وللمسائل ان يقنع بذلك وبالجملة التضاد بالذات بين العوارض انما يتحقق اذا كان كل متضادين منها نوعين بالقياس الى ما حصل فيه وهو ذلك يكونان تحت جنس واحد والثاني غير ظاهر والاول بنا في كونها عارضين لما يطلق عليهما الا ان يقال لا دليل على عروضهما لكل الافراد فيجوز ان يكونا نوعين اخيرين بالنسبة الى بعض الافراد فالتضاد انما يقع في الفصول فيه بحث لان كون النوع عبارة عن الجنس والفصل وعدم وقوع التضاد في الجنس لا يستلزم وقوع التضاد في الفصل فضلا عن انحصاره فيه لجواز وقوعه في المجموع الا يرى ان السواد ضد للبياض لا اللون ولا قارضيه البصر بمفرقتين ولعل قول المصنف وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى ان المجموع هو حقيقته موجودة بوجه هو وجه اجزائه وهو الضد لا جنسه ولا فصله بخلافهما لو كان وجه الجنس مغايرا لوجه الفصل اذ حينئذ يحتمل انه لو لم يقع التضاد بالجنس تحت ان يقع بالفصل قيل الظاهر ان المصنف حاول التفصي عن الدفع المذكور بان جعل الجنس والفصل واحدا فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع لا تغايرهما الا باعتبار لان وجه تمايز الموضوع هو بعينه وجه تمايز ما فيه لا تغايرهما الا باعتباره فلا تضاد الا هو مشروطا بالشرط المذكور بالجملة انتهى وفيه تامل لان هذا كما يدل على ان تضاد الفصول تضاد الانواع يدل على انه تضاد الاجناس ايضا فيهدم بسان القاعدة التي كان المصنف في صدد اثباتها هذا التعريف لا يصدق اي الظاهر ان المصنف ليس في صدد تعريف العلة لظهور انها هي المحتاج اليه بل غرضه بيان ان العلة بطلق على الفاعل اما وحدها او مع غيرها فلا يرد عليه ما اورد العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده اي هذا غير

شامل لعلة العدم وسيصرح المصنف بانه لا بد للعدم من سبب فالاولى الاطلاق الا ان يقال العلة المنقسمة الى الاقسام الاربعة هي علة الوجود وما كان علة المهية علة للوجود ايضا فلم يخرج بالتقييد بالوجود وايضا عدم التقييد يؤدي الى صدق التعريف على ما يحتاج اليه الشيء في صفاته والقول بان المحتاج الى ذلك حقيقة هو الصفات لا ذلك الشيء مردود بانه في الوجود الذي هو غير الموصوف اما ان يكون به الشيء بالفعل اي المراد به كونه سببا قريبا بالكون بالفعل حتى لو امكن وجود الصورة بدون المادة لكان مستغنيا عن حصول المركب بالفعل فيخرج المادة التي لها مدخل في كونه بالفعل ايضا سببا المادة التي بلا زمها الصورة كمواد الافلاك لانها ليست سببا قريبا بالمعنى المذكور لكون الافلاك بالفعل وكذا اجزاء الصور المركبة حتى الجزء الاخير لها ايضا ولما كان المقسم ههنا علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وبالذات لم تحل بالانحصار خروج اجزاء الصور المركبة عن تعريف الصورة على تقدير عدم دخولها في تعريف المادة ايضا وبهذا التعريف اولى مما قيل ان كان الشيء معه لصدقه بحسب الظاهر على المادة حين وجود الصورة وان كان المراد ان وجوده بسبب قريب لوجوده الشيء لا ينفك عنه او المراد بالمعية المعية الدائية وجب ان يحتوي فرد من نوع السيف لان نوع صورة السيف على صورة نوع السيف فلو حصل في الخشب نوع الصورة مع تخلف نوع السيف حصل مقصود السائل فالجواب منع حصول صورة السيف في الخشب لان الحاصل في الخشب صورة السيف بمعنى شبهه ومثاله كصورة الفرس المنقوش على الجدار لا بمعنى الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل اعني ما يكون مبدأ للاثار المختصة به كالصورة النباتية هذا اذا اريد بنوع السيف السيف الحديدي واما اذا كان السيف مساويا للاسيف الخشبي فالجواب ان المراد بصورة السيف ان كانت صورة السيف الحديدي فلا نسلم انها حاصلة في الخشب وان كانت اعم بان يراد تصوير بالسيف نوع الشكل المخصوص وغيره مما يوجد في الخشب فلا نسلم ان تلك الصورة تخلفت عن السيف الخشبي لان تلك الصورة علة صورته لما هو اعم من السيف الحديدي وما شاكله وهي لا تتخلف عن ذلك الاعم واما يتخلف عنه العلة الصورية لنوع السيف الحديدي وهي اخص من الصورة المذكورة واما ان يكون الشيء به بالقوة اي هذا منقوض بالمادة التي لا ينفك عن الصورة المعينة كمواد الافلاك فلانها عالما يحصل به الشيء بالقوة وجزء الغير الاخير من الصورة المركبة من الاجزاء المرتبة وبالفاعل على الذي يكون

جزءا من المركب المعلول كما اذا اخذ مجموع مركب من الواجب والعالم فانه موجود بوجود جميع
اجزائه ممكن لاحتياجه اليها وان فاعله جزء الذي هو الواجب ويصدق عليه انه جزء الذي يكون
به الشيء بالقوة بل لا يصدق عليه تعريف الفاعل لان ما به الشيء ليس خارجا عن المعلول الا ان يقال
المحتاج الى الفاعل في الحقيقة ههنا بعض المعلول اعني العالم لا المجموع بتمامه ويمكن ان يقال كون الشيء
به بالقوة اعم من ان يكون بحقيقيا او تقديريا والثاني محقق في صورة مادة الفلك قال الشيخ
في الشفاء المادة هي ما لا يكون باعتبار وحدة المركب وجود بالفعل بل له بالقوة والصورة انما
يصير المركب هو هو بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستغنا بحصول المركب
بالفعل ثم لو كان المقسم عله الشيء بلا واسطة لحق كل من اجزاء الصورة والمادة كما لا يخفى فما
اسماض وليس المراد بالعلة المادية والصورية الا ما خرج قيد العرض من ذلك دفع سؤال
يرد ههنا وهو ان ذكر مباحث العلة المادية والصورية ههنا وقبل لانها ليست من الامور العامة
فان قيل قد صرح الشيخ كما طعور ياس الشفاء على ان المادة والصورة لا توجدان في الاعراض
حيث قال ان الجواهر قد توجد فيها ما يناسب طبعه جنسها وما يناسب طبيعه فصلها اجزاء متقابلة
وان لم يكن احديهما طبيعة للجنس ولا الآخر طبعه الفصل على تعرفه في البرهان والاعراض لا توجد
فيها ذلك وان وجد فيها اجزاء فلا يكون جزء منها مدلولا عليه بطبيعة الجنس كالكيف للحلقة المركبة
من الشكل واللون وكالكم للعشرة المركبة من الاحاد وجزء آخر مدلولا عليه بطبيعه الفصل انتهى
ومعلوم ان ما يناسب طبعه الجنس هو المادة وما يناسب طبعه الفصل هو الصورة كما مر قلنا ما ذكره
ههنا هو انه لا يوجد للانواع المجتمعة من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي سوى
في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله
جزءان احديهما وهو الحركة تحصل مع المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا يتفوه
بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان فكون معنى العلة المادة والصورية
وقد تخص المادة والصورة بالهيولى والصورة مختصان بالاجسام على ما نبه عليه المحقق
الشريف في بعض حواشيه في تعريف الفكر وما قال في حاشية المطالع على القول الشارح
ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست علة بالمجتمعة ههنا صحيح في غير الفاعل والغاية فيجوز

ان يكون صحيحة لان المعلومات ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة العارضة لها اذ الفكر عندهم
هو الترتيب وهو ليس مركبا منها لان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض انتهى
وفيه تأمل من وجوه الاول ان اندفاع السؤال انما يظهر اذا كان المراد بالشمول المعتبر في الامور
العامة الشمول للاقسام الثلثة او للقسمين لا الشمول لجميع افراد الاقسام او القسم لظهور
عدم اشتراك العلة المادية والصورية مع جميع افراد الجوهر والعرض مع انه قد مر انه يجوز في مقصد
الامر العام ان يحمل انواعه موضوعا لبعض المسائل على انه يمكن المناقشة في ان تقسيم العلة
اليها هل هو بحث عنها ام لا الثاني ان قول الشيخ والاعراض لا توجد فيها ذلك لا اختصاص له
بالنوع المجتمع منها بل بعم وغيره وليس في كلامه ما يعلم منه ان النوع المجتمع من الاعراض لا يكون
مركبا من المادة والصورة دون غيره الثالث ان الظاهر من كلام الشيخ ان المادة والصورة
المتقابيتان تامتان بالذات والوجود للمركب اعني الخارجيتين كالهيولى والصورة لا توجدان في الاعراض
لا المادة والصورة العقليتان المتقابيتان تامتان للجنس والفصل بالاعتبار وقد صرح الشيخ بان يكون
لكل واحد من الاعراض تركيب من الجنس والفصل وذلك يستلزم تركيبها من المادة والصورة العقليتين
الرابع ان الحركة السريعة مركبة في العقل من الحركة والسريعة التي هي فصلها والسرعة على تقدير
وجودها اشرح كالنطق بالنسبة الى الانسان الذي هو الحيوان الناطق وليس داخلة في الحقيقة
لا بد لنفي ذلك من دليل تميزا لها عن الباقيين الى آخره لا يبعد ان يكون هذه القسمة بناء
على ان المهية تحتاج الى المادة والصورة باعتبار كلا الوجودين كلوازم المهية التي تثبت لها
اينما وجدت كالنجار للسرير التمثيل به انما يطابق الواقع اذا كان النجار فاعلا وليس
كذلك كيف وعدم الفاعل مع بقاء اثره ضروري البطلان بل التحقيق انه فاعل بحركة يد، التي هي
المعد واما ما لا جله الشيء كالجلوس الآخر لا خفاء في ان الباعث للفاعل على الفعل انما
هو الغاية لكن بشرط التصديق بترتبها على الفعل وذلك يلزم من انتفاء الغاية بهذا الاعتبار
انتفاء المعلول فاندفع القول بان العلة الغائية ان كانت نفس الجلوس يلزم من انتفائه
انتفاء المعلول مع انه لا يلزم من انتفاء الجلوس انتفاء السرير وان كانت تصوره يرد عليه ان العلة
معلوله في الخارج ولا يستقيم هذا في نفس التصور واعلم ان العلة الغائية ربما يكون نفس الشيء كما قيل ان غاية العلم الغير الآلية رفع الجهل

صح مثل هذا العلة عن اقسام العلة الناقصة التي حصروها في الجزء والخارج ايضا جعل مطلق العلة الغائية من اقسام الخارج
ليس كما ينبغي لخروج مثل هذه الغاية وايضا العلة الناقصة للمعلول قد يكون نفسه كالعلة القابلة للوجود اعني الماهية
فانها علة ناقصة خارجة عن الجزء والخارج ويمكن ان يجاب عن الاول والثاني بان الغاية باعتبار وجودها الذهني بصورتها
علة غائية لنفسها باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار الوجود الذهني بذاتها ولا شك ان المعتبر بالاعتبار الاول خارج عن
المعبر باعتبار الثاني وعن الثالث على مذهب من يقول بان مجعولية للماهيات وبان الاتصاف بالوجود في الذهن
ان كون الشيء علة قابلة لوجود، انما هو في الذهن واثر الفاعل في الخارج بالحقيقة انما هو نفس الماهية فيكون الماهية
معلوله لا علة وبهذا اندفع ايضا ان من العلة ما يكون مدخلية بحسب نفسه لا بحسب الوجود والعدم كالعلة القابلية اعني
الماهية من حيث هي هي فتدبر فهو معلوله لمعلولها لترتبها عليه الى هذا الترتيب لا يتصور فيما اذا كان غاية الشيء
نفسه الا ان يقال الغاية للمعلول كذلك غاية لتحصله والترتيب انما يجب اذا اضيف الى التحصيل وايضا قد صرح الشيخ
بان ذات الواجب تعالى غاية لمعلوله وهو جعل به بانه اجل من الترتب ومعنى كونه غاية ان الفاعل انما قدم على الفعل
لاجله والترتب فيما اذا كان ذلك لامور الكائنة المترتبة على الفعل بلا اشتراط امر في تأثيره ولا يتصور مانع لها قد
قرآن وجوب السابق معتبر في العلة التامة للمعلول والقول بانهم صرحوا بان الوجوب السابق اثر العلة التامة فيكون
متأخرا عنها مندفع بان العلة التامة انما هي علة تامة للوجوب او جميع ما يتوقف علة المعلول غير الوجوب بقيام البرهان
على دخول الوجوب السابق في جملة ما يتوقف عليه الشيء بحيث لا ينشذ عنها شيء وايضا مجرد ما ذكره لا يكفي في بيان ما فصله
بل لابد ان يثبت اسناد اصل ماله مدخل في عليه المعلول البسيط وايضا ان اراد بعدم تصور المانع من التأثير امتناع
المانع فهو لا يأتي ان يكون ارتفاعه جزءا من العلة التامة ومن اين اذا كان المانع ممكنا ولا يوجد اصلا يكون عدمه داخلا
في العلة بخلاف ما اذا لم يكن ممكنا مع ان في الصورتين لا يتصف شيء من الاشياء بالماهية قوله لو كان هناك مانع لم
يتحقق المعلول وان اراد عدم تصور شيء يكون مانعا على تقدير وجوده، على معنى ان ليس للعقل ان يتصور شيئا يكون
مانعا عن التأثير على تقدير وجوده، في نفس الامر فلا نسلم ذلك في شيء من الفاعل اذ للعقل ان يتصور فاعلا آخر
موجبا بالذات مثله ولا شك ان وجوده، مانع من التأثير لاستدعائه المحال الذي ذكروه، في تواله العلل فارتفاع مثل
هذا الفاعل لم لا يجوز ان يكون داخلا في العلة وايضا المعلول ما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف
على امكانه فاعليته وايضا لابد من اعتبار العلة القابلية مع الفاعل الا ان يقال ذلك لا نسلم في الحوادث عندهم لانها مبدعات والاثر
هناك اولا نفس الماهية اقول فيه نظر لان كلامه قبل منع كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده،

عن اقسام العلة

فيخرج مثل هذه العلة الناقصة التي حصروها في الجزء والخارج ايضا جعل مطلق العلة الغائية من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لخروج مثل هذه الغاية وايضا العلة الناقصة للمعلول قد يكون نفسه كالعلة القابلة باعتبار وجودها الذهني بصورتها علة غائية لنفسها باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار الوجود الذهني بذاتها ولا شك ان المعتبر بالاعتبار الاول خارج عن المعتبر باعتبار الثاني وعن الثالث على مذهب من يقول بان مجعولية للماهيات وبان الاتصاف بالوجود في الذهن ان كون الشيء علة قابلة لوجود، انما هو في الذهن واثر الفاعل في الخارج بالحقيقة انما هو نفس الماهية فيكون الماهية معلوله لا علة وبهذا اندفع ايضا ان من العلة ما يكون مدخلية بحسب نفسه لا بحسب الوجود والعدم كالعلة القابلية اعني الماهية من حيث هي هي فتدبر فهو معلوله لمعلولها لترتبها عليه الى هذا الترتيب لا يتصور فيما اذا كان غاية الشيء نفسه الا ان يقال الغاية للمعلول كذلك غاية لتحصله والترتيب انما يجب اذا اضيف الى التحصيل وايضا قد صرح الشيخ بان ذات الواجب تعالى غاية لمعلوله وهو جعل به بانه اجل من الترتب ومعنى كونه غاية ان الفاعل انما قدم على الفعل لاجله والترتب فيما اذا كان ذلك لامور الكائنة المترتبة على الفعل بلا اشتراط امر في تأثيره ولا يتصور مانع لها قد قرآن وجوب السابق معتبر في العلة التامة للمعلول والقول بانهم صرحوا بان الوجوب السابق اثر العلة التامة فيكون متأخرا عنها مندفع بان العلة التامة انما هي علة تامة للوجوب او جميع ما يتوقف علة المعلول غير الوجوب بقيام البرهان على دخول الوجوب السابق في جملة ما يتوقف عليه الشيء بحيث لا ينشذ عنها شيء وايضا مجرد ما ذكره لا يكفي في بيان ما فصله بل لابد ان يثبت اسناد اصل ماله مدخل في عليه المعلول البسيط وايضا ان اراد بعدم تصور المانع من التأثير امتناع المانع فهو لا يأتي ان يكون ارتفاعه جزءا من العلة التامة ومن اين اذا كان المانع ممكنا ولا يوجد اصلا يكون عدمه داخلا في العلة بخلاف ما اذا لم يكن ممكنا مع ان في الصورتين لا يتصف شيء من الاشياء بالماهية قوله لو كان هناك مانع لم يتحقق المعلول وان اراد عدم تصور شيء يكون مانعا على تقدير وجوده، على معنى ان ليس للعقل ان يتصور شيئا يكون مانعا عن التأثير على تقدير وجوده، في نفس الامر فلا نسلم ذلك في شيء من الفاعل اذ للعقل ان يتصور فاعلا آخر موجبا بالذات مثله ولا شك ان وجوده، مانع من التأثير لاستدعائه المحال الذي ذكروه، في تواله العلل فارتفاع مثل هذا الفاعل لم لا يجوز ان يكون داخلا في العلة وايضا المعلول ما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكانه فاعليته وايضا لابد من اعتبار العلة القابلية مع الفاعل الا ان يقال ذلك لا نسلم في الحوادث عندهم لانها مبدعات والاثر هناك اولا نفس الماهية اقول فيه نظر لان كلامه قبل منع كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده، فالاحتياج والامكان وما يسانهما موضوعة اولا وبالذات عنها عند هذا النظر فيما در الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء، فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء، وهذا المعنى مما يسابق اليه الذهن من غير تكلف ولم يرد انه

ما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة يرد عليه ما اورده انتهى وفيه تأمل لانه بعد تسليم ان العلة ما يحتاج اليه الممكن لا ما يحتاج اليه
الشيء وان الذهن يتبادر الى ما عدا هذا الاشياء ولا شك ان التاثير ايضا مما سوغ عليه الممكن ضرورة ان الفاعل ما لم يؤثر
في الممكن لم يصيره موجودا وهو بعد الاحتياج والامكان على ان غاية ما يثبت بحث هو ان العلة التامة بعد الامكان والاحتياج قد
يكون الفاعل وحده لم والظاهر ان الدعوى ان العلة التامة قد تكون علة فاعلية وحدها مع ان كون المادة والصورة اللتين
عدوهما في جملة اجزاء العلة التامة للممكن مما يحتاج اليه المعلول بعد ثبوت الامكان والاحتياج محل نظر فاطلاق لفظ العلة
عليها غير صحيح اللهم ان يقال ان مجموع المادة والصورة من حيث الذات داخل في العلة التامة وباعتبار كونه موجدا او واقعا
معلول ولا يلزم من تقدم الشيء الواحد بالذات والاعتبار على نفسه لظهور التغاير كيف والاول غير متوقف على العلة الفاعلية
والثانية دون الثاني او يقال ان ما هو جزء من العلة التامة ليس الا كل واحد من المادة والصورة مع امر او امور
وذلك لا يستلزم كون المركب جزءا من العلة لجواز ان يكون اتفاقيا بالعلية من حيث الانفراد دون الاجتماع كما قيل في
العشرة المركبة من الوحدات دون الاعداد فيها من حيث الانفراد متقدم على المعلول لم يتبين لتقدمها على العلة التامة
للتقدمة على المعلول اعني مجموع المادة والصورة على الوجه المعين الارتباطي والارتباط شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول
يعني ان للمعلول عين المجموع بهذا الاعتبار لا ان كون جميع الشيء عين نفسه مستندا الى امر خارج فاندفع ان الارتباط لو دخل
في المعلول لم يكن ما فرض جميع الاجزاء جميعا هف ولو خرج عنه يكون عينه باي اعتبار اقد ثم المركب الذي لم يكن بين اجزائه
ارتباط مجموع اجزائه عين المعلول وليس جزءا من العلة التامة قيل كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق
على الكثير منها فان الانسان كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر يصدق على جميعهم الا انه يصدق على الواحد
منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم مع قيد الكثرة اي يصدق على الواحد انه انسان واحد وعلى الجميع انه اناس او احاد
اعني انسان كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده
يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل
واحد من تلك الاحاد يتوقف على جميعها بتوقفات كثيرة متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد
العلة لا فرد واحد منها واللازم منه كون الشيء عين الكسر من احاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات
انما المحال كونه عين ما هو فرد واحد منه عليه او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار
الوحدة المأخوذة بجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه حصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين
منها داخل في القسم الاخير انتهى فان تمت قوله واللازم منه كون الشيء عين الكثير من احاد علله ولا محذور فيه ع لانه يلزم

منه

منه تقدم الشيء على نفسه ضرورة وجوب تقدم العلة سواء كانت متصفة بالوحدة او بالكثرة لان مناط التقدم هو العلية لا الوحدة
والكثرة قلت اللازم ههنا تقدم الشيء على نفسه بتقدمات هي عين تقدمات الاجزاء واستحالة ممنوعة بل المستحيل تقدم الشيء على نفسه
بتقدم واحد وهو غير لازم ثم الظاهر وجوب اعتبار الوحدة في المقسم ليصح مفهوم للمقسم مع قيود جميع الاقسام فان للمقسم في
تقسيم الماهية الى الواحد والكثير الماهية بشرط ان يكون معه قيد واحد فهي اما مقيدة بقيد الوحدة او بقيد الكثرة والا
فيتحقق قسم آخر وهو الماهية المقيدة بقيدي الوحدة والكثرة معا فان هذا القسم ليس شيئا من القسمين المذكورين وان كان
ما صدق عليه هو الماهية منحصرا في الواحد والكثير فاذكر من ان مجموع القسمين داخل في الكثير مبني على اشتباه ما هو القسم
حقيقة اعني مفهوم الواحد والكثير بما صدق هو عليه فظهر ان الماهية المنقسمة الى الواحد والكثير قد اعتبر فيه ايضا وحدة
لكن تلك الوحدة غير منافية للكثرة وقد يجاب بان عدم المانع لها ما ذكر لو تم انما يجدي اذا لم يكن الامر الوجودي موقوفا
على ذلك العدم وهو ممنوع لان توقف تحقق الفضاء على عدم الباب مما لا شك فيه وايضا جريانه في كل عدم للمانع غير ظاهر
بل هو خلاف الواقع لما فيه شوب مصادرة لان يمنع كون العدم جزءا من العلة التامة لا يقبل بعد التسليم ويمنع دعوى البداهة
في دخول عدم المانع والمعد في العلة التامة فيجب ان يتمسك بما ذكرنا سابقا من ان كل حادث زماني سواء كان حادثا اعني
الموجب او المخاتر يجب حال حدوثه وقوع الامور الغير المتناهية لان حدوثه في تلك الحالة لاجل ان يتم فيها علته التامة و
الجزء الذي يتم به العلة انما حدث فيها علته التامة وهكذا فلو وجب كون تلك الامور موجودة يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة
بالترتيب وهو محال انتهى فيجب القول بانها امور عدمية وههنا كلام قد مر جوابه كالمعد اذ لا بد من عدمه لما قيل فيه اشعار
بان القسم الاخير لا ينحصر في المعد وان الحصر في القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف للمعلول على عدم السابق ووجود الطارئ
كالنضام الطعام المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه آخرا الى غير ذلك من الامثلة انتهى ولا يخفى ان نفس الاستعداد ايضا
كالمعد داخل في هذا القسم مع انه اشرنا لان المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو بالنسبة القريبة حتى اذا وجد بالفعل لم
يوصف باستعداد اياه بل بامكان الانصاف فانه لازم لا يفارقه ولا حاجة الى ان يقال ان الاستعداد ما كان اثر المعد
لازما له اندرج في عداد ولم يعد جزءا مستقلا واعلم ان ما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان
ما له مدخل بوجود ولا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجود وعدم
لا بد ان يوجد ثم يعدم او بالعكس وهذا مع وجوه العلة التامة وعلى هذا فقولهم عدم جزء العلة التامة يستلزم عدم المعلول
صحيح مطلقا في غير مادة الفوارق عندهم اذ عدم ما اعتبر وجودها بارتفاعه وعدم ما اعتبر عدما بوجوده وعلى ما اعتبر وجودا
اولا وعدما ثانيا بعدمه اولا ووجوده ثانيا معا او باحدهما وعدم ما اعتبر بالعكس وانت خبير بان العلة التامة للمعدوم

ايضا يجب ان يكون موجودة بهذا المعنى فالوجه للتخصيص بالموجود وبان المعدوم الذي مدخلية يجب الذات الا بالوجود او العدم
كالاتصاف بالامور الاعتبارية خارج عن اجزاء العلة التامة بمقتضى تشبيهه فالاولى ان يحمل الوجه على الوقوع بانها بالحقيقة
من تتمة العلة المادية له الشرط وارتفاع المانع قد يتعقلان بدون المادة فلا يتجسم مادية الشبهة بهذا وايضا هذا لا يلائم المدعى
فالاولى فيه ما في الحاشي وهو ان الموضوع مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من عداها ولم
يوجد فسما برأسه والانسب بترك التفصيل والاقتصار على انها من تتمة الفاعل او القابل هو المستقل بالفاعلية لا يتم
محصل الكلام ان الخارج عن المعلول ان كان ما به الشيء او ما فيه حكمه فهو الفاعل وما يتوقف عليه استقلاله من الشرايط و
غيرها فذكر الفاعل المستقل يقوم مقام ذكر الجميع وكذا مجموع مقصوده من جعلها من تتمة المادة ان المقسم الجنس وما في حكمه و
القسم للمادة وتوابعها والخارج ما لا يكون جزءا ولا من عداده وفي قوته فاندفع الرد المذكور عقيبه لكن كل ذلك مما ذكرنا
يحتاج له قد يقال ذكر ممنوع وانما يحتاج اليه لو لم يكن وجود المعلول بدونه وليس كذلك لما وجهه بدون المعين والآلات و
نظايرها فان الفاعل الناقص يحتاج اليها لا الكامل ويمكن حدوث المعلول عن الكامل واما الامكان وجوده بدون المعد و
الوقت وزوال المانع واشباهها فان المادة اذا لم يكن تام الاستعداد يحتاج الى مثل ذلك ليتم استعدادها ولا يحتاج المعلول
اليها لجواز حصوله في مادة تامة الاستعداد وبالجملة الامور المذكورة مما يحتاج اليه الفاعل او القابل دون المعلول ولعل مراده
في رجوعها الى الفاعل او القابل هذا والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة وانت تعلم انه لا يجوز ان يراد بجعلها من تتمة
الفاعل ما هو المتبادر منه اعني اعتبارها في الاقسام من غير افرادها بالذكر اكتفاء بذكر مشبهها الذي في قوته ذكرها بل المراد
ان الفاعل او القابل يتوقف عليها اولا لا المعلول لكن يبقى شيء لي فان قلت للغاية حيثيتان احدهما كونها متممة للفاعلية
الفاعل وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية مالاجله المعلول وبهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما مستقلا
عديلا للفاعل بهذا الاعتبار قلنا لا يعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله ثم الشيخ صرح
في طبيعيات الشفاء بان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم الفاعل والغاية كانهما عديان
غير قريبين من المركب للمعلول فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا
قريبا من المعلول او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة
والمادة بتوسط تحريكها للفاعل فالمبادي القريبة هي الهيولى والصورة فالاولى ان يخص المقسم ويؤيد كلامي آتي من تقسيم العلل
الى القريبة والبعيدة لم ان يكون وجوده موقوفا عليه قيل هذا يشمل مبادي المعدات التي لا يجب اجتماعها مع
المعلول ولا انتفاؤها معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط

وانتفاؤها لا يوجب انتفاؤه فلا يكون شرطا قلت لعتبار وجودها وقت المعدات شرايط للمعلول وانتفاؤها في ذلك الوقت
يوجب انتفاءه ضرورة فتأمل انتهى ولعل وجه التأمل ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة وظاهر ان مبادي المعدات ليست
كذلك على ان الشرط في المتعارف خارج يتوقف عليه وجود المعلول مطلقا غير الفاعل والقابل لما يتوقف عليه وجوده في وقت
قبل وجوده ولذلك لهذا لون كثيرا بطريان العدم على الشرط على طريانه على المشروط وسيذكر الشارح ان الفاعل والشرط وعدم
المانع لا يبقى ايضا المعلول بعدها فالاولى ادراج تلك المبادي تحت المعد وتعريفه بانه ما يتوقف عليه وجوده المعلول في وقت
سابق على وجوده سواء توقف على عدمه ايضا ام لا كما فعله بعض المحققين وهو الجنس والفصل جعل الجزء العقلي
في الجنس والفصل غير مسلم مع انه قد مر ان الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة و
انت تعلم ان الصورة ما به الشيء بالفعل على الفصل المحقق كذلك غير ظاهر كجواز تأخر اعتبار الفصل عن الجنس وازالة ابهام
الجنس وتحصيله نوعا لا ينفع لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي قد مر ان وجود النوع في الخارج يتوقف
على وجود الجنس والفصل فيه عند المحققين مع ان هذا التخصيص مخالف لحكم والظاهر العموم والا فلنفرض وجوده معهما
زمانا لما قدمنا فيه مع جوابه فتذكر لكن هذا الدليل لا يجري اذا كان بعض الزمان جزءا من اجزاء علة التامة اذ لا يمكن وجود
المعلول معها في زمان آخر حتى يلزم ترجح احد المتساويين كما لا يجري في نفس الزمان الذي هو ممكن اذا فرض وجوده مع علته في
زمان وعدمه في زمان آخر لا يتصور ولا في العلل الغير القارة للمعلول الغير القار اذ فرض وجود المعلول قارا وعدمه قارا
اخرى حال كون العلة متحققة انما يتصور في الامور التي يمكن بقاؤها فالاولى في الاستدلال ان يقال على تقدير وقوع العلة التامة
للوجود مثلا اذا امكن وقوع العدم فاما ان يقع بلا سبب وهو ضروري البطلان او بسبب لا شك ان سبب العدم عدم سبب
الوجود فلا يمكن ان يجتمع مع سبب الوجود لاستحالة اجتماع النقيضين ولو جوز ان يكون علة العدم غير عدم علة الوجود كالوجود
وجودي يعول لا بد ان يكون هذا الطرف اولى بسببه فوقوعه بهذه الاولوية دون وقوع الطرف الآخر الذي يحقق سببه ايضا
وهو ايضا يقتضي اولوية ذلك الطرف يستلزم ترجح احد المتساويين لظهور تساوي الاولويتين لان كلا منهما علة تامة لطرف
من غير فرق فلو كان علة احد الطرفين يوجب زوال اولوية الطرف الآخر او علة كل منهما يوجب زوال اولوية الآخر فيرفع
ترجح احد المتساويين يلزم تخلف مقتضى الذات عنها لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة لها عطف الشارح قوله ولا يجب
مقارنة العدم على قوله يجب المعلول حتى يعتبر في المعطوف العدد المعتبر في المعطوف عليه اعني وعند وجوده يجتمع جهات التأثير
والظاهر انه معطوف على مجموع المقيد والقيد او على قوله والفاعل مبدأ التأثير وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل مطلقا لا بقيد الحال
وجوده يجتمع جهات التأثير كالحكمين المذكورين بعد هذا الحكم اعني لا يجوز بقاء المعلول بعد وجود وحدته بخلاف المعلول وعطف جملة

على اخرى بقيد شرط الثانية الاولى في الوقوع لان تعلق العتق بها فلا يرد عليه ما اورده الشارح اولا سبيل آن اذ لو امتنع
بعد تمامها الا ان ينقضي الزمان فيوجد ثم يكن ما فرضناه علة تامة لتوقف المعلول على امر آخر كانقضاء الزمان او يقارنه
بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اذ لا وجه لامتناعه كما اشرنا اليه من ان امتناعه مقارنا ووجوده بعد العلة
بزمان يستلزم ان لا يكون المفروض تمام العلة والمراد بالممكن ههنا غير الممتنع فلا يناني ما سيذكره من ان وجود المعلول حال
وجود الفاعل المستقل واجب بل انما استعد هذا الجواب عن بقاء المعلول بعد المعد قيل فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المعلول
بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود
وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه
لا استفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول عن المعد وذلك لا يستلزم
جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به ان عدم انعدام للمعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى
منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقاؤه بعد المعد اذ وجوب بقاء المعلول
بعد لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجوده لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال
وجوده وظاهر ان صاحب القيل انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد بحمله على المعنى
الاول ولا يستفاد ذلك من وجوبه كما يفهم فيما ذكر مع انه ذهول عن مقصوده لا يفهم في نفسه ويمكن ان يتكلف في وجه صحته
في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادته من الوجوب كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا استفيد من
ذلك انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة يرد عليه منع الحصر لجواز ان
يكون جواز عدم تاخر بقاء المعلول عن المعد لاجل امكان بقائه او امتناعه كما في المعلولات الآنية فبطلان التقدم لا يوجب
تعين ان يكون ذلك بالمقارنة مع ان المقارنة ايضا ظاهرة البطلان كالتقدم لظهور توقف المعلول على عدم ايضا فيجوز ان
يكون محصل الكلام حينئذ ان يكون بقاء المعلول مؤخرا عن المعد ويجوز ان لا يكون مؤخرا بان لا يكون للمعلول بقاء حتى يكون
مؤخرا فلا استفادة من جواز تاخر بقاء المعلول عن المعد جواز انعدام المعد حال وجوب انعدام المعد حال
وجوده مع جواز تاخر بقائه عن المعد واما ثانيا فلان الظاهر انه ان اراد بهذا المعنى في قوله فلا يستفاد هذا المعنى منه في الشق
الثاني من الترديد جواز انعدام المعد حال وجوده لا المعنى المراد عنى جواز بقاء المعلول ولا بقاؤه لظهور استفادته هذا المعنى
من قوله نعم وان جاز في المعد بعد قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعد الفاعل وح يتوجه ان قوله هذا المعنى في الشق الاول من
الترديد محمول على المعنى المراد لا على هذا المجاز فالكلام لا يخلو عن جواه ومع قطع النظر عن ذلك ظهر عليك ان جواز بقاء المعلول

بعد

بعد المعد على تقدير حمله على المعنى الاول ايضا لا يستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول فلا وجه لجعل كلام القائل عليه واعلم
ان حال وجود المعلول اعم من حال حدوثه او حال بقائه اذ لا يشتبه على احد ان حال البقاء ايضا حال الوجود ثم ليس حال
الحدوث ولا شك ان وجود المعلول سواء كان في آن الحدوث او في زمان البقاء يتوقف على انعدام المعد نعم لو قيل يجب
وجود المعلول بعد المعد آنا ما قيل فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعد بجواز ان يعدم
بقائه بعد ممكنا غير واجب بل قد يكون ممتنعا كالمعلولات الآنية والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعد حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء للمعلول بعد المعد وذلك لا يناني وجوب وجوده بعد واما ثانيا
فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والمص لم يقيد المعد بالقريب فلو قال و
ان وجب لم يصح لا يقال في دفع الاخير ان مفي قوله وان جاز في المعد وان جاز في بقاء المعلول بعد المعد فاذا كان المعد
مطلقا يكون استعداد باستقاء جميع افراده فيصير حال المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب
وجوده ح لانا نقول كما يمكن حمل على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا قابلية فيه وهو انه يجوز في المعدوم الحكم وجود المعلول بعد انتفائه
فلا يتوجه الايراد لا يقال ان المتبادر هو الاول لانه مع هذا وقد عرفت مقصوده العامل وتفصيل المقام انتهى وفيه ايضا
بحث اما اولا فلانه على تقدير ان يكون قول المصنف هكذا وان جاز في المعد وجود المعلول بعد لا يرد عليه ايضا ان حق
العبارة وان وجب لانه لا يجب ان يكون عدم المعد المطلق جزء الاخير من العلة التامة حتى يجب وجود المعلول بانتفائه بجواز
ان يكون الجزء الاخير آخر من الاجزاء العلة التامة كالشرط وانتفاء المانع ووجود الصورة وغيرها واما ثانيا فلجواز
ان يتوقف المعلول بعد انتفاء جميع المعدات على شرط او غيره فلا يجب ان يقال يجب وجود المعلول بعد المعد كما لا يجب ان يقال
وان وجب بقاء للمعلول بعد المعد فلا يصح قوله والحال انه يجب وجوده ح ويمكن ان يقال عرضا الشارح ان عبارة المص لو وقعت
هكذا ولا يجوز انعدام الفاعل حال وجود المعلول او بقائه وان جاز في المعد فلو قيل عليه يجب انعدام المعد حال وجوده لان
انما يتم بانعدام فكان حق العبارة ان يقال وان وجب في المعدوم وان جاز كان الجواب ما ذكره لكن عبارته لم يقع هكذا
بل قال ولا يجوز بقاء المعلول بعد الفاعل وان جاز في المعد فلا يكون هذا الجواب صحيحا بل الجواب انه لا يلزم من كلام المص عدم
وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول بل جواز بقاء للمعلول بعد المعد واستفادة جواز انعدام المعد حال وجود المعلول
من وجوب انتفائه كاستفادته من جواز البقاء كما مر ح لا يتوجه عليه شيء مما ذكر وزعم بعضهم انما قيل للمعد البعيد
بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد
لتحصيل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول حكم بانتهى وانت تعلم ان كون المعد البعيد معدا للمعد القريب غير بائن

ولا يستغني عدم المعدان يكون كذلك او كون الحركات من هذا القبيل لا يوجب ان يكون كل المعدات كذلك لان المعد يلزم
لاستعداد وجه المعلول هذا انما يظهر اذا كان المعد علة مستقلة للاستعداد وذلك غير مسلم بل المشهور ان المعد علة ناقصة
والعلة الناقصة لا يجب ان يكون مستلزما للمعلول لا استحالة في ان يكون الواحد شخصي علتان له لا يخفى ان ما ذكر وان انتفاء
توارد العلل المستقلة على سبيل الاجتماع لو تم لدل على امتناع توارد على سبيل البدل ايضا لان كل واحد من الامرين المستقلين
لما كان مستقلا في الايجاد مستغنيا عن الآخر فلا يكون ما فرض علة علة لان معنى العلة ما يحتاج اليه الشيء والمستغني عنه لا يكون
محتاجا اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون محتاجا اليه في وقت البقاء الاستغناء لانا نقول المعلول اذا جاز وجوده مع احد
العلتين يكون بذاته غنيا عن الآخر والغنى عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا والحق في هذه الصورة انه ليس شيء منهما بخصوصه
علة له لان العلة ما توقف عليه المعلول ولا توقف للمعلول على خصوصية شيء منها لامكان وقوعه بدون كل واحد منهما
بخصوصه بل العلة فيها انما هي احديهما لان المعلول لا يمكن ان يقع بدونها واذا تم يقع المعلول بكليهما فاطلاق العلة على كل
واحد منهما على سبيل التوسع قال بعض الافاضل المراد من الاحتياج الذي اعتبر في تعريف العلة كون الشيء بحيث لو وجد
لوجد المعلول بدخليته وهو لازم لكل علة وان لم يكن وجود المعلول حاصلا بها بالفعل والغناء الثابت لاحدى العلتين
بسبب استقلال الاخرى في المعلول ليس بمناف لعليتها والاحتياج اليها بالمعنى المذكور بخلاف الغناء الثابت لها في صورة اجتماعهما
فانه عدم الاحتياج بالمعنى المذكور وهو ينافي العلة اذ المراد بالاستقلال ان المعلول يوجد بكل منهما فقط وان فرض كون
الآخر الموجود معه غير موجود وهو يستلزم ان عدم مدخلية الآخرين كونه موجودا وهو معنى الغناء المنافي للعلية
وما ذكر من ان العلة في هذه الصورة احد الامرين ان اراد به مفهوم الاحد فهو امر مبهم لا يكون علة لمعين وان اراد المعين
فاما ان يراد كل احد معين فذلك هو التوارد وان اراد الاحد المعين المخصوص فلا يكون الآخر من العلة في شيء وفيه بحث
لان المعنى الذي من الاحتياج به لا يفهم من لفظ الاحتياج الى العلة اصلا وليس ذلك مقصودهم كيف واحتياج في كل واحد
من طرفيه الى مرجح ضروري وليتنه وقوعه بدونه اذ لو امكن وقوعه بدونه لزم امكان الترجح بلا مرجح وامكان المحال المرجح
وذلك المرجح وما يتوقف عليه علة عندهم فوجود المعلول بدون العلة يكون ممتنعا ولغيرهم يستدعي امكانه ثم ان المداخلة
التي ذكرها في التعريف ان اراد بها الاحتياج المستلزم لامتناع وجود المعلول بدون العلة فهو مناف لما جوزه من عدم
حصول وجود المعلول بها وان اراد الاستغناء فلا نسلم ان في صورة الاجتماع يلزم الغناء بمعنى عدم الاحتياج بالمعنى المذكور
اذ لا محذور في استغناء امرين شيء واحد بحيث لكل منهما بانه وجد فوجد وان سلم فلا بد من بيانه حتى
يتكلم في صحته او فساده فالحق ان العلة بالحقيقة في صورة التوارد هو القدر المشترك وهو وان كان امرا عاما لكنه

تارة يكون معين خاص ومتحدا معه واخرى معين خاص آخر فاستند اليه المعلول لا يكون الا خاصا لكن هذا الخاص علة له من
حيث انه معين العام ومتحد معه لا من حيث خصوصه حتى لو لم يكن ذلك الاتحاد لم يستند اليه المعلول كما ان الانسان علة للشيء
من حيث انه حيوان لا بخصوصه ثم العلل بعضهم من ان الامر المبهم من غير ان يتعين ويتحقق في ضمن معين يكون مصدرا
لشخص ولا يلزم ذلك مما ذكرنا استحالة وجود الاخرى بعدها اذ لو امكن لزم اعادة المعدوم او تحصيل الحاصل
او عدم استقلال العلة فان قلت ان اراد الامتناع الذاتي فهو ظاهر الامتناع وان اراد الامتناع بالغير فلا يناسب كونه
ممكنا فيلزم ما ذكر على تعدد العلة قلت كما ركونه ممتنعا بالذات مع وجود الاول ولا يناسب كونه غير ممتنع لان ربما شيء
باعتبار ممكن وباعتبار آخر لا يكون كذلك فان ماهية الممكن من حيث هي صالحة للوجود والعدم ومع اعتبار احدهما لا يكون
كذلك ولا يلزم من ذلك الانقلاب لعدم ورود الامتناع والامكان على شيء واحد ولا يبعد ان يراد به الامتناع الوقوعي
لانه لو وقع يلزم المحال واستمرار الوجود بهذا السبب وذلك ممكن بطريق احدهما ان يكون الوجود المستفاد من
الثانية غير الاول فيلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور على الهيولى كما مر جواز ذلك في مبحث ان الوجود لا يقبل
الشدة وثانيهما ان يكون الوجود واحدا لكن الاتصاف به في الزمان الثاني غير الاتصاف به في الزمان الاول
وذلك لا ينافي الاستقلال لان العلة المستقلة ما يستقل بالايجاد ولا يكون لامر آخر مدخل في ذلك ولا يعتبر فيها ان
يكون تاثيره في الزمان فضلا عن اعتبار ان يكون في الزمان الاول فلو كان كذلك لم يكن للعلة علة في تقدير وقوعه ولا للتقدم
علة مستقلة فان قلت ان اريد بافادة الوجود افادة نفس الوجود فقط من غير ان يكون مفيدا لصفة البقاء فانه سقط
ظاهرة اذ الممكن يحتاج اليه العلة في البقاء ايضا ولا علة ههنا غير العلة الثانية فلو لم يكن مع علة البقاء بقي بقاء المعلول بلا علة
على ان نفس الوجود قد افادها العلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل اذ نفس الوجود من غير ان يعتبر معه زمان اصلا مفهوم
واحد شخصي لا تعدد فيه فلا يتصور تعلق التاثير فيه وان اريد بها افادة نفس الوجود وان كان مغايرا لافادة البقاء
يلزم من افادة العلة الثانية اياه تحصيل الحاصل لما ذكرنا اذ تعلق العلل انما يتصور في وجود شخصي باعتبار مقارنته
الاربعة واما اذا لم يعتبر مقارنته لها فلنا نختار الشق الاول ولا نقول بجواز ان يكون الفاعل علة لنفس الوجود فقط
ويكون صفة البقاء بواسطة سبق زمان الوجود المعلول على زمان هذه الافادة كما ان الفاعل المستقل في الزمان الاول
مع نفس الوجود ولا اتصاف بالمبدائية بواسطة عدم سبق زمان الوجود بزمان وجوده، والشق الثاني ثانيا ونقول لو كان
ان وجود المعلول معنى شخصي فمن تاثير العلة الثانية فيه انما يلزم تحصيل الحاصل اذا كان تاثيرها فيه في زمان تاثير العلة الاول
فيه واما اذا كان تاثير كل منهما مختصا بجزء آخر من اجزاء زمان وجود المعلول فمن اين يلزم تحصيل الحاصل اذ الخط

ان يثبت جواز بقاء المعلول الخ قيل الظ ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد اسناد علة الموجدة والمبقية حق كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه فاذا حدث باتحاد العلة مع سبق الاحتياج الى العلة اصلا الا ترى ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي في هذا الغرض وانما كلام السيد ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة اذا قضى الكلام الى ذلك وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتنع في المستقلة ونفع الاستقلال مهمة وان يتهم الشريح لكنه لو قال بدل قوله ان العدم آن قيل لكل ان يقول المص نفي جواز البقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم بانعدام الاولى ثم وجد باتحاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت المدعى قلت تامل انتهى ولعل وجه القابل ان البقاء استمرار الوجود فاذا عدم المعلول ثم وجد لم يلزم استمرار وجود، فلم يصدق انه باق بل غاية ما صدق عليه انه وجد مرة اخرى وان ما يتوقف على احدهما آن قيل المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله على نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احدهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في التوقفان لا يمكن وجه الموقوف عليه لم يمكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بدون علة بعلة اخرى من المسائل بل كان هذا رافعا لمحصلة اذ لا يمكن وجود للمعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لامنع للتوقف الا الامر المقتضي للتاخر الذي هو مدلول لفاء التعقيبية اعني الاستناد وامتناع استناد الشيئين معينين في واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر المستدل الا بطلان الاول باذكر من الدليل واما الثاني فلم يقم عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم بعض المناقشات في دليله انتهى وفيه بحث اما اولا فلان من مارس كلام القوم لم يشتبه عليه انهم اعتبروا في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف عليه بدون الموقوف عليه وذلك كثيرا ما يقولون في استدلالاتهم لو كان كذا لزم وجود الموقوف عليه وهو ح ولو سلم ان المراد بالتوقف ذلك فقد اشرنا انه لا يتم الدليل على امتناع استناد شيئين معينين الى شيء واحد على سبيل الاجتماع ايضا واما ثانيا فلان المستدل بعد ما استدل لا تاته على امتناع تعاقب العلتين مستقلتين على معلول شخصي استدل على عدم جواز تعدد الشرط كذلك بدليل آخر وقد اجرى الشيخ هذا الدليل في احالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا والمستدل ابطل هذا الشق اعني ان يتوقف على احدهما بخصوصها باستلزام زوال المعلول لا باستلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة لان ذلك في الاستدلال الاول لا في الثاني فلم يحسبه واما ثالثا فلان ما جعلوه ههنا مستقلة انه لا يجوز بقاء المعلول بعد العلة ومحصله ان ما لا يمكن وجوده بدون ان يوجد او لا يمكن بقاؤه بعلة علة اخرى ولا شك انه حكم نظري مفيد كما ذكره واما كما ياتي من انه لا يجوز اجتماع علتين مستقلتين

على شخص فيجوز ان يكون العلة المستقلة فيه منصورا بعنوان المحتاج اليه الذي يكفي في التاثير مثلا ولا شك انه مفيد محتاج الى التنبيه بانه يوجب الاحتياج الى كل منها والاستغناء عن الكل قال بعض الافاضل في حواب النقض بحار ان المعلول يتوقف على احدهما بخصوصها ولكن لا نسلم استناد المعلول عند انتفائهما وانما يلزم ذلك ان لو لم يجز توارد العلل بهذا الطريق وهذا المنع لا يصح في صورة تعدد الشرط لان المذكور ههنا كان الشرط لو تعدد لزال المعلول بعد زوال احدها والدليل عليه انه لو لم يزل المعلول عند زوال احدهما كان تاثير الآخر فيه تحصيلا للحاصل ولا يجري هذا الدليل في التوارد بالمعنى الاول انما على سبيل التبادل ولذلك يرد المنع ههنا دون تعدد الشرط وفيه نظر اما اولا فلان المعلول لو توقف على احدهما بخصوصها دون الاخر كانت علة هذا بخصوصه دون الاخر لانتفاء التوقف فيما فلو وجد بدونهما لزم وجوده بلا علة وذلك بطلان وتناقض واتفاقا ولا اعتبار بوجوده الاخر حيث لا يكون علة له واما ثانيا فلانا لا نسلم ان تاثير الشرط الآخر في المعلول الثاني تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كانت التاثيران فيه في زمان واحد واما اذا كان تاثير كل منهما فيه في زمان آخر فليس ذلك تحصيلا للحاصل وان اتصل احد الزمانين بالآخر والحق ما في المقدمة التاسعة لا لما لا يخفى ان المعلول اذا توقف على القدر المشترك لا يكون في العلة تعلق لا تاثير والقدر المشترك في الحالين وكل من القيدين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط ثم المفهوم من كلام الشيخ والقدماء ان اللام اللام لا يجوز ان يكون فاعلا للشخص حتى يكون تحصيل الحاصل اقوى من تحصيل المصدر وان جاز ان يكون شرطا لانه منتم لعلية الموجد لا عين وذلك يقتضي جواز بقاء المعلول بعد الفاعل الموجد بالمنع وان جاز بقاؤه بعد زوال شرط بشرط آخر وكذا جواز تعدد العلل المستقلة للشخص لكن اجتماعها ام لا لان العلة في الحقيقة على التقديرين المشترك كما يتبين مما ذكرنا قد عرفت ان مناط الدليل هو العلة انت خبير بان ذات البناء من غير اعتبار الحركة منها للبناء وليست معدة كالاب والنار والعلوم المتعلقة بالمبادي البعيدة لجواز اجتماعها مع المعلول فبادي المعد كالمعد في جواز بقاء المعلول بعده وان لم يتوقف المعلول على عدم تلك المبادي وسماها المحقق الشريف في حواشي التلطيح جزء المعد وقال جزء المعد ليس بمعد لانه لا يوجب الاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود انتفاؤه قال بعض الافاضل جزء المعد الذي يجوز اجتماعه مع المعلول ربما يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه كما اذا فرض عدم البناء وحركته معا ولا شك ان هذا العدم مما لا مدخل في عدم الكل الذي له دخل في وجود المعلول فيصدق تعريف المعد عليه فيلزم بطلان الكلية القائلة كل علة معد يجب عدمها عند وجود المعلول وانما يوجب الاستعداد وفيه نظر لانا لا نسلم ان عدم البناء مدخل في هذه الصورة في وجود المعلول اذ لو توقف وجوده على عدمه لم يتحقق بدونه فلا يجوز اجتماعه مع المعلول ضرورة ان يجتمع مع الشيء ما يتحقق ذلك بدون عدمه فما له مدخل في وجوده انما هو عدم حركته وعدم البناء امر واقع مع العلة وتاليه العلة لا يجب ان تكون علة ولم يكن له صفة قال في المواقف واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات

بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدإ
الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وانت تعلم ان صفات المبدإ الاول وان كانت عينه عند الحكيم لكن له حيثيات واعتبارات
متغايرة في نفس الامر عندهم كما قيل نعقل كل شيء من الموجودات الخارجية والذهنية الخ عن صفة اعتبارية مع ان الوجود المطلق
زايد عليه فكيف بجعل فرد البسيط الحقيقي بهذا المعنى وايضا جوزوا استناد الحوادث الكثيرة في عالم العناصر الى العقل الفعال
بحسب القوابل المكثرة فلم لا يجوز استناد الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار كثرة القوابل اعني الماهيات الممكنة ثم اعتبار
الوحدة الحقيقية وبهذا المعنى وان كانت يقتضي عدم صدور المتعدد عن الواحد لكن لا يصدق الواحد حقيقي على شيء الا بالفرض والفرض
انما هو في ان للمبدإ الاول هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا ويمكن ان يقال ليست الماهيات قوابل خارجية بل ذهنية فعلى
وجه الاذهان لا يستقيم اعتبار القوابل وايضا اذا صدر عن المبدإ الاول واحد يلزم ان يصدر عنه اثنان لان تجويز المركب
من الواجب والممكن ايضا ممكن موجود لا بد له من علة موجدة ولا يوجد له الا الواجب والمعلول بان الصادر هو الجمعة جزء
المجموع وهو الممكن الصادر اولا فعل تام ويمكن ان يقال مرادهم ان المبدإ الاول واحد حقيقي قبل صدور الاثر اذ له مرتبة
لا يثبت له فيها شيء من الصفات الثبوتية والسلبية والاضافية وبهذا الاعتبار لا يصدر عنه الا واحد اذ لا يمكن ان يعد صدور
الاثر ولو كان واحدا يخرج الموثر عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه بالاضافة العارضة خارجا متأخرة بصدوره يعني
لو سلم المتكلمون هذا فالفاعل لا يفرغ في استناد جميع الممكنات اليه لانه ليس واحدا صفعا بل صدورها عنه باعتبار الارادات
وتعلقات الارادة الواحدة لكن يشكل كيفية صدور تلك الصفات مع انه واحد حقيقي بالنسبة اليه وصرحوا بان الذات موجب
بالنسبة الى الصفات وان علة الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات فلا يصح قول المتوهم ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه
ما فوق اثر واحد اتفاقا فان تصدر ان لا يكون فيه تعدد بوجه وجهة العامل المختار بدون العلم والحيوة والقدرة و
الارادة مستحيل عندهم ولو سبقا الى انها عين الذات فلا شبهة في ان الذات من حيث انه منشأ الاكثر في بين من حيث
انه مؤثر فيجب الاتصاف بالحيثيات الواقعية فذهاب المتكلمين الى انه واحد حقيقي بالمعنى المذكور مع كونه مختارا حكم باطل
امتنا فيين في ذات واحدة ويمكن ان يقال مراد المتوهم بناء على ما ذكرنا من ان المراد هو الوحدة الحقيقية قبل صدور
الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار ان الموجب اذا كان واحدا صفعا قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب
اكثر من واحد ولما اذا كان واحدا حقيقيا قبل الاختيار فجوز ان يصدر عنه بالاختيار اثار متعددة كانت مصدرة
بهذا غير مصدرة ذاكيا لو قيل فيلزم ان لا يكون الواحد الحقيقي من جميع الجهات واحدا حقيقيا لكن في الخط من غير حاجة الى
ذلك التطويل قوله جعفران مختلفان او كان جعفران مختلفان حقيقة واحدة والمقدر خلافه لا يشكل ان للمصدرية

الخارجة

الخارجة مدخلا في الصدور فلو كانت غير لزم خلاف المفروض قوله فينتفي عن المصدر ليس المصدرية من الاعتبارات الواقعة التي
اتصاف الذات بها في الواقع يستدعي علة فالاولى ان يقال التي في الاعتباريات ليس كذلك لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
فان قلت ثبوت الخصوصية بالنسبة الى المعلول المعين وانتفاؤها بالنسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التمايز بين الشيئين والمانع يمكن
لاختلافهما بذلك الثبوت والانتفاء وجه والتمايز يتوقف على ثبوت المتمايزين ولا ثبوت لهما هيهنا لا في الخارج وهو ظاهر ولا في
الذهن لان الذاهن اما العقل الاول او ما يتأخر عنه بالذات اذ ليس للاشياء وجود ذهني في الواجب وايضا لا يكون للخصوصية
المرجحة للمعلول وقد مر انه يجوز ان يكون ان خصوص للمعلول والعلة مناسبة مخصوصة ليست في غيرهما وهي سبب للدلالة على خصوصية
العلة كما بين الدخان والنار ويكون تلك الخصوصة متقدمة على وجود المعلول لا على ماهيته وذاته وايضا الخصوصية التي حكمها ثبوتها
للعلة بالنسبة الى المعلول وانتفاؤها عنها بالنسبة الى غيره لا يجوز ان يكون ذات الفاعل فقط لان الشيء ثابت لنفسه غير ممكن السلب
عنه وان نسب الى اي شيء كان فان الانسان مثلا انسان بالنسبة الى جميع الاشياء فالم يلاحظ مع العلة معنى الارتباط والمناسبة
مع المعلول الذي ليست مع غيره لا تصور ان يكون خصوصية ثابتة بالنظر اليه منتفية بالنسبة الى غيره فيكون عبارة عن ذات
الفاعل مع صفة فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا كذلك قلت لم يريدوا بالخصوصية المعنى الاضافي في حتى سوغ على ثبوت التمايز
بل اريد بها امر مخصوص مقتضيا لشيء معين والشيء للمعين معلوله واريدوا بالارتباط الذي لا يكون له مع غيره اقتضاء
لذلك الشيء المعين ولا يخفى ان اقتضاءه لا يتوقف على وجود ذلك الشيء بل الامر بالعكس مثلا لو جد امر يقتضي وجود فرس ذي راسين
لا سوغ ذلك على ان يكون في الخارج او الذهن فرسا كذلك بل الفرس المذكور تبع ذلك الامر اذا شرائط اقتضائه وايضا يريدوا
بالخصوصية المرجحة امرا يكون للعلة بل اريدوا به الامر المخصوص الذي هو نفس العلة فلم يتوجه عليهم منع ذلك لجواز ان يكون ذلك
الامر للمعلول لا للعلة ولما كان المراد ثبوت الاختصاص بالنسبة الى المعلول وسلبه بالنسبة الى غيره اقتضاؤه للمعلول دون
غيره سقط الايراد الثالث ايضا بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه آت قيل للخصم ان يقول المغايرة بين الذاهن للمصدر بان
الاضافيان وامر المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نسلم تغايرهما بل هو اول المسئلة اذ ليس الكلام الا
في ان المصدر الامري يجوز ان يكون واحدا ثم انكم قلتم ان علمه وقدرته وارادته تتبع اختلاف معلوماتها عينا ذاته ولم يريدوا
كون كل منها عين جميعه بل اردتم انه تعالى باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولوازمها علم وباعتبار انه مبدإ للممكنات قدرة وباعتبار
انه كاف في التخصص ارادة من غير ان يستلزم تركبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدر بيانا عين ذاته بهذا المعنى ولا يلزم محذور
انتهى وانت خبير بان المنع الاول ما سيذكره الشارح بقوله لم لا يجوز ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة وبانا
ذكرنا ثانيا يقتضي ان يتصف الواحد الحقيقي بالاعتبارات والحيثيات فلا يكون واحدا حقيقيا واعترض بانه لم لا يجوز آت قيل

مساق الكلام يعطي انه منع للمقدمة القائلة بانه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصة مع غيره
وحاصله انه يجوز ان يكون تلك الخصوصة مشتركة بينه وبين سائر المعلولات وان اختص به بالنسبة الى ما ليس بمعلول وفيه انه على
هذا التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي الدليل اذ يقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر بالخصوصة فيكون موجودة فهذا المنع
لا يضر في هذا المطلوب بل انما يضر في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه وان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول
فانه يتحقق المصدريتان متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة المصدريين ويرد عليه بعد اباء قوله وان سلم آنا عنه ان المذكور في
جواب النقض في قوة المنع اذ الفرض مسندل فاياد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه انتهى وفيه تأمل لان الظاهر ان كلام
العامل جواب بتغيير الدليل وتقرير على وجه لا يتوجه عليه النقض والمنع المذكوران اما عدم توجه المنع على هذا التقرير فظاهر واما عدم
توجه النقض فقد بينه بقوله فان للمعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته عن ذات المصدر وقد بخلاف ما اذا تعدد المعلول
انتهى ليس جوابا للنقض بل تمام للدليل على ان الواحد لا يجوز ان يصدر عنه للتعدد فظهر ان المنع عليه موجه وان قوله فانه يتحقق
هناك مصدريتان مبني على المقدمة التي ذكرها اولا وهي انه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول آه وليس فائدتها اثبات
كون الخصوصية موجودة فقط لتمنعها مقررة قطعا في اثبات المدعى منشركة في جهة اي مختصة بتلك الامور والا فلا وجه لقوله
او غير مشتركة فيها لظهور اشتراك كل موجود في الوجود والشيئية ونظائرها واعلم انه لو سلم انه لابد من خصوصية مع كل
صادر بعينه فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليته خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدوره هذا عنه خصوصية
مع الآخر وهكذا فيكون الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق كما سيتعلمه من شرح الاشارات قيل يجب ان يكون للعلة
خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة اولا ولا يكفي الخصوصية المشتركة
لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لانه انما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ماله تلك الخصوصة دون بعض
بخلاف ما لو صدر عنها جميع ماله تلك الخصوصية المرجحة لصدور الجميع عما ليس له تلك الخصوصية بل لانه اذا اشتركت الخصوصية
بالنسبة الى الجميع ولم تحقق ما يختص بكل واحد لم تحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك
الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم تحقق الامور المتفصلة المتمايزة وفيه نظر لان تلك الخصوصية
خصوصية للعلة مع كل واحد من المعلولات اذ الكلام فيها لا مع القدر المشترك فمقتضى تلك الخصوصية اقتضاء العلة لكل
واحد منها لا اقتضاء القدر المشترك فلا يصح ان الخصوصية المشتركة لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك لان ذلك انما
هو في الخصوصية التي تكون للعلة مع القدر المشترك لا مع كل واحد من الهويات وهو ظ والقول بان العلة حسب ان يتعين
بالنظر اليها وجود المعلول وذلك يوجب ان يكون لها من هذه الحيثية اختصاص به ان اراد بذلك وجوب بمرجح وجود على

عدم فمسلم لكن ليس الكلام في ذلك المرجح وان اراد به وجوب بمرجح وجود على وجود غير فممنوع بل هو اول المسئلة ودعوى البداهة
في حيز المنع فدفع بان الواحد الحقيقي كما لا يجوز ان يصدر عنه متضاد آن قبيلا تقاف الواجب تعالى بالسلوب والاضافات المتكثرة
انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات
الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيره وح لا يبقى تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينتظم الى العلة وهو بهذا الاعتبار له
طرفي الوجود ولا حصول الا بعد صدور الكثرة فلا يتعقل الصادر الاول لاجل لان تحققها بعد انتهى وانت خبير بان هذا الكلام
انما يجدي لو كان مرادهم ان ليس في مرتبة الصادر الاول سوى كان موجودا لم لا يتعدد صدوره لان المبدأ الاول لا صفة له اصلا
مطلقا والظاهر ذلك ولو تنزلنا عن هذا وقلنا ان معلوله مطلقا ليس الا واحدا وكلام الشارح مبني على ذلك وقد عرفت ما اسلفناه حقيقة
الحال علم بتخالف اثر كل منهما عن الآخر هذا اذا علم ان الاثر المذكور اثر للطبيعة النوعية او تخلف عن نوع آخر والا
فجواز التخلف لا يمكن الاستدلال على تغاير الطبيعة لجواز اختصاص ذلك الاثر بصنف مندرج تحت طبيعة نوعية فيتخلف عن
سائر الاصناف المندرجة تحتها صنف كل من الانهار المختصة بالماء والنار عن الآخر لا يدل على تغاير طبيعتها لجواز اندراجها تحت
طبيعة نوعية واحدة والجواب ان نعني صدور الف لا صدور الف لها قبل الالف ليس صدور الف فهو لا صدور الف
فالمتصف بصدور لا الف فقد اتصف بلا صدور الف فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية الصدور الف ومن
حيثية اخرى بلا صدور الف من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصافه بامر هو لا اتصافه به اخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يكون اتصافه بهما من حيثية واحدة قال
الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه الف ولم يصدر عنه الف لانهما مطلقتان
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم
يكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل هذين الحيثيتين ههنا بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد بالمطلقتين
ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام وما قيد بعمومها وح نقول انما يجدي صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية
اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند هذا الدفع يستتب الايراد على الشيخ ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد
بلا صدور الف في قوله فهو لا صدور الف غير صدور الف او ما ليس صدور الف على وجه العدول فظاهر انه لا يجدي لان صدور الف
بهذا المعنى ليس نقيضا لصدور الف فلا يلزم التناقض بل نقيض صدوره انما هو سلب صدوره وهو ظاهر وان اراد به سلب صدور الف

فظاهر ان صدور الالف لا يصدق عليه انه سبب مضاف الى صدور الف ولا يلزم من صدور الباء الذي ليس بالف عدم صدور الف
بل هو اول المسئلة واما ثانيا فلان ما فعله من الكلام تسليم من انه اذا قيدت احديها بالدوام كانت كاذبة فهو معوض للمنع لان الكلام في
الصادر عن المبدء الاول وظ ان فعله سرمدي عندهم فاذا صدر عنه الف يجب ان يصدر بالدوام فكيف يقال ان القضيتين مطلقتان
وان قيدت احديها بالدوام كيف تكون كاذبة واما ثالثا فلان حصر صدق المطلقتين في احتمال وقوع كل منهما في زمان غير مسلم
لاحتمال ان يصدق في زمان واحد عند فقدان شرط آخر من شروط التناقض وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار في
فذكر بهمنيار هذا الوجه في كتاب التحصيل لكنه لم يجعل اللازم اجتماع النقيضين كما فعله الشارح بل جعل اللازم عدم صدور
الباء عن الالف من الحيثية التي يجب صدوره عنها فانه قال واعلم انه في البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون
علة لشيئين معا متعاسرين بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن الالف الجسم من حيث يجب
صدور الباء عنه لم يكن صح واجبا صدور الباء عنه فانه ان صدر عنه الجسم من حيث يجب صدور الباء عنه كان من حيث
وجب صدور الباء عنه يصدر عنه ما ليس باء فلا يكون اذن صدور الباء عنه واجبا قيل وانت تعلم انه سوء عليه انه
لا يلزم من المفروض وهو صدور الجسم من حيث يجب صدور الباء ان لا يكون الباء واجبا بل ان يكون الباء واجبا من
حيث وجب الجسم بعينه ولعل الكلام الآتي تنفيه ويدفع بمثل ما ذكر سابقا فتدبر انتهى واراد بمثل ما ذكر انه اذا وجب
الباء من حيث وجب الجسم بعينه لم يجمع منشأ خصوصه كل منهما بل يجمع ح منشأ القدر المشترك وقد مر فيه قد
يقال وجهه ان الباء والجيم اذا وجبا من حيثية واحدة وكانت تلك الحيثية كافية في صدور كل فيهما وجب ان يكون
الصدور منهما متعلقا بكل واحد منهما فلو صدر عنه احدهما لم يتعلق ذلك الصدور بالآخر وقد وجب ان يتعلق
به فلزم ان لا يصدر عنه ذلك الصدور ما يجب ان يصدر به هذا ولا يخفى ان سلمنا ان تعلق
الصدور نسبة تعلق بعلة الصادر وفيه نظر لانه من اين يلزم من كونهما واجبين من حيثية واحدة اما تعلق ما
لكل صدور واحد لاصدور ان قال بعض الافاضل لو استلزم تعلق الصدور بعدد المصدر لم يمكن ان يصدر ما هيته
بسيطة لذاتها لازمين في مرتبة واحدة الا بواسطة لازمين اخريين يصدر احدهما بواسطة لازمين آخرين من كذلك وهكذا
فيلزم ترتب لوازم غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرتي الماهية واللازم الاخير ودلالة البرهان التطبيق
على بطلانه بيان الملازمة ظاهرة اما بيان بطلان اللازم فلان لكل ماهية بسيطة يكن منها الامكان والبساطة لذاتها
ولا شك ان الاتصاف بها محتاج الى علة ولا فرق في صدور الموجد وصدور الاتصاف بالاعتباري في كون تعلق
مستلزما لتعدد المصدر ام لا وفيه بحث لنا اولا لان الامكان التي في الاعتباريات غير مستحيل وسيأتي ان برهان التطبيق لا يدل على

امتناعه واما ثانيا بعد التسليم ح ان اتصاف الماهية الممكنة البسيطة بكل صفة ممكن فنحن لم نسلم بطلان اللازم اذ
مرجح الامكان والبساطة الى السبب لان الامكان عدم اقتضاء الوجود والعدم او سلب ضرورة الوجود والعدم نظرا الى ذات
الممكن والبساطة سلب الجزء وعلة السلب عدم علة الثبوت لا الذات ولو سلم فلانا نمنع انها في مرتبة واحدة اذ الامكان يعرض
الماهية بالقياس الى الطرفين والبساطة يعرفها فقط لا يكون الآخر علة مستقلة بالعلية فيلزم ان يكون في زمان واحد
محتاجا الى كل واحد من المستقلين وغير محتاج لاحتمال منشأ الاحتياج الى كل واحد هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها
عليه الآخر له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان
سواء مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان
اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا ممنوع وانت خبير بان عدم الاحتياج اللازم بمعنى جواز وجود المعلول بدون العلة والاحتياج
اللازم من العلة وقوع المعلول بها ولا تناقض بينهما لجواز وقوع المعلول بامر آخر نعم لو فسر الاحتياج
بما يستلزم كون المعلول لا يوجد بدون العلة او به فقد تقدم ما هذا المعنى ضروري كما مر بل نقول لو اكتفى في الاستدلال او التشبيه
بالاستقراء لحصل الاستقراء عن احد الاحتياج ح اذ الاستقراء عن كل واحد منهما يستلزم جواز وجود المعلول على تقدير عدم
وجود العلة المستقلة وهو ممنوع وما قيل من ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين
او الامور كافيا في وقوعه كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تتعدد في العلة بالحقيقة فغير مسلم ودعوى الضرورة
فيه غير مسموعة كيف ولو كان كذلك لكان المعلول الشخصي الذي يكفي في ايجاده احد الامور مستندا الى القدر المشترك الذي هو واحد
بالعموم وقد مر انهم لا يجوزون ذلك ولا محذور في احتياج المعلول الى علة ما واحدة المعية اياه لكونها متحدة مع العلة في الوجود
من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا يحتاج الى معطيه دينارا فيعطيه عمرو ومن غير ان يكون محتاجا اليه بخصوصه ومن البين
ان المعطي عمرو لا القدر المشترك لم يكن شيء منهما علة مستقلة اذ لا نسلم انه لا يصدق على احدهما انه الفاعل المستقل بالتأثير وجميع
ما توقف عليه المعلول لتوقف على العلة الاخيرة ولا يتوجه عليه ما قيل لا يلزم من توقف على كل واحد منهما توقف على المجموع حتى يلزم
ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة كما مر مرارا من انه لا توقف على العلة التامة وان اريد بتوقف على كل منهما توقف على المجموع ومن عليه
بعد اباء اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على الكل الافرادي بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة التي هو محل النزاع ولا
وجه لعزة الجواب بان يقال اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كما هو المفروض ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المطلوب
وهو ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لا يقال كون الموقوف عليه احدهما
لا بعينه لا نعقل ولا تعدد في العلة المستقلة كما مر لكن يجيء ان الشارح يعلل ان العلة يجب ان يكون شيئا يتوقف عليه المعلول

بخصوصه كما لا يلزم ان يكون منشاء التوقف على خصوصه ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشاؤه العلة كلما
بالنوع فانه لا يمتنع آن قبل الاول ان يقال كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع توارد العلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه
لان هذا لا يوجب الكسر في الوحدة النوعية اعني اي لكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرة بالنوع انتهى ويمكن ان يقال على
الشارح كلام المتن على انه لا يجوز اجتماع المستقلين على واحد بالشخص بخلاف الواحد بالنوع فانه يجوز اجتماعهما عليه لتعدد وجوه
في ضمن الافراد فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيه اذ لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبايع النوعية لكن يجب ان يكف
تلك العلل المتعددة متفقة بالنوع لا على ما حمله الشارح القديم لئلا يكون مخالفا لما ذكره الشيخ والرياحي الشفاء في فصل ترتب
وجوه العقول والنفوس من انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المكثرة التي
فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاول في النوع فلم
يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فاذا تخالفت وتكثرت والانقسام مادة هناك
هذا وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع ثم قيل لم يتعرض الشارح لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة
بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يخلف كما من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وانت خبير بانه لا يتم هذا المطلوب بهذا التقرير وما ذكر انما هو في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع
اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدة من غير مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقايق
شيئا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة نعم باعتبار اشتماله على الجنس والفصل يجوز ان يقتضي لكل واحد منهما
امرا ما لكن بالنوع بالعكس ما عساه الآخر لاختلاف العلة حينئذ ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل وكذا اذا اقتضى الجنس
بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا ما لكان بالنوع لكلف الفاعل بالنوع اذ علة الاول الجنس والفصل بشرط وعلة الثاني
بالعكس وكذا اقتضاؤه يجب التشخصات سواء كان التشخص المنضم مشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية امر لا اذ لا بد في
التشخص من امر لا يكون في الآخر حتى يحقق الامتياز قطعا ولا شك ان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالجنسية لتلك
الطبيعة النوعية بدونها او مع امر آخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تحت نوع انتهى وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان
يكون للطبيعة النوعية وحدة من غير مداخلة امر خصوصية مع امور يخلفه بالنوع لا يكون تلك الخصوصية لها مع غيرها فيصدر
عن تلك الامور بسببها كما ان الصورة النوعية النارية مثلا اذا خليت وطبعها مقتضية للخرق والسيوسة المختلفين
بالنوع وعدم الاختلاف في العلة لا يستلزم عدم الاختلاف في المعلول بل نقول ليس الكلام الا فيه من ان الطبيعة النوعية ليست
كالواحد الجمع فلم لا يجوز ان يعرض بنفسها امرين مختلفين بالنوع بناء على تركب ذاتها من الجنس والفصل من غير ان يكون المقتضي

احدهما وايضا ما ذكره جار في الطبيعة الجنسية ايضا فنقول الواحد بالجنس اذا اقتضى من حيث الطبيعة الجنسية وحدة شيئا
فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة مع انه لا قائل به تعين كل واحد منها احتياج المعلول الى نفسها قد
مر ان الاحتياج بمعنى الاحتياج المستفاد المصحح للتأثير لا بمعنى الاستفادة وبمعنى التوقف وعدم امكان وجود المحتاج بدون المحتاج اليه
كما هو المتبادر يرد عليه ان الظاهر ان العلة لا تعين احتياج المعلول الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما يقتضي ذاته
من الاحتياج الى علة ما والفاعل يوجده من غير ان تجعله محتاجا الى خصوصية ذاتها بل نقول لو كان المعلول محتاجا الى الكل من
العلتين في الواقع بسبب اقتضائهما لزم ان يمتنع وجود بدونهما معا لامتناع وجود المحتاج بدون المحتاج اليه سواء كان منشاء
الاحتياج ذات المحتاج او ذات المحتاج اليه فيكون محتاجا عليها واحدة مستقلة وهو خلاف المفروض وايضا الاستغناء عن المعية
اذا كان مقتضى ذات المعلول لانه اذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره يمكن وجوده بدونها وهذا الامكان الذاتي هو الاستغناء فلو
احتاج اليها من جانبها لزم زوال ما بالذات بعارض او اصلا المنافيين اعني الامكان ووجوده بدونها وعدم امكان وجوده بدونها
غاية الامر ان الاول سبب الذات والثاني سبب العلة هف ولا يبعد ان يقال مرادهم بالتعين المذكور ان احديهما بتعين لا يظهر فيها
العلة بالحقيقة لا ان العلة المؤثرة شيء بخصوصها وما قيل من ان المحقق ان المعلول الاول ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعين
خصوصه ليس شيئا من امكان للمعلول بل من خصوصه اذ كل امر لا يقبل التأثير الا من علة بناسبه مناسبة مخصوصة حتى لو عرض
اشتراك علة امور في تلك المناسبة كانت العلة بالحقيقة احدى تلك العلل لاحصوصية كل منها وهو يظهر انه لا يجوز تعدد العلة
المستقلة اصلا فقد عرفت ما فيه واما انها من المعقولات الثانية آن اذ الظاهر ان العلية والمعلولية بالعمل بحسب
الوجود الخارجي من اللواحق الخارجية اذ الشيء ما لم يوجد شيئا وما لم يوجد لم يتصف بان وجوده عن شيء وبمعنى كون العلة
بحيث لو وجد الاحتياج اليها المعلول وكون المعلول بحيث لو وجد احتاج الى العلة فمن صفات الماهيات من حيث هي
بل الظاهر ان كون الشيء محتاجا اليه لا مر ثابت له ذهنا وخارجا وكذا كون الشيء محتاجا وقدرة تفصيل الكلام في نظايره
مما لا مزيد عليه ولا حاجة الى ان يقال اراد المصنف بالمعقولات الثانية ما لا يكون من اللواحق الخارجية وهذا هو
الذي يقال له اولا اي يعرف ذلك المعنى المغاير ولا بد ايضا من تحقيق ان المعنى الذي صور معنى التقدم ليلا يمنع بعد التصوير
بانه ليس معنى تقدم العلة وليس التوقف معتبرا عنه لانه اذا قام الدليل على ثبوت المعنى الذي صور للعلة لم يتحقق بمجرد ذلك ان
معنى التقدم لجواز ان يكون امرا آخر يتصف به العلة في نفس الامر فالاولى ان يقال لا بد من تصوير ثم تحقيقه ثم تقريره والاولى
ان يقال كما ذكره بعد التنزل عن براهين الجمع كما عرفت العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا او باعتبار ان الاول يحال على استدلال
ان يستدل باذكره اولا والاقوى شابه انه ان يستدل باذكره ثانيا ويمكن ان يكون وجه كونه اقوى من الاول عدم ورود

لا يرد ان العدول عن التعريف المشهور
انما يصح لو كان في المشهور ما فيه
قادح

اعراض الارموى عليه والحمل على التنبيه يابا باء السياق والاقوى ان يقال لها فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينفى كون كل
من الشيئين علة مستقلة للآخر والجميع اعم من ذلك وهو جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزم ام لا لكن فى كون كل منهما
فاعلا للآخر مع توقفه على شرط لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا قال السيد فى ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها
مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعى لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لا تصور اقتضاء
الا شئ مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة ومن ههنا زعم
الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وانت خبير بان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو
بحسب الوجه بذاته لا باعتبار الوجود الظلى بصورته حتى يلزم عليها علة مع انه يجوز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم
علة معينة بل يجوز ان يكون بينهما علاقة مخصوصة يستلزم دلالة على العلة المعينة كما فى صورة الدخان والنار والقول بان
استلزام العلة المعينة للمعلول على وجه الايجاب الكلى وعلى ذلك ترتب دعوى وجوب النسبة وبرفع الايجاب الكلى يحصل
ادعاء امكان النسبة لا يخفى وههنا اقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون لها قيل من البين انه يمكن ان يكون للشئ الواحد الى
آخر نسبتان متنافيتان وان علل بجهتين ضرورة ان امتناع اجتماع المتنافيين وان استند الى علتين فاختلاف الجهة لا يرفع
عنهما التنافى كما صرح به لا يدفع المحذور بل لابد من اختلاف فى احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور فافهم انتهى
وفيه تامل اما اولا فلان المحذور انما هو اتصاف شئ واحد بالمتنافيين واللازم فيما نحن فيه ان يكون لشئ واحد الى آخر نسبتان
احديهما متصفة بالوجوب والاخرى بالامكان المنافى له لانها كيفيتا للنسبتين ولا محذور فيه ولو سلم انها نفس النسبتين
فلا نسلم استحالة ذلك ايضا لابد ان للماهية المعروضة بالقياس الى الوجود نسبتان احديهما بالامكان من جهة نفسها و
الاخرى بالوجوب من جهة علتها ولم لا يجوز استلزام شئ لآخر من جهة وعدم استلزامه له من جهة اخرى اذ المستحيل اجتماع
المتنافيين من جهة واحدة لا من جهتين واما ثانيا فلان التعاند الاعتبارى على اى وجه كان لا يكفى فى اندفاع الدور اذا
كانت الجهة منحصرة بحسب الذات واصل التوقف والا فما يكون شئ من صور الدور باطلا لتحقق التعاند الاعتبارى
سيما باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه وغرض الشارح ان نسبة احد الطرفين الى الآخر من حيث انه مفتقر اليه بالوجوب
ومن حيث انه مفتقر بالامكان وبمجرد ذلك لا يندفع الدور لوحدة الجهة بحسب اصل التوقف او هو الوجه سلمنا فلم لا
ان يجب حمل كلام المعترض على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون امر موقوفا على شئ لوجوده وذلك الشئ
موقوفا عليه فى الشخص مثلا ولهذا تقدم بانتفاء الدور واما حمل عليه لا على ما ذكره الشارح لانه زعم انه لو حمل عليه لم يستقم
التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة وبنحو من تلك الجهة كون الشئ مفتقرا وموقفا اليه وصار كل منهما

منشأ نسبة منافية للاخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشئ لازم لذلك الشئ وبواسطة
كونه مفتقرا ومفتقرا اليه لا محذور اجتماع هاتين النسبتين المتنافيتين فتامل فالشبهة مندفعة كما بين الدليلين لها اى على تقدير الشرح
الذى لا مطلق قيل له ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر للمعلول
لذلك الواحد فيلزم معلولية كل واحد منهما لنفسه وهو حاصل اذ المعلولية نسبة لا تصور الا بين الشيئين ولا يجرى مثل ذلك فى الترتيب
الاول الذى زيفه الامام اذ يصير قولنا العلة متقدمة على المعلول بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول وكذا قولنا لو كان الشئ علة
لعلته لكان متقدما عليه بمنزلة قولنا لو كان الشئ علة لعلته لكان علة لعلته التى هى علة له وهو لغو كما لا يخفى ويمكن ان يقال اللغو
ههنا ليس بمعنى الفاسد بل بمعنى المعلوم بالبديهة الذى لا يشتبه على احد كحمل الشئ على نفسه ولا شك ان اللغو بهذا المعنى كقولنا العلة
علة للمعلول يجوز ان يذكر فى الاستدلال لسد كران العلة والمعلولة نسبة ثم تبين انه على طريق الدور يلزم ان تكون العلة و
المعلول امرا واحدا فيلزم ان يحمق النسبة فى شئ واحد ولا يرد هذا بان تلك المعدة للمعلومة لغو بالمعنى المذكور
وهذا المعنى يقال له بالنسبة ان العلة قيل فيه بحث لانه اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذى هو حاصل
بالفاء فانه للمصحح لترتبه وعطفه عليه بالفاء فما يصح فهو وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا او موقوفا
بالهو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر وان اراد به القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح قوله يقال
له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر متغايران للعلية والمعلولية معلولان
لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزايد الذى هو الترتب حتى يندفع الشبهة الناشئة من الاتحاد لا يقال مدار التقض
على ان الثانى الذى يدعى بطلانه هو لتقدم الشئ على نفسه وعلة او علة الشئ نفسه لا بعدم الشئ على علة حتى يقال انه عين المتنازع
فيه كما ذكره الشارح فى الحاشية لانا نقول فيلغو اح اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء اذ لا دخل له فى المطلوب
بل يكفى ان يقال لو كان الشئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المصحح للفاء فى اثبات هذه الملازمة اصلا
حتى يقال او ده لاثباتها انتهى ويمكن ان يختار الشق الثانى اى ان المراد بالمعنى المصحح الارتباط الخاص الذى بين العلة والمعلول
ولم يقع من الشارح الحكم بانه يقال له بالنسبة الى العلة كونه متقدما على ما فى اكثر النسخ وعلى تقديره وقوعه يجوز ان يكون بطريق
المبالغة فى الاستدلال او على زعم المعترض حيث ذهب الى ان معنى التقدم والتاخر بالذات والعلية هو العلية والمعلولية
ولا شك ان المعنى المصحح للترتب ليس بغير العلية والمعلولية وايضا يجوز ان يكون قائلا باثبات الامر المصحح للترتب دفعا لتوهم
ان المراد بالافتقار اثناء الاتحاد مطلقا على ما ذكره المعترض فى الشق الاول والتنبيه على ان العلية والمعلولية متغايران
للتقدم والتاخر بالذات فى صورة الدور يلزم ان يكون لشئ الى مرتبة لا يكون فيها لنفسه وذلك حزوى البطلان وليس مدار

التقدم على ان التقدم بالشرف وقد لكفاية التغاير الاعتباري فالظاهر في جواب الشبهة ان يقال معنى التقدم بالذات ان
يكون للمتقدم مرتبة لا يكون فيها المتأخر فلو كان الشيء علة لعلة لزم ان يكون علة لنفسه فيلزم ان يكون لنفسه مرتبة يكون
فيها نفسه ولا يكون فيها نفسه هف لان العلة الاولى لا يوجد بدون العلة البعيدة لما قيل واذا لم يوجد بدونها لم يكن
كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها فلا يقدح في كون المجموع الى الحيثية الى
الشيء محتاجا الى ذلك الشيء بحسب الواقع فلا يصح سند المنع انتهى وفي قوله وان فرض كفايتها اشارة الى انه يمكن ان يقال
وجود المعلول وان كان لازما لوجود العلة الاولى بتة في نفس الامر لكن لا يسلم وجودها بدون البعيدة محال مجازا ان لا يكون
ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس الامر بناء على هذا التقدير المحال ودفعه ذلك في الحواشي بان لزوما اذا اقتضى لذاته نسبا فانه
يقتضي على كل حال لان المحال اذا كان ذاتيا فلا يأبى في الذات وان كان عرضيا فالذات لا يزول بما بالعرض ولا شك
ان العلة الاولى لذاتها يوجب المعلول ويستلزمه فلا يتخلف عنها لاجل استحالتها وما اشتهر فيما بينهم من ان المحال جاز ان
يستلزم المحال ليس كليا جاريا في جميع الصور بجواز ان يكون احد المحالين منافيا للآخر كذلك في هذه الصورة فلا يجامعه فضلا
عن ان لا يلزمه اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات لما قبل انما يرد على ما قررناه في توجيه كلام المتن واما على ما قرر
فلا ورود له وذلك موقوف على مقدمتين ان الشيء عالم يمتنع جميع انحاء لم يجب وجوده وهو ظاهر وبعد تمهيدهما نقول
لو تراخى سلسلة الممكنات الى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا الاستلزام
عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظاهر ولا استلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب يمتنع الحصول على ذلك الفرض لان
كل واحد من احاده لما لم يكن انتفاؤه في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع واذا لم يمتنع جميع انحاء عدمه
الذي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته
لا على البت فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم يمتنع سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة
المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب ممتنع ايضا معناه ان على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير لان
كل واحد منها لما لم يكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده انما المستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود
علته لا مطلقا فان قلت حكم بسبب امتناع السلسلة بالاسر على تقدير التسلسل في الامور المذكورة غير مسلم لجواز ان يكون
السبب انتفاء وجوه عدم السلسلة بالاسر على وجه ما فح يكون العدم ممتنعا بالغير سلمنا الانحصار لكن لا نسلم قوله ولا استلزامه
عدم الواجب لان عدم السلسلة الممكنات بالاسر على تقدير التسلسل مستلزم لعدم كل واحد منها وكل واحد منها واجب بغيره فيكون
عدمها مستلزما لعدم امور غير متناهية واجبة بالغير وكيف لا يمتنع عدم مجموع في نفس الامر يكون عدم كل جزء منه ممتنعا فيها قلت

انتفاء وح عدم السلسلة بالاسر انما يلزم اذا انتفى السلسلة مع وقوع وح وجوهها واما اذا انتفى السلسلة مع انتفاء علتها
وانتفاء علة علتها وهكذا فلا اشكال وقوع وح عدم السلسلة بالاسر وايضا كل واحد من اجزاء السلسلة انما يكون واجبا بالغير اذا و
جد مع وجود علته واما على تقدير انتفائه مع علته وانتفاء علة علته وهكذا فكيف يحقق الواجب بالغير فظهر ان عدم كل جزء من اجزاء
انما يمتنع على تقدير وجود علته لا مطلقا ثم قوله ان الشيء عالم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده لا يظهر صحته في الحادث اذ قد مر ان
وجود الحادث سواء حدث عن الموجب او المختار موقوف على حدوث امور غير متناهية حال وجوده سواء كانت من تعلقات
الارادة او امورا عدمية اخرى ولا شك ان عدم الحادث يمتنع على تقدير وقوع تلك الامور الغير المتناهية واما اذا قدر انتفاؤها
مع انتفائها لم يلزم محال اصلا اذ انتفاؤها بالاسر لا يستلزم عدم الواجب لذاته وهو ظاهر وايضا لو صدق هذه المقدمة لصدق
قولنا الشيء عالم يمتنع جميع انحاء وجوده لم يجب عدمه لان وجوب العدم ونبذ وجوب الوجود ولا شك ان وقوع العدم يتوقف
على وجوبه انما يصح لو امتنع جميع انحاء وجوده وذلك انما يصح اذا انتفى سلسلة العلية الى الممتنع بالذات وح يمتنع وجوده
دايما هف والسر في ذلك ان وجود المعلول انما يمتنع على تقدير عدم علته لا على البت اذ لو قدر وجوده مع وجود علته و
لم ينته سلسلة العلية الى الممتنع بالذات لم يلزم محال اصلا احدها من معلول معين اي بطريق التصاعد هذا اذا كان التسا
في جانب العلل او علة معينة بطريق التنازل اذا كان في جانب المعلولات ويمكن جعل الاول على التنازل والثاني على التصاعد
واعلم انه جرى الاصطلاح على ان يسمى السلسلة اذا كان مبدأها معلولا وينتظم مصاعدة بالنسبة من جانب العلة واذا كان مبدأها
العلة ينتظم منازلة بالنسبة من جانب المعلول ومنهم من لم يعرج سها وان الناقضة يلزمها الانقطاع اي على تقدير تطبيق
الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى تبقى المقدمات السابقة في اثبات التالي وما كان قول المعترض لا نسلم لزوم تسا و
فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التالي محالا لان يكون نقضه انها مع كونها متناهية تبين بقية كل من احادها بازاء
واحد من الاخرى كما احتمل ان يكون نقضه ان التساوي والتفاوت من خواص الكم المتصل بعوض لابطال كلا الاحتمالين بدعوى
الضرورة في الانحصار اولا وفي عدم بواقي الاحاد مع التفاوت ثانيا بانها من الاعتبارات العقلية الظاهر انه جواب عن
النقض المذكور بمنع جريان الدليل اذ شاهد النقض استلزم تمام الدليل للمحال لا لخلف الحكم عن الدليل ولجعله ان الاعداد ليس
جملتان في نفس الامر بطبيعتان فيختاران الجلسة المعروضتين في الاعداد سقطتان في التطبيق بانقطاع العقل عنه بحيث وليس يلزم من
انقطاعها انقطاع ما لا يتناهى هو في نفس الامر ويكون محالا اذ ليست الجلسة في نفس الامر فلا سور ان يكون انقطاعها في نفس الامر
او نختار انها لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي في فرع وجودهما فيها بخلاف ما له وجود فيها فانه
يلزم فيه انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى فيها متناهيا فيها او عدم انقطاعه وتساوي الدائرة الناقصة وكلاهما محال وقد

اجاب عنه بعض الفضلاء بمنع تخلف الحكم عن الدليل فيها اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك
لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها في الخارج اما عند المتكلمين فلانها من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجودها في الخارج
اصلا ولا في الذهن غير متناهية متصلا ومتسلسلا ووجودها في الذهن كذلك محال واما الحكيم وان قال بوجود الاعداد لكن لا ترتب
فيها عند محققيهم بناء على ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحته فلا نقض عليهم ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور
المجتمعة في الوجود ثم قد عرفت ان العشرة مثلا مركبة من واحد وتسعة اذ لم يعتبر فيها جزء غير الوحدات ولا شرط وكذا التسعة من
مركبة من واحد وثمانية وهكذا فيقع تحت الاعداد الغير المتناهية او المعدومات كذلك يلزم تحقق الترتب ايضا والذي يوجد
معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة اهل الفلاسفة قائلون بعدم التناهي النفوس الناطقة المفارقة من الابدان للقوة المتقدم
نوع الانسان ومدلول عدم جريان التطبيق فيها اما لعدم الترتب بينها او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اضافها الى ازمنة
حدوثها تحقق الترتب ولا تحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر بل حدوثها وانها لم يكن مرتبة ولما
للجواب بانه قد تحذف منها جملة في زمان وقد تحذف واحد بعد واحد من حدوث شيء دونها فلا يجري التطبيق فيما بين احاد فلا يتم لان لنا ان
نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او كثيرا فان تناهيها يستلزم
تناهي احادها لان الحادث في كل زمان متناه مع كمية احد حادث واحد من الكثرة الحادثة في بعض الاجزاء فان قلت الترتب
الوضعي وان لم يوجد بين تلك النفوس لكن الترتيب الطبيعي قد تحقق فيجري البرهان وذلك لان الابن موقوف في بقائه للتوقف
على نفس الاب الموقوف مادته بدنه وهكذا فان نفس الاب علة لحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في
حدوث نفس الابن بعضها فيترتب آحاد سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة
بعض احادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا تطبق احادها على بعض لاستحالة انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات
بعضها على بعض واما الاحاد الباقية فلا سبيل لنا الى الارتباط فيها انما يكون بواسطة تلك المعدات فاذا انتفت لم يبق ارتباط
وتعلق بل كل منها موجود على حياله من غير توقف فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر ما بازائه
الاخر والعقل عاجز عن هذا كذا في الحواشي وانت خبير بان النفوس وان وجدت باعتبارها ويكفي في التطبيق كونها ذات اوصاف
يقتضي انطباق كل منها على نظيرتها في السلسلة الاخرى على الاتساق فانا نقول الجملة الموجودة في اليوم مشتملة على الحادث في
اليوم السابق والحادث في اليوم سابق عليه بالرتبة وهكذا فيأخذ من الحادث في اليوم السابق جملة ونطبقها على الجملة الثانية
في اليوم ونسوق البرهان الى الاخر وايضا نفس الاب جزء للعلة المعدة لنفس الابن ولا شك ان جزء العلة ايضا متقدم على المعلول
فيكون بينهما ترتب مع قطع النظر عن تلك الحركات وهي نقوض جملة مركبة من نفوس اباء زيد وجملة مركبة منها مع نفس زيد فينطبق

الاحاد الموجودة بالازوم انطباق الاحاد المعدومة قد يقال يجوز ان يكون نفوس اباء زيد مثلا متناهية لاحتمال انتفاء الافراد
الانسانية بالكلية في الطوفان الكبار ثم حصول فرد منه لا بالتولد من افراد آخر كآدم عليه السلام وقد ذهب بعض القائلين بالاد وار
والاكوار الى ان مثل ذلك يكون بعد طوفان النار واعلم ان المتكلمين اكتفوا في التطبيق بمجرد الوجود مع انهم يحكمون بوجود الامور
الغير المتناهية في الآخرة لانها ابدية ويمكن ان يقال اذ ذاك جار في الامور المتصفة بالوجود بالفعل وفي كل وقت فيها هي متناهية
تدبر اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا آن فيه بحث لان الحوادث الغير المتناهية وان لم يجتمع في الوجود الخارجي لكنها
مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملاء الاعلى لانهم قائلون بعلوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم الاول
عند الشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا كذلك فهو الاجتماع كاف في جريان التطبيق وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم
المبادي العالية عندهم بالاشياء انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به العلامة الرازي في المحاكمات حيث قال ثبت ان ذات الاول
الاول علة بمعلول وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولا شك كل حادث جزء من علة حادث آخر والقول بان العلة
علة العلم بطريق المشاكلة والمراد الاستلزام لا يجدي لظهور كفاية الترتيب بحسب الوجود الخارجي وكفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة
هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات مع انه قد ذكرنا مرارا انه متى تحقق المعدومات الغير المتناهية تحقق الترتب ايضا على ان القرينة
قاضية بان من يعلم اجزاء الحملتين على التفصيل معا لعدم على ان يضع كل واحد منها بازاء الآخر والمانع ليس الا عدم العلم بهذا التفصيل
والقول بان التطبيق لا يكون الا بقوة جسمانية وهي مفقودة فيها يبطله ان التطبيق ليس الا ملاحظة جزء بازاء آخر وهي الملاحظة
حاصلة للمبادي العالية قطعا اللهم الا اذا لاحظ العقل لها قبل التطبيق لا سوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه
ملاحظتها على الاجمال بان نفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا
اذ نفس هذا الترتيب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان يقال الانطباق حاصل هناك في الخارج بل الانطباق امر يفرضه العقل بين الاجزاء
انتهى وفيه نظر لانه بعد تسليم انه يجوز في التطبيق الاجمالي تعيين المنطبقين في كل مرتبة بحسب الفرض غاية ما لزم انتهاء السلسلة
بحسب الفرض وهو غير مفيد بجواز ان يكون المفروض ممتنعا والمحال انما لزم من هذا الفرض لا من وجود الامور الغير المتناهية فانا نختار
ان يقال اذا لاحظنا اجزاء السلسلة مما جعلنا مبدأ الى ما لا يتناهى بان لاحظنا المبدأ واحدا وما يليه ثانيا وما يليه ثالثا وهكذا
الى ما لا يتناهى صار كل من اجزائها موضوعا بمرتبة واحدة من مراتب العدد بالترتيب ثم اذا لاحظنا وقوع الاول من جملة الاولى بازائه
الاول من الثانية والثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا على الترتيب الى ما لا يتناهى فمع قبول من ان يكون تلك الاجزاء مطابقة
في الواقع بان يوجد في الناقصة كل مرتبة من مراتب العدد الموجود في الزايد على الترتيب فيلزم التساوي او لا يكون مطابقة بان يوجد
في الزايدة مرتبة من العدد لا يوجد هي في الناقصة في الواقع فيلزم انقطاع الناقصة بل انقطاعها منه ثم اذا لم يكن في الغير المتناهي

اجزاء متعددة كالخط الغير المنقسم يمكن ان يقسم الى اقسام متساوية ويجري فيه مثل ما ذكر ومن البين ان الملاحظة الاجمالية كافية
في هذا التطبيق وليس ذلك موقوفا على فرض او غيره ممكن حتى يرد جواز امتناع المفروض وان الانطباق بهذا المعنى لا يتوقف على الترتيب كما
سيجئ قبيل الحق ان معالا على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزايدة في الاوساط بان يحصل
فيما بين تلك الاحاد شئ من الكل لا يكون بازاء شئ من الجزء ثم يتكافأ السلسلتان فيما يبقى من الاحاد من غير انقطاع وتوضيحه ان
الجملتين لا شك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التشخص وبالتطبيق لسلك الزيادة الى الجهة الاخرى لانها ليست في الاوساط
لفرض كل منها بازاء سابقها بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لانسداق النظام واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة
الى الاوساط لعدم انسداق النظام فاعرفه فانه دقيق وانظر في سلك نظائره من خواص هذا التطبيق انتهى وفيه بحث لان الجملتين
المترتبتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث التطبيق بينهما فيهما لم يتم الدليل لانه يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة
غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانتفائهما والتطبيق بين اجزائهما
ولزوم الكل ليس كذلك وحدس الجليين والرجل الذي اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون
الجملتين والتطبيق بينهما باعتبار الملاحظة وكفت اللاحظة الاجمالية فالدليل جار في غير المراتب ايضا لحصول اساق النظام بين
الاجزاء بواسطة كونها موضوعة بمراتب الاعداد الغير المتناهية على الترتيب باعتبار الملاحظة فيظهر بالملاحظة الاجمالية انتقال
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى وايضا نقول احاد الجملتين وان لم تكن بينها ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرض لها عوارض مترتبة
يصير الاحاد مترتبة ايضا بالتبع بوجه آخر مثل الواحد وضعف ضعفه للغير النهاية فان لخصوص الاضعاف وتبايناتها في تلك الجملتين
لازم قطعا غير موقوفة على ترتب الاجزاء في ذواتها فاذا تحققت الامور الغير المتناهية حصلت السلسلتان معا فاذا جعل اول احديهما
في مقابلة اول الاخرى فقد وقع ما بعد اول الاول على الترتيب في مقابلة ما بعد اول الثانية كذلك لاساق النظام وايضا قد ذكر
انفا حصول الترتب بينهما باعتبار التوقف ايضا وايضا قد مر ان عقولنا وان كانت لا يقدر على استحضار مالانهاية له معا الا
ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها على الوجه المذكور اقول وقوع كل واحد اه قيل فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة وسند بان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجود
معقوله وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب ولا يجدي القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكر للخصم
من جواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل منها بازاء واحد من الاخرى لان مراده
الجواز العقلي دون الاحتمالي فان غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال الوقوع في اجزاء
الدليل بل لنا ان نثبت الامكان الذاتي فنقول لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكنة لامكن وقوع كل واحد من احدى الجملتين

بازاء واحد من الاخرى لكن ذلك محال لان آخر الدليل والخصم حيث يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يسلم الدليل بما استدل به من انه حيث
يكون زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر الخلف كما قرعنا سمعك به انتهى وانت خبير بان منع امكان وقوع كل من احديهما بازاء
واحد من الاخرى سوجه في صورة الترتب ايضا ستمكن في السلسلة الواحدة الغير المتناهية فان اجيب بان لاجزاءها اتساق نظام
ممكن ذلك الوقوع فيها اجنبيا بانه في صورة غير الترتب ايضا يحصل اتساق نظام باعتبار العوارض المترتبة الغير النهاية على الوجه
المذكور ممكن الوقوع فيها ايضا ويندفع المنع الثاني ايضا قال بعض الفضلاء مرادنا بما ذكرنا في الدليل من تطبيق الجملتين وانقطاع ٤٨
او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقتا مطبق لانطبقتا تماما اولا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء الكل
في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس
الامر في الذاهن شئ ولا بازائه من الناقصة والملازمتان منطبقتان ومستلزمتان للمحالة ووجه الامور الغير المتناهية غير متصور
لولا مجتمعة في الوجود اولا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في الواقع غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يكلف
مثلا وجود شريك الباري محال لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد تقدر على المنع الباري تعالى من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته
اولا والاول يستلزم عجز الباري تعالى وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكا هف فهذا استدلال صحيح لا يقدح فيه
ان وجود الشريك محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر هذا ويتوجه عليه مناقشة مندفعة بما مهدنا من التحقيق ومن الله
الهداية والتوفيق واعلم ان اشتراط اصل الوجه لاجل ان البرهان انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها او
السلسلة المعدومة الآحاد باسرها غير موجودة في اشتراط الاجتماع في الوجود فربما يقال ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير
المجتمعة غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجود فلا منافاة بينهما وبين مقتضى شرط
الاجتماع وقد يقال قد ضبطها وجود خارجي فيجري فيه التطبيق وربما يقال لا نسلم انها غير موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في
جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جزء جزء فالنسبة في بعض الاعتبارات المترتبة الواقعة في نفس الامر كنسبة تعلقات
العلمية التي يكون متعلقها نفس التعلق العلمي وتلك التغيرات باعتبار اتصاف المؤثر بها وتلك الاتصافات وتلك العدمات
المترتبة فلو فرض جريان برهان التطبيق فيها لكن لا يحلف الحكم لغنى استحالة وجود امور غير متناهية من الدليل كما اشرنا اليه وانما
صور تلك الامور الغير المتناهية في المبادي العالية فالظاهر جريان برهان التطبيق فيها سوا شرط الترتب ام لا كما لا يخفى على المتأمل
لما جزما هو انهم يعلمون غير المتناهي في الجملة وانا نعلم ان بعض الغير المتناهي لا يتصور ان يمتنع عليهم بعض الغير المتناهي
كاستلزام المحال كما لا يخفى بعد التأمل والقول بان الباري تعالى عالم بجميع المفهومات حتى الامور الواقعة في نفس الامر سوا كانت موجودة او معدومة
فيها والبحث عن علمه شئ كما ذهب اليه محققو الحكماء وان علمه بالمعدومات بارتسام صورتها في القوى العالية ولو لم يكن تعلق علمهم ببعض

للمعدومات لم يكن علم الله تعالى شاملا له حتى نظر لانه يكفي في شمول علمه تعالى للغير المتناهي الذي يستلزم محالا تعلقه اجمالا والدليل على انه يتعلق به ايضا تفصيلا بارتسام صورته على حاله لكل من احاد فيها قد يعالى كثرة المعدومات ليس واقعة في نفس الامر وانما من قبيل كثرة الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد وان التي فيها بمعنى عدم الوقوف الى حد لا يتجاوز العقل لا بالمعنى المستحيل الذي فيه الكلام واذا كان كذلك فالعلم المطابق لما في نفس الامر هو علم واحد بالعدد المنقسم الى هذه المعدومات لا علوم كثيرة كالعلم بالمتصل الواحد نعم كل ما خرج منها الى العقل في ذهن يكون عالما به من حيث انه حاصل في الذهن المذكور وليست الامور الاعتبارية واقعة في نفس الامر حتى يكون تلك القوى عالمة بها وانت خبير بما مهدنا سابقا بما يرد عليه فتدبر والا يلزم ان ينطبق معلول الى ما قيل هذه الملازمة غير بينة و وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها والقول بانه تمازا د سلسلة المعلولات من جانب المبداء بواحد وهو المعلول الاخير وجب ان يزيد سلسلة العلل بواحد في الطرف الآخر والا لم يكن المتفاوتان من حيث هو كذلك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي بان بعد ذلك والذي لم يمكن في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة يتحقق فوا عليتها و معلوليتها بهذا الوجه لابد لها من علة خارجة تحققا كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات للمتطابقة على هذا الوجه يحتاج الى خارج معدم اذ لو لم يحتج الى خارج كانت هي بعينها علل او معلولات وقد فات السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المتوسطة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة يتحقق فوا عليتها وليس شيء من تلك العليات مكتفية للمعلولات التي انطبقت عليها فربما جزم بافتقارها الى علة متكافئة والشبهة انما نشأت من طلب التفصيل في الحكم الكلي الذي يجزم به العقل اجمالا انتهى وفيه تامل لان قوله اذ لو لم يحتج الى خارج كانت هي بعينها عللا و معلولات وقد فات السبق بعينه في مرتبة قول الشارح والا يلزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته في الوضوح والخفاء و دعوى بداهة هذا الحكم اذا لوحظ اجمالا في مرتبة دعوى بداهة ذلك الحكم كذلك فكما يتوجه عليه ان لزوم ذلك في قطعة متناهية لا مطلقا كذلك يتوجه على قوله ان اللازم على تقدير عدم التناهي ان يكون لكل جملة متناهية منها علة خارجة عن تلك الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون وراء الغير المتناهي علة و نظير ذلك انهم يقولون نوع الانسان قديم ولا وجود له الا في ضمن الافراد وكل فرد فهو حادث مسبوق بالزمان ولا يلزم كون الجميع مسبوقا به وفيما نحن فيه ايضا كل من احاد السلسلة وسط لانه علة للاحق ومعلول للسابق وكذا كل جملة متناهية منها لكن ليس جميع الاحاد وسطا حتى يكون له طرف لان حكم الكل الافرادي ربما يخالف حكم الكل المجموعي وما قيل من ان العقل يحكم جزما بان مجموع الاوساط وسط من غير فرق بين المتناهي وغير المتناهي والشبهة انما نشأت من وضع وجود السلسلة المفروضة او تجويز وجود ها الى حد ربما يجزم العقل بذلك بناء على ان وجود السلسلة بيان تلك المقدمة فيتوجه عليه ان هذا الحكم بعينه كحكم العقل بان مجموع المسبوق بالزمان مسبوق به مع انه لا بداية للمجموع وايضا نقول المجموع وسط بتوسطات كثيرة وهي توسط كل جزء جزء لا بتوسط واحد كما ان

جميع الاجزاء متقدم على نفسه بتقدمات هي تقدم جزء جزء لا بتقدم واحد ثم يمكن تقريب البرهان بوجه آخر وهو ان تلك السلسلة ما حالا للمعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار و معلولات غير متناهية باعتبار آخر فالمعلول الاخير مبداء سلسلة المعلولية والذي فوقه مبداء السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقها بحيث ينطبق كل معلول على علته وجب ان يزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التحت ضرورة ان كل علية لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول دون العلة فلما لم يكن لتلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبداء كانت لامحالة في الجانب الآخر لامتناع كونها في الوسط لاستلزام النظام فيلزم ان يوجد معلول بدون علة سابقة علة وهو محال مع انه تحقق للمطلوب وهو الانقطاع وبوجه آخر يقول اذا كان هناك علة متقدمة على جميع المتطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات لكون تحقق مطلق العلة مقدما على تحقق مطلق المعلول حيث لا يكون شيء من المعلولات تحقق في مرتبة هذه العلة فتحقق مطلق العلة في ضمنه هناك مقدما على مطلق المعلول ولو لم يكن علة متقدمة كل سوى المعلول الاخير على نفسه بحسب النسبتين لم يكن تحقق مطلق العلة هناك مقدما على تحقق مطلق المعلول اذ تحقق مطلق العلة هناك ح ليس الا في ضمن احد المتطبقات وكل منها معلولية في مرتبة عليته او متقدمة عليها فتحقق مطلق المعلول هناك الا في مرتبة مطلق العلة او بعدم علتها هف فظهر انه لو لم يكن علة سعدمه على جميع المتطبقات في الصورة المفروضة لم يكن لعلة متقدمة على المعلول بحيث لا دخل فيها غير اي بحيث لا يعتبر الا تلك الاحاد لهو وجوده فقط لا المجموع الى الخ ففيه هيئة الاجتماعية الاعتبارية سواء كان هناك هيئة ام لا كما في الاعداد حيث قالوا انها نفس الوحدات من غير ان يعتبر معها البينة والاحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعاقبة يجب علة الاحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة باجمال شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك لاعتبار الهيئة الاجتماعية فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج آه لا شك ان حاصل الدليل ان ما على الممكن اما الواجب وهو المطلوب او الممكن وح نعمل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل وح نعول جميع تلك الاحاد موجبة ممكن فله موجد لا محالة ان يوجد ممكن بلا موجد و موجد انتفى اوجزء او خارج عنه والكل باطل فكذا وجه للجميع لانه اذا استلزم وجود شيء عدمه كان باطلا فلا يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون الخارج موجد الكل واحد من اجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد ويكون ترتب الاحاد باعتبار الشرطية والاعدادية لا باعتبار العلية فلا يلزم دور العلل المتعاقبة المستغنية على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة وممكن ان يبطل هذا ايضا بان تحقق تلك الاحاد على هذا الحد ايضا محتاج الى موجد مستقل بالتاثير خارج عن الجميع بتمامه اذ لو كان مركبا من الخارج و بعض الاجزاء و قد تقرر ان المؤثر المستقل في مركب مؤثر كذلك في كل جزء لكان ذلك الجزء شرط مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كان خارجا عن الجميع بتمامه ومؤثرا مستقلا في بعض الاحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هف فان قلت

ان اريد بالموجد بالاستقلال ان اتحاد كل جزء يستند اليه من دون اشتراك الغير في الاتحاد لكن يجوز ان لا تحاد كل جزء شرط آخر
فسلم انه يقوم ان المؤثر المستقل بهذا المعنى مؤثر في كل جزء المركب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لكل جزء الذي هو شرط اوالة الآخر شرطا اوالة
لشقه وهو ظاهر وان اريد بالموجد المستقل ما اعتبر فيه اجتماع جميع ما لابد فيه في التأثير فلا يلزم انه يقوم ان المؤثر المستقل بهذا المعنى في
المركب مؤثر في كل جزء لظهور بطلانه بل سيجيء ان معنى الاستقلال عدم الافتقار في الاتحاد الى معاون خارج يستند اليه اتحاد بعض الاجزاء
قلت المفهوم من كلامهم ان المراد الشق الثاني غاية الامر ان مثل ما يرد على هذا الشق يرد على اصل الاستدلال ايضا كما سيأتي
وايضا اذا لم يستند اليه اي يمكن حال خلاف المفروض على الوجهين واعلم ان الجزء الذي يستند الاتحاد الخارج لا يخلو ان يكون معلولا اغيراوجه
شتى توجه الوجه الثاني تأمل وايضا هذا الخارج لو كان واجبا او ممكنا منتهيا الى الواجب يلزم تناهي السلسلة واما على تقدير عدم
الانتهاء فلا الا ان يحال جميع الممكنات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل متناهية او غير متناهية لابد لها من علة وعلتها اما
او جزء او خارج والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فح كما يبطل التسلسل سبب الواجب لذاته واما يلزم لو لم يصح ان يكون جزءا
قيل يدخل في الواجب على بعض التقسيمات التي اعتبر فوا بصحتها وهو قولهم الشيء اما ان يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب
او عدمه كذلك وهو الممتنع اولا هذا ولا ذاك وهو الممكن انتهى وفيه نظر لان معنى قولهم كما صرحوا به ان الشيء اما ان يجب له الوجود
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره وهو الواجب وفيما نحن فيه وجوب الوجود بالنظر الى الذات والجزء معا لانا قد حققنا سابقا
المراد بالعلة التامة اما عين العلة الفاعلية او اعم العلة البسيطة او يشتمل على العلة الفاعلية ضرورة امتياز
الممكن عما يعطيه الوجود فنقول يجوز كون العلة التامة نفس المعلول فاما ان يكون علة فاعلية له وهو محال لامتناع تقدم الشيء
على نفسه واما ان يكون مشتملا عليها فيكون جزء علة فاعلية مستقلة له وهو محال كما تقرر والا لانهدم البرهان على اصله لان مدار
على ان الفاعل المستقل لا يكون جزء وح فلا تقع في العدول فظهر ان العلة التامة لا يجوز ان تكون نفس المعلول مع قطع النظر عن
وجوب تقدمها وعدم وجوبه نعم يمكن ان يحال جميع الوجودات من الواجب والممكن ممكن وعلة التامة ليست جزءا لاحتياجه الى
باقي الاجزاء والخارج عنه اولا خارج فتعين ان تكون نفسه ولا في الممكنات الصرفة فمعلول جميع الاجزاء انما يكون جزءا من العلة
وهو قولنا عليه حتى المركب جزء صوري او مادي حكمه كما مر من ان المجموع باعتبار الانفراد جزء منها وباعتبار الاجتماع والارتباط عين
المعلول واما في المركب الذي لم يعتبر معه هيئة اجتماعية مجموع الاجزاء عين المعلول وليس علة لنفسه والعلم به ضروري ويدل عليه تعريف
العلة بل تعريف العلة التامة فاذا اعتبر ذلك المجموع من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك المجموع الذي هو المعلول فلا يكون جزءا من العلة
التامة بل انما ساعد احدها الى ما هو علة آنات خبير بان ما نحن فيه كذلك ان من قبيل الاحتياج الى علة لمعلول المستقلة تعالى بها
لان المفروض ان جزء المجموعة علة مستقلة للمجموعة وعلة معاونة له غير صادرة عنه وليس هذا من قبيل حركة اليد بالنسبة الى معلولها فان علتها

ليست علة معاونة بل علة بعيدة فقط بخلاف علة الجزء المفروض فانها علة معاونة قريبة بالنسبة الى الجملة وان كانت بعيدة بالنسبة
الى الجزء الذي هو معلول الجزء المفروض ويمكن ان يقال لو كان معنى الفاعل المستقل ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه اولا
ما صدر عنه على ما في الحواشي ومعنى المعاونة ان يستند شيء منها الى المعاون الذي ليس بصورة الا فقط ان فيما نحن فيه بهذا المعنى لكن لا يجب
في كل مركب فاعل مستقل بهذا المعنى الا بديهي انه لو فرض مائة اشياء كل واحد منها معلول لفاعل آخر مستقل يكون مجموع الفواعل فاعلا مستقلا
للمجموع مع انه ليس فاعلا لشيء منها بهذا المعنى ولو كان معناه ان لا يكون فاعل كل جزء خارجا عنه لا يأبى اعانة علة ما قبل المعلول الاخير
في ايجاد الجملة استقلالا في ايجاد علان ما يعاونه جزء واعانة الجزء لا يأبى استقلال الكل او من اجزائها ما يجوز ان يكون علة
قد يقال انه يصور ان يكون من جانب العلة فقط بان يكون علة كل واحد من آحاد السلسلة غير متناهية دون علله ويصور
ان يكون من الجانبين والجزء الذي يجوز ان يكون علة مستقلة لمجموع السلسلة كما قرر الشارح انما يوجد على التقدير الاول دون الاخيرين
قال في شرح المواقف واعلم ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة في العلل لا متسافلة في المعلولات كما لا يخفى على ذوي
فكر وكان وجهه انه لو قيل علة سلسلة المعلولات اما نفسها او جزؤها او خارج عنها فان كان الواجب بالذات مبدأ السلسلة
واعتبر ذلك جزء منها اختار انها جزء منها ولا يلزم محذور قولك علة الجزء علة لكل جزء منه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وللعلم قلنا انما يلزم
ذلك لو كان كل جزء من اجزائها ممكنا وفيما نحن فيه ليس كذلك والا اختار انها خارجة ولا يلزم خلاف المفروض فظهر ان عدم وجدان العلة
المستقلة كما قرر الشارح على التقدير بن الاخيرين غير مذكور لاختصاص الدليل بالتقدير الاول ولان كل جزء يفرض فعليه اولى
منه فيه ان الجزء الذي هو علة وان كان اكثر تأثيرا والاحاد المستغنة لا فقه اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون الاحاد
المستغنة الى اجزائه اقل بخلاف ذلك الجزء والمعتبر في الاستقلال اما استناد الاحاد بالاسر اليه اوالى اجزائه فكون احدها علة الجزء
اكثر مع كون اكثر آخر منها في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية احدهما من الآخر فمفهوم العلة الاستقلالية متحققة فيهما سواء كان على سبيل
التواطؤ او التشكيك وايضا ذلك منقوض بعلية الفعل المختار سلسلة الحوادث الغير المتناهية فانه معلول لما فوقه من المعلول
مع ان علة تلك السلسلة ذلك لا ما فوقه وايضا لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجزاء خصوصية تحقق مها نسبة الى تلك السلسلة بدور
على ما سلمه بادون لما في الاجزاء مع تساوي الجميع في الامكان والجزئية لها وعلى احد الدليل منع آخرانا قبل لا نخلو عن من له ادنى
مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة يحتاج جملتها الى علل متكثرة وان كل واحد من الاحاد مغاير
للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها كثير ومتعدد وداخل فيها كل واحد من الاحاد وليس كل واحد من الاحاد كذلك فالجملة
مفتقرة الى علة هي مجموع علل الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا ستر فيه نعم ان مجموع علل
الاحاد وهو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبدأ ما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخير والسلسلة المبدأ

فما قبله بواحد واحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها السلسلة المبداة من قبل المعلول
الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد انتهى وانت خبير بان الشريف ايضا معترف باحتياج الممكنات الى العلل ولا يرد عليه ذلك ثم
ما ذكره من الايراد انما يصح اذا اريد بالعلة تمام المؤثر في المجموع قريبا وبعيدا لا العلة التامة لان خروج المعلول الاخير
يناسب ان يكون ما فوقه علة تامة والتوريان لجملة المجموع مجموع على الاحاد وهو باطل وما كان المعلول الاخير لعلة لشيء
من الاحاد لم يدخل في عدد مجموع عليها ففيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متالف من الوحدات لا محالة والمعلول الاخير
داخل فيها فيكون داخلا في علة الثانية مطلقا فما في الحواشي ما قيل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول فلم يدخل فيما يجب به الجملة وفيه ان المعلول الاخير مع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور
وجوب السلسلة بها وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه على تقدير تجويز ذلك يلزم بطلان الاستدلال لعدم احتياجها الى علة خارجة
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا وقولكم لانها ممكن واحد مجرد عبارة والا فلا نزاع في انها ممكنات مفتقرة الى علل الاحاد
وغرض الشارح ان في التقرير تمة تسديدا قبيحا لانه بعد ما حكم بلزوم ان يكون علة مجموع السلسلة علل الافراد التي كل واحد منها
داخلة في السلسلة التسديد بان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مميزا له ان من الجملة من اجزاء الشيء اما
غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبحه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والتسديد بنفي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال
بوجه وعلى هذا ينفي ابطال احتمال الجزئية كما فعله المصنف لا التسديد ونحو لا يرد عليه ما قيل التسديد صحيح سواء كان المجموع ممكنا
واحدا او ممكنات متعددة وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجوه كل منها آن اراد بالكل المجموع لا الافرادي فنمنع عليه ما قيل
من ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان معائرة المجموع لكل واحد من اجلى البديهيات وذلك لان وجوه المجموع من غير اعتبار تخوالهيئة
معها عين وجودات الاجزاء وكذا الامكان عين امكاناتها حتى اذا وجدت الاحاد ثم لم يحكم المجموع الى اي آخر فحقه ان يكون
متقدما على قوله ولان لها قبل المراد بالمؤثر في قوله لان المؤثر في المجموع هو المؤثر المستقل على ما سبق في النظم الطبسي بعضي لعدم اثبات
المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا وعسى انتهى ويمكن ان يقال ابطال المصنف اولا ان الجزء لا يصح ان يكون مؤثرا مستقلا وثانيا
انه لا يصح ان يكون علة تامة يجب به الجملة وترك ابطال العينية للظهور واحتمال ان يكون العلة خارجة لانه يستلزم المطلوب اولانه
لا احتمال له وليس كل ما هو معلول فهو علة له قال في شرح المقاصد فان قيل الكافر بمعلولية المعلول الاخير المحض علة المعلول
الذي فوقه بلا واسطة لا علة العلة المحضة قلنا سلم الآن المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلوليه علة وهذا يعضي ثبوت
العلة المحضة واعترض عليه بعض الافاضل بانه ان اراد انه لا بد ان يكون عدد المعلولية على وفق عدد العلية منعنا ذلك وكون
التضايف بين العلة والمعلولية لا يعضي ذلك اذ التضايف يحقق على تعدد كون المعلولية اريد عددها من العلة او على تقدير

التسلسل

وح ينفع العلة والمعلولية على اطلاقها لا على عمومها فان ذلك لا يستلزم ان تكون العلة في خصوصيات العليات كذلك ولا يرد عليه ما اورد
الشارح على التوجيهين وقول المصنف بعد ذلك والفاعل في الطرفين واحد بيان كون العلة الفاعلة موجودة فاعلا لوجود المعلول ومعدوم
فاعلا لعدمه دفعا لتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا للفاعل وانه مستغن عن الفاعل لانه مستمر من الازل وتقطع الفاعل مستمرا بالاتحاد
فلا تكرار لا يقال وجود المعد علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول لم لا يجوز ان وجوده السابق عليه علة لوجوده كذلك عدم
وجوده السابق علة لعدمه انتهى والظاهر منه ان هذا الحكم ثابت لكل علة لكن بعض الاوقات لاداياها وفيه بحث لانه لا يصدق ذلك
على عدم المانع ولا على الاضافات التي انفسها علة لوجود المعلول لاوجوداتها وسوف ايضا على ان لا يجوز تاثير الموجود في العدم وان
اراد ان هذا الحكم ثابت لمطلق العلة لا بخصوصياتها فهو انه لا حاجة الى ما ذكره في المعد بد عليه ان يقتضي هذا ايضا ثابت للمطلق
في ضمن بعض الخصوصيات والمحذور في اجتماع المتقابلات فيه قالا ولي ان يقال مراد المص بطرفي النقيض الوقوع والارتفاع والمعنى
ان كل ما هو علة للشيء فوقوعه علة لوقوعه وارتفاعه لارتفاعه سواء كان وجوديا او عدميا اي قد تحقق علة ارتفاعه في ضمن
ارتفاع تلك العلة تارة من ان علة الارتفاع عدم علة الوقوع اقول رده بانه يجوز ان يكون الوجودي آن فيه نظر لان
كون عدم الواجب تعالى عن ذلك مستمرا لذاته لا ينافي عليته لعدم المعلول الاول فلو كان الواجب فاعلا لعدم
شيء يلزم ان يكون عدمه فاعلا لوجوده استدراكا ظاهرا والملازمة بطل فالمذوم مثله ولا يفرق في ذلك كون ذلك العدم مستمرا غاية الامر
انه يلزم ان يكون وقوع معلوله ايضا مستمرا بالغير وانصاف ذلك العدم بالعلية لا يستدعي وقوعه في الخارج كما ظن لكنه به حصوله في
الذهن اذ ليس من الواجب ان يكون له لا شيء ان كل ممكن محتاج في وجوده الى فاعل يجب ان يكون موجودا عند وجود ذلك
الممكن سواء ذلك الفاعل موجودا بالفعل ام لا يقال وجوب الممكن اذا لم يكن واجبا لا ينصف بالمفعولية حتى اذا انتصف شيء دبما عليه
حتى لزم تحقق احد المتضائفين بدون الاخر لانا نقول اتصافه بالمعلولية ونعني اللزوم لا في الخارج وهو حاصل فيها كونه علة وان
لم يفعا فيه فاذا فرض استناد عدم ذلك الممكن الى موجود مجتمع بشرائط التاثير فلا بد ان يتحقق الفاعل الموجد لذلك الممكن مع جميع شرائط
التاثير عند تحقق ذلك الموجود المؤثر في العدم والا لزم اجتماع وجود ذلك الممكن وعدمه لتحقق علتها الموجبة حتى فيتوارد على عدم ذلك
الممكن حتى العلتان وامّا الموجود المؤثر في العدم وعدم الفاعل المستقل المؤثر في وجوده وان فرض ان هذا الفاعل لا يدخل في الوجود
اصلا فان كون عدم العلة علة لا يختص بالعدم الطاري او الزايل فان قلت التوارد المذكور انما لزم من مجموع امور ثلثة شيء علة الموجد
للعدم وكون الملكة معللة بالموجود وكون عدم العلة علة لعدم المعلول فيجوز ان يكون لزعم المحال من الاخيرين او من الاجتماع قلت نعلم
بقينا ان ليس شيء من الاخيرين واجتماعهما محالا بل المحال اعني التوارد انما نشأ من الاول فيكون هو المحال لا ما ذكرتم يظهر الدفع مما ذكره الشارح
ثانيا ايضا من جواز كون علية الواجد مع ذلك لا تحقق للمعلول لاحتمال ان يكون وجود المعلول موقوفا على شرط لم يتحقق لان علة العدم

علم علة

ليست علة تعاونية بل علة بعيدة فتخلف على الجزء المفروض فانها علة معاونة قريبة بالنسبة الى الجملة وان كانت بعيدة بالنسبة الى الجزء
الذي هو معلول الجزء المفروض وممكن ان يقال لو كان معنى الفاعل المستقل ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه
على ما في الحواشي ومعنى المعاونة ان يستند شيء منها الى المعاون الذي مصدر له فقط ان فيما مضى فيه بهذا المعنى لكن لا يجب في كل مركب فاعل
مستقل بهذا المعنى الا يرى انه لو فرض منه اشياء وكل واحد منها معلول لفاعل آخر مستقل يكون مجموع الفواعل فاعلا مستقلا بالمجموع
فعدم علة للفاعل المستجمع ولا شك في وقوع هذا العدم في ضمن عدم الشرط وان كان ذات الفاعل موجودا لا يقال يجوز
ان يكون الموجود المؤثر في العدم وعدم الفاعل المستجمع للوجود من قبيل عدم الجزئين حيث كل منهما علة
مستقلة لعدم المركب عند الانفراد وعند الاجتماع يكون المعلول المستند اليهما معا لا الى كل واحد لانا نقول قد مر ان
عدم الجزء ولو عند الانفراد ليس علة لعدم المركب بل العلة عدم علة الوجود وهو قد يتحقق في ضمن عدم جزء واحد
او كثير وقد يتحقق في ضمن عدم الفاعل وغيره وفيما نحن فيه انتفاء علة الملكة علة مستقلة قطعا فلو كان الموجود
المؤثر في العدم علة ايضا لزم التوارد قيل لو استدل على هذا المطلب بانا نعلم ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء
وجد الامر الوجودي المؤثر في العدم اولم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم تكف حال الشيء
وجودا وعدما لوجود آخر وعدم لم يكن الآخر علة قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهات لنتهى وفيه تامل لان كون وقوع ام كافيا
في وقوع آخر لا يقتضي وقوع الآخر به بوقوعه فضلا عن ان يقتضي انحصار وقوعه بوقوعه وايضا هذه الكفاية لا يقتضي
كون ذلك الامر علة بخصوصه لجواز ان يكون العلة القدر المشترك قالا ولي ان يقال انتفاء علة الملكة كاف في عدمها بدون
الموجود المؤثر في العدم وهو لا يكفي بدون الانتفاء المذكور فظهر ان هذا الموجود ليست علة ولا القدر المشترك
بينه وبين الانتفاء المذكور ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع اه قيل الفاعلية اما اعتبار عن كون
الشيء منتهيا لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء بحيث يجب الاتصاف بالاثر وذلك
اذا اريد به الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرايطها وارتفاع الموانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل
جواز او استحقاقه ولئن اذا اعتبر شرايط التاثير وارتفاع الموانع معه مالم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل
من حيث انه متصف بالفعل بالقوة بليتة لا يجب به وجه المقبول بل يصير منتهيا له او يكفي الاتصاف به بخلاف الفاعل
من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فانه لشبهة اذا كان منشأ عدم الفرق بين القابلية وبين المقبول بالفعل
مع الاتصاف فانه لحصه هو المقبول لا قابلية انتهى وفيه نظر لان الظاهر انهم ارادوا بالمقبول المقابل للفعل
الاثر المقابل للتاثير وبالقابل المتاثر كما ان المراد من الفاعل المؤثر ولا شك ان الاثر بالفعل موجب لحصول المقبول

اعني الاتصاف كالتاثير بالفعل وليس المراد بالقابل المستعد بالامكان الاستعدادي لان ذلك انما هو في الحوادث عندهم والممكن
الاتصاف بالامكان الخاص لاكثيرا من المعقولات مما يجب لقابلها ولا حورا نفكاكه كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فلا يلزم تنا
نعم الاتصاف ممكن بالنظر لذاته ولذلك احتاج الى المؤثر وواجب بالنظر الى الفاعل فلا يجتمع الامكان والوجوب في محل واحد
وحمل الامكان على الامكان العام المجتمع للامكان الخاص لاحدى نفعا لعدم احتماله له في محل النزاع فظهر ان الموصوف الذي
متصف بامكان اتصافه بالصفة ما لا يكون مقتضيا لها بالاقتضاء التام لاكل موصوف كما يظهر من القسم النسبة الى الواجب
والممكن والممتنع على ما مر بل من جهتين مختلفتين اي لا شك ان فيما نحن فيه امكان الوجوب من جهة الفاعلية وامتناعه من
جهة القابلية لكن الفاعلة والقابلية ايضا امران متباينان لتنافي لوازمها ويمتنع اجتماعها من جهة واحدة وليس من قبيل
جهتي الفاعلة والقابلة جهتان يكون اجتماع العلل والعلول في شيء واحد من تينك الجهتين لان الكلام في ان البسيط لا
يكون فاعلا وقابلا بل من جهة واحدة وبعد الجهة ينافيه فان قلت قد مر ان تعدد العلل لا يصح اجتماع المتنافيين فلا يتصور
ان يكون شيء واجبا في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهة او من جهتين نعم يجوز ان بعض جهة شيء وجوب شيء
آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما اقتضاء احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم قبوله وجوبه له يمتنع للفرق البين
بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم قلت عند تعدد الجهة يكون المحل متعددا الا يرى ان ذات البسيط اذا كان فاعلا
لشيء بحسب شرط قابلا له بحسب ذاته كان بسببه ذلك الشيء الى نفس الذات بالامكان والى المجموع بالوجوب ولا محذور وغيرها
مما ذكرها بقي على الجواب شيء وهو انه ان اراد ان المقبول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كالصفة الموجودة
على ما هو محل النزاع فما علة قد يكون واحدة في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو تم اذ لا بد من القابل الموجود ايضا
وان اراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك فما علة يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فممنوع بتقدير التسليم لا يلزم من هذا منافاة
في محل النزاع اذ الاستقلال لشيء من القابل والفاعل بالايجاب هناك ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين
بالنسبة الى شيء واحد جاز ان يقعا في الماهية وان يختلفا فيها وقدمر ان الشيء في البديهيات الشتاء حرج بان الواحد
بالنوع لا يستند الى علل يحكمه بالنوع ولا يخفى فيه كلام المص لان عدم وجوب المخالفة اعم من جوازها وامتناعها
واما اللازم ان يكون كل شخص الخ انت خبير بان الماهية اذا كانت علة لشخص لا يجب ان يكون كل شخص علة له بل المحتاج اليه
امر واحد هو الماهية المتحققة في ضمن الكل قيل الظاهر ان مراد المص انه ليس ماهية مقتضية لعلة شخص آخر مطلقا
بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة لشخص آخر وح كل فرد علة لشخص آخر
بتناسب خصوصه فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس مراده كون ماهية مقتضية لعلة شخص معين حتى ترد

ذكره الشارح

ذكره الشارح من ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لاعدم تناسي الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب الوهم اليه
كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة لنفسه انتهى وفيه ان هذا المعنى مع قلة جدواه وعدم ذهاب الوهم اليه مما لا دلالة
بعبارة المتن عليه وايضا اذا كان للخصوص مستندا الى الخصوص لا يبقى اقتضاء الماهية الا لنفسها اذ كل شخص هو الماهية
مع الخصوص وايضا النسبة انما يلزم اذا اريد بالعلة المستعد العلة المجتمعة بجميع ما لا بد منه في التاثير مع ان عندهم شخصا
من العنصريات لا يكون علة لشخص آخر مطلقا لانه اذا لم يرد هنا بد ان يكون فاعلية شخص بحسب الماهية مشروط بشرط
لا يقارن الماهية الا في ضمن الشخص الفاعل فيكون علته هذا الشخص اولى من غيره وايضا خصوصيات الافراد منتفية
بالخصوص على ما مر فلم لا يجوز ان يكون احدى الخصوصيات مقتضية للعلية فقط والاخرى للمعلولية فقط ويمكن ان يعلل بقصص
المص انه لا يجوز ان يكون شخص من اقسام العنصر علة ذاتية اي علة بالماهية لوجود تلك الماهية في ضمن شخص آخر لان وجود
وجوده الذي باعتباره علة لا يجوز ان يكون في ضمن وجود الشخص المعلول والا يلزم توقف الشيء على نفسه فيكون وجوده في ضمن
شخص آخر وذلك الوجود ايضا يجب ان يستند الى الماهية بناء على ما هو المقرر عند الشيخ وغيره من ان الواحد بالنوع لا يستند
الى علل تحكمه فيجب ان يوجد الماهية في ضمن شخص آخر وهكذا فان قلت قول المص وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص آخر اعم من ان يكون المعلول والعلة متحدين في الماهية اولا وما ذكره مخصوص بالاول قلت جميع العنصر
يشعر بان هذا الحكم لاقسامه وانواعه لانه في نفسه اذا لا يبقى ح للجمع فائدة يعتد بها فالمعنى ان ليس شخص من نوع من انواع
العناصر علة لشخص آخر من ذلك النوع ويكلف في هذا الحمل والتخصيص الكلام بالعنصريات لكون انواعها كثيرة الاشخاص
بحيث لا تكون بخصوصه الافراد مدخل اما لا يرد هذا على توجيه الذي لان العلة وان كانت الماهية لكن باعتبار
تحققها ولا يحسن ان يكون باعتبار تحققها في ضمن شخص معين علة لامكان وقوع المعلول بها حال كونها في ضمن شخص آخر فكون
علة في ضمن احد هما دون الآخر يستدعي الاستغناء ثم الظاهر من كلام المص حيث نسب العلية والمعلولية الى شخص وجعل
الماهية منشأ لتلك العلية ان للخصوصية مدخلا في العلية ويرد عليه على الدليلين اما ويمكن ان يعلل مراد
المص انه ليس الشخص من العناصر ماهيتها المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة شخص آخر وهذا حكم يعم المشاركات
الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في الماهية النوعية هنا وانت تعلم ان ذلك يتوقف
على ان يكون للعناصر ماهية مشتركة بين افراده غير موجودة في الخارج مع ان المراد بسائر الافراد لو كان بسائر افراد
العناصر كما هو الظاهر لم يتناول المشاركات النوعية ولو كان سائر افراد ماهية ذلك الشخص لم يتناول المشاركات
الجنسية اذ المتبادر من الماهية المشتركة بين شخص وبين سائر افراد ماهيته هو الماهية النوعية فيجب الحمل على الاعم ففي العبارة خزانة

ظاهره لان التصور الكلي نسبته الى جميع جزئياته آه فيه مناقشة مشهورة قد اشرنا اليها سابقا وهي انه لم لا يجوز ان يكون الكلي الذي آلة ملاحظة الفعل الاختياري منحصرا في شخص ولا يمكن فرد آخر غير ذلك الفعل وتساوي نسبته الى الجزئيات الفرضيات بالصدق لا يكفي كما قالوا في علم الله تعالى بالنظام الاحسن فزعموا ان علمه بهذا النظام وان كان بوجه كليا الا انه لما لم يكن له فرد غيري يكفي ذلك في اقتضائه وقد جوزوا صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالتعاقل عن رأي كل قلم لا يجوز ان يصدر الفعل عما عن رأي كل منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فيه وهذا النقض يرد على استدلالهم ايضا على ان للعلل قوة ادراكية جسمانية تحصل لها الادراك الجزئي الذي هو مبدأ الحركة الشخصية بان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وما قالوا من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة فهو دليل آخر قد يقال لفظ الكلي قد يطلق على المشترك وهو المراد ههنا والجزئي للمقابل له ما لا يكون مشتركا سواء صح فرض اشتراكه ام لا والرأي الكلي المنحصر في فرد جزئي بهذا المعنى وتساوي النسبة في الكلي بمعنى المشترك لا يمنع امكان فرض الاشتراك وبالجملة الاجماع المسمى بالارادة قال بعض الافاضل ان ما ذكر من التصور الجزئي والارادة اختيارية يحتاج الى تصور وارادة اخريين كذلك فنسبته وان كان اختياريا يكون الفعل اضطراريا ايضا لان الشوق المنبعث عن التصور والتحريك الحاصل الحادث من الارادة يكون اضطراريين فلا تكون الاسباب للفعل الاختياري اختيارية اصلا فلا يتصور كونه اختياريا وما يقال من ان الواجب الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ليس مما يفيد لان اضطرارية الاسباب ينافي القدرة بمعنى جواز الفعل والترك سواء في بعضها ارادة اولا وفيه نظر لجواز ان يكون الشوق عند التصور اختياريا بمعنى ان المحرك بعد التصور يقدر على ان يلاحظ ما في المتصور فيشتاق وعلى ان يلاحظ معانيه فلا يشتاق بل قد يزيل الشوق اليه بالاختيار بالتأمل في معانيه ثم بعد وجود الشوق والميل سواء كان جليا او اختياريا تابعا للروية يصير عازما جازما على الفعل بان يصرف الارادة اليه ويبعثه ثم يصرف القدرة الى التحريك وهذا العزم ايضا اختياري يكون عقيب الشوق وهو ضروري في كل فعل اختياري وهذا العزم الاختياري هو الارادة التي صرح في اوائل الحواشي قائلا ما يواخذ عليها حيث قال ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد اشتهى الانسان ما لا يريد بل يكرهه كالمذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا الارادة للمعاصي مما يواخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يواخذ عليها دون النفرة فان قلت لو كانت الارادة مقدورة وقد عرفت القدرة بانها صفة يوثر على وفق الارادة للزم ان يكون بالارادة ارادة اخرى وهي ايضا مقدورة فيستلزم ارادة ثالثة وهلم قلت قد اشرنا الى ان المقدور بالحقيقة تعلق الارادة وصرف المستلزم للترجيح فيلتزم بهذا التعلق

فيلزم التسـ

فيلزم التسلسل في التعلقات ولا محذور فيه كما ارتكبه المتكلمون في صدور الافعال الاختيارية عن الواجب تعالى كما في الدواء التسع له لا يخوان الشوق كما فسروه مثل ظو طلب سعت عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ والنافع وهو الشهوة او دفع وعلبه سعت عن ادراك المؤلم كما نافع المكروه، او اضرار وهو الغضب سواء كان ذلك الميل جبليا او اختياريا تابعا للروية وبهذا يندفع قسمة الشارح الى الشهوة والغضب ولا شك ان الدواء التسع نافع وقد صرح بان الشوق المسمى عن ادراك النافع شهوة ايضا كالشوق المنبعث عن ادراك اللذيذ فلا يلزم وجه الاجماع بدون الشهوة فضلا عن وجهه، بدون الشوق الا ان يغاير الشهوة والشوق بالميل الجبلي وبما ذكر ظهر ضعف ما قيل مقابلة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وما قيل في موضع آخر لا شك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه قد لا يعاوقه عنه فينا داع الى الكيف عنه فنزاوله وربما تعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه ونجد فينا ميلا مخالفا للاول داعيا الى خلافه وربما غلب عليها فعند ذلك النفس عنه مع بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل فيه كما يجب للمكلف للمتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء له وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه العمل مع العلم بما يعطيه الروية من المصلحة في الكف وكعكس مثل ما اي الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة كالمهموم يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره ويشبه مخالفة العميقين في القوة المحركة مخالفة الحكم العقلي والوهمي والتخيلي في القوة المدركة بل هو يستند اليه فلخص من ذلك ان فينا ميلين متغايرين اما بالنوع او بغيره وان الفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر لكن مع الغلبة فانها غلبة على النفس الحاصلة عن القوة المحركة سواء لم يوجد الا جزاء اصلا كالاكل شهوته من دون ملاحظة المصلحة وكالاكل بما ليس لذيذا ولا شيئا لمصلحة اوجد وخالفه لكن كان معلوما كالمفهوم المذكور فالذي هو من المبادي الميل المطلق شرط الغلبة وهو الاجماع فالعقول بان مبادي الافعال الاختيارية اما قد عرفت جوابه فلا يفيد، قيل لا يخفى ان ذلك انما يلائم المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية في حيز المنع فانه ان اريد بالارادة الميل الاختياري كما يقتضيه المقابلة للشوق المعين بالميل الجبلي فيرد ان بين ذين من الميل لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للقادر التصديق بالفائدة وكانت تلك الفائدة امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام المودي الى الفعل من غير اختيار كيف لو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل لا يحصل الفعل الاختياري قد يترتب على الشوق دون الارادة مع ما ذكرناه من ان العقول بان مبادئها اربعة بناء على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق آخر ونحن نعلم بالوجدان انتفاءه، اذ لا يجد فينا الشوق الى حالة المتماة بالارادة بل لا يتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما يشتاق الى الفعل المتصور المصدق بغاية كما يشهد به الوجدان وان

اريد بها الميل التابع للرؤية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه هو الرؤية اختيارية يتوجه عليه ان الافعال
الصادرة عن الحيوانات البحم باسرها خالية عن هذا الميل لفقدان الرؤية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد يطلوا عنه كما
اعترف به على اكثرها ايضا خالية عن الرؤية فان المنهمكين في الشهوات اكثر من التابعين للعقل والشرع ثم الافعال التابعة
لها اكثرها يخالف بمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال الارادية يترتب على الشوق بدون الارادة
بهذا التغيير او بالعكس فما ذهبا في الاغلب ثلثة لا اربعة كما ذكر انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الشارح اراد بالارادة ايجاد العزم
الاختياري على المقتضى لترجيح احد طرفي الفعل والترك ترجيحا يترتب عليه تعلق القدرة به وقد عرفت انه ضروري في كل فعل
اختياري وزعم ان الشوق هي الشهوة بمعنى الميل وقد عرفت جوابه وما ثبت ان الارادة بهذا المعنى مترتبة على الشوق لا يوجد
بدونه فمنع اغلبية وجودها معه غير متوجه في الواقع وكذا على زعم الشارح للزوم الاجماع في كل اختياري ووجود الشوق في
الاغلب والاكثر لعلة التابعين للعقل والشرع جامع ان اكثر افعالهم ايضا على وفق الشوق الوجداني كالاكل والشرب و
الوقاع وغيرها واما ثانيا فلانه ليس المراد بالشوق الميل الجبلي ولا بالارادة الميل الاختياري ولا الميل التابع للرؤية بل
اريد بالشوق مطلق الميل وبالارادة والاجماع العزم المذكور فلا يتوجه ما بنى اراده على ذلك بيان ذلك ان المتوهم
الظاهر ان السؤال بعض الفاعلة المذكورة بان حدوث تلك المسافة قطع في الصورة المفروضة مع انه غير متصور ولا متعلقة
للارادة على وجه جزئي وحاصل الجواب منع جواز قطع المسافة المذكورة بدون تصورات وارادة جزئية متعلقة باجزاء المسافة
المذكورة ولا دلالة فيه على توقف الارادة الكلية على حصل المسافة ولا توقف الحركة على ادراك كل المسافة اولا فانه فيه ما قيل
فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على حصل المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة
الا على سبيل التعقل والا على سبيل التخيل يجوز ان يدرك اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا آخر وهكذا ولهذا الاخير وجد دفعة اذ ح
يكون في كل تصور ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور
المسافة والارادات المتعلقة بها ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادات الجزئية التابعة لها ثم
انه ان كان دفعة اي قبل في هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معينا بالذات فالبحث لا يحمله لان الكلام
في العلل وان كان المراد معينا بالزمان فلا تعارض بينه وبين الشق الثاني اذ ذلك المعية لازمة على التقدير الثاني ايضا
انتهى ويمكن ان يقال المراد الثاني والتقدير وان لم يكن دفعة مع ان السابق علة للاحق كان ايضا صحيحا ودليله بدل
على ان مراده ذلك وان كان العبارة قاصرة وقوله والسابق بعدم آه ظاهر في ان المراد بالسبق الزماني مع ذهوله
عن الحدوث الواقعة آه الذهول عن الحدوث بمعنى انها يات المفروضة لكن لا يلزم من ذلك جواز تحقق الحركة من غير قصد

الى شيء من اجزائها وبالجملة الاعم من الاجزاء المفروضة غير مسلم فان البصير يدرك اجزاء مسافة شيئا فشيئا لكن ما صار ادراكا
تلك الاجزاء علة للمتقدم بتوجه اليها توجها تاما فيعرض لها الاشياء ولذلك اذا عرضه مانع من الابصار يقف عن السير او يبلد و
الاعمى يدرك اجزاء ما يعرف مثل الفضاء ولذلك يسلد عند عدمه بالادراكات والادراكات مستمرة في الحركة الواحدة حسب استمرارها
فيكفي فيها حصل المسافة باسرها اجمالا آه فيه ان الحركة المتوسطة وان كانت شخصا واحدا بالفعل لكن يختلف نسبتها الى
اجزاء المسافة وهم صرحوا بانه لا يجوز ان عن الاخر الثابت وصف امر مختلف النسبة ولذلك ذهبوا الى استناد الحركة الارادية
الحاصلة النسبة الى الاجزاء والشوق والتخيل المستمر المختلفة النسب باعتبار الابعاد العرضية واستناد الحركة القسرية
الى الميل الذي يميل الى الضعف على التدريج فان الطبيعة يدفع الميل الغريب شيئا فشيئا ولا يقدر على دفعه دفعة واستناد
الحركة الطبيعية الى الميل الحاصل في الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المائل الى الشدة على التدريج لان الطبيعة اذا اعتادت بفعل
نحو امر من الفعل يصير اقدر عليه وما صدر عنها مرارا يكون اقوى وانتم اذا لم تكن هناك مانع لكن بقي الكلام في استناد التحيل والميل
الزمانيين اذ لا يمكن استنادهما الى امر ثابت كما مر فيجب استنادهما الى متجدد آخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير
متناهية من الامور المتجددة المترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد كل من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان
لاستلزام الدور وقد يقال وقوعها بامر غير ثابت هو النفس او الطبيعة من حيث انها واقعتان في الزمان الذي هو امر غير
ثابت ولو نقل الكلام الى الزمان ان موجبة حركة ارادية ولا يستلزم لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالطرفة
لا بالعكس الا يرى ان الحركة الحافظة للزمان واقعة فيه مع انه معلول لها كالارادة والتصور اللذين يوجبان لها وهو ساقط
لان الكلام في ان علة امر الغير القار يجب ان يكون امرا غير قار فيلزم الدور قطعا ولو كفت الطبيعة من حيث وقوعها
في الزمان لعلة الميل من غير ان يكون للزمان مدخل في العلية فيجوز ان يكفي لعلية الحركة ايضا فلا يثبت الميل واجاب عن
ذلك المحقق في شرحه للاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتم دفعه لان الارادة يكون الجسم في
حد من المسافة مالم يوجد لم يحك بخروج الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في
ذلك الحد الذي يريد لان ارادة الاتحاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد
حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة الامر راجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريد يعني تلك الارادة ويجد غيرها فيصير كل
وصول الى حد سببا لوجود ارادة يحصل مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فتتم الارادات

والحركات مستمرا شيء غير قار بل على سبيل تقرح وتجدد والسابق لا يكون بالتوارد، علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة
بانضيافه اليها فيكون علة اما اولا فلان قوله ارادة الاتحاد لا سعلق بالموجود ثم لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجه
تقدما ذاتيا لا زمانيا كما مر وعدم امكان كون الجسم في زمان في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع ارادة الحصول في مكان
مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات وفيه نظر لانه مع ان
الجيب يمتنع لزوم التسلسل على تقدير وجوب استناد الغير الثابت الى الغير الثابت مستنا لجواز استناد بعض اجزاء
احدى السلسلتين الى بعض اجزاء الاخرى واستناد بعض الاجزاء الاخرى الى بعض اجزاء الاخرى من غير دور ولا تسـ
وليس وظيفة المعترض عليه المنع ارادة بارادة حد المسافة ارادة حد توجب تحريك الجسم اليه كما صرح به ولا شك ان هذه
الارادة يجب ان تكون متقدمة على حصول الجسم فيه بالزمان فيكون المنع غير متوجه ايضا كما انه غير موجه وما كان
الكلام في الارادة المتجددة المتصرمة لم يجز اجتماع اجزائها فكيف يجوز مقارنة ارادة الحصول في مكان الموجبة
لتحرك الجسم اليه لذلك الحصول بالزمان ثم لما كان مراده التقدم الزماني حتى يكون منطبقا على الحركة ويتمشى بهما التقارس
في العلة اندفع ايضا ما قيل لا يحتاج الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج في تقدم الارادة
على الكون في الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الارادة
فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء الارادة حال الوصول ويتوقف المطلوب عليه واما ثانيا فلان حاصل
الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة معتبرة للقطعة اللاحقة من الارادة وكذلك كل قطعة سابقة من الارادة
معتبرة للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين وحينئذ يكون السلسلتان متعاكستين في العلة
والمعلولية فلا تحقق الاحتياج الى امر متحقق خارج عنهما ولا يكون احديهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق
بل يكون عليتها ومعلوليتها بحسب اجزائهما الفرضية واذا جاز ذلك امكن ان يقال ان كل سابقة من الحركة علة فاعلة
للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متحقق خارج والجواب ان الحركة الارادية لا بد من
استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية لا يكفي كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية على سبيل التعاقب ثم تنصرم
الاجزاء المعروضة في الارادات لا يمكن الى انقضاء كاستناد تصرم اجزاء الحركات فينبغي ان يكون على الوجه الذي ذكرته
ويعلم من ذلك حال الحركة الطبيعية والقسرية مع الميل المتجدد ثم حركتا مثلا وان كانت متناهية من المبدأ
لكن ليس لها جزء اول اذ كل جزء فرضناه اول فهو منقسم الى غير النهاية فيستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابق
عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابق عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور اولا مكان آخر

ونعيد

وبعتقد في الكون فيه فاعل كما هو صدق فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة تخيلا تدريجيا بصحبة ارادة تدريجية فيستمر
الارادات والحركات على الوجه المذكور فان قلت هذه الحركة وان لم يكن له جزء اول غير منقسم لكن له جزء اول منقسم
كالنصف الاول الربع الاول ولا شك ان الارادة التي يستند اليها الربع الاول من الاول الحركة لا يستقيم استنادها الى
شيء من اجزاء تلك الحركة قلت لانم عدم هذه الاستقامة لم لا يجوز استنادها الى حركة اقل من الربع بخرتين لان زمان تلك
الارادة سابق على زمان ربع الحركة وزمان الحركة التي هو معها سابق على زمان تلك الارادة ولو سلم فنفعل مثل
هذا الجزء حكمه حكم كل الارادة هو فرض انه لا يجوز استناده الى شيء من اجزاء تلك الحركة فكذلك لا شك ان له اجزاء معروضة غير
متناهية لا يكون شيء منها جزءا اول واستناد كل جزء منها الى اجزاء تلك الحركة كاف في المطلوب ولو سلم انه غير كاف
فنفعل الحركات المستدامة مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها والشبهة مندفعة عنها بما ذكر واعترض بانه
ان اراد بوساطة آه قال في المباحث المشرقية معنى هذا الكلام ان القوة الجسمانية اي المتعلقة بالجسم المعين اما لاحتياجها
في ذاتها اليها كالقوة النارية او في فاعليتها كالنفوس لا يظهر منها اثره الا في محلها او في ما يجاوره محلها او في فيما يجاور ذلك
المجاور وما تأثيرها فيما كان اقرب الى محلها اسبق من تأثيرها فيما كان ابعد واما القوة التي لا سوق تأثيرها الا على كان
حدوث الفعل في ذاته فيجب ان يكون غنية عن الاجسام من كل الوجوه لتجردها فظهر امتناع تأثير القوة الجسمانية في و
جود المجردات بل في وجود الهيولى والصورة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام وظهر الفرق بين تأثير المجرد
والمادة ايضا ثم قال واذا حصلت المطلوب فلا عتاد في اثباته على التجربة وانت تعلم ان فيه مناقشات مع ان التجربة
انما قضت الغير الشاملة لا يكون حجة على القاعدة الكلية ودعوى الضرورة غير مسموعة والناصر لها اختلفوا في
جواز تأثير القوى الجسمانية الى غير النهاية فمنعه الحكماء وجوزه المتكلمون القائلون بتأثير القوى جميعها كالمعتزلة و
تأثيرها بحسب الظاهر على سبيل جرى العادة او بطريق الكسب كالاشعرية مستدلين بان تنعيم اهل الجنة و
تعذيب اهل النار غير متناهيين وان كان لها مبداء والمراد بالقوى الجسمانية ما يكون غير مجرد يكون مبداء للتغير
وهو اعم من الجسم وجزئه وما يحل فيها والمتكلمون قائلون بالقوة بهذا المعنى وان لم يقولوا بالقوة الحركة والمدركة القائمة
بالجسم وما ذكره المصنف هنا ليس منافضا لما ذكره من ان الكفار يخلدون في النار يعذبون بها ابدا لجواز ان يقول ان
تأثير كل قوة متناه، وابدية النعم وعذاب الجحيم انما هو بخلق قوة بدل الاخرى ويشير اليه قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليذوقوا العذاب او بقوة مخلوقة فيه غير منقسمة بانقسام الجسم كالقوة العاقلة المخلوقة فيبان هذا
الشارح على هذا لا يتم استدلال المجوزين بابدية النعم والجحيم والظاهر من هذا العطف آه قيل مفهوم هذا العطف توقف

صدق التأثير على التسابق لا بوقت نفي التأثير ومن البين ان التأثير اعم من التأثير المتسابق وصدق العام الذاتي على
الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التأثير المتسابق اذ المراد بالمفهوم هاهنا و
المطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المص انما اتى لفظ الصدق بهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول شرط في التأثير بدون
لفظة الصدق انتهى وفيه تأمل لانه بعد تسليم ان صدق العام الذاتي على الشيء بشرط صدق الخاص معنى توقف صدق التأثير
على التسابق ان صدق قولك المقارن مؤثر يتوقف على التسابق في الام لان صدق التأثير مطلق على المقارن يتوقف على
صدق التأثير المتسابق وهو التسابق بحسب الشدة آه اعلم ان التسابق بحسب الشدة ان لا ينتهي القوة في النقصان و
العلة بمعنى ما يصدر عنها ليس بمتناه الى اشد لا يكون فوقه اشد بل يصدر عنها اثر غير متناهية في الشدة اي يكون بعضها اشد
من بعض لا غير النهاية كقبول المقدار القسمة الى غير النهاية بقياس التسابق في القوة والمدة وكذا كونها غير متناهية في
الضعف معناه ان ما يصدر عنها اضعف مما صدر عنها فوقه الى غير النهاية ثم انهم لم يقيموا الدليل على بطلان التسابق في
الشدة بهذا المعنى بل حملوا التسابق في الشدة على ان الاثر الصادر عن القوة مدة لا يكون صدور الاشد في اقل من تلك المدة
وهذا هو التسابق في الشدة حقيقة لانتهاء جميع الآثار المفروضة باسرها اليه الا انه يوصف بالتسابق لانه اعتبر انتقاض الزمان
بالانفصال مرات غير متناهية فالتسابق وصف الازمنة الغير المتناهية عدة حقيقة وهذا لوجه وان كان راجعا الى
عدم التسابق بحسب القوة في مراتب الانفصال لكن يعرض باعتبار المقوم التسابق والتسابق بحسب الشدة كذا في الحواشي
وربما يقال وصفه بالتسابق مجازا باعتبار انه وصف الآثار التي دونه من جانب الزيادة والكثرة وكذا وصف الزمان
بالتسابق في النقصان باعتبار نسبته الى الازمنة التي لا يتسابق لقبوله الانقسامات الغير المتناهية فيكون
غير متناهية في الشدة آه فيه اشعار كما صرح في المواقف بان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية في الشدة
في الام التدريجي بل في الحركة ولا يدل الدليل على نفي جواز التسابق في الشدة بحسب فعل آني وكذا الحال في التسابق بحسب المدة و
العلة ثم ما ذكره في بيان بطلان التسابق في الشدة لو تم لدل على انه لا يمكن ان يكون اثر القوة المجردة ايضا غير متناهية في
الشدة واعلم ان حصر التسابق في الاقسام الثلثة محل هكل لجواز ايجاد القوى الجسمانية مقدارا متصلا غير متناه الا ان يقال
بطلان ذلك يبين في موضعه والامكان فرضي قطعي آه يعني ان ما هو بديهي ومسلم هو امكان فرض قطعي وذلك لا ينافي
وقوع التسابق في الشدة بجواز ان يكون المعروض المتناهي محالا مستلزما لمحال آخر هو خلاف المقدر وعبارة الشفاء في هذا
المقام هكذا كلما اسندت القوة قصرت المدة فاذا لم يتناه في الاشتداد بلغت من الصغر مالا نهاية له ولا يرد عليه ما يرد
على عبارة الشيخ قيل هذا لا يتوجه لو كان معنى التسابق في الشدة مجرد عدم امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس

كذلك

كذلك بل معناه على قياس التسابق في المدة والعلة ان لا تصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير متناه وح لا يتوجه الايراد
بمنع بلوغ الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بعضهم التسابق في التحصيل التسابق في الشدة بوجه آخر وهو ان تلك
الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل نهاية وفي متناه فيكون تلك الحركة ان لم يكن نهاية في الشدة كان و
راءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة اقول قد احد لكل من النجاة بحصله انه لا معنى للتسابق في الشدة بخلاف
المدة والعلة اذ فيهما لا يلزم على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى او علة اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل التسابق
اذ لا يمكن الزيادة على غير المتسابق المنتظم في الجانب الذي هو فيه غير متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزمان عليها يستلزم
كونها نهاية الشدة انتهى وفيه ان تفسير التسابق بما فسر انما يدفع الايراد اذا حقق تأثير المقارن بالزماني اذ لو كان ايجاد
من الآن كما هو المتبادر من الاطلاقات يلزم ان يكون المؤثر الآني غير متناه في الشدة اذ لا تصور اشد من كون اضعف مدة
من الواقع في الآن فمقتضى تفسير يتحقق التسابق في الشدة مع انه ذهب الى امتناعه وايضا ما نقله من الدليل انما
يصح اذا حكم التسابق في الشدة على غير معناه المتبادر كما ذكرنا لانه لا يدل على امتناع انه لا يجوز ان يكون اثر القوة غير
متناه في الشدة بان يصدر عنها اثر بعضها اشد من بعض الى غير النهاية لانا نختار ان تلك الحركة لم يكن نهاية في الشدة
لكن لا يلزم ان لا يكون غير متناهية في الشدة لانه يصدر حركة اخرى اسرع فاسرع الى غير النهاية وعلى غير المعنى المراد منه اعني
ما يقع في مدة لا يمكن وقوعه في اقل منها كما خذ جوابه لانا نختار ان هذه الحركة الواقعة في هذه المدة نهاية في الشدة لكن
لا استحالة في تناهيها ولان وضعها بالتسابق مجازي على ما مر قال بعض الافاضل معنى التسابق بالشدة ان يكون العلل
الواحد واقعا في زمان في غاية الصغر بل في الآن ومعنى التسابق ان لا يكون العلل الواحد كذلك وكذا الحال اذا فسر بعبارة
اخرى ذكرها في شرح المواقف حيث قال التسابق بالشدة ان تعمل القوة حركة اسرع للحركات وانت تعلم ان المعلوم
من كلامه ان حاصل التفسيرين واحد وليس كذلك لتناول الاول العلل الآني دون الثاني بمعنى انه كلما كان اكبر
كان تحريك الخاسر آه فان قلت دل البرهان على ان الجسم المفروض اذا كان في غاية الصغر والحجم لا يقوى الخاسر على تحريكه
ما فوقه قلت ذلك لانه يتأثر عن ادنى قاسر فيتأثر سريعا ايضا عن الهواء المانع له عن الحركة كما يتأثر عن الخاسر
واعلم انهم استدلوا على تناهي الحركة الارادية الصادرة عن القوة الحالة في الجسم مع انهم جعلوا هذه المسئلة مقدمة
لاثبات تجرد النفس الفلكية وما ذكر من الوجهين لا يدل على استحالة تحريكها الى غير النهاية بجواز ان لا يسري في جميع
الجسم على السوية وعلى تقدير السريان يجوز ان يبطل عند التقسيم ويستحيل بجزئه معه وانه يجوز ان يختلف
اثرها له في التحريك والتعويق لكونها على تقدير جسميتها آه فيه نظر لانه ان اريد ان نسبة القوة التي كتبه بحالها

بحسب الآثار فلا نم بجواز ان يصدق عن كل القوة ما لا يصدر عن نصفه بل عشرة عن نصفها الآخر ان عشرة من الرجال
قد يقوى على محل حجر لا يقوى واحد منهم على تحريكه عشرة ونوقض الدليل اجمالا بالحركات آه ان حمل النصف على المعنى
الاصطلاحي وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم على ما هو الظاهر فهما يتوجه عليه ان النقض انما يتم اذا انعقم القوى
الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية بجزء القوة ويكفي جزء الادراك
في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر ان يراد به هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيد
لان الحركات الجزئية الفلكية مع انها اثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم ويمكن ان يقال قوة خيالنا
غير سارية في البدن لكن خيال الفلك هي النفس الجسمانية التي يرتسم فيها صور الجزئيات وهي سارية في جميع جرم
الفلك هي الجواهر المفارقة قيل لعله اراد بالجواهر المفارقة مايع العقول ونفوسها المجردة فان مذهبهم
ان النفوس المجردة الفلكية يتأثر تحريكها بوساطة القوة الجسمانية المنطبقة فيها للشبه بالعقول المفارقة
واراد بانه لما جاز بقاء القوة آه قيل لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى فلا يدفع ادلة البرهان اللهم الملازمة ليتم النقض
ودونه خرط القتاد اذ البرهان ربما لا يجري في التوسط لجواز كون كل القوة الجسمانية واسطة في التأثير وجزؤها
لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل كما ذكر الشيخ
في الشفاء انتهى ويمكن ان يقال المراد من الرد ليس اتمام النقض بل غرضه ان مثل ما ذكرتم في جواب النقض يمكن
ان يقال في معارضة الدليل لانه قد مر ان القوة الجسمانية الفلكية قوة سارية كالقوة المؤثرة فلما جاز توسطها في الاثر
الغير المتناهية مع جريان الدليل فيها جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار ولم يتعرض المجيب اصلا بمنع جريان الدليل في
صورة النقض بل جعل مدار جوابه ان القوة الجسمانية الفلكية ليست مؤثرة بل واسطة بل نقول لما قالوا السريان القوة
الجسمانية الفلكية ثم النقض بم لو حمل النقض على الوجه الآخر الذي ذكرناه لم يبق لهذا الرد وجه ثم الشيء اوهن على نفسه
انه يجوز ان يكون القوة المؤثرة حالة في كل الجسم فاذا قسم ذلك الجسم انقدمت كالقوة التي لا يدري في اجزاء الجسم المركب
فلم يقوى الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل ولو فرض ان له قوة هي جزء قوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوة على
الفعل كما ان المحركين للسفينة لا تحريكها واحد منهم البتة واجاب بما حاصله ان الكلام في القوة السارية في الجسم وان كانت
عند اجتماع اجزائه وخواصه فاذا لم يكن سارية في جميع الاجزاء كانت قوة للبعض دون الكل ولا حاجة في اجراء البرهان
الى تقسيم ذلك الجسم بالفعل لجواز بعينه في الفرض والتقدير واقول يكفي فرض جسم آخر يكون قوته مثل قوة ذلك الجزء بعينه
ولا شك في وجود جسم كذلك اذ الواجب وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه تفطن ما ذكرنا من ان القوة

ينقسم بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن لا حاجة اليه ثم قال والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكنه
ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلنا، قيل هذا غير نافع في لزوم ما قاله اذ نحن نقول ان جزء القوة
القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور لا غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء الكل في التأثير اذ الكل يحرك الكل والجزء الجزء واما
خصصنا بالقسرية اذ لا توت في القوة الطبيعية ان تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر في الجسم البسيط الذي لا عايق فيه عن
الحركة لا توجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فما يحرك الكل يحرك الجزء فيلزم المساواة بخلاف القوة القسرية فان المعاوق في الكل اكثر
منه في الجزء واجاب عنه الشيخ في آخر البحث بما محصله ان البرهان لا يتوقف على وجه ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم اذ مقصد
ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك جزءها المفروض نسبة كنسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكه
متناه وقد سلك مثل هذه الطريقة في ابطال الخلاء انتهى وانت خبير بانه يكفي في القسرية قدر القاسر على تحريك كله ولا حاجة
الى اثبات قدرته على تحريك الازيد منه ولا شك ان ما يحرك الكل يحرك الجزء فيلزم المساوات على انا نقول المحذور في البرهان
ليس مساواة الكل والجزء بل لزوم الانقطاع على ما ذكره الشارح ولا يتوقف فيه على جزء القوة القسرية فضلا عن مساواته مع
الكل في التأثير فنقول تحريك هذا القاسر الجزء اكثر من تحريكه الكل لعلة المعاوقة مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي
هو فيها غير متناه لاتحاد مبداء الحركتين فيلزم الانقطاع ولا حاجة الى ان يقال القوة المحركة للجسم الى غير النهاية يقوى على تحريك
ما هو اعظم من الجسم المذكور ولو تعلل ولا شك في جواز ذلك فيلزم مساواة الكل والجزء ثم قدم الكلام في ان نسبة تحريك القوة الى
تحريك جزءها كنسبة الجزء الى الكل فتدبر لانها المباشرة لتلك التحريكات آه الظاهر منه ان المؤثر القريب في تلك التحريكات
هو النفس المنطبقة والتخيل النفس المجردة وليس كذلك عندكم بل هو قوة شبيهة بالقوة الخيالية في الانسان وما ذكر الفاضل
الرازي من ان مبداء الارادة الكلية هي النفس المجردة ومبداء الارادة الجزئية تلك النفس المنطبقة فقد انكر عليه غير
بان المحل على تقدير ثبوت المجردة ان المدرك للكليات والجزئيات ومبداء الارادة والتحريكات هو تلك النفس فينبغي
ان يراد بالمباشرة انها شرط لتأثير النفس المجردة وآلة في الادراك فهي وان لم يكن مؤثرة لكن الدليل جار فيها مع تخلف الحكم
على ما اشرنا اليه فلا يصح الحكم عليها بالزيادة آه اي حكما مطابقا للواقع ولا يصح الحكم عليها وفيه ان هذا بديهي البطلان
لظهور كونه الوجه العقلي والذهني في صحة الحكم بزيادة شيء على آخر نعم صحة الحكم بزيادة شيء على آخر في الخارج يستلزم
وقوعها فيه ومن البين انه يصح ان يحكم بان جميع الحوادث ازيد من بعضها وقصه وهذا هو الذي عدلوا آه جواب
عن هذا السؤال وتحريره ان هذا لمنع على الحكم بطريق الالزام اذ حكموا بتوقف صحة الحكم بها على الشيء على وجوده في
الخارج ثم لا يخفى ان التمثيل بالاعداد غير صحيح عندهم لانها من الوجودات الخارجية عندهم كما نهم كما استدلوا

على وجوب تناهيها آه قيل من البين ان الزيادة من جانب لا يستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في الاستدلال بوجود الازدياد في الجانب المستقبل الى الاعتذار نعم اذا استمسك في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة الى الجانب الماضي اجاب بوجه ثانيا ليس لها وجه هذا يحتمل على وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا يجري الا في الموجودة معا وح يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا لتحقق المدعى في مادة النقض بان يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة فلا يرد النقض بها وح يبقى النظر في ان مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة او عدم وجودها قطعا ولو على سبيل التعاقب وربما يفصل الكلام بعد ذلك انشاء الله العزيز فيظهر انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا هو مما يمكن التزامه نعم الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على تطبيق الزيادة ولا يمكن الانكار انتهى فان قلت الحوادث المتعاقبة موجودة قطعا غاية الامر انها ليست بمجتمعة في الوجود فلا يصح منع تحقق الحكم قلت هي ليست موجودة في شيء من الاوقات بل الموجود في كل وقت بعضها لا جميعها وقد مر تفصيل هذه المباحث في الوجود العيني والظلي ايضا وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال التوقف فان قلت ذلك لازم فرع الزيادة والنقصان في حال القوتين بالواسطة ولا شك ان التفاوت في حال التوقف يستلزم التفاوت في الآثار المترتبة عليها فيلزم تناهي ما فرض غير متناه من التفاوت في حال القوتين بالواسطة قلنا بناء اللازم المحال انما هو على قبول مجموع الحركتين الزيادة والنقصان وصحة الحكم بها عليه والمعتذر غير قابل بذلك ولكن صرف الدليل عن الظاهر ولم يحكم بكونه لازما للتفاوت في حال القوتين فضعف لا يلزمه ذلك التفاوت الذي هو بناء اللازم المذكور فما دام لم يلزم ذلك المحال من التفاوت في حال القوتين حتى يحكم باستحالته فلم يظهر محالية تفاوت القوتين من ذلك الوجه فلا بد من ان يبين المعتذر استحالة التفاوت في حال القوتين بدليل حتى يتم ذلك المطلوب الموقوف على بطلان اللازم ولو سلم انها لو صف بالزيادة والنقصان فليك يمكن ان يقال كما ان مساواة الكل والجزء في التحريك من مبداء واحد لا نهاية له من طرف الاستقبال فتح فكذا مساواتهما في التحريك الى حد معروض عما لا بد له من جانب الماضي فما نقول لا يمكن ان يقال الجزء على مثل ما يقوى عليه الكل من الحركة منتهية الى هذا الحد وعلى بعضه وسوق الكلام الى آخره فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك ويكون ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكر قلت قوة الكل ضعف النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة من جانب المنتهى بقدر متناه فلا يصير الحركات الماضية الغير المتناهية بسبب

انضمام هذه الزيادة ضعف الحركات الماضية فقط وقس عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون قوة الكل على التحريكات الغير المتناهية من الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد بحيث يكون نصف الغير المتناهي من الطرفين لا نصفه ولا يذهب عليك انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتامل انتهى ولعل وجه التامل اولا ما مر من ان قوله قوة الكل ضعف النصف مثلا مسلم بحسب الكمية لا بحسب الاثار كحديث الرجال وقدم الاشارة الى انه يكفي في اصل الاستدلال ان يكون قوة الكل ازيد من قوة الجزء باعتبار الاثار بقدر متناه وثانيا ان الغير المتناهي من جانب الماضي بحسب القوة امور حاصلة بالفعل ومن طرف المستقبل ما لا يقف عند حد في مرتبة لا يتجاوز عنها ويكون بعضه ابدا بالقوة ولا نسبة بينهما بالمساواة حتى يكون بغير المتناهي من الطرفين نصف فان قلت اذا استقام النسبة بينهما بالمساواة او المفاوتة فاي فرق بين النصف وقسم آخر كالثلث قلت الثلث مثلا انما يتصور اذا قسم الى اقسام ثلثة فيكون احد الاقسام بين القسمين الغير المتناهيين فيجب ان يكون غير متناه مع ان له طرفين هف ثم ذكر الشيخ في الشفاء هنا امورا منها ان هذا البرهان لا يجري في الاثر الذي يمكن وقوعه في الآن والزمان اذ يمكن ان يقال ان تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان وفيه ان نسبة الآني الى الزماني ليست كنسبة الكل الى الجزء المقداري مثلا لو كان تاثير الكل في ان ينبغي ان يكون تاثير النصف في ضعف ما وقع تاثير الكل فيه وليس شيء من الزمان بضعف الآن ومنها ان ذلك في قوة مؤثرة من مبداء معين في كثرة متوالية من مبداء محدود المدة واما كثرة يختلط من اشياء مختلفة في ترتيب مختلفة فلا يجري فيها كدورات غير متناهية من الاسرع التي لا محالة اكثر من الادورات بلا نهاية من الابطاء وكالوسائط الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية واقل من اللاوف الغير المتناهية وكذا كل كثرة من الكثرات المختلطة غير منظمة في ترتيب واحد او يكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب فيها فلا يتبين من هذا العلم امتناعه هذا فلا يرد على ما اختاره هذا المنع لانه اخص البرهان بالمؤثر من مبداء محدود ولا الذي سيذكر عقيبه من انه يجوز ان يكون التفاوت بين حركتين الجسمين الصغر والكبر بحسب العدة لا بحسب المدة آن لاختلاط تاثير الجسمين فلم لا يجوز ان يكون التفاوت لما تفصيله انه اذا فرض تحريك الجسم الاصغر بحركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة لكثرة او ابطاء منها في الطبعة لا يلزم مساواة الجزء الكل في التحريك لاختلافهما بالسرعة والبطؤ وان الخواء في الزمان فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحذور لانتفاء التفاوت في المدة فقط ولو تم ما ذكره الشيخ من انه يكفي في هذه الامور التقدير ولا حاجة الى وجودها اندفع ذلك ونظائره واجيب بان التفاوت بالسرعة انما قيل بختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك تساويهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون

كل منها غير متناه بحسب المدة والعدة كما في الدورات الفلك الاعظم وتلك الثوابت فانها غير متناهيين في العدة
والمدة مع التفاوت بينهما في العدة بط لان كل مدة فهو امر متصل ليلا يشكل ان الحركة الواحدة في نفس الامر وان
لم يفرض بعدد ما متقدمة فيها لكن اذا كانت مبدئها غير متناهية فلا اشتباه في انه يجوز تجزيتها في الفرض الى اجزاء
متساوية غير متناهية وكذا تجزية تلك الحركة بحسب اجزاء تلك المدة فيكون غير متناهية ايضا في العدة اذ لو انتهت لاحد لا يقع فيه
الحركة تكون متناهية بحسب المدة ايضا بخلاف ما اذا كانت المدة متناهية وجزات كذلك يكون اجزاء الحركة الواقعة في تلك الاجزاء متناهية
بحسب العدة ايضا وسر ان التقسيم الوهمي والفرض انما يمكن لما اقسام لو فرضت موجودة فانك تحصل من تلك الاقسام مقدار
تساوي ذلك المنقسم بالضرورة ثم المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة تكون مجموعها غير متناه بالضرورة
اما اذا كانت متناقصة فلا او نصف الذراع ونصف نصفه وهكذا الى غير النهاية لو فرضت موجودة لم يحصل من الذراع
فكيف يحصل مقدار غير متناه، وظهر ان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية لا يستلزم الا المتناهي في المقدار مطلقا وانما يكون
ذلك في الاجزاء المقدارية المتباينة في الوضع كما يقوله النظام لا في الاجزاء المتداخلة المتحدة في الوضع وعلى سبيل التناقص
كما عند الحكيم وسيجيء لهذا زيادة تحصيل انشاء الله تعالى ولا يشكل ان المقدار المتناهي انما يعد الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة لا مساوية فضلا عن المتزايدة فانا ذكرنا الشيخ مع انه اذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متساوية العدد
مسلم اذا كانت المدة متناهية ويكون تلك الاجزاء متساوية او متزايدة لكن الكلام هنا في المدة الغير المتناهية فلم لا يجوز ان
يجزئ الى اجزاء بالفعل غير متناهية العدد والتكلف الذي ارتكبه في قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية مما لا حاجة
اليه للحكيم اذ لا محذور في قبوله الانقسام الى غير النهاية في نفس الامر مما ذكر غاية الامر انه لا يمكن وقوعه في الخارج بسبب الصغر
عن ذلك فتدبر لكن التحريك الطبعي المقابل للاختياري على معنيين احدهما ما يقابل الارادي والقسري معا
الثاني ما يقابل القسري فقط والمراد بها الثاني ليشمل التحريك الارادي ايضا ولا خفاء في ان تحريك القوة النباتية تحريك طبعي
بالمعنى الاول فتقسيم التحريك الطبعي لاجل شمول تحريك القوة الحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محلها فيه
تأمل لانها قوة نابتة للمزاج والشيخ صرح بانها سارية في الكل حيث قال في جواب سؤال القوة بانقسام الجسم ان الامر ليس
على ما صورت اذ القوة وان كانت للجسم بحال اجتمع اجزاؤه وبحال مزاجه فانها مع ذلك يكون سارية في جملته والا لكانت
قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج
حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانا لا نحلها في حال الانفراد هذا وفيه اشعار بان الصورة النوعية
النباتية او الحيوانية سارية في جميع اجزاء المحل [illegible] باقية في المركب بعينه محل تلك الصورة في الجزء

الثاني

الثاني مثلا لكن بشرط الاجتماع والمزاج لانا لا نحلها حال الانفراد

حسن اردبلی ۱ | مباحث مشرقیه ۲ | حاشیه کشاف للقطب ۳ | شرح مقاصد ۴ | امالی قالی ۵ | مجموعه ۶ | دفعه محموعه ۷

شرح هیاکل ۸ | حاشیه ابن کمال علی التلویح ۹ | حاشیه ابن کمال علی البیضاوی ۱۰ | رسائل علی المقدمات الاربع ۱۱ | تعدیل العلوم ۱۲ | محصول ۱۳

حاشیه محاکمات میر غیاث ۱۴ | حاشیه جدیده لقره باغی ۱۵ | محاکمات ۱۶ | شرح معلقات ۱۷ | قطعه من التتمه ۱۸ | مجموعه اللطائف ۱۹

شرح مواقف مولانا حیدر ۲۰ | حاشیه نصر الله ۲۱ | حاشیه محمد بن مصطفی شکری زاده

۶
۸
۴
۱۲
۸
۵
۳
۲
۴
۵
۷
۳
۸
۶
۲
۳
۱
۶

۳
۱۴
۱۳