T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 591

RAĞIP P.
Ka. N.
725

٧٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على توالي نواله والصلوة على نبيه محمد وصحبه وآله قال شريف زمانه اكرمه الله بجنانه
خص بالذكر من صفاته العلى ما هو اخص به تعالى اعني الوجوب الذاتي لانطوائه على سائرها اذ هو معدن
لكل كمال ومبعد عن كل نقصان اقول وبالله التوفيق لما كان المشهور في مقام الحمد ايراد نبذ
من صفات الكمال واحتاج العدول عنه الى قصر الذكر على الوجوب الذاتي وعدم اشراك غيره معه في
الذكر الى نكتة سرية تعرض لها بقوله لانطوائه على سائرها فعبر عن القصر المذكور بتخصيص
الوجوب بالذكر جريا على الاستعمال المشهور من ادخال الباء التي يعدى بها التخصيص على المقصور
تضمينا للتخصيص معنى التميز دون ادخالها على المقصور عليه وان كان استعمال اللغة ذلك
فالمعنى ميز الوجوب الذاتي بالذكر من سائر الصفات ولم يشارك معه غيره في الذكر لاشتماله على سائرها
بحيث يكون ذكرها في قوة ذكر الكل ولما لزم هذا التميز تخصيص بالوجوب دون غيره اشار الى
تعليله بايراد قوله ما هو اخص به تعالى لان التخصيص التميز المذكور بما له مزيد اختصاص به تعالى
واولى كما لا يخفى وانما اورد تعليل الملزوم عبارة وتعليل اللازم اشارة لان الظهور الثاني كالتوهم
اذ الظهور ممنوع بل لا يفاء كل من الملزوم واللازم حقه من الاصالة والتبعية ولتعين صدور
الاول عن المصنف قصدا اوليا دون الثاني وقد يقال لو لم يذكر قوله ما هو اخص به تعالى
لربما توهم كون الانطواء تعليلا للازم المذكور مع انه لا يتم لان المراد بالانطواء معنى الاستلزام
وذلك غير مختص بالوجوب الذاتي وايضا ذكر الاخصية بسبب جامع الخصوص وجه آخر للتخصيص
بالذكر هذا ما ذكره ولا يخفى عليك مما سلف ان قوله خص بالذكر انما يدل على الملزوم المذكور وان التعليل
بالانطواء ينطبق عليه غاية الانطباق فما ذكره من التوهم بعيد عن لطف المذاق فكيف
يرتكب لدفعه الى زيادة قيد على ان المراد بالانطواء معنى الاشتمال دون الاستلزام وذلك
مختص بالوجوب الذاتي كما يدل عليه قوله اذ هو معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان وايضا
يكفي في ايراد وجه آخر للتخصيص بالذكر ذكر الخصوص ولا حاجة الى ذكر الاخصية ولو جرد عن معنى

التفضيل

المراد من الاول ابن الخطيب

التوهم هو الاولى ابن الخطيب

تتمة الاول ابن الخطيب

التفضيل كما جوزه ذلك القائل لفاتت الاشارة الى تعليل اللازم المذكور مع لزومها في المقام
على ان ذكر الاخصية ح لا يكون الا لمجرد التاكيد لا لفائدة جديدة ثم ان المراد بالتفضيل على
ما هو مقتضى اللغة تحقق نوع من الزيادة سواء كانت في مأخذ الاشتقاق او في كيفيته او
في افراده او في آثاره والمراد بالاخصية ههنا هو الثاني ومن قصرها في الاول ثم حكم بعمومها
لنحو العدم الذاتي ومبدائية الكل مما لا يمكن اشتراك الغير فيه ثم صرف ههنا عن عمومها لقرينة
الاخص عن معنى الزيادة الى الاظهرية في الاختصاص بناء على وقوع الاستدلال باختصاص
الوجوب الذاتي على اختصاص غيره من الصفات بخلاف ما عداه فقد قصر في معرفة اللغة
وغفل عن اشارة قول الفاضل المحشي قدس سره بعيد هذا تنبيها على قوة الاختصاص به تعالى
قوله ولم يصرح بذكر الموصوف تنبيها على قوة الاختصاص به تعالى كان مقتضى الظاهر
ان يقول ولم يذكر الموصوف وانما عدل عنه ايماء الى ان اللائق بالعبد سيما في مقام الحمد ان
لا يترك الا التصريح بالذكر دون نفسه وحاصل ما ذكره من التعليل هو تعيين المذكور للحذوف
ثم اشار الى دفع احتمال ترجح الذكر لضعف التعويل على القرينة بقوله وانه عالم بذلك فيه
الوهم الى موصوف غيره ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الاولى ان يقول بناء على قوة الاختصاص
به تعالى بدل تنبيها لان ما ذكره هي العلة الباعثة لا العلة الغائية قوله وسلك في ذكر
النبي عليه السلام هذه الطريقة فاقتصر على وصفه بما انطوى فيه جميع كمالاته تفخيما لشانه
اعلم ان المراد بالطريقة هو الاسلوب الخاص الوارد في الكلام والمراد بها ههنا الاسلوب
الوارد في الفقرة الاولى وهو الاكتفاء بذكر الوصف الواحد عن ذكر سائر الاوصاف وعن
ذكر موصوفه فعبر عنهما بقوله فاقتصر على وصفه لانه جامع للكلا الامرين وقوله بما انطوى
اشارة الى تعليل الامر الاول لان ذكر الوصف الذي يندرج فيه جميع الكمالات يستغني بذكره
عن ذكر الغير وقوله تفخيما لشانه اشارة الى تعليل الامر الثاني لان فخامة الشان ربما تمنع
عن التصريح بالاسم وانما علل الثاني في الفقرة الاولى بقوة الاختصاص وفي الثانية بتفخيم

الشان مع امكان العكس بل الجمع بينهما فى كل منهما بناء على ان الاهتمام فى مقام الحمد انما هو لاثبات
الصفات الكماليه للموصوف فعوة الاختصاص اقصى ما يراد فى ذلك المقام وان الاهتمام فى
مقام الصلوة لاثبات الشرف والكرامة للموصوف وتفخيم الشان من مقتضياته وما يقال
تخصيص التعليل بالتفخيم بالثانى لظهوره وللتحرز عما يشبه الاعادة وان الاخصية كما
عرفت بمعنى الاظهرية فى الاختصاص وهذا المعنى فى الثانى مما لا يقبله غير المتدين فمدفوع
بان ما ادعاه من الظهور ممنوع وصورة الاعادة انما هى فى غير صورة العكس لا مطلقا وان
مقام التصلية ادل دليل على ان الكلام مع المتدين ولا يجب الظهور عند الجمهور وقد يقال
انما لم يتعرض فى الثانى لوجه كون السيادة اخص اوصافه لان الاخصية فيما سبق ليست
مما ذكر اصالة بل لفوائد ذكرناها ولان معناها كما مر الاظهرية فى الاختصاص ولا يخفى
ان كونه مبعوثا بالقرآن اظهر فى الاختصاص من السيادة على جميع الانبياء ويرد
عليه انك قد عرفت فيما سبق ان اعتبار الاخصية لتعليل تخصيص وصف معين بالذكر
دون معين آخر وهذا المعنى حاصل ههنا ايضا بلا فرق فالتعرض لتعليله فى الاول دون
الثانى تحكم وايضا قد عرفت ما فى جعل الاخصية على ما ذكره ولئن سلم ذلك فالمبعوثية بالقرآن
وان كان اظهر فى تعيين للموصوف نقلا الا ان السيادة على الجميع اظهر فى الاختصاص لان
دليل الاختصاص فى الاول هو النقل فقط وفى الثانى هو النقل والعقل معا لان السيادة
على الجميع منحصرة فى الواحد عقلا ونقلا فيكون اظهر واعلم ان المحشى الفاضل انما لم يتعرض لعدم
التصريح بالموصوف فى الفقرة الثالثة لان المتروك هناك هو الآل وهو من الاوصاف فلا وجه
لاعتبار قوة الاختصاص بين المذكور والمحذوف منها وايضا فخامة الشان انما تكون باعتبار
لترك الاسم دون الوصف وما قيل عدم التعرض لظهور وجهه مما سبق فى ذكر النبى عليه السلام
بخلاف ذكر النبى عليه السلام لامكان الخفاء فيه بسبب وجود اسمه عليه السلام فى بعض النسخ وايضا يمكن
ان يقدر وما يتبعه بعد قوله وسلك فى ذكر النبى عليه السلام فمردود بان ما ذكره من الظهور فرع

لجواز

قائله المولى ابن الخطيب

قائله المولى ابن الخطيب

لجواز الوجه السابق ههنا وقد عرفت حاله وما ذكره من الخفاء انما يعارض الجزم بالحذف
لا التعرض لوجهه لان ذلك بعد الجزم بوقوعه وما ذكره من التقدير تقتضى القرينة ولا قرينة
ههنا بل القرينة ربما تدل على عدمه وهى عدم جواز الوجه السابق ههنا **قوله** وما وجد
فى بعض النسخ من التصريح باسمه تعالى مقدما وباسمه عليه السلام مؤخرا فمن تصرف الناسخ
التقييد بقوله مقدما ومؤخرا ليس لتأييد الحمل على تصرف الناسخ لان الحمل عليه متعين وان
عكس الذكر لما عرفت من مرجحات الحذف فيهما بل هو للاشارة الى جهة الجزم بعدم وقوعه من
المص لان اسمه عليه السلام ان جعل من القرينة الثالثة وهو عطف بيان لما فى القرينة الثانية
يكون فى نهاية البشاعة وان جعل من القرينة الثانية يكون اخلالا بامر السجع وانه عجز
فى البراعة ويحتمل ان يكون القيدان بيانا للحال وطريق الجزم ابلغيه عدم التصريح او
الايجاز البليغ الذى قصده المص فى هذه الخطبة بل فى هذا الكتاب واتفاق اغلب النسخ
على الترك او العلم بوقوعه من المص تواترا او قريبا منه او ظنا غالبا ومن قصر طريق الحمل
على تصرف الناسخ فى كون الترك منقولا عن المص وفى انه ابلغ من التصريح ثم قال فيكون الحكم
بالتصرف ظنيا والا فلا وجه لحمله على الخطاء اذ يجوز الذكر للتلذذ والتنبيه على الاستحقاق
الذاتى فى الاول فقد قصر من وجهين احدهما انه يفهم من كلامه انه لو كان التصريح منقولا
عن المص كان الحكم بعدم التصرف قطعيا مطلقا وليس كذلك لانه مختص بصورة التواتر وثانيهما
ان مراده بالخطاء الذى لا وجه له ينبغى ان يكون نسبة الذكر الى المص اذ عدم كون الذكر
خطاء بين لا يجترئ على رده دين الا ان اللازم مما ذكره فى بيانه من امكان مرجحات الذكر
سوا انتفاء كون الذكر نفسه خطاء فبين التعليل والمعلل تناف **قوله** الضمير المجرور فيه
لسيد الانبياء اختار تفكيك الضمائر لان المتبادر من مساق الخطبة فى القرينتين الاوليين
رجوع الضمائر كلها الى الواجب ترجيحا لجزالة المعنى على سلاسة اللفظ كما سوداه اذ فى
ارجاع الثالث ايضا الى الواجب ايهام عدم التعرض للصلوة على الآل وما قيل اضافة سيد

المراد منه المولى ابن الخطيب

قائله المولى ابن الخطيب

الانبياء الى ضمير عاد الى واجب الوجود يدفع التفكيك فمدفوع بان التفكيك فصل احد الشيئين
المشتبكين عن الآخر فالناظر اذا انعطف فهمه فى ارجاع هذا الضمير عن اخويه يحصل التفكيك البتة
سواء اعتبرت الاضافة المذكورة اولا فان قلت فى كفاية الصلوة على الآل بالذكر الجنانى
واللسانى غنى عما ارتكبه المحشى الفاضل من التفكيك قلت سلوك المص فى التحميد والتصلية جميع
انحاء الوجود من الجنان واللسان والكتابة ادل دليل واقوى بينة على جريانه على هذا
المنوال فى الصلوة على الآل وايضا يلزم ح ان يكون القرينة الثالثة متعلقة بالقرينة الثانية
بل يكون من رواد فها وتوابعها مع ان المص بصدد الايجاز البليغ **قوله** لم يرد به معينا بل
ما يتناول متعددا اى لم يرد به عليا رضى الله عنه وان كان المناسب لما اشتهر من غلوه فى التشيع
ذلك لما فيه من تخصيص الدعاء وانه عند المسلمين فى حيز الخطاء بل اراد ما يتناول متعددا وهو
اما الآل والاصحاب كما هو المناسب لحسن الظن بالمص والملايم لسائر مصنفاته واما اولاد
على رضى ان صح ما روه به من الغلو قال الشارح الجديد للتجديد ويحتمل ان يريد به معينا وهو على رضى
بل يكون المكتوب بصورة على اسمه رضى ثم ابدله بما وقع فى بعض النسخ من التصريح باسمه تعالى و
عليه السلام اقول ما ذكره من الاحتمال بعيد لما عرفت من انه يلزم ح تخصيص الدعاء وكذا
ما ذكره من الاضراب لما ذكر ولغوات حسن انتظامه مع القرينتين الاوليين حيث من
ترك الموصوف وذكره وما ذكره من التاييد غير سديد لما عرفت ان ما وقع فى بعض النسخ
انما هو من تصرف الناسخ ولو سلم انه من المص فمجرد ذكر الاسمين مناسبة لفظية لا تكون
مرجحا اذ لا باس فى ذكر الاسمين مع ترك اسم على رض ولا بد فى التاييد من مزيد الترجيح والعجب
من بعض المحققين انه رجح الاحتمال المذكور وروجه بوجوه اما اولا فبكرامة الشيعة
الفصل بينه عليه السلام وبين آله يعلى وينقلون فى ذلك حديثا وسوء فصل بينى وبين
آلى يعلى لم ينله شفاعتى وفى بعض الكراريس ليس منى واما ثانيا فلان المص بصدد الاختصار
ولا حاجة فى هذا العطف الى اعادة الجار واما ثالثا فلان المص انما اكتفى بعلى مع اشتراك غيره



فى استحقاق الصلوة اكتفاء بالاصل لروم الاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال
كما فى القرينتين الاوليين ويرد عليه اما اولا فلان مخالفة المص لذلك المروى فى
تصانيفه مما يكذبه على ان المفهوم من ظاهر المروى الفصل بين اسمهما والنسخ الصحيحة
تركهما واما ثانيا فلان ما ادعاه من لزوم التطويل يعارضه لزوم ترك الصلوة على
الآل بالمرة على تقدير عدم اعادة الجار فيحتمل ان يكون ح اكرم احبائه من اوصاف
النبى عليه السلام ويكون وجه اندفاع التفكيك ح واما ثالثا فلان رعاية البراعة يعارضها
لزوم فوات تعميم الدعاء وكفى به محذورا على ان البراعة حاصلة بدون ذكر على رض لان
اكرم الاحباء اشارة الى مباحث الامامة كما ان القرينتين الاوليين اشارة الى مباحث
الذات والنبوة ولا يلزم فيها الاشارة الى مذهب الشيعة بخصوصها وقيل والقول
بان فى اعادة الجار تطويلا ليس بشئ اذ الظاهر ان ذكره للاحتراز عن قصر القرينة الثانية
وانه امر شنيع عند ارباب البديع وفيه بحث لان القبح عندهم يبلوغ القصر حد الكثرة
وما ذكر ليس كذلك الا يرى الى ان ما ذكره من القصر بل ما هو اكثر منه متحقق بين القرينتين
الاوليين فان سلم حسنه فقد ناقض ما ادعاه وان ادعى قبحه فقد نسب المص الى ما
برأه منه من نسبته الى الامر الشنيع عند ارباب البديع **قوله** اعنى من اتصف من
محبوبيه بزيادة كرم فى الجملة اعترض عليه بان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان
الاول ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثانى ان يقصد به الزيادة
على جميع ما عداه مطلقا واما جعل التفضيل بمعنى الزيادة فى الجملة فلم يرد قط واجيب عنه
بان المفضل اما واحد معين فالزيادة على جميع ما عداه مطلقا او متعدد فالزيادة على
بعض ما عداه وهو المضاف اليه فقوله لم يرد به معينا نفى النوع الاول وقوله فى الجملة
اثبات النوع الثانى فكل من ما تين الزيادتين نوع من الزيادة المعتبرة فى الصيغة وليس
معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين بالاضافة ويرد عليه ان لصورة المتعدد نوعا آخر غير

ماذكره وسوان يكون الزيادة في واحد منه على جميع ماعداه وسو الافضل على الاطلاق
وفي البواقي على المضاف اليه فقط ولم يتعرض المجيب له واكتفى باطلاق الكلام فيلزم على ماذكره
ترك الدعآء صراحة لمن سو الافضل على الاطلاق وسو عند المص على مانسب اليه على رضى الله عنه
ولايخفى بعده فنسبة هذه الارادة الى المحشي الفاضل قدس سره فرية بلامرية على انه ليس في
كلام المحشي الفاضل التعرض لحال المضاف اليه اصلا واجيب عن الاعتراض المذكور ايضا
بان مراد المحشي الفاضل بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا للعينين
الحاصلين بالاضافة بل سو تحقيق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن
الاضافة فهو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة وغرضه بذلك ان الزيادة من
جميع الوجوه عسى ان لايتحقق في احد او ينحصر في فرد ولقائل ان يقول القيد المذكور
ان كان احترازا عن الزيادة من جميع الوجوه يلزم البعد المذكور وسو ترك الصلوة
على من سو الافضل على الاطلاق عند المص وان كان بيانا للاطلاق يكون التقييد ضايعا
لان الزيادة المعتبرة في الصيغة مطلق في نفسها ويدفع ذلك باختيار الشق الثاني
ويكون التقييد لدفع احتمال حمل المطلق على النوع الكامل اعني الزيادة من جميع الوجوه
وتحقيق ذلك ان التفضيل لابد فيه من جهة الاشتراك بين المفضل والمفضل عليه ومن
جهة الزيادة في المفضل فالاشتراك ان كان في الجنس لابد وان يشتركا في نوع واحد او
نوعين ويمتاز المفضل بنوع آخر ليس في المفضل عليه وان كان في النوع بان يتصف
كلاهما بفرد منه فلابد ان يمتاز المفضل بفرد آخر من ذلك النوع او اكثر وان كان في
فرد فلابد ان يمتاز المفضل بفرد من ذلك النوع بعينه لكن مع زيادة كيفية لاتوجد
في المفضل عليه فهذه صور ثلث يكون الامتياز في الاولى بالنوع وفي الثانية بالفرد
وفي الثالثة بالكيفية فالصورة الاولى اكمل في الزيادة ثم الثانية ثم الثالثة ولما احتمل
صرف الزيادة في مدلول الصيغة الى الصورة الاولى دفعه بقوله في الجملة لان ذلك عسى ان

لايتحقق

عند الاجواب للعلامة الدوانى

ان لايتحقق في احد او ينحصر في فرد فالقيد المذكور لبيان بقآء المطلق على الطلاقه قيل
مدلول الصيغة هي الزيادة في الحقيقة من حيث هي فتكون الزيادة في قسم ما التي هي
معنى الزيادة في الجملة معنى ثالثا للعينين الحاصلين بالاضافة ولابد فعه جريانه
في كليهما الجواز ان يكون ذلك لكونه معنى ثالثا عاما ورد بان المراد الزيادة في
قسم ما لصدق قولك زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفقه وماذكره من الزيادة
في الحقيقة من حيث هي يجتمع مع الزيادة في قسم ما فلا يكون معنى ثالثا وماذكره من كونه
معنى ثالثا عاما مدفوع بان جريانه في كليهما يكون مقسما لهما والمقسم وان كان مفهوما
لكن لايشذ عن الاقسام صدقا فلا يكون معنى ثالثا مقابلا بل مشتركا بينهما واورد
عليه انا سلمنا ان مدلول الصيغة الزيادة في قسم ما لكن الزيادة اما في القسم المطلق
او المعين فعلى الاول يكون الزايد في القسم المعين معنى ثالثا وعلى الثاني يكون
الاعلم بمعنى الافقه وانه مجاز وصرف للكلام عن المتبادر ودفع ذلك باختيار الاول
اي القسم المطلق لكن لابشرط شئ فيدخل فيه الزايد في قسم معين اذ لاتنافي بينهما
وكون الاعلم بمعنى الافقه مفهوما ممنوع اللزوم وصدقا ممنوع الفساد قوله
بصيغة المجهول نص على ذلك وان كان معلوما من سياق الكلام ومن صورة الكتابة
توطئة للتنبيه على ان ضمير المتكلم قام مقام الفاعل وهو المفعول الاول واما الثاني
محذوف لظهور كونه متعديا الى مفعولين بان يؤخذ من سألت الشئ لا الى مفعول واحد
من سالته عن الشئ اذ السوآل في الاول بمعنى طلب نفس الشئ ومنه سائل المعروف وفي
الثاني بمعنى طلب العلم بالشئ ومنه سائل المسائل والمراد ههنا هو الاول اذ المطلوب
نفس تحرير المسائل لا العلم بتحريرها فح قوله مجيب من الاجابة والقبول لامن الجواب وحل
الاشكال قوله ومن تامل في هذه الخطبة ادرك ان صاحبها آذن فيها بالايجاز البليغ
والتحرير الكامل فيما هو بصدده وجه الايذان ان مطلع الكلام بمنزلة الاساس لما بعده

قاله الفاضل صدر الدين الحسيني

الرد للعلامة الدوانى

الايراد للفاضل صدر الدين

الدفع للعلامة الدوانى

وان الايجاز و مقابليه في الكلام كالابعاد الثلثة في الاجسام فكما ان الاساس تتقدر بتقدر
البناء كذلك احوال المطالع بنبئ عما عداها عند ارباب البراعة **قوله** لما كان علم الكلام
باحثا عن امور يعلم منها المعاد اى عن محمولات يستحصل من اثباتها لموضوعاتها عقائد
متعلقة بالمعاد فقوله وذلك اشارة الى الامور المراد بها احوال المعاد و تخصيصها بالذكر
لانبائي وقوع البحث في الكلام عما عداه لان المراد بيان وجه الحصر و الترتيب لا التعريف
حتى يخل التخصيص بالذكر للانعكاس و يمكن ان يراد بالامور مسائل الكلام باسرها و يراد بعلم
المعاد منها ما يعم العلم بالذات او بالواسطة و حينئذ يكون تخصيص المعاد بالذكر لكونه آخر
المقاصد **ثم اعلم** ان المحشي الفاضل قدس سره اشار في تعليقاته في هذا المقام الى عدة توجيهات
لما ذكر من الكلام **الاول** حمل الامور على احوال المعاد و التقدير لما كان الكلام باحثا عن
المعاد و عن امور يعلم منها المعاد **و الثاني** ان يراد بالامور غير احوال المعاد و التقدير لما كان
باحثا عن احوال المعاد و عن امور يعلم منها احوال المعاد **و الثالث** حمل الامور على ما يعم
احوال المعاد و احوال غيره اما باطلاق لفظ الامور على كليهما او بصدق مفهومه الكلي
عليهما فعلى كل تقدير يكون ذلك اشارة الى احوال المعاد دون العلم بالمعاد لان المشار اليه
بذلك لابد و ان يكون من المقاصد و المعاد نفسه من الثمرات فلو اشير اليهما يظهر كون
المقاصد ستة هذا حاصل ما ذكره و لا يخفى ما فيه من التكلفات قال بعض الفضلاء يلزم
من تعميم الامور لاحوال المعاد و غيره تعميم العلم بالمعاد للمعاد و لاحواله اذ المعلوم من
غير احواله احواله لانفسه و من احواله نفسه لا احواله و احتمال معرفة بعض احواله من
بعضه يدفعه اطلاق الامور على جميع احوال المعاد و ايضا قوله يعلم منها المعاد متناول
للعلم التصوري و التصديقي اما الاول فلما ذكره المحشي الفاضل في تعليقاته لفظ الامور
متناول لاحوال المعاد لانها توجب زيادة انكشافا لمعاد اى تصوره و اما الثاني فلما
ذكره فيها من قوله و ح يكون ذلك اشارة الى العلم باحوال المعاد اى التصديق بها ثم اعترض



وقال



وقال كون تصور العلم غاية للشئ باطل وقال ايضا قوله فلو اشير بذلك الى العلم بالمعاد
لم يظهر كون المقاصد ستة يشعر بصحة الاشارة لو كانت المقاصد خمسة وليس كذلك
لان العلم بالمعاد لا يتوقف على النبوة و الامامة اصلا هذا حاصل ما ذكره و فيه بحث
اما اولا فلان قوله يعلم منها المعاد صريح في كونه غاية فلا يمكن تعميم لاحوال المعاد التي
هي من المقاصد ما لم يحمل الامور على مسائل الكلام باسرها و قد عرفته و اما ثانيا فلانه
لا استحالة في ان يعلم المعاد من غير احواله بالواسطة و العلم بلا واسطة غير صريح في الكلام
المذكور و اما ثالثا فلان المراد بانكشاف المعاد انكشاف احواله لا تصوره اذ التصور
لا يستفاد من التصديق فلا يلزم تجويز كون التصور غاية و اما رابعا فلان حالا يتوقف
على النبوة و الامامة هو تصور المعاد و اما التصديق بنفس المعاد فموقوف على الاول اتفاقا
و على الثاني عند البعض فلا محذور في الاشعار المذكور **قوله** و اعترض عليه بمكن
تقريره على وجهين **الاول** ان تخصيص البحث بمسائل المعاد يستلزم كون ما عداها مطلوبا
بالعرض و ليس كذلك اذ مباحث المبداء اولى بذلك و تقرير الردح ان مراد الشارح بالامور
ما يتناول مسائل المعاد و غيرها فيكون الكل مبحوثا عنه و كل ما يبحث عنه في علم يكون من مسائله
المطلوبة فيه بالذات **و الثاني** ان الموقوف عليه للشئ انما يطلب لاجله فيكون مطلوبا
بالعرض و تقرير الردح ان الموقوف من التوقف و ان كان ما ذكرت لكن يدفعه كونه
مبحوثا عنه في العلم كما عرفت آنفا و حاصل ما ذكره المحشي الفاضل في رد الرد المذكور هو ان
مقصود المعترض ليس دعوى كون ما عدا مسائل المعاد استطرادا حتى يندفع بما ذكرت
بل دعوى دلالة كلام الشارح عليه و منع هذه الدلالة نوع مكابرة و لك ان تمنع دلالة
كلام الشارح عليه و منع لانا و ان سلمنا تخصيص الامور بمسائل المعاد لكن لانم انه تخصيص
في الثبوت بل هو تخصيص في الاثبات لكونه موقوفا اخيرا و ذلك لا ينافي الثبوت للغير
و لانم ايضا ان كل موقوف عليه مطلوب بالعرض اذ لا امتناع في كون بعض مسائل العلم

المفهوم
ل

مبادی للبعض الآخر منها ولعل الباعث علی اقحام المحشی الفاضل کلمة نوع فی قوله نوع مکابرة وعلی
قوله فالاولی بدل الصواب سوالاشارة الی ما ذکرناه من الجواب **قوله** فالاولی ان یقال حاصله
کون مباحث المبداء مقصدا اقصی فی علم الکلام ومباحث المعاد وغیره مقصودا بالعرض لکونها
من فروع الصفات الفعلیة ولایخفی علیک ان مباحث المبداء اشرف من غیرها لکن لایلزم من ذلک
کون ماعداها مقصودا بالعرض اذ تساویا فی الغایة المطلوبة من العلم وهی بهنا الترقی من
درجة التقلید الی درجة الایقان فی الایمان بالله تع والیوم الآخر فالوجه فی توجیه الحصر والترتیب
ان یقال لما کان علم الکلام باحثا عن مسائل یتعرف بها الاعتقاد بالمبداء والمعاد المشار الیهما
فی الشریعة بالایمان والیوم الآخر جعل لکل منهما مقصدا علی حدة ولما توقف اثبات المبداء
علی البحث عن احوال الجواهر والاعراض قدم لها مقصدا علی حدة ولما کان اکثر احوال المعاد مما
لایتعرف الامن جهة الوحی الالهی المستفاد من النبی ع وکان نقل الوحی لایعتد به الامن جهة
امام معصوم عند البعض قدم علی مقصد المعاد مقصدان آخران ولما کان مباحث الامور
العامة مبادی للکل جعل لها مقصدا وقدمه علی البواقی فاحتاج الی تدوین مقاصد ستة
مترتبة حسبما شرحناه فی وجه الحصر **قوله** ومن جملة صفاته الفعلیة اعترض علیه بان هذا
یدل علی ان البحث هناک عن احواله تعالی من حیث انه باعث للرسل وحاشر الاجساد ونا صب
الامام ونحو ذلک مع ان ذلک لیس ظاهرا من شیء من تلک المباحث ویمکن ان یقال ذلک بحث عن
احوال فروع الصفات الفعلیة اعنی بعث الرسل ونصب الامام ونحوهما فیکون تلک الفروع موضوعات
هناک وان کانت فائدة البحث راجعة الی معرفة احوال الاصول اعنی الصفات مثلا الامور العامة
موضوعات فی البحث وان کانت الفائدة راجعة الی معرفة احوال الموجودات **قوله** اورد
علیه ان توقف العلم بمباحث المعاد علی الامامة تم لاتوقف فی صحة التوقف علی مذهب الشیعة
الا ان المتبادر من تقریر الشارح لما کان صحة التوقف عند الجمهور اورد علیه المنع المذکور
ویمکن ان یقال ان مباحث الامامة بالفروع اشبه منها بالکلام الا ان الشیعة والخوارج لما دسوا

الاعتراض للمولی ابن الخطیب

عات

فی ذلک

فی ذلک الی طرفی الافتصاد الحقها اصل السنة والجماعة بمسائل الاعتقاد وجعلوها ذیلا لمباحث
النبوة لکونها خلافة عنها وربما یمیزونها عنها بالفصول والابواب لکون مباحثها طویلة
الذیول والاذناب ولهذا الالحاق جعلوها معها فی قرن بحیث یتاخر عنها ما یتاخر عن مباحث
النبوة **قوله** اذ یکفینا فی العلم بها ما نقل الینا من اقوال النبی ع فیها الظاهر ان هذا
سند للمنع المذکور وقد ظنه البعض دلیلا علی عدم التوقف فی الاثبات فنقضه اولا بان
کفایة اقوال النبی فی جمیع احوال المعاد لجواز اثبات البعض الآخر باقوال الامام وکفایتها
فی البعض مسلم لکن لاینافی ذلک توقف البعض الآخر علی اقوال الامام وعارضه ثانیا بان ما نقل
الینا من کلام الله تع تواترا یکفینا فی العلم باحوال المعاد فلا حاجة الی غیره ثم اجاب عن الاول
بان المراد کفایة اقوال النبی ع فیما یجب الایمان به من احوال الیوم الآخر ولایضر ا توقف
البعض الآخر علی اقوال الامام وعن الثانی بان معرفة المراد من کلام الله تع یحوجنا الی
اقوال النبی ع وقد یجاب عن المعارضة بوجهین آخرین احدهما ان کفایة کلام الله تعالی
لایستلزم الاستغناء عن کلام النبی ع اذ المدلول لایستغنی باحد الدلیلین عن الآخر بخلاف
اقوال الامام فلیس بدلیل بل لتصحیح نقل الوحی الینا فالدلیل المذکور غیر جار منها وفیه نظر
لان الکلام علی تقدیر کون کلام الامام دلیلا وان کان مظهرا لامثبتا وثانیهما ان کلام الله تع
وان کان کافیا فی الاثبات لکن یحتاج الی کلام النبی ع فی کون ذلک الکلام من القرآن اذ لیس
کل جزء منه معجزا وفیه ایضا نظر لان المعارض ادعی التواتر فی نقل القرآن علی ان کلام
المعارض فی عدم توقف المعاد علی کلام النبی من جهة الاثبات لافی عدم التوقف علیه اصلا
**قوله** قیل علیه اثبات الصانع لایتوقف حاصله منع توقف اثبات الصانع علی غیر مباحث
الحدوث فیلزم ترکه وقوله نعم یمکن ان یقال من کلام المعترض ذکره اعتذارا عن ذکره بکونه
استطرادیا ولما کان جعل جل مباحث الممکنات استطرادیا بعیدا عن الاستحسان الذی
ینبغی علیه امر التدوین اجاب عنه المحشی الفاضل قدس سره بقوله وانت تعلم وحاصله ایراد سا

المباحث لاجل اثبات الصفات اذ قد يستدل بالاحكام على العلم وبتخصيص المحدث بزمان دون زمان
على الارادة وقال في تعليقاته وقد يقال الاحكام نوع من الاحداث فيكون الاستدلال بالحدوث
ايضا وانت خبير بان الاحكام من لوازم فعله تعالى وليس لازم حدوث غير حدوث الملزوم والا لجاز
تخلف احدهما عن الآخر فمعنى حدوث احداث الفعل مشتملا على الحكم والمصالح فيكون من فروع العلم

موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم بل اللازم رجوعه اليه

ثم ان موضوع المسئلة لا يجب ان يكون موضوع العلم بعينه بل اللازم رجوعه اليه بان يكون من
انواعه او عوارضه او انواع عوارضه او عوارض انواعه الى غير ذلك كما فصل في موضعه ويخرج
المسئلة بهذا الرجوع عن كونها استطرادية ولا يخفى ان اكثر مباحث الممكنات من هذا القبيل وان
كان موضوع الكلام الموجود دون المعلوم واما ان كان موضوعه ذات الله وصفاته فيكون
جميع مباحث الممكنات استطرادية فلا وجه لتخصيص الاستطراد بما عدا مباحث الحدوث **قوله** اعني
تقسيم الموجود افرد لفظ الموجود كما هو الاصل لانه في صدد بيان فائدة تقسيم الموجود
اجمالا ولما كان الشارح في صدد بيان الاقسام المتعددة المتعلقة باجناس الموجودات
اورده بصيغة الجمع فلا عبرة بما ظن ان المحشي الفاضل قصد بايراده مفرد التنبيه على انه
الاولى لان الاختلاف بين المقامين مانع عن التنبيه المذكور فلا حاجة الى تاويل عبارة
الشارح بجعلها من قبيل ضرب يوم الجمعة اي تقسيم الى الموجودات وقد يقال عبارة الشارح
اشارة الى تقسيم الكل الى الاجزاء وعبارة المحشي الى تقسيم الكلي الى الجزئيات وفيه بعد لان الشارح
قد سلك مسلك الافراد والمحشي مسلك الجمع في مواضع من هذه المقدمة كما يظهر لمن يتصفحها **قوله**
ان يحيط الطالب احاطة اجمالية بمطالبه اذ الاقسام المذكورة طرفا المسائل الآتية اعني الموضوع
والمحمول ومعرفتها من المبادي التصورية المفيدة ذكرها تلك الاحاطة الاجمالية **قوله** وقدم
طريقة المتكلمين اي في تقسيم الموجودات لان معرفتها اهم في هذا العلم ثم عقبها بطريقة الحكماء
في تقسيم الموجودات اذ بالاطلاع على مذهب الخصم والاضداد يتكامل العلم بالاشياء ويزداد
والتعبير بالتعقيب لا تفاقي والا فما ذكره من العلة حاصلة في الذكر مطلقا وانما لم يقدم طريقة





الاشاعرة لقلة مخالفتهم فيها لسائر المتكلمين **قوله** والصواب صفاته السبع قيل اراد به
التخطئة من جهة المعنى فقط دون اللفظ والمعنى معا كما توهم اذ يمكن تاويل الصفات بالاوصاف
كما فعله في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان عدم التخطئة من جهة اللفظ لا ينافي الاشارة
الى جهة الاولوية من حيث اللفظ وامكان التاويل انما يدفع قصد التخطئة لا قصد الاولوية
**قوله** ولم يأول الاشاعرة اي اصحاب النحلة الحقة المعروفة اما الاشعري نفسه فمذهبه التاويل
المذكور صرح به الثقاة فعلى هذا لا يصح الفرق بينهما وبين سائر الادراك عندهم اذ قد ثبت
ذلك بعض من متابعيه كامام الحرمين والقاضي صرح بذلك الامام الرازي في المحصل والعلامة
التفتازاني في المقاصد اللهم الا ان يكون الفرق بالنظر الى الاكثر منهم وقول المحشي قدس سره
لان النقل لم يدل الا على اتصافه تعالى بهما فكلام حق لكن لا يرد على الشارح لانه بصدد النقل **قوله**
فلا تكون قديمة اي عندهم كما يشهد به مساق الكلام ولقائل ان يقول يمكن صدق تعريف القدم
على ما عندهم لان ما في قوله حالا اول لوجوده عبارة عن الموجود وانه مراد قطعا للثبوت عندهم
مع قولهم بثبوت الاحوال وهذا ليس بتغيير للتفسير مفهوما بل بيان لما صدق والممنوع هو الاول
دون الثاني وقد ظن المصنف في نقد المحصل انه ممنوع مطلقا وليس بذاك **قوله** اذ لا اول لها
قيل الاولى ان يعلل بعدم وجوده لانه السابق في الاعتبار ويمكن ان يقال التعليل بذلك
لكون الافادة خيرا من الاعادة **قوله** وانما خص بالذكر مذهب قدمائهم اعتدادا بما ذكره
نصير الدين الحلي من ان باقي المعتزلة ذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته فلا قدم سواه على مذهبهم
ايضا ولك ان تقول لما ذكر ان شارح مذهب الاشاعرة وكانوا مشتركين مع قدماء المعتزلة في
اثبات الصفات وصار مظنة اشتراكهم معهم في تعدد القدماء ايضا خص بالذكر مذهبهم دفعا
لهذا التوهم وليس غرض الشارح ذكر النافين لتعدد القدماء حتى يجب التعرض لباقي المعتزلة
ايضا ويحتاج الى الاعتذار المذكور **قوله** خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه ولعلك تقول
المقابلة انما تكون قرينة لو وجب كون الحال في المتحيز متحيزا بالعرض وانه غير واجب فالاين

قال في شرح المواقف صفات ثلثة قديمة اي اوصاف ثلثة على انه قال في هذه الحاشية بعيد هذا فصار الصفات سبعة والقدماء ثمانية باثبات التاء في النسخ وان حذف في الاولى في بعضها

قائله المولى ابن الخطيب

قائله المولى الخيالي

مثلا حال في المتحيز وليس متحيزا بالعرض **قال** الشارح اولا مذا ولا ذاك وقد استحى الاكثر المتكلمين
**نقض** ذلك بصفات الله تعالى فانه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ويمكن دفعه بان هذا القسم قسم من المحدث
ومورد القسمة معتبر في الاقسام فالمراد موجود محدث ليس بمتحيز ولا حال فيه مسمى بالمجرد واعتبار
مفهوم المحدث فيه يدفع النقض المذكور وانما قلنا مسمى بالمجرد لئلا يرد النقض بنفس الحيز فان عدم
تحيزه ليس لتجرده **قوله** فبين الجوهر الفرد والجسم واسطة يعني بين هذين القسمين قسمان
آخران سما الخط والسطح ومنهم من حمله على الواسطة بحسب الاجزاء وقال فعلى هذا يكون المركب من
ثلثة اجزاء واسطة ثالثة وعلى القول بان اقل ما يتركب منه الجسم ستة يكون المركب من خمسة
واسطة رابعة وعلى هذا فقس القول بانه ثمانية **قوله** واقله جوهران المعتبر انتهى اخطوطا
وسطوحا جوهرين اختلفوا في تركبها وذهب بعضهم كالجبائي واتباعه طريقة التركيب والآخرون
طريقة الانقسام فاقل ما يتركب منه الخط جوهران عند الطائفتين لكن السطح من خطين والجسم
من سطحين على المذهب الاول وعلى المذهب الثاني السطح من ثلثة بان يوضع جزآن ويجنب
احدهما ثالث والجسم من اربعة بان يوضع فوق واحد من تلك الثلث رابع ثم ان العلاف
سلك طريقة الاعتساف وقال الجسم مركب من سطحين وسطوا طريقة التركيب وكل منهما مركب من ثلثة
اجزاء وسطوا طريقة الانقسام ولما كان الطريق الاقوم طريق الانقسام قال المحشي قدس سره في
السطح واقله عند محققيهم ثلثة وفي الجسم واقل ما يتركب منه الجسم عندهم اربعة وضمير عندهم راجع
الى محققيهم **قوله** وجوابان اردت بالاعراض المشخصة حاصل النقض ان العرض الذي لا يمكن
المتحيز بدونه صادق على الاعراض المشخصة مع انها ليست بكون وحاصل الجواب ان الاعراض
المشخصة اما بمعنى الامور الداخلة في ذاته المخصوصة فيجوز دخولها في الذات فيكون جوهرا فلا
نقض بها لاخذ العرض في التعريف واما بمعنى عرض مقابل للجوهر فاما حالة في الذات المخصوصة
لازمة لها فحينئذ وان لم يمكن وجود المتحيز المعين بدون تلك الاعراض لكن امكن وجود المتحيز
المطلق بدونها فلا يصدق التعريف عليها فلا يرد النقض بها واما حالة في الذات المطلقة

عارضة

المراد منه المولى الخيالي

عارضه لها فلا بد من اثبات عرض شانه كذلك غير الاكوان اذ ليس التقسيم عقليا حتى ينتقض التعريف
بالاحتمال بل استقرائي لا بد في انتقاضه من وجود مادة النقض ولم يثبت ذلك ولنا في كل
من الاحتمالين الاخيرين نظر اما في الثاني فلان المطلق اما بمعنى فردما وهو يتناول الفرد
المعين او بمعنى الماهية الكلية ويقابلها الفرد المعين فان اراد بالمتحيز المطلق المعنى الاول
يصدق على تلك الاعراض ما لا يمكن المتحيز المطلق بدونها فيرد النقض بها وان اراد المعنى الثاني
يصدق على تلك الاعراض ما يمكن المتحيز المطلق بدونها لكن المطلق بهذا المعنى لا وجود له
الا في ضمن فردما والاعراض لا تثبت له الا حال ووجوده فح يصدق عليه ما لا يمكن المتحيز المطلق
بدونها فالنقض باق على حاله قال المحشي في تعليقاته فان قيل وجود مطلق المتحيز لا يمكن بدون
الامور المشخصة مطلقا يمكن ان يقال الامور المشخصة مطلقا ليس لها ماهية محصلة بخلاف
الكون انتهى ما ذكره وانت خبير بان نفي الماهية المحصلة انما هو للمطلق بالمعنى الثاني ومراد
السائل المطلق بالمعنى الاول كما تحققته وقد يقال انا وان سلمنا وجود مطلق المتحيز
بدون مطلق الاعراض المشخصة كالكون لكن لانم كونها اعراضا مقابلة للجوهر لجواز ان
تكون امورا داخلة في ذات المتحيز ولا يخفى عليك ان الكلام السابق انما هو على تسليم كون
تلك الامور اعراضا مقابلة للجوهر كما عرفت فكيف يتوهم كونها داخلة في ذات المتحيز واما
في الثالث فلانهم صرحوا بان الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين من الاعراض
المشخصة ولا يمكن مطلق المتحيز بالمعنى الاول بدونها وقد عرفت ان المطلق بالمعنى الثاني
لا يتحقق الا في ضمن فردما وقد يقال الجوهر الفرد متحيز فتشخصه ان كان جوهرا لزم تركبه وان كان
عرضا يوجد عرض لا يمكن المتحيز بدونه اذ الجسم مركب من الجوهر الفرد وفيه نظر اذ يجوز ان
يتشخص الجوهر الفرد لا بجوهر آخر ولا بعرض بل بالذات وقد يجاب عن النقض المذكور بان
مطلق المشخص يجوز ان يكون اعراضا مختلفة الاجناس فلا يرد النقض به ويمكن ان يجاب عنه
ايضا بان المراد ما لا يمكن المتحيز من حيث انه متحيز بدونه وتقدير قيد الحيثية في التعريفات

قائله المولى ابن الخطيب

قائله المولى الخيالي

المجيب المولى الشهير بابن حمزة

هذا الجواب من نتايج الخاطر الفاتر

غير عزيز **قوله** وقوله بل بتشخصه مدفوع اى النقض بالتشخص المخصوص مدفوع وانما
قيدنا بذلك لان المطلق من التشخص معدوم بالاتفاق فلا وجه لادخاله فى النقض ولما كان
المخصوص منه موجودا فى الجملة ولو عند الحكماء امكن النقض به ويدفع بانه معدوم عند اصحاب
هذا التقسيم وهم المتكلمون فلا يرد النقض بذلك عليهم اعترض عليه بعض الافاضل بانه ان
اراد المطلق فكونه معدوما متفق عليه بين الفريقين فالتقييد بقوله عند المتكلمين ليس
على ما ينبغى وان اراد المخصوص فمنع وجوديته مخالف لما اختاره المحشى فى مباحث التشخص
من ان الماهية والتشخص لا تمايز بينهما فى الوجود الخارجى والا لما امكن الحمل بينهما والتحقيق
ايضا انه جزء من الموجود قطعا وجزء الموجود موجود ثم اجاب عن النقض بان المطلق عدمى
والمخصوص مما يمكن التمييز بدونه فلا تقض بشئ منهما هذا حاصل ما ذكره وفيه بحث اما
اولا فلان التقييد بقوله عند المتكلمين ليس للاحتراز عن الحكماء بل هو قيد اتفاقى واما ثانيا
فلان عدم التمايز للاجزاء فى الوجود الخارجى لا يفيد الوجود فى الخارج عند الاكثرين كما
فى الاجزاء العقلية والمحشى منهم الا يرى الى قوله او يقام برهان على وجوده ولم يثبت واما
ثالثا فلان كثيرا من الناس انكروا كون جزء الموجود موجودا كما قرر فى موضعه واما رابعا
فلان ما ذكره فى الجواب من تسليم صدق ما يمكن التمييز بدونه على المخصوص غير صحيح مطلقا لان ما
عبارة عن الموجود فكيف يصدق على امر معدوم عند ارباب هذا التقسيم اعنى المتكلمين **قال**
الشارح وهو الحصول فى الحيز طولب بالفرق بين الزمان والمكان من حيث قولهم بوجود
الحصول فى الاول دون الثانى وفرق بينهما بلزوم التسلسل فى الاول دون الثانى وذلك لانه يلزم
من وجود الحصول وجود حصوله اذ لا يلزم من وجود الطبيعة الاول حصوله فى الزمان ولا يلزم
من وجود الثانى حصوله فى المكان ورد ذلك بانه لا يلزم من وجود الحصول وجود حصول اذ لا
يلزم من وجود الطبيعة وجود جميع افرادها وايضا معنى القيام عدم التبعية فى الحيز فيكون
للمتحيز حيز آخر موجود على تقدير وجود الاين فيلزم التسلسل فيه ايضا وقد يفرق بينهما بان

الحاصل

معا المولى ابن الخطيب

الجواب ايضا للمولى ابن الخطيب

الرد للمولى ابن الخطيب

الفرق للمولى ابن الخطيب

الحاصل فى الزمان وجود الشئ وفى المكان ذاته والوجود ليس موجودا خارجيا فلا يكون
حصول موجود بخلاف المتمكن فان له وجودا خارجيا فيمكن ان يكون له حصول موجود وقد
يقال يرد على المتكلمين انه لا بد فى وجود النسبة من وجود المنتسبين فى الخارج ولا شك
ان احد المنتسبين فى الاين عدمى على ما زعموا من ان المكان لا شئ محض وفراغ موهوم
وفيه نظر لان ما ذكره فى النسبة القائمة بالمنتسبين مسلم وفى النسبة القائمة باحدهما ممنوع
وما نحن فيه من هذا القبيل واعلم ان كلا من الفريقين قائل بوجود الكون والحكماء قالوا انه
نسبة محضة والمتكلمون قالوا انه امر موجود قائم بالجسم مستلزم للنسبة ذكره الاعلم الرازى
فى شرح عيون الحكمة حتى شنع على صاحب البصائر قوله انه نسبة مستلزمة لامر قائم بالجسم هذا
**قال** الشارح والا فان كان عقيب الحصول فى ذلك الحيز فهو السكون قيل الاجتماع والافتراق
من قبيل الاكوان عندهم فالاولى ان يذكرهما ايضا ويمكن ان يقال جرى على مذهب من يقول
انهما حركتان مخصوصتان اذ خ تندرجان تحت الحركة ولا يخفى ذكرهما لان غرض الشارح
حصر الاجناس **قوله** والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا جوابا عن النقض المذكور وحاصله
ان الجسم عندهم متألف من الجواهر الفردة وهذه اجزاء له بالفعل فليس للجسم عندهم حقيقة
مغايرة لحقائق اجزائه فلم تخرج الحركة الاينية المعتبرة فى الاجزاء بسبب نسبتها الى المجموع
عن كونها اينية الى كونها وضعية بل هى مجموع حركات الاجزاء لا حركة المجموع فلا يرد النقض
بها واعترض عليه من وجوه احدها ان مرادهم بالوحدة المنفية عن الجسم والحركة معنى عدم الانقسام
فى الخارج فهو لا ينافى ان يكون كل منهما واحدة وحدة شخصية اجتماعية وبهذا القدر يكون
الحركة قسما من الكون المقيد بالوحدة اذ اعتبار الوحدة فى المقسم على نحو اعتبارها فى الاقسام
وثانيها ان اقسام الكون انواع اعتبارية فيجوز صدقها على المركب من الامور المتعددة
فلا يندفع النقض باعتبار الوحدة فى المقسم وثالثها ان البداهة كما تشهد بوحدة الجسم
وحدة حقيقية كذلك تشهد بوحدة حركتها كذلك فيرد النقض سواء قال المتكلمون بذلك اولا

قائل المولى ابن الخطيب

قائل المولى ابن الخطيب

الاعتراض للمولى ابن الخطيب

ورابعها ان الالوان كما يكتفى في درجها في القسمة باعتبار الوحدة الاجتماعية في محلها كذلك يكتفى
في ذلك في الحركة ويمكن ان يجاب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان مرادهم بالوحدة المنفية
الوحدة الاتصالية وهي تنافي الوحدة الاجتماعية وذلك لان محل كل منهما وان كان مركبا من
اجزاء متعددة الآان الاجتماع في الاول رافع لتعدد الاجزاء دون الثاني والجسم عندهم من
قبيل الثاني فاذا لم يرتفع التعدد فيه عندهم لم يحصل حقيقة مغايرة لحقايق الاجزاء واما
عن الثاني فبان النوع ولو كان اعتباريا انما يوجد في مجموع الامور المتعددة لو حصلت
بالاجتماع حقيقة مغايرة لحقايق تلك الامور وذلك غير ثابت عندهم ههنا فلا يوجد عندهم
حركة وضعية ورأي الحركة الاينية والاعتبار المحض خارج عن الاعتبار في هذا المقام واما عن
الثالث فبان ما تشهد به البداهة انما هو وحدة الجسم بحسب الحس لا وحدته بحسب الحقيقة
فلا يلزم منه وحدة المحال حقيقة والكلام فيها واما عن الرابع فبانه لا حاجة في درج الالوان
في القسمة الى اعتبار الوحدة الاجتماعية لانها لا تحتاج عندهم الى اكثر من جوهر واحد بخلاف
الاكوان اذ لم يثبت حركة جوهر فرد بنفسه ولا ضروري **قوله** اذ لابد في كل مورد قسمة
من اعتبار الوحدة معه والا لم ينحصر تقسيم ابدا لان مجموع القسمين قسم ثالث كذا ذكره في حواشيه
على شرح المطالع واعترض عليه بنقض القاعدة المذكورة بتقسيم الموجود الى الواجب والممكن
لان المجموع ممكن وبتقسيم العدد الى الزوج والفرد لان المجموع فرد وبتقسيم العلة الداخلة الى
المادية والصورية لان المجموع عين المعلول واجيب عنه بان القسم في تقسيم الكلي الى جزئياته هو
المفهوم المركب من المطلق والقيد فاذا لم يقيد بالوحدة يكون المفهوم المركب من المطلق والقيدين
قسما آخر والمندرج تحت احد القسمين في الاولين وتحت المباين في الثالث هو المركب عاصدق[2]
هو عليه لا يقال القسم لابد ان يكون متحققا في نفس الامر فلابد ان يكون متحققا المجموع قسما ثانيا
وايضا اندراج الاقسام تحت المقسم واجب ولا يمكن ذلك في المفهوما وايضا لانم عدم امكان اندراج
بعض الاقسام تحت بعض لانا نقول القاعدة المذكورة انما هي في الاقسام العقلية وان لم تتحقق

مطلب
لابد في كل مورد قسمة
من اعتبار الوحدة معه

مطلب
رفع توهم ان الكلي المركب
المفهوم من المطلق والقيد

[2] عليه القسمان لا المركب من مفهوميهما
فمنشاء الاشكال اشتباه المفهوم
بعاصدق
ص

في نفس

في نفس الامر والمراد بالاندراج تحقق العموم والخصوص بين المقسم والاقسام وذلك ممكن في
المفهوما واما الاقسام فاعتبار القيود المتقابلة او المتباينة يمنع الاندراج بينها
**قوله** الا اذا ثبت تحرك جوهر فرد على نفسه في مكانه لقائل ان يقول لا يجب للمنبت اثبات
حركة الجوهر الفرد كذلك منفردا عن الجسم لان عندهم الحركة للجواهر الفردة مطلقا انما للجسم فح
اذا تحركت الكرة المصمتة حركة دورية تحرك القطبان والمركز على انفسها في امكنتها
وان جوز كون مواضع القطبين والمركز مفاصل بالفعل بناء على انهم يجوزون المفاصل
بالفعل في الجسم فاعتبر راس المخروط المتحرك على نفسه فان سهمه ينتهي الى الجزء البتة ويجوز
المفصل في راسه غير مسموع مطلقا اذ يلزم ح ان لا يوجد مخروط البتة واما وقوع المفصل
في القطبين والمركز فممكن اذ بذلك لا يخرج الكرة عن الكرية اللهم الا ان يلزم عدم الجسم
المخروط على ما عرف **قال الشارح** وان امكن التحيز بدونه نقض بالحركة والسكون الكونين
الاول بان كلا منهما يمكن التحيز بدونها ولا يحتاج الا اكثر من جوهر واحد مع انها غير داخلة
تحت جنس المحسوسات ولا تحت انواعها ودفع ذلك بان غرض الشارح حصر اجناس الموجودات
كما يصرح به ولا يخفى ان جنس الامور المذكورة مما لا يمكن التحيز بدونها **قوله** واما هم فقد
جوزوا حصول هذه كلها في جوهر فرد غير منضم الى غيره لقائل ان يقول ان اراد الجواز العادي
فذلك ممنوع بل هو اول المسئلة وان اراد الجواز بحسب قدرة الله تعالى فمسلم لكن لا يدفع ذلك
اشتراط المزاج بحسب العادة وان تمسكت بما في المواقف من ان الله تعالى لا تتصف بالاعراض
المحسوسة لاستلزامه المزاج المستلزم للتركيب اذ يفهم منه وجوب التركيب في نفس الامر
فلان يقول الامر العادي مشروط بامكان خلافه وكونه مقدورا لله تعالى وذاته تعالى ليس مقدورا
له تعالى فالاشتراط مسلك بحسب الوجوب لا غير قال بعضهم اشتراط الالوان بالمزاج عند غير
المتكلمين منقوض بالبخار والدخان فانهما ملونان والا لكانا غير مرئيين مع انه ليس
فيهما مزاج لانه يحصل من تفاعل العناصر الاربعة وهما حاصلان من عنصرين فقط ويمكن

ذلك

تمسك

معا المعلول
ابن الخطيب

المزاج يحصل من تفاعل العناصر
الاربعة

المشروط بالمزاج هي الالوان الثابتة في نفس الامر والالوان الغائبة فيهما كالالوان القائمة في بياض الثلج وشق الزجاج فلا يحتاجان الى المزاج **قوله** الا ان الاحساس بالالوان لا يكون الا في جواهر متتالية **ش** هذا الاشتراط بحسب العادة غير مختص بالالوان اذ الطعوم والروائح مشروطة بها عادة وبحسب قدرة الله تعالى غير صحيح لانهم اذا جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس بمجرد خلق الله الرؤية فيه فلان يجوز رؤية لون حاصل في جوهر فرد اولى كما لا يخفى **قال الشارح** واما بالسمع فالصوت كون **ش** الصوت والحروف مندرجين تحت ما لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد منظور فيه لان الصوت يحصل من تموج الهواء والحروف كيفياته وذلك لا يمكن في جوهر واحد عادة والامكان بحسب قدرة الله تعالى مسلم لكن المفهوم من مساق كلامه اجراء التقسيمات على العادة **قوله** فالاولى ضمها اليها انما قال فالاولى لان كون الضوء غير الالوان هو المذهب المنصور وان ذهب بعضهم الى انهما متحدان وقد يقال عدم ذكر الضوء لوجود الخلاف فيه بانه جسم شفاف منفصل عن المضيء ام عرض يحدث في المقابل المقابل وانت خبير بان الخلاف لا يكون سببا للترك لا يرى ان ما سواه قوى من هذا الخلاف قد وقع في اللون حتى ذهب بعضهم الى انه امر مخيل وبعضهم الى انه عرض موجود وهو الحق **قوله** ليس هذا تعريفا للحروف واعلم ان المعرض انما اورد النقض على ما وقع في نسخة من قوله فالاصوات والحروف وهي كيفيات اذ هذا صريح في قصد التعريف ويؤيده وقوع العبارة في المحصل على ما وقع في نسخته والشارح اقتفى اثر المحصل في اكثر هذه التقسيمات **قوله** بل هو جواب لسؤال قيل هذا التوجيه خارج عن حد الاعتدال وانت خبير بان قصد الاصلاح يحسن مثله **قوله** فاجابا بان الحروف من عوارض الصوت وروادفه **ش** قيل فيه تجويز قيام العرض بالعرض وانه غير جائز فالصواب في التوجيه ان يقال ان مراد الشارح ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فلا تكون موجودة والا لزم قيام العرض بالعرض فلا نقض بها ورد **ش** هذا بان مراد الشارح بعروض الحروف للصوت كونها واسطة في العروض وانه ليس في شيء من قيام العرض بالعرض كما تحقق في موضعه ولا يشتبه

واولى

المشروط بالمزاج هي الالوان الثابتة في نفس الامر

مطلب الحروف كيفيات تعرض للاصوات

قائل المولى الخيالي

قائل المولى الخيالي

عليك ان الحروف كيفية عارضة للصوت وانها موجودة لحصولها بسبب تحريك الآلات المخصوصة وتميز السمع بين الصوت بدون الحرف وبالصوت معه وقيام العرض بالعرض جائز عند المحققين من المتكلمين صرح به الامام في المحصل ثم ان الحروف ليست تلك الكيفية فقط والا لم يكن الالفاظ اصواتا بل الصوت باعتبار الكيفية فتكون من عوارض الصوت وروادفه لانوعا منفردا وهذا هو مراد الشارح بالاعتذار ومراد المحشي بالتوجيه بان المراد من عوارض الصوت وروادفه ثم ان الشارح خص بالذكر الحروف من سائر روادف الصوت لكونها اشهر من غيرها لا لانحصار الروادف فيها ونبه المحشي على هذا التوجيه بقوله كانه قيل وهو الصوت وما يتبعه **قوله** تركبا حقيقيا اي من جهة الاسباب لا من جهة القوابل والالم يندرج تحت ما لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فقوله بحيث يحصل هناك طعم واحد تفسير للتركب الحقيقي وانما اتى به لئلا يتوهم في بادي النظر اجتماع الضدين في محل واحد عند قيام المركب من الحلاوة والحموضة كما في المزيج جوهر واحد بقي هنا شيء وهو ان العموم عدوا المركب بحسب القوابل ايضا من الطعوم فلا وجه لاخراجه ويمكن توجيهه بان الكلام في الانواع الطبيعية دون الصناعية ولهذا ادرج الطعوم فيما لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد والمركب بحسب القوابل صناعي ومحتاج الى اكثر من جوهر واحد **قوله** وقد عرفت حالها قيل لا فرق بين التفرقة الضرورية الحاصلة عند لمس صفحتين خشنة وملساء وبين التفرقة الضرورية الحاصلة بين الحركتين الصاعدة الاختيارية والهابطة الاضطرارية فالقول بهذه التفرقة الى وجود القدرة دون وجود الخشونة والملاسة محكم ويمكن دفع الحكم بان التفرقة الضرورية بين الحركتين شاهدة باستناد الهابطة الى طبيعة المتحرك والصاعدة الى امر مغاير لها هي القدرة وهذا استدلال بالاثر على المؤثر واما التفرقة الضرورية بين الملموسين فانما تعتبر اتصاف الجسم بهما لا وجودهما وعند تغاير جهتي الاستدلال لا يحصل الالزام ثم ان الاشبه كون الخشونة والملاسة كيفيتين موجودتين يصدق عليهما استواء وضع الاجزاء وعدمه

قائل المولى ابن الخطيب

لانفس ذينك المفهومين يؤيده ماذكره ناقد المحصل من ان الخشونة والملاسة لوكانتا
من باب الوضع لماعدتا من الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأ لهما قوله وقوله وغيرهما
يحتاج فيه الى تصويره وتعيينه ليتمكن من معرفة احواله قال في الحواشي فان قيل المراد به
الصلابة واللين قلنا هما ايضا عدميان عندهم انتهى وانت خبير بان هذا على تقدير
اللين بامكان الانغماز بسهولة والصلابة بعدم امكانه لان الامكان امر عدمي كعدمهما
اذا فسرت الصلابة بممانعة الغامز فعدميتها ممنوعة اعترض عليه بعضهم بان الامام جعلهما
في المحصل من قبيل الكيفيات الملموسة وصاحب المواقف ذكر الخلاف في الخشونة والملاسة دون
الصلابة واللين ثم اجاب بان ماذكره في المحصل مذهب بعض المتكلمين وجرى الشارح والمحشي
على مذهب البعض الآخر والتخصيص بالذكر في المواقف لايدل على عدم الخلاف في المسكوت عنه
ولكن ان تقول مذهب صاحب المحصل ان الصلابة كيفية وجودية ويقابلها اللين تقابل العدم
والملكة صرح بذلك في غير موضع وذكره معها في تقسيم المحدث لكون الصلابة وجودية ولكون
اللين مما يتصف الجسم به وان لم يكن موجودا وعدم ذكر الخلاف في المواقف لما ذكره ذلك البعض
قال الشارح وان لم يحتج الى بنية فهو التاليف منع هذا الحصر بعضهم بان كلا من الاجتماع و
الافتراق محتاج الى اكثر من جوهر واحد وغير محتاج الى البنية وغير داخل في التاليف ثم اجاب
بان محلها الجوهر الواحد مقيسا الى جوهر آخر لا الاكثر من جوهر واحد ثم رد ذلك بان هذا المنع
ينتقل حينئذ الى الشق الاول لانهما يندرجان حينئذ فيما لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد فيبطل
ماذكره من الحصر هناك ثم اجاب بان السوال يندفع بدفعه عن هذا الشق واما وروده على
الشق الاول فلم بان يقال انهما مندرجان في الكون الذي لايمكن المتحيز بدونه فالاولى ذكرهما
هناك ولا يشتبه عليك مما سلف اندفاع المنع عن الشق الاول ايضا قوله مثلا مثل للجيوة
او مصحح زاد القيد الاخير للاشارة الى ان الصحة كافية في ورود النقض المذكور ثم ان اشتراط
الجيوة بالبنية هو الاشتراط بحسب العادة لما عرفت من انه المعتبر في هذه التقسيمات لا الاشتراط

المراد منه المولى ابن الخطيب

هو المولى ابن الخطيب

بحسب الحقيقة قوله لم لايجوز ان يكون جواهر ايد هذا السند في بعض تعليقاته بقوله فان
الجواهر الفردة متخالفة بالحقيقة عندهم وقال في بعض آخر منها وعلى تقدير التسليم ليس تلك
الآثار مستندة عندهم الى المعادن بل الى الله سبحانه لما تقرر في اصولهم هذا ماذكره الا انك قد
عرفت ان الكلام في هذه التقسيمات انما هو بحسب العادة فلا فائدة للتسليم المذكور الا انه قد وقع
في بعض هذه الحاشية بل الى الله سبحانه بطريق جرى العادة فعلى هذا لايرد عليه ماذكر
ثم ان المشهور ان القوة اربعة اقسام بعضها جوهرية وبعضها عرضية والمفهوم من
تقرير الامام في المحصل الملخص ان القوى المعدنية من قبيل الاعراض والاظهر ان هذا هو مبنى
الاعتراض قوله وان الاستقامة والاعوجاج ونظائرهما موجودات عرضية معطوف
على قوله ان في المعادن اي انما يتم منع النقض بعد ثبوت كون هذه الامور موجودات عرضية
ولقائل ان يمنع تمام النقض على ذلك التقدير ايضا اذ لم لايجوز ان تكون تلك الامور عبارة
عن تاليف مخصوص فيندرج في التاليف قال الشارح فان لم يمكن البنية بدونه فالجيوة
البنية عند المتكلمين مجموع جواهر فردة لايمكن الحيوان من اقل منها فالجيوة محتاج الى
البنية وجودا وبقاء وبالعكس بقاء فقط فلا نقض بقوة الحس والحركة لبقاء البنية
بعدهما كما في عضو المفلوج واما صور المواليد فجواهر فلا نقض بها اصلا واما القوى
اللازمة لها وان كانت عرضا لكن لامدخل لها في بقاء البنية وقد يقال المتبادر من عدم
امكان البنية بدونه ان يتوقف عليه توقفا بالذات فيخرج التوابع قوله والجواب انه
لم يثبت عندهم وجود هذه الامور اختيار للشق الثاني من الترديد كما هو الحق ومنع
لوجود قوة الحس والحركة الارادية ومنع لكونها عرضا بعد تسليم وجودها ثم انه ضمن كلامه
هذا الجواب على الشق الاول ايضا وذلك قوله كما ان صور المواليد عندمن اثبتها كذلك
قال في الحواشي فيه اشارة الى ان النقض بالصور في تقسيم العرض مما لاينبغي وبهذا يندفع
ما قيل لاخصوص لهذا الجواب باختيار الشق الثاني وانه يجوز ان يجاب بمثله عن الاول ايضا

هكذا

قائله المولى الخيالي

قائله المولى الخيالي

مطلب
الكلام في زيد اعمى ان الخارج ظرف للاتصاف وليس الكلي موجودا خارجيا

قوله والجواب ان كونهما موجودين في الخارج قال في الحواشي وليس يلزم من اتصاف البدن بالصحة والمرض في الخارج وجودهما فيه فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا انتهى اقول قوله في الخارج وان كان ظرفا للبدن دون الاتصاف يلزم كون اتصافه بهما في الذهن وليس كذلك وان جعل ظرفا للاتصاف يلزم وجود طرفي الاتصاف في الخارج وذلك لان الاتصاف في الخارج ثبوت وصف موجود في الخارج لموصوف موجود فيه والذي لا يستلزم وجود الوصف في الخارج سوى الصدق الخارجي دون الاتصاف الخارجي وفرق ما بينهما والواقع فيما نحن فيه سوى الاتصاف الخارجي دون مجرد الصدق واما قصة الاعمى فستبصر حالها في موضعها ان شاء الله تعالى قوله ولا سوطهر حيث يدعى كونه ضروريا قد شهد علم الطب والتجربة بوجود جزء لا يقبل الالم كالشعر مثلا اللهم الا ان يدعى عدم دخوله في البنية قوله وكانه لم يذكر اللذة في لفظ كان اشارة الى ضعف مذهب الطبيب الرازي اذ يكذبه ان الانسان اذا وقع بصره على صورة مليحة يلتذ بها مع عدم الشوق اليها قيل ذلك كما ذكره الامام في المحصل وايضا فيه اشارة الى ان بناء الشارح كلام عليه ليس على ما ينبغي ومنهم من اثبت فساد هذا المبنى بحكم الوجدان بوجود اللذة وانها امر وراء زوال الالم وبان المتكلمين قالوا بوجودها وادعوا ان الالم واللذة نفس الادراك والفرق انما هو بحسب المتعلق من الشهوة والنفرة فيلزم من وجود الادراك متعلقا بالثاني وجوده متعلقا بالاول وفيه نظر لان الذي يحكم به الوجدان سوى اتصاف النفس باللذة دون وجودها وكونها امرا وراء زوال الالم لا يدل على ذلك وان من المتكلمين من ذهب مذهب الطبيب الرازي ولعل الشارح جرى عليه والامام جرى على مذهب البعض الآخر وقد جوز ذلك البعض هذا الاسلوب فيما سبق فما باله ههنا قوله ودعوى الضرورة فيه انه لم يثبت كونها اعراضا قال في الحواشي وجود هذه الافعال اعني الهضم والتوليد والاحساسات في هذه المحال لا يستلزم ان يكون لها مبادئ عرضية فيها على رأيهم فيجوز ان يكون جواهر قال الشارح





قائله المولى ابن الخطيب

وان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة الارادة عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وعند اكثر المعتزلة الاعتقاد بالنفع او الظن به وعند بعضهم ما ذكره الشارح ولما كان الشارح في بيان اقسام المحدث وكان التعريف الاول متناولا للارادة القديمة والثاني مختصا بالارادة الغير القائمة اختار ما ذكره ولا باس باختياره اذ التقسيم انما هو على مذهب المتكلمين والمعتزلة منهم فلا وجه لما قيل كان الاولى بالشارح ان يختار تعريف الاشاعرة لانهم العمدة في تقسيم الموجودات قوله وارادة الله تعالى قديمة عندهم قيل الشارح جرى على مذهب المعتزلة فكيف يدفع النقض الوارد عليهم بمذهب غيرهم اعني الاشاعرة فالاوجه ان يقال وارادة الله تعالى ليست من اقسام المحدث عندهم الا ان يدعى ان بعضهم تابعوا الاشاعرة في قدم الصفات وانت خبير بان هذا الكلام لا يصلح ردا للمحشي بل ذلك جواب منعي عن النقض بانا لا نسلم صدق تعريف الارادة عندهم على الارادة القديمة لعدم قولهم بها وقول الآخرين بذلك لا يصحح ورود النقض وما ذكره المحشي جواب تسليمي بانا وان سلمنا انهم يقولون بها لكنها قديمة حينئذ والكلام ههنا في اقسام المحدث ولا يخفى ان امكان المنع لا يضر الجواب بطريق التسليم فلا حاجة الى الى العدول الى ما ذكره من التوجيه قوله فان القلب اذا مال لاجل حصول وجود شيء كان هناك حالة شبيهة بالجذب الحسي لا خلاف في ان الارادة لا بد لها في الفعل من اعتقاد الامر النافع والالم يرجح الفعل على الترك عند القادر الا ان بعضهم قالوا لا بد مع ذلك من ميل الى جلب النفع اذ كثيرا ما نعتقد النفع في الفعل ولا نريده فان اراد بالحالة الشبيهة بالجذب الحسي نفس الميل او ثمرته المسماة بالعزم المفسر بتوطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد او الجزم المترتب على العزم المفسر بازالة التردد بالكلية فسلم كونها جذبا معنويا فيلزم ان لا يكون الجذب المذكور في التعريف متعلقا للميل مع ان المتبادر من الميل الى الشيء كون ذلك الشيء متعلقا له وان اراد به متعلق الميل فكون الجذب المذكور في التعريف

المراد منه المولى ابن الخطيب

ذلك مسلم لكن المتبادر من قوله فان القلب اذا مال الى تحصيل وجود شئ كان هناك حالة شبيهة
بالجذب الحسى وهو حصول الجذب المذكور عقيب الميل وان اراد امرا آخر غير ما ذكر فعليه بيانه فضلا
عن حمل ما ذكر في التعريف عليه ومنهم من حمل الجذب المذكور في التعريف على الحالة المذكورة واعترض
على الشارح بان الميل عبارة عن تلك الحالة لا عن الميل اليها وانت خبير بان هذا الاعتراض
انما يرد عليه لو تعين ارادته بالجذب في لك المعنى وحمل غيره تلك العبارة عليه لا يفيد الجزم بها
نعم يرد على المحشي ان يقال ان ما حمله من المعنى لا يلايم عبارة الشارح كما فصلناه **قوله**
او مجازا مشهورا قيد بذلك اشارة الى ان هذا المجاز لا يخل بالتعريف حتى قيل ان المجاز
المشهور اولى من الحقيقة المهجورة في باب التعريفات قال في الحواشي فان جعل اللفظ موضوعا
للقدر المشترك كان مشتركا معنويا والا كان مجازا **قوله** فالفرق المذكور بين الشهوة و الارادة
غير سديد يعني ما ذكره الشارح من الفرق بينهما باعتبار المتعلق غير سديد فان الامر قد يكون
بالعكس من ذلك ولما سكت المعترض عن عكس الفرق في النفرة والكراهة اعتمادا على تنبه الناظرين له
بطريق المقايسة تعرض له المحشي في الحواشي توضيحا له فقال وايضا الميل الى دفع شئ والتوجه الى
عدمه يصدقان على كل واحدة من النفرة والكراهة فلا يكون الفرق المذكور بينهما سديدا
ايضا **قوله** وهذا صحيح اي حكم المعترض بعدم سداد ما ذكره الشارح من الفرق صحيح ليس
كعامة اعتراضاته الا انه لا بد فيهما من اعتبار قيد النفع والملايمة اذ الشهوة والارادة
تاليان لاعتقاد النفع والملايمة وعلى هذا القياس حال مقابليهما اعني النفرة والكراهة
**قوله** والفرق بينهما ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة اعترض عليه
بان مقدورية الارادة تستلزم التسلسل اذ صدور هذه عن فاعلها بارادة اخرى
وجوابه ان الارادة اذا جعلت وسيلة الى تحصيل المراد لا تكون مرادة واذا جعلت نفسها
مرادة يمكن ان تتعلق بها الارادة الاخرى وهذا الاعتبار لا يدوم فينقطع التسلسل وهذا
بخلاف الشهوة اذ لا يتصور كون الشهوة مشتهاة **قوله** وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة

بخلاف

المراد منه المولى
ابن الخطيب

الفرق بين الشهوة
والارادة

الاعتراض للمولى
ابن الخطيب

مقدورية الارادة تستلزم
التسلسل والجواب



بخلاف الكراهة قيل عليه انما يتعلل ميل جبلي كما قاله في الشهوة والارادة لان النفرة ليست
ميلا بل انقباض وكذا الكراهة انقباض تبع اعتقاد الضرر كما ذكره في آخر الكتاب نقلا
عن اصحاب هذا المذهب والظاهر انه قصد به الاعتراض على الشارح حيث جعلهما من قبيل
الميل والتحقيق ان الميل انحراف النفس عن حالة الى اخرى فهذا الانحراف اما بسبب اعتقاد النفع
او بسبب اعتقاد الضرر والاول يسمى ارادة والثاني كراهة وقد يكون الانحراف بسبب ملايمة
الطبع فيسمى حينئذ شهوة واما النفرة التي هي حاصلة من عدم ملاءمة الطبع فلا يفيد ميل
النفس بل ثباتها على حالها ولما كان المتبادر من الميل ما يتبع الاعتقاد نافعا او ضارا
اورد الشارح في تفسير الامرين الاولين الميل وغيره في الاخيرين الى التوجه واشار المحشي الى
جواز الطلاقه على الثالث ايضا مع الاشارة الى الفرق فقال ميل جبلي اي طبيعي احترازا بالجبلي
عن العقلي الحاصل من الاعتقاد واشار الى عدم جواز الطلاقه على الرابع بتغييره الى الحالة
الجبلية فما ذكره الشارح من التوجه يقابل الميل العقلي ويتناول الميل الطبيعي والنبات
على حال فما ذكره المحشي من الميل الجبلي والحالة الجبلية مندرجان تحت ما ذكره الشارح اعني التوجه
فلا مخالفة بين كلاميهما حقيقة كما توهمه المعترض وظن ان المحشي قصد بهذا التغيير الرد على
الشارح ثم ان ما نقله من تفسير الكراهة بالانقباض فاسد لان الكراهة التي هي الثبات غير
الانفعال الذي هو الانقباض وانما الانقباض اثر للتصور وحاصل من توقع حصول الامر
الضار ويتبعه الكراهة كما ان الشوق اثر للتصور وحاصل من استبطاء الامر النافع
ويتبعه الارادة **قوله** وقد يشتهي الانسان ما لا يريده هذا اشارة الى فرق آخر باعتبار
الوجود في المتعلق وهو غير ما ذكره الشارح الذي هو بحسب المفهوم ومحصله ان بينهما عموما
وخصوصا من وجه اذ يجتمعان في المباح اللذيذ ويوجد الارادة بدون الشهوة في
الدواء المر عند المريض وبالعكس في الحرام اللذيذ عند الزاهد وعلى هذا القياس الكراهة
والنفرة يجتمعان في الحرام المنفور عنه طبعا وعقلا ويوجد النفرة بدون الكراهة في

قال بعضهم في الحرام المنفور عنه الذي يكره الزاهد
ولا حاجة الى هذا القيد بعد اعتبار الطبع
والعقل مسلم

الدواء المر عند المريض وبالعكس في الحمار اللذيذ عند الزاهد وانما يتعرض المحشي للنسبة
بين الاخيرين للاطلاع على حالها بالمقايسة وانما يتعرض في الاولين لمادة الاجتماع لكون
المهم له هنا بيان الفرق مع سهولة الاطلاع على مادة الاجتماع من ذلك **قوله** واجيب بانهم
لما لم يعدوا اللذة ولا الادراك التصوري من اقسام الموجود واعترض عليه من وجوه اما اولا
فلان المتكلمين عدوا اللذة من الموجودات كما نقلناه عن المحصل واما ثانيا فلان غرض المعترض
ليس ان المتكلمين عدوا هذه الامور من الموجودات فالواجب ذكرها بل غرضه بيان شهادة
الوجدان بوجودها وانها لا ترد واما ثالثا فلانهم عدوا النظر في الحكم من اقسام الموجودات
دون النظر في التصورات مع ان كلا منهما انتقال فكري والبداهة لا تفرق بينهما في الوجود
والعدم فعد احدهما من الموجودات دون الآخر تحكم والجواب اما عن الاول فبان ما ذكر
في المحصل مذهب بعض المتكلمين والشارح جرى على مذهب الآخرين منهم ولا محذور في ذلك واما عن
الثاني فبان الوجدان انما يدل على اتصاف النفس بالامور المذكورة دون وجودها ولا يلزم
من الاول الثاني عندهم واما عن الثالث فبان عدم فرق البداهة بينهما انما سوغ اتصاف
النفس بها لا في وجودها كما عرفت ويندفع التحكم بكون الاحكام موجودات عندهم دون
التصورات قال في الحاشية فان المتكلمين لم يعدوا التصور من الامور الموجودة ومع لا يعدون
الحكم من الادراك بل يعدونه من الافعال انتهى وانما لم يعدوا التصور من الامور الموجودة
لجعلهم التصور حصول الصورة وعدم قولهم بالوجود الذهني نعم لو جعلوا العلم صفة
ذات اضافة لم يندفع التحكم الا ان المحشي قال في حاشية اخرى وما قيل ان العلم صفة حقيقية
ذات اضافة فالشارح لم يلتفت اليه **قوله** وان اتصف بها الموجود وفي الحواشي
فان الاتصاف بصفة لا يستلزم كونها موجودة خارجية كاتصاف الاعمى بالعمى ونحو ذلك
انتهى وانت قد عرفت ان الصواب ايراد الصدق بدل الاتصاف وان التحقيق انما يذكر
في موضعه **قوله** وسيرد عليك في الشك كلام آخر وسواء ذكره على سبيل التبع لاقسام الحكم

لا لكونه

الاعتراض للمولى ابن الخطيب

وجه عدم عدهم التصور من الموجودة



لا لكونه موجودا كذا في الحاشية **قوله** واعلم ان تقييد الحكم بكونه على شيء من الموجودات
مما لا يلزم ولعل وجهه كون الكلام عند الشارح باحثا عن احوال الموجودات **قوله**
قيل ينتقض حصر الحكم في الاحكام المذكورة قيل وايضا ينتقض بالاحكام التي سببها
تصور الطرفين فقط كالاوليات والتي سببها الوسط الذي يلزم تصور الطرفين
لقضايا قياساتها معها وكذا ينتقض بالحدسيات والملهمات ورد ذلك بان مراد الناقض
النقض بجميع ما يمكن نقضه من البديهيات ولم يرد الحصر فيما ذكره فكانه قال ينتقض
بالاحكام التي سببها الاحساس بالحواس الظاهرة وبتظاهرها ولو فتح هذا الباب لتوجه
النقض بالمتواترات بالاتفاق وبالتجربيات والحدسيات على المشهور ويمكن ان يدفع بان
مراد القائل ببيان حال لا ايراد اعتراض على الناقض اذ لا دلالة في كلامه على ذلك
فيكون ما ذكره تفصيل ما ذكره تركه الناقض فلا وجه في رده دفع ما اورده من النقوض
بان يقال مراد الشارح ههنا ذكر الاحكام المعدودة للبشر كما يصرح به في تفصيل اجناس
الحدث وليست الاوليات منها عندهم واما قضايا قياساتها معها فقد قيل انها من قبيل
النظريات لان فيها قياسا خفيا وكذا الحدسيات لاشتمالها على نظر خفي صرح بهما في شرح
المقاصد ولعل الشارح جرى على هذا المذهب واما الملهمات فقد جعلها البعض من قبيل
خوارق العادات والمراد ههنا بيان العلوم العادية لان مبنى التقسيم على ذكر الاقسام
العادية كما يتراءى عليه **قوله** ويمكن ان يدفع هذا الاخير قيل يمكن ان يدفع الاول ايضا
بان المراد بالنظري ههنا الاكتسابي اطلاقا للخاص على العام بقرينة قوله ان كان مكتسبا
اي بمباشرة الاسباب بالاختيار فالاحكام التي سببها الاحساس الاختياري داخلة فيه نعم
يلزم خروج الاحكام التي سببها الاحساس الغير الاختياري كمن القى يده الى النار بالقهر والاضطرار
ويمكن ان يجاب عنه بان قوله ان كان مكتسبا لا يصلح قرينة لما ذكره لان هذا القيد مقابل
لتقييد الوجداني بقوله ان كان امرا من الباطن ويكفي في التقابل المعنى الاخص للاكتساب

قائل المولى ابن الخطيب

مطلب اوليات

الوجدانيات الشاهد باخصين ٢

قائل المولى ابن الخطيب

اعنى مايوجد فى النظرى لامطلقا وايضا الاختيار انما يلزم فى تحصيل الاحساس لافى حصوله
ولا يلزم من امكان تخلفه فى الثانى امكان تخلفه فى الاول واللازم من تخلفه فى الثانى كون
الحكم المتعلق به اوليا وقد عرفت ان الاوليات خارج عن نظر الشارح ههنا قوله فاطلاق
السبب لا يتناوله لانه يتناول الكامل الذى هو حاصل كذا قال فى الحاشية يريد ان قول من حسن
الظن به ليس حاصل للحكم بالذات وانما هو بواسطة حسن الظن به والمراد والمتبادر من الاطلاق
السبب الحاصل ويرد عليه انا لانم ان كون السبب حاصلا ينافى توسط حالا ينفك عنه وههنا
حسن الظن اللازم لقول من حسن الظن به وانما ينافى ذلك استفادة السببية من الامر الغير
اللازم الا يرى ان الشارح وغيره جعلوا التقليد قسما من الحكم الجازم ولو لم يكن سببا حاصلا
لما فعلوا كذلك وايضا لما احتاجوا الى زيادة قيد الثابت فى تعريف اليقين لاخراج التقليد
لخروجه بقيد الاعتقاد الجازم فالاولى ان يقال فى دفع هذا النقض ان الشارح اراد
بالسبب الموجب فيما سبق السبب المفيد لليقين اعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع والذى نفاه فى التقليد هو السبب بهذا المعنى بقرينة المقابلة وسبب النفى زوال
الثبات فى التقليد لزواله بتشكيك المشكك وليس مراده نفى السبب مطلقا حتى يرد الاعتراض
المذكور ومنهم من قال ولا يتوهم ان مجموع القول وحسن الظن سبب كامل للاعتقاد لان المراد به
السبب الموجب المجموع المذكور ربما لا يفيد الاعتقاد اصلا وربما يفيده ولكن يزول وفيه بحث
لانه ان اراد المتوهم بالاعتقاد معنى الجازم فسببية التقليد له ممنوعة لما عرفت ومنع حصول
مقتضاه فى بعض الصور لا يفيد وان اراد معنى الجازم الثابت فعدم سببيته له متحقق فلا
يدعيه المتوهم فلا يضره تخلف مقتضاه عنه قوله والاعتقاد المراد فيه لا الاعتقاد بالمعنى
الذى ذكره الشارح كذا ذكره فى الحاشية يعنى ان الشارح جعله بمعنى الحكم الجازم وسواء خص من
الاعتقاد المراد فى التصديق قوله فلذلك ترى بعضهم يجعلون المقسم ما عنه الذكر الحكمى
المراد منه ابن الحاجب ذكره فى مختصره ومن يحذو حذوه قال فى الحاشية الذكر الحكمى هو العبارة التى

المراد المولى ابن الخطيب

يقصد



مطلب الذكر الحكمى

يقصد بها الدلالة على الحكم باحد طرفى النسبة وما يصدر منه هذه العبارة هو النسبة المتصورة
بين بين انتهى وحاصله ان الذكر الحكمى اللفظ الدال على النسبة الحكمية التى هى مورد الاثبات
والانتزاع فالنسبة شئ يصدر عنه اللفظ الدال عليه كقولنا زيد قائم فانه ذكر حكمى يصدر
عن فاعلها بواسطة تصور نسبة القيام الى زيد وطريق القسمة ان يقال النسبة عند
اعتبار عروض الوقوع او اللاوقوع لها اما ان لا يترجح احدهما على الآخر فهو الشك او يترجح
الى آخر القسمة واورد عليه ان النسبة من قبيل المعلوم وما ذكره من الاقسام علوم او
امور ليست من قبيل النسبة المتصورة كما فى الشك بل هو مما يتعلق بالنسبة بواسطة تعلقها
بالوقوع او اللاوقوع فتغيير المقسم لا يفيد ادراج الشك والوهم فيها بل لا يفيد ادراج سائر
الاقسام وان اخذ المقسم ما يتعلق بما عنه الذكر الحكمى او الادراك الذى له تعلق ما به يخرج
عنه تصور الوقوع او اللاوقوع على ان فى كون الشك والوهم من قبيل التصور بحثا انتهى
ولا يخفى عليك ان ما ذكره مغفول عن طريق القسمة لما عرفت ان المقسم النسبة باعتبار الوقوع
او اللاوقوع فيشمل بهذا الاعتبار العلوم فيتناول سائر الاقسام ولا محذور فى خروج تصور
الوقوع او اللاوقوع لانهما قيدان فى المقسم فلا يدخلان فى الاقسام وما ذكره من البحث فى
كون الشك والوهم من قبيل التصور فمشهور عند القوم مع جوابه قوله ويمكن ان يقال
هذا هو الكلام الذى وعده بقوله وسيرد عليك فى الشك كلام آخر وحاصله ان ذكر الشك
والوهم استطرادى ذكرهما لامتيازهما عداهما ولهذا لم يذكرهما عند عد اقسام الموجودات
فيما بعد ولا محذور فيه اذ اللازم على الشارح ذكر الاجناس المعلومة بالاستقراء فى التقسيم
ولا يلزم منه ان يكون كل ما ذكر فيه من اجناس الموجودات قوله ودعوى كون التقوض
فى جميع الصور بديهية الوجود او قطعية الثبوت خروج عن الانصاف قال فى الحاشية
لما كان الضرورى يقال لمعنيين احدهما البديهى وهو المذكور فى مقابلة النظرى وثانيهما
القطعى اشار اليهما بقوله بديهية الوجود او قطعية الثبوت انتهى ولما كان الخروج عن

مطلب الضرورى يقال لمعنيين

الايراد للمولى ابن الخطيب

الانصاف فى كون جميعها بديهية الوجود وفى كون جميعها قطعية الثبوت لانى التوزيع
الجم قوله فى جميع الصور وعطف قطعية الثبوت بكلمة أو وقد يتوهم ان قوله فى جميع الصور
اشارة الى الامكان فى بعضها كالنقض بالحكم الذى سببه الاحساس باحدى الحواس كما اشار اليه
بقوله ويمكن ان يدفع هذا الاخير ولا يبعد ان يشار ايضا بمثل الغم والفرح وسائر الاعراض
الغلبية كما ذكرناه هذا كلامه لكن لا يخفى عليك ان كلام المتوهم هو الامكان الوقوعى فى
البعض وكلام المخفى على ما يستفاد من تعبير الخروج عن الانصاف هو الامكان العقلى فى البعض
وسواء من الاول فلا يصح الاشارة بالاعم الى الاخص قوله لجواز ان يكون بعضها عدميا او
جوهرا فى بعض ان يكون عدميا لا يرد نقضا اصلا وما يكون جوهرا لا يرد نقضا على اقسام العرض كذا
ذكر فى الحاشية وحاصله ان الناقض كما يدعى فى ايراد النقوض البداهة فى البعض والقطعية
فى البعض الآخر كذلك يدفع من يرد ما بتجويز العدمية فى البعض والجوهرية فى البعض الآخر وقد
يقال ان الدفع بهما لا ينافى ان يكون فيها بعض آخر يمكن ان يدعى فيه الضرورية او القطعية يريد
ان يدعى فيه المجيب الضرورية او القطعية بان يسلم النقض فيه وانت تعرف ان ما ذكره من عدم
المنافاة ظاهر غنى عن البيان اذ لم يدع احد بان النقوض كلها مندفعة وان اراد بذلك دعوى
الناقض فتلك جارية فى الكل ولا اختصاص لها بالبعض قال الشارح فاجناس المحدث
على هذا الراى اثنان وعشرون اعترض عليه بعضهم بان الاكوان طبيعة واحدة متمايزة بالعوارض
فلا يكون الكون جنسا لما تحته ثم اجاب بان اطلاق الاجناس لما تغليب او بمعنى الاقسام وذلك
ظاهر انتهى وجه الظهور دلالة قوله هذه جملة اقسام الموجودات مع انه متاخر باستعمال
اسل اللغة الجنس فى معنى القسم قوله فتامل وجه التامل احتمال دخول الشك فى الاقسام بالحقيقة
بناء على ما مر من انه حالة ورأى التصور عندهم ويؤيد هذا الاحتمال ان الشارح ادخله فى الرد
كسائر الاقسام حيث قال وان لم يغلب فهو الشك وترك هذا الاسلوب فى الوهم حيث قال
والطرف الآخر هو الوهم وقد يقال وجه التامل ان التفريع بقوله فاجناس المحدث بعد دخول الشك

المتوهم المولى ابن الخطيب

قائل المولى ابن الخطيب

هو المولى ابن الخطيب

قائل المولى ابن الخطيب

والوهم

الاعتراض للمولى ابن الخطيب

والوهم فى المشار اليه بقوله هذه جملة اقسام الموجودات متدافعان اذ يرد ح العدد
على ما ذكره اللهم الا ان يقال الاشارة الى المذكور بالذات وهما مذكوران تبعا وانت
تعلم ان مثل هذا التعبير اعنى قوله وهذه جملة اقسام الموجودات قد يكون للاخبار عن عدم
خروج البعض وقد يكون للاخبار عن عدم دخول الغير وقد يكون للاخبار عن كليهما
ومراد الشارح ههنا هو الاول بقرينة قوله عقيب ذلك وما عدا ذلك لا يعدونه من اقسام
الموجودات وبقرينة دخول الشك والوهم فى المشار اليه مع عدم عدهما من الاقسام فلا
ينافى ذلك دخول الغير فيه فلا تدافع بين الكلامين وتقييد المشار اليه بما يذكر بالذات
تكلف لا يخفى قال الشارح عشرة منها معذورة اعترض عليه بانه ان اراد كون انفسها
معذورة يخرج الاصوات المعذور سببها اعنى القرع والقلع لانفسها وان اراد ما يكون
سببها معذورا يبطل الحصر فى العشرة لان سبب الحرارة كالحركة الاختيارية معذور ويمكن
ان يجاب عنه بانا نختار الشق الثانى الا انا نريد بالسبب والمسبب ههنا ما يوجد بينهما التلازم
العادى بان لا يوجد احدهما بدون الآخر عادة كالصوت مع القرع والقلع اذ لا يوجد الصوت
بدونهما عادة وبالعكس لما يوجد بينهما التلازم العادى كما فى الحرارة مع الحركة فان الحرارة
توجد عادة بدون الحركة فى النار وبالعكس فى الحركة الخفيفة وتحقيق ذلك ان المعذورية
هى صدور الاثر عن الفاعل بطريق الشعور وهذا الشعور انما يتعدى الى ما يتبع الاثر
بطريق اللزوم العادى لان الشعور بالملزوم لا ينفك عن الشعور باللازم عادة لا الى
ما يتبعه بلا لزوم لامكان الانفكاك نعم قد يقصد بالحركة حصول الحرارة فيلزم ح الشعور
بالحرارة الا ان المراد المعذورية على سبيل الاطراد وما ذكر ليس كذلك قوله بل ربما كانت
اسبابه القريبة منها قال فى الحاشية بل السبب القريب للالم هو تفرق الاتصال وسوء المزاج
وافعال الجوارح ربما تكون سببا للامرين فتكون سببا بعيدا للالم هذا ما ذكره قوله
مالا يتميز فى الوجود الخارجى يحتمل ان يريد عدم التميز لعدم الوجود الخارجى كما هو مذهب الشارح

وعدم التميز مع الوجود الخارجي بناء على جواز الوجود الخارجي بدون التميز فيه كما جوزه البعض
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تع في مباحث الماهية **قوله** تحقيقا او تقديرا فسر القيد
الاول في الحاشية بقوله اي كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وفسر الثاني فيها بقوله اي كما
في المجردات واعراضها فانه بحيث لو كانت يشار اليها بالحس لكانت الاشارة اليها عين الاشارة
الى اعراضها **قوله** وان كانت في الخارج امرا متصلا واحدا قال في الحاشية لا يكون لكل ما
يشار اليه وجود على حدة بل الكل موجود بوجود واحد **قوله** لجواز وجود جوهر يكون
محلا لجوهر آخر ولا يكون لشيء منهما وضع اي قبول اشارة اصلا اذ لم يقم على استحالته دليل
كذا قيل ويمكن ان يستدل عليها بان الحلول عندهم عبارة عن اختصاص شيء بآخر بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ولا يخفى ان الاتحاد في الاشارة العقلية
غير ممكن اصلا لان العقل يميز كلا من الموجودين المتحدين عن الآخر قطعا واما الاشارة
الحسية فغير ممكن في المجردات رأسا اما تحقيقا فظاهر واما تقديرا فلان الاتحاد في الاشارة
على تقدير صحة الاشارة الحسية ليس بحلول حقيقة وانما يفيد ذلك تشبيه النسبة الواقعة
فيما اعتبروه من القسم بالحلول وتسميتها حلولا مجردا اصطلاح لا يتحقق به القسم المذكور
**قوله** وهذا سوال ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال
والمحل هو الجسم قال في الحاشية هذا نقل كلام للكلام بحسب المعنى دون العبارة انتهى وانما غير
عبارة الامام ليظهر كون كلامه ماخذا للاعتراض المذكور وفيه تعييب على المعترض بالانتحال
وانما لم يرد هذا السوال بكون التقسيم استقرائيا وعدم ثبوت ذلك القسم لا بد منه
ولا برهانا بناء على ما يقال من ان حصر الجوهر فيما ذكر من الاقسام الخمسة عقلي **قوله** قيل
ان اردت حصرا عقليا اعترض عليه بانه ان اراد المعنى المصطلح وهو مما لا يستعان فيه بامر
اجنبي يرد عليه ان انحصار جزء الجسم في المادة والصورة يتوقف على ادلة نفي الجزء وكذا
كون الخارج منحصرا في النفس والعقل يتوقف على ادلة بساطتهما وان اراد به ما يعم الحصر

تائيد المحول ابن الخطيب

المعترض المحول ابن الخطيب



الناشي من التتبع والحصر المقطوع به يرد عليه ان الدليل لم يعم على ان الجوهر الخارج عن الجسم الغير
المتصرف فيه يكون مؤثرا فيه البتة حتى ينحصر في النفس والعقل اذ لا بعد في وجود جوهر مجرد
لا يتعلق بالجسم باحد التعلقين هذا ما ذكره والحق ان دعوى الحصر العقلي غير صحيحة وقد اشار
اليه المحشي في الحاشية حيث قال قوله والا فعقل قيل وهو ممنوع لجواز ان يكون جزء من المتصرف
الذي سميته بالنفس وجزء من الغير المتصرف الذي سميته بالعقل انتهى الا ان للمجادل ان يقول
نختار الشق الثاني من السوال ونمنع لزوم ما ذكره من الايراد عليه بان قول القائل وان لم يكن
متصرفا فعقل اعم من ان يكون مؤثرا في الجسم اولا فما ذكره من الاحتمال داخل فيه غاية ما في الباب
ان يكون الجسم الغير المتصرف والغير المؤثر مسمى بالعقل ولا محذور فيه وبالجملة هذا القسم من الاقسام
الثانية للجوهر الخارج لا من الاقسام الاولية لعدم ذكره لا يخل بالانحصار **قوله** او في
بدل ويكون في غير العناصر الاربعة اولا يجوز ان يغايرها وهو في غير الافلاك ولقائل ان يقول
الاحتمالان المذكوران داخلان في العناصر والافلاك وحصر العناصر في الاربعة والافلاك في
التسعة غير عقلي فالحصر المحتمل غير ليس بعقلي وما هو عقلي ليس بمحتمل والمحشي سيصرح بعدم الحصر
في تقسيم الجسم العنصري الى الاربعة حتى قال في الحاشية في تعليله اذ لا يمتنع ان يكون عنصر آخر
بين النار والهواء اخف من الهواء واثقل من النار انتهى وايضا لم يدع الحكماء في حصر
الافلاك في التسعة حصرا عقليا كما مر في موضعه **قوله** قيل الصورة الشخصية ايضا مختصة
ببعض دون بعض ولا تسمى صورة نوعية قال في الحاشية وقد يجاب بان المراد تقسيم الموجود
الى الاقسام الكلية دون الشخصية فان ذلك مما لا سبيل اليه انتهى كلامه بيانا ان قول الشارح
بل يختص ببعض دون بعض مقابل للشمول للجميع ومن البين ان معرفة الشمول لجميع الاشخاص
غير ممكن لعدم انضباطها فيكون المراد الشمول لجميع الانواع فيكون مقابله الاختصاص
ببعض الانواع لا الاختصاص ببعض الاشخاص او بما يعمهما **قال** الشارح سمي الافلاك والكواكب
قال بعضهم اراد بالافلاك الاجسام الشفافة الغير القابلة للخرق والالتيام فيتناول المتمم

المراد المحول ابن الخطيب

والمدبر فلا ينتقض الحصر بهما **قوله** قيل الاولى ان يقال في جوف الفلك الاخير الاقرب الى المركز لانه لم يثبت ان ليس تحت فلك القمر فلك آخر قال في الحاشية انما قال الاقرب الى المركز لان الفلك الاخير يصدق على الفلك الاعظم اذا ابتدئت من المركز ولهذا قيد به هذا كلامه ويمكن ان يقال لا حاجة الى هذا القيد بعد تبديل قول الشارح الى الفلك الاخير لان قوله وما يكون في جوف فلك القمر عطف تفسيري لقوله وسواجسام عالم الكون والفساد فلا يمكن صدق الفلك الاخير على الفلك الاعظم لكون المعطوف عليه صارفا له عنه وكذا قوله او ثانيا صارف عنه لانه مقابل للاول الذي اراد به الاجسام العالية اعني الافلاك والكواكب **قال** الشارح او مركبات وهي الموالید **ولقائل** ان يقول لا شك انه لا واسطة بين البسيط والمركب فان فسر البسيط بما لا يتركب من الاجسام المختلفة الطباع يدخل المركب الذي للمزاج له في المركبات فيبطل حصرها في الموالید الثلثة وان اراد بالمركب المركب التام الحافظ لصورته يدخل ما ذكره في البسائط فيبطل حصرها في العناصر الاربعة **قوله** ذنب فج قيل الاولى ان يقال كانه ذنب فج كما في المواقف اذ الاشتراك في بعض الاوصاف لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة وان قصد التشبيه اي كذنب لاستلزم التغاير في الحقيقة وهو غير معلوم ايضا ولك ان تقول المعلوم بالحس والتجربة اشتراكهما في الحقيقة وانما البرد عاقه عن الوصول الى الكمال في العوارض كاللين واللون **قوله** قيل ينتقض بمثل الياقوت واللعل والفيروزج قيل عليه ان اريد بالذائب ما يذوب بالفعل او يستعد للذوبان وبغير الذائب ما يقابله مطلقا يدخل الياقوت ونحوه في غير الذائب فالنقض عما ذكر لا يرد على حصر غير الارواح والنفوس في العقاقير لانه قسم من الذائب بل على حصر غير الذائب في الاجسام السبعة وان قيد غير الذائب بما يقابل الاستعداد للذوبان فقط يخرج الياقوت ونحوه عن الذائب وغير الذائب معا مع دخولها في المعادن فالنقض نوبك على حصر المعادن فيهما هذا تلخيص كلامه ويمكن ان يقال نظر المعترض الى ان الياقوت ونحوه من المعادن بلا شبهة فلما لم يدخل في المعادن السبعة

قال المولى ابن الخطيب

والارواح



قال نصير الدين الطوسي

والارواح والنفوس تعين دخولها في غير الارواح واذا لم يدخل فيه ايضا ظهر ورود النقض بذلك على قسم المعادن فكان الانسب اسناد النقض الى محل الظهور **قال** الشارح اما ناطق وهو الانسان قيل الجن وبعض الملائكة ناطق وليس بانسان واجيب بان المقسم الحيوان وما ليس من الحيوان ولئن سلم ذلك فلانم تحقق قوة ادراك المعقولات فيهما اقول كان المجيب ظن ان البدن شرط في الحيوة والادراك مطلقا عند الفلاسفة وليس كذلك بل الملائكة والجن كما تقرر في موضعه احياء علماء عندهم فلا جواب عن النقض على مذهبهم وكذا الوارد النقض بهما على قول الشارح واما غير مدبر وهو العقل الا ان يقال من الحكماء من لا يقول بوجودهما وان الشارح جرى على مذهبه فيكون التقسيم استقرائيا الا انه بعيد لان المحققين منهم ذهبوا الى وجودهما **قال** الشارح فلكية وانسانية قيل بقي من المدبر ما لا يكون بواحد منهما ويمكن ان يدفع بان الشارح جرى على مذهب من يقول بوجود ذلك فيكون التقسيم استقرائيا الا ان ذلك احتمال بعيد كما مر نظيره **قوله** تلك الاعما كالادراكات **ولقائل** ان يقول علم المجردات حضوري عندهم وهو عبارة عن نسبة العالم الى المعلوم فيكون معدوما في الخارج فكيف يكون عندهم قسما من الاعراض الموجودة في الخارج

**قوله** عرفوا الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون منتهى لاحدهما ومبداء للآخر قال في الحاشية لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزدد واذا فصل عنه لم ينتقص ولولا ذلك لكان جزء آخر من المقدار المنقسم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلث وكذا النقطة ليست جزء من الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم هذا ما ذكره والغرض منه اثبات كون الحد المشترك مخالفا في النوع لما بين حدود لها اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يكون بين الحد المشترك والطرفين حد مشترك آخر وكذا وانه باطل

**قوله** باحد وجوه قال في الحاشية وهو الكسر والقطع والفصم **قوله** الا ان يراد الوحدة الوضعية اي يراد انطباق احد الجزئين على الآخر بحيث يتحدان في الاشارة كذا قال في الحاشية

المراد منه المولى
ابن الخطيب

قال بعضهم وفي بعض نسخ الحواشي المنسوبة الى المعرض الغرضية بدل الوضعية وتقريب
الاعتراض ح سوان الحد الحقيقي الواقع في نفس الامر يستلزم الفصل وسو يستلزم تعدد
الحدود في نفس الامر والوحدة الغرضية ممكن في المنفصل ايضا فالجواب على هذا ان يقال
المراد الغرض المطابق لما في نفس الامر وذا لا يوجد في المنفصل ويمكن ح ان يجاب ايضا بانا
وان سلمنا امكان امر فاصل في الكم المنفصل لكن لانم كونه حدا مشتركا على تعريفهم لان ذلك
الامر من قبيل الوحدة التي هي غير قابلة للوضع والمراد وان كان الوضع الحاصل في نفس الامر
لكن لا يلزم منه وجوده في الخارج حتى لا تكون حدا مشتركا بناء على كونه غير موجود في الخارج
بل مدار كون الشيء ذا وضع اما وجوده او وجود محله كما سبق **قوله** وكلامنا في القسمة
الغرضية قال في الحاشية كان المعرض لم يفرق بين القسمة الوهمية اعني الفرضي وبين القسمة
الفكية **قوله** ولو اريد باتحاد الحدود اشارة الى الجواب باختيار الوحدة الوضعية **قوله**
حتى يتصور اتحاد ما فيه قال في الحاشية لان الوحدة الوضعية انما يكون اذا كانت الموجودا
قابلة للاشارة الحسية وسو ممنوع لانها ليست بموجود **قوله** بان انحصار المتصل الغير
القار الذات في الزمان ممنوع وذلك لان الحركة ايضا كم متصل غير قار **قوله** ولا يفيد
العناية في امثال هذا المقام بان المراد بالمتصل الغير القار الزمان كذا قال في الحاشية يعني
ان الزمان ليس من الماهيات الاعتبارية التي يكفي في تعيينها وتعريفها ان يقال اعني بهذا اللفظ
معنى كذا وكذا كما يكفي في الامور الاصطلاحية في العلوم الغير الحقيقية **قوله** والمناقشة
في الاول حد فوعة بان الحصر استقرائي فان الكم المتصل الغير القار الذي سو غير الزمان الذي
سو مقدار الحركة غير موجود لان الحركة بمعنى القطع غير موجودة قطعا والحركة بمعنى التوسط
وان كانت موجودة الا انها ليست بكم متصل لانها حركة في آن فليس لها جزء ولا بد في الكم
المتصل من الاجزاء **قوله** وفي الثاني بالبرهان على كونه مقدار الحركة اذ انم نبه بالقيد
الاخير على عدم تمام البرهان عند المتكلمين لا عند الحكماء والا لم يندفع المنع المذكور عنهم **قوله**

قد استدلوا

الاعتراض للمولى
ابن الخطيب

قد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متغرقات حاصلة ان الكم المنفصل
متغرقات والا لكان متصلا وكل متغرق مفرد وغير منقسم بالفعل وان جاز ذلك والا
لما كان مبداء للمتعدد وكل مفرد آحاد فالآحاد بدون عروض الوحدات لا تكون منفصلا
بل بواسطة عروض الوحدات فالمنفصل بالذات هي الوحدات وهي العدد وغيرها منفصل
بالعرض اعترض عليه بانا لانم انحصار كون الآحاد كما منفصلا في عروض الوحدات لها
لم لا يجوز ان يوجد حقيقة عرضية يكون آحادها في نفسها كما منفصلا بالذات ويعروض
الوحدات لها كما منفصلا ايضا بالعرض كما ان العدد كم منفصل بالذات وكم منفصل ايضا
بواسطة عروض العدد له ويمكن دفعه باثبات المقدمة الممنوعة بان يقال الآحاد بدون عروض
الوحدات اما ان يقبل فرض الحد المشترك اولا واذا لا واسطة بينهما والاول سو الكم المتصل بالشابهة
والثاني انما يكون لوجود النهايتين فيه بالفعل الذي سو التعدد في النهاية لان المانع
لفرض الحد المشترك سو وجود النهايتين بالفعل لا غير اذ لا واسطة بينهما فالكم لا يكون منفصلا
لذاته بل بعروض العدد له فلا يوجد كم منفصل بالذات غير العدد **قوله** وذهب بعض
الناس يريد ان الكم المتصل كما سو منقسم الى قار الذات وغير قار الذات كذلك الكم المنفصل
منقسم اليهما ويكون الكم المنفصل جنسا لهما **قوله** والحق ان القول انما يكون كما
لاجل الكثرة التي فيه قال في شرح الملخص احتج بعض الناس بان القول مركب من المقاطيع
يتعدد بها وكل ذي جزء يتعدد بجزئه فهو كم والدليس متصلا فهو منفصل ثم اجاب بمنع
الكبرى اذ ليس كل ما يتعدد بجزئه فهو كم بالذات فانه يجوز ان يكون اضافيا وقد عرض لها
اما مقدارا وعدد فصارت كما بالعرض لذلك **قوله** واما الجسم مع سطحه فهو ايضا كم
منفصل بالعرض يعني ان كلا من الخط والسطح كم متصل لقبول فرض الحد المشترك فيه واما
مجموعهما فكم منفصل بواسطة عروض العدد له اذ ح لا يقبل فرض الحد المشترك بينهما
قال الشارح والكيف اربعة انواع اعترض عليه بان اللازم من جعل العدد الذي سو

المقطع في المشهور سو الحرف مع الحركة ان لم يكن بعده
ساكن او حرفان ثانيهما ساكن ان كان فضرب
مركب من ثلثة مقاطيع وموسى وعيسى من مقطعين

الاعتراض للمولى
ابن الخطيب

عبارة عن الوحدات كما منفصلا موجودا ومن تعريف الكيف بما لا يقتضي القسمة والنسبة
دخول الوحدة في تعريفه مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة فالصواب ما سيذكره من ان
الكيف عرض لا يقتضي القسمة والا قسمة فيخرج الوحدة عنه باعتبار الاقسمة في تعريفه
هذا ما ذكره ويمكن ان يقال ما ذكره ههنا ليس تعريفا للكيف وانما ذكره لمجرد الضبط
الا يرى انه عرفنا لكم بانه ما يقتضي القسمة لذاته مع انه ما يقتضي القسمة والنسبة معا ولئن
سلم دخولها تحت التعريف لكن المراد من التقسيمات المذكورة حصر الاجناس والوحدة غير
داخلة تحت جنس كما سيصرح به الشارح ولئن سلم ذلك لكن الوحدة عدمية عند البعض
والشارح اختار مذهبه فيكون التقسيم استقرائيا لا عقليا قال الشارح فالاصوات
والحروف قيل الامر دائر بين ان يقول فالاصوات وسائر توابعها من الجهارة والخفاء
والحدة والثقل وبين ان يكتفي بذكر الاصوات ولكن ان تقول الاكتفاء بذكر الاصوات
ربما يوهم ان كيفيات الاصوات ليست من الاعراض فالامر دائر بين ان يذكر التوابع بأسرها
او ان يكتفي بواحد منها تنبيها بدخولها في الاعراض على دخول البواقي فيها لا شتراكها
في كون الكل كيفيات للاصوات قوله قيل تهيؤ الهيولى للصورة الممنوعة نقض
التعريف بتهيؤ النفس للعلوم ايضا فانه تهيؤ لقبول الاثر ولا يسمى لا قوة عندهم
ونقض ايضا بتهيؤ المؤثر للتاثير والفرق بان تهيؤ المتاثر وجودية دون التاثير
تحكم لانه كما تختلف استعدادات المتاثر قربا وبعدا كذلك تختلف استعدادات الفاعل قربا
وبعدا حسب الشرائط من غير فرق بينهما والجواب ان الظاهر ان النفس الناطقة منطبعة
على الادراك فهي عند حصول الاستعدادات بواسطة القوة المفكرة وفيضان العلوم
بواسطتها من المبداء الفياض تقبل الادراك بسرعة او بسهولة ومراد الشارح بالتهيؤ
لقبول الاثر سوا التهيؤ له بسرعة او سهولة فتعين بهذا تسمية استعدادات النفوس بالاقوة
وعدم ذكرهم اياها عند ايراد امثلة الاقوة انما هو لكون اكثر تعرضهم لاعراض الاجسام

قائل المهولى
ابن الخطيب

النقض للمولى
ابن الخطيب

وايضا



الرد للمولى
ابن الخطيب

وايضا انهم جعلوا تهيؤ المؤثر للتاثير عبارة عن القدرة الحاصلة شرائطها المرتفعة
موانعها والقدرة من باب الكيفيات النفسانية دون الكيفيات الاستعدادية التي عبر
عنها بالتهيؤ قوله وهذا صحيح هذا من كلام المحشي وقد اشار بذلك الى ورود النقض
بتهيؤ الهيولى للصورة على تعريف الاقوة بالتهيؤ لقبول الاثر ويمكن دفعه بان
التهيؤ الذي يسمى بالكيفية الاستعدادية قائم بالجوهر البتة وان الاستعداد قد يكون
بالقياس الى جوهر آخر كاستعداد الهيولى للصورة وقد يكون بالقياس الى الاعراض كاستعداد
الانسان للكتابة الا ان الكلام ههنا لما كان في بيان اقسام الاعراض خرج النوع الاول
منهما من المقسم المعتبر ههنا فلا نقض به قوله فالاولى ان يقال قال بعضهم يندفع النقض
بقيد الانفعال لان المراد منه التاثر التدريجي وقبول الهيولى للصورة تاثر دفعي ورد
ذلك بعضهم بان التدريج ليس معتبرا في معنى القوة والاقوة ويؤيده ان التدريج انما
يعتبر في معقولية ان يفعل وان ينفعل ولذلك عبر عنهما بما يدل على التجدد والتغضي دون
الكيفيات الاستعدادية ثم قال وعندي ان النقض انما يندفع بقيد الغريب لا على معنى
ان يكون التاثير على خلاف طبيعة المتاثر بل على معنى ان التاثير لا يكون من ذات
الشيء ولا يخفى ان التاثير بايجاد الصور والاعراض ليس من ذات الهيولى لانها قابلة
محضة قوله والاولية قال في الحاشية الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده
الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة
فانها بحيث يعدها اثنان وهو غير الواحد قوله فلا يلزم ان يكون نسبة الاب الى
الابن بالابوة ونسبة الابن اليه بالبنوة لكونه ولد زوجته اضافة لانه وان كان فيه
نسبتان بين الشيئين ولكن النسبة الاخرى ليست معقولة بالقياس الى النسبة الاولى
كذا قال في الحاشية قوله اي نسبة الاشياء المتغيرة الى الزمان بالوقوع فيه او الى
طرفه كذلك بريد ان الزماني قد يطلق على الامر التدريجي ويقابله الآني اي الامر الدفعي

وقد يطلق على الامر المتغير لدخوله تحت الزمان ويقابله ما لا يتغير اصلا كالمجردات والمراد
ههنا هو المعنى الثاني فيتناول التدريجي والدفعي فعبر الشارح عن الاول بالنسبة الى
الزمان وعن الثاني بالنسبة الى الآن فلا يرد ما قيل انه يلزم منه ان يكون نسبة الحركة
الى الآن متى للحركة بناء على ان الحركة اي بمعنى القطع تدريجية في الزمان لا في الآن ووجه
عدم الورود ان المتى للحركة التدريجية المسماة بالحركة بمعنى القطع هو الزمان وللحركة
الدفعية المسماة بالحركة بمعنى التوسط هو الآن وما ذكره الشارح من الاشياء الزمانية
جامع لهما وقد يقال ان اراد ان قض بالحركة الحركة بمعنى القطع فلا يرد النقض لانها غير موجودة
فكذا متاها والكلام في المتى الموجودة وان اراد الحركة بمعنى التوسط فلها نسبة الى الآن
فيكون الآن متى لها واورد عليه ان المراد هو الاول ولا يلزم من عدمية عدمية المتى
فان وجود الطبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها وانت خبير بان فيما ذكره المحشي من
التوجيه غنى عن الجواب المذكور وفيما ذكرناه من تقرير كلامه تنبيها على ما في هذا الايراد قوله
تسامل في العبارة نسبه الى التسامل دون الخطاء بناء على ما يصرح به من كون الوضع هيئة
وانما خص الوضع بالتصريح بذكر التسامل لظهور كونه عبارة عن الهيئة بخلاف سائر
الاعراض النسبية وذلك لان الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وعن نسبتها
الى الامور الخارجة عنها فهذا التركيب يظهر فيه معنى الهيئة ولهذا لم يختلف احد في كونه عبارة
عن الهيئة بخلاف البواقي قوله يعني من حيث هو كذلك فان قيد الحيثية معتبر في امثال
ذلك اشار بصدر كلامه الى دفع ما قيل من انه ينبغي ان يقيد بقولنا من حيث هو كذلك
وعلله بما حاصله ان المدار على الظهور في حكم المذكور ونبه بقوله في امثال ذلك الى دفع
ما اورده ذلك القائل بطريق الترقي من قوله بل بهذه الحيثية ينبغي ان يؤخذ في الجميع حتى
لا يختل قوله وقد يقال اعتراض على ما مر من دعوى خروج الآنين عن المقولتين
المذكورتين بانه يلزم حينئذ خروجهما عن المقولات باسرها اذ لا يمكن درجهما في البواقي لكن

الايراد للمولى
ابن الخطيب

اللازم

اللازم باطل لان التاثير والتاثر لو كانا آنيين من الاعراض قطعا فقوله ودعوى كونهما الخ
دفع لما يتوهم من الجواب وهو ان كلا من الآنيين والزمانيين وان كان من الاعراض
لكن الآنيين عدميان وكذا ليس الآني جنسا عاليا لما تحته والكلام في حصر الاجناس العالية
وتقرير الدفع ان الدعوى الاولى بعيدة جدا وذكر في الحاشية وجه البعد حيث قال لان
غير القار اولى بان يكون عدميا ولاجل هذا قال جدا انتهى وان الثانية لا تخلو عن بعد وجهه
ان كلا من الطرفين في الدعوى لم يثبت بدليل ولا ببداهة فيشملهما الجواز فالفرق بينهما
بالصحة وعدمها غير خال عن البعد واما المعرض فيكفيه اشتراكهما في كونهما من الاعراض قال
الشارح فمر غرير الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لما انثنى والغمر جوهر ولغظ هو
مقدر راجع الى الحبيب وغرير بالغين والزاء المعجمتين ثم الراء المهملة بمعنى كثير وسوكم
والحسن كيف والطف اضافة ومصرا ين وقام وضع ويكشف ان يفعل والغمة بضم الغين
المعجمة وتشديد الميم اسم بمعنى الغم وهو ملك ولما متى وانثنى ان ينفعل والانثناء
الانعطاف اي للمامال ورجع الى او للمامال وانعطف من الدلال قوله ومثله زيد طويل
البيتين زيد جوهر وطويل كم واصفر كيف وابن مالك اضافة وفي داره اين وبالامس متى
ومتكا وضع اصله متكئ غير الوزن للوزن وفي يده سيف ملك ولواه ان يفعل والتوى
ان ينفعل والالتواء الانعطاف والاشارة في قوله فهذه الى المذكورات تقديره هذه
المذكورات عشر مقولات للموجودات سواء اي لا يزيد عليها ولا ينقص عنها بحسب الاستقراء
قوله والمتكلمون وان قالوا رد لما قيل من انه لا تفاوت بين القولين حينئذ اذ
المتكلمون قائلون بوجود مالا وجود له منها في الاعيان في الاذهان قال الشارح اعني الشاملة
لجميع الموجودات او اكثرها هذا التعريف منقوض طردا وعكسا اما الاول فبالكمية والكيفية
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها امور شاملة لاكثر الموجودات وليست
من الامور العامة عندهم واما الثاني فبالوجوب الذاتي والقدم فانهما من الامور العامة

قائله نصير الدين الطوسي

مباحث
الامور العامة

عندهم ولا يصدق التعريف المذكور عليها لعدم شمولها للاكثر وكذا بالامتناع والعدم فانها
ايضا من الامور العامة عندهم مع عدم صدق التعريف المذكور عليها لعدم كونها من احوال
الموجودات واجاب عنه بعض الفضلاء بان اللازم البحث عن الامور العامة من جهة شمولها
لا من جهة اختصاصها وعن الاحوال الخاصة من جهة اختصاصها لا من جهة شمولها والبحث عن
الامور المذكورة في قسم الاعراض من حيث كونها من اجناس الاعراض لا من حيث كونها من عوارض
اكثر الموجودات وايضا الشرط شمول الامور العامة بطريق الصدق لا بطريق العروض والامور
المذكورة مختصة بطريق الصدق وان كانت شاملة بطريق العروض واجاب عنه ايضا
بعض المحققين بانه لا يلزم في الامور العامة البحث عنها من جهة العموم بل اللازم كونها بحيث
لو بحث عنها على وجه العموم لبحث في قسمها فيمكن ان يبحث عنها من حيث خصوصها بحسب تعلق
الغرض العلمي المعتد به بالبحث عنها على هذا الوجه ثم قال لكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به
بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر ثم قال واما الكم المطلق فقد استغنى عن
البحث عن احواله بحث الكثرة واما التعرض لها في قسم الاعراض بطريق المبدائية ثم قرر الامر
على ما مر من ان الامور العامة مشتقات فالمبحوث عنه في الاعراض سوالكم لا المنكم وما سوى من الامور
العامة سوالثاني وما سوى من الاحوال الخاصة سوالاول ولنا في الاجوبة المذكورة انظار
اما اولا فلان خصوصية كل نوع طالبة لآثار مخصوصة لا توجد في غيرها وكذلك مجموع تلك
الانواع باعتبار الطبيعة الجنسية المشتركة بينها طالبة لآثار تخصها لا توجد في كل نوع
نوع منها باعتبار الخصوصية بل بواسطة الامر الاعم فالامور العامة والمختصة متمايزتان
في انفسهما فلا يجتمع الشمول والاختصاص في امر واحد حتى يمكن البحث عن امر واحد بحسب
الجهتين واللحوق بواسطة الامر الاعم لا يكون اختصاصا كما لا يخفى على المتدرب واما ثانيا
فلان شمول المحمولات بطريق الصدق انما يلزم من شمول مباديها بطريق العروض لان المحمولات
تابعة في شمولها واختصاصها لمباديها اذ لا يصح حمل المحمول على شئ بدون صحة الحمل بينه وبين

مبداء

المراد منه المولى ابن الخطيب

المراد منه العلامة الدوانى ٣

مبداء المحمول وكذا لا يصح عدم عليه عند وجود المصحح المذكور فلا يصح تجويز اختصاص الامور المذكورة
صدقا مع كونها شاملة بطريق العروض واما ثالثا فلان الترجيح بتعلق الغرض العلمي انما
يحتاج اليه لو صح اجتماع جهتي الشمول والاختصاص في امر واحد وقد عرفت فساده على ان الغرض
العلمي متفاوت لا ينضبط احواله ولهذا انكر المحقق المذكور عدم تعلق الغرض العلمي في الصفات
السبعة وضم شارح المقاصد اليه عدم ذكر ذلك الامر في الاحوال الخاصة اصالة الا انه يرد عليه
مطالبة سبب تعلق الغرض العلمي بالبحث عنه في الاحوال الخاصة اصالة واما رابعا فلان مباحث
الكثرة اذا كانت مغنية عن مباحث الكم المطلق فاي حاجة في ذكرها في قسم الاعراض بطريق
المبدائية اذ الامور العامة انما ذكرت ليكون مبادي للكل واما الجواب عن النقض بطريق
العكس فهو ان العدم معدولا وسلبا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا
الامتناع بالغير او المطلق الشامل له وايضا سلب الوجود المطلق والذهني عن الممكنات
في انفسها ممكن فيكون من احوالها ولا ضرورة في تخصيص الامور العامة بما يكون ثبوته للوجود
حال الوجود او بما يكون من الاحوال الثابتة بالفعل حتى يلزم لذلك كون بعض المباحث
تطفلا ورد ذلك بعضهم بان الحكمة باحثة عن احوال اعيان الموجودات فكذا الكلام على
راي من جعل موضوعه الموجود ومنهم المص فلا وجه لجعل الامتناع والعدم من الامور العامة
ثم اجاب بان البحث عن العدم بحث عن الوجود من حيث ان حال مقابله كذا وكذا الحال في الامتناع
بالنسبة الى الامكان ويمكن دفع ما ذكر من الرد ورد ما ذكر من الجواب اما الاول فبان
الحكمة وان كانت باحثة بحسب القصد الاصلي عن احوال الاعيان الخارجية لكنها بحسب القصد
الثاني باحثة عن احوال الموجود المطلق فالفلسفة الاولى الباحثة عن احوال الموجودات
الذهنية من المبادي على القصد الاول ومن المقاصد على القصد الثاني فلا يكون البحث
عن الامتناع والعدم في الفلسفة الاولى تطفلا عند من لم يدخلها في الموجود المطلق لعمومها بالوجود
الذهني واما عند المنكرين للوجود الذهني بكون الامور العامة التي هي بازاء الفلسفة الاولى

الرد للمولى ابن الخطيب

منذ الجعب للعلامة الدوانى ٣

منذ الجعب ايضا للمولى ابن الخطيب ٣

للحكمة مبادئ محضة لعلم الكلام اللهم الا عند القائلين منهم بكون موضوعه المعلوم دون
الموجود الخارجي وعلى كل تقدير لا محذور في البحث عن الامتناع والعدم في قسم الامور
العامة واما الثاني فبانه لا ضرورة تلجئ الى جعل البحث عنهما بالعرض سيما وقد عنون المص
الفصل بحيث قال الفصل الاول في الوجود والعدم وما ذكره من الضرورة فقد عرفت
حاله وتحقيق المقام ان البحث في قسم العرض الاعراض عن احوال الكم والكيف واخواتهما بحث
عن العوارض اللاحقة للاعراض والموجود في الجوهر انفس تلك الاعراض لا عوارضها فالمبحوث عنه
ليس من احوال الجوهر وما سوى من احواله ليس مبحوثا عنه في قسم الاعراض فلا يرد ان يقال ان
الامور المذكورة مشتركة بين الجوهر والعرض ولم يبحث عن احوالها في قسم الامور العامة
واما الامتناع والعدم فمما ينتزع من الموجود اما العدم فلكونه سلبا لنسبة الماهية الى الوجود
واما الامتناع فلكونه ضرورة لتلك النسبة فيكون منتزعا من الموجود بطريق الاختصاص
الناعت كانتزاع العمى من الاعمى بالقياس الى البصر ولا يلزم ان يكون كل ما ينتزع منه المحمول
من قبيل العرض القائم بالموضوع كالكتابة بالنسبة الى الانسان حتى يجب ان يكون المنتزع منه
من عوارض الموضوع وقد تقرر في موضعه ان نسبة الوجود الى الماهية ليس من القبيل
الثاني بل من القبيل الاول فيكون كل من المعدوم والممتنع مما ينتزع من الموجود فيكون
من احواله وان كان صحة الحمل في غير حال الوجود وتفصيل هذا الكلام خارج عن طوق هذا
المقام وستعرف ذلك في مواضعه ان شاء الله الملك العلام **قوله** كالوحدة العارضة
لكل موجود قال في الحاشية فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة باعتبار ما انتهى
ولا يخفى ان مراده الوحدة المطلقة الشاملة للحقيقية والاعتبارية فلا ينافي ما ذكره في
شرح المواقف من ان الوحدة والكثرة مختلفتان بالموضوع لان ذلك في الوحدة الحقيقية
**قوله** وكالوجود عند من قال باشتراكه معنى وانما قيد به لان عند من يقول ان وجود
كل شئ عين حقيقته لا يوجد امر كلي مشترك شامل للموجودات **قوله** وكالماهية قال في

الحاشية

٥٧

في الحاشية عند القائلين بكون الواجب تعالى له ماهية مغايرة لوجوده على وفق ما ذكره
في شرحه للمواقف ومنهم من لم ينقل اليه هذه الحاشية فجعل ترك القيد المذكور قرينة على
انه اراد بالماهية ههنا معنى ما به الشئ هو هو لا معنى الحقيقة الكلية والا لتعرض للتقييد
المذكور هذا وانت قد عرفت اندفاع ما ذكره بالنقل المذكور ولئن سلم عدمه لكن
المتبادر من الماهية هي معنى الحقيقة الكلية سيما في مقابلة الوجود وعدم التعرض للتقييد
يجوز ان يكون لتبادر المراد لا لارادة خلاف المتبادر وقد يقال الظاهر من التقييد بعض
المذاهب الاحتراز عن البعض الآخر منها فلا بد ان لا يراد بالماهية ههنا معنى ما به الشئ هو هو
لانه شامل للجميع عند الجميع بل معنى الحقيقة الكلية فلا حاجة الى قوله مغايرة للوجود اذ لم
يذهب احد الى خلافه ولئن سلم ان المراد بيان مغايرة معنى ما به الشئ هو هو للوجود فلا بد
في بيان ذلك المذهب من ذكر التشخص بدل الوجود او ذكرهما معا اذ لا يلزم من مغايرة الوجود
فقط للماهية بمعنى ما به الشئ هو هو كون الماهية حقيقة كلية بل لا بد من ذكر مغايرة التشخص
لها ايضا لانه السبب لنفي الكلية لا الوجود ولقائل ان يقول نختار ان المراد هو الاول وذكر
المغايرة لدفع احتمال ان يراد بالماهية معنى الذات اذا استعملها في الحقيقة الكلية ليس بكلي
اذ قد تستعمل في معنى الذات ايضا او نختار ان المراد هو الثاني الا ان التشخص لازم للوجود
والمغايرة للملزوم مستلزمة للمغايرة للازم ولهذا اكتفى المثبتون للمغايرة باثبات مغايرتها
للوجود وان كانت مغايرة للتشخص ايضا والتحقيق ان الماهيات انواع متخالفة ومشتركة
في الطبيعة الجنسية الصادقة عليها وهي كونها مقومة للموجود ويعبر عنها بما به الشئ هو هو
وهي بالاعتبار الاول ليست من الامور العامة لعدم شمولها للجميع بل للاكثر وانما تكون منها
اذا اخذت بالاعتبار الثاني ولما كان الوجود غير مقوم لشئ بل متقوما بالماهية لا توجد
فيه تلك الطبيعة فلا بد في كونها من الامور العامة من مغايرتها له ثم ان تلك الطبيعة انما تلك منها
الكلية اذا اخذت بشرط عراها عن الوجود الخاص واما بشرط مقارنتها له فلا تكون الا جزئية

واعلم ان هذا الفاضل ذكر ههنا ايرادا يتعلق
بشرح المواقف لقد اعرضنا عن دفعه لعدم
تعلقه بهذا الكتاب اصلا ولعلك تستخرج وجه
دفعه مما تعرضنا له ههنا منه

الحاشية على
ابن الخطيب

تعليقة المولى
ابن الخطيب

واما هي في نفسها من غير اخذها بواحد من الاعتبارين لا تكون كلية ولا جزئية وان لم تخل
عن احدهما فهذا هو المراد بالماهية في قوله عند القائلين بان الواجب له ماهية مغايرة
لوجوده لا الطبيعة الماخوذة بالكلية حتى يكون قيد المغايرة مستدركا ولا الماخوذة
بالجزئية حتى يحتاج الى ذكر مغايرتها للتشخص ايضا مع كون مغايرتها للوجود كافية في
مغايرتها للتشخص كما عرفت قوله فالاولى ان يقال وجه الاولوية دخول ما شذ
عن التفسير السابق فيه وذلك لان الوجوب والعدم داخلان باعتبار الشمول لجميع الموجودات
على سبيل التقابل وان الامتناع والعدم داخلان باعتبار الشمول لجميع المفهومات على سبيل
التقابل وايضا ما ذكره الشارح من التفسير لا يلايم مذهب المصلان الوجود عنده منقسم الى
الذهني والخارجي ولا يختص بالموجود الخارجي وايضا يدخل بقوله على الاطلاق العلم المفهومات
ولذا مثل في الحاشية بقوله كالامكان العام ولا بد من ادخاله للزوم البحث عنه في الامور
العامة قال في شرحه للمواقف وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بانفسها اما على
الاطلاق او على سبيل التقابل واشار بكلمة قد الى ما يرد عليه من ان القدم والحدوث والعلية
والمعلولية من الامور العامة مع عدم شمولها لجميع المفهومات لا على الاطلاق ولا على سبيل التقابل
ولما عبر عن التفسير المذكور هنا بقوله فالاولى تعين ان يحمل قوله بل المفهومات على الترقي
بان يعتبر في التفسير كلا الشمولين ويدخل ما ذكر من الامور باعتبار الشمول لجميع الموجودات
اذ لو حمل على الاضراب يكون المعتبر الشمول لجميع المفهومات فقط فلا يبقى حينئذ مدفع للايراد
المذكور فلا يصح التعبير عن التفسير المذكور بقوله فالاولى وايضا المراد بالمفهوم عند
الاطلاق في هذا العلم ما يفهم من الموجودات فيقابل الموجود لما يفهم من اللفظ حتى يعم
الموجود والمعدوم فالحمل على الاضراب يستدعي حمل المفهومات على المعنى العام وانه خلاف
المتبادر والحمل على المتبادر يستدعي حمله على الترقي فهو اولى ومنهم من قال جمع في هذا
التفسير بين تفسيري الامور العامة بحسب الاختلاف في موضوع الكلام لان ذكر الشمول للموجودات

قائله المولى
ابن الخطيب

ناظر

ناظرا الى ان موضوعه الموجود وذكر الشمول للمفهومات ناظرا الى ان موضوعه المعلوم قال
والاضراب بكلمة بل اشارة الى ان الثاني هو المختار عنده وتنبيه على ان النقض بالامتناع
والعدم لا يندفع الا به وفيه نظر لانه لو اكتفى بذكر المفهومات في مقابلة ذكر الشارح الموجودات
لحصلت الاشارة الى الاختلاف المذكور من غير حاجة الى الجمع بين التفسيرين ولحصلت الاشارة
الى ما ذكره من الاشارة والتنبيه بقوله فالاولى فلا يكون ما ذكره وجها للعدول الى
الاضراب قوله على سبيل التقابل قيده في الحاشية موافقا لما ذكره في شرح المواقف بقوله
بان يكون موضع ما يقابله منتاولا لها جميعا ويتعلق بكل واحد من متقابلين
غرض علمي كالوجود والعدم انتهى ومن لم ير هذا المنقول اعتذر عن ترك القيد المذكور بانه
انما تركه تعويلا على وضوح القرينة الدالة عليه وسيكون الكلام في الامور العامة المبحوث
عنها لا مطلقا اذ البحث لا ينفك عن تعلق الغرض العلمي بالمبحوث عنه واما تصريحه في شرح
المواقف فلضعف التعويل على السامع في فهم القرينة ولا منافاة بين الاعتبارين هذا
حاصل ما ذكره وفيه نظر لان ما ذكره من القرينة انما يدل على تعلق الغرض العلمي بالمبحوث عنه
مطلقا وهي اعم من تعلقه بكل واحد من المتقابلين ولا دلالة للعام على الخاص ثم ان كلا
من صوري الاطلاق والتقابل منقوض بامور اما الاول فبالمعلوم والمخبر عنه والمعبر به
ونظائرها واما الثاني فبالامور المختصة بكل من الجوهر والعرض الشاملة مع مقابلاتها
لجميع المفهومات فالامر دائر بين ان يذكر قيد تعلق الغرض العلمي في كل من الصورتين او
يترك في الكل بناء على ما مر من الاعتبارين والفرق بينهما بان تخصيص القيد بالثاني
لكثرة مادة النقض فيه ويكون مادة النقض فيه مما وقع البحث عنه في الفن فيكون
احوج الى القيد المذكور ضعيف لان لزوم الخلل في التعريف لا يتفاوت بكثرة مادة النقض
وقلتها وايضا تعلق الغرض العلمي انما يرجح تخصيص البحث بالمذكور دون تعميمه والمتروك
وهذا التخصيص حاصل في كل من الصورتين بلا تفاوت وكون ذلك المتروك مقابلا للمذكور

المراد منه المولى
ابن الخطيب

الفرق للمولى
ابن الخطيب

لايزيد احتمال عموم البحث لها حتى يكون احوج الى بيان وجه تخصيص البحث من صورة
الاطلاق بل الوجه في بيان وجه تخصيص القيد بالصورة الثانية ان يقال لما احتمل كل من
الامور الغير الشاملة على سبيل الاطلاق ان تكون من الامور العامة باعتبار التقابل فيه
وان تكون من الامور الخاصة بعدم اعتباره لزم في ترجيح احد الاحتمالين على الآخر من
اعتبار تعلق الغرض العلمي به ولما لم يحتمل الامور الشاملة على سبيل الاطلاق ان تكون من الامور
الخاصة اصلا لم يحتج في ذلك الى القيد المذكور ثم اعلم ان المحشي قدس سره اراد بالتقابل هنا
امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة اعم من ان يكون
ذلك التقابل بالذات او بالاضافة وهو المتناول للاقسام الاربعة التضاد والتضايف
والايجاب والسلب والعدم والملكة مثلا الوجود والعدم متقابلان بالايجاب والسلب لان
العدم سلب نسبة الوجود الى الماهية وكذا القدم والحدوث لان الحدوث سلب نسبة الوجود
الى الزمان المتقدم واما الوجوب والامتناع فمتقابلان بالايجاب والسلب بالاضافة الى محلهما
لان الوجوب ضرورة الايجاب والامتناع ضرورة السلب والامكان لكونه سلب الضرورة عن
الطرفين مقابل للوجوب والامتناع بالذات تقابل الايجاب والسلب واما العلة والمعلول
فمتقابلان تقابل التضايف بالذات لان العلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه
وكذا المعلول بالقياس الى العلة واما الوحدة والكثرة فمتقابلتان لا بالذات بل بالاضافة
الى التضايف المعتبر بين العلية والمعلولية كما حقق في موضعه وبهذا التفصيل يندفع الاعتراض
المشهور وهو انه ان اراد بالتقابل ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يوجد شيء من اقسامها
الاربعة بين الوجوب والامكان وما يوجد فيه التقابل اعني سلب ضرورة الطرف الموافق
المقابل للوجوب او ضرورة الطرفين المقابل للامكان لا يتعلق به غرض علمي وان اراد به
مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة
بالآخرين تشمل جميع الموجودات وتتعلق بجميعها غرض علمي لانها من المقاصد الفن ووجه

الدفع

هذا الجواب للعلامة
الدواني

هذا ايراد والجواب
كلاهما للمولى ابن
الخطيب
٢

الدفع اختيار الشق الاول وعمومه للتقابل بالذات وبالاضافة فتناول جميع الامور العامة
حسبما شرحناه ولا تتناول الاحوال الخاصة اذ ليس في بعضها التقابل بالمعنى المذكور وان
وجد في بعضها ذلك لكن لا يترتب عليها غرض علمي من ذلك الوجه واجيب ايضا بان المراد شمول
الامور العامة مع مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي وليس المقابل الواحد من تلك
الاحوال مما يتعلق به غرض علمي كذلك وقد يورد النقض بالوحدة والكثرة بدل الوجوب
والامكان وباقي المقدمات على حالها فيجاب بان يعم اتحاد محل المتقابلين للاتحاد مطلقا
وللاتحاد بالذات دون الاعتبار ويراد بترتب الغرض العلمي ترتبه على المتقابلين من حيث
الشمول فالوحدة والكثرة وان جاز اجتماعهما في محل واحد بحسب الاعتبارين لكن لما امتنع
اجتماعهما في محل واحد بالذات صارتا متقابلتين وايضا اكثر الامور الخاصة ليست
متقابلة بهذا المعنى وبعضها وان كانت متقابلة كذلك لكن لا يترتب الغرض العلمي عليها
من حيث الشمول وانت تعلم ان مدار هذين الجوابين صرف التقابل عن المعنى المتبادر
وذا لا يجوز في التعريفات وما ذكرناه من تعميم التقابل للتقابل بالذات وبالعرض
فانما هو بحسب الوجود في المحل لا بحسب الارادة من اللفظ كما لا يخفى على المتامل اليقظان

قوله وقيل هي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض
قائله صاحب المواقف وانما اختاره لكونه ملائما لما ذهب اليه من ان موضوع الكلام
المعلوم دون الموجود ووجه الملائمة ان الامور العامة هي المحمولات ومن البين ان
المحمول من حيث هو محمول غير مختص بالموجودات فنفي اختصاص المحمولات بقسم من اقسام
الموجودات كما يتناول المشترك بين الاثنين والثلثة منها كذلك يتناول ما يشترك بينها وبين
المعدومات فيراد به ما يشترك بين اقسام المعلومات اما جميعها او اكثرها وبهذا يندفع ما ذكره
صاحب المقاصد من ان الملايم لمذهب صاحب المواقف ان يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجو
دات
او المعدومات ويندفع ايضا ما يقال من ان تفسير الشارح وتفسير صاحب المواقف متغايران

قال المولى
ابن الخطيب
٢

في المفهوم فقط وكيف لا وليس المراد بما لا يختص ما لا يتحقق في شيء من اقسام الموجود لعدم
تبادره ولكونه بصدد تفسير الامور العامة بل المراد الشمول لجميع اقسام الموجود او الاكثر نا
كما اراد الشارح بتفسيره اذ لم يرد به الشمول للافراد الشخصية لعدم امكان احاطتها او
تعيين الاكثر منها بل الشمول للجميع او الاكثر من اقسام الموجود ووجه الدفع ان المتبادر سلب
الاختصاص بقسم واحد وانه كما يصدق على الشامل للموجودات يصدق على الشامل للمفهومات
اذ لا اختصاص لنوع المحمولات بشيء من هذين الامرين وكونه بصدد تفسير الامور العامة
لا يدل على ما ذكره لان القصد الى تعميمها بقدر عموم موضوع الفن وغرض المحشي قدس سره
من نقل هذا التفسير بيان ان فيه طرحا لمؤنات كثيرة تحتاج اليها في تفسير الشارح كتعيين
متعلق الشمول من انه الجميع او الاكثر وزيادة قوله بل المفهومات كما هو المختار عنده وزيادة
قيد التقابل فيكون اولوية ما ذكره بقوله فالاولى بالنظر الى تفسير الشارح كما يدل عليه الفاء
التفريعية لا مطلقا حتى ينافي كون ما نقله اولى بالنظر اليه **قوله** وهذا اولى اذ في اطلاق
المنفعل على المعدوم بعد لا يخفى وجه البعد عدم صدق هذا التعريف على المعدوم لان المأخذ
اعني الانفعال هو قبول الاثر وذلك فرع للوجود فبينه وبين المعدوم تنافٍ وايضا
المشتق اعني مفهوم المنفعل حاله تاثر وما عبارة عن الشيء المرادف للموجود فبينه وبين
المعدوم تباين وقيل وجه انه لا بد في اطلاق المتأثر على المعدوم من ارتكاب التجوز بلا
قرينة دالة عليه وهو اطلاقه على مطلق المتأثر بعلاقة العموم والخصوص او على المعدوم
المتأثر بعلاقة المقابلة ولا يخفى عليك ان المفهوم من هذا الكلام انه لو وجدت القرينة
لصح التعريف وليس كذلك لعدم المساواة في الاول وعدم الصدق في الثاني ولا بد منهما في
التعريف **قوله** فمعنى ثبات العين قال في شرحه للمواقف وفائدة لفظ العين التنبيه
على ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره ولا ما هو اعم منهما هذا ما ذكره فيه والاظهر
بالكل المنافاة بينه وبين ما سيجيء من تقسيم الموجود الى الموجود في نفسه والى الموجود لغيره

مباحث اثبات بداهة الوجود

قائله المولى ابن الخطيب

فيه رد للمولى ابن الخطيب ٢





كما ظنه البعض اذ المراد فيما سيجيء بيان ان المطلق يطلق على معنى آخر لا انه ينقسم اليهما
يدل عليه سياق كلام المصحح حيث قال وقد جعل الوجود رابطة وستعرف تحقيقه **قوله**
وبالجملة هو تعريف الشيء بنفسه لان المعرف هو الموجود العين كما نقلناه عن شرحه
للمواقف وهو نفس الثابت العين لا الموجود المطلق حتى يكون بمعنى الثابت المطلق
الذي هو جزء الثابت العين لا نفسه والمعرف في التعريفين الباقيين وان كان الموجود
في نفسه وما اخذ في التعريف هو الموجود المطلق لكن التعريف ليس للقيد المذكور
فقط حتى لا يلزم تعريف الشيء بنفسه بل اما للقيد فقط او مع القيد وعلى كلا التقديرين
يلزم تعريف الشيء بنفسه كذا قيل وحاصله ان الموجود لنفسه ولغيره متحدان حقيقة
ومتغايران اعتبارا فيلزم تعريف الشيء بنفسه وفيه نظر ستعرفه **قوله** وهو كالتعريف
الدوري في استلزامه المحذور الذي هو تقدم الشيء على نفسه قال في الحاشية دفع للمخالفة
بينه وبين ما في الشرح حيث قال يشتمل على دور ظاهر وقال في حاشية اخرى لكن في تعريف
الشيء بنفسه يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة وفي الدوري اذا كان صريحا يلزم
التقدم بمرتبتين **قوله** وقيل لان حاصله ما يمكن ان يثبت له الخبر اعترض عليه بانا
لا نم ان الثبوت المأخوذ في هذا التعريف هو الوجود بل معنى الاتصاف ومن المعلوم ان
المعرف هو الثبوت العيني وذلك ليس عينه ولا فردا منه ولو سلم كونه فردا منه لكن المعرف
هو الوجود المطلق وانه ليس عينه وما ذكر في منع التعريف بالخاص فغير تام على الاطلاق
لتوقفه على كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص متصورا بالكنه وكلاهما فيما نحن فيه في
حيز المنع ولو سلم كون المعرف الوجود الخاص لكنه وجود في نفسه والمعرف وجود لغيره
وذلك ليس عينه نعم انه تعريف بالمساوي او اخفى لكن الكلام في لزوم تعريف الشيء بنفسه
واجيب عنه بما مر من ان الوجود لنفسه والوجود لغيره متحدان حقيقة واما التغاير
بينهما بالاضافة الى القيدين لا حسب ذاتهما واعلم انه وقع ههنا منازعة بين بعض المحققين

قائله المولى ابن الخطيب ٢

الاعتراض للمولى ابن الخطيب

الجواب ايضا للمولى ابن الخطيب

اراد ببعض المحققين المولى العلامة الدواني وببعض الافاضل المولى صدر الدين الحسيني رحمهما الله تعالى ٢

وبعض من افاضل معاصريه في انهما مختلفان حقيقة او اعتبارا واختار المحقق المذكور الاول
والفاضل المذكور الثاني واحتج عليه ذلك الفاضل بان المبحوث عنه ههنا كما يصرح به المقام
من الوجود في نفسه ولغيره لانه ذكر انه مساوق للشيء وحكم بانه قد يجعل رابطة وايضا قسم الشيخ
في الشفاء مطلب سل على بسيط ومركب وايضا بالغ صاحب الاشراق في وجود معنى واحد في الحالتين
ثم قال واما الاستدلال بان الوجود الرابطي نسبي والوجود المحمولي غير نسبي وهما معقولتان متغايرتان
فلو كان المعنى واحدا يلزم كون الشيء تارة من معقوله واخرى من اخرى وهو محال ففي غاية
الركاكة لانه ان اراد جواز الانقلاب بدون التغير فاللزوم ممنوع وان اراد جوازه معه
فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان شخصا معينا يكون مالكا بعد ان لم يملك شيئا ويكون
والدا بعد ان لم يكن له ولد وردّه المحقق المذكور بان المصنف في صدد الخصومة مع المعرف فكيف
يجعل كلامه حجة عليه على ان تنصيصه على ذلك غير مسلم وما ذكره من الانقلاب فانما هو في العوارض
لا في نفس المقولة فيكون مضافا مشهوريا اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو ما اختاره هذا المحقق
الا ان في رده كلام الفاضل المذكور ضعفا لا يشتبه على المتامل والتحقيق ان مفهوم الوجود من
المعقولات الثانية المنتزعة من الموجودات الخارجية اما من الواجب تعالى او من الممكن وانتزاعه
من الممكن اما من حيث صدوره عن الواجب تعالى ويسمى وجودا في نفسه او من حيث قيامه بالغير
ويسمى وجود اللغير وكل من الحيثيتين مغاير بالحقيقة للاخرى فكذا ما ينتزع منها وليس الوجود
من المفهومات المتاصلة حتى يكون في نفسه حقيقة واحدة ومتعددة باعتبار تعلقه بالامرين
المذكورين الا ان للعقل ان يعتبر المعنيين المذكورين للوجود متحدا من حيث تعلقهما بالموجود
الخارجي مع قطع النظر عن خصوصية الامرين فيعبر عنهما بلفظ واحد كالكون والثبوت
ونحوهما فيجعل مقسما للوجود المحمولي والرابطي كما فعله المصنف ومن اثبت الوجود الذهني ربما يعبر
عنه وعن الوجود الخارجي بالكون المطلق لاتحادهما في الامتياز عن العدم المطلق فيقسمه الى
الذهني والخارجي كما فعله المصنف ايضا فالمبحوث عنه ههنا عنده هو المطلق بالمعنى الثاني كما ادعاه

الفاضل



الفاضل المذكور الا ان اعتبار هذا الاتحاد لا ينافي كون المعنيين المذكورين متغايرين بالحقيقة
كما تحققته آنفا فالحق ما اورده المحقق المذكور اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان من عرف
الوجود ههنا انما اراد تعريف الوجود في نفسه كما صرح به المحشي قدس سره في شرحه للمواقف
وقد عرفت انه مخالف بالحقيقة للوجود الرابطي المأخوذ في تعريفه فلا يصح ما ذكره في الجواب المبني
من الكلام المبني على اتحادهما حقيقة فلا يندفع الاعتراض المذكور عن الشارح واما المحشي
فقد يمكن دفعه عنه بانه في صدد تمشية كلام الشارح وترويجه لا انه يرتضي ما ذكره قوله
فكانه قيل هو الموجود له الجبر بالامكان اعترض على اخذ الامكان في التعريف بانه ان اريد بالامكان
سلب الامتناع الذاتي ينتقض التعريف عكسا بالموجودات على تقدير طردا بالمعدومات والامكان
العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لم يمكن الاخبار عنها حال الوجود ايضا للزوم الانقلاب حينئذ
وان اريد به سلب الامتناع المطلق المتناول لما بالذات ولما بالغير ينتقض التعريف عكسا
بالموجودات على تقدير ان لا يعلم بالفعل وبالمفهومات الغير المستقلة كالنسب بانها موجودات
ذهنية ولا يمكن ان يخبر عنها واجيب بان المراد سلب الامتناع بحسب الذات والوصف معا والموجود
ممكن المعلومية والمخبرية في الجملة والنسب يمكن الاخبار عنها عند الملاحظة اصالة ورد
بعض الافاضل هذا الجواب بان الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد
ثم اجاب عن الاعتراض بان المراد الامكان الذاتي ولا نقض بالمعدومات اذ ليس للمعدوم امكان
المعلومية بحسب الذات لان ذلك فرع تحقق الذات وللذات للمعدوم اصلا واورد عليه بعض
المحققين ان الامكان وان كان عبارة عن سلب اقتضاء الذات الوجود لكن لا يقتضي ذلك
ان يكون له ذات حال اعتبار الحكم لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم وايضا
لانم عدم ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا الا يرى الى قولهم يمكن
كون الانسان المتحركا لاصابع كاتبا ثم قال ولو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي
لكفى ولم يتوجه الرد المذكور اليه واعلم ان الشارح الجديد بين اختلال التعريف الثاني

الاعتراض والجواب كلاهما لابن الخطيب ٣

المراد منه السيد صدر الدين ٢

المراد منه العلامة الدواني ٢

معا الموجب على التعجيبي ٣

بان الامكان كيفية لنسبة الوجود او العدم الى الماهية فيعبران فى تفسيره وردّ عليه بعض
المحققين بان اعتبارهما فى تفسير الامكان انما سواذا لم يكن الامكان كيفية نسبة كل محمول الى
موضوعه بل كيفية نسبة الوجود او العدم فقط وليس كذلك ثم دفعه بان الامكان كيفية لثبوت
النسبة او سلبها فى اى قضية كانت فيوخذ فى تفسيره الثبوت او السلب ثم زيفه بما مر من ان
المعتبر حج سو الثبوت الرابطى والمعرف سو ثبوت الشئ فى نفسه وكذا الحال فى جانب السلب
قوله واما الثانى فلان محصوله ما عدم عنه الخبر بالامكان والا لما يوافق قوله ما يمتنع عنه
الخبر مع ان سو المراد فاذا قدر الثبوت كان عدم ثبوت الخبر بالامكان وعدم الثبوت بالامكان
سو الامتناع لكن يشترط ان يراد بالامكان ما يقابل الامتناع كذا قال فى الحاشية قال بعض الفضلاء
ما سبق من السوآل والجواب فى نظير هذا التوجيه فى تعريف الموجود جارٍ هنا وقد عرفت انت
فساد الجواب وطريق اندفاع الاعتراض عن المحشى فتذكر قوله واما الثالث فبقال لان معنى
المنفعل سو المعدوم المتاثر قال الشارح الجديد واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف
الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له وقد عرفت الكلام فى كون الكون
مرادفا للوجود واما كون سلب الكون مرادفا للعدم فقد اعترض عليه بعض المحققين بوجود
التفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل ثم قال فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون مرادف
للوجود فسلب الكون مرادف لعدم الوجود وسو المراد ههنا وانما لم يقيد العدم بالوجود اكتفآء
بقرينة المقابلة وبالشهرة فى هذا المعنى واجاب عنه بعض الافاضل بان اللفظ المركب والمفرد
قد يترادفان كالانسان سو الاتى وقد لا يترادفان كالحيوان الناطق والانسان فان معنى
متغايران وان اتحدا صدقا بدليل تعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر وما نحن فيه من قبيل الاول
وايضا معنى السلب اعم من العدم لان العدم سلب خاص اعنى سلب الوجود فلا ترادف بينهما ورده
المحقق المذكور بان اللفظ الواحد اذا وضع لمجموع المعنيين فالسامع انما يفهم المجموع فقط
وانما التحليل شئ احدثه سو وليس ذلك مقتضى الوضع واذا ركب احد اللفظين مع الآخر يفهم السامع

كل واحد

سو العلامة الدوانى ٢

سو المولى ابن الخطيب

سو المولى على القوشجى

المراد منه العلامة الدوانى

سو المولى السيد صدر الدين

كل واحد منهما من كل واحد منهما فرادى ثم يركبهما على وفق تركيب اللفظ فالمعنى فى كلا الاعتبارين
متغايران فلا ترادف بين اللفظ المفرد الدال على مجموع المعنيين اجمالا وبين المركب الدال
عليه مفصلا ثم لا يخفى ان السلب الخاص سو العدم المقيد بالوجود لا العدم المطلق وترك
القيد لما عرفت واما العدم المطلق فانما سو بمعنى السلب المطلق حقيقة هذا ما ذكره وسو
الحق الآن فى قوله والكون مرادف للوجود فيما ذكره من الوجه الاولى مناقشة وهى
ما عرفت من الفرق بين الكون المحمول والكون الرابطى اذ المعرف هنا سو الاول والمعرف
سو الثانى ولا ترادف بينهما كما مر تفصيله قوله معنى الفاعل والمنفعل سو الموجود
المؤثر والموجود المتاثر واعترض عليه الشارح الجديد بانا لا نم ان معنا هما ذلك غاية
الامر ان يسلم انهما لا يكونان الا موجودين واجاب عنه بعض الفضلاء بانه لا يمكن
ان يراد بهما مطلق المؤثر والمتاثر اذ يلزم حج دخول المعدوم فى تعريف الموجود لما سبجئ
من ان المعدوم يجوز ان يكون مؤثرا ومتاثرا فتعين ما ذكر واما احتمال ان يراد بالفاعل
معنى الموجود وبالمنفعل ما يتعلق بالايجاد فلا يدفع مراد المحشى وسو لزوم تعريف الشئ
بنفسه لان اعتبار الوجود فى معنى الفاعل يكفى فى ذلك ورد هذا الاحتمال بانه انما يتم فى
تعريف الموجود دون المعدوم مع ان مراده لزومه فى كل منهما ويمكن دفعه بان اعتبار الموجود
فى ضمن الفاعل يكفى فى توقف التعريف على سلب الوجود ولا يلزم فيما ذكر حصول هذا المعنى
من سلب كل من قسمى الموجود قوله وسو متوقف على سلب مفهوم الموجود منع الشارح
الجديد هذا التوقف بل منع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمى
الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الموجود نعم يلزم من انتفآء كل من قسمى الموجود مع
الغفلة عن سلب مفهوم الموجود نعم يلزم من انتفآء كل من قسمى الموجود انتفآء مفهوم الموجود
لكنه غير البحث واجاب عنه بعض المحققين بان المحشى اراد التوقف بحسب التصور ورده
بعض الافاضل بانه لا يلزم من سلب المجموع سلب كل جزء منه بخصوصه حتى يلزم تعقل ورده

المراد منه المولى ابن الخطيب

سو المولى على القوشجى ٣

الرد للمولى ابن الخطيب

اراده العلامة الدوانى

اراده السيد صدر الدين ٢

على الموجود الا يرى ان قولك بعض الانسان لايكون انسانا كاذبا لايستلزم سلب الانسانية
لاصدقا ولا تصورا ودفعه المحقق المذكور وهو الحق بان السلب الوارد على المركب التقييدى
قد يرد عليه مع ملاحظة معناه تفصيلا وقد يرد عليه مع ملاحظته اجمالا وما نحن فيه من
قبيل الاول لان كلامنا هنا فى التعريف وهو مقام التفصيل وما ذكره من المثال من قبيل
الثانى اذ لابد فى المركب الواقع فى طرفى القضية اما فى احدهما او كليهما من ملاحظته
اجمالا كما حققوه فى طرفى الشرطية **قوله** والمقصود به الاشارة قال فى الحاشية
التعريف اللفظى هو ان لايكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة
على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد **قوله** فلذلك كان قابلا للمنع قال فى الحاشية
بخلاف التعريف الحقيقى اعنى ما يقابل اللفظى فانه لايقبل المنع اصلا اذ لاحكم فيه بل هو تصوير
وتنقيش **قوله** ومن جملتها التعريف الاسمى قال فى الحاشية وهو فى مقابلة التعريف الحقيقى
واللفظى فى مقابلتهما وقال فى حاشية اخرى وفيه تنبيه على خطاء من زعم ان التعريف الاسمى هو
التعريف اللفظى واحسن من قال ان التعريف اللفظى يبحث بالمباحث اللغوية والاسمى
بالمطالب العلمية انتهى واراد بذلك تخطئة العلامة التفتازانى حيث لم يفرق بين التعريف
اللفظى والاسمى وحاصل الفرق ان اللفظى مآله الى التصديق والاسمى مآله الى التصور وان اللفظى
اشارة الى الصورة الحاصلة دون الاسمى فانه تحصيل صورة فى الذهن فان كان بذاتياته
فذلك حد اسمى وان كان بلوازمه فذلك حد عرضى ويشترط ان لايعلم وجوده فى الخارج اذ لو علم
ذلك يكون تعريفا حقيقيا مقابلا للاسمى كما ستعرفه وههنا فرق آخر ذكره المحشى فى الحاشية وهو
ان اللفظى جار فى جميع اقسام الكلمة والاسمى مختص بالاسم وعبارة الحاشية هذه التعريف اللفظى
جار فى الفعل والحرف ايضا كقولك ضربت فى الارض اى سرت فيها وجلست بالمسجد اى فيه واما
التعريف الاسمى فهو كالتعريف بحسب الحقيقة فى انهما لايجريان الا فى معانى الاسماء اذ لابد فيهما ان
يلاحظ المعنى اولا اجمالا حتى يتصور بوجه ثم يتوجه الى تصوره تفصيلا وذلك انما يكون فى المعانى





المستقلة بالمفهومية دون معنى الحرف لعدم استقلاله بالكلية ودون معنى الفعل لاشتماله
على مالم يستقل من النسبة المخصوصة والفرق بينهما ان التعريف بحسب الحقيقة يحصل
صورة ما علم وجوده فى الخارج اما بالكنه او بوجه ما والتعريف الاسمى بحسب الاسم يحصل
صورة مالم يعلم وجوده سواء علم عدمه اولا **قال** الشارح اذ لاشئ اعرف من الوجود
قال المحشى فى الحاشية وانت تعلم ان هذا اذا تم دل على ان تعريف الوجود لفظى واما تعريف
العدم به فلا كذلك ومنهم من اورد حاصل هذا الكلام بطريق السوال ثم اجاب بان مراد
الشارح الاستدلال على بعض اجزاء المدعى بقرينة ما فرعه عليه من قوله فيمتنع تعريف
الوجود حيث لم يذكر العدم فى التفريع وانت خبير بان هذا الجواب انما هو على تقدير ان يورد
الكلام المذكور على وجه الاعتراض كما فعله المجيب المذكور واما تقرير المحشى فيحتمل بيان الحال
**قوله** قيل هذه الكلية غير واضحة **قال** فى الحاشية اذ من يقول بان الوجود عين الماهية
كيف يسلم انه لاشئ اعرف من الوجود وقال فى حاشية اخرى قد يقال فى توضيح هذه الكلية ان
نسبة مفهوم الوجود الى البصيرة كنسبة النور الى الباصرة ولذلك لم يمكن تعقل الاعدام بانفسها
بخلاف المفهومات الوجودية اعنى التى لاسلب فيها **قوله** لجواز كونها تعريفات حقيقية محتملة
لم يذكر قيد الاحتمال لكان اولى اذ يحتمل ان يكون حقيقية صحيحة بناء على ان يكون للوجود
حقيقة خارجية لايعرف كنهها فيرسم بمفهوم الكون الذى هو من عوارضها اللازمة وكذا الازمان
الباقيان ولا يلزم تعريف الشئ بنفسه ولا الدور لكن هذا انما يمكن فى الوجود دون العدم
**قوله** الا ان حسن الظن باولئك المعرفين قيل من قال بان الوجود كسبى ويعرف حقيقة
ذكر فيه عبارات وسى ما ذكر من التعريفات ورد ذلك بان ما ذكره ان صح يتعين كون هذه التعريفات
محتملة وانت خبير بان من جعل الوجود كسبيا اراد به الحقيقة التى هى ملزوم مفهوم الكون
لا مفهوم الكون فلا يلزم الاحتمال كما ذكرناه **قوله** ان اراد انه بديهى التصور بالكنه
فهو مع حاصله انه يجوز ان يكون الوجود بديهيا ولا يلزم منه بداهة حقيقة حتى يمتنع تعريفه

ولا يخفى عليك ان الكلام ههنا انما هو في الوجود المطلق وهو مفهوم الوجود المنتزع من الوجود
الخاص الذي هو حقيقته لانه لا ينتزع الا منه فيلزم من بداهته امتناع تعريفه وهذا هو مراد
الشارح وامكان تعريف الوجود الخاص لا يرد عليه لانه لا كلام فيه ههنا **قوله** الا انه لا شك
ان تعريف البديهي يريد ان المعرف انما يورد لكونه سببا لتصور المعرف ومن البين ان تصور
الاوليات لا سبب له في نفسه فتعريفها يكون اخذ سبب لما لا سبب له وان سبب التصور في التجريبيات
هو التجربة وفي المشاهدات المشاهدة وفي المتواترات الاحساس فتعريف هذه الامور وضع
غير السبب مكان السبب **قوله** مفهوم الموجود يشتمل على شيئين حاصل هذا الاعتذار ان الوضع
في مفهوم الصيغة نوعي لا يغيب عن اذهان العارفين باللسان وفي مفهوم الوجود شخصي يمكن
ان يغفل عنه فلا يكون احتياج الاول الى التعريف الا لاحتياج الثاني اليه وبهذا التقرير
يندفع ما يقال ان كلا من المفهومين معلوم من اللغة فتخصيص مفهوم الصيغة بالمعلومية
تحكم وقد يقال احتياج الموجود انما هو الى التعريف اللفظي فلا يحتاج الا الى تعريف الوجود بحسب
اللفظ وانه غير ملائم لقول المص وتحديد بما وانت خبير بان ذكر التحديد انما هو بحسب زعم المعرفين
فلا خلل في المخالفة له واعترض بعض المحققين على الاعتذار المذكور من وجهين اما اولا فبانا
نقلب هذا الاعتذار بان مفهوم الوجود معلوم من متن اللغة فالمحتاج الى التعريف الجزء
الآخر اعني مفهوم الصيغة والجواب عنه ما من ان جهالة مفهوم الصيغة بعيدة كل البعد
دون جهالة مفهوم الوجود فلا يصح القلب المذكور وقد اجاب عنه المعترض بان ما علم من متن
اللغة مفهوم الوجود لا كنهه والمقصود بالتعريف انما هو الثاني ويرد عليه انه ان اراد
بالكنه تفصيل مفهوم الوجود فذلك معلوم من متن اللغة بلا اشتباه وان اراد معرفة
ما ينتزع مفهوم الوجود منه من الحقايق الخارجية فعدم كونها معلوما من اللغة مسلم
الا ان المقصود بالتعريف في مبحث الامور العامة انما هو الاول دون الثاني وقد يجاب
عنه ايضا بان الامور النظرية كالملك والروح والجن انما تعرف من تعريفاتها لا من اللغة

قائل العلوي ابن الخطيب

قائل المولى ابن الخطيب

المراد العلامة الدواني

هذا الجواب للسيد صدر الدين ٢

ويرد



ويرد عليه ان المعلوم من التعريفات حقايق الامور المذكورة والمعلوم من اللغة مفهوماتها
كمفهوم الرسالة في الملك ومفهوم ما يقوم به الجسد في الروح ومفهوم ما يستتر من الابصار
في الجن فلا يلزم من معرفة حقايق الامور المذكورة من تعريفاتها عدم احتياجها الى معرفة اللغة
بحسب المفهوم واما ثانيا فلانه يجوز ان لا يحتاج شيء منها الى التعريف بل يحتاج اليه مفهوم
الموجود فيعرف باجزائه كما في سائر المفهومات المكتسبة والجواب ان هذا الجواز ليس بحسب الوقوع
لما عرفت من عدم وقوع مجهولية مفهوم الصيغة والجواز العقلي غير مسموع لان مبنى الاعتذار
المذكور على الوقوع وقد اجاب عنه المعترض بان كنه الوجود اذا كان معلوما لم يحتج الموجود
الى التعريف الصناعي بل الى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة ويرد عليه انه ان اراد بكنه
الوجود ما ينتزع مفهوم الوجود منه اعني الحقايق الخارجية فاحتياجه الى التعريف الصناعي
مسلم لكن لم يدع احد معلومية الكنه بهذا المعنى وان اراد بذلك تفصيل مفهوم الوجود فلا يلزم
من معلومية عدم احتياج الموجود الى التعريف الصناعي وقد يجاب عنه ايضا بان اللازم
مما ذكره معلومية كل من المفهومين فرادى فلا بعد في الجهالة في المجموع حتى يحتاج الى التعريف
باجزائه ويرد عليه ان مراد المعترض بمفهوم الموجود الحقايق الخارجية بقرينة ما ذكره في
الجواب من عدم الاحتياج حينئذ الى التعريف الصناعي الذي لا يحتاج اليه الا في معرفة الحقايق
الخارجية ولا يخفى ان معرفة ذلك لا تتم بمعرفة اجزاء مفهوم الموجود نعم في اطلاق المفهوم على
الحقايق الخارجية وفي ارادة هذا المعنى في هذا المقام بعد لكنه خلل آخر كما بيناه **قوله** فتعريف
الموجود بالثابت العين تعريف للوجود بثبوت العين هذه نتيجة لما سبق من الاعتذار
واعترض عليه الشارح الجديد بان ما ذكره من القاعدة لا يطرد في مثل تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة وتعريف الناطق بالضاحك اذ لا يجوز في شيء منهما تعريف الماخذ بالماخذ ثم قال
والتحقيق ان التعريف اما للمشتق كتعريف الموجود بالثابت العين او لما صدق هو عليه
كتعريف الحس بالحركة الارادية فينبغي ان يخص ما ذكر من القاعدة بالقسم الاول حتى لا يرد النقض

هذا الجواب للعلوي ابن الخطيب ٢

بالقسم الثانی ثم قال الآان هذا الاعتذار لایتمشی فی التعریف الثانی للموجود اذ لایصح تعریف
الوجود بامکان الخبر واجاب عنه بعض المحققین بان مراد المعتذر انما هو القسم الاول لان
القسم الثانی لیس تعریفا للمشتق بالحقیقة بل لما صدق علیه المشتق وقوله مفهوم الوجود یشتمل
علی شیئین ینادی علیه فیتم کلامه بلا قصور وکون امکان الخبر غیر محمول علی الوجود خللا آخر
فی التعریف لولم یمنعه المعرف ولم یلتزم کونه محمولا علیه ومن الفضلاء من قال تعریف المشتق
بالمشتق ربما یکون بتعریف مفهوماتها وربما یکون بتعریف معروضاتها المساویة لها والمستلزم
لتعریف الماخذ بالماخذ انما هو القسم الاول دون الثانی ثم ان القسم الاول قد یکون تعریفا
للماخذ بنفس الماخذ وقد یکون تعریفا له بما یؤخذ منه الماخذ والتعریف الاول للموجود من قبیل
النوع الاول والباقیان من قبیل النوع الثانی واورد علیه بعض الافاضل ان القسم الثانی
ایضا تعریف للمشتق بالمشتق لانه جعله قسما منه مع انه لایستلزم تعریفا للماخذ بالماخذ فینتقض
القاعدة المذکورة به وایضا الاعتذار انما یفید تعریف الماخذ بنفس الماخذ فلا یمکن طرده
فی تعریف لما ماخذ یؤخذ منه الماخذ حتی یتوجه ذلک علی الناقض ودفعه بعض المحققین بان
مدار الایراد علی جعل ما ذکره بعض الفضلاء جوابا للنقض وتصحیحا لکلام المعتذر ولیس کذلک
بل هو تحقیق للمقام وتفصیل له لا توجیه لکلام المعتذر ویمکن ان یقال انه توجیه لکلام
المعتذر بان یخص الاعتذار الذی ذکره بالقسم الاول من تعریف المشتق بالمشتق بقرینة قوله
لکن مفهوم صیغ المشتقات معلوم لکل من یعرف اللغة فلا یرد النقض بالقسم الآخر وبان یعم تعریف
الماخذ بالماخذ لکلا نوعیه بقرینة جعل التعریف الثانی للوجود من جملة متفرعات القاعدة التی
ذکرها فلا یرد ما ذکر من عدم تمشی تلک القاعدة فی التعریف الثانی قوله ای تحدید الوجود
والعدم کما هو الظاهر بالثابت العین ای بما علم منه تحدیده به قال فی الحاشیة ما عبارته عن
الثبوت وضمیر منه راجع الی الثابت وضمیر تحدیده راجع الی الوجود وضمیر به راجع الی الثبوت
ای بثبوت یعلم من الثابت تحدید الوجود به انتهی وانما قال فی هذا التوجیه کما هو الظاهر

اذ ح یرجع

سو العلامه الدوانی

سو المولی ابن الخطیب

سو السید صدر الدین

سو العلامة الدوانی



اذ ح یرجع ضمیر وتحدیده الی المذکور لفظا من غیر مسامحة وهو الوجود والعدم بخلاف
التوجیهین الباقیین قوله او نقول الضمیر راجع الی الموجود والمعدوم لدلالة الوجود
والعدم علیهما اولانهما اطلقا علیهما تسامحا باطلاق المشتق منه علی المشتق والفرق بین
هذین التوجیهین ان الضمیر علی الاول راجع الی المقدر وعلی الثانی الی المذکور لکن بطریق المسامحة
وهذه المسامحة کما قیل شائعة فی الامور العامة لان المراد منها المحمولات مع انهم یذکرون مبادیها
مسامحة ویؤیده قوله فیما بعد لتحقق الامکان وفائدة الحمل وقوله واذا احمل الوجود او
جعل رابطة وقوله واتحاد مفهوم نقیضه وقد یقال الظاهر ان العلاقة فی هذه المسامحة
الالزام وفیه مناقشة وقیل فی دفعها المراد اللزوم العرفی المعتبر عند اهل العربیة لا اللزوم
العقلی قوله الاولی ان الوجود مساو للموجود قال فی الحاشیة وللمحدث ان لایسلم هذه المقدمة
لان تحدید الوجود لایتوقف علی کون الوجود مساویا له ولایستلزمه بل الظاهر ان الموجود اخص
لانه الوجود مع زائد اللهم الا ان یقال ان ذلک الزائد مفهوم الصیغة وهو معلوم لکل من
یعرف اللغة فمن یعرف الوجود یعرف الموجود ومن لم یعرف لم یعرف فیکونان متساویین
واما المقدمة الثانیة فمسلمة لان التحدید ینافی کون المحدود بدیهیا بنفسه قوله وح
نقول حاصله انه یلزم من فساد التعریف بالثابت للزوم الدور والجهالة للموجود لانه غیر بین
بنفسه ویلزمها الجهالة للوجود لما ذکر من المساواة مع ان الثبوت معلوم فی ضمن الثابت
المعلوم وقد ثبت ان الوجود مجهول فنقول المساواة بینهما فی المعرفة والجهالة فلا یصلح
معرفا له فلزم من بطلان تعریف الموجود بطلان تعریف الوجود قوله دون الاول
لشموله الموجود والمعدوم قال فی الحاشیة کان هذا القائل لما سمع ان البحث هنا فی بداهة
تصور حقیقة الوجود توهم ان المراد بالحقیقة ما یقابل شرح الاسم فبنی علیه ما ذکره ولیس الامر
علی ما توهمه بل المراد بالحقیقة ما یقابل التصور بوجه ما وکما ان للامور الخارجیة کنهها
ووجها کذلک للمعدومات الاعتباریة وکما ان لها حدا ورسما بحسب الحقیقة کذلک لها حد ورسم

سو العلامة الدوانی

سو السید صدر الدین

سو العلامة الدوانی

بحسب الاسم كل ذلك مفصل في موضعه قوله والبداهة والكسب جاريان في القسمين معا
قال في الحاشية كاسب احدهما سو التعريف بحسب الاسم وكاسب الآخر سو التعريف بحسب الحقيقة
كما اشير اليه قوله واما ما ذكر في الشفاء اعلم ان الوجود كما مر مرارا مفهوم عقلي
ولا شك ان المفهومات العقلية لابد وان تنتزع من الموجودات الخارجية والا لكانت
اعتبارية محضة فلابد للوجود من حقيقة عينية تنتزع سو منها ولزوم ذلك بديهي و
معنى ما ذكر في الشفاء من ان مليته البسيط بديهية وتلك الحقيقة عند الحكماء حقيقة
الواجب تعالى وتنتزع منها مفهوم الوجود بطريق انتزاع اللازم من الملزوم وينتزع من
الحقائق الممكنة بواسطة نسبتها الى الحقيقة المذكورة اذ قد ثبت في موضعه ان ليس
للوجود قيام خارجي سو بها وبهذا يظهر ما في قول المحشي بل معناه ان التصديق بثبوته
لغيره على معنى ان ذلك الغير متصف به بديهي من التكلف لان الملية البسيطة بهذا
المعنى ليست للوجود بالحقيقة بل لشيء ما متصف به قال في الحاشية لكن هذه الملية
انما تعلق بالوجود وانما لم يتعرض لبداهتها اذ لا خفاء فيها انتهى وفيه ما فيه قوله
واتصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية يعني انه
ليس له ثبوت كثبوت الاعراض لمحالها حتى يلزم كون الوجود موجودا خارجيا كما سيأتي انتهى
وسيرد عليك تحقيق هذا المقام قوله لجواز ان يكون تعقله ممتنعا قال في الحاشية فذهب
الى ذلك بعض الناس مستدلا بان للذهن وجودا فلو تعقل الوجود العيني هناك اجتمع هناك
وجودان وجوابه ان وجود الذهن وجود جزئي حاصل لموجود جزئي خارجي وتعقل الوجود
وجود ذهني حاصل لمفهوم كلي سو ماهية الوجود فقد قام بالذهن وجود جزئي وحصل فيه
تعقل ماهية الوجود وليس في ذلك اجتماع للمثلين ولا مستلزما لكون الشيء موجودا بوجودين
فلا استحالة هذا ما ذكره اقول لعل من ذهب الى امتناع تعقل الوجود لم يرد تعقل مفهوم الوجود
بل اراد الحقيقة الخارجية للوجود التي هي عندهم حقيقة الواجب تعالى كما فصلناه آنفا قوله

ان اراد



الاعتراض للسيد صدر الدين

الجواب للعلامة الدواني

ان اراد انا نتصوره بكنه حقيقته فهو ممنوع اعترض عليه بان الوجود امر انتزاعي وليس ذاته
وكنهه الا نفسه وليس له فرد في نفس الامر كالكليات الفرضية اما خارجا فلما تقرر في موضعه
من انه ليس للوجود قيام خارجي بالمحل ولا ينافي ذلك صحة الحمل اذ لا يجب في صحته قيام مبداء
المحمول بالموضوع في الخارج واما ذهنا فلان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من المفهوم
ومعنى كون الشيء موجودا كونه متحدا مع الوجود في نفس الامر كما ان معنى المعدوم عدم
اتحاده معه في نفس الامر فيكون الموجودات الخاصة عبارة عن حصص ذلك المفهوم
وانما النوع ذلك المفهوم الذي سو بسيط غير محتاج الى التعريف واجيب عنه بان الامر الانتزاعي
ليس امرا اخترعيا كالكليات الفرضية فلا مانع من وجود فرد للوجود في نفس الامر وعدم كون
زيد موجودا بما في ذهننا مم فان الموجود في الذهن سو حقيقة الوجود كما سو مذهب المحققين
وما ادعاه من كون الوجودات الخاصة حصصا غير ثابت فلا يفيد في مقابلة المنع والبساطة
لا تستلزم البداهة كما في الواجب تعالى وحصول الوجود في الذهن لا يستلزم تعقله بالكنه
لجواز ان يكون حصوله بامر يساويه ويرد عليه ان تشبيه الامر الانتزاعي بالكليات الفرضية
انما سو في عدم فرد له في نفس الامر لا في كونه اختراعيا محضا والمانع من وجود فرد له خارجا
وذهنا سو ما ذكره المعترض وتجويز كون زيد موجودا بما في ذهننا ضعيف جدا لان الامر
الانتزاعي تابع للمنتزع منه فكيف يفيد الوجود لما يتقدم عليه وكون الموجود في الذهن
حقيقة الوجود انما سو بمعنى انه ليس غير نفسه لا بمعنى اتحاد الظل مع ذي الظل لانه مضاد
على المط اذ لم يثبت بعد وجود حقيقة يحمل الوجود عليها مواطاة بل الوجود من المعقولات
الثانية التي لا يحاذيها امر في الخارج وكون الوجودات الخاصة حصصا ثابت بما ذكره المعترض
من عدم وجود فرد له في نفس الامر والبساطة لا تستلزم البداهة في الامور الخارجية واما الامور
الانتزاعية فهي كما انتزع فلا يحتاج الى تحليل وتفصيل حتى يمكن جهالة كنهها واحتمال الحصول بالامر
المساوي فانما سو في الامور الخارجية ايضا لا في الامور الانتزاعية وستعرف مزيد تفصيل

لهذه المباحث في مواضعها ان شآء الله تعالى **قوله** على ان الكلام في التصور قال في الحاشية
لان البحث في تحصيل صورة الوجود لا في تعيينها بعد حصولها **قال** الشارح فتلك الاجزاء
اما وجودات **قيل** مراده ان الوجود الكل يصدق عليها صدقا ذاتيا اذ لو لم يقيد بذلك
لم يصح قوله سوآء كان مفهوم تلك الوجودات هو الموجود من حيث هو او الموجود مع قيد
فلا يصح ما سيذكره المحشي في الجواب من اختيار كون اجزآء الوجود وجودات لان مبناه
على كون الصدق عرضيا ولعله اغتر بالاطلاق ظاهرا انتهى ولا يخفى على ذي مسكة ان الصادق
صدقا ذاتيا جنسا كان او نوعا يكون جزءا الماخذ فستلزم ذلك ملاحظة الاجزآء مع قيد
فكيف ينقسم الى ما هو وجود الكل فقط او مع قيد ولهذا قال المحشي ويلزم ح تعدد الوجود
ايضا كما سننقله عنه نعم ان في الجواب باختيار كون اجزآء الوجود وجودات كلاما ستقف
عليه ان شآء الله تو **قوله** فلا يلزم الا الامر الاول تمام كلام القائل فلا يلزم الا الاول لا غير بل
يلزم تعريف بنفسه لا غير ولا يخفى ان معناه انه لا يلزم على تقدير كون الاجزآء هي الوجود من حيث
هو توقف تعريف الوجود على نفسه بل يلزم تعريف بنفسه والفرق بينهما قد مر وهو ان
التقدم في الاول ان كان الدور صريحا يكون بمرتبتين وان كان مضمرا يكون اكثر وفي الثاني
بمرتبة واحدة لا غير فعلى هذا لا يندفع كلامه بما اعتبره المحشي في الغرض من التعريف باجزآئه التي
هي عينه لان للقائل المذكور ان يقول ما ذكرته من تعريف الشيء بنفسه لا توقف تعريف الشيء
على نفسه الذي كلامنا فيه وقد يوجه كلام القائل بان توقف التعريف على نفسه انما يمكن اذا كان
الوجود جزءا من المعرف فيلزم جزء آخر وهو الوجود ايضا على تقدير كون الاجزآء وجودات
فيلزم تعدد الوجود وتكثره في نفس الامر وانه محال ويوجه الجواب بان الكلام مبني على الغرض ولا مانع
منه ويرد عليه ان بناء الكلام هنا على الغرض مما لا يخفى على احد فضلا عن مثل ذلك القائل وايضا
بناء الجواب على ما قرره من الوجه ينافي ما نقل عن المحشي من قوله وعلى هذا التقدير يلزم محذور آخر
وهو ان يكون مفهوم الوجود من حيث هو بلا اعتبار قيد معه متعددا انتهى فالوجه في دفع

قائل المولى ابن الخطيب

هو الفاضل نصير الدين الحلي ٢

التوجيهان كلاهما للمولى ابن الخطيب





كلام القائل ان يقال ان التعريف كما يطلق على الحد يطلق على فعل المعرف ومراد الشارح بقوله
يلزم توقف تعريفه على نفسه هو الثاني فيؤول الى معنى تعريف الشيء بنفسه **قال** الشارح والا
لكان الوجود محض ما ليس بوجود وانه محال لان المجموع المركب مما ليس بوجود اذا لم يحصل امر
زائد يكون غير وجود والغرض ان المجموع وجود فيلزم اجتماع النقيضين ولما منع ان يمنع هذه
الملازمة مستندا بان كل واحد من الحيوان والناطق مثلا ليس بانسان مع ان المجموع انسان
بلا حصول امر زائد مغاير للجزئين والتحقيق ان الاجتماع في الاجزآء قد يكون بالوضع فيقوم
بها الهيئة ح كالسرير وقد يكون بالطبع كاحتياج الجنس الى الفصل في التحصل واحتياج الفصل
الى الجنس في التقوم ويطلق لفظ الزائد على كل واحد على كليهما الا ان قول الشارح فذلك الزائد
هو الوجود وتلك الاجزآء معروضاته صريح في ارادة المعنى الاول ولا يخفى انه لا يلزم من عدم
حصول الزائد بالمعنى الاول عدم حصوله بالمعنى الثاني فيرد عليه المنع المذكور ويكون المركب
ح في نفس الوجود كما هو المفروض لا في معروضاته ولا في عوارضه ولا في امر اجنبي بل لا يندفع المنع
الا بان يقوم الدليل على عدم الاجزآء العقلية للوجود **قوله** كيف وقد صرحوا بان التعريفات
الناقصة ربما افادت تميز المعرف عن بعض ما يغايره قال في الحاشية ومثله اذ لك بان المثلث
اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل هو الشكل المضلع افاد تصوره بوجه ما
وامتاز به عنها كما لا يخفى **قوله** والتمييز التام ليس شرطا الا في التعريف التام وانت خبير بان الشارح
لو قال لامتناع افادة الاعم تعريف لكنه والكلام فيه لما ورد عليه الاعتراض المذكور **قوله**
والاستدلال بعموم الفيض وقلة الشرائط والموانع على كون الاعم اجلى منظور فيه قال في الحاشية
اي يلزم صدور الفيض من المبداء باعتبار وجود شرائطه وعدم موانعه لان موانع الاعم وشرائطه
اقل بالنسبة الى الاخص واما وجه النظر فهو ان الفيض فاعل مختار لا الموجب بالذات فلا يلزم
صدور الفيض وان وجدت الشرائط باسرها وقال في حاشية اخرى في وجه النظر وذلك لانه على تقدير
صحته انما يتم في التحقق الخارجي واما كون الاعم اجلى اذا كان ذاتيا والاخص متصورا بالكنه

فلا يجدى نفعا قوله هذا اذا لم يحصل زائد آخر غير الذى فرض انه غير الوجود حاصلا ان ما ذكره
الشارح من الاستحالة انما يلزم اذا كانت مراتب كون الزائد من الاجزاء متناهية واما اذا لم
يكن متناهية فهناك استحالة اخرى وهى لزوم التركب من امور غير متناهية وليس مقصود المحشى
من هذا الكلام ايراد اعتراض على الجواب بانه لابد فى تصحيح الدليل من التعرض للصورة الثانية لان
المراد بالزائد فى الدليل هو الجزء الصورى الذى هو الجزء الاخير للمركب ومن الظاهر ان الجزء الاخير
لا يقبل التعدد فكيف يلزم لمن هو بصدد تصحيح التعرض لتعدد الزائد فضلا عن التعرض لحصوله
مرة بعد اخرى على ان السائل لم يتعرض لهذه الصورة حتى يجب على المجيب التعرض لها بل مقصوده
بذلك تشييد مبانى الدليل ودفع هذا الاحتمال البعيد الذى ربما يتمسك به الجادل ومنهم من قال
مقصوده بذلك الاعتراض على الدليل بان يقال كون الوجود محض ما ليس بوجود انما يلزم فى بعض
الصور وسواء اعتبار الزائد مرة واحدة لا مطلقا اذ لو اعتبر حصوله مرة بعد اخرى لكان
اللازم التسلسل لما ذكر فى الدليل فيحتاج الدليل الى ضميمة ذكر ما المحشى ثم قال اراد المستدل بالزائد
مجموع ما يتوقف عليه حصول الوجود فاذا كان غير وجود يكون اللازم كون الوجود محض ما
ليس بوجود لا فى بعض الصور فقط بل مطلقا انتهى وانت قد عرفت آنفا انه لا خلل فى تحصيل الدليل
بصورة اعتبار الزائد مرة واحدة فلا حاجة الى ما ذكره من التكلف هذا ثم ان الزائد بمعنى الجزء
الصورى انما يكون الشىء به بالفعل فاذا اعتبر جزء من الوجود كسائر الاجزاء المادية يلزم
ان يكون الشىء به بالقوة كما سوشان الاجزاء المادية فاعتبار الزائد على هذا الوجه يكون
جمعا بين المتنافيين وانه محال فهذا جواب آخر عن السوال غير ما اجاب به الشارح وسيرد
عليك تحقيق المقام ان شاء الله تع قوله لزم التسلسل اى تركب من امور غير متناهية اشار
بهذا التفسير الى ان الكلام هنا ليس فى الاجزاء الخارجية الغير المتناهية اذ لا يستحيل وجودها
بدون الترتب كما هو المشهور بل الكلام فى الاجزاء العقلية ثم ان عدم تناهيها فى القوى
العالية غير مستحيل اذ يمكن تعقلها الغير المتناهى واما فى اذهاننا فاستحالته متوقفة على ثبوت

تعقلنا

قائل المولى
ابن الخطيب

تعقلنا للوجود بالكنه وقد منعه المحشى فيما سبق قوله فان لم يكن هذا التصديق بديهيا
بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية فى الكبرى هذا اذا حمل قول الشارح والا لم يفد على رفع
الايجاب الكلى كما قرره المحشى بذلك واما اذا حمل على السلب الكلى فلا يصدق الكبرى اصلا وانما
اكتفى المحشى بكذب الكلية لكفايته فى ايراد السوال قوله وليس شىء قيل يمكن توجيه كلام
القائل بانه من قبيل اقامة دليل بداهة الوجود مقام دليل بداهة التصديق بجميع اجزائه
لكون الاول فى قوة الثانى من حيث اشتراكهما فى الكبرى وسهولة الانتقال من صغراه الى صغرى
ادلة بداهة سائر الاجزاء ولا يخفى عليك ما فى هذا التوجيه من الركاكة التى ينبو عنها الطبع السليم
ولهذا حكم المحشى على ما ذكر من القول بانه ليس بشىء قوله وان اراد انه بدون العلم ببداهته
الاجزاء اجمالا محال فمسلم لكنه لا ينافى الاستدلال لان صورة الاستدلال هنا على قياس ما مر
هكذا تصور الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه معلوم البداهة
فالوجود معلوم البداهة ولا يخفى ان اجزاء التصديق ملحوظة فى الكبرى اجمالا اى بانها
جزء من اجزاء هذا التصديق لا بحسب خصوصياتها والدليل انما هو للعلم بخصوصية الوجود
والتحقيق هو ما ذكره فى الشق الثانى وانما ذكر الاول توسيعا لدائرة الاشكال قوله وهذا
كما قيل اى ما ذكر من العلم باجزاء التصديق اجمالا مع الجهل بخصوصياتها كالاشكال الوارد
على الشكل الاول مع جوابه لاشتراكهما فى امكان العلم الاجمالى مع الجهل بالتفصيل وان كان الاول
فى قياس مخصوص والثانى فى الشكل الاول مطلقا والاشكال المذكور للشيخ ابى سعيد بن ابى
الخير والجواب للشيخ ابى على بن سينا قال فى الحاشية كتب الشيخ ابو سعيد الى الرئيس عليك ان
لا تعتمد على العلوم الرسمية فان اكثر الاشكال الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان
الاصغر ان دخل فى الكبرى فلا حاجة الى النتيجة والا لم يكن الكبرى كلية اجاب الرئيس بان العلم
بالاصغر فى الكبرى اجمالى والمطلوب هو التفصيل قوله وظاهر ان العلم بكلية الكبرى
لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء عنه فان قلت اندراج الاصغر فى الكبرى نفس الامر

قائل المولى
ابن الخطيب
٢

بمقتضى كليه الكبرى لا يتم الا بورود الحكم على الاصغر في نفس الامر فكيف لا يتوقف العلم بكليه الكبرى
على العلم بوروده عليه قلت معنى الاندراج في نفس الامر ان الاكبر اذا فصل الى افراده يجد
العقل الاصغر منها فاندراجه فيه انما هو بالقوة وليس بالفعل حتى يتوقف ورود الحكم على
كل فرد من افراد الاكبر على ورودة على الاصغر قوله والاحكام تختلف باختلاف العنوان
اى تختلف الاحكام علما وجهلا باختلاف العنوان اجمالا وتفصيلا لان اختلاف لا بالاجمال
والتفصيل لا يفيد اختلاف الاحكام علما وجهلا كالجماد والحي فانهما لما لم يختلفا بالاجمال
والتفصيل لم يمكن ان يجهل الحكم على احدهما عند الحكم على الآخر قوله فالتبست عليها في بعض
الصور كيفية حصولها وللقائل المذكور ان يقول والتصور بالكنه اذا كان بديهيا يكون تصورا
واحد المتصور واحد لعدم ورود التحليل والتركيب عليه واذا كان نظريا يكون تصورا واحدا
لمتصورين لوقوع التركيب بعد التحليل وهذا الفرق بينهما حاصل بمجرد التفات النفس الى الصور
وهذا بخلاف التصديقات لان الفرق بين البديهي والنظري منها انما يعرف من كيفية حصولها
من مباديها لا بمجرد الالتفات الى صورتها لان حقيقة التصديق هو الحكم الوارد على النسبة
سواء كان بديهيا او نظريا ولما كان الكلام ههنا في التصور بالكنه وظهر الفرق المذكور
فيه بمجرد التفات النفس الى الصور لم يلتبس عليها كيفية حصوله في شيء من الصور وان تطاولت
المدة وتكثرت الصور قال الشارح فتغيره لانم ان اجزاءه اذا كانت غير وجودات
نقل عن المحشي انه قال في توجيه كلام الشارح في هذا المبحث قال اولا في الوجه الثاني اذا كانت
الاجزاء غير وجودات وجبان يحصل عند اجتماعها امر زائد وادعى انه يلزم التركيب في معروض
الوجود لا فيه ثم اعترض على نفسه بانه انما يلزم ذلك اذا كان الوجود هو ذلك الزائد فقط
فاجاب عنه بانه اذا جعل الزائد جزءا منه عاد المحذور اعني توقف الشيء على نفسه او كون الوجود محض
ما ليس بوجود ومحصل الجواب عن الوجه الثاني على ما ذكره الشارح ان ذلك الزائد هو مجموع الاجزاء
من حيث هو مجموع وليس يلزم حينئذ ان لا يكون التركيب في معروض الوجود ولا توقف الشيء على نفسه

ولا كون



هو المولى
ابن الخطيب
٢

ولا كون الوجود محض ما ليس بوجود قوله لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا
لا ذاتيا يرد عليه ان المفهوم لا يحمل على جزئه بهو سو لصحة سلبه عنه بانه ليس عينه وانما يحمل
على ما صدق عليه المفهوم اما ذاتيا كحمل الانسان على الحيوان او على الناطق بمعنى اتحادهما في الذات
دون المفهوم واما عرضيا كحمل الكاتب على زيد بمعنى اتحاد الكاتب مع معروض الكتابة اعني
زيدا فمفهوم الوجود الذي كلامنا فيه لا يحمل على جزئه المفروض بهو سو بل انما يحمل على ما صدق
عليه الجزء ذاتيا او عرضيا فلا يكون ما ذكره من صدق الكل على الجزء بل من صدق الكلي على
الجزئي وبينهما بون بعيد ومنهم من رد هذا الشق بان مراد المستدل بقوله فتلك الاجزاء
اما وجودات صدق الوجود الكل عليها صدقا ذاتيا لا عرضيا وقد عرفت كيفية تزييفه فيما سبق
هذا ويمكن ان يجاب عن اصل الدليل بوجه آخر غير ما هو المشهور وهو انا نختار ان اجزاء الوجود
غير وجودات لكن بمعنى مخالفتها له بناء على ان جزء الماهية ليس عينها لا بمعنى منافاتها له فح
ان اراد المستدل بقوله فيكون الوجود محض ما ليس بوجود السلب بمعنى انها ليست عين الوجود
فمسلم لزوم ذلك ولكن استحالته ممنوعة وان اراد السلب بمعنى انها ليست بموجودة فاستحالته
مسلمة لكن لزوم كون الوجود محض ما ليس بوجود بهذا المعنى غير مسلم قوله يريد الاجزاء
باسرها مجتمعة بحيث لا يخرج عنها شيء منها سواء كانت مادية او صورية فيه بحث لانه اذا
جاز كون المجموع بهذا المعنى جزءا من الوجود فمسلم ان الوجود زائد على كل واحد واحد من
الاجزاء التي ليست هي موجودات لكن كونه عين مجموع امور كل منها غيره ممنوع لان الصورة
اذا اعتبرت منفردة عن الاجزاء المادية يكون في حكم المادة فتفرضها صورة اعتبار محض
واذا اعتبرت قائمة بها ومحصلة لها بالفعل يكون المجموع حقيقة مغايرة لكل واحد
منها لا عينها قوله وهذا نقض اجمالي للاستدلال الثاني قال في الحاشية اي ما ذكرنا
من ان كل مركب يتركب من كذا يرد نقضا على ما استدل به في الوجه الثاني على امتناع تركب الوجود
ولم يرد النقض للوجه الثاني بتمامه نعم يمكن نقضه بانه يلزم ان يكون كل تصور بديهيا

لامتناع اكتناهه بتعريف الشئ بنفسه او باجزآئه او بما هو خارج عنه وهذا ما يمكن الزامه بخلاف المركبات **قوله** ومنهم من تعمق هنا اراد به الفاضل نصير الدين الحلي وحاصل كلامه ان الجميع يطلق تارة على معروض الهيئة الاجتماعية واخرى على مجموعها فان اراد الشارح بالاجزآء جميعا الاول لم يحصل زائد على الاجزآء الملحوظة مجموعة متعرولا بعضها عن بعض مع لزوم كون الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد الثاني فالترديدات المذكورة في الشرح آت بحذافيره **قوله** وجوابه انا نختار الاول وفيه بحث وسوان كل واحد واحد من الاجزآء هي الكلية البدلية وهي ثبوت الحكم لكل واحد واحد على سبيل البدل بحيث يستغرق الجميع وهذا بعينه هو جميع الاجزآء التي فرضت معروضة للهيئة الاجتماعية فكيف يكون زائدا عليه وايضا الجميع بهذا المعنى غير مخالف لتحقيقة الافراد لعدم اعتبار الصورة معها فيكون غير وجود فينبغي ان يختار هذا الشق اذ ارد فيه بانه وجود او غير وجود لما ذكره المحشي من اختيار انه وجود **قوله** او نختار الثاني وان الهيئة ليست وجودا ولا تناقض فيه بحث لانا وان سلمنا عدم التناقض على هذا التقدير لكن لانم ان عدمه انما هو لكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود لما عرفت ضعفه بل لكون شان الهيئة التي ليست هي بوجود جعل ما يعرض هي له حقيقة مخالفة لحقايق الافراد فالحق ان الوجود هو مجموع الاجزآء من حيث عروض الهيئة وان التي ليست بوجودات هي الاجزآء لا من حيث عروضها وما ذكره القوم من ان الزائد هو الاجزآء جميعا فمقدار ادوابه الاجزآء حال كونها جميعا لا ما ذكروه من الحصر على الاجزآء المادية تارة وادخال الجزء الصوري اخرى **قوله** لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية ولكن ان تقول ليس اللازم ما ذكر بل عدم حصول حقيقة الوجود في نفس الامر وذلك لان الشئ لا يحصل بالفعل الا بالصورة **قوله** ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الاولى في دفع لزوم التسلسل ان يقال ان الصورة والهيئة كما تقتضي لذاتها ضم ما لحقه وجعله حقيقة واحدة كذلك تقتضي لذاتها ضم نفسها الى باقي الاجزآء لكونها صورة محتاجة الى محل او عرضا

نحو كل انسان يشبع بهذا الخبز م

محتاجا



محتاجا الى الموضوع من غير حاجة الى صورة وهيئة اجتماعية اخرى تضمها الى تلك الاجزاء كلزوم اللزوم ووحدة الوحدة وامثالهما وانما كان اولى لان ما ذكرناه دفع وما ذكره رفع والدفع اسهل من الرفع **قوله** هذا انما يكون جوابا عن بطلان التعريف الرسمي ما ذكر في الشرح من جملة ذلك منع لزوم الدور والاحاطة بالامور الغير المتناهية مستندا بان العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما ويمكن دفعه بان تصور ما عداه بوجه ما ان كان بمعنى التصور الاجمالي فذلك لا يكفي في العلم بالمساواة لانها انما تعرف بتعقل الخصوصيات وان كان بمعنى ما يقابل الكنه في كل واحد من التفاصيل الغير المتناهية فذلك يستلزم الاحاطة بالامور الغير المتناهية والتصور بالوجه في كل منها لا يدفع ذلك فالوجه ان يقال لانم ان العلم بالمساواة يتوقف على العلم بجميع ما عداه مفصلا لجواز ان يكون هناك معلومات مخصوصة متناهية تكفي احاطتها في العلم بالمساواة اذ ليس كل مطلوب يكتسب من كل معلوم **قوله** وجوابه ان وجودي متصور بوجه ما بداهة هذا الجواب انما يفيد اذا اريد بوجودي مفهوم الوجود المضاف الى يآء المتكلم اذ يلزم من بداهة هذا المركب بوجه ما بداهة جزئه كذلك واما اذا اريد به ما صدق عليه مفهوم وجودي اعني الوجود الخاص فيتوقف تمامه على اثبات كون الوجود الخاص بديهيا ومتصورا بالكنه وكون المطلق ذاتيا له اذ لا يلزم من بداهة المعروض بداهة العارض واعلم ان المصانم يتعرض لهذا الدليل وابطاله لاشتراكه مع الدليل الاول في بعض مقدمات الاثبات والابطال **قوله** ويندفع بتلخيص الدليل قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الدليل قد يقرر بانا نجزم بوجود العلة ونتردد في خصوصيات الموجود كما ذكر في الشرح وح يتخايل ورود ما ذكره هذا القائل وقد يقرر بانا نعتقد وجودها اعتقادا مستمرا ويتبدل اعتقاد الخصوصيات وح ينكشف الحال ويضمحل الخيال انتهى ما ذكره قال بعض الافاضل السوال المذكور وارد على هذا التلخيص ايضا بان يقال الجزم بوجود العلة اما جزم باحد الوجودات الخاصة او جزم بخصوصية منها والاول ليس مفهوم مفهوم الوجود المطلق والثاني

مفهوم

مباحث اثبات اشتراك الوجود

سعد الحق ابن الخطيب ٢

انما سو متردد فيه لامجزوم به والاحتمال الآخر ممنوع ثم اجاب بان احدا لاينكر جواز الجزم بالوجود
مع الجزم بالخصوصية وان انكر الخصم جواز الجزم به مع التردد في الخصوصية فالمجزوم به ههنا شيآن
الوجود والجوهرية كما يعترف به الخصم ولا يلزم من التردد في الثاني التردد في الاول انتهى ماذكره
ولعل الخصم يقول الوجود والخصوصية متحدان حقيقة وان كانا متغايرين لفظا وكذا الجزم بهما
متغايران بحسب اللحاظ لاتحاد المجزوم به حقيقة والمغايرة بين الجزمين انما هي
للاتحاد المذكور لما ذكرتم من التلازم فليس المجزوم به ههنا شيآن كما ذكرتم ثم ان الفاضل
المذكور اورد نقضا على الدليل المذكور بجريانه في الكليات بالنسبة الى المباينات مثلا نجزم بحدوث
المعلول الاول ونتردد في انه العقل الاول اولا ثم اجاب بان الكلام في الخصوصيات الموجودة
حقيقة وليس للمعلول الاول خصوصية موجودة غير العقل الاول وفيه كلام تعرفه بعيد سندا
قوله فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر وللخصم ان يقول
معنى قولكم العلة موجودة ان المعلول صادر عنها كما ان معنى قولكم ان العلة خصوصية
الجوهرية انها مندرجة تحت جنس الجوهر فلا يوجد هناك امر مشترك سو الوجود المطلق والحق
ان هذا الدليل تحقيقي لا الزامي بناء على ان البداهة حاكمة بوجود امر مشترك في الحا
ولهذا قالوا ان الادلة الواردة في هذا المطلب تنبيهية قوله فلو لا ان الوجود
معنى مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا قال في الحاشية فان من يعتقد ان الوجود نفس
الجوهر كيف يسلم اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك
اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع انتهى ما ذكره
وحاصله يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل لا يفيد الالزام قوله وقيل ايضا هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره منع ذلك بان الدليل
انما يدل على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود
زائد على كل ما يحمل هو عليه حتى يلزم ان يكون للوجود وجود آخر فلا دلالة له عليه وردّ

المنع للسيد صدر الدين ٢

الرد للعلامة الدواني ٢

بان الدليل



بان الدليل لو دل على اشتراك الوجود بين الخصوصيات لدل على اشتراكه بينها وبين نفسها وذكر
والمشترك غير المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قوله ونتردد في انها
مفهوم الوجود او غيره قال في الحاشية هذا التردد انما يصح اذا جوز كون مفهوم الوجود
موجودا بالذات في الخارج لان الكلام في علة الموجود الخارجي ومع هذا التجويز يجاب بما ذكره
واما اذا لم يجوز فلا تردد فلا حاجة الى ذلك التكلف انتهى كلامه اعترض عليه بعض المحققين
بان المراد بالتردد كما هو الظاهر تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع ولا كون المتردد
فيه موجودا فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود
موجود بهذا المعنى ثم قال ان قرر السوآل بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين
الخصوصيات ونفسه يجاب بانه غير لازم من الدليل اذ لا يلزم من التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد
الوجود كون تلك الخصوصيات موجودة في الخارج بل اللازم ان الموجودات مهما في الواقع مشتركة
في ذلك المفهوم الواحد والوجود الخارجي ليس منها لانه من المعقولات الثانية وان وجه بانه يلزم
ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره يدفع السوآل بتغاير الاعتبارين كما في
سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق بان يقال يلزم ان يكون الوجود
المطلق مشتركا بين نفسه وغيره قوله واجيب اولا بانه يلزم من ذلك اشتراكه بين نفسه وغيره
قيل للسائل ان يقول لو كان الوجود موجودا بذاته ومشتركا بينه وبين غيره يكون الوجود عين
خصوصية الوجود المتردد فيها فلا يتصور اجتماع الجزم بوجود العلة مع التردد في كونها وجودا
وليس كذلك انتهى ولعلك تقول للمجيب ان يقول المشترك غير المشترك فيه بالضرورة ولو بالاعتبار
وهذا التغاير كاف في الجمع بين الجزم والتردد المذكورين قوله وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر
لقائل ان يقول الاشتراك قد يكون بطريق العروض فيستلزم الزيادة في الخارج وقد يكون
بطريق الحمل وذلك اعم من ان يكون مبدأ المحمول زائدا بالذات او بالاعتبار فان اراد باشتراك
الوجود بين نفسه وغيره المعنى الاول فذلك مع كونه مردودا في نفسه يقتضي وجودا مغايرا للوجود

بالذات لان العارض غير المعروض بالذات فلا يصح قوله فلا يلزم وجود آخر وان اراد الثانى فان
اراد بقوله فلا يلزم وجود آخر نفى الوجود الآخر مطلقا اعم من ان يكون بالذات والاعتبار
فغير صحيح اذ لا بد فى الحمل من المغايرة الاعتبارية وان اراد انه لا يلزم الوجود المغاير بالذات
بل بالاعتبار كما هو اللازم فى الحمل فيتحد الجوابان فالحق هو الجواب الثانى قال الشارح
فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها
واعلم ان المدعى ههنا اشتراك الوجود بين الجميع كما هو مذهب الجمهور وحاصل الدليل انه لو لم
يكن الوجود مشتركا بين الجميع لكان مختصا بالجميع كما هو مذهب الاشعرى ويلزم ح من
التردد فى الخصوصيات التردد فى الوجود واللازم باطل لانا نجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصيات
فكذا الملزوم وهو اختصاصه بالجميع فيثبت نقيضه وهو الاشتراك بين الجميع وهو المطلوب وحاصل
السوال ان ههنا احتمالا آخر ذهب اليه الكشى واتباعه وهو اشتراك الوجود بين الممكنات خاصة
فلا يتم الشرطية اذ ح يرد المنع على الملازمة بانه يجوز ان لا يكون الوجود مختصا بالجميع بل بالبعض
واللازم منه جواز التردد فى الوجود مع التردد فى بعض الخصوصيات كالممكنات لا جوازه مع التردد
فى كلها ولا يلزم من بطلان الثانى بطلان الاول لعدم استحالة التردد المذكور فى الواجب مع
الممكنات لمخالفة وجوده لوجود الممكنات وحاصل الجوابان وجه البطلان وهو جزمنا بالوجود مع
التردد فى الخصوصيات حاصل مع التردد فى خصوصية الواجب والممكن كحصوله مع التردد فى خصوصية
الممكنات بلا فرق وكلا اللازمين مشترك فى وجه البطلان هذا هو التقرير الذى تقتضيه عبارة
الشرح ويمكن ان يجاب عن السوال بوجه آخر وهو ان النفى فى قولنا لو لم يكن الوجود مشتركا
بين الجميع اما داخل على المقيد او على القيد ولا يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن الخلو عنهما ولما كان
النزاع ههنا مع الاشاعرة تعين دخوله على المقيد فيكون المراد عدم الاشتراك بالكلية ولازمه
الاختصاص بالجميع لا عدم الاشتراك بين الكل حتى يلزم الاختصاص بالبعض كما توهمه السائل
والفرق بين هذين الجوابين ان ما ذكرنا ابطال للملازمة التى منعها السائل وما ذكره الشارح



ابطال لما ذكره السائل من السند بوجه البطلان للازم الذى ذكره المستدل قوله وتوضيح
فى بيانها حاصله ان دليل الشرطية مركب من مقدمتين احديهما لو لم يكن الوجود مشتركا كان
مختصا والاخرى ولو كان مختصا لجاز التردد فى الوجود مع التردد فى جميع الخصوصيات
فان اراد المستدل بالمقدمة الاولى انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع بنفى المقيد لكان مختصا
بالجميع فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون عدم الاشتراك فى البعض فلا يكون الاختصاص
فى الجميع وان اراد انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع بنفى القيد لكان مختصا بالبعض فالملازمة
الاولى مسلمة لكن الثانية ممنوعة اذ لا يكون جواز التردد فى الوجود ح فى حال التردد
فى الجميع بل فى البعض قوله وتقرير الجواب حاصله ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين الجميع
لكان مختصا ببعض الصور قطعا واذا كان مختصا كذلك لتردد الذهن فيه حال تردده
فى شئ من الخصوصيات والتالى باطل اذ يصح الجزم بالوجود مع التردد فى اى خصوصية كانت
يرد عليه ان الجواب ان سلط النفى فى المقدم على المقيد يكون اللازم الاختصاص بالجميع
والعذر بالاكتفاء بالبعض غير مقبول فى مقام البرهان وان سلط على القيد فاللازم
وان كان ما ذكره من الاختصاص ببعض الصور الا ان اللازم منه هو التردد فى الوجود
حال التردد فى بعض الخصوصيات لا ما ذكره من التردد فى شئ من الصور ولو نوقش بانه اريد به
معنى بعض الصور لورد عليه عدم مطابقته لما ذكره فى بطلان التالى من التردد فى اى
خصوصية كانت لان معناه التردد فى جميع الخصوصيات قطعا بدلالة كلمة اى على ان
الدليل حينئذ لا يفيد المدعى وهو ثبوت الاشتراك فى الجميع قال فى الحاشية ذكر الشارح فى
تقرير الدليل الاول انا نتردد بين الواجب والجوهر والعرض ثم اعترض بما يقتضى عدم التردد
فى الواجب ثم اجاب بانا نتردد بين الواجب وغيره فلو ترك ذكر الواجب اولا كان اولى انتهى
قيل وجه الاولوية ظهور توجه الاعتراض حينئذ وانت خبير بان ذكر الواجب فى تقرير الدليل
لتحقيق ان المراد هو التردد فى جميع الخصوصيات وان عموم الثانى لجميع افراده لا يمنع منع

قال المولى
ابن الكمال
٢

الملازمة وطلب الدليل عليها قوله ومنهم من جعله معارضة لدليل الشرطية اراد به الفاضل
نصير الدين الحلي فانه قال في تقرير السوآل لان الثاني في الشرطية سو الترّدد الذهن في الوجود
حال تردده في جميع الخصوصيات وبهم الجميع من الجمع المحلى بالالف واللام الدال على العموم والمقدم
فيها نفي الاشتراك بين الجميع وهذا النفي يمكن تحققه بالاشتراك بين بعض الموجودات دون
البعض والترّدد انما يحصل في البعض الذي لا اشتراك فيه لاغير فعلى تقدير المقدم لايحصل التالي
الذي سو الترّدد بين جميع الخصوصيات فيبطل الشرطية وقال في تقرير الجواب ان صدق المقدم لايمكن
الا بعدم الاشتراك في الجميع لانه لوكان بالبعض لاغير لما امكن الترّدد في علية البعض الآخر للوجود
بخلاف فتصح الشرطية هذه عبارته بتمامها وتوضيح ماذكره في تقرير السوآل ان الثاني في الشرطية
المذكورة سو الترّدد في جميع الخصوصيات بقرينة الجمع المحلى باللام والمقدم سلب الاشتراك بالكلية
فمنع الملازمة مستندا بجواز سلب كلية الاشتراك وعبر عنه بالاشتراك في البعض وعدمه في
البعض الآخر ولما كان رجوع منع المدلول الى دليله ظاهرا اكتفى بمنع الشرطية عن منع دليلها
سيما والسند باق بحاله وانما جعلناه سندا الان ماذكره من امكان تحقق الوجود بالاشتراك
بين البعض دون البعض لكونه احتمالا محضا لايثبت شيئا فلا وجه لجعله معارضة كما ظنه
الفاضل المحشي وتوضيح ماذكره في تقرير الجواب ان مقدم شرطية المستدل سو نفي القيد اعني
السلب بالكلية وعبر عنه بعدم الاشتراك في الجميع لانفي القيد اعني سلب الكلية وعبر عنه بالاشتراك
بالبعض لاغير وذلك لعدم جواز الترّدد في الجميع مع الجزم بالوجود مع ان الوجود بخلافه اى
يصح الجزم به مع الترّدد في جميع الخصوصيات فتصح الشرطية قوله ثم اجاب عنها حاصل هذا
التقرير ان شرطية المعارض باطلة واراد بها قوله وهذا النفي يمكن تحققه بالاشتراك بين
بعض الموجودات دون البعض وذلك لاستلزامها اجتماع النقيضين وذلك لان الاشتراك
يستلزم الترّدد وان الاختصاص عدمه وهما متنافيان ثم حكم المحشي بفساد هذا الجواب من
حيث ان جزء مقدم شرطية المعارض عدم الاشتراك بين الكل لاعدم الاشتراك بالكلية حتى يستلزم



عدم الجواز المذكور وفيه بحث لانك قد عرفت فيما سبق ان مراد القائل شرطية المستدل
وانما نشاء ظن شرطية المعارض من جعل السند المذكور دليلا وقد عرفت حاله على ان عدم
الاشتراك في البعض انما اعتبر لبيان سلب كلية الاشتراك لالافادة سلب الاشتراك بالكلية
حتى يكون جزء امن المقدم وكذا عدم الترّدد في البعض انما اعتبر لتعيين لازم سلب كلية
الاشتراك لالاعتباره لازما مستقلا لسلب الاشتراك بالكلية وذلك لان بيان عدم اعتبار
الشئ وليس بيانا لاعتبار عدمه فليس فيما ذكره ماظنه المحشي من اعتبار الجزئين في المقدم ومن
اعتبار اللازمين المتنافيين حتى يرد عليه ماذكره من الفساد والله ولي الرشاد قال
الشارح الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب فسره بالسلب دون العدم
لان العدم قد يعتبر معدوما فلا يكون نقيضا لخلاف السلب اذ ليس في اصطلاحهم اعتباره
معدوما وتفصيل ذلك ان مفهوم الوجود اذا اعتبر صدقه على شئ معين يسمى وجودا خاصا
وسلبه العدم الخاص وان اعتبر صدقه على موضوع غير معين يسمى وجودا مطلقا وسلبه العدم
المطلق وكل من السلبين نقيض لما يقابله من الايجاب لتواردهما على نسبة معينة معتبرة
بين امرين معينين فان وجد بعد اتحاد النسبة والمنتسبين سائر الشرائط المذكورة
في المنطق يكونان متناقضين بالفعل وان لم يوجد الشرائط كلا او بعضا يكونان متناقضين
بالقوة ثم كل من العدمين قد يعتبر بطريق العدول فلا يكون المطلقان متقابلين بل متخالفين
فقط وكذا الخاصان الا اذا اعتبر صدق المطلقين وكذا الخاصين فح يتحقق التقابل بينهما
لكن لايكونان نقيضين لما عرفت من وجوب توارد هما على النسبة الواحدة وذلك التوارد
لايمكن الا في رفع الصدق لا في صدق الرفع والفرق ظاهر هذا هو المشهور فيما بين القوم
وستعرف في محر تحقيقه كلا ماشافيا ان شآء الله ثم قال بعض المحققين نقيض الوجود اللاوجود
وسواء من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا دون العدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود
والمعدوم فان المعدوم سو اللاموجود بعينه واعترض عليه بعض الافاضل بان اللاوجود

وباعتبار التناقض تارة بالقوة وتارة بالفعل نظر ما
ما نقل عن الشفآء من تقسيم تقابل الايجاب والسلب الى
مالايجتمعه ذلك كقولنا هذا فرس ولافرس وذلك لان مراده
والى مايجتمعه ذلك كقولك فرس ولافرس والتناقض بالقوة
بالاول سو التناقض بالفعل وبالثاني التناقض بالقوة
لانه لم يعتبر في الثاني الصدق اصلا وكيفما وقد نقل عنه
ايضا ان الفرس واللافرس ليس متقابل التقابل الذي
للنقيضين اذ لاصدق هذا ولا كذب واراد بذلك عدم
اعتبار فيه الصدق اصلا هذا وقد تكلم في المحشي في بحث
التقابل وستعرف تحقيقه هناك ان شآء الله تعالى

تمت

المراد العلا
الدوانى

المراد السيد
صدر الدين

بمعنى غير الوجود صادق على ذات زيد وليس بنقيض وبمعنى رفع الوجود نقيض وليس بصادق
على ذات زيد واجاب عنه المحقق المذكور بان المراد بالرفع هو المعنى الاشتقاقى اعنى ما ليس
بذلك الشئ كما يدل عليه عبارتهم لا ما ذكره من المعنى المصدرى والا يلزم ان ينحصر النسب
بين النقائض فى التباين الكلى اذ لا يصح حمل مفهوم على مفهوم آخر اصلا مع انه ليس كذلك ولا يخفى
عليك ان اللاوجود انما يفيد نفى التماثل بين المفهومين فهو نقيض لتماثل المفهوم لا الصدق
على شئ والكلام ههنا فى الثانى فيكون نقيض الوجود سلب صدقه على شئ كما عرفت وايضا
ليس الفرق بين اللاوجود والعدم الا بان العدم لا يصدق على ذات زيد بهو هو لان صدقه عليه
واللاوجود يصدق عليه بهو هو فلو اريد باللاوجود المعنى الاشتقاقى يلزم ان يصح صدقه على
ذات زيد بالاشتقاق كالعدم من غير فرق وانه تزييف لكلامه السابق وتاييد للاعتراض
وما ذكره من وجود سائر النسب بين النقائض فانما هو فى رفع الصدق لا فى رفع التماثل فهو
المعتبر فى اللاوجود هو الثانى دون الاول كما عرفت ولا يخفى ان رفع التماثل واثبات الغيرية
متلازمان فتسليم المعترض احدهما دون الآخر تحكم ظاهر فالوجه فى تقرير الاعتراض ان يقال انا
وان سلمنا صدق اللاوجود على ذات زيد لكن لانم انه نقيض للوجود **قوله** وذلك لعدم التمايز
فى السلوب والعدمات ولقائل ان يقول كما ان لكل سلب خصوصية بحسب الاضافة الى الايجاب
المقابل له كذلك يجوز ان يكون له خصوصية بحسب الذات يقابل بها سائر السلوب ويمتاز بها
عنها لا بد لنفى ذلك من دليل ويدفع ذلك بان السلب لا يتعقل بدون الايجاب وانما يتميز عنه العقل منه
ثم يضيفه اليه فلا خصوصية له قبل الاضافة بحيث يوجد هناك افراد متمايزة وذلك ظاهر وكذا
بعد قطع النظر عن الاضافة لان قطع النظر عنها لا يفيد للسلب خصوصية غير حاصلة فى الاول فلا
يبقى بعده الا ذلك المفهوم الممتنع لاغير **قوله** وذلك ليس بمحصر لجواز ان يكون موجودا بوجود
خاص آخر قال فى الحاشية فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره امر محال فكل شئ اما ان
يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلى قلت

بالاشتقاق

بل يبطل



بل يبطل لان الحصر العقلى هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل بالانحصار ولا شك ان الجزم ههنا
بواسطة مقدمة اجنبية هى امتناع كون الشئ موجودا بوجود غيره انتهى واما احتيج ههنا
الى ضم مقدمة اجنبية لان قولنا اما ان لا يكون موجودا اصلا سلب للوجود المطلق وهو متناول
لجميع العدمات الخاصة فلا بد فى حصره فى العدم الخاص من ضم المقدمة المذكورة **قوله** فلا يكون
حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا قال فى الحاشية الا يرى ان الحصر ان الشئ اما ان
يكون موجودا باحد المعانى التى وضع لفظ الوجود لها اولا وذلك مما يتغير بان يفرض وضع
الوجود لاقل من تلك المعانى او لاكثر منها فيلزم ان يتغير حال الشئ مع كونه موجودا او معدوما
بمجرد تغير الاوضاع فى اللفظ مع بقائه فى نفسه على حاله وذلك باطل قطعا **قوله** وما ذكر من
عدم التمايز فى السلوب والعدميات لما كانت المقدمة الممنوعة مستندا عليها اجاب عن
دليلها بان المراد نفى التمايز بالذات لا مطلقا اذ لها تمايز بالاضافة واللازم منه وحدتها بالذات
لا مطلقا وكيف لا ولو سلم وحدتها مطلقا لكفى فى المقصود لابتناء الملازمة اعنى قولنا لو
لم يكن الوجود مشتركا بل متعددا لتعدد السلب ايضا على مقدمة بديهية وهى ان رفع المتعدد
متعدد فى الجملة ولم يحتج الى التعرض لبطلان الحصر العقلى الذى يحتاج فى اثباته الى زيادة بيان
واعترض عليه بعض الفضلاء بانه ان اراد ان استلزام اتحاد السلب اتحاد الوجود ضرورى
فلا يحتاج الى ضم بطلان الحصر العقلى فهم ولو سلم كان هذا من باب تعيين الطريق وان اراد ان
الاستلزام المذكور حاصل بملاحظة مقدمة بديهية فسلم لكن لا يلزم منه الاستغناء عن دليل
آخر مبنى على بطلان الحصر العقلى اذ لا مانع من تعدد الادلة لمدلول واحد واجاب عنه بعض
المحققين بان حاصل كلام المحشى ترجيح الاسهل على الاصعب لا ترجيح بعض الادلة على البعض حتى
يكون من باب تعيين الطريق ثم ان الشارح الجديد انتحل ما ذكره المحشى من الكلام وقال
ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل

سو المولى ابن الخطيب

المراد من المحقق خواجه زاده ٣

سو المولى على التفتازانى ٣

لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين ثم اعترض بان المناسب حينئذ فرض تعدد العدم ايضا
لان كون كل من طرفي النقيض متعددا اشد في انتفاء الشرط المذكور من كون احدهما متعددا
ثم اجاب بان كل فرد من المتعدد الواقع في احد الطرفين حينئذ يكون في مقابلة فرد من المتعدد
الواقع في الطرف الآخر فلا يكون التناقض على ذلك التقدير ايضا الا بين مفهومين واعترض
عليه بعض المحققين بان الوجود نقيض للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم
كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وذلك غير الوجود لان
تصوره موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود فقد ثبت للعدم نقيضان ثم اجاب بان
العدم ان اخذ سالبة بسيطة فنقيضه الموجبة البسيط اعني الوجود دون عدم العدم وان
اخذ موجبة سالبة المحمول فنقيضه السالبة المحمول اعني عدم العدم دون الوجود واعترض
عليه بعض الافاضل بان العدم على ما اعترف به في قوة السالبة فيكون عدم العدم رفع السالبة
لا رفع للموجبة السالبة المحمول كما ادعاه ثم قال بل الجواب منع استلزام كون احد المفهومين نقيضا
للآخر كون الآخر نقيضا له فلا يكون نقيض العدم الا عدم العدم دون الوجود ثم حقق المقام وقال
نقيض الشيء رفعه فيكون الشيء مرفوعا فلا يكون نقيضا والا يلزم ان يكون رافعا لنفسه فليس
نقيضه الا رفع الرفع لا الايجاب وانما اطلقوا النقيض على الموجبة توسعا وذلك لكون رفع الرفع
لازما للايجاب فلا يثبت لشيء واحد نقيضان وردّه المحقق المذكور اما اولا فبان ما ذكرناه اولا
نقض اجمالي وما ذكرناه في رده نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي وما ذكره الفاضل المذكور
مقابلة المنع بالمنع وانه خارج عن قانون التوجيه واما ثانيا فلان الرفع فرع تحقق الايجاب
فرفع الرفع لا يتصور الا بتعقل النسبة الثبوتية بينه وبين شيء من الاشياء فيكون رفع الرفع
في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول واما ثالثا فلان التناقض من النسب المكررة كما يشهد به
تفسيره المشهور في المنطق فكون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له
وان كان ايجابا وما ذكره من امتناع كون الشيء رفعا لنفسه غير مسلم لان عدم العدم رفع

لرفع

المراد العلامة الدواني ٣

المراد السيد صدر الدين ٣

٤٢

هذا الاستدلال مما اورده العلامة القاري في شرح جوهر الكلام ٣

ومع المولى ابن الخطيب ٣

ومع العلامة الدواني ٣

لرفع نفسه اعني عدم العدم على ان العبارة الصحيحة في تفسير النقيض رفع كل شيء نقيضه
لا ما ذكره من قوله نقيض كل شيء رفعه قوله فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك السلوب
في مطلق السلب لعلك تقول على قياس ما سبق في الوجود نحن نجزم بصحة حمل مطلق السلب عليها
مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها ويمكن ان يستدل على اشتراك السلوب في مطلق السلب
بانا نجزم به مع التردد في خصوصيات السلوب كما اذا علمنا عدم معلول فجزمنا بعدم علته
مع التردد في انه اي عدم وعدم اي قوله وبهذا ترديد بين النفي والاثبات بجزم
العقل بالانحصار فيه بداهة اعترض عليه الشارح الجديد بان نقيض قولنا زيد موجود
بوجوده الخاص هو قولنا زيد ليس بموجود بوجوده الخاص وقولنا زيد معدوم بعدمه الخاص
اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق الاول دون الثاني فالعقل
لا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص الا
بعد ملاحظة مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجوده غيره ولا معدوما بعدم
غيره فلا يكون حصرا عقليا ثم بنى على هذا الاعتراض اعتراضا آخر وهو ان اتحاد مفهوم العدم
في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر
مثلا وهو جواز ان يكون الشيء متصفا بالعدم بمعنى آخر واجاب عن الاعتراض الاول بعض
الفضلاء بان العدم نقيض الوجود وسلبه وان خصوصه وعمومه تابع لخصوص ايجابه وعمومه
فليس معنى العدم الخاص الا سلب الوجود الخاص كما ان معنى العدم المطلق ليس الا سلب الوجود
المطلق فلا يصح ما ذكر من عموم سلب الوجود الخاص بالنسبة الى العدم الخاص واجاب عن الاعتراض
الثاني بعض المحققين بان عدم تحقق الحصر العقلي انما هو على تقدير جعل الايجاب الوجود الخاص
وجعل السلب ما لا يكون موجودا اصلا ولا يرد السلب على هذا المعنى ما لم يتحد مفهومه فلا بد من
توسيط اتحاد مفهوم العدم ومنشاء الاشتباه حمل العدم على ما يتبادر عند الاطلاق وهو
معنى ينافي جميع الموجودات لا على معنى السلب الخاص على ان ما ذكره ليس اختصارا للدليل بل

ض

بل تبديل مقدمة وهي اتحاد مفهوم العدم الى مقدمة اخرى وهي حمل العدم على المتبادر وان
لم يذكرها اعتمادا على ظهور توقف الاستدلال عليها وايضا جعل العدم في ذيل البحث بمعنى
رفع الوجود الخاص لا بالمعنى المتبادر ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يجاب ايضا عن الاعتراض الثاني
بانه يحتمل على تقدير تعدد العدم ان يكون عدم الانحصار من عدم اتحاد مفهوم العدم دون
مفهوم الوجود فيكون الدليل ناقصا في افادة المطلوب **قوله** هذا انما يتوهم نظرا
الى جانب اللفظ قال في الحاشية فانك اذا قلت اما ان يكون زيد موجودا بوجوده الخاص واما
ان يكون معدوما بعدمه الخاص فربما لم يتنبه العقل ان معنى كونه معدوما بعدمه الخاص ان
لا يكون موجودا بذلك الوجود الخاص وطلب قسما آخر واما اذا تنبه فلا طلب قطعا **قال**
الشارح الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى الجوهر والعرض
للخصم ان يقول ان اردتم بقسمة الوجود الى الاقسام المذكورة القسمة بحسب الوضع فصحتها مسلمة
ولكن لا يلزم منه الاشتراك الذي سوقد عاكم وان اردتم بذلك القسمة بحسب العقل كما هو الظاهر عندكم
فذلك مصادرة على المطلوب اذ لا نم تحقق المقسم ولم يثبت ذلك بعد وان اردتم بالوجود الموجود
فذلك راجع الى الترديد الانفصالي ومع ذلك لا يلزم منه مدعاكم **قوله** اما متقابلة او غير متقابلة
قال في الحاشية اذا كان القيود متقابلة مثل الناطق والضاحك يكون التقسيم حقيقيا والاقسام
متباينة واذا كانت مثل الكاتب والضاحك لم يكن التقسيم حقيقيا والاقسام متباينة **قوله**
بخلاف الترديد قال في الحاشية الترديد الانفصالي لا يشتبه بالتقسيم لانه وارد في القضايا بحسب
صدقها وتحققها في نفس الامر وكذا الاشتباه بالترديد الحملي اذا كان متعلقا بجزئي حقيقي او
بكلي مسور اما اذا كان متعلقا بكلي غير مسور فانه يشتبه به الا يرى ان قولك العدد اما
زوج واما فرد يحتمل التقسيم والحمل والفرق انه اذا قصد به الحمل كان في الحقيقة قضيتين حكم فيها
باحد الامرين على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهمل فيها السور ولو سورت لم تخرج بذلك
عن كونها حملية شبيهة بالمنفصلة واذا قصد به التقسيم يراد بالعدد مفهومه ويعتبر انضمام

كل من



كل من الامرين الى ذلك المفهوم ليحصل قسم منه فلا تكون قضية في الحقيقة بل في الصورة واذا قصد
الحكم باحد القسمين على ذلك المفهوم او بانقسامه اليهما فقد خرج عما هو حقيقة التقسيم وصار
قضية طبيعية على قياس ما عرفت في المعرف والتعريف الحقيقي الكاسب للتصور واما التعريف
اللفظي فالمقصود به التصديق دون التصور كما مر **قال** الشارح فان قيل لانم انه يلزم
من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض حاصلا ان القيد قد يكون اعم
من المقسم كما في تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض فلا يصدق المقسم على جميع افراد القسم و
المدعى اشتراكه بين الجميع وحاصل ما ذكره من الجواب ان الوجود قابل للقسمة الى جميع افراده
اذ ليس شئ من قيوده اعم منه فيكون مشتركا بين الجميع ولا يرد عليه ان الامكان اعم من الوجود
المطلق لصدقه على المعدوم لان المراد بالوجود المطلق ههنا ما يعم الخارجي والذهني ثم ان الشارح
الجديد جعل ما ذكره المحشي من تحقيق حقيقة التقسيم جوابا آخر عن السوال المذكور بان يقال
القسم اذا كان عبارة عن المطلق وقيده يكون المقسم جزءا مشتركا بين جميع اقسامه واعم من
كل واحد منها مطلقا لوجوده بدونه في القسم الآخر لا من وجه لعدم وجود القسم بدونه لامتناع
وجود الكل بدون الجزء والابيض وغير الابيض قيد القسم وانما القسم الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض وقد اشتبه على السائل القيد بالقسم ثم اعترض عليه بان للسائل ان يقول المقصود
ههنا اشتراك الوجود بين الواجب وافراد الممكن وكل من هو من الواجب والممكن قيد القسم فيكون
المراد بافراد القسم افراد قيده ولا يخفى ان القيد يجوز ان يكون اعم من المقسم فلا يلزم اشتراك
الوجود بين الجميع وما ذكرته من التحقيق وان افاد اشتراك الوجود بين جميع افراد الاقسام لكنه
غير مراد ههنا واجاب عنه بعض المحققين بان الغرض اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة
وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس ذلك
مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليه ورده بعض الافاضل بان الخلاف بين الاشعري ومخالفيه
انما هو في اشتراك الوجود بين معروضاته لا بين الوجودات الخاصة واورد عليه المحقق المذكور

سعد العلماء الدواني

سعد السيد صدر الدين

بان التقسيم انما يكون الى امور يحمل المقسم عليها مواطاة وقولهم باشتراك الوجود بين الوجودات
مسامحة اذ مرادهم بين وجوداتها ويمكن دفعه بان هذا الحصر غفول عن جواز تقسيم العوارض
الى معروضاتها لا الى افرادها كتقسيم البياض الى الحيوان والجماد فان ذلك غير تقسيمها الى بياض
الثلج والعاج وما نحن فيه من القبيل الاول اذ الخصم ههنا لا يقول بالوجود الخاص الزائد والمستدل
لم يثبته بعد واجاب بعض الفضلاء عن اعتراض الشارح الجديد بان مقصود المستدل اثبات
اشتراك الوجود بين جميع افراد الاقسام لا افراد القيد فلا يرد عليه منع كون المقسم مشتركا
بين افراد القيد وردّه بعض الافاضل بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب
وبعض افراد الممكن دون بعض آخر منها بان يكون وجوده بمعنى وجوده بمعنى آخر وح يكون اشتراكه
بين جميع افراد الاقسام لا بين جميع افراد الممكن الذى هو المطلوب ويمكن دفعه بان ما ذكره
من الاحتمال مصادم للضرورة عند هم فانهم يدعون الضرورة فى انقسام المفهوم الواحد المسمى بالوجود
الى جميع افراد الممكن وقد اشار اليه الشارح فيما ذكره من الجواب على ان المجيب المذكور يقول لم يدع
المستدل الاشتراك بين افراد القيد فكيف يرد عليه المنع المذكور وكون المدعى ذلك خلل آخر فى
الدليل لو لم يمنعه المانع والتحقيق ان التقسيم ضم القيد الى المطلق والمقسم هو المطلق والقسم هو
المطلق المنضم الى القيد ويكفى فى كون القسم صادقا صدق هذا المجموع على افراد القيد فى الجملة اعم
من ان يكون افراد القسم الواحد جميع افراده كما اذا كان بين المقسم والقيد عموم وخصوص مطلق
او يكون بعض افراده كما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه وهذا البعض هو مادة الاجتماع
ولا يلزم صدقه على مادة الافتراق مثلا اذا قلت الحيوان اما ابيض او غير ابيض يصدق الشق
الاول بصدقه على الحيوان المتصف بالبياض ولا يلزم صدقه على الجماد الابيض مع انه من افراد
الابيض وكذا يصدق الشق الثانى بصدقه على الحيوان المتصف بالسواد ولا يلزم صدقه على
الجماد الاسود مع انه من افراد الاسود ثم انهم ادعوا الضرورة فى كون تقسيم الوجود الى اقسام
من قبيل النوع الاول دون الثانى كما مرت اليه الاشارة اذ لو كان من قبيل النوع الثانى لم يندفع

سعد المولى ابن الخطيب
سعد السيد صدر الدين





السوال اصلا وبهذا عرفت ان دفع السوال لا يتم الا بدعوى الضرورة المذكورة فلا مخلص عنه
الا بجواب الشارح واذ ليس ذلك فى كلام المحشى ظهر لك انه لم يرد بذلك التحقيق الجواب الآخر بما
ظنّه الشارح الجديد بل تحقيق حقيقة التقسيم فقط فلا يرد عليه ما اورده **قوله** لان البداهة
مع قطع النظر عن اللغات كلها تشهد بان الموجودات لها حالة تشترك فيها وتمتاز جملتها بها
عن المعدومات باسرها قال فى الحاشية وانما قال جملتها لان كل واحد منها ممتاز عن المعدوم بغير
الوجود كالسواد والبياض وسائر الاعراض لكن جملتها مجتمعة تمتاز بالوجود انتهى ويمكن
ان يقال الذى يشهد به البداهة وجود حالة مشتركة بين الماهيات يمتاز جملتها بها عن المعدومات
باسرها واما ان تلك الحالة هى ما يدل عليها لفظ الوجود فلا اذ للخصم ان يقول تلك الحالة هى مفهوم
الهوية الخارجية لا مفهوم الوجود **قال** الشارح اذا اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهى ان
اراد اشتراكه بين خصوصيات الماهيات فدعوى البداهة غير مسموعة لو قوعها فى محل النزاع وان اراد
اشتراكه بين الوجودات الخاصة فذلك يتوقف على ثبوتها ولم يثبت بعد على ان ادلة ثبوتها على
تقدير تمامها لا تدل الا على زيادة الوجود المطلق كما ستقف عليه **قوله** لانا نقول البديهى هناك
هو الحكم بان تصوره بوجه ما بديهى قال فى الحاشية اذا كان المراد به الكون فى الاعيان كما هو
المتبادر عند الاطلاق **قوله** والجواب ان احتياج البديهى تحقيق المقام ان تصور طرفى التصديق
البديهى قد يكون كافيا فى تعقل النسبة بينهما على وجه يتعلق بها الجزم فهو لا خفاء فيه اصلا لبداهة
الطرفين المستلزمة لتصور النسبة الكافى فى الجزم بالحكم وقد لا يكون كافيا فى تعقل النسبة
بينهما على الوجه المذكور لتزاحم الوهم المانع عن ادراكها على وجه يتعلق بها النسبة فيحتاج الى ما
يفيد تعقل النسبة ولا يندفع ذلك بما يقول الشارح اذ لا خفاء فى تصور نفس الطرفين بل فى تصورهما
على وجه يتعلق بالنسبة بينهما فيحتاج الى مقدمات تصديقية يوضح النسبة المذكورة **قوله** وانت
تعلم ان المقصود بالاستدلال هذا جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله ان المقصود بالاستدلال
اظهار ثبوت المطلوب فى نفس الامر عند العقل فيمنع والمعارضة يفوت هذا المقصود بالكلية

وسو النفع التام عند الخصم والمقصود بالتنبيه اظهار الثابت في العقل عند السامع فبالمنع
والمعارضة يفوت ظهوره عند السامع لا عند العقل وسو النفع في الجملة **قوله** واما
القائلون باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك قال في الحاشية لما كانت هذه الدعوى
والتي سبقت عليها بديهيتين صح تقديم تصور الوجود بالكنه عليهما انتهى ماذكره وسو جواب
لما عسى يقال ههنا من ان المناسب تقديم مبحث اشتراك الوجود وزيادته على بداهته اذ ما
لم يثبت وجود مشترك زائد لم يثبت الوجود المطلق وما لم يثبت ذلك لم يبحث عن بداهته
وتقرير الجواب ظاهر **قوله** ووجود خاص لكل موجود قال في الحاشية قيل عليه ان كان المطلق
وجودا له يلزم ان يكون موجودا بوجودين وان محال لانه تحصيل الحاصل وجوابه ان المطلق
وجود له لكن وجوده المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة في اجتماع وجود خاص ووجود مطلق
لشئ فان الجسم مثلا اذا اتصف بفرد البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا فلم يلزم
كونه ابيض مرتين انتهى ماذكره اقول الذي غلب على ظني ان هذه الحاشية قرية على المحشي الفاضل
لبعدها عن التحقيق وذلك لان معنى وجود الماهية كما ستعرف تحقيقه ليس قيام الوجود بها في
الخارج بل معناه كون الموجود منشاء لانتزاع مفهوم الوجود منه ومطابقا لحمله عليه ثم ان
انتزاعه من الواجب انما سو انتزاع العرض اللازم من الذات وانتزاعه من الممكن بطريق الاختصاص
الناعت اى بواسطة نسبته الى الواجب تعالى فيكون انتزاعه منه انتزاع العرض المفارق من معروضه
لانه لا ينتزع من ماهية الممكن لانه عرضي لها ولا من امر قائم به لانتفائه فهو من امر ينتسب اليه
بطريق الاختصاص الناعت فالمفهوم المنتزع عند تعقل شئ معين سو الوجود الخاص وعند
تعقل مجموع الاشياء سو الوجود المطلق وحمل الوجود المطلق على الوجود الخاص سو الحمل بهو هو
لانه حصته والكلي بالنسبة الى حصصه نوع لما تقرر في موضعه فلا يكون الخاص موجودا به اذ لا بد
في كون الشئ موجودا حمل الوجود عليه اشتقاقا ولا يكون المطلق وجودا للموجود ايضا لان المطلق
اذا اضيف الى شئ معين يكون خاصا كما عرفت آنفا فوجود الموجود انما سو الخاص لا غير وقد عرفت

معنى

معنى كون الشئ موجودا **قوله** وهذا الدليل اعني الوجه الاول المبني على الاشتراك انما
يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية حقا اولا محل النزاع بان النزاع ههنا بين
القائلين بنفي الوجود المشترك والخاص معاوسم الاشعري ومن تبعه والقائلين بزيادتهما
معاوسم المتكلمون والحكماء واما نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود الخاص الواجبي فانما تعرض له
في خواص الوجوب الذاتي ولما كان مدعى الفريق الثاني زيادة المطلق والخاص معا وكان الدليل
الاول دالا على احد جزئي المدعى تعرض له المحشي بما ذكره والشارح الجديد لما ظن كلامه اعتراضا
على الدليل اجاب عنه بان المدعى زيادة الوجود المشترك على الماهيات ولذا فرع المصنف هذه المسئلة
بمسئلة الاشتراك حيث قال فتغاير الماهية واثبات ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصته عارضا لهما مما لا سبيل اليه هذا ما ذكره ورد بعض الفضلاء هذا الجواب بان مراد المحشي
الفاضل بيان عدم استلزام زيادة الوجود المشترك زيادة الوجود الخاص اصلا لتدل على
نفي ما اختاره المصنف تبعا للحكماء من عدم زيادة الوجود الخاص العارضي وتقرير البيان ان
الاستلزام المذكور انما يتم اذا كان الوجود طبيعة نوعية والحق انه عرضي لافراده انتهى
وانت قد عرفت مراد المحشي على وفق ما يفهم من مساق كلامه **قوله** والحق انه عرضي لافراده
ان اراد بالافراد ما يحمل الوجود المطلق عليه بالاشتقاق اعني الموجود فكون الوجود المطلق
عرضيا له مسلم لكن الكلام ههنا ليس في ذلك بل في الوجود الخاص وان اراد ما يحمل عليه الوجود
المطلق بهو هو فلا سبيل للعقل الى اثباته فضلا عن كون المطلق عرضيا له واستدل عليه
بعض الفضلاء بانه لا شك ان للوجودات اختلافا في اللوازم كالاستغناء في وجود الواجب
والاحتياج في وجود الممكن ولا شك انهما من لوازم الماهية فثبت ان للوجود افرادا امتحا
لفة الحقايق وحيث لا تفرق البداهة بين موجود وموجود ثبت ان لكل موجود فرد خاص
من الوجود المطلق وليس ذلك عين الحصة اذ الحصص متوافقة في الماهية لما ثبت في المنطق
ان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع واعترض عليه بعض الافاضل بان دعوى الافراد التي لغة بالبداهة

ط زيادة

سو المولى ابن الخطيب

سو المولى ابن الخطيب

سو السيد صدر الدين ٢

مصادرة لان الخصم يمنع وجود الافراد فكيف يسلم تخالفها وايضا المتصف بالغنى والحاجة ماهية
الواجب والممكن لا وجودهما الذى هو امر عقلى انتزاعى وايضا اتصاف الماهية بتلك الافراد
يستدعى ثبوت الماهية قبل ثبوت الافراد لها وانه محال واجاب عنه بعض المحققين بان اختلاف
الوجودات بالغنى والحاجة مسلم عندهم وبناء الكلام عليه ليس من المصادرة فى شىء وايضا ليس كل
وجود امرا انتزاعيا كما فى وجود الواجب الذى هو عينه وايضا هم يقولون وجود الممكن محتاج
الى العلة مع كونه امرا انتزاعيا ولا فرق بين الامور العقلية والخارجية فى احتياجها فى اتصاف
الشىء بها الى السبب وما ذكره من عدم اتصاف الماهية بالوجود مصادم للضرورة ومخالف
لتجويز المتاخرين ذلك ويمكن دفعه بان المسلم عند القوم اختلاف الحصص بالغنى والحاجة
لا اختصاص الافراد فلا يعرى كلامه عن المصادرة ومعنى كون وجود الواجب عينه عدم الاحتياج
فى انتزاع مفهوم الوجود منه الى امر آخر كاحتياج الممكن اليه كما حققناه ثم ان الوجود وان كان
ههنا بمعنى كونه اثرا لشىء ومصدرا للاثر لكن قد يعبر به عن الامر النسبى وهو الكون فى الاعيان
واسناد القوم الحاجة الى وجود الممكن انما هو بالمعنى الثانى الذى هو من توابع التشخص والاحتياج
والكلام ههنا فى الوجود بالمعنى الاول واحتياج الامور العقلية الى السبب بواسطة الامور
الخارجية المشتركة بين منها مسلم لكن الكلام ههنا فى احتياجها بالذات وانهم ومنافاة المعترض
من اتصاف الماهية بالوجود انما هو الاتصاف الخارجى واثباته مشكل وان ادعاه البعض
وسعى فى تحقيقه واعترض المحقق المذكور على دليل اثبات الافراد الخارجية للوجود بان مرادهم
بقولهم الحاجة والغنى من لوازم الماهية هى الماهية المعروضة للوجود فاللازم اختلاف
الموجودات دون الوجود **قوله** قيل عليه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس فى الواقع
الا ذات واحدة قال فى الحاشية كالبحر فى توجه فانه لو عرض على الصغير الغير العاقل وسئل
عن ذلك يتوهم ويقول ان ذلك المرتفع والمنخفض غير الماء واما العاقل فلا يخفى عليه ان ليس
هناك الا بحر ويعتقد ان هذه الحالات امور اعتبارية بسبب هبوب الرياح فكما لا يبقى بعد

سكون

سو العلة الدوانى ٢

لعله اختلاف



سكون الرياح وزوال تلك الاعتبارات المتوهمة الا الماء كذلك ليس فى الوجود الا الله بعد زوال
رياح التوهمات وزوال الاعتبارات المتوهمة **قوله** ولما تقيدات بقيود اعتبارية
بحسب ذلك يترا آى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى اقول هذا المذهب
على هذا التقرير خروج عن طور العقل كما ذكره المحشى الفاضل قدس سره بل خرم لنظام الشرع
العياذ بالله اذ لا يبقى حينئذ نبى ولا مكلف ويلزمه نشر بساط الاباحة الى غير ذلك من المفاسد
التى لا تحصى فكيف ينسب هذا المذهب الى طائفة هم اولياء الله وخواص عباده وبركة الله
فى ارضه وبلاده والساكنون تحت قبابه والمتجردون عن ملابس البدن وجلبابه هم
الذين حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وشحنوا بواطنهم بالاسرار
الالهية ووشحوا ظواهرهم بالآداب النبوية وزينوا ابدانهم باطمار المسكنة اى زينة
نعم وقد صدر عن بعضهم ما يشعر بالوحدة الصرفة نحو ليس فى جبتى سوى الله وقوله ليس
فى الدار غيره ديار لكن ذلك عند غلبات انوار الشوق وفنائهم عن انفسهم بالكلية وذلك
انما يكون فى اواسط الطريق فاذا وقع الصحو عن هذا المحو ينكر عليه قائله ايضا اشد الانكار
ويقابل من يصر عليه بالاكفار واما ما وقع من اهل النهايات من ان العالم هالك لا فى آن مخصوص
بل فى كل آن ومن قولهم الله اكبر من ان يقال له اكبر من غيره اذ ليس فى الوجود معه غيره حتى يكون
اكبر منه وقول القائل الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وكذا قول لبيد الا كل شىء
ما خلا الله باطل ونحو ذلك فلها محمل آخر ستنبهك عليه فاقول وبالله التوفيق وان لم اكن من
رفعة هذا الطريق ان الموجود فى اللغة ما قام مفهوم الوجود اعم من ان يكون قيامه بالخارج
او ذهنا فحيث دل البرهان على امتناع القيام الخارجى يحمل على القيام الذهنى وهو معنى الحمل
والصدق ثم ان مفهوم الوجود اعنى الكون ينتزع من حقيقة الواجب تعالى وتقدس بطريق
انتزاع لازم الماهية عنها فيكون حمله عليها بطريق الضرورة ولعلاقة هذا اللزوم يقولون
ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى لا ان حقيقته تعالى هو المفهوم الكلى الاعتبارى الذى

سو من المعقولات الثانية تعالى عن ذلك علوا كبيرا انه تعالى متعين في الخارج قبل ايجاد الكائنات
وبعده وجزئي حقيقي وواحد حقيقي لا يقبل التكثر لا افرادا ولا اجزاء واما الممكنات فانما تنزع
منها مفهوم الوجود بطريق الاختصاص القانعت كما شرحناه فيما سبق ولكون هذا الاختصاص
على شرف الزوال يكون حمله عليها خاليا عن الضرورة فيكون وجود الممكنات حاصلا من الاضافة
الى الحقيقة الواجبية فتكون موجودات بالعرض وانما الموجود بالذات هو الواجب تعالى وتقدس
ولا يلزم من كون الشيء موجودا بهذا المعنى ان يكون امرا اعتباريا كامواج البحار حتى قال بعض
المحققين الوجود الواحد لها اى للواجب لذاته وللممكن بالاضافة اليه وقد قال بعضهم الوجود
واحد والموجود متعدد فقولهم الوجود واحدا نما هو معنى الوجود بالذات وقولهم الوجود الحقيقي
للواجب تعالى دون الممكن فانما ارادوا به معنى الوجود بالذات المقابل للوجود الاضافي لا ما يقابل
المعنى المجازي وقولهم ليس موجود غير الله انما هو نفي الموجود بالذات لانهم يطلقون لفظ الوجود
عليه لا على الموجود بالعرض ولا يلزم من ذلك كون الموجود ايضا واحدا وكون التعدد اعتباريا
محضا وكذا قول القائل العالم بمنزلة الخيال والسراب فمراده به كون وجود العالم الوجود بالعرض
دون الوجود بالذات لا بمعنى ما يقابل الموجود مطلقا اعني المخترعات العقلية كما هو الشائع في
العرف او بمعنى ما يقابل الموجود الخارجي كما هو الدائر على السنة ارباب المعقول اذ الطائفة
على احد المعنيين الاخيرين خلع لربقة الايمان عن العنق وادخال له في غل الالحاد ومن يضلل
الله فما له من هاد ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

**قوله** ويجاب عنه بانه لو كان جزء لجميع الموجودات حاصله ان ما ذكر في الدليل من قيد الذاتي
الاعم وقيد الفصول الموجودة قيدا اتفاقي والمراد بالاول الجزء المشترك وبالثاني الاجزاء
المختصة اعم من ان تكون من الاجزاء المحمولة او من الاجزاء الغير المحمولة فيندفع المنع المذكور قال
بعض الفضلاء هذا على تقدير ان يراد بالجنس والفصل معناهما المشهور ويمكن ان يحملا على معنى
الجزء المشترك والجزء المميز فلا يرد المنع راسا **قوله** ثم ننقل الكلام الى تلك الاجزاء الاخر يجوز

سو العلامة الدواني ٢

نقل

نقل الكلام الى الوجود الجزء بانه يجب ان يكون موجودا والا لتقوم الموجود بالمعدوم والفرض
ان الوجود جزء من جميع الموجودات فتنقل الكلام اليه فيتسلسل وايضا يلزم من كون الشيء
جزءا من نفسه تقدم الشيء على نفسه ان كان جزءا خارجيا وعدم تعقل الشيء حال تعقله ان
ذهنيا اذ يمكن تعقل الجزء الذهني بدون تعقل الكل **قال** الشارح واما بيان بطلان التالي
فلان اجزاء الماهية بين الشارح الجديد بطلان التالي بان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبداء للمركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة وان كانت غير متناهية لا بد
فيها من الواحد واعترض عليه بعض المحققين اما اولا فبان المركب من الاجزاء العقلية ليس له
جزء في الخارج ولا في الذهن قبل التحليل واما بعد التحليل وان كان له اجزاء لكن لا يلزم
انتهاؤه الى حد معين كما في انقسام المقادير واما ثانيا فبانا لا نم انتهاء المركب الى ما ليس
بمركب اصلا لانه وان لزم انتهاؤه الى الواحد بالعدد لكن يجوز ان لا ينتهي الى واحد حقيقي
بل يكون كل جزء منها مشتملا على آحاد اخر لا تكون من نوع تلك الآحاد فالاولى ان يتمسك
ببرهان التطبيق واجاب عنه بعض الافاضل اما عن الاول فبان التركيب بدون نحو من
انحاء الوجود ممتنع فما يكون منتفيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا فلا يرد نقضا
على انتهاء المركب الى البسيط واما عن الثاني فلان ما ذكره المستدل ببرهان اسد من برهان
التطبيق وحاصله ان كل جزء من المركب اذا تركب من اجزاء غير متناهية بحكم العقل
اجمالا ان كل جزء من تلك الاجزاء اذا كان بحيث لا ينتهي الى البسيط يكون ممتنع الحصول
فكذا المجموع وانما يجوز العقل هذا التركيب اذا لاحظ الاجزاء مفصلة بحيث يعجز عن احاطتها
فيتردد العقل ح في امتناعها ورد المحقق المذكور هذين الجوابين اما الاول فلان المركب
العقلي قد يكون بازاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ
من الصورة وقد يكون تحليليا محضا كتركيب السواد من اللون وقابض البصر والنقض انما
هو بهذا القسم والمجيب قد غفل عنه واما الثاني فلانه ان اراد بقوله العقل يحكم بامتناع

سو السيد صدر الدين ٢

التركب من الامور الغير المتناهية عند الملاحظة الاجالية الحكم بالبداهة فذلك غير مسموع
في امثال هذا المقام وان اراد الاستدلال بان التركب على الوجه المذكور ممتنع فهو اول
المسئلة ويمكن دفع الرد الاول بان معنى التحليل جعل الصورة الواحدة صورتين متطابقتين
مجموعا لتلك الصورة الواحدة بحيث لا يبقى بينهما فرق الا بالاجمال والتفصيل لا نزع صورتين
من صورة واحدة مطلقا فان ذلك يوجد في العرضيات ايضا فالاجزاء العقلية حاصلة
قبل التحليل بالقوة وبعده بالفعل فلا يوجد المركب بدون الاجزاء مطلقا وسنذكر تفصيله
في موضعه ان شاء الله تع واما الرد الثاني فمدفوع عن الشارح الجديد لانه ادعى البداهة
في بحث الماهية تبعا للمحشي الفاضل في امتناع تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك
آحاد اصلا فالظاهر انه يدعي البداهة في انتهاء كل مركب الى البسيط ايضا اذ البداهة لا تفرق
بينهما ولم ينازع في ذلك احد حتى لا يسمع دعوى البداهة فلو قال المجيب ان حكم العقل بان المركب
ممتنع الحصول بدون الانتهاء الى البسيط بديهي بجزم العقل به اذا جرد الطرفين عن الوهم
وذلك عند ملاحظة على وجه كلي اجمالي اذ لو لاحظه على وجه جزئي تفصيلي يكون للوهم حظ
من هذا التصور فيتردد في الحكم المذكور لم يرد عليه شيء بقي ههنا شيء وهو انه يمكن ان
ينبه على هذا الحكم البديهي وهو ان كون المركب جزء امن مركب آخر انما هو لكون اجزائه جزءا
منه كما ان كون الخمسة جزءا من العشرة انما هو لكون اجزائها جزءا منها اذ لو لم يكن كذلك للزم
اعتبار كون الجزء جزءا مرتين وانه اعتبار محض قوله اللهم الا ان يقال تربتهما في وجود
في تلك القوى تسلسل باطل قال في الحاشية هذا انما يتم اذا كان علمها بالاشياء بحصول صورها وهو
غير معلوم قطعا اعترض عليه بعض الفضلاء بان تلك الاجزاء لا بد وان تكون متمايزة في
الذهن والا لم يمكن تعقلها والتمايز الذهني صفة ثبوتية ثابتة للموصوف فهي في نفس الامر اذا
ليس في الخارج فهو في الذهن وكما ان الاتصاف الخارجي يستلزم وجود الموصوف في الخارج
كذلك الاتصاف الذهني يستلزم وجوده في الذهن اذ البداهة لا تفرق بينهما والمفروض





ان الاتصاف انما هو في المبادي العالية فيلزم وجود الموصوف فيها ايضا فيتم المقصود
وهو لزوم التسلسل الباطل ويمكن ان يجاب عنه بان التمايز ليس من الصفات الزائدة
الثابتة للموصوف حال اعتبار الحكم وذلك ظاهر وانما ذلك حال الحكم فهو وان اقتضى
وجود الموصوف في الذهن لكن يكفي ملاحظة تلك الموصوفات اجمالا فلا يلزم التسلسل
ثم قال ذلك الفاضل ولك ان تقول في اثبات لزوم التسلسل ان تلك المبادي تحكم على الامور
الغير المتناهية الموجودة قبل وجودها باحكام ثبوتية صادقة معا فيقتضي وجود
المحكوم عليه واذ ليست في الخارج فهي في الذهن فيلزم التسلسل وانت تعلم ان تصور
الامور الغير المتناهية من احكام الوهم وهم مبرؤون عن الوهم واحكامه وانما يستقيم
ما ذكره لو جوز العقل وجود الامور الغير المتناهية وذلك غير ثابت قوله فيلزم
امتناع تعقلها بالكنه مطلقا قال في الحاشية اي في القوى العالية والقوى القاصرة
وبالجملة بالقياس الى من يكون علمه حصوليا لا حضوريا قال الشارح لانه ان اقتضى
العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول او النفسية فكذلك
اعترض عليه بعض الفضلاء بانه ان بنى هذا على ان وحدة العلة تستلزم وحدة المعلول
فذلك انما هو عند وحدة العلة من جميع الوجوه وذلك فيما نحن فيه ممنوع وان بنى على
وحدة الملزوم بناء على اختلاف اللوازم والا لجاز انعكاسها عنه فلا نسلم التنافي فيما نحن فيه
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا شك في ان اقتضاء الوجود واحدا من العروض والدخول و
النفسية ينافي اقتضاء كل من الآخرين فالتنافي لزوما متحقق وعدم التنافي بين
هو لاء انما هو بحسب الوجود وذلك بان لا يقتضي الوجود شيئا منها بل تقتضي الماهيات
المتخالفة بالحقايق قال بعض المحققين الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه
اقتضاء الامور المتغايرة ثم اجاب بان الاختلاف بالذاتية والعرضية لا يتصور في
المتواطي الا نوع اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له بل انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع

الى الجواب المشهور وردّه بعض الافاضل بانا لانم ان المتواطئ لايختلف بالذاتية والعرضية ولو كان
كذلك لم يكن شئ من الذاتيات متواطئا مع ان الجنس عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة
ودفعه المحقق المذكور وهو التحقيق بان المعتبر في التواطؤ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية
لانه عبارة عن تساوي حصول الكلي بالنسبة الى الجزئيات الحقيقية **قوله** قد يقال هو لا يقتضي
شيأ من ذلك اعترض عليه بعض الفضلاء بان الوجود لو كان عارضا لكان من الصفات الصفات
محتاجة الى موصوفها بالذات فيكون عروض الوجود مقتضى ذاته وكذا اقتضاء شئ من الماهيات
نفسية الوجود عين اقتضاء الوجود نفسيتها والجواب ان مبداء الحمل في الواجب تعالى هو
ذاته المقدسة وفي الممكن اختصاصها بها كما مر مرارا فليس الوجود في شئ منهما زائدا في الخارج
قائما بالموجود فيه ومعنى زيادة مفهوم الوجود في الذهن عروضه له في الذهن بمعنى الحمل والصدق
لكن هذه الزيادة انما هي حال الحكم لا حال اعتبار الحكم فلا يكون محتاجا الى الموصوف بالذات بل
بحسب الاعتبار وكذا معنى اقتضاء الوجود النفسية كون الموجود مطابق الحمل الاتحاد بحسب
المفهوم والحمل انما هو من طرف الوجود دون الماهية فلا يكون نفسيه الوجود مستلزمة للنفسية
الماهية فضلا عن كونها عينها بقي هنا شئ وهو انه يلزم على ما ذكره الفاضل المحشي كون اكثر
الماهيات واجبا لان اقتضاء الماهية للوجود هو الوجوب سواء كان بطريق العروض كما هو
مذهب المتكلمين في الواجب تعالى او بطريق النفسية كما هو مذهب الحكماء في الواجب تعالى **قال**
الشارح وانما يلزم ان لو كان من المفهومات المتواطئة **قال** بعض المحققين مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه سواء كان متواطئا او مشككا وردّه بعض الافاضل بان الاقتضاء يمكن ان يتخلف
بشرط حصوله في افراده بالحصول الشديد والحصول الضعيف صرح به الفاضل المحشي في حواشيه
على شرح المطالع ودفعه المحقق المذكور بان مراد المستدل هو الاقتضاء التام المقارن للشرائط
فلا يتجه عليه منع وجوب الاستواء بناء على تخلف شئ من الشرائط وتحقيق ذلك ان الفاضل المحشي
صرح في حواشيه على شرح المطالع بان التفاوت في المشكك خارج عن مفهوم الكلي وانما يعتبر ذلك

في وقوعه

سعد السعيد
صدر الدين

سعد المولى
ابن الخطيب

سعد العلامة
الدواني
سعد السيد
صدر الدين

في وقوعه على افراده وحصوله فيها والكلام هنا في الاعتبار الثاني المستلزم للتفاوت بينها
وهو الذي ذكره الفاضل المذكور فلا يدفعه ما ذكره المحقق المذكور من عدم التفاوت بينها
بحسب مفهوم الكلي من حيث هو هو ثم ان المحقق المذكور ان اراد بالاقتضاء التام اقتضاء
التساوي بحسب المفهوم فسلم ذلك في كل من المتواطئ والمشكك لكنه خارج عن النظر في هذا
المقام وان اراد اقتضاء التساوي بحسب الوقوع والحصول فلم نسلم التساوي بوجه لامكان التفاوت
بحسبهما **قوله** الذي يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل والا لما اختلف ان اراد
كل الافراد التي يحمل الكلي عليها مواطاة فلا تشكيك بحسبه لان التفاوت في الحصول كما عرفت
خارج عن مفهوم الكلي ونسبة الافراد المذكورة الى الكلي انما تبقى بحسب التقوم ولا يمكن الاختلاف
فيه لاحتياج الكل الى تمامه وان اراد كل الافراد التي هي معروضات الافراد المذكورة فالتشكيك جائز
لجواز التفاوت في حصول العوارض في المعروضات لكن لا يمكن كون الكلي ذاتيا لبعضها وان اراد
مايعم النوعين المذكورين فكون الكلي ذاتيا في البعض وعرضيا في البعض مسلم لكن مراد المستدل
عدم اختلاف الذاتي بالنسبة الى النوع الاول فقط فلا يدفعه ما ذكره واعلم ان بحث التشكيك
من غوامض علمي الحكمة والكلام ولنفصل هنا غاية ما تيسر لي في المقام والعلم عند الملك العلام
وهي ان معنى التشكيك تفاوت حمل الكلي الواحد على افراده لتفاوت حصوله فيها بجهة من الجهات
والتفاوت المذكور غير ممكن في الذاتيات لما عرفت من ان نسبة الكلي الى جميع الافراد على السوية
لعدم اقتضائه خصوصية شئ منها ولكون اقتضاء الافراد اياه من جهة التقوم الذي لا
يتفاوت في نفسه وانما يمكن ذلك في العرضيات ثم ان العرضي ان كان مبداء محموله غير عارض للموضوع ع
في الخارج فان كان الحمل مقتضى ذات المعروض يكون حمله عليه اولى مما لم يكن كذلك كما في وجود
الواجب بالنسبة الى وجود الممكن وان كان المعروض متقدما قبلية بالذات على غيره يكون حمله
عليه اقدم على حمله على ذلك الغير كما في المثال المذكور ايضا فالتشكيك في الاول بالاولوية وفي الثاني
بالاقدمية وان كان مبداء محموله عارضا للموضوع يحصل هناك قسمان آخران وهما الاشدية

والازيدية وذلك لان العرض كما ان له انواعا حسب الذات كذلك له انواع بحسب تنوع المحل بواسطة
استعداداته المتفاوته المقتضيه لاختلاف الانواع الحالة فيها شدة وضعفا وزيادة ونقصا
وذلك لان العرض لاحتياجه الى محله في وجوده وتقومه يكون المحل مشخصا له بحسب تشخصه
ومنوعا له بحسب تنوع استعداداته فيحصل للعرض انواع من جهتين احديهما من جهة الطبيعة
وهي الانواع الحقيقيه كالطول والعرض في الكم فان الاول امتداد ملحوظ اولا والثاني امتداد
ملحوظ ثانيا وكالسواد والبياض والخضرة في الكيف فان الاول قابض للبصر والثاني مفرق له
والثالث ملايم له لكونه بين التفريق والقبض وثانيتهما من جهة القيام وهي الانواع الاضافيه
كبياض الثلج وبياض العاج وكطول الشجر وطول النجم ولا يخفى ان حمل المفهومات المنتزعه من الانواع
الطبيعيه عليها بالمواطاة كحمل مفهوم البياض على بياض الثلج وبياض العاج لا يكون الا بالتواطؤ
لكونه جوابا عن السوال بما هو في كل منهما واما حملها بالاشتقاق على محال الانواع المذكورة
كحمل الابيض على الثلج والعاج وحمل الطويل على الشجر والنجم فلا يكون الا بالتشكيك وذلك لتفاوت
تلك الانواع في الحصول بحسب تفاوت استعدادات محالها ثم ان كمال العرض في الكيف شدة
قبول محله للعرض القائم به وبالخلاف في النقصان فيتفاوتان في الظهور والخفاء عند الحس
ويلزمهما عرض آخر وهو شدة انفعال المحل وقلته وكماله في الكم هو زيادة قبول المحل للقسمة
ونقصانه ويلزمهما عرض آخر وهو اضافته الى ما دونه بالازيدية والى ما فوقه بالانقصية
ولكن لابد في كل من الازيد والانقص من اتحاد المحل شخصا ليكون الكم القائم به فردا واحدا
وذلك بان يكون واحدا بالاتصال بالفعل كالذراعين المتصلين فان الذراعين المنفصلين
ليس من زيادة الحصول في شيء بل هو تكرر الحصول والمعتبر في التشكيك هو الاول دون الثاني

قوله على انه قيل لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك برهن
على ذلك بعض المحققين بان التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الازيدية
وانتفاء الاول في الذاتيات انما هو لاستواء نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له واما انتفاء

الاولين

الاخيرين



الاخيرين فلانه لابد في الاشد والازيد من امر ليس في الاضعف والانقص فذلك الامر ان
لم يكن معتبرا في الماهية لم يكن الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وانه خلاف المفروض
وان اعتبر فيها لم يكن الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية
بانتفاء جزئها واعترض عليه بعض الافاضل بان دعوى استواء نسبة الذاتي الى
ما هو ذاتي له مصادرة ولو سلم ثبوته لكفى في نفي جميع اقسام التشكيك عن الذاتي
اذ لا استواء في شيء منها قطعا ولم يبق وجه لتخصيصه بنفي الاولين وايضا القوم صرحوا
بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وهذا قول بالعلية وايضا اختار في الامر
الزائد الشق الاول ولكن لا ينافي ذلك وجود التشكيك في الذاتي لجواز الاختلاف في
حصوله في افراده وان لم يكن الاختلاف في نفسه واجاب عنه المحقق المذكور بان ما ذكر
من الدعوى بديهية وما ذكر في صورة الدليل تنبيه فلا مصادرة وايضا الفصل وان
كان علة لتحصيل الجنس لكنه بالنسبة اليه عرضية كما قالوا انها خاصة غير شاملة والقوم
عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل على انه لو صح التعليل لم يفد لان التشكيك على نقض
عليه الشيخ في الشفاء انما يعتبر في امور متخالفة يكون بينها تباين لا عموم وخصوص
ثم ان المحقق المذكور عارض ما ذكره من البرهان بان تفاوت السوادين مثلا ان كان
في العارض يلزم خلاف المفروض وان كان في نفس الماهية لزم التشكيك في الذاتي وايضا
ان اتحدا في الماهية فلا تفاوت وان اختلفا فلا تشكيك اذ يشترط في التشكيك اتحاد
المفهوم الكلي في حصوله في افراده ثم اجاب بان الحق وان كان اشتراكهما في الجنس واختلافهما
بالفصل الا ان المشكك هو مفهوم الاسود وهو متحد فيهما ثم حقق المقام بان معنى
كون احد الفردين اشد تحليل العقل اياه الى امثال الاضعف كما في الازيد بعينه الا
ان تلك الامثال في الاشد ليست اجزاء متباينه لا في الوجود ولا في الوضع بخلاف الازيد
فانها متباينه فيه اما في الوجود او في الوضع او فيهما معا فيكون التفاوت بين العارضين

هو السيد
صدر الدين

واما الاختلاف

هو العلامة
الدواني
٣

بالذات لاباجزآء الماهية هذا ماذكره وفيه بحث اما اولا فلان اتحاد مفهوم الاسود لاينافي
التفاوت في حصول مبدائه في المحال فيعود الاشكال واما ثانيا فلان ماذكره من
التحليل ليس الى اجزآء الماهية اذ لا تماثل بينها بل الى اجزآء الوجود وانها متباينة البتة
فلا يصح ماذكره من الفرق بل الجواب عن المعارضة المذكورة ان التشكيك بين السوادين
انما هو باعتبار حصولها في المحل ولاينافي ذلك اتحادهما في النوع كما عرفت تحقيقه واعلم
ان لبعض الافاضل برهانا آخر على عدم اختلاف الذاتيات بالتشكيك وهو ان المعتبر
في الذاتيات هو الحمل بالمواطاة المقتضي لاتحاد الذاتي مع افراده والمعتبر في الكلي
المشكك كما عرفت هو حصوله في افراده والمتحدان لايمكن حصول احدهما في الآخر
بخلاف العرض فان لحصوله في افراده اما بعروض المبداء لها في الخارج كما في الاسود
او بدونه كما في الموجود واذ جاز الاختلاف في الحصول جاز التشكيك في العرضي واعترض
عليه بعض المحققين اما اولا فبانا لانم ان المراد بالحصول مايناني الاتحاد لم لايجوز ان
يراد به معنى الوقوع الاعم مما ذكره واما ثانيا فلان ماذكره من الحصول بدون عروض
المبداء راجع الى معنى اتحاد المفهومين ولاحجر عنه في الذاتي ايضا واما ثالثا فلان
التشكيك كما يكون بالحصول كذلك يكون بنفس الماهية كما ذهب اليه صاحب الاشراق والثاني
جارٍ في الذاتي ايضا ويمكن ان يجاب عن الاول بان المعتبر في التشكيك هو الحصول حال اعتبار
الحكم وذلك غير ممكن في الذاتي وعن الثاني بان الحصول بدون عروض المبداء انما هو في
الحمل اشتقاقا فلا يمكن في الذاتي وعن الثالث بان التفاوت في نفس الماهية لايكون الا
من حيث القيام بالمحل كما حققناه وذا غير ممكن في الذاتي **قوله** وهو منقوض بالعارض
قال بعض الفضلآء في توجيه النقض لو اوجب التشكيك عدم الاتحاد في الذاتي لاوجبه في العارض
ايضا واسناده في الاول الى نفس الذات وفي الثاني الى المعروضات تحكم فيلزم ان لايكون
العارض مشككا ثم قال والحق ان اختلاف الذاتي في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول

ان كان

سو السيد صدر الدين ٢

سو العلامة الدواني ٢

سو المحقق ابن الخطيب ٢



ان كان جنسا والى التشخصات ان كان نوعا كما ان الاختلاف في العارض مستند الى المعروضات
لما قالوا من ان اختلاف كمالات العارض مستند الى ذوات معروضاتها المختلفة الحقايق
لا الى العارض واعترض عليه بعض الافاضل بان حاصل الاستدلال ان اختلاف الذاتي في
الجزئيات مستلزم لتعدده المنافي للتشكيك وحاصل النقض انه يلزم منه ان يكون اختلاف
العوارض في المعروضات منافيا للتشكيك ايضا لانه مستلزم للتعدد وليس الكلام في ان
سبب الاختلاف ماذا ولا في ان الاختلاف حج بواسطة اقتضآء الذاتي فلا مجال لما ذكره
قال بعض المحققين منشاء هذا الاعتراض ظن كلام الفاضل المذكور جوابا عن النقض
وليس كذلك بل اراد به تقويته ومراده بالحل هو النقض التفصيلي كما هو المصطلح وحاصله منع
استلزام التشكيك في الذاتي عدم اتحاده بناء على ان الاختلاف مستند اما الى الفصول
او الى التشخصات ثم ان المحقق المذكور اجاب عن النقض بالعارض بانه لايتوجه على النوعين
الاولين للتشكيك اذ يجوز العلية في بعض من العوارض للبعض الآخر منها بخلاف الذاتيات
اذ لايمكن فيها الجعل ولا على النوعين الاخيرين اذ في العارض على تقدير ان لايكون
الزائد معتبرا في الماهية لايلزم خلاف المفروض واجاب عنه بعض الافاضل بان خلاف
المفروض لازم في العارض ايضا على التقدير المذكور اذ الفرض في ان الاختلاف في عارض معين
هو المعقول بالتشكيك لا في مطلق العارض واعتذر عنه المحقق المذكور بانا قد ذكرنا عدم
لزوم خلاف المفروض اولا ثم اوردنا ما هو التحقيق وهو ما نقلنا عنه سابقا من ان
التفاوت بين العارضين بالذات **قوله** وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس
الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهية قال في الحاشية يعني
ان المقدار ماهية مختلفة بنفسها بالكمال والنقصان مع انه واحد كالذراع والذراعين
فانهما جزئيان من ماهية المقدار مختلفان بالكمال والنقصان مع انهما لايتغايران
بالماهية المقدارية قال بعض المحققين هنا مقامان احدهما ان الذاتيات لاتقبل التشكيك

سو السيد صدر الدين ٢

سو العلامة الدواني ٢

وقد مر دليله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالماهية لان ذلك الاختلاف ليس
بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد
ذلك فلكون ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات حكم حكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها
نوعا فان الاحتمال يعني احتمال كون الاختلاف بالعوارض او بالذاتيات قائم فيها اي في
سائر الحقائق لعسر التمييز بينهما في الكل والامر غير مشتبه على ذوي الحدس الصائب ثم
قال فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان
مقدارية احدهما ازيد من الآخر ودونه خرط القتاد بل احدهما ازيد من الآخر لا مقدارية
وان اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم انهما مختلفان بالماهية او نفرق
بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف
في الماهية دون الثاني ثم قال القدر الزائد في الذراعين سواء كانا متفصلين بالفعل
او بالقوة ليس زيادة في ماهية المقدار فان صدق الماهية على الفردين على السواء بل
في العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر امر عارض لماهية المقدار يتبع عارض آخر
هو نسبته الى الماهو على حد آخر اما بالزيادة او النقصان هذا ما ذكره والتحقيق هو الفرق
بين الزيادة في الاعداد والزيادة في المقادير وذلك لان مراتب الاعداد انواع متباينة
حقيقة لعدم صدق بعضها على بعض ولهذا لا تعرض الا للمحال المنفصلة بالفعل بخلاف المقادير
فان مراتبها مشتركة في المقدارية فليس لها تباين حقيقة بل بحسب انفصال محالها بالفعل ولهذا
لا تتباين اصلا عند اتصال محالها بل يكون فردا واحدا لها اجزاء بالقوة لكن بحسب الوجود
لا بحسب الماهية **قوله** ومعقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات ذلك العارض قال في الحاشية يعني
ان اختلاف كمالات العارض مثلا مستند عندهم الى ذوات المعروضات المختلفة الحقائق فلا يجوز
استناد اختلاف كمالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقائق فيكون مشككا ولا محذور في ذلك
هذا ما ذكره وفيه نظر لانه لا يكفي في التشكيك حصول الحقائق المتخالفة بل يجب فيه كون تلك الحقائق

بينهما
ن

المتباينة



المتباينة مما يتفاوت حصول الاجناس فيها ولا يمكن ذلك في الذاتيات كما عرفت تحقيقه **قوله**
ان كان متساوي الحصول فيها لم يجز الاختلاف قال في الحاشية يريد ان مدار الكلام هنا على
اعتبار التساوي في الحصول والا تساوي فيه وذلك جار في الكل سواء اطلق التواطؤ والتشكيك
في الكل ام لا **قوله** والصحيح ان لا فرق قال في الحاشية يعني ان التساوي في الحصول كما يكون
في الامور المحمولة يكون ايضا في الامور الغير المحمولة وكما ان اختلاف الذاتيات بالقياس الى ما
هي ذاتيه له ومحمولة عليها ممتنع كذلك في الامور الغير المحمولة ممتنع **قال** الشارح الوجه الثاني اعلم
ان هذا الوجه يمكن تقريره على طريق القياس الاقتراني وعلى طريق القياس الاستثنائي **تقرير**
الاول نعقل الماهية ولا نعقل الوجود وغير المعقول غير المعقول فالوجود غير الماهية لم
يكون قول المص ولانفكاكهما تعقلا بيانا لصغرى القياس والكبرى مطوية لظهورها وقد
اختار الشارح الجديد هذا الطريق الا انه اعتبر الانفكاك من الطرفين حيث قال نعقل
الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما
الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك
لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه **وتقرير** الثاني ان الوجود لو لم يكن زائدا لم ينفك تعقله
عن تعقل الماهية لكنهما منفكان فيكون زائدا اما الملازمة فلان الانفكاك لا يتصور بين
الشيء وذاته او ذاتيه واما بطلان التالي فلانا نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني
والخارجي فيكون كلام المص بيانا لبطلان التالي والشرطية متروكة لظهورها وهذا التقرير
هو الذي اختاره الشارح لان قوله اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي
تفسير لكلام المص وقد عرفت انه بيان لبطلان التالي على التقدير الثاني وقوله فلا يكون
الوجود نفس الماهية تحرير للدعوى وقوله والا لامتنع انفكاكه تعقله عن تعقلها تقرير للدليل
ثم ان بعضهم لما منع جواز الانفكاك بين التعقلين المذكورين في خصوص الوجود الذهني
بناء على ان تعقل الماهية عين الوجود الذهني فلا يمكن انفكاكهما تعقلا اثبت الشارح

المغايرة بينهما بناء على ان تعقل التعقل لاحتياجه الى الالتفات الثانى يكون غير التعقل ثم ان السائل لما نزل عن ادعاء العينية الى تجويز المغايرة بين التعقلين ومنع الانفكاك بينهما بناء على تحقق اللزوم بينهما نفى الشارح تحقق اللزوم بقوله لوكان تمثل الماهية مستلزما للتمثل وجودها لاستحال الشك فى ان الماهية موجودة عند تمثلها فى الذهن وبين بطلان التالى بقوله فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى وبين الملازمة بقوله اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ بمقومه عند تمثله فى الذهن وانما خص المقوم بالذكر مع ان اللزوم لايختص به لان اللزوم لايقتضى المغايرة ولما لم يضر المستدل المغايرة بطريق العروض حمل الشارح كلام السائل على ما لايرتضيه المستدل من ارادة اللزوم بطريق الجزئية وبهذا التقرير يظهر ان اعتبار الشك فى الجواب المذكور انما هو لنفى تحقق اللزوم المذكور فى السوال لا لاثبات الانفكاك المذكور فى الدليل ثم ان بعض الفضلاء اعترض على الشارح من وجوه احدها ان اول كلامه على حمل الانفكاك على انفكاك التصور عن التصور وآخره على حمله على انفكاك التصديق عن التصور ففى تقريره اضطراب وثانيها ان قوله اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ بمقومه يدل على نفى الاستلزام المخصوص والمدعى نفى الاستلزام مطلقا وثالثها انه ان اراد باستلزام تمثل الماهية تمثل الوجود استلزام التصديق بالوجود يكون منافاة الشك له بديهيا غنيا عن البيان وان اراد به استلزام تصور الوجود فلا يفيد المدعى اذ الشك فى الشئ لاينافى تصوره وان اراد استلزامه بطريق الجزئية فلا يدل على اثبات المقدمة الممنوعة لان مراد السائل الاستلزام مطلقا ونفى الخاص لايستلزم نفى العام والجواب عن الاول ان ماذكره فى آخر الكلام كما مر تحقيقه ليس لاثبات اصل الدليل فلا يكون تغييرا له وعن الثانى ان المدعى ايضا نفى الاستلزام بطريق الجزئية كما عرفت تحقيقه وعن الثالث انا نختار الثالث ومراد السائل هو الاستلزام بطريق الجزئية كما مر مرارا ومراد المجيب منافاة الشك للاستلزام المذكور **قوله** اعترض

على هذا

سعد العلى ابن الخطيب

على هذا الوجه قال بعض الفضلاء لو حمل التعقل فى الصورتين على التصور لتكرر الوسط ولم يتوجه هذا الاعتراض راسا الا ان كلام الشارح آخرا يدل على ان المراد انفكاك التصديق عن التصور دون انفكاك التصور عن التصور اذ الشك لاينافى اجتماعهما واما احتمال ارادة نفى الاستلزام المخصوص فقد عرفت حاله مما ذكره ولايخفى عليك مما سلف ان مراده نفى الاستلزام المخصوص وكذا المدعى **قوله** واجيب بان المراد قال فى الحاشية حاصل الجواب ان الدليل قياس استثنائى رفع فيه التالى لا قياس اقترانى كما زعم المعترض فيحتاج فيه الى اتحاد الواسطة وتقريره ان الماهية معلومة ووجودها مشكوك فيه فلو كان الوجود عينها او داخلا فيها لما يشك فيه بل يكون معلوما ومصدقا به لان ثبوت الشئ لنفسه بين لكن ليس بمعلوم فلا يكون عينا ولا داخلا فيها انتهى واعلم ان هذا الكلام يشعر بان الدليل لو كان قياسا اقترانيا لم يندفع السوال لعدم اتحاد الوسط حينئذ وليس كذلك اذ قد عرفت امكان اتحاد الوسط على تقدير كونه اقترانيا على ان صاحب المواقف قرره على طريق القياس الاقترانى المتحد وسطه وقد وافقه المحشى الفاضل فى شرحه له قال صاحب المواقف فى تقريره انا نشك فى ثبوت الوجود للماهية ولاشئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية ولايخفى انه قياس اقترانى متحد الوسط من الضرب الثالث من الشكل الثانى والنتيجة الوجود لايكون نفس الماهية وجزءا ويمكن ان ينتظم ايضا من الضرب الرابع من الشكل الاول وهو ان الوجود يشك فى ثبوته للماهية عند تعقلها بالكنه ولاشئ مما يكون كذلك بماهية وجزئها ينتج ان الوجود ليس بماهية وجزئها **قوله** كما يفهم من الشرح ايضا قال فى الحاشية حيث قال اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ بمقومه واذا تاملت ادنى تامل ظهر لك ان الانسب ان يقدم الشارح السوال الثانى ثم يورد الاول فى ذيله فيقول كيف لايشك فى وجودها الذهنى مع ان تعقلها عين وجودها الذهنى ثم يجيب بان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بماهية الشعور الاول فجاز

الشك في الوجود الذهني ولعله نظر الى ان السوال بامتناع انفكاك تصور الوجود الذهني
عن تصور الماهية اقوى من السوال بامتناع انفكاك التصديق بالوجود عن تصور
الوجود انتهى كلامه ولا يخفى عليك مما اسلفناه ان ما ذكره من كلام الشارح ليس تقريرا
لاصل الدليل وايضا لا نم كون السوال الاول اقوى من السوال الثاني لان الجواب عنه
بان تعقل التعقل غير التعقل لاحتياجه الى الالتفات الثاني غير قابل للمنع اصلا بخلاف
الجواب عن السوال الثاني فانه قابل للمنع لان ما ذكره من البطلان الشكم في الذاتيات
لانه يتوقف على تصور الماهيات بالكنه وانه غير معلوم في شئ من الماهيات وايضا قد ظهر لك
من التقرير السالف ان السوال الثاني انما هو بعد التنزل عن السوال الاول فحقه التاخير
ولا يعارضه ما ذكره المحشي الفاضل من وجه الانسبية **قوله** انا نتصور الماهية ونشك
في وجودها فلا يكون عينها اعترض عليه الشارح الجديد بان هذا التقرير وان كان صحيحا
لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك
في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها
فلم يكون كلاما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال
فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها انتهى كلامه واعتذر بعض الفضلاء
عن الشارح بان ما ذكره من التقرير وان كان خلاف ما يتبادر من كلام المتن الا انه حمل
عليه اما لاشتهار هذا التقرير في هذا المقام او لكونه اقوى من التقرير المتبادر من المتن
اذ يمكن للخصم ان يمنع الانفكاك تعقلا وليس له ان يمنع جواز الشك في وجود الماهية عند تصورها
انتهى وانت خبير مما سلف ان الشارح لم يحمل كلام المتن على خلاف ما يتبادر منه وايضا الاشتهار
والقوة لا يرجحان حمل عبارة المتن في صدد الشرح على خلاف ما يتبادر منها مما يتبين الفساد
في المعنى المتبادر منه واني له ذلك على ان ما ادعاه من القوة فيما ذكره من التقرير فغير مرضي
كما عرفت **قوله** فهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زايد ايضا قال الشارح الجديد

نعم بعد

سو المولى
ابن الخطيب



نعم بعد ان ثبت مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته
والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه
على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وانثباتهما امر دونه خرط القتاد
واجاب عنه بعض الفضلاء بان معروضات الوجود المطلق امور متخالفة الحقايق لاختلافها
في اللوازم اذ الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها وهي غير الحصة لانها
متفقة الحقيقة ويمكن دفعه بانه لا يلزم من اختلاف اللوازم في المعروضات ان تكون الوجودات
الخاصة هي الافراد المتخالفة الحقايق اذ يجوز ان تكون الوجودات الخاصة هي الحصص المتفقة
الحقيقة وتستند الاختلافات المذكورة الى الماهيات المتخالفة بالذات وتكون استنادها الى
الوجودات بواسطتها واجاب عنه ايضا بعض المحققين بانه لا استدراك في ذلك على المحشي الفاضل
لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان
استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين واورد عليه بعض الافاضل بان مراده بالتمام شرائط
الانتاج والمقدمتان المذكورتان ليستا منها ورده المحقق المذكور بان توقف الدليل على
المقدمة الاولى هو انه لو لم يوجد الوجود الخاص لا يمكن دعوى انفكاك تعقله عن تعقل الماهية
كما هو مبنى الدليل واما توقفه على المقدمة الثانية فقد بينه المعترض ثم قال المحقق المذكور ردا
لكلام الشارح الجديد انا لا نم ان مراد المحشي الفاضل من الوجود الخاص الفرد الحقيقي اذ يجوز
ان يريد به الحصة ولئن سلم يجوز ان يكون مراده لو تم الدليل لدل على زيادة الوجود الخاص
على تقدير تحققه وايضا يكفي في العلم بعدم المعلومية العلم به بوجه ما مثل كونه مغايرا للعدم
وذلك القدر من العلم ثابت في الوجود الخاص فيمكن اجراء الدليل فيه ومنهم من منع ذلك لجواز
ان يكون كنه الوجود الخاص بحيث لا ينفك تعقله عن تعقل الماهية وبالعكس ولا يقع الشك
في ثبوته للماهية وان وقع الانفكاك والشك عند تصوره بهذا الوجه انتهى ما ذكره ولا يخفى

سو العلامة
الدواني

سو السيد
صدر الدين
٢

المراد سو الامير
الاردبيلي
٢

ان المحقق المذكور مانع ومقابلة المنع بالمنع غير موجه وان اراد منع السند فذلك غير مفيد
ثم قال المحقق المذكور يحتمل ان يكون الشئ معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اذ يمكن ان نعلم كنه
شئ في نفس الامر ولا نعلم انه كنهه ويمكن ايضا ان نعلم الوجه وذا الوجه في نفس الامر ولا نعلم انه
وجه له اللهم الا ان يريد الشارح تصور كنه الشئ بكونه كنها له ولا يناسبه في اعتبار ذلك توقف الدليل
على المقدمتين اذ لا يلزم من ذلك عدم توقفه على غير ما نع لا يتاتى مثل ذلك في التصور بالوجه
انتهى ما ذكره واعترض عليه بعض الافاضل بان الشارح حكم بان الحكم بعدم معلومية الوجود
الخاص عند العلم بالماهية يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بالوجه والا لم يتمكن من
الحكم المذكور لجواز كونه معلوما ولم نعلم انه سو ولم يحكم بان معلومية الشئ مستلزم لمعلومية
معلومية حتى يرد عليه ما ذكره من الاحتمال واجاب عنه المحقق المذكور بان ما ذكره من
الرد من سوء فهم المراد لان المراد سوان عدم العلم بالشئ بانه سو كما يقدح في الدليل قبل
ضم المقدمتين كذلك يقدح فيه بعد ضمهما بناء على ما ذكر من الاحتمال لما ذكره المعترض من
ان مراد الشارح ان معلومية الشئ لا تستلزم معلومية معلوميته وانه مردود بما ذكر من
الاحتمال قوله في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها قال في الحاشية فلا يلزم زيادة
الوجود الخاص في الواجب لامتناع تعقل الخصوصية مع الغفلة عن وجوده فلا يكون هذا
الدليل منافيا لمذهب الحكماء في الواجب قوله يعني ان تعقل الماهية هو وجودها الذهني
فاذا تعقلت كانت موجودة فيه ولا يلزم من تعقلها تعقل تعقلها يريد ان مفهوم التعقل
المنتزع من الماهية المعقولة وجودها الذهني فالماهية اذا تعقلت اي تحققت في الذهن
بهذا النحو من التحقق بحيث صارت منشاء لانتزاع مفهوم التعقل منها كانت موجودة فيه
لكن لا يلزم من حصول ذلك المفهوم المنتزع في الذهن انتزاع مفهوم التعقل منه لانه محتاج
الى الالتفات الثاني اليه فلا يحصل تعقل التعقل قبل هذا الالتفات وبهذا التقرير يندفع
ما قال بعض الفضلاء التعقل ليس عبارة عن الوجود الذهني حقيقة بل هو موجود ذهني

سو السيد
صدر الدين
٢

سو
٥

مع العبد
ابن الخطيب

على ما

على ما صرح به وذلك لان المراد بالتعقل ليس المعنى المصدري بل المراد به اما المفهوم المنتزع
من المتعقل كما هو مراد المحشي او منشاؤه اعني المتعقل وهو مراد القوم فيما نقله المعترض
عنهم قوله اما بالذات قال في الحاشية ولذلك يتاتى لمن علم شيئا انكار وجوده في
الذهن انتهى وانما زاد احتمال التغاير بالذات ايماء الى ان مقصود الشارح بقوله وان
كان عينه بالذات في بعض الصور الاشارة الى هذا الشق قوله وذلك لان ذاته
حاضرة لذاته قال في الحاشية حضور الشئ لذاته يكفيه تغاير اعتباري والظاهر انه اراد
بالاعتباري ما يقابل التغاير بالذات لما يقابل التغاير في نفس الامر وكيف لا والعاقل
والمعقول يتغايران لهذا التغاير من الصفات الثابتة في نفس الامر قوله وذلك
اقوى من حصول مثاله في ادراك ذاته لما منع ان يمنع كون الحضور لذاته سببا لعلم الشئ
بذاته ولو سلم المانع ذلك يمكن له ان يمنع كون الحضور لذاته اقوى في الادراك من
حصول مثاله اذ يجوز ان يكون سبب قوة العلم المغايرة بالذات لا المغايرة
بالاعتبار قوله وعلم الله سبحانه وتعالى بجميع الاشياء من هذا القبيل ومنها
اشكال مشهور وسوان ما ذكره من الحضور انما يتمشى في الموجودات دون المعدومات
سيما الممتنعات والجواب عنه ان معنى العلم الحضوري عندهم ليس حضور الصور العينية
بل مرادهم ان الله سبحانه وتعالى لما علم ذاته على ما هي عليه انطوى فيه جميع احوال ذاته منها
علمه بجميع ما يصح ان يوجد منها كالممكنات وما لا يصح ان يوجد منها كالممتنعات وتمام تحقيق
هذا الكلام مما يضيق عنه نطاق المقام وعسى ان ياتي عليه في موضعه ان شاء الله الملك
العلام قوله اي على انه اما عينها او جزؤها قد عرفت فيما سبق ان السوال الثاني
على تسليم المغايرة فلا حاجة في الجواب الى ذكر اللزوم بطريق العينية وايضا قد ذكرنا ان
السائل اراد المغايرة بطريق الجزئية فلا حاجة الى ان يراد بالمقوم الذاتي بالمعنى الاعم
المتناول للذات قوله ولذلك احتيج فيها الى اقامة البرهان لقائل ان يقول ان اراد
فيها

اقامة البرهان على انقسام مطلق الوجود اليهما فلم لكن الكلام ههنا ليس في ذلك بل في اتصاف
الماهيات بهما وان اراد اقامة البرهان على اتصافها بهما فذلك وان كان مسلما في الوجود الخارجي
في بعض الماهيات لكن لانم ذلك في الوجود الذهني في شيء من الماهيات والكلام فيه الا ظهر في الجواب
عن السوال الثاني ان يقال لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها في الذهن لوجدنا الوجود
الذهني عند التفاتنا اليه مفهوما حاصلا قبل ذلك الالتفات وليس كذلك بل نجد انفسنا عند
الالتفات اليه محتاجة الى تراءى من تمثل الماهية **قوله** لان المتمثل ليس من الماهيات الا عتبارية
اى الاصطلاحية المقابلة للماهيات الحقيقية الثابتة في نفس الامر كماهية الجنس والفصل وغيرهما لا
الاعتبارية المقابلة للماهيات الخارجية اذ لا يكفي العناية في الماهيات الثابتة في نفس الامر وان
لم يكن ثابتة في الخارج كالوجوب والامكان وغيرهما **قوله** وهذا جار في جميع الحقائق وهذا
ليس من كلام القائل والظاهر انه تاييد للكلام كما يظهر بالتامل **قال** فانا نعقل ماهية المثلث
وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني قال بعض الفضلاء لم لا يجوز ان يكون الوجود ذاتيا
للماهيات ومع ذلك يشك في كونها موجودة عند تعقلها وان لم نشك في كونها وجودا قوله لاستحالة
الشك في اتصاف الشيء بمعنى ان اراد به امتناع الشك في ثبوته له بانه ذو سو فلانم ذلك وان
اراد به امتناعه في ثبوته له بانه سو فسلم ولكن لانم ان الشك في كون الشيء موجود شك بهذا المعنى
**قوله** لجواز ان لا ينفك تعقلها عن تعقل وجودها قال في الحاشية هذا الجواز يناكد في الواجب
تعالى كما لا يخفى **قوله** فيه ما قد عرفته سابقا وانت قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** فعد ان تكشف
عليك ما يرد عليه بما قررناه في الوجه السابق اراد بما يرد عليه ان المراد زيادة الوجود على الوجودات
دون الماهيات واراد بما قرره ان المراد على عكس ذلك **قوله** وكذا الحال في نسبة الشيء الى جزئه والى
سلب ذلك الجزء اعترض عليه بان الامكان نسبة اشتقاقية فلا تنافي ضرورة النسبة الحملية المتحققة
على تقدير كون الوجود ذاتيا للماهية واجاب عنه بعض الفضلاء بان النسبة الاشتقاقية لا تتصور
بين الشيء وذاتيه اذ الموصوف متقدم على الصفة والشيء لا يتقدم على ذاتيه فالامكان غير متحقق

الشارح

سو الكوبل ابن الخطيب

في الذاتيات

في الذاتيات اصلا اما بمعنى النسبة الحملية فلان نسبتها الى الماهيات هي الضرورة الايجابية
وذلك ظاهر واما بمعنى النسبة الاشتقاقية فلان نسبتها الى الماهيات هي الضرورة السلبية
لما مر من عدم تصور النسبة الاشتقاقية فيها **قوله** ولا يذهب عليك جواب عن كلام
القائل وله ان يعتذر عن ذلك بان ذكر مفهوم الكون انما هو لضيق العبارة لا الوجوب اخذ
مفهوم الكون في تعقل الوجوب والامكان وتوجيهه ان يقال المفهوم ان اقتضى لذاته تعيين
العيني فهو الواجب وان اقتضى لذاته عدم تعينه فهو الممتنع وان لم يقتض شيئا منهما فهو الممكن
فيكون كل من هذه الامور كيفية لنسبة التعين العيني الى الماهية ولا يجب في تعقل الامور
المذكورة ان تكون النسبة نسبة الوجود كما عرفت في جهات القضايا **قوله** فعد تحقق
الامكان بمعنى تساوي النسبة قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الامكان المذكور في قوله
فذلك هو الممكن ليس بهذا المعنى انتهى كلامه وحاصله ان المراد بالامكان ههنا هو معنى تساوي
النسبة وما ذكره هو معنى الاحتياج الى الغير وبينهما بون وانت تدري ان ما ذكره انما هو
حال اعتبار الحكم ولا ينافيه كونه حال الحكم عبارة عن تساوي نسبة التعين العيني الى المفهوم
كما سمعت في توجيه كلامه **قوله** واما قوله وان سلم فجوابه اجاب عنه بعض الفضلاء بوجه
آخر وهو ان مبنى الاستدلال على كون الامكان نسبة غير اعتبارية ولا يكفي في تحصيلها
النسبة الاعتبارية **قوله** والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا انما يكون
لغوا لو كان المراد التخصيص في الثبوت دون الاثبات اذ حينئذ لا يكون ذكر الامكان لغوا
لعدم كونه مانعا عن جريانه في الوجوب سيما والمرجح قائم وهو اتفاق الفريقين من
المتكلمين والحكماء على زيادة الوجود الخاص في الممكنات وقد عرف المحشي فيما سبق بان بهذا
الدليل يدل على زيادة الوجود في الممكنات سواء كان وجودا مطلقا او خاصا فالوجه في
التعليل ان يقال الاستدلال بكون امكان الوجود نسبة تقتضي طرفين متغايرين فرع
لزيادة الوجود فلا يجوز اثبات زيادته به **قال** الشارح الوجه الرابع اعترض عليه بعض

سو الكوبل ابن الخطيب ٢

سو الكوبل ابن الخطيب ٢

الفضلآء بان هذا الدليل انما يتم ان لو لزم حصول الفائدة في قولنا السواد موجود عند تصور
السواد بالكنه وانى لهم بجواز ان يكون حصولها عند عدم تصوره بالكنه ويمكن ان يجاب عنه
بانا نستفيد منه الفائدة في جميع الاحوال وهذا دليل على انه لا يتفاوت عند التصور بالوجه
وبالكنه نعم يمكن منع تعقل شئ من الماهيات بالكنه كما عرفت لكن اللازم منه منع حصول الفائدة
في جميع الاحوال لا في بعضها قال الشارح لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر
جوهر والموجود موجود وذلك لان اللازم من اتحاد الوجود والجوهر اقامة كل من الموضوع
والمحمول في القضية المذكورة مقام الآخر فالحاصل من وضع الجوهر مكان الموجود سو القول
الاول ومن عكسه القول الثاني ثم لما كان الظاهر كون اللازم من اتحاد الوجود والجوهر اقامة
كل منهما مقام الآخر قبل اعتبار الاشتقاق قال المحشي الفاضل في شرحه للمواقف في عين هذا
الدليل الا انه قد ذكر فيه السواد بدل الجوهر الاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد
والوجود ذو وجود يعني ان الظاهر سواقامة السواد مقام الوجود وحمله كحمله اي بالاشتقاق
واقامة الوجود مقام السواد وحمل الوجود عليه كحمله على السواد اي بالاشتقاق قال بعض
الفضلآء ليس مراد المستدل ان القضية المذكورة تكون بمعنى القولين المذكورين بل يكون في
حكمهما في عدم حصول الفائدة ثم قال ولا يمكن هذا التوجيه لم يقل شارح المواقف والصواب
بل قال والاظهر وفيه نظر لانك قد عرفت من تقرير كلام المستدل ان مراده الاتحاد في المفهوم
لا الاتحاد في الحكم المذكور ثم قال ذلك الفاضل على ان ما ذكره شارح المواقف مستلزم لاتصاف
الشئ بنفسه وانه غير معقول فعجبا له جاء الى ما ذكره في المواقف وفيه نظر لان مراده بيان لازم
الاتحاد ولا يلزم في صدق اللزوم صدق طرفيه حتى يلزم عند فساد احدهما ارجاعه الى معنى
صحيح على ان بعض الافاضل انكر صحة هذا الارجاع حيث قال لو كان معنى قولهم الوجود
موجود ما ذكره في المواقف وسو الوجود وجود ينبغي ان لا ينازع فيه العقلآء مع ان كون
الوجود موجودا مما اختلف فيه العقلآء وايضا لانم ان معنى الموجود ما له الوجود حتى

سو المولى ابن الخطيب

سو السيد صدر الدين ٣

اذا حمل



سو العلامة الدواني ٣

اذا حمل على الوجود يلزم ثبوت الشئ لنفسه بل معناه امر مجمل بديهي يحمل على الوجود وعلى
غيره بهذا المعنى كما مرت اليه الاشارة وسيجئ تحقيقه هذا ما ذكره الآن في قوله امر مجمل
بديهي يحمل على الوجود وغيره كلاما ستقف عليه ان شآء الله تم قال الشارح ضرورة
عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال قال الشارح الجديد هذا انما يتم اذا لم يكتف في
تعقل كنه شئ تعقل اجزآئه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما واجاب عنه
بعض المحققين بان الماهية عين الاجزآء بالاسر فيلزم من تصور اجزآئها بالعوارض
تصور الماهية كذلك والغرض تصور الماهية بالكنه ثم فصل ذلك بان معنى تصور الشئ
بالكنه تمثله في الذهن بنفسه ومعنى تصوره بالوجه تمثل مفهوم صادق عليه فالمرآة
والمرئي متحدان بالذات في الاول ومختلفان بالذات ومتحدان بالعرض في الثاني ثم حقق
المقام بان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد بالذات الا انه في الذاتيات لكونه بالذات
اقوى منه في العرضيات لكونه فيها بالعرض ومصداق الحمل في الاول وجود الذاتي في
افراده وفي العرضيات قيام مبداء الاشتقاق فيها حقيقة او اعتبارا ومعنى القيام
في الذهن انتساب الوجود الذاتي للعارض الى معروضه بالعرض اذا التفت به اليه على
عكس الوجود الخارجي فانه للمعروض بالذات وللعارض بالعرض واعترض عليه بعض
الافاضل اما اولا فلان ذا الوجه اذا التفت اليه بالوجه لابد وان يكون معلوما والا
لم يكن الالتفات اليه واما ثانيا فلان الاختلاف بالذات بين المرآة والمرئي مانع
عن تحقق الحمل بالمواطاة بينهما ولا كلام في صحة هذا واما ثالثا فلان نسبة الوجود
الواحد الى امرين ليس بالحقيقة بل بالمجاز فلا فائدة فيه واجاب عنه المحقق المذكور اما عن
الاول فبان معنى الالتفات الى ذي الوجه انطباق الوجه عليه بحيث يصير عنوانا لافراده
فيكون معلوما من هذه الجهة وان كان مجهولا بالكنه واما عن الثاني فبان الحمل بالمواطاة
هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون بالذات او بالعرض والمختلفان بالذات يمكن اتحادهما بالعرض

سو السيد صدر الدين ٣

واما عن الثالث فبان المراد بالوجود حقيقة معنى الوجود بالذات المقابل للوجود بالعرض
كما فى حركة جالس السفينة لا ما يقابل المجاز هذا كلامه ومنهم من لم يفرق بين الوجود
بالذات والوجود بالعرض وظن ان وجود الوجه وذى الوجه فى الذهن بوجود واحد
قيام الصفة الواحدة بمحلين وان هذا الوجود لا يكون وجودا حقيقيا لذى الوجه
وتوهم ان وجود ذى الوجه فى الذهن يستلزم حصول كنهه فيه مع انه ملحوظ بالوجه ولا يخفى
عليك ان ما ذكره من اللوازم كلها من احكام الوجود بالذات وقد عرفت ان وجود ذى
الوجه فى الذهن وجود بالعرض والتحقيق فى المقام ان الوجه الموجود فى الذهن كالكتابة
مثلا اذا قيد بمفهوم متحد مع افراده بالذات كمفهوم الشئ الملحوظ فى الكاتب يكون منطبقا
على افراده بحيث يسرى الحكم عليه الى افراده فالعلم بالوجه الكلى على الوجه المذكور يكون
علما له بالذات ولأفراده بالعرض وذلك بواسطة اتحاد القيد المذكور معها ذاتا وان
كانت خصوصيات الافراد مجهولة فخصوصيات الجزئيات مجهولة بحسب ذواتها ومعلومة بالوجه
الكلى الاجمالى وهذا هو العلم الاجمالى المقابل للعلم التفصيلى وهو العلم بالخصوصيات من الجزئيات
وعبر الجمهور عن الاول بالعلم بالشئ مع عدم العلم بامتيازه عن غيره وعن الثانى بالعلم
بالشئ مع العلم بامتيازه وذلك لان الامتياز لازم للعلم بالخصوصيات وهو حاصل فى الثانى
دون الاول ثم ان العلم الاجمالى انما يعتبر ايضا فى الكل بالنسبة الى اجزائه فان الكل اذا علم
يعلم اجزاؤه فى ضمنه قطعا لكن اجمالا وانما يعلم تفصيلا اذا التفت الى خصوصياتها
فالمعلوم فى كليهما واحد وانما الاختلاف فى نفس العلم كما ان الاختلاف فى العلم الاجمالى
بالمعنى الاول فى انضمام علم آخر وعدم انضمامه اليه كما نقل عن الجمهور ولقد اشتبه الفرق
بين المقامين لشارح المطالع ورد كلام الجمهور بان الاختلاف بين العلم الاجمالى والتفصيلى
لا بد وان يكون فى نفس العلم لا فيما ذكروه من الانضمام وعدمه وتبعه المحشى الفاضل فى حواشيه
على شرحه ثم ان الامام لما انكر العلم الاجمالى مطلقا كما نص عليه فى مصنفاته فرع على انكار العلم

الاجمالى



الاجمالى بالمعنى الاول منع جواز الاكتساب فى التصورات حيث قال المطلوب اما مشعور به
فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل واما غير مشعور به فلا يمكن طلبه لامتناع توجه الذهن
نحو المجهول المطلق والجمهور اجابوا بان ههنا حالة ثالثة وهو العلم بالمطلوب المجهول
بواسطة الوجه المعلوم كما شرحناه آنفا وفرع على انكار العلم الاجمالى بالمعنى الثانى عدم
امكان تعقل الماهية بدون تمثل الاجزاء فى الذهن متصلة والجمهور يقولون فرق
بين التعقل الحاصل فى ضمن الاجمال والتمثل الحاصل عند التفصيل والاول لا يستلزم
الثانى لان الثانى محتاج الى الالتفات الى خصوصيات الاجزاء كما بينوه فى مبحث خواص
الذاتى فارجع اليه ان اردت الاطلاع عليه قوله وقد مر منا فيه اعترض عليه بعض الافاضل
بانه قد تقرر فى مبحث خواص الذاتى ان كون الذاتيات بينة الثبوت لما هو ذاتى له انما هو
بالقياس الى الماهيات الملحوظة مجملة ولا شك انها ملحوظة فى الذهن والا لم يمكن وضع الالفاظ
بازائها وليس فى ذلك العلم بالتحديد لانه يوصل الى التفصيل المنافى للاجمال ولا بالرسم لانه
يوصل الى وجه عرضى لا يقع فى جواب ما هو والماهية المجملة يقع فيه فتعين ان العلم بها بالبداهة
وقد عرفت ان الذاتيات بينة الثبوت للماهية المجملة فلا يحتاج حمل الذاتيات عليها الى
الاستدلال اصلا ولئن سلم الاحتياج فلا يقدح فى الاستدلال اصلا لان حمل الموجود على
كنه كل ماهية محتاج الى الاستدلال بالضرورة فلا يضر كون تصورا لكنه فى بعض الماهيات
نظريا تام الاستدلال وما يقال الماهية المجملة مدركة بعرضى فيحتاج حمل الوجود عليها
الى الاستدلال فمدفوع بانه لا يلزم من تصور الوجه العرضى تصور الماهية بل اللازم منه
سراية الحكم الى الافراد بالعرض ولو سلم يكون الذاتيات بالقياس اليه عرضيا فلا يكون
مما نحن فيه واجاب عنه بعض المحققين بانا لا نم بداهة العلم بالماهيات المجملة لا بوجه عرضى
ولئن سلم فلا ينافى احتمال النظرية فى بعض الماهيات وانه كاف فى ابطال الدليل على ان
كون الحد موصلا الى التفصيل خلاف ما تقرر فى الصناعة وايضا عدم وقوع الرسم فى جواب ما هو

وسع السيد صدر الدين ٢

وسع العلامة الدوانى ٢

ممنوع وايضا وضع اللفظ بازاء المعنى لايستلزم تصوره بالكنه وايضا ماذكره من التسليم
تنزل عن منع غير موجه لان حاصل الدليل ان الوجود لو كان جزء من الماهية لكان بين
الثبوت لها مع انا نحتاج الى الاستدلال فى حمله عليها وحاصل الاعتراض هو منع الملازمة
بان عدم الحاجة الى الاستدلال انما هو على تقدير تصور الماهية بالكنه وانهم لا يدعون
توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه حتى يرد عليه ماذكره من المنع ودعوى البداهة
فى الحاجة على تقدير تصور الماهية بالكنه غير مسلم فى محل النزاع وتحقيق المقام ان الكسب
يقتضى مطلوبا مجهولا لامتناع كسب المعلوم ولا بد من كونه معلوما اجمالا بواسطة عارض
من عوارضه ولا اقل من كونه مسمى لفظ معين والا لم يتوجه الذهن نحوه ويجب ان لا يعلم
تفصيلا والا لم يبق حاجة الى الكسب اصلا ثم ان النفس تتوجه الى مباديه وتميزها عما عداها بقواعد
مباحث الكليات ثم ترتبها بقواعد مباحث القول الشارح حتى يحصل صورة اجماليه عارضة
لتلك الامور المفصلة وتلك الصورة الاجمالية هى المحدود وهى الصورة المطابقة للمطلوب المجهول
فههنا اجمالان احدهما المطلوب المعلوم اجمالا وثانيهما المحدود المعلوم اجمالا والاول وان كان
بديهيا باعتبار تصوره بالعارض لكن لاشعور باعتبار هذه الملاحظة لذاتياتها فضلا
عن حملها عليه بداهة والثانى وان كان حمل الذاتيات عليه بديهيا كما مر لكن يكون حمل
الذاتيات عليه موقوفا على تعقل كنهه فلا يتم الاستدلال ولا يصح ماذكره الفاضل المذكور
**قوله** وهو مدفوع بان قولك ماله ذات خارجية يشتمل على معنى الكون فى الخارج لقائل
ان يقول لاخلاف فى ان الماهية قد تعتبر معقولة وقد تعتبر فى الخارج وفى ان الوجود غير
زائد فى الخارج وانما الخلاف فى ان الماهية الخارجية هل ينتزع منه مفهوم الوجود كما هو
مذهب الجمهور او لا كما هو مذهب الاشعرى فمعنى قولك الماهية ليست بموجودة فى
عند الجمهور الماهية الخارجية ليست بحيث يصح ان ينتزع منها مفهوم الوجود ويحمل هو
عليها فى الذهن وعند الاشعرى ان الماهية المعقولة ليس لها امر خارجى يحمل هى عليه ومراد

يصح ان

الخارج



المانع بقوله الماهية المعقولة ليس من افرادها ماله ذات خارجية هو هذا المعنى وليس فى
ذلك اعتبار امور آه الماهية الخارجية ولزوم انتزاع مفهوم الوجود عنها عين محل
النزاع **قوله** وحاصله فى الحقيقة ان الماهية ليست موجودة فى الخارج قال فى الحاشية
فان وجود الماهية فى الخارج لايكون الا فى ضمن الافراد **قوله** بالمعنى المتبادر من
سلب الشئ عن نفسه قد عرفت آنفا انه لاخلاف فى ان الماهية قد تعتبر معقولة وقد
تعتبر خارجية ولا يخفى ان هذين الاعتبارين متخالفان فالسلب المذكور سلب احد الاعتبارين
عن الماهية لا سلب الماهية عن نفسها بحسب اعتبار واحد حتى يلزم سلب الشئ عن نفسه بالمعنى
المتبادر منه واما احتمال كون اعتبار الماهية الخارجية عبارة عن الوجود فقد فرغ
بما عرفت من ان نسبة الماهية الى الخارج ليس محلا للنزاع وانما النزاع فى ان هذه النسبة
هل يكون منشاء لانتزاع مفهوم الوجود منه ام لا **قوله** وما قيل اى هذا مدفوع
كاندفاع المنع السابق وقوله فذلك لان ماله آه اشارة الى وجه الدفع وحاصل القول
المذكور ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جائز بان تعتبر الماهية منسوبة الى الخارج
فسلب نفسها بهذا الاعتبار عن نفسها بدون هذا الاعتبار وحاصل الدفع ان هذا
التغاير لايمكن الا باعتبار الوجود الخارجى فيه واما بدونه فلا تغاير اصلا فيلزم التناقض
ولك ان تقول اعتبار النسبة الى الخارج ليس عين مفهوم الوجود اتفاقا واما كونه مستلزما
لانتزاع مفهوم الوجود عنه فذلك عين محل النزاع كما مر مرارا قال بعض المحققين ان اراد
ان سلب الشئ عن نفسه وسلب الوجود عنه متلازمان فغير نافع وان اراد انهما متحدان
فممنوع عند القائلين بمغايرة الوجود للماهية وان اراد ان الاول لما كان غير متصور
وكان الثانى متصورا اقيم مقامه فذلك على تقدير التسليم قادح فى اصل مطلوبه وملزوم
التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشئ ونفسه متصورة والجواب عنه ان مراده ليس
شيئا ماذكر بل مراده ان ماتوهم المانع من جواز سلب الشئ عن نفسه فاسد لان ماذكره

**ومع العلامة الدوانى**

وانما قلنا ليس عين مفهوم الوجود اتفاقا
لانك اذا قلت كان الله ولم يكن معه شئ يوجد
مفهوم الكون دون النسبة الى الخارج ولو
قلت زيد معدوم فى الخارج يوجد النسبة
الى الخارج ولا يوجد مفهوم الكون منه

سو سلب الوجود عن الشئ لا سلب الشئ عن نفسه فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني وتوضيح
ذلك ان المانع لما منع اولا لزوم التناقض في قولنا الماهية ليست بماهية ثم لما سلم لزومه منع
استحالته اذا قيد الحكم بكونه بحسب الخارج اجاب الفاضل المحشي عن الاول بان ذلك سلب الشئ
عن نفسه بالمعنى المتبادر منه وان لم يكن كذلك على التاويل الذي ذكره وعن الثاني بان التقييد
بالخارج يفيد سلب نسبة الوجود الى الشئ فلا يلزم من جوازه جواز سلب الشئ عن نفسه وقد
يجاب عنه بان عدم تصور سلب الشئ عن نفسه انما سو لكون ثبوته لنفسه ثبوتا لا لكون النسبة
بين الشئ ونفسه غير متصورة حتى يقدح في اصل مطلوبه انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب
لا يوافق التقرير الذي حررناه واوضحناه قوله ومحصوله ان الانسان ليس بموجود في
الخارج قال في الحاشية هذا اذا اريد بالانسان الواقع موضوعا ماهيته واما اذا اريد ما
صدق عليه من افراده كان معناه سلب ماهيته عن افراده لانتفاء الافراد في الخارج قال
الشارح وهو تناقض وفي الشرح الجديد اي حكم باجتماع النقيضين ولما ذكر في السواد بدل
الماهية قال في تعليله لان معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد ثم قال او
المراد التناقض المصطلح لان سلب كل من السواد والموجود عن نفسه مناقض لقضيه صادقة
في نفس الامر وهي ثبوت كل منهما لنفسه واعترض بعض المحققين على كل من التوجيهين اما على الاول
فلان صدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ممنوع عند الخصم وصدقها سالبة ليس حكما
باجتماع النقيضين اذ لا يلزم في صدق السالبة صدق العنوان على افراده في نفس الامر واجاب
عنه بعض الافاضل بان انتفاء العنوان عن الافراد غير متصور في الذاتي وكلامنا فيه فالمراد
انتفاء صدق العنوان بسبب انتفاء الافراد فح لا يكون الحكم الا على المعدوم لا على السواد لان
المعدوم ليس بسواد وردّه المحقق المذكور بانه لا يلزم من انتفاء الافراد انتفاء العنوان
عند الحكم فالحكم في السالبة على السواد المعدوم ويمكن صدق السالبة بعدم الموضوع واورد
عليه ان الوجود اذا كان عين السواد يكون السواد موجودا بذاته فلم يجز اتصافه بالعدم فلا يكون

هذا الجواب للسيد المرتاض ٢

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

الايراد لعبد الحكيم الارديلي ٣

صدق

صدق السالبة ههنا بانتفاء صدق العنوان وفيه نظر لان الكلام في مفهوم الوجود وسو غير
موجود اصلا فكيف يكون ما بمعناه موجودا فمفهوم السواد معدوم كمفهوم الوجود وانما
الموجود سوية السواد والعنوان سو الاول دون الثاني واما على الثاني فلان الموجبة
لاستدعائها وجود الموضوع يكون الصادق في نفس الامر السواد سوادا مادام موجودا فعلى
تقدير العينية يكون الصادق السواد سوادا مادام سوادا وهذا المقيد لا يناقض المطلق
اعني قولنا السواد ليس بسواد ثم اجاب عنه المحقق المذكور بان التقييد بالوجود انما هو
على تقدير المغايرة واما على تقدير العينية فلا فرق بين المطلق والمقيد واجاب ايضا بعض
الافاضل بانه لا يلزم من كون السوادية حال الوجود تقييد الحكم بما ذكر من قوله مادام
موجودا على تقدير الاتحاد ومن قوله مادام سوادا على تقدير العينية سيما والعنوان هنا
نفس الموضوع فلو قيد به يلزم تقييد الشئ بنفسه وردّه المحقق المذكور بان المراد ليس
تقييد الحكم بل تقييد صدق الحكم وفرق بين الحكم والصدق اذ لا يلزم في الحكم وجود العنوان
في الخارج بخلاف الصدق واورد عليه اما اولا فلان الدليل لا يتوقف على صدق ما ذكره من
القضية المقيدة على ان تقييد الصدق لا يدفع التناقض وانما الدافع له تقييد الحكم واما
ثانيا فلان نقيض القول المذكور السواد ليس بموجود حين هو موجود وصدق ذلك ممنوع عند
الخصم والوقوع اعم من الوجود لان الامور الاعتبارية المطابق لما في نفس الامر واقعة
وغير موجودة والجواب عنه ان حاصل الاعتراض منع لزوم التناقض بان اللازم غير مناقض
والمناقض غير لازم وليس فيما ذكره دعوى توقف الدليل على صدق القضية المذكورة ولا
دعوى ان صدقها يدفع التناقض وعموم الوقوع من الوجود انما هو لكونه بمعنى الصدق
فلا يصح ما ذكره من تقييد الصدق به قوله هذا يدل على انه لا يكون الوجود داخلا في
الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا في الكل اجاب الشارح الجديد عن هذا الوجه وعن الوجهين
السابقين عليه بالفرق بين اتصاف شئ بشئ وحمل عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل

سو السيد صدر الدين

الايراد لعبد الحكيم الارديلي

اشتقاقا ولاشک ان نسبة الشیء الی نفسه والی جزئه اشتقاقا مما یتصور اذ هی فی التحقیق
نسبة الشیء الی ما یغایره والی ما یغایر جزءه فلا یمنع ذلک تصور الامکان وایضا یکون
ح قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولاشک ان
مثل هذا الحمل مفید وایضا یکون ح قولنا السواد لیس بموجود بمنزلة قولنا السواد
لیس بذی سواد والوجود لیس بذی وجود ولیس هذا تناقضا ورده بعض المحققین بان
مرادهم بالوجود الموجود علی طریق المسامحة المشهورة کیف ولا مغایرة مبداء الاشتقاق
للماهیات مما لا ینبغی النزاع فیه بین العقلآء وایضا فان کون الوجود بمعنی الموجود
عین الماهیات لا ینافی عروض الوجود لها ولا یستلزم استغناءها فی کونها موجودة
عن امر یعرضها ولاشک ان وجود الواجب لیس عین مبداء الاشتقاق فان الواجب
موجود لا وجود بالمعنی الذی اعتبره والقول بجواز کون وجود الواجب قائما بنفسه موجودا
بعروض الوجود له یوجب کون الواجب موجودا بغیره کسائر الماهیات الموجودة بعروض
حصة من الوجود المطلق ثم حقق المقام بان مبداء المحمول قد یکون عین الموضوع وقد
یکون وصفا له وحمل الموجود علی الممکنات من قبیل الاول وعلی الواجب من قبیل الثانی فذاته
تعالی موجودة بذاته من غیر افتقاد الی امر آخر یعرضه بخلاف غیره من الماهیات فان صدق
حمل الموجود علیها بواسطة عروض حصة من الوجود لها فیصح ان یقال انه تعالی فرد الوجود
المطلق بمعنی ان ما سواه اثر افاده العارضة للماهیات ترتب علیه کما انه فرد الموجود المطلق
ایضا لا لامر مغایر له بل لذاته هذا ما ذکره وحاصله ان النزاع انما هو فی زیادة الموجود دون
الوجود فلابد من ان یراد بالوجود الموجود بطریق المسامحة المشهورة وفیه بحث لان
الزیادة فی الذهن حاصلة فی الموجود ایضا لان کلمة ذو عرض وداخل علی العوارض فلا یکون
نفس الماهیات فی الذهن فلا ینبغی ان ینازع فیها ایضا وان الزیادة فی الخارج غیر حاصلة فی
کلیهما لان المراد منها موجود مستقل عارض فی الخارج لموجود آخر کالبیاض مع الجسم ولیس شیء

منها کذلک

سو العلامة الدوانی

شیء منها کذلک فلا ینبغی ان ینازع فیها ایضا وانما النزاع فی ان الماهیات هل تنتزع منها مفهوم
الوجود ویحمل فی الذهن علیها ام لا فلا وجه لتعیین الموجود بالنزاع فی الزیادة و
تبدیل الوجود بالموجود فالوجه فی دفع جواب الشارح الجدید سوما ذکره بعض الفضلآء
من ان النسبة الاشتقاقیة لا تصور بین الشیء وذاته وذاتیه اذ الموصوف متقدم
علی الصفة ذاتا والشیء لا یتقدم علی ذاته وذاتیه ذاتا فالنسبة الاشتقاقیة هناک
ضروریة السلب ومن المعلوم ان النسبة الحکمیة ضروریة الایجاب فی نفسها فلا یسوغ
للامکان وایضا اذا لم یتحقق النسبة الاشتقاقیة لا یفید الحمل بحسبها ولا یکون مناقضا
للنسبة الایجابیة لان التناقض فرع امکان النسبة قوله رد بما سبق ایضا فیه ما قد
عرفته سابقا قوله واما البصائر السلیمة قد مر ما فیه فلا نعیده قوله لیست بمعلومة
بالکنه قال صاحب المقاصد وما اعجب حال الوجود اطبقوا علی انه بدیهی لا اعرف منه ثم اختلفوا
فی انه جزئی او کلی واجب او ممکن عرض او جوهر او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتباری
لا تحقق له فی الاعیان او واسطة وافاده عین الماهیات او زائدة ولفظ مشترک او
متواطئ او مشکک والله الهادی قال الشارح الجدید لا نزاع للحکمآء مع المتکلمین فی
زیادة الوجود المطلق الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم
بنفسه مبداء لجمیع الممکنات والمتکلمون یقولون کما ان فی الممکنات ماهیة ووجودا مطلقا
وحصة من الکون زائدین علیها کذلک فی الواجب بعینه ولما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود کل شیء عین ماهیته ولیس زائدا علیها انه لا تمایز بینهما فی الخارج حای لیس
فی الخارج شیء سوی الماهیة واخری سوی الوجود القائم به قیاما خارجیا هذا ما ذکره وهنا
مذهب آخر وهو مذهب الصوفیه فانهم قالوا فی الواجب بمذهب الحکمآء وفی الممکنات بمذهب
الاشاعرة وسیجیء تفصیله ان شآء الله تم قال بعض الافاضل لانم ان الواجب تعالی فرد
للوجود المطلق عند الحکمآء والا لزم کون الوجود موجودا فی الخارج مع انهم صرحوا بان

سو الکوپل ابن الخطیب

سو السید صدر الدین ۲

الوجود ليس بموجود في الخارج والحق انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للموجود
لكن ليس له ماهية اصلا فهو الوجود البحت لا الشئ الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته
نفس انيته لان له تعالى ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح آليات الشفاء واجاب عنه
بعض المحققين بان الذي يرشد اليه كلام الشيخ في الشفاء وغيره هو ان الواجب تعالى وجود خاص
قائم بذاته فهو موجود بذاته لان الوجود لو قام بغيره كان وجودا لغيره وكان الغير موجودا به
وانما الذي هو من الاعتبارات العقلية وغير موجود في الخارج هو مفهوم الوجود لا نفس هذا
ما ذكره ذلك المحقق وهو الحق لان الوجود كما يطلق على مفهوم الكون كذلك يطلق على ملزوم
الخارجي عني الحقيقة الواجبية ولا يلزم من كون الاول اعتباريا كون الثاني كذلك فذلك الحقيقة
تسمى وجودا من حيث كون مفهوم الوجود عرضا لازما له لا عرضا غير لازم كما في غيره وموجودا
من حيث ثبوت مفهوم الوجود له وهذا هو التوفيق بين جعلهم الوجود تارة بديهيا واخرى
اعتباريا ومن الكليات وتارة عبارة عن الحقيقة الواجبية التي هي غير معلومة بالكنه وجزئي
حقيقي وانه حقيقة خارجية بل حقيقة الحقائق فدونك هذه القاعدة فانها تنجيك عن
كثير من المضائق وتاخذ بضبعك في غير ما موضع من المزالق قوله ولا يضر ذلك في الجزم
بالاشتراك والزيادة بداهة لقائل ان يقول اذا لم نعلم حقيقة الحالة المذكورة يجوز ان يكون الحكم
بالاشتراك بداهة الوهم واذا لم يعلم كيفية قيامها بالماهيات يجوز ان يكون الحكم بالزيادة بداهة
الوهم وكفاية التصور بوجه ما في الحكمين المذكورين ممنوعة لابد لهما من دليل قال الشارح
توجيه الجواب اجاب بعض الفضلاء بطريق الحل وهو انا لا نم ان الوجود لو كان زائدا بمعنى
عدم نفسية الوجود او جزئيته يلزم كون الماهية غير موجودة في نفسها لان عدم اعتبار
الوجود بالمعنى المذكور لا يستلزم اعتبار عدمه قال الشارح لا بالماهية الموصوفة
بالوجود او العدم قال بعض الفضلاء هذا الكلام يدل على ان الماهية من حيث هي هي
خالية عن الاتصاف بالوجود والعدم وليس كذلك وان وجه بان المراد بقوله الموصوفة

سو العلامة الدواني

سو المولى ابن الخطيب

سو المولى ابن الخطيب

معنى

معنى المشروط بنجه عليه انه يستغني عما اورد عليه من السوال والجواب اللهم الا ان يحمل قوله
الموصوفة على معنى النائبة لها الوجود والعدم وان كان ذلك الثبوت بطريق النفسية والجز

قوله فانه يقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم قال في الحاشية وما قيل
من ان الوجود قائم بالماهية بشرط الوجود الذي هو عينه فلا يلزم المحذور يستلزم اشتراط الشئ
بنفسه وانه محال قوله قيل كونها اما ان يثبت لها في الخارج او لا يثبت سنده معارضة لما
اورده الشارح من دليل زيادة الوجود في التعقل فقط وحاصله ان ثبوت الكون للماهية
ان لم يكن في الخارج لم يكن موجودة فيه وان كان في الخارج فذلك يستدعي طرفين متمايزين
فيه فيكون زيادته في الخارج ايضا قوله ثم قيل واعلم ان المفهوم من كلامه سنده مناقضه
للدليل المذكور للشارح وتوجيهها انا لا نم ان الزيادة في الخارج يستدعي وجود القابل والمقبول
في الخارج بوجودين مستقلين لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا بذاته والماهية
موجودة به قوله ونحن نقول محصول هذه المقالة انه لا يلزم من جعل الجار والمجرور
اعني قولنا في الخارج ظرفا لشئ وجود ذلك الشئ في الخارج لانه كما يجعل ظرفا للموجود في الخارج
كقولك الجسم ابيض في الخارج كذلك يجعل ظرفا لما ليس له وجود في الخارج اصلا اذا كان متعلقا
بامر موجود في الخارج كما في قولك زيد متصف في الخارج بالسواد وانما يلزم وجود الشئ
في الخارج اذا كان في الخارج ظرفا لوجوده لا للنفس كما اذا قلت زيد موجود في الخارج
على ان يكون في الخارج ظرفا لوجود زيد حينئذ اذا قلنا الماهية اذا كانت في الخارج
فكونها في الخارج وجودها فيه يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون ولا يلزم من ذلك وجود
الكون فيه ولا يجوز ان يكون ظرفا لنفس الثبوت والا يلزم وجود المثبت له في الخارج
قبل ثبوت الثابت له كما هو شان الثبوت الخارجي فيلزم وجود الماهية قبل وجودها وانه
محال اذا عرفت هذا فاختيار الاول من شقي المعارضة وهو عدم ثبوت الكون في الخارج
لكن نقول قولنا في الخارج ظرف للكون لا للثبوت فاللازم منه ثبوت الماهية في الخارج

وان لم يكن الكون ثابتا فيه ولا استحالة في هذا اللازم وانما المحال عدم ثبوت الماهية في الخارج
لكن ذلك انما يلزم اذا كان في الخارج ظرفا للثبوت ولانم صحته فالمحال غير لازم واللازم غير
محال واما المنع المذكور في المناقضة فانما يتوجه اذا صح ما ذكره من السند وسوز زيادة
المقبول على قابله بوجود واحد كما في وجود الماهية فان الوجود موجود بالذات والماهية
موجودة به اذ يجوز منع لزوم الزيادة بوجودين مستقلين مستندا بجواز الزيادة
بوجود واحد لكن لا صحة فيما ذكره لان صحة وجود الوجود يستلزم صحة وجود الماهية
في الخارج قبل وجودها فيه وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم فح لا يرد المنع
المذكور لبطلان سنده المساوي لهذا تقرير كلامه على وفق مرامه ثم اني انبهك هينا
على فائدة جليلة تنفعك في مواضع كثيرة وهي ان قولنا في الخارج يمكن ان يجعل في
القضية ظرفا لامور اربعة للموضوع ومدار كونه خارجيا وجود نفسه في الخارج كما
في قولك زيد كاتب او وجود افراده في الخارج كما في قولك الانسان كاتب وللمحمول
ومدار كونه خارجيا وجود مبداء المحمول في الخارج كالكتابة في قولك زيد كاتب
وللاتصاف ومدار كونه خارجيا وجود الطرفين فيه لان الاتصاف نسبة قائمة
بمجموع الموصوف والصفة وكون النسبة خارجية انما هو بوجود المنتسبين في الخارج
اذ لو لم يوجد احدهما فيه يحتاج في تعقل النسبة بينهما الى تعقله فالمتاخر عن الامر
الذهني اولى بان يكون ذهنيا وللصدق ومدار كونه خارجيا كون ما في الخارج مطابقا
للحكم الموجود في الذهن وقد يكون المطابق مجموع الامرين اي الموضوع ومبداء المحمول
كقولك الجسم ابيض او واحدا منهما اي الموضوع فقط فان كان المحمول منتزعا منه فقط فهو
ذاتي كقولك زيد انسان وان كان منتزعا من نسبته الى امر آخر فهو عرضي كقولك
زيد ابي ممكن فذلك الامر الآخر قد يكون مخالفا له كقولك السماء فوق الارض فان
الفوقية منتزعة من السماء بالنسبة الى الارض المخالف له وقد يكون مباينا له كقولك



زيد اعمى فان العمى منتزع من زيد بالنسبة الى البصر المباين له وسبب كون الامر الواحد مطابقا
للنسبة الذهنية هو كونه منشاء لانتزاع مبداء المحمول منه فيكون صدق النسبة المذكورة
خارجية لكونها مطابقا للامر الخارجي ولا يلزم من هذه المطابقة الاتصاف الخارجي لما عرفت
انه لا يتحقق بدون تحقق الطرفين في الخارج قوله أولا يرى ان قولك زيد متصف في
الخارج بالسواد صادق قطعا قال في الحاشية واعلم ان قولك زيد اسود في الخارج قضيه
خارجية يتوقف صدقها اي تحققها في الواقع على وجود الموضوع ومبداء المحمول معا وان
قولك زيد اعمى في الخارج يتوقف تحققها على وجود الموضوع فقط واما قولك زيد موجود
في الخارج فليس يمكن اخذها قضية خارجية لان الخارج في القضية الخارجية ظرف لاتصاف
الموضوع بالمحمول فيتوقف صدقها اي تحققها على وجود الموضوع ومانحن فيه ليس كذلك
بل تحققه عين كونه موضوعه موجودا وتوضيحه ان معنى قولك زيد موجود في الخارج انه
موجود بوجود اصيل يترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام ولا شك ان كونه كذلك
لا يتوقف على كونه موجودا بوجود اصيل بخلاف اتصافه بالسواد او العمى فانه يتوقف
على كونه موجودا بوجود اصيل اولا حتى يتصور اتصافه باحدهما فتامل قوله على
ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون لا يخفى عليك ان الكون محمول وقد عرفت ان كون المحمول
خارجيا انما هو بوجود مبداء المحمول في الخارج والمحشي الفاضل كما صرح به لا يرتضي وجود
الوجود في الخارج فلا بد وان يكون في الخارج ظرفا لصدق الكون على الماهية لا لنفس
الكون ولا لاتصاف الماهية به في الخارج كما صرح به نفسه قوله بمعنى اتصاف الآخر به
في الخارج قال في الحاشية واما ثبوته له على نحو ثبوت البياض للجسم فيقتضي وجودهما في
الخارج وانت خبير بانه لا فرق بين الثبوت الخارجي والاتصاف الخارجي وانما الفرق
بينه وبين الصدق الخارجي والمحشي الفاضل ممن لا يفرق بين الاتصاف الخارجي والصدق
الخارجي وقد عرفت الفرق بينهما قوله وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج اعترض

عليه بعض الافاضل بان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدونهما معاضرورة
ان النسبة فرع لتصور طرفيها اجاب عنه بعض المحققين بان وجود النسبة في الخارج او في
الذهن يستلزم وجود طرفيه بتلك الوجود الا ان المراد بالنسبة ههنا النسبة الخارجية
على ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها انتهى وانت خبير بان المراد بالنسبة
الخارجية ههنا ما يكون الموضوع ومبداء المحمول موجودين في الخارج لما ذكره وقد علم
بان القدر الضروري ان وقوع النسبة لا يتصور بدون وقوع الطرفين والوقوع اعم من
الوجود وانت قد عرفت ان عموم الوقوع انما هو لصدقه على الصدق والكذب ههنا في
الاتصاف وقد عرفت الفرق بينهما قال المحقق المذكور ان الاتصاف وان اقتضى ثبوت
الموصوف في ظرف الاتصاف لكن لا يقتضي ثبوت الوصف فيه لان الاتصاف اعم من ان
يكون بانضمام الصفة كاتصاف الجسم بالبياض او بانتزاع الصفة منه كاتصاف زيد بالعمى
واعترض عليه الفاضل المذكور بان تعميم الاتصاف بالشق الثاني اصطلاح منه ولا يلزم منه
دخوله في المعنى المتبادر من الاتصاف واجاب عنه المحقق المذكور بان المراد بيان حال الاتصاف
في نفس الامر وفيه نظر لان ما ذكره من الشق الثاني غير داخل في المعنى المتبادر من الاتصاف
فكيف يكون معتبرا فيه في نفس الامر والعناية لا تفيد في امثال هذا المقام والحق ان ما ذكره هذا
الفاضل في هذا المقام سو التحقيق الذي لا محيد عنه كما عرفت فيما مر **قوله** لجواز اتصاف
الموجودات الخارجية في الخارج ● بالامور العدمية ليس في لك اتصافا خارجيا بل صدقا
خارجيا وفرق ما بينهما والمحشي الفاضل قد اشتبه عليه هذا الفرق في كثير من المواضع فان
وجه بانه اراد بالاتصاف الخارجي معنى الصدق الخارجي نقول هذا توجيه مقبول لكن
يابى عنه مساق كلامه في تلك المواضع سيما وقد صرح بذلك في بحث الامكان حيث قال فان
الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا فان
الصدق سو الاتصاف في الذهن دون الخارج **قوله** فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا

لم يتصور







لم يتصور اتصافه فيه بزعمهم سواء كان وجوديا او عدميا قال بعض المحققين ينتقض هذا
باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان
يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخرة عن وجودها لكن
فيه نظر حكمي وسوان وجود الحال سو ثبوتها للمحل فقط فوجود الصورة قبل الهيولى سو ثبوتها
لها قبل وجودها والتحقيق ان الحال في الهيولى سو صورة 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 فكون الهيولى قد تصورت فوجدت
ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص انتهى واورد عليه بعض الافاضل ان الكلام
في تقدم ذات المعروض على ذات العارض اذ المطلوب ان الماهية لو كانت معروضة للوجود
في الخارج يلزم تقدمها وهو محال فيرد عليه النقض بالصورة العارضة المتقدمة على معروضها
فلا يندفع ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها ورده المحقق المذكور
بان المطلوب ان الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود لا في تقدم ذات المعروض على ذات
العارض اذ يستدل عليه بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وذلك لا يد للحملية ونحو ظاهر
**قوله** بل هو متحقق بذاته الذاهبون الى هذا المذهب لم يريدوا بالوجود المفهوم الانتزاعي
لانه غير متحقق في الخارج وذلك ظاهر بل اراد وا به ما ينتزع هو منه بطريق اللزوم وانه موجود
في الخارج بل هو الوجود الخاص الواجبي عندهم ومعنى كونه موجودا هو كونه مطابقا لحمل ذلك
المفهوم الانتزاعي عليه ومعنى كونه متحققا بذاته عدم احتياجه في هذا الحمل الى قيام مبداء المحمول
معه كما هو شان العوارض الخارجية ولا الى نسبته الى ما يقوم به مبداء المحمول كما هو شان الممكنات
في كونها موجودة بل ذات الوجود كافية في هذا الحمل العرضي وانما يفرق بينه وبين الحمل
الذاتي ان الثاني انما يكفي فيه تصور الذات فقط ويحتاج في الاول الى ملاحظة ترتب الآثار

الخارجية عليه فلا يرد عليه ما اورده الفاضل المحشي من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قائما به في الخارج فيلزم ان يكون قبل قيامه بها فيه وجود آخر وذلك لان من قال بالمذهب المذكور لم يعلل بقيام الوجود الخارجي بشيء من الماهيات بل قال وجود الماهيات عبارة عن نسبتها اليه بطريق الاختصاص للناعت ولا ما ذكره من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول لان الموجود بذاته عندهم حقيقة خارجية غير معلومة بالكنه ويلزمها مفهوم الوجود لزوم الزوجية للاربعة فليس في ذلك اتصاف الشيء بنفسه بل اتصافه بلازمه وقد عرفت مرادهم بقولهم انه متحقق بذاته قال بعضهم اذا كان الوجود متحققا بذاته يكون كل فرد منه واجبا بذاته والجواب انا لا نلتزم ان للوجود افرادا متعددة بل الوجودات الخاصة عبارة عن حصص الوجود المطلق واجاب عنه بعض الفضلاء بتسليم تعدد الافراد وان اللازم هو الوجوب اللاحق العارض لجميع الممكنات بعد صدورها عن العلة وانما يلزم ما ذكره لو استغنى تلك الافراد عن العلة وانه خلاف المفروض قوله وما قيل من ان اتصاف الشيء بنفسه غير معقول قال بعض الفضلاء ليس الكلام في الاتصاف الخارجي لانه غير ممكن اصلا ولا في الذهني الفرضي لانه غير مفيد بل في الذهني بحسب نفس الامر فلا نسلم عدم كون اتصاف الشيء بنفسه في الامر غير معقول الا يرى ان الوجود الذهني اذا تعقل يتصف بمطلق الوجود الذهني الذي هو نفسه وبان العدم يجوز ان يعرض لنفسه كما سيجيء سيما اذا كان الاتصاف بعروض جزئي من جزئيات الشيء فانه معقول بلا شبهة كالعلم بالعلم مثلا فيجوز ان يكون وجود الوجود من هذا القبيل وايضا يجوز ان يكون وجود الوجود بمعنى ترتب آثاره عليه بنفسه لا بحالة زائدة كما في غيره كما ان ضوء الضوء مضيئا انما هو بحسب انكشافه عند الحس لا بحسب تكيفه بكيفية الضوء انتهى وقد عرفت انت معنى كون الوجود موجودا بما لا مزيد عليه قوله الا اذا اعتبر فيها تغاير اعتباري قال في الحاشية اذا لم يعتبر تغاير اعتباري بين الشيء ونفسه فلا ايجاب ولا سلب واذا اعتبر كان الايجاب صادقا دون السلب فسلب الشيء عن نفسه اما غير

ممكن

سعد الدين ابن الخطيب

سعد الدين ابن الخطيب

ممكن او غير صادق وقولهم لا يجوز سلب الشيء عن نفسه يتناول كلا الوجهين انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء بان الايجاب الحملي صادق وغير مناسب للمقام لان الكلام في اتصاف الشيء بنفسه ولا اتصاف هناك والايجاب الاشتقاقي مناسب للمقام لكن صدقه يستلزم التغاير في نفس الامر فلا يصح قوله فيكون الاتصاف اعتباريا بالاحسب نفس الامر انتهى ولك ان تقول صدق الايجاب الاشتقاقي انما يستلزم التغاير في نفس الامر لكن حال الحكم لا حال اعتبار الحكم فيكون الاتصاف اعتباريا حال اعتبار الحكم فلا مخالفة بينهما قوله ويتبادر اليه الفهم ايضا الذي يتبادر اليه الفهم تحقق الوجودات الخارجية للماهيات واما تلك الوجودات افراد لمفهوم الوجود فلم يقم عليه برهان فيجوز ان يكون حصصا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام قوله فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولى البصائر قد سلف منا ما يقرب هذا المذهب الى الاذهان حسب الامكان والله المستعان وعليه التكلان قوله فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان ياخذها من غير تقييد بهذا الوجود وينسب اليها الوجود اعترض عليه بعض المحققين بان نسبة الوجود الذهني الى الماهيات يستلزم وجودها فيه قبل ذلك سواء كان في ذهن او اذهان متعددة لما تقرر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم التسلسل على ان تعدد الوجودات الذهنية لشيء واحد في زمان واحد مما حكم البداهة ببطلانه وبتجويز الانتهاء الى وجود سوى الماهية لا يجدي لجواز مثل هذا الاحتمال في الخارج وايضا يلزم قيام الوجود الخارجي بالماهية الموجودة في الذهن لا بالماهية من حيث هي واجاب عنه بعض الافاضل بان اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار انتهى واعلم ان للوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا مفهوما وما ينتزع منه ذلك المفهوم وليس الاتصاف الا حال المفهوم اما في الوجود الخارجي فلما سيجيء تصويره واما في الوجود الذهني فلان الماهية اذا حصلت في الذهن تكون موجودا في الذهن بحيث يمكن ان ينتزع منه مفهوم الوجود الذهني

سعد العلامة الدواني

سعد الدين صدر

ويحمل عليه اشتقاقا ويكون موطابقا لهذا الحمل فالمنزع منه ليس الا عين الماهية وليس هناك
شيء زايد حتى يعتبر فيه الاتصاف وانما الاتصاف بالمفهوم ولا يخفى ان هذا حمل هذا المفهوم على
الموجود في الذهن موقوف على تجريده عن ملاحظة وجوده في الذهن فلا يعتبر فيه الوجود
الذهني وان كان موجودا في الذهن في نفس الامر ولا يحتاج ايضا الى اعتبار وجود آخر لان
التجريد عن ملاحظة الوجود لا يفيد تجرده عنه في نفس الامر حتى يلزم اعتبار وجود آخر عند
اثبات شيء له كما قاله المعترض ثم ان هذا الاتصاف وان كان موقوفا على التجريد عند الملاحظة
لكن الحكم به لكونه مطابقا للامر الموجود في نفس الامر يكون بحسب نفس الامر لا بحسب اعتبار الذهن كما
قاله المجيب **قوله** ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها
في العقل فالازم زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اعترض عليه الشارح الجديد من
وجهين احدهما ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج
ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض
له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت لها في العقل وثانيهما
النقض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم كون قيامها ذهنيا لا خارجيا
وليس كذلك فان البياض مثلا قائم بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل اجاب عنه
بعض المحققين اما عن الاول فبانه اذا كان ثبوت هذه الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك
الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل
بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرض لها من حيث انها جزئية
والا لم تكن عوارض خارجية واما عن الثاني فبان الجسم من حيث انه موجود في الخارج سابق على
قيام الاعراض معه فهو في تلك المرتبة متصف بالحيثية المذكورة بخلاف الماهية من حيث هي فانها
من هذه الحيثية غير موجودة في الخارج بل في العقل ولا استحالة في خلو مرتبة من المراتب عن النقيضين
وانما المستحيل ارتفاعهما عن محل واحد بحسب نفس الامر ورد بعض الافاضل هذين الجوابين اما

اما الاول

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

اظ
تعرض الجزئي

اما الاول فبانا لا نم ان ما ثبت للماهية من حيثية الامر العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا
في الذهن الا يرى ان كثيرا من العوارض الخارجية يعرض للماهية من حيثية الوجود العارض لها
في الذهن ولا نسلم ان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انها جزئية الا يرى
ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث هي جزئية وشخصية بناء على ان تشخص الحال بواسطة
تشخص المحل واما الثاني فبان وظيفة من يصدد دفع النقض اما منع جريان الدليل في صورة
النقض او بيان عدم تخلف الحكم عنه وبيان مغايرة وجود الجسم في الخارج لوجود الاعراض
ليس شيئا منهما بل هو مما يقوى تخلف الحكم عنه ودفع المحقق المذكور هذين الردين اما
الاول فبان المراد ان ما ثبت للماهية من حيثية لا تكون الماهية من تلك الحيثية الا في الذهن
لا يزيد عليها الا في الذهن لا ان ما ثبت للماهية من حيث الامر العارض لها في الذهن لا يزيد
عليها في الذهن حتى يرد عليه ما ذكره وكم بين الامرين والاعراض الخارجية انما تعرض للجزئي
الموجود في الخارج لا للجزئي الذي هو الصورة العقلية المانعة من فرض الاشتراك فلا يرد
ما ذكره واما الثاني فبان المراد منع جريان الدليل لان بيان عروض الاعراض للجسم
الموجود في الخارج الخالي عنها في مرتبة المعروضية مع عدم خلوه عنها في نفس الامر منع
لجريان قوله وهذه الحيثية انما تعرض لها في العقل في مادة النقض اعني الجسم ورد
بعضهم الجوابين المذكورين بطريق آخر اما الاول فبان المعروض حقيقة ما يصدق عليه
الماهية من حيث هي اي الماهية المطلقة الغير المشروطة بالوجود والعدم لا الماهية المقيدة
بالاطلاق والعموم حتى يرد انها لا تكون الا في الذهن فان الحيثية هنا بيان للاطلاق 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 غير مطابق واما الثاني فبان من لا يسلم ثبوت
الوجود للماهية في الذهن ويجوز كونه في الخارج كيف يسلم ان ليس للماهية في الخارج مرتبة
سابقة على مرتبة وجودها بدون اقامة برهان على ما ذكره ولا يخفى عليك ان اتصاف الماهية

المراد منه مولانا حسين الاردبيلي ٢

بمفهوم الوجود يتوقف على تجريدها في الذهن عن ملاحظة الوجود فالاتصاف موقوف
على هذا التجريد الذي لا يحصل الا في الذهن وان كان المحكوم عليه هو الماهية المطلقة
وايضا المرتبة السابقة للماهية لا يمكن ان تعتبر في الخارج لان الاعتبار في الخارج لا ينفك
عن الكون فيه ضرورة فما ذكره من الاحتمال مصادم للضرورة فكيف يطلب له البرهان
قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي اي متصفة في نفس الامر لا بحسب الخارج
وذلك ظاهر ولا بحسب الفرض المحض والا لم يكن الحكم بالاتصاف مطابقا للماهية الموجودة
قال بعض الافاضل قيام الوجود وكذا الموجود بالماهيات ليس في نفس الامر والا يلزم تقدم
الماهيات على الوجود بالوجود والمغايرة بينها وبين الموجود بل قيامها بها ليس الا بحسب
الاعتبار الذهني اي خلو مرتبة الموصوفية عن الصفة ثم اتصاف الموصوف بها في المرتبة
الثانية وليس في الوجود الاتصاف في المرتبة الثانية وان خلت الماهية عنه في مرتبة
الموصوفية وذلك لان الماهية ح موجودة ولا يلزم من صدق المشتق على شئ قيام ما أخذ
الاشتقاق به فلا يقوم بالماهية الا الموجود لامكان اعتبار خلوها عنه اذ لا استحالة في اعتبار
التغاير في المتحدين بحسب نفس الامر ولامكان اعتبار الموصوفية معه في المرتبة الثانية واورد
عليه بعض المحققين ان الاتصاف اذا كان بحسب الاعتبار المحض يلزم ان يكون الحكم بالاتصاف
كاذبا ويلزم كون الوجود والموجود من الذاتيات لوجود الصدق بلا عروض ويلزم ايضا
ان لا يوجد المثبت له في نفس الامر عند ثبوت شئ له فينهدم كثير من القواعد العقلية سيما الوجود
الذهني فانهم نبوا اثباته عليه ثم حقق المقام بان القدر الضروري وجود موضوع الموجبة
الصادقة ولا يلزم من ذلك تقدم وجوده على اتحاده مع المحمول واتصافه بمبداء المحمول
ولا يقتضيه ضرورة ولا برهان ومعنى اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وكذا بسائر
الاعتبارات موضحة انتزاعها من الماهيات ولا يتوقف الاتصاف على وجود الصفة
في ظرف الاتصاف هذا حاصل ما ذكره والتحقيق الصادر عن مصدر التوفيق سبحانك

قد عرفت

سو السيد
صدر الدين

سو العلامة
الدواني



قد عرفت في غير ما موضع ان مفهوم الوجود عرض لازم للحقيقة الواجبية وعرض غير لازم
لحقايق الممكنات وليس للوجود مبداء خارجي يحمل على الواجب والممكن باعتبار قيامها بها
بل هو مفهوم انتزاعي ينتزع من الحقيقة الواجبية انتزاع الزوجية من الاربعة باعتبار
كونه مبداء للآثار ومن الحقايق الممكنة انتزاع مفهوم النور من المرآة المحاذية للشمس وذلك
بواسطة نسبتها الى الحقيقة الواجبية فليس للوجود فرد خارجي تتصف بها الماهيات في
الخارج وانما هو مفهوم انتزاعي حاصل في الاذهان وعارض للماهيات فيها وليس العروض الذهني
الا بمعنى الحمل وهذا الحمل موقوف على تصور الماهية اولا بلا اعتبار الوجود والعدم معها
فيكون عروضه في الذهن للماهية من حيث هي بحسب نفس الامر لكون الطرفين منتزعين
من الحقايق الخارجية ولمطابقة النسبة لذات الواجب باعتبار آثاره وللممكنات باعتبار
نسبتها الى الحقيقة الواجبية ولما كان مطابق هذه النسبة في الخارج الموضوع فقط من
غير قيام مبداء المحمول به في الخارج لم يتحقق العروض الخارجي اصلا اذا عرفت هذا فاعلم
ان اعتبار الماهية خالية عن الوجود انما يكون اعتبارا محضا لو كان اعتبار الخلو عبارة
عن الانفكاك بينهما وليس كذلك بل هو عبارة عن الالتفات الى المعروض بدون عارض الغير
المنفك عنه في نفس الامر ولا جرم للعقل عن مثل هذا الالتفات وعدم الانفكاك لا يفيد كون
احدهما ذاتا للآخر او ذاتيا له حتى يكون اعتبار الانفكاك اعتبارا محضا مخالفا لما في نفس الامر
واذا لم يفد ايضا هذا الالتفات الانفكاك بينهما في نفس الامر لم يكن الاعتبار المذكور اعتبارا
محضا ايضا وانما الاعتبار المذكور لتحصيل الحكم المطابق لما في نفس الامر فلا يصح ما ذكره الفاضل
المذكور من كون هذا الاعتبار مرتبة متقدمة على مرتبة الاتصاف واما ما ذكره المحقق المذكور
من تفسير الاتصاف بصحة الانتزاع فمن قبيل المسامحة لان الصحة منشاء الاتصاف لا نفسه
قوله بل موجبا للامتياز في الذهن وسنا اشكال مشهود وسوان الاتصاف الذهني
ان لم يكن سببا للاتصاف في الخارج يلزم سلب الوجود عن الماهية في الخارج وان لم يكن

وان كان سببا له يلزم ان يكون عروض شئ لشئ في محل سببا لعروضه له في محل آخر ولا معنى
له وايضا يلزم توقف موجودية الشئ في نفس الامر على اتصاف قبل ذلك في ذهن من الاذ
وانه بعيد في سائر الممكنات والحق ان معنى التأثير موجعل الواجب تعالى الماهيات الممكنة
بحيث يحصل لها نسبة ناعتة للوجود لها ثم ان العقل ياخذ من الماهيات بوساطة النسبة
المذكورة مفهوم الوجود ويحمله عليها اشتقاقا فالموجود في الخارج مطابق لهذا الحمل بلا قيام
مبداء المحمول به ومعنى اتصاف الموجود الخارجي كونه مطابقا للحكم بالاتصاف وبهذا التقرير
يظهر ان الاتصاف في الذهن انما ينشاء عن الامر الخارجي فلا يكون سببا لاتصاف الامر
الخارجي ولا يلزم من عدم الاتصاف بالفعل في الامر الخارجي سلب الوجود عنه بعد ان كان
مطابقا للحكم بالاتصاف وانما السبب للامر الخارجي موجعل الماهية بحيث تنسب الى الوجود
وايضا لا يلزم توقف وجود الشئ على تعقل اتصافه به اذ الامر بالعكس من ذلك كما تحقق آنفا
قوله فانه اذا اعتبرها في الخارج قال في الحاشية وكذا اذا اعتبرها في الذهن فقد اخذها مع
الكون فيه الآن الكلام فيما اعتبرها من حيث هي فيكون الملحوظ الماهية ويكون وجودها في الذهن
لازما وانه غير ملحوظ فبهذا الاعتبار يقدر على اعتبار قبولها للوجود قطعا انتهى كلامه وانما
اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من امهات مسائل الكلام والعلم عند الملك العلام قوله
يعني ان الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما سوى فرد بحسب نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا قال في الحاشية الحكم في القضية الكلية الحقيقية على جميع ما
يصدق عليه العنوان في نفس الامر فان كان افراد خارجية محققة ومقدرة وافراد ذهنية
كالمثلث دخل الكل في الحكم وان كان له افراد ذهنية فقط كالممتنع كان الحكم في الحقيقة متناولا لها
فقط وان كان له افراد ذهنية وافراد خارجية مقدرة فقط كان الحكم متناولا لها فقط كقولك
كل خلاء بعد فتامل ولا تتوهم ان الحقيقة يقتضي ان يكون لموضوعها جميع الانواع الثلثة للافراد
هذا ما ذكره وفي قوله ولا تتوهم تعريض لصاحب المقاصد واعلم ان ما ذكره المحشي الفاضل في الحاشية

مباحث الوجود الذهني

المذكورة



المذكورة بيان حال القضية الحقيقية بحسب عقد الوضع واما بيان حالها بحسب عقد الحمل فقد
تعرض له في حواشيه على شرح الشمسية حيث قال والاولى ان يقال احوال الاشياء على ثلثة
اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى لوازم
الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة وتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث
وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون والاضاءة والاحراق وقسم يختص بالموجود
الذهني كالكلية والذاتية والجنسية وغيرها فينبغي ان يعتبر ثلث قضايا احديها ان يكون
الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية
والحسابية وثانيتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا
كالقضايا الطبيعية ويسمى هذه قضية خارجية وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد
الذهنية ويسمى قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق هذا ما ذكره ويظهر لك من هذين
المنقولين ان عنوان الموضوع في الحقيقية يجوز ان يراد به جميع الانواع الثلثة لافراده فح
يجب ان يكون المحمول من لوازم الماهيات لان ما عداها لا يصدق على جميع الانواع المذكورة فح
ان حمل لازم الماهية على جميع الانواع يكون الحقيقة كلية وان حمل على بعضها يكون جزئية
والفرق بين هذه الجزئية وبين الكلية الخارجية او الذهنية من وجهين احدهما ان افراد
الموضوع ماخوذة في الحقيقية من حيث كونها بعض الافراد الحاصلة للعنوان في نفس الامر
وفي الاخيرين من حيث كونها تمام افراده الذهنية او الخارجية وثانيهما ان المحمول في الحقيقية
من لوازم الماهيات وفي الاخيرين من لوازم الوجود الذهني او الوجود الخارجي ولقد قصر بعض
المحققين حيث حصر الفرق المذكور في الوجه الاول قوله فظهر ان الحكم فيها متناول لما ليس موجودا
في الخارج اصلا اي لا محققا ولا مقدرا وذلك كالافراد الفرضية التي لا يمكن تقدير وجودها في
الخارج كالمثلث الذي اضلاعه اعظم من قطر فلك الافلاك وتفصيل ذلك ان الافراد التي يمكن
اتصاف العنوان بها في نفس الامر ان كانت موجودة في الخارج فقط فالقضية خارجية وان كانت

سو العلامة الدواني ٢

تقسيم القضية الى الخارجية والحقيقية الذهنية

موجودة في الذهن فالقضية ذهنية ثم ان المنطقيين اعتبروا قسما آخر من القضية يمكن
ان تحمل لوازم الماهية فيها على الافراد بطريق الكلية فجعلوا الحكم فيها متناولا للافراد
الخارجية المحققة والمقدرة معا وارادوا بالافراد المقدرة الافراد الذهنية الممكنة
الوجود في الخارج وسموها حقيقية لكونها حقيقة القضية المستعملة في العلوم فهي اعم من
الذهنية والخارجية لوجودها بدون كل منهما في الاخرى ولما شذ عن موضوعها الافراد
الفرضية المحضة كما مثلناه آنفا جعلوها قسما مستقلا وسموها بالذهنية واعتذروا عن
ذلك بان القسم المذكور نادر والمقصود ضبط القضايا الغالب استعمالها في العلوم ثم ان
المتاخرين لما راوا تعميم القواعد انسب بها امكن اعتبروا موضوع القضية الحقيقية
متناولا للافراد الذهنية المحضة ايضا واكتفوا فيها بثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود
الافراد في نفس الامر وتقديرا تصافها بالعنوان في نفس الامر ولذلك قالوا في قولهم كل مجهول
مطلقا يمتنع الحكم عليه ان معناه الحكم بثبوت الامتناع لما يتصف بالمجهولية المطلقة فرضا
وان امتنع الموصوف والاتصاف في نفس الامر وقالوا ايضا وانما اعتبرنا هذه القضية
لانها كلية حقيقة وما سواها جزئية بالنسبة اليها قوله اللهم الا ان يجعل الموجبة الجزئية
داخلة في المدعى هذا من كلام المحشي الفاضل لا من كلام القائل وهذا استثناء من قوله
فبطل ما قيل حاصله ان القائل المذكور لما اعترض بان المدعى في الملازمة المذكورة في المتن كما هو
المتبادر من العبارة بطلان كل الحقيقيات والازم من فرض عدم الوجود الذهني بطلان الحقيقية
التي لا وجود لموضوعها في الخارج ونفي الاخص لا يفيد نفي الاعم واجاب عنه المحشي الفاضل بان
في عبارة المتن حذفا اذ التقدير والا لبطلت الكلية الحقيقية وراى ان هذا التقدير خلاف المتبادر
منها قال اللهم الا ان يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى اذ ح لا يتم الدليل اذ لا يلزم من فرض عدم
الوجود الذهني بطلان الحقيقية الموجبة الجزئية ثم ان المحشي الفاضل كما اعتبر قيد الكلية في العبارة
المذكورة اعتبر قيد الايجاب ايضا لان السالبة كما عرف لا يقتضي وجود الموضوع قال بعضهم لقد اصاب

الكلية
ل

سو العلامة
الدواني

الايراد للمولى
ابن الكمال

في اعتبار

في اعتبار قيد الايجاب لكنه اخطاء في اعتبار قيد الكلية لانه على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني
لا تتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لانحصار صدق العنوان في نفس الامر على الافراد
الخارجية انتهى كلامه ولا يخفى عليك مما قدمناه انه يمكن ح اعتبار الحقيقية الجزئية فلا يبطل
الحقيقية مطلقا وانحصار صدق العنوان على الافراد الخارجية انما يدفع صدق الحقيقية الجزئية
لو حكم عليها بلوازم الوجود الخارجي دون لوازم الماهية وقد عرفت تحقيقه قال بعض المحققين
معنى عبارة المتن انه لا يكون لاعتبار هذا القسم فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية واورد
عليه انه لا يتحقق حينئذ القسم المذكور والخلو عن الفائدة فرع تحققه ويمكن دفعه بما
عرفت من ان ما لا يتحقق حينئذ هي الحقيقة الكلية لا مطلقا نعم يمكن ان يورد عليه ان الانسب
للخلو عن الفائدة ليس ارتفاع هذا القسم بالكلية بل ارتفاء الكلية منه التي هي الغرض الاصلي
من اعتباره لان الغرض منه اثبات قضية هي اعم موضوعا من سائر الكليات كما عرفت تفصيله
قوله يدلك على ذلك القضايا الهندسية والحسابية قال بعض الفضلاء الذي يدل ما ذكره عليه
عدم اعتبار القضايا المذكورة بحسب الخارج بل بحسب الحقيقة لا عدم اعتبار القضية الخارجية
الكلية في جميع العلوم اصلا حتى يحصل المطلوب وانت تدري ان قوله على ذلك اشارة الى قوله
وهي المعتبرة عند المحققين واما عدم اعتبار القضية الخارجية الكلية فقد نبه عليه بما مر
من قوله فالقضية الكلية الخارجية باطلة كليتها قوله وذلك لا يضرنا في مطلوبنا قال
في الحاشية يعني ان الموضوع اذا كان له افراد خارجية وافراد ذهنية معا وكان المحمول من
العوارض المختصة بالوجود الخارجي او الذهني واريد تناول الحكم لجميع الافراد الخارجية
او لجميع الافراد الذهنية لم يمكن ذلك حينئذ باخذ القضية حقيقية بل خارجية او ذهنية فاجاب
بانه يجب لتحصيل هذا الغرض اعتبارهما وان كانت الحقيقية الجزئية صادقة هنا ايضا فالحقيقية
هي الجارية في جميع المواد وهي الكلية في الحقيقة كما عرفت فاعتبارها لذلك الغرض لا يضرنا
انتهى كلامه وفي قوله وان كانت الحقيقية الجزئية صادقة هنا بحث اذ الكلام هنا في العوارض

المراد للمولى
ابن الخطيب

سو المولى
ابن الكمال
٣

المختصة بالوجود الخارجي والذهني ولابد في الحقيقية الجزئية من كون المحمول من لوازم الماهية
كما عرفت تحقيقه **قوله** وقد دللناك ما يفي بذلك هذا من كلام المحشي الفاضل لا من كلام
القائل واراد بذلك ما فصله في قول الشارح لبطلت القضية الحقيقية وفي قوله فانها باطلة
**قوله** وايده بان قولنا كل دائرتين عرضيتين تتحركان دائما بالخلاف على محور واحد
الى قطبيه فانهما تنطبقان وتنفصلان قضية صادقة الدائرة العرضية هي دائرة
تمر بجزء من فلك البروج اي جزء كان او بكوكب ما ويقطبي فلك البروج والمحور هو الخط
المستقيم الذي يدور عليه الدائرة وقطبا الدائرتين المذكورتين هما جزآن من فلك
البروج ينتهي اليهما طرفا خط مستقيم يقاطع المحور عند المركز على زوايا قائمة **قوله** تتحركان
صفة دائرتين **قوله** بالخلاف اي تتحرك احديهما الى جانب المشرق والاخرى الى جانب المغرب
**قوله** على محور واحد متعلق بقوله تتحركان وانما اشترط ذلك لانهما لو تحركتا على محورين
لم تنطبقا حقيقة **وقوله** الى قطبيه متعلق ايضا بقوله تتحركان **قوله** فانهما تنطبقان
خبر لقوله كل دائرتين **قوله** صادقة خبر ان في قوله ان قولنا **قوله** وابطل ايضا تفسير
المتاخرين للقضية الحقيقية قال في الحاشية وقال اي قال المتاخرون اعتبروا قضية
خارجية تحكم فيها على الموجودات المحققة في الخارج في احد الازمنة الثلثة وقضية حقيقية
يحكم فيها على الموجودات الخارجية محققة ومقدرة وبعضهم اعتبروا قضية ذهنية تحكم
فيها على الافراد الذهنية ورد عليهم بان الكليات الماخوذة على هذا الوجه جزئيات في الحقيقة
فالصواب اعتبار القضية حقيقية بالمعنى العام المتناول لافراد الموضوع باسرها كما ذكرناه
الا انه حينئذ يلزم ان لا يصدق قولنا كل انسان متحرك او حساس الى غير ذلك من القضايا
الكلية التي محمولاتها مخصوصة بالوجود الخارجي او الذهني فالاولى ان تعتبر القضية حقيقية
بالمعنى العام وخارجية متناولة للخارجيات المحققة والمقدرة وذهنية ان احتيج اليها
انتهى ما ذكره واعلم ان حاصل هذا المنقول والذي ذكره المحشي الفاضل فيما سبق ان القضية

ان القضيه

قضية

ان القضية الخارجية عند الظاهريين من ارباب هذا الفن ما يحكم فيها على الافراد
المحققة في احد الازمنة الثلثة وان الذهنية ما يحكم فيها على الافراد الذهنية فقط
وان الحقيقية ما تتناول الافراد المحققة والمقدرة ولما خرجت عن الحقيقية بهذا
المعنى الافراد الممتنعة مع انه قد يحتاج اليها عند الحكم بلوازم الماهيات كما اذا قلت مثلا
كل كرة ليس فيها خط بالفعل فان هذا الحكم شامل للكرة التي هي اعظم من فلك الافلاك فح
ان اعتبرت هذه القضية حقيقية بالمعنى المذكور صارت كليتها جزئية بالحقيقة وجب
اعتبار الحقيقية بحيث تتناول موضوعها الافراد المحققة والمقدرة الممكنة والممتنعة
ليكون كلية حقيقة وهذه هي المعتبرة عند المحققين فيلزم ح ان تكون الحقيقية بالمعنى
المعتبر عند الظاهريين خارجية بالنظر الى اعتبار المحققين فتكون الخارجية عند
المحققين اعم من الخارجية عند الظاهريين كما ان الحقيقية عندهم اعم من الحقيقية عندهم
وانما اعتبر المحققون الخارجية المذكورة لاحتياجهم اليها في لوازم الوجود الخارجي كما
اعتبروا الذهنية لاحتياجهم اليها في لوازم الوجود الذهني قال بعض الفضلاء اذا لم يستغن
عن اعتبار الخارجية المذكورة ينبغي ان يجعل قولنا المحشي الفاضل في حق الحقيقية وهي المعتبرة
عند المحققين على الحصر الاضافي اي بالنسبة الى الخارجية المعتبرة عند الظاهريين لا مطلقا
او يحمل الاعتبار على الاعتبار مطلقا اي من غير تقييد بالضرورة الداعية وايضا ما ذكروا من ان
الكليات الماخوذة على هذا الوجه جزئيات ليس على عمومه لان من القضايا الذهنية ما يكون
كليتها منحصرة في الافراد الذهنية لامتناعها في الخارج كقولك كل ممتنع معدوم هذا ما ذكره
ويرد عليه ان المراد بكلام المحشي الفاضل هو ان هذه القضية الحقيقية هي المعتبرة عند المحققين
في تحصيل حقيقة الكلية لا مطلقا فلا ينافي الاحتياج الى الخارجية في لوازم الوجود الخارجي
وكذا كون القضايا المذكورة جزئيات في الحقيقة فانما هو عند الحكم عليها بلوازم الماهية
ولا ينافي ذلك كليتها عند الحكم عليها بلوازم الوجود الذهني او بلوازم الوجود الخارجي كما عرفت

سعد الله
ابن الخليل

فيما سبق **قوله** وجوابه ان المراد بالثبوتيه ما ليس السلب داخلا في مفهومه واجيب ايضا
بان المراد بالثبوتيه الامور الثابته في نفس الامر وكون الثبوت منحصرا في الخارجي والذهني
لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال ورد ذلك بان قيد ثبوتيه ح مستدرك لان
مدار استلزام ثبوت شئ لشئ ثبوت ذلك الشئ كون الثبوت في نفس الامر الا يرى
ان الامور الغير الثبوتيه اذا كان ثبوتها لشئ في نفس الامر يستلزم ثبوت ذلك الشئ
**قوله** احترازا عن الموجبة السالبة المحمول قال في الحاشية السالبة المحمول ما حمل فيها
سلب المحمول عن الموضوع والمعدولة ما حمل فيها عدم محمول في نفسه على الموضوع فان اعتبر
مع ذلك العدم استعداد الموضوع لذلك المفهوم فلا خلاف في اقتضائها وجود الموضوع
والا فالمشهور اقتضاؤه لها فاتضح الفرق وتبين المراد انتهى قال بعض الفضلاء الفرق
بين الموجبة المعدولة المحمول والموجبة السالبة المحمول هو ان الاول حمل عدم مفهوم
في نفسه كاللاكاتب والثاني حمل سلب المحمول عن الموضوع عليه كما اذا حمل سلب الكتابة
عن زيد عليه من غير اشتراط استعداد الموضوع لذلك المفهوم ولا يخفى عليك ان السلب تقضي
نسبة المفهوم الى موضوع معين او الى موضوع ما كما حققناه فيما سبق فالصواب ان
يفرق بينهما بالاجمال والتفصيل ومعناه ان الموجبة السالبة المحمول يحمل فيها سلب المحمول
عن زيد عليه وهذا هو التفصيل وان الموجبة المعدولة المحمول يحمل فيها سلب المحمول عن
موضوع ما وهذا هو الاجمال ففيما ذكر من ان المحمول في المعدولة عدم مفهوم في نفسه مسامحة
كما لا يخفى ثم ان المص انكر في نقد التنزيل اعتبار الموجبة السالبة المحمول بان المحمول اذا ركب
مع حرف السلب سواء كان كلمة ليس او كلمة لا يكون المجموع بمنزلة مفرد يحكم به اذ لو اعتبر
سلب شئ عن شئ يخرج المحمول عن ان يكون محمولا لانزح يصير قضية واجيب عنه بان هذا
التفصيل لا يصير المحمول قضية بل هو بمنزلة الاشارة الى الحكم المفعول نحو زيد ليس ابوه بقائم
ورده بعض المحققين بان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد

فاذا كان

مذهب الاردبيلي وابن الخطيب

مطلب الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول والموجبة السالبة المحمول

مذهب ابن الخطيب

الرادية العلامة الدواني

فاذا كان حرف السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا واعتبار عدم
كون حرف السلب جزءا من المحمول يناقي ما صرحوا به من انه نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح
احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن مقصودهم من ذلك
اثبات قضية موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة في عدم اقتضاء وجود الموضوع
وما ذكروه من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة
لا في نفس المعنى ولا تقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى بل نقول المعدولة القائلة بان ثبوت
شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى العقل منها شيئا من المفهومات فاذا اوردت قضية
موجبة سالبة المحمول وموضوعها معدوم مطلق يلزم ثبوته وانه باطل لان المقتضي لثبوت
الموضوع هو الربط الثبوتي ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك نقل عليه الشيخ انتهى ما ذكره
وفيه بحث لان الفرق بين الموجبة السالبة المحمول والموجبة المعدولة المحمول انما هو حال الحكم
والتفصيل والاجمال تفاوت في تلك الحالة لما مر من ان في التفصيل اعتبار السلب عن موضوع
معين وفي الاجمال اعتباره عن موضوع ما وبينهما بون بعيد فلا يرجع الى مجرد الاصطلاح
سيما وفي هذا الاعتبار فائدة لتوقف بعض قواعدهم عليه كلزوم نقيض المتساويين متساويان
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما تقرر في علم الميزان فلا عبرة بما يقال من ان
اعتبار السلب صفة ثابتة من تعملات العقل فلا وجه لاعتباره ثم لما صح اعتبار التفصيل المذكور
فيما اذا كان الموضوع معدوما دون ما اذا كان موجودا ظهر الفرق بينهما حال اعتبار الحكم
ايضا واقتضاء الربط الثبوتي وجود الموضوع كما نقله المحقق المذكور عن الشيخ فاما هو
حال الحكم فاما حال اعتبار الحكم فالذي يقتضي ثبوت المثبت له انما هو ثبوت المحمول في نفسه وسيجئ
تحقيقه **قوله** ضرورة ان انتفاء شئ عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشئ
عنه وبالعكس وربما يتنزل عن دعوى الضرورة ويبين بانه متى صدق سلب المحمول عن شئ
صدق ثبوت سلبه عليه والا لصدق نقيضه وهو ان الموضوع ليس بمنتف عنه المحمول

قال السيد صدر الدين

فاما حال اعتبار الحكم فالذي يقتضي ثبوت المثبت له انما هو ثبوت المحمول في نفسه

فلا يكون السالبة سالبة سف ومتى صدق ان الموضوع منتف عنه المحمول صدق انتفاء المحمول عنه
والا لصدق نقيضه وهو سلب انتفاء المحمول عنه فلا يصدق الموجبة السالبة المحمول منتف
واعترض عليه بان الشق الاول من هذا الكلام مبنى على ان ثبوت السلب لازم للسلب
فيلزم من انتفائه انتفاؤه ولكن هذا اللزوم ممنوع بل هو اول المسئلة والجواب عنه
ان مرادهم بيان اللازم صدقا لا تعقلا وتقريره ان ههنا نسبتين نسبة المحمول بطريق
السلب ونسبة هذا السلب بطريق الايجاب وتعقل النسبة الثانية وان توقف على ملاحظة
السلب بحسب كونه مفهوما مستقلا لا بحسب كونه حالا للنسبة لكن بعد اعتبار سلب النسبة
مستقلا ونسبته الى الموضوع يتلازم النسبتان في الصدق لما مر من البيان ثم ان بعضا
من المحققين سلك في بيان مساواة الموجبة السالبة المحمول للسالبة البسيط مسلكا آخر
حيث قال والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا
من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك ان المساواة ليس في عدم اقتضائها
وجود الموضوع بل في اقتضائها اياه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة
في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق فان نوقض ذلك
بالاشئ والاممكن بالامكان العام بناء على انه لا صدق لها على شئ من الاشياء يجاب
بان الحكم عليها لا يكون الا حقيقية بان يقال كل ما لو وجد كان شيئا فهو بحيث لو وجد كان
ممكنا فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة بالمعنى الذي ذكرنا في اقتضاء
تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بمعنى انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة فلا حاجة في دفع النقوض الى
استثناء شئ من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع تحكم كما مر هذا
ما ذكره وفيه بحث لان الكلام ههنا انما هو في عدم اقتضاء الموجبة السالبة المحمول وجود
الموضوع لكونها سالبة المحمول لا مطلقا فلا ينافيه ما ذكره من لزوم وجود الموضوع فيها

سو العلامه الدواني ٢

دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر

لدليل

٧٢

فائك السيد صدر الدين

لدليل منفصل على ان الحكم ليس على المفهومات اذ ليس الكلام في القضية الطبيعية بل على
الافراد وليس افراد كل مفهوم موجودا في نفس الامر وذلك ظاهر وقد يقال لو ثبت وجود
جميع المفهومات في نفس الامر لزم وجود المحالات كشريك الباري واجتماع النقيضين في
نفس الامر وايضا لا بد في القضية الحقيقية من امكان وجود الموضوع فكيف يمكن ذلك
في الممتنعات واجاب عنه المحقق المذكور بان الممتنع في الصورتين المذكورتين سو وجود
المفهوم في الخارج في ضمن فرد او عارضا لفرد لا وجوده في الذهن وبان اعتبار الامكان
ليس عاما لجميع القضايا اذ الحكم على المستحيلات خارج عن هذا الاعتبار قوله بلا اختلاف
بينهما الا بالاعتبار يريد انه لا اختلاف بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة البسيط
حال اعتبار الحكم بل حال الحكم اما الاول فلان اثبات شئ لشئ لا يفيد الا انتفاء ذلك الشئ عنه
كما في السالبة البسيط واما الثاني فلان الاثبات عند الحكم سواء كان بين موجودين او
معدومين او الثابت معدوم دون الآخر وان لم يمكن الا بعد تصور الطرفين لكن المحمول
في الموجبة السالبة المحمول ملحوظ على كونه اثبات السلب وفي السالبة البسيط على كونه سلب
الاثبات والفرق ظاهر قوله ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فكذا ما يلازمها قال في الحاشية يعني كما ان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود
الموضوع حال الانتفاء كذلك اتصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجوده
حال الاتصاف بهذا الانتفاء لانه لازم له مساو واما اقتضاء وجوده لاجل الحكم بالانتفاء
والاتصاف به فذلك شئ آخر انتهى ما ذكره وحاصله ان سلب شئ عن شئ كما لا يقتضي
وجود المثبت له حال اعتبار الحكم بناء على ان السلب كما يكون بانتفاء الثابت عن المثبت له
كذلك يكون بانتفاء المثبت له كذلك لا يقتضي وجود المثبت له حال اعتبار الحكم عند اثبات
السلب المذكور له لا مرا واما اقتضاء السلب وجود المثبت له حال الحكم فذلك كما عرفت لازم في
كل قضية سالبة كانت او موجبة لكنه شئ آخر خارج عن القصد في هذا المقام هذا واذا عرفت

ان السلب يقتضي وجود المثبت له حال الحكم لا حال اعتبار الحكم فاعلم ان الايجاب يقتضيه في كلتا
الحالتين اما حال الحكم فلان التصديق لابد فيه من تصور الطرفين واما حال اعتبار الحكم
فلان الارتباط لا يتصور الا بين شيئين ثم ان الايجاب مع انه يقتضي وجود المثبت له كذلك
لكنه لا يقتضي وجود الثابت حال اعتبار الحكم اذ لا يلزم في الايجاب وجود مبدأ المحمول في نفس الامر
لما بين في موضعه واعترض عليه بعض الفضلاء من وجوه احدها ان صدق السالبة انما هو
بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر فهما متغايران ومتمايزان في نفس الامر اذ لا يصح
سلب الشيء عن نفسه والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للمحمول والموضوع
فيجب ان يكون موصوفهما ثابتا وموجودا فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء
وجود الموضوع حال اعتبار الحكم وثانيها ان ايجاب سلب المحمول عن الموضوع للموضوع
يستلزم ثبوت الموضوع كسائر الموجبات من غير فرق بناء على ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له ولا فرق في ذلك بين ثبوت مفهوم عدمي ومفهوم وجودي وثالثها
ان ثبوت شيء لشيء لكونه نسبة تقتضي منتسبين متغايرين متمايزين في نفس الامر فكما ان
هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له كذلك يقتضي وجود الثابت بناء على ان التعدد والتمايز
صفتان ثبوتيتان ثابتتان لهما فلا بد ان يكون معروضاهما ثابتين ايضا والجواب عن
هذه الابحاث ان مبنى الكل على عدم الفرق بين حال الحكم وحال اعتبار الحكم اما الاول فلان
التعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول حال الحكم فيجب ثبوت
موصوفهما حال الحكم وفرقهم بين الموجبة والسالبة انما هو حال اعتبار الحكم كما عرفت واما
الثاني فلان الظاهر انه اراد ان الموجبة السالبة المحمول في قوة الموجبة المحصلة في اقتضاء
وجود الموضوع حال الحكم وقد عرفت ان كونها في قوة السالبة البسيطة انما هو في عدم
اقتضائها وجود الموضوع حال اعتبار الحكم والكلام ههنا في حال اعتبار الحكم لما مر واما الثالث
فلان اقتضاء وجود النسبة تقا المنتسبين حال الحكم مسلم لكن لا يجدي نفعا لان كلامهم

سو المولى
ابن الخطيب

فرقهم بين السالبة والموجبة
انما هو حال اعتبار الحكم

في عدم



في عدم اقتضائه ثبوت الثابت حال اعتبار الحكم واقتضاؤه تغاير هما حال اعتبار الحكم
غير مسلم على الاطلاق قوله لا راجعا الى السلب قال في الحاشية واذا حمل انتفاء الكتابة
على زيد كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة
على زيد كانت موجبة معدولة وقد ثبت للموضوع مفهوم عدمي فليس راجعا
الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه قوله فان قلت شبهة
النقاة تدل على ان المتنازع فيه وجود الاشياء في اذهاننا قال في الحاشية حيث
قالوا لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة او بما انتفى عنه قوله
قلت تلك الشبهة جارية في وجودها في القوى المدركة مطلقا قال في الحاشية ولا تخفى
عليك ان تلك الشبهة انما تجري هناك اذا كان الاشياء حاصلا فيها واما اذا كان
حاضرا فيها فلا قوله وايضا اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة جواب آخر
عن الاعتراض الثالث وتقريره انا وان سلمنا ان المتنازع فيه وجود الاشياء
في قوتنا المدركة وان الثابت بالدليل وجود الاشياء في قوة ادراكية مطلقا لكن
لا نم عدم تمام التقريب لان الظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بالوجه
واعترض عليه بعض الفضلاء بان استلزام المعلومية للارتسام في اذهاننا ممنوع بل
سو المولى
ابن الخطيب

سواول المسئلة ودعوى البداهة في ذلك مع كونها غير مسموعة في محل النزاع يستلزم
استدراكا لاثبات الوجود في مطلق المدركة علينا وان سلمنا استلزام المعلومية للارتسام
في الاذهان في الجملة لكن لا نم ذلك في المعلومية بالوجه اذ الظاهر ان الوجود القائم
بالوجه غير ما يقوم بذي الوجه ولا يستلزم وجود الاول وجود الثاني الا يرى انهم
قالوا لا يلزم من العلم بالوجه العارض للماهية العلم باجزائها بالكنه بل التحقيق ان
الوجه اذا ارتسم في النفس فان التفت اليه فقط يكون علما بالوجه وان التفت به
الى ذي الوجه يكون علما به بالوجه والعلمان متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ولا بعد

ان يكون هذا مراد من قال العلم بالوجه هو العلم بالشئ من ذلك الوجه هذا حاصل ما ذكره
ويمكن ان يقال محصل الدليل حينئذ اثبات ان معلومية الاشياء لقوة ادراكية مطلقا لا يكون
الا بالوجود الذهني فيها فحينئذ يلزم من هذا البيان استلزام المعلومية لنا الوجود المذكور
في اذهاننا بداهة فدعوى البداهة مبنية على البيان السابق فلا يرد ما ذكره ثم انك قد
عرفت فيما سبق ان وجود الوجه في الذهن وجود بالذات ووجود ذي الوجه فيه وجود
بالعرض ولا شك ان الوجود بالعرض يستلزم معلومية ذي الوجه وان لم يستلزم الوجود
بالذات ذلك وبهذا يظهر ان العلم بالوجه غير العلم بذي الوجه وما توهمه المعترض من الا
الاتحاد انما هو في المعلوم لا العلم **قوله** ويرد عليهما ان الصورة الحاصلة من الحرارة
هذا الايراد للامام الرازي ذكره في الملخص وهذا رد للجواب عن شبهة النفاة وحاصل الشبهة
لزوم اتصاف الذهن بالصفات المتضادة او بما انتفى عنه على تقدير الوجود الذهني وحاصل
الجواب ان ذلك انما يلزم على تقدير كون الحاصل فيه عين الاشياء وانفسها وانه ممنوع
اذ يجوز ان يكون الحاصل في الذهن صور الاشياء واشباحها لا انفسها وعينها ولما كان
هذا السند مساويا للمنع اذ يلزم من منع كون الحاصل فيه عين الاشياء كونه صورها ابطله
بما ذكره في الايراد ثم اجاب عنه بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء موجودة بوجود ظلي
واللوازم المذكورة لوازم سوياتها الخارجية ولا تظنن ان هذا الجواب مناف لما ذكره
الشارح من ان الموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها لان
الصور والاشباح كما تطلق على امر مغاير للماهيات كذلك تطلق على الماهيات باعتبار وجودها
الظلي ومراد الشارح هو الثاني كما هو الحق **قوله** والجواب ان الموجود في الذهن ماهية
الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي قال في الحاشية لنا في هذا المقام كلمة جامعة وهي ان الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور **قوله** لا تترتب به عليها آثارها قال في الحاشية فان
الحار ما قام به عين الحرارة لا ما قام به ماهيتها **قوله** وكذا تضادهما مع البرودة قال

في الحاشية



في الحاشية فعين الحرارة لا يجامع عين البرودة وان جامع ماهيتها مع ماهيتها **قوله**
وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة الموجود
الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم الماهية واعترض عليه الشارح الجديد بان هذا الجواب
لا يقلع مادة الشبهة اذ لو تشبث الخصم بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا
او بصفات المعدومات كالامتناع واشباهه وقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن
لزم ان يكون الذهن زوجا او فردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما
حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادهما مع الفردية لانهما من
لوازم الماهية التي لا وجود لها في الخارج ولا ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به
من احكامه المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصافه به
كحصول الشئ في الزمان والمكان وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به والامور
المذكورة حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها هذا ما ذكره واجاب
عنه الفضلاء من وجوه اما الاول فلبعض المحققين وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان
كلاهما ذهني لكن يحذو احدهما حذو الخارجي في ترتب الآثار دون الآخر فيجوز ان يراد
بالخارجي ههنا الوجود الخارجي وما يحذو حذوه واعترض عليه بعض الافاضل بان مبنى
هذا الجواب ان يكون لمفهوم الزوج مثلا مبداء محمول في الذهن زائد على الاربعة مثلا
فيه وان يكون الاربعة مثلا مظهرا لذلك المبداء وان يكون للاربعة وجودان احدهما غير
الوجود الخارجي والآخر وجود ذهني ضعيف ويكون لزومها للاربعة بحسب الوجود الاول
والكل خلاف الواقع واجاب عنه المحقق المذكور بان مفهوم الزوجية انما ينتزعها العقل

هو العلامة الدواني
وهو السيد صدر الدين

الصور والاشباح كما يطلق على امر مغاير للماهيات كذلك يطلق على الماهيات باعتبار وجودها الظلي

من ماهية الاربعة عند وجودها في الذهن لامن مبداء زايد عليها واتصاف ماهيتها بها
وان كان في الذهن لكن لايشترط بشيء من الوجودين اعني الذهني والخارجي فتكون
الزوجية من لوازم الماهية ثم ان الاتصاف المذكور يستلزم اتصاف النفس بالعلم بالزوجية
والاول بمنزلة الوجود الاصيل من الثاني فلا بعد فيما ذكرناه واما الثاني فلبعض
الفضلاء وسوان حاصل كلام المحشي الفاضل منع اطلاق مقدمة مذكورة في الايراد
المذكور وهي ان قيام صفة بشيء مطلقا يستدعي اتصاف محلها بها ولا شبهة ان هذا
المنع حاسم لمادة الاشكال وانما تعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لايرادها
الموجودات الخارجية في تعرير الشبهة لا للزومه في الجواب فالمنع المذكور كاف له عند تشبث
الخصم بلوازم الماهية او بصفات المعدومات اذ له ان يقول لانم ان الزوج والممتنع مايقوم
الزوجية والامتناع ولا يجب عليه تعيين ان المقتضي للاتصاف هو وجود الصفة مطلقا
او ماهيتها لان ذلك غير لازم في الجواب لما عرفت وما عرض عليه بعض الافاضل بانه لايمكن منع
كون الممتنع مثلا ما حصل فيه الامتناع ولا وجه لمنعه بناء على احتمال ان يكون له معنى آخر
واجاب عنه بعض المحققين بان المنع المجرد مقبول وليس عليه ان يبين ان معنى المشتق ماذا
نعم لا وجه لقوله هو وجود الصفة مطلقا او ماهيتها لان الماهية لاتخلو عن الوجود المطلق
واما الثالث فلبعض الافاضل وسوان قوله لامعنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية غير مسلم اذ المتبادر منهما معنيان مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق
لا ما ذكره من التفصيل وكيف يكون معنا ما ذلك وليس مبداء المحمول فيهما عين الموضوع
ولا قائما به بل هما امران ينتزعهما العقل من الموضوع بطريق اللزوم لماهيته وانما لا يتصف
الذهن لعدم اتحاد المشتق معه في نفس الامر وليس مناط صدق المشتق على شيء الا مذا الاتحاد
ولما اورد عليه ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت وهذا الاختصاص موجود بينهما وبين
الذهن واجاب بانا لانم ان معنى القيام ذلك على اطلاقه فان السرعة قائمة بالجسم بتوسط الحركة

وليست

وسوالبولي
ابن الخطيب

سو السيد
صدر الدين

سو العلامه
الدواني

سو السيد
صدر الدين



وسو البولي
ابن الكمال

وليست نعتاله ردّه بعض المحققين بان المتبادر هو القيام بلا واسطة ثم قال على ان صدق
المشتق على شيء واتحاد هما واحد في المآل فكيف يجعل الاتحاد مناطا مع ان الكلام باق في مناط
الاتحاد فلا بد في حسم مادة الشبهة من الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس وان
المستلزم للاتحاد والصدق هو الاول دون الثاني واما الرابع فهو لبعض العلماء وسوانه
لا تاثير لكون الزوجية من لوازم الماهية في كون الذهن زوجا عند حصول الزوجية فيه بل
التاثير فيه انما هو لكونها من الامور العينية التي لاحظ لها من الوجود العيني ويرد عليه ان
الامور العينية التي لاحظ لها من الوجود العيني اما لازم الماهية كالزوجية او لازم الوجود الخارجي
كالعمى ولا يخفى ان الثاني من توابع الوجود الخارجي كالامور العينية التي لها حظ من الوجود
العيني كالحرارة مثلا فالتاثير فيما ذكره ليس الا لكون الزوجية من لوازم الماهية قوله
وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام منها ان حصول حقيقة الجبل والسماء
في ذهننا مع عظمهما مما لا يعقل ووجه الدفع ان الموجود في الذهن ماهيتا الجبل والسماء موجودتين
بوجود ظلي لا يترتب عليها آثارهما ولا يظهر عنهما احكامهما والعظم من احكامهما المتعلقة بوجودهما
العيني ومنها ان الصورة الموجودة في الذهن على ما صرحوا به من مقولة الكيف مع انها قد تكون
صورة الجوهر او صورة عرض من مقولة اخرى وقد تقرر ان المقولات متباينة ووجه الدفع
ان ماهية الجوهر باعتبار وجودها الظلي عرض لامتناع قيامها بنفسها حينئذ وباعتبار وجودها
الخارجي جوهر لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالماهية الموجودة
بالوجود الظلي وان صدق عليها الحكم بانها جوهر بحسب الوجود الخارجي لكن لا يلزم من ذلك كونها
جوهرا حال وجودها في الذهن حتى يلزم ما توهمه الاكثرون من كون الماهية جوهرا وعرضا معا
وذلك لان حال وجودها في الذهن هو حال الحكم بالجوهرية واما حال اعتبار الحكم بالجوهرية فهو حال
وجودها في الخارج ولا فساد في كون الماهية عرضا حال الحكم بالجوهرية في غير تلك الحال وانما
الفساد في كونها عرضا حال اعتبار الحكم بالجوهرية بعينها ثم ان الماهية الموجودة بالوجود الظلي

لما احتاجت الى محل تقوم بي به اعني النفس الانسانيه وكان ذلك المحل غير قابل للقسمة والنسبة
لم يمكن كونها من مقوله الكم ولا كونها من مقوله الاعراض النسبية فتعين كونها من مقوله
الكيف ولا ينافي كون الماهية كيفا بحسب الوجود الظلي كونها كما مثلا بحسب الوجود الخارجي
وصدق تعريف الكم عليها مثلا حال كونها في الذهن سوان يصدق عليها في تلك الحالة حكم يتحقق
فيها حال اعتبار الحكم اعني حال كونها في الخارج وقد عرفت انه لا منافاة بينهما فلا حاجة الى
ماذكره بعض المحققين من ان كون الصورة كيفا انما هو على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة
ومنها ان الذهن اذا تصور المعدومات والممتنعات يلزم وجودها في الخارج لوجهين احدهما ان
الذهن موجود في الخارج والموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء كوجود الدرة في
البيت بواسطة وجودها في الحقة الموجودة في البيت وثانيهما ان الصورة الذهنية عرض
والعرض قسم من الموجود الخارجي ووجه دفع الاول ان ما ذكره انما يلزم ان لو كان الموجود في
الموجود في الخارج موجودا فيه بعينه وسويته كوجود عين الدرة وسويتها في الحقة لا بظله
وصورته كما فيما نحن فيه ووجه دفع الثاني ان الوجود الذهني عند القائلين به قسم من الوجود
المطلق المقابل للعدم المطلق والعرض هو الموجود القائم بالموضوع وحيث كانت الصورة
العقلية الموجودة بالوجود الظلي قائمة بالنفس الانسانيه الموجودة في الخارج كانت عرضا
بالضرورة وتقييد الموجود المعتبر في تعريف العرض بكونه موجودا بالوجود الاصيل لم يسمع عن
احد واذا عرفت ان الصور العقلية عرض موجود بوجود ظلي لم يلزم وجود صور المعدومات
والممتنعات في الخارج بوجود اصيل بل بوجود ظلي ولا يلزم من وجود صورتهما في الخارج بوجود
ظلي وجود سويتهما في الخارج بوجود ظلي فضلا عن وجودهما في الخارج بوجود اصيل حتى يلزم
امتناعها ايضا في صورة الممتنعات ووجودها لا وجود له في صورة المعدومات الممكنة بل الصورة
في مثلها من مخترعات العقل وتعملات الغير المطابقة لما في نفس الامر ولما في الخارج ولقد توهم
في هذا المقام كثير من ارباب الحواشي فوقعوا فيما وقعوا حتى قال قائلهم يجوز ان يكون مرادهم

الراد بهذا القائل
هو المولى ابن الخطيب
٢





بوجود العلوم والصور وجود معلوماتها لاتحادهما بحسب الذات والجعل والوجود وكون
الوجود المنسوب الى احدهما منسوبا الى الاخرى حقيقة ومنها ان الصورة الحالة في
النفس الشخصية لكونها عرضا حالا فيها تكون جزئية لان الاعراض تابعة في تشخصاتها
لتشخص محالها مع انها قد تكون صورة الكلي وايضا القائم بالنفس وجود ذهني وعلم فاذا
كان ذلك نفس الماهية فاين الموجود الذهني والمعلوم ووجه الدفع ان جزئية الماهية من
حيث وجودها الظلي لا ينافي كليتها باعتبار امكان فرض اشتراكها بين كثيرين وكذا كونها
وجودا ذهنيا من حيث حصولها في الذهن لا ينافي كونها موجودا ذهنيا بحسب نفسها وكذا
كونها منكشفا عند النفس لا ينافي كونها معلوما بحسب نفسها فالعلم عبارة عن الصورة الحاصلة
والعالم عندهم من حصل في ذهنه الصورة المذكورة وفي هذا الباب كلام طويل الذيول والاذناب
تركناه مخافة الاطناب وان انتهت ما ذكرناه من الكلام صار حاصل ما تركناه على طرف التمام
والله ولي التوفيق والاعلام **قوله** وقد قيل لا يجوز ان يكون الصورة الذهنية مخالفة
لما في الخارج في الماهية قائله الفاضل الحلي واراد به ابطال ما اورده الشارح في جواب شبهة
النفاة من السند المساوي وهو ان يكون الحاصل في الذهن الصور المخالفة لما في الخارج
في الماهية وذلك الابطال من وجهين احدهما انه لو جازت المخالفة المذكورة لم يكن العلم مطابقا
للمعلوم وثانيهما انه لو جاز ذلك لما جزمنا من الحكم على الصورة بحكم كون ذي الصورة محكوما
عليه بذلك الحكم **قوله** وفيه بحث منا جواب عن الوجهين المذكورين لابطال السند المساوي
اما عن الاول فلان اللازم من جواز المخالفة عدم المطابقة بمعنى عدم الموافقة في تمام الماهية
وذلك غير لازم بين العلوم والمعلومات قال في الحاشية بل يجوز ان تكون للصورة العلمية
مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته دون غيره وعلما به دون غيره
واما عن الثاني فلانه ان اراد بعدم الجزم عدمه في الجملة فلم لكنه لا يضر اذ لم يقل احد بلزوم
الجزم في جميع الصور وكيف يقول به احد في الحكم بلوازم الوجود الذهني

وان اراد بذلك عدمه في جميع الصور فممنوع لجواز الجزم اذا جعلت الصورة آلة للحكم ويمكن
ان يجاب عن الوجهين المذكورين بانا لانم ان مراد الشارح بالصور والاشباح الامور الملغة
لما في الخارج في الماهية كما هو المذهب المرجوح لم لا يجوز ان يكون مراده بها الماهية الموجودة بالوجود
الظلي كما هو المذهب الراجح ولا يخفى عليك ان هذا جواب منعي وجواب المحشي الفاضل تسليمي قوله
قيل وايضا قائله الفاضل الحلي ايضا وهذا ايضا ابطال لما ذكر من السند المساوي لكن بشهادة
الوجدان على خلافه ولا يخفى عليك ان هذا ايضا على حمل مراد الشارح على المذهب المرجوح وقد
عرفت صحة حمله على المذهب الراجح ثم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان الحاصل في الخيال هو عين ما
في الخارج اختلفوا في انه مجموع امور متعددة ام صورة واحدة ومن ذهب الى الاول استدل
عليه بان الحاصل من الجبل مثلا في الخيال امور ثلثة صورة الجبل ومقداره الكبير ونسبة تلك الصورة
الجبل وهذا المجموع مطابق لعين الجبل غاية ما في الباب انه في الخارج كم وفي الذهن كيف ولما اورد
عليه ان لا يكون المدرك بالذات سوى الكم اجاب بانه امر واحد هو في الذهن كيف وفي الخارج كم ولا محذور فيه
ومن ذهب الى الثاني قال ان حصول الامور الثلثة في الخيال مما يكذبه الوجدان وايضا تصور المقدار
غير مخلوط بالمحل غير ممكن فكيف ينسب اليه وايضا صورة المقدار مساوية للجبل والا لم يكن مقدارا له
فيلزم اصل المحذور وايضا الوجود خارجيا كان او ذهنيا لا يبدل ماهية المعروض واجاب عنه
الخصم بان الوجدان ليس بحجة في المباحث النظرية وبان جواز تصور كل من الامور المذكورة مع الغفلة
عن الآخرين يصحح التعدد المصحح لتصور النسبة وبانه لا يلزم من حصول صورة المقدار في الخيال
مساواتها لما في الخارج ورد ذلك بان الوجدان انما لا يعتبر اذا كان في مقابلة النظر وأنى له
ذلك وبان ما ذكره من الصور الثلث لا يحصل الا بعد التحليل فلا يجوز تصور واحد منها مع الغفلة
عن الآخرين وبان الحاصل في الخيال من الجبل المعين لا بد وان يكون جزئيا فيلزم المحذور
المذكور هذا ما ذكروه وقد سكت الخصم عن قوله الوجود خارجيا كان او ذهنيا لا يبدل ماهية المعروض
وانت قد عرفت صحة كون الماهية في الذهن عرضا وفي الخارج جوهرا ولا يبعد ان يقال ان الحاصل

في الخيال

المراد بقوله السيد صدر الدين

المراد بقوله الدواني م



في الخيال امر بسيط اجمالي لاحظ له من المقدار الكبير لان ذلك من توابع المادة الخارجية الا انه تتنبه
النفس بواسطة ذلك الامر الخارجي على ما هو عليه فتدركه بواسطة ذلك الامر الذي هو ماهية الجبل
الموجودة بالوجود الظلي الخالي عن المقدار الكبير قوله وكون الصورة قائمة بالجسم جواب سؤال
مقدر تقريره ظاهر وقدمت تحقيقه بما لا مزيد عليه قوله قيل والامور المذكورة قائله الفاضل
الحلي ايضا واراد به الجواب عن شبهة النفاة غير ما ذكره الشارح قوله والذهن لا يقبل ذلك قال
في الحاشية يعني ان الذهن ليس قابلا لكونه حارا او باردا اذ ليس بجسم ليكون الامور الحالة فيه يمانع
بعضها بعضا فلا يلزم من حلول ماهية الحرارة فيه كونه حارا ولا من حلول ماهيتي الحرارة و
البرودة معا فيه اجتماع المتقابلين لكن التحقيق ما تقدم الآن فان النفس لناطقة تتقابل ضفا تها
العينية كالشجاعة والجبن انتهى كلامه وحاصله ان عدم لزوم اتصاف الذهن بالمتقابلين انما هو
لكون التقابل من احكام الصفات العينية كما تقدم تحقيقه لا لعدم قابلية النفس لهما اذ لا
يمكن سلب قابلية النفس لهما عند تصورها اياهما ولا يمكن ان يقال الكلام انما هو في الوجود الذهني
وعلم النفس بصفاتها حضوري لان العلم الحضوري انما هو عند الاتصاف واما عند تصورها بدون
الاتصاف فالعلم حصولي كما تقرر في موضعه نعم يمكن ان يقال قبول النفس للشجاعة والجبن انما هو
على التعاقب ولا يلزم من ذلك صحة اجتماعهما فيها حتى يقع به الالزام قوله هذا انما يلزم اذا قيل
ان هذا المعنى يقوم بالماهية في الاعيان كما نقله اعلم ان الخلاف هنا في ان الوجود سبب الحصول
ام نفس الحصول كما اشار اليه المصنف بكلمة به في قوله به يحصل الماهية في العين حيث لم يقل معه يحصل
وهذا الخلاف غير الخلاف السابق وهو ان الحصول زائد على الماهية في الخارج ام لا والشارح
لما لم يفرق بين المقامين وعلل هذا الخلاف بما مر في الخلاف الاول اشار المحشي الفاضل اولا الى عدم
فرقه بين المقامين ثم اشار الى تحرير محل النزاع بقوله فالاولى الا ان ما ذكره الشارح لما كان
مبنيا على غفلته عن فائدة كلمة به في عبارة المصنف حق التعبير ان يقول فالصواب ثم ان المصنف انما
اكتفى بمجرد نفي المذهب لكونه مما يشهد صريح العقل ببطلانه قوله الا حصولها فيها اعترض عليه بعض

مباحث كون الوجود سببا للحصول

هو السيد صدر الدين

الافاضل بان الاولى ترك تقييد الحصول بكونه في الاعيان لان الوجود عند المص منقسم الى الذهني والخارجي واما قوله في المذهب المنفي به تحصل الماهية في العين فلعدم قول صاحبه بالوجود الذهني واجاب عنه بعض المحققين بان التقييد في المذهب المذكور يمكن ان يكون لامتناع كون الوجود الذهني سببا للحصول الذهني لا لعدم قول صاحبه بالوجود الذهني فيكون محل الخلاف الوجود العيني خاصة وهو الذي يلوح من تعبير صاحب المعتبر فالاولى التقييد بكون الحصول في الاعيان وعدم تعرض المص لذلك للاكتفاء بالعهد المعتبر في قوله بل الحصول

سو العلامة الدواني

قال الشارح الوجود غير قابل للزيادة والنقصان اعلم ان المراد بالحركة تغير الموضوع في صفاته على التدريج ولا بد في الحركة من محرك باق من مبداء الحركة الى منتهاها وسو المحل ليتحقق تبدل الحال تدريجا على شئ واحد بعينه ولا بد فيه ايضا من متحرك فيه مستمر وسو الحال وذلك لئلا ينقطع الحركة ولا بد فيه ايضا ان يكون ذلك المتحرك فيه متغيرا على التدريج وذلك ليتحقق معنى الحركة وذلك التغير اما في انواع الحال او اصنافه او افراده ولما وجب بقاء المتحرك عند تبدل الحال وجب ان يكون المحل متقوما بدونه ولما كان الوجود مما لا تقوم الماهية بدونه كان انتفاء الحركة فيه ظاهرا مستغنيا عن الدليل بحيث يكفيه تجريد الطرفة وتصويرها على ما ينبغي كما يصرح به المحشي الفاضل بعيد هذا ولهذا اكتفى المص في نفي التزايد والاشتداد عن الوجود بمجرد الدعوى فما ذكره الشارح في صورة الدليل يكون تنبيها ح فما اورد عليه من المنع والنقض لا يجدي كثير نفع على ان في كلام المص تنبيها على ذلك المدعى وسوانه لما ذكر اولا ان الوجود عبارة عن الحصول الذي سو امر عقلي لا عما به يحصل الماهية في العين يكون عدم التزايد والاشتداد فيه ظاهرا لان كلا منهما يقتضي القيام الخارجي اذ الحركة لا تتصور الا للموجود الخارجي في الموجود الخارجي المتبدل في بعض احواله كما عرفت فلا يتصور شئ منهما فيما لا قيام له معه في الوجود الخارجي اعني الحصول

مباحث نفي التزايد والاشتداد عن الوجود

قوله نقض هذا الدليل هذا النقض غير صحيح اما اذا اشترط في النقض عدم تغير الدليل اصلا كما هو المشهور فظاهر لان فيه تبديلا لمقدمة المستدل بمقدمة اخرى كما تطلع عليه وان اكتفى فيه

بتخلف



بتخلف الحكم عن ملخص الحجة وزبدة الدليل كما جوزه بعضهم فما ادعاه من جريان ملخص الدليل فيما ذكره من مادة النقض ممنوع لان ملخص دليل انتفاء الحركة في الوجود سو عدم بقاء الماهية عند تبدل الوجود وهذا غير جار في الحركة في السواد بل في الحركة في سائر المقولات لبقاء محل المقولات عند تبدلها وبهذا يظهر ان تبدل مقدمة باخرى ليمكن النقض فمن قبيل المغالطة على انا لا نسلم جريان الدليل في مادة النقض بعد هذا التبديل ايضا لان مقتضى ما ذكره من المقدمة ان لا بد في الحركة من وحدة الحال وتبدله كما عرفت وانهما لا يجتمعان وقد عرفت صحة اجتماعهما في سائر المقولات باعتبارين مختلفين لان الحال امر شخصي والتبدل انما هو في انواعه او اصنافه او افراده بقي هنا شئ وسو ان التزايد من قبيل الحركة في الكم الذي سو التزايد والحركة في السواد من قبيل الحركة في الكيف الذي سو الاشتداد فاجراء امتناع الاول في الثاني تعسف قوله فان انتفى الاول فلا تزايد في السواد الذي كان قال في الحاشية اشارة الى ان قوله الشارح فان انتفى انتفى الماهية ليست بمقدمة حقة بل ينبغي ان يذكر بدلها هذه انتهى كلامه وانت خبير بان المقدمة التي ذكرها الشارح يرد عليه النقض التفصيلي والمقدمة التي ذكرها الناقض وان كانت سالمة عن النقض التفصيلي لكنها السبب في ورود النقض الاجمالي كما عرفت فلا اولوية في هذا التبديل قوله وهكذا نقول في عدم قبول النقصان ايضا وتقريره ان السواد ان قبل النقصان فالناقص ان كان سوادا سو عين الباقي يلزم ان يكون السواد موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وايضا يلزم ان يكون الشئ الواحد اسود وغير اسود معا في حالة واحدة وكلاهما محال او غير الباقي فيلزم ان يكون ذلك الشئ اسود بسوادين ثم نقص واحد منهما ومحال وان كان غير سواد في نقص السواد هذا خلف ولعلك تقول على قياس ما سبق نختار ان الناقص غير الباقي نوعا والنوعان يتبادلان على فرد واحد فلا يلزم كون الشئ اسود بسوادين فالنقض المذكور لا يجري في صورة النقصان ايضا قوله اعترض عليه

اعلم ان الحركة في الوجود لو امكنت فانما تمكن في الماهية الممكنة وذلك لتنزه الواجب تعالى شانه عن التغير مطلقا ولا يخفى انه لا استحالة في انتفاء ماهية الممكن عند زوال شرائطها فمراد الشارح استحالة انتفائها عند الحركة للزوم بقاء المتحرك ح وحاصل الاعتراض منع لزوم انتفاء الماهية عند تبدل الوجود لان ذلك انما يلزم ان لو لم يتحقق وجود آخر بدل ما انتفى من الوجود واما اذا تحقق فلا يلزم ذلك ثم ان الوجود الثاني يمكن ان يكون اشد من الاول فتحقق الحركة في الوجود **قوله** واجيب عنه حاصله ابطال ما ذكره من السند المساوي من وجهين احدهما ان يقال ما ذكرته من تعاقب الوجودين محال لاستلزامه اعادة المعدوم بعينه وذلك لان ارتفاع الوجود عن الماهية غير ممكن لعدم قيام معها في الخارج فارتفاعه موعين ارتفاعها وكذا حصوله عين حصولها وثانيهما ان تعاقب الوجودين وان كان الثاني اشد او ازيد من الاول ينافي بقاء امر مستمر يتحرك فيه الماهية ولا بد منه في الحركة **قوله** وربما يقال رد للجواب الاول وحاصله ان لزوم اعادة المعدوم بعينه انما هو عند ورود الوجود الثاني في الآن الثاني وذلك غير لازم اذ لو كان تحقق الثاني في آن انتفاء الاول كما في تعاقب الصور فلا يلزم ذلك ولا بد لابطال هذا الاحتمال من دليل واستدل عليه بعض الفضلاء بان لتشخص الوجود مدخلا في تشخص الماهية فيلزم من تبدله تبدل الشخص سواء حصل الثاني في آن حصول الاول او بعده ورد عليه بعض الافاضل بان ما ادعاه من التلازم بين التشخصين ليس بيننا ولا بيننا ويمكن ان يبين ذلك وان لم يوافق مذهب المستدل وهو وجود الافراد الخاصة للوجود بان الوجودات الخاصة حصص وهي كلية تتشخص بواسطة تشخص الماهيات ويمكن ان يستدل عليه بوجه آخر وهو انك قد عرفت ان معنى تعاقب الوجودين على الماهية وجود الماهية بعد عدمها فيلزم من تعاقبهما على طريق تعاقب الصور تحقق الماهية وانتفاؤها في آن واحد وانه اشد استحالة من اعادة المعدوم بعينه لان هذا بديهي الاستحالة واستحالة ذاك متوقفة على النظر دقيقة **قوله** فهو صحيح حكم فيه بالصحة

سو الوجه
ابن الخطيب
سو السيد
صدر الدين
٢

دون



دون الجواب الاول لسلامته عن المنع قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الصواب ان يقال بدل قوله والا يلزم انتفاء الماهية والا فلا تزايد في الوجود بل انتفى الوجود الاول وحصل وجود آخر كما قد اشير الى ذلك في تصوير النقض بالسواد انتهى ما ذكره وانت قد عرفت ما في هذا التبديل من البشاعة **قوله** كما جوز قيام ضوئين وسوادين بمحل واحد جوزه المعتزلة التي تكون بجواز اجتماع المثلين قالوا السراج الثاني بعد السراج الاول في سواد واحد يفيده ضوءا آخر وكذا الثوب اذا غمس في الصبغ يعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان ويجاب عنه بان كل واحد من الضوئين والالوان مخالف للآخر في الشدة والضعف يتوارد على الجسم بدلا فلا اجتماع هناك وسيذكره المحشي الفاضل **قوله** وايضا لا يجوز حاصله ان معية الوجود اما ان تكون قابلة للزيادة او النقصان او لا تكون قابلة لشيء منهما بل يوجد موجودان للوجود متى لم تكن بحسب انفسهما بالزيادة والنقصان فاذكره الشارح من التردد بان الوجود ان قبل الزيادة او النقصان وان امكن اجراؤه فيه على الاحتمال الاول لكن لا يمكن اجراؤه فيه على الاحتمال الثاني فلا يتم ما ذكره **قوله** وقد يجاب عن الاول حاصله ان كون الشيء موجودا مرتين بديهي الاستحالة لكن هذا اذا اريد بذلك وجوده بهما على التعاقب واما اذا اريد بذلك وجوده بهما دفعة فيحتاج الى تعليله بان الوجودات الخاصة ان كانت حصصا لا تتشخص بمحالها فالقائم في كل دفعة لا يكون الا وجودا واحدا وان كانت افرادا متشخصة بذاتها فالشيء ان كان موجودا باحدهما لا يكون الآخر موجودا له وان وجد بالمجموع لا يكون كل منهما وجودا له فلا يوجد دفعة الا بوجود واحد ابدا **قوله** فصار به كانا في الاعيان قال في الحاشية اي متصلا في الوجود وعينا من الاعيان انما قيده به لانك قد عرفت سابقا ان الوجود هو الحصول لا ما به الحصول ولهذا جعل كونه كانا عبارة عن الماهية بشرط الوجود الخارجي **قوله** وعن الثاني بان كلامنا جوز القائل المذكور وهو الفاضل الحلي

التزايد والاشتداد في الوجود يعني التزايد في الكمالات والاشتداد فيها وكذا في مقابليهما فان
اراد المحشي الفاضل هذا المعنى لا يتم ما اورده الشارح من الادلة الاربعة فلا نفيد وان اراد
التزايد والاشتداد في نفس الوجود كما هو المتبادر من كلامه فالقائل المذكور يمنعه ولقد صرح به
في الاشتداد حيث قال في بيان الشارح معنى الاشتداد ان عنى بالاشتداد هذا المعنى فلا نزاع
في العناية وان اراد ان حقيقته ذلك فعليه البيان ولانا فيه اعترافه فيما سبق بان كلامنا
في ان الوجود المتحقق لا يزيد مع استمراره متحققا لانه يحتمل الزيادة في الكمالات فالوجه في دفع هذا
التجويز ان التزايد والاشتداد في الكمالات انما يكون بسبب تفاوت استعدادات المحل وهذا من
شان الاعراض والوجود ليس منها او نقول التزايد والاشتداد سواء كان في نفس الوجود او
كماله لا بد وان يكون قيامه بالماهية قيام الاعراض بمحالها وقيام الوجود ليس كذلك **قوله**
واذا عرفت تحقيق معنى الاشتداد والضعف اى في كلام الشارح لا في كلامه لانه حقق معنى
التزايد ايضا فلا حاجة فيه الى المقايسة ولم يتعرض ايضا لتحقيق معنى الضعف **قوله** اى
يوجد في كل آن نوع من السخونة قد سلف منا في مباحث التشكيك ان كما ان للكيفيات انواعا
حقيقية في انفسها كذلك لها انواع اضافية تابعة لاستعدادات المحال ولا شك في تفاوت استعدا
المحال بحسب انفسها وفي تبدلها من الضعف الى الشدة وبالعكس ويلزم من تفاوت المتبوع تفاوت
التابع على الوجه المذكور ولما كان الاستعداد الى طرف الشدة طالبا للكمال والى جانب الضعف طالبا
للنقصان عبر بعضهم عن الانواع التابعة لتلك الاستعدادات بالكمال وضدها وعلى هذا
القياس حال التزايد والنقصان الذي هو الحركة في الكم وكذا حال باقي المقولات التي يقع فيها
الحركة اعني الاين والوضع الآن في كون الكمالات الحاصلة في غير الكيفيات انواعا تفصيلا
ذكره المحشي الفاضل في مباحث الاعراض حيث قال المراد بقولنا ان مقوله كذا تقع فيه الحركة ان
المتحرك تحرك من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا لان
الالوان انواع متخالفة الحقيقة كما لا يخفى وكما في الحركة من مقدار الى اقل منه ان قلنا ان المقادير

المختلفة



المختلفة بالصغر والكبر انواع متخالفة الماهية وان قلنا انها متوافقة الماهية متخالفة الاعراض
الكلية كانت الحركة فيها مثلا للحركة من صنف الى صنف آخر واما الحركة في الاين فالظاهر انها حركة
من فرد من المقولة الى فرد آخر منها ولا سيما اذا كان المكان سوا البعد المجرد والاختلاف في الاكنة
بكون بعضها علوا وبعضها سفلا لا يوجب اختلاف الحصولات فيها نوعا ولا صنفا والحركة
المستديرة قد تكون انتقالا من فرد من الوضع الى فرد آخر منها كما في تمام الدورة وقد تكون
من صنف الى صنف آخر ومن نوع الى نوع آخر ايضا هذا ما ذكره وتحقيق ذلك ان الاين والوضع
من الاعراض النسبية والنسب لا تتعين الا بتعين المنتسبين وكل من الاين والوضع متعين
حالة السكون لكونهما لكونهما من الاعراض القابلة للتبدل تتبدل اشخاصها حالة الحركة بحيث
يزول واحد ويحدث آخر فلا يكون الموجود بالفعل في حالة الحركة الا واحدا منها فلا تكون الحركة
فيها الا من فرد الى فرد وليس كل من تلك النسب امورا متخالفة بالحقيقة لعدم استقلالها بالمفهومية
فلا تبدل في الانواع واما الكم فالمتصل منه لا يحرك فيه ابدا واما المتصل منه وان وقعت الحركة فيه
لكنها لا تقع في افراد مما عرفت فيما سبق ان الكم الا زيد واحد بالعدد كالكم الانقص وقد تقدم
ايضا ان الكميات المتصلة ليست انواعا متخالفة فلا تكون الحركة فيها الا في الاصناف كما لا يخفى
على ذوي الانصاف **قوله** فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا تتصور حركة فيه اعترض عليه
الشارح الجديد بان الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان السيولي
انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على السيولي بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه
وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه فلا بد لابطاله من دليل واجاب عنه بعض المحققين بان المتحرك
في كل آن فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد وتلك الافراد موجودة له بالقوة كما
صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا يلزم تتالي الآنات وكون الافراد الموجودة الغير المتناهية
محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجود المتحرك بالقوة ولا بد من بقاء المتحرك

سو العلامة
الدواني
٢

بالفعل وكذا الكلام في حركة الهيولى في الصورة واما التعاقب بين الوجودات والصور فليس الكلام
ههنا في نفيه بل في نفي الحركة كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورده نعم يلزم من هذا ان لا يكون
للمتحرك الاني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي بالفعل الا آن بطلانه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
بل البرهان ربما اقتضى خلافه لان ما يتصف به المتحرك بالفعل حال الحركة انما هو التوسط بين تلك
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل واعترض عليه بعض
الافاضل اما اولا فبانه يجوز ان يوجد للمقولة التي فيها الحركة افراد بالفعل ولا يلزم تتالي
الآنات اذ بين كل آنين منها زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة
لا فرد آني ولا يلزم ايضا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد اثنان من تلك الافراد
الآنية معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان خلو المتحرك بالفعل عن قوة تلك
الافراد وفعلها معا كما حسبه ممنوع ضرورة وما ذكره من اثبات خلوه عنها مصادم للضرورة
فلا يستحق الجواب ولئن سلم وجودها فيه بالقوة لكنها مفروضة في اين موجود في نفس الامر فلا يلزم
عدم حصول المتحرك فيها واجاب عنه المحقق المذكور اما عن الاول فبانه لا يمكن وجود جميع تلك
الافراد للزوم المحذورين المذكورين ووجود بعضها دون بعض مما يذهب اليه وهم فتعين
ان لا يوجد شيء منها في الخارج وهو المطلوب وايضا لو فرض وجود جميعها بالفعل يلزم ان يوجد
الافراد في الفرد الزماني ايضا فيلزم تتالي الآنات واما عن الثاني فلان منشاءه الغفول عن
الصرافة والمحوضة ومحصله ان الحركة كمال مشوب بالقوة لانها كمال موقوة كمال آخر وتتادي اليه
كما ينبيء عنه تفسير الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وخلو الجسم عن تلك
الافراد في حالة الحركة وان خفي على اهل العرف لكنه ظاهر لاهل الحقائق فلا وجه لما ادعاه من ان
هذا الخلو مصادم للضرورة وايضا يلزم من تسليم كون الافراد الآنية موجودة بالقوة خلو
الجسم عنها بالفعل وبذلك يتم المطلوب وهو عدم الحركة في الوجود اذ لا يجوز كون الوجود بالقوة
هذا ما ذكروه والحق ان الدليل على ابطال ما ذكره الشارح الجديد من السند الساوي هو ان التعاقب

معد الدين صدر الدين ٣

بين

بين الوجودين على نحو تعاقب الصور على الهيولى غير ممكن لما عرفت من ان التعاقب انما يكون على محل
لا يحتاج في تقومه الى المحال والوجود ليس كذلك فيئول الى اعادة المعدوم بعينه وهذا على تقدير صحته
ليس من الحركة في شيء اذ لا بد في الحركة من بقاء المتحرك والمتحرك فيه عند الحركة مع التبدل وما ذكره
من التعاقب بينا في بقاء المتحرك فيه ولئن سلم انه لا بينا فيه لكن الباقي لا بد وان يكون فردا من
الوجود والا لم تحفظ الماهية فحينئذ يكون التبدل في النوع او في الصنف وهذا لا يمكن الا بتبدل
الاستعدادات في قبول الماهية للوجود في الخارج لا في الذهن وقد ثبت فيما مر خلافه واما جواب
المحقق المذكور فهو ايضا مدفوع بان مراد الفارابي ومن تبعه يكون الافراد بالقوة انما هو
في افراد الحركة بمعنى القطع لانه انما يتعدد بحسب الفرض ولا يلزم من ذلك كون الفرد المسمى اعني
الحركة بمعنى القطع بالقوة حتى يلزم كون الوجود في المتحرك في الوجود بالقوة وايضا لا يلزم
من ذلك ان يكون اتصاف محل الكيف او الكم بهما بالقوة اذ يكفي في ذلك وجود الحركة بمعنى التوسط
على ان اتصافه بهما بالفعل ضروري اذ المتحرك بالفعل هو ما يتصف بما فيه الحركة بالفعل والا لزم
كون الجسم متحركا حال السكون وما ذكره من التوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل هو موقوة
وجود الكمال الحاصل من الحركة وفعله لا قوة وجود المتحرك فيه وفعله وشتان ما بينهما وذلك
لان الحركة كمال للمتحرك قصد به كمال ثان وهو الوصول الى المقصد وذلك الكمال له قبل الحركة بالقوة
الصرفة وعند الوصول الى المقصد بالفعل المحض وعند الحركة متوسط بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم حصول ذلك الكمال له بالفعل حال الحركة عدم اتصافه بالحركة
بمعنى التوسط بالفعل حتى يلزم ما ذكره من عدم اتصاف المتحرك بما فيه الحركة بالفعل ثم ان بعضا
من ارباب الحواشي اعترض على جواب المحقق المذكور من وجوه احدها انه ممكن ان تحرك الماهية في
الوجود على نحو الحركة في الكيفيات بان يعرض للماهية فرد من الوجود يتوارد عليه انواع مختلفة
للوجود فلا يلزم كون الوجود بالقوة وثانيها ان عدم اتصاف الحركة بما فيه الحركة بالفعل يستلزم
ان لا يكون للمتحرك في البياض مثلا بياض بالفعل وانه سفسطة وثالثها انا اذا حركنا كرة

المراد منه مولانا حسين الاردبيلي ٢

حقيقيه على سطح مستوٍ لاجرم يماس جميع اجزآء منطقة هذه الحركة على السطح المذكور والمماسة
لاتكون الآ بين موجودين ولا يخفى ان تلك الاجزآء غير متناهية عندهم فيلزم وجودها محصورة
بين حاصرين ورابعها انه يجوز ان تتصف ماهية بالوجود دفعة بواسطة ما يحصل لها من
الشرائط وتحفظ الماهية بذلك ثم تخرج الى وجود آخر وينعدم الوجود الاول عند تمام الحركة
ولا يلزم اجتماع الوجودين وخامسها ان هذا الدليل لا يفيد نفي حركة البيولى في الصورة
النوعية لعدم احتياجها اليها ولو سلم الاحتياج فقد يكفيها صور البسائط فلا يحتاج الى
صور المركبات فيمكن الحركة فيها والجواب عنه اما عن الاول فبما مر في دفع اعتراض الشارح
الجديد واما عن الثاني فلان للمحقق المذكور ان يقول السفسطة سوى كون الجسم متصفا
بالبياض بالقوة الصرفة لا اتصافه بالتوسط بين صرافة القوة ومحضة الفعل فلا مدفع الا
بما ذكرناه واما عن الثالث فبان التماس ليس الا بين السطحين فلا يلزم الا وجودهما وليس لهما
اجزآء بالفعل عندهم بل بالقوة فلا يلزم من عدم تناهيها امتناع كونها محصورة بين حاصرين
وايضا امتناع كون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين انما هو في ذوات المقدار
والنقط ليست منها واما عن الرابع فبان الحركة لتحصيل الكمال كما عرفت ولا كمال في حصول
الوجود للموجود نعم لو امكن حصول الانواع المتخالفة كمالا ونقصانا لامكن حصول الكمال له
لكن كماله ليس في ذلك مع انه غير ممكن ايضا لما مر واما عن الخامس فبان من لا يجوز الحركة في
الصورة انما لا يجوزها لثبوت احتياجها الى صورة معينة حتى ان من قال باحتياج البيولى الى صورة
مطلقة تشبثوا بدليل آخر وهو نفي التدريج في تبدل الصور ولما اشترط في جريان الدليل المذكور
الاحتياج الى شيء معين لم يمكن جريانه في الصورة النوعية وفي صور المركبات لعدم احتياج
البيولى الا الى المطلق من الصورتين **قوله** فيلزم تتالي الآنات قال في الحاشية لان تلك
الايون الآنية متعاقبة اذ لو كانت متقاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون
فيلزم انقطاع الحركة الأبدية **قوله** ولا جواب عنها الا بان يقال حاصل الآن ههنا احتمالا آخر وهو

ان يكون

ان يكون الاين واحدا مستمرا بحسب الذات ومتعددا بحسب تجدد نسبه الى حدود المسافة
وان يكون الكيف فردا مستمرا بحسب الذات ومتعددا بحسب توارد الانواع المختلفة عليه
بحيث يحصل في الخيال بسبب عدم استقرار الاين الواحد او الكيف الواحد امر ممتد لا يوجد
اجزآء بالفعل فحيث كان ذلك الامر المستمر غير مستقر لا يلزم السكون وحيث كان سيالا لا يلزم
انقطاع الحركة وحيث لم يكن له اجزآء بالفعل لا يلزم تتالي الآنات وتفصيل المقام هو ان للمتحرك
عند الحركة حالة مخصوصة معلومة بواسطة الحس مغايرة لحالة قبل الحركة وبعدها وتلك الحالة
مستمرة بالتوسط بين المبداء والمنتهى وهي صفة واحدة شخصية موجودة دفعة عند الانتقال
من المبداء مستمرة الى المنتهى بحسب ذاتها وسيالة غير مستقرة اما في الاين فبحسب تجدد نسبها الى حدود
المسافة واما في الكيف فبحسب توارد الانواع المختلفة عليها فهي باستمرارها باعتبار تجدد نسبها
شيئا فشيئا او توارد الانواع عليها تدريجا وبسيلانها باعتبار خروج الايون او الانواع من القوة
الى الفعل تدريجا يفعل في الخيال امر ممتد منطبق على الزمان وقابلا لان يفرض فيه افراد غير
متناهية او انواع كذلك لا بالفعل لوجوب كونها امرا متصلا ليس له اجزآء بالفعل والا لزم وجود
الاجزآء بالفعل فيما ينطبق هو عليه من الزمان المنطبق على المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو
باطل عندهم بل لا يفرض الاجزآء في ذلك الامر الممتد الا بالقوة وهذا معنى ما نقل عن الفارابي من كون
الانواع بالقوة لا ما يتوهم من ظاهره من وجود الفرد بالفعل وعدم وجود نوعه الا بالقوة لانه
ظاهر البطلان وسيجيء تحقيقه ثم ان ما ذكرناه من الحالة المخصوصة لا شك في وجودها في الخارج لانها
هي الاين او الكيف حقيقة وقد تقرر وجودهما في الخارج واما ما ذكرناه من الامر الممتد فلا وجود له
الا في الخيال وذلك لان المتحرك في الاين لا بد وان يحصل في كل آن في جزء من المسافة مغاير للجزء
الاول منها والا انقطعت الحركة ومن المعلوم بالضرورة ان الجسم لا يحصل في حالة واحدة في
مكانين فيتوقف حصوله في الثاني على انعدام حصوله في الاول وهكذا فلا يحصل الامتداد في
الاعيان بل في الخيال وكذا المتحرك في الكيف لا بد وان يحصل له في كل آن نوع منه مغاير للنوع الاول

من انواعه والا انقطعت الحركة وحصول النوعين في آن واحد محال فيتوقف حصول كل نوع
على زوال ما قبله فلا يوجد اجتماع الانواع الا في الخيال والله اعلم بحقيقة الحال قال بعض
الفضلاء هذا الجواب انما يتأتى اذا كان المكان بعدا متصلا قابلا للانقسام الى غير النهاية
واما اذا كان سطحا باطنا فلا وكذا اجراؤه في سائر المقولات محل تامل واشكال وانت
خبير بان مجموع السطوح الباطنة بمنزلة المسافة والجسم لا يحتاج الا الى سطح ما وسو الفرد
المتمم المتبدل في السطوح الكثيرة وكذا الفرد المتمم في الكيف فرد قائم بالمحل والمتبدل
انواعه وفي الكم والوضع الباقي سو فرد منهما والمتبدل اما الانواع او الاصناف وقد
عرفت تفصيله **قوله** وكما لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا
قال في الحاشية سواء كانا نقطتين كما اذا اعتبر المسافة خطا او خطين كما اذا اعتبر المسافة
سطحا او سطحين كما اذا اعتبر المسافة جسما وذلك لان العقل لا يمكنه فرض نقطتين مثلا غير متناهيتين
مع التمايز في الوضع بل لا بد مع فرض التلاقي من انطباق احدهما على الاخرى وصيرورتهما نقطة
واحدة وكذا الحال في تلاقي الخطين عرضا وتلاقي السطحين عمقا **قوله** وكذا للمتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة اعترض عليه بانه ان اراد بالكيفية الواحدة الكيفية الواحدة
النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية
كما نقل عنه رحمه الله فما يأباه العقل اذ القول بان للمتحرك في الالوان لونا واحدا من اول
الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية الا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى
الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع
اتفاقي بل ضروري والجواب ان تشخص العرض كما بين في موضعه تابع لتشخص محله وان تنوعه
تابع لتنوع استعداد محله لان بعضا من الاجسام مستعد للبياض فقط كالثلج وبعضه
للسواد فقط كالغراب ثم ان الجسم الواحد يجوز ان يستعد للضدين لا بمجموعه بل بحسب زمانين
كابيضاض الشعر بعد سواده فيمكن حينئذ ان يتبدل استعداد شخص واحد من قوة الى ضعف

الاعتراض لمولانا
حسن چلبي
٢

وبالعكس





وبالعكس فيفيض على كل مرتبة من مراتب الاستعدادات ما يستدعيه من مراتب الشدة او الضعف
التي حكموا بكونها انواعا مختلفة حتى انه يمكن بحسب تبدل الاستعدادات ان ينتقل محل من ضد
الى ضد تدريجا كما اشرنا اليه فهذه الانواع المتخالفة لا تتوارد الا على الفرد القائم بالمحل
المحفوظ شخصيته ببقاء تشخص المحل فكما ان الجسم مستعد لعروض المراتب المذكورة كذلك
الفرد القائم به صالح لان يكون فردا لكل من تلك المراتب لان صلاحيته له فرع للاستعداد
لكونه عرضا تابعا للمحل واذا تقرر هذا فتحمار الشق الثاني من الترديد المذكور ونمنع اباء
العقل مستندا بما عرفت من البيان **قوله** بل كل كيفيتين مفروضتين فيما يمكن ان نفرض
بينهما كيفيات اخر قال في الحاشية لان تلك الكيفيات الغير القارة متصلة منطبقة على الزمان
فكما لا يمكن فرض آنين متصلين في الزمان لا يمكن فرض كيفيتين آنيتين متصلتين في تلك
الكيفية **قوله** وقد تبين بذلك ان تلك الانواع المتبدلة في الاشتداد انما هي بالقوة كما آنا
كما صرح به الفارابي والاولى ان يقول في الاشتداد او الضعف كما لا يخفى ثم ان الموجود من هذه
المراتب كما عرفت فيما سبق واحدة شخصية منها لكن يحصل في الخيال بسبب استمرارها وسيلانها
امر ممتد لا اجزاء له بالفعل بل بالقوة بحيث لا يمكن ان يفرض فيه نوعان متصلان بل كل نوعين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما انواع غير متناهية كما عرفت تحقيقه فلا يكون الانواع التي
اعتبرت جزءا من الامر الممتد اجزاء له بالفعل بل بالقوة وهذا معنى ما نقل عن الفارابي من ان
تلك الانواع المتبدلة انواع بالقوة لا ما سبق اليه كثير من الافهام من انها انواع لم تخرج الى
الوجود اصلا لان وجود الفرد بالفعل من غير وجود نوع بالفعل امر ضروري البطلان لا
يصدر مثله عمن له ادنى خبرة بالمباحث العقلية فكيف عن مثل الفارابي الذي له باع واسع
في التدقيق والتحقيق والله ولي الهداية والتوفيق **قوله** على زعمهم فيه اشارة الى ما مر
منه في بحث زيادة الوجود من انه لم يقم برهان على عدم كون الذاتيات مقولة بالتشكيك **قوله**
دون الحركة في الكم والاين والوضع واعلم ان المتبدل في الكم يحتمل الصنف النوع والصنف والمتبدل

في الوضع يحتمل الفرد والصنف كما نقلناه عن المحشي الفاضل فيما سلف فما ذكره ههنا من ان
الحركة في الكم والاين والوضع تتبدل فيها افراد نوع واحد مخالف للمنقول السابق والتعويل
على ما تقدم **قوله** قيل هذه دعوى ما صححوها ببرهان قال في الحاشية قال الامام في الملخص هذه
مقدمة مشهورة مقبولة وما رأيت احدا منهم صححها بحجة برهانية بل اكتفوا فيها بالمثال وقد علمت
ان المثال لا يكفي في بيان المقدمات العلمية **قوله** والظاهر انها اقناعية جواب عما تقدم
من السؤال وهو ان المسئلة قد ادعي فيها اليقين والامثلة لا تفيده حتى التجأوا لذلك
الى الضرورة وحاصل الجواب ان المسئلة ليست يقينية لانظرية ولا ضرورية بل اقناعية
يكفي فيها الظن وفيه ايضا رد للشارح حيث ادعى كونها ضرورية ونفى كونها اقناعية قال
بعض الفضلاء مرادهم بقولهم الخير هو الوجود والشر هو العدم تصوير معنييهما لا التصديق
بوجودهما وبيان ان اطلاق الشر على الوجود ليس بالذات بل بالعرض فحينئذ ان اراد وا بالخير في
قولهم الوجود خير محض معنى الوجود المقابل للشر بمعنى عدم الوجود يكون حاصله الوجود وجود
محض وانه لغو وان قيد بكونه مؤثرا يخرج عنه وجود الواجب تعالى وكذا ما يستند اليه بطريق
الايجاب عند القائلين به وان اراد وا به معنى الكمال اللائق والمؤثر يخرج عنه وجود الواجب
تعالى لعدم كونه صفة كمال لآخر اصلا مع انه يلزم كون عدم الكمالات الانسانية بالنسبة الى
الحيوانات العجم خيرا لكونه كمالا لا نقصا لها فظهر ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها
ليست بيقينية هذا ما ذكره ولكن ان تقول اطرد ايرادهم الكلام المذكور في اثناء المسائل
ولو كان مرادهم مجرد تصوير المعنى لوقع عن بعضهم ايراده في اثناء المبادي وايضا ليس
مرادهم بقولهم الوجود خير محض بيان اتحاد المعنى لظهور التغاير بين مفهوميهما لان
معنى الوجود الحصول ومعنى العدم اللاحصول ومعنى الخيرية المؤثرا واللائق ومعنى الشرية
الغير المؤثرا والغير اللائق ولا اتحاد بين هذين المفهومين بل مرادهم بذلك ان الخيرية لازم
للوجود والشرية لازم للعدم فلا يكون الكلام المذكور لغوا على شئ من المعنيين والحصر

المذكور

مباحث كون الوجود خيرا محضا

سؤال لبعض ابن الخطيب



المذكور في قولهم الخير هو الوجود بيان لانحصار هذا اللازم في الوجود بحيث لا يتعداه الى
الشر وما يتوهم من تعديه اليه مدفوع بما فصل في الشرح ثم ان الوجود كما عرفت فيما سبق
إما للشئ في نفسه اولا بالنسبة الى غيره ولما كان اثبات الخيرية للثاني اظهر عند العقل
مع ان البداهة لا تفرق بينه وبين الاول اقتصروا البيان على الثاني بل الخيرية يثبت
في الاول بطريق الاولوية فلا يرد النقض بوجود الواجب ولا بوجود ما يستند اليه بالايجاب
ثم الوجود لغيره اما لذوي الارادات اولغيرهم فقيد المؤثر ليدخل الاول وقيد اللائق ليدخل
الثاني ولا يكون عدم الكمالات الانسانية كمالا لا نقصا للحيوانات العجم لان المعتبر في الشر
هو عدم الشئ عن محل قابل له ولذلك قال الشارح في القسم الاول كفقدان كل شئ مما من شانه
ان يكون له وقال في القسم الثاني كوجود ما يمنع الشئ المتوجه الى كماله عن الوصول اليه **قوله**
فيجعل هذه اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع الموجودة الا يرى انهم فسروا الخطابة
بما غير منقسم في جهتين وجعلوا هذا المفهوم العدمي فصلا لعدم اطلاعهم على مبدائه الحقيقي
واشتمال ذلك اكثر من ان تحصى **قوله** بل هو كاشف عن امر وجودي قال في الحاشية فان عدم
الباب المانع من الدخول كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكذا عدم العمود
المانع من سقوط السقف كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها للسقوط وانما
قالوا ذلك لانهم لم يجوزوا كون العدم جزء من علة وجود الشئ وسيرد عليك تحقيق المقام في
مباحث العلل **قوله** لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل الذين يدعون الضرورة في المسئلة
ينسبون هذا الاحتمال الى حكم الوهم **قوله** والالم قد يكون لفقدان الاتصال وقد يكون
لفقدان المزاج وكلما هو عدمي شر قال بعض المحققين لم لا يجوز ان يكون شرية القطع من
حيث انه مولم ويكون الالم امرا وجوديا واعترض عليه بعض الافاضل بان الالم وان كان ادراك
المنافي لكن شريته ليس لكونه ادراكا فانه من هذه الحيثية من الكمالات بل من حيث تعلقه
بالمنافي وهو تفرق الاتصال فيرجع الى الامر العدمي واجاب عنه المحقق المذكور بان تفرق

سؤال العلامة الدواني

سؤال السيد صدر الدين

الاتصال شرسوآء ادركا ولم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر ولا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق
بدون الالم لم يوجد هذا الشر الآخر واعترض عليه الفاضل المذكور بان الذى لا ينكره العاقل هو
شرية الالم بالعرض لا بالذات واجاب عنه المحقق المذكور بانه لو تحقق الامر المنافى ولم يتحقق
الادراك لم تحقق شرية الالم فلا تكون شريته بالعرض ثم قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان
منشاء الشرية هو العدم لم يرد النقض بالالم وان ارادوا به ان الشرية الواحدة منسوبة
الى العدم بالذات والى غيره بالعرض فالنقض وارد قوله او عدم كمال الوجود اشارة
الى القسم الثانى انكر بعضهم هذا القسم بناء على ان البرد مثلا لا يفسد الثمار الا لمنعه عن الحرارة
التى هى شرط لكمال الثمار فالشر حقيقة هو عدم الحرارة المعبر عنه بوجود البرد قوله على ما قال
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده كانا عامين لغير ذوى الارادات ايضا
قال فى الحاشية يعنى ان كلامه اشارة الى تعريفين فيكون قوله او غير مؤثر بدلا عن قوله
غير لائق ولو حمل على انه تعريف واحد فيه تعميم كان كونه اعم مما يقتصر فيه على عدم الايثار كما
اقتصر عليه الشارح اولا اظهر قوله كما يقال النور نير ونوريته ليست زائدة عليه قال
فى الحاشية انما يقال النور نير بناء على ظهوره التى للنير فان النير منكشف وينكشف غيره بذلك
فلما ظهر ذلك من النور توهم انه نير لكن اذا تؤمل علم ان مرتبة النير ادنى من مرتبة النور اذ
النور هو ينكشف بنفسه وينكشف غيره به اما النير فانه ينكشف بغيره اعنى النور ويكشف غيره
بذلك الغير القائم بالذى هو النور فمعنى قولهم النور نير النور نور لا انه ذو نور حقيقة نعم
لو فرض النسبة الاعتبارية لصح ذلك الا انه لا يكون نيرا حقيقة والكلام فى حقيقته هذا ما افاده
وحاصله ان الحمل لا يستلزم قيام مبداء المحمول بالموضوع فان المحمول ربما يحمل بواسطة ترتب الآثار
التى ترتب على ما قام به مبداء المحمول بل الحمل باعتبار ترتب الآثار على نفس الموضوع اقوى من
الحمل باعتبار قيام مبداء المحمول بالموضوع لان التاثير الاول لا يحتاج الى امر زائد بخلاف الثانى
قوله واشرنا ايضا الى بطلان كون الشئ موصوفا بنفس الذى اشار اليه فيما سبق هو بطلان كون



مولانا حسين
الاردبيلى
سيد السند
صدر الدين
سيد العلماء
الدماماني
سيد الورى
ابن الخطيب

الشئ موصوفا بنفسه فى الخارج لا فى الذهن ومراد السائل هو الثانى لا الاول بقرينة
تمثيله بالوجوب واللزوم ونحوهما وقد عرفت فيما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه قال الشارح
لان محله لا يتقوم بدونه اورد عليه الشارح الجديد بان المتكلمين لا يقولون بالموضوع
وانما المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد
واجاب عنه بعض الفضلاء بان كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضى امتناع ان يستعمل
القوم الآخر بل لا يوجب عدم استعماله فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان
المتكلمين يستعملون كثيرا منها فى مقاصدهم واعترض عليه بعض الافاضل بان المورد يدعى
ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع اصلا لانهم لا يقولون بالاصطلاح فلا مجال لذلك
الجواب ورد ذلك بعض المحققين بان عدم جريهم على الاصطلاح المذكور لا ينافى استعمالهم فى
ذلك المعنى ولو مجازا ومراد الفاضل المذكور هو هذا ولقائل ان يقول نعم مراد الفاضل المذكور
هو هذا الا انه لا يدفع الايراد المذكور اذ لا يلزم من استعمالهم ذلك اللفظ فى المعنى المعتبر عند
الفلاسفة ان لا يقولوا بتحقق مدلوله فى الخارج وبين بعض من ارباب الحواشى عدم قولهم
بذلك بان المؤثر فى الوجود عندهم ليس الا الواجب تعالى والكل مستند اليه تعالى بلا واسطة ولا
علاقة بوجه بين الحوادث الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض والموضوع عبارة
عن المحل المقوم لما حل فيه فيلزم توقف وجود الحال على الموضوع وهم لا يقولون به انتهى كلامه
ثم ان تعريف المتكلمين الضدين بانهما معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل قد اعترض عليه
بعض الافاضل بانه ان اراد بذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما فى محل واحد بلا
اجتماع كما هو المتبادر فلا ضد للوجود اذ لا يمكن حصوله فى محل بدون الوجود وان اراد
بذلك استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للبارى تعالى اضداد وهم لا يقولون به والظاهر
ان مرادهم الوجه الاول ولذلك حكم المصنف بان الوجود لا ضد له واجاب عنه بعض المحققين بان
المعنى عندهم ما يقابل العين فلا يصدق على البارى تعالى فلا يرد ما ذكره على الوجه الثانى

ايضا فلا يظهر ان مرادهم سوا الوجه الاول **قوله** فان البداهة تشهد باستحالته قال في
الحاشيه هذه الشهادة مردودة بعروض العمى العدمى لموجود خارجى انتهى وانت تدرى انه
ان اراد العروض الخارجى كما هو مراد الرادّ فنحن نزكى هذه الشهادة بما مر تحقيقه وان اراد
معنى الصدق الخارجى فذلك لا يجدى نفعا لان كلام الشارح فى العروض الخارجى وقد عرفت
الفرق بينهما فيما سبق **قوله** هذه مقدمة تبادر الاوهام الى قبولها الا ان فيها بحثا قال
بعض المحققين فى جوابه لعله اراد بالضد الآخر معروضه ثم قال نعم يرد ان الوجود لا يعرض
المعقولات من حيث العدم فيمكن عروض ضده لها من هذه الحيثيه والمعتبر فى التضاد استحالة
الاجتماع من حيثيه واحدة ولو فرض عروضه لها من جميع الحيثيات فاللازم عدم عروض ضده
لشئ منها ولا استحاله فيه ثم قال وفيه تامل ففيه ما فيه وارّاد به كما نقل عنه ان المراد منا
ان لا ضد له بالفعل لا انه لا يتصور له ضد واعترض عليه بعض الافاضل بان ما ذكره صرف
الكلام عن ظاهره لدفع ايراد وتوجيه ايراد آخر مكانه وانه مما ينكر عند المحصلين والحكم
بجواز ضد لا يعرض لشئ يدفعه ما ذكرناه من ان المعتبر فى الضد امكان العروض واجاب عنه
المحقق المذكور بان اطلاق الضد على معروض الضد شايع عرفا لانه داخل فى التضاد المشهورى
وصحيح لغة لقولهم النار ضد الماء لان الضد فى اللغة المانع فى القوة على ان الوارد على ظاهر الكلام
المذكور قوى والوارد عليه بعد الصرف عن ظاهره اخف منه والعدول من الاقوى الى الاخف غير منكر
وامكان عروض الضدين للمحل غير معتبر انتهى كلامه وفيه بحث لان الضد اما عرض او صورة على
المذهبين ولا وجود لشئ منهما بدون المحل والضد قسم من الموجود عندهم ويمكن ان يقال
الضدان عند الاكثرين من الحكماء ما يستحيل اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فيكون
من قبيل العرض وعند بعضهم ما يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فيعم العرض والصورة النوعية للعناصر
ثم ان الحكماء وان جوزوا قيام العرض بالعرض لكنهم اشترطوا ان يكون احدهما قائما بالموضوع ويكون
واسطة فى عروض الآخر له بحيث يستعد الموضوع بسبب عروضه له عروض الآخر كاستعداد الجسم

سو العلامة الدوانى

سو السيد صدر الدين

بسبب



بسبب الحركة عروض السرعة له ولا يخفى ان استعداد الموضوع باحد الضدين لقبول الضد
الآخر غير معقول لان الضد مانع عن عروض الضد الآخر فكيف يكون واسطة فى العروض
ولهذا قالوا محل النزاع بين القائلين بقيام العرض بالعرض والنافين له هو المختلفان
لا المتماثلان والمتضادان نص عليه المحشى الفاضل فى شرحه للمواقف وعلى هذا القياس
لا يكون الصورة النوعيه واسطة ايضا لحلول ضدها اعنى الصورة النوعية الاخرى
فى محلها وكون احدهما واسطة لازم لعدم وجود الصورة النوعية بدون المحل ثم ان
المتكلمين لما جعلوا الضدين من قبيل العرض لانهم عرفوهما بانهما معنيان يستحيل اجتماعهما
فى محل واحد من جهة واحدة والمعنى والعرض عندهم واحد لكنهم لم يجوزوا قيام العرض
بالعرض مطلقا فلا يجوز عندهم قيام احد الضدين بالآخر مطلقا ثم ان هذا الكلام خارج بعينه
فى صورة التماثل كما يظهر بالتامل **قوله** فان قلت اذا عرض احدهما للآخر اثبات للقدرة
الممنوعة بان المراد عدم عروض احد الضدين للآخر من حيث هو ضد ولا ينافى ذلك عروضه له
من حيثية اخرى فلا يلزم من جواز عروض احدهما للآخر مطلقا جواز عروضه له من حيث هو
ضد **قوله** قلت فالازم ح ان لا يكون للوجود ضد حاصله ان اللازم من تقييد عروض
احد الضدين للآخر بكون العروض من حيث هو ضدا ان لا يوجد التضاد بين الوجود
وما يعرض هو له من حيث العروض ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بينهما تضاد من حيث انه
لا يعرض هو عليه فلا يلزم المطلوب وهو نفى التضاد مطلقا ولقائل ان يقول نعم لا يلزم
مما ذكر ان لا يكون بينهما تضاد من حيث هو لا يعرض عليه كما فى الوجود المطلق فانه عارض
للعدم من حيث انه معقول ومقابل له من حيث عروضها للماهيات لكن الوجود المطلق بعد
عروضه لجميع المعقولات لا يوجد له محل آخر لا يعرض هو عليه والتغاير الاعتبارى بان يكون
الشئ ضدا للوجود من جهة ومحلا لها من جهة اخرى يستلزم كون الشئ محلا لنفسه وانه
باطل لان الحلول يقتضى شيئين متغايرين فى نفس الامر وايضا يلزم كون عروض الوجود لضده

عين عروضه لمحله فيلزم كون النسبة الواحدة نسبة التضاد ونسبة العروض معا وبينهما
تناف ظاهر **قوله** ويجئ ايضا ههنا اى يجئ المنع المذكور فى عدم عروض احد الضدين للآخر
على عدم عروض احد المثلين للآخر والكلام فى هذا المنع كالكلام فى المنع السابق كما اشرنا
اليه هناك ويرد عليه ايضا ما اورده بعض المحققين على الاول الا انه يجاب بما اجيب عنه
فى الاول كل ذلك ظاهر لمن تامل استدل بعض من ارباب الحواشى على ان الوجود لا ضده ولا مثل له
بانه لو كان للوجود ضد يلزم عند حلوله فى المحل خلو المحل عن الوجود وانه محال وهذا ايضا
ينفى التماثل لاستحالة اجتماع المثلين ايضا **قوله** لا يشترطون فى التماثل الذات بل المفهوم
وكان تقول لانم عدم اشتراط الذات فى التماثل عندهم وكيف لا وقد عرفوا المثلين بانهما موجودان
مشتركان فى جميع الصفات النفسية اى الصفات التى يكفى فى تعقلها الذات كالانسانية واما ما يحتاج
تعقلها الى تعقل امر زائد كالتحيز والحدوث فيسمى بالصفات المعنوية ولا يخفى ان الموجود من الذوات
ولئن سلم عدم الاشتراط لكن الكلام فى عدم الضد والمثل للوجود المطلق كما يفهم من مساق كلام
المص وما ذكروه ان صح دل على وجود التماثل بين الوجودات الخاصة **قوله** رد عليه بان المص
حاصله ان كل متصور موجود ولو فى العقل والمتصور منقسم الى الذات والصفة فيلزم من صحة
المقدمتين بطلان التعريف المذكور لدخول الصفات فيه قال فى الحاشية فيلزم ان يكون جميع المفهومات
ذاتا من حيث اتصافها بالوجود الذهنى يريد انه لو صح التعريف المذكور يلزم هذا المحال واما عدم
اتصاف الوجود بالوجود او العدم وان دل على انه صفة كما صرح به المحشى فى الحاشية عند قول الشارح
والوجود لا يتصف باحدهما حيث قال فلا يكون ذاتا بل صفة ان اطلقت الصفة على ما يقابل
المعنى المذكور كما اطلقت على ما يقابل المعنى المشهورى للذات لكن لانم ان الوجود لا يتصف باحدهما
والسند قد تقدم فى مثال النور اعترض عليه ايضا بان الوجود من المعقولات الثانية فيتصف بالعدم
واجيب عنه بانه من تلك الحيثية يكون معدوما لا موجودا قال بعض الفضلاء مراد الشارح ان الذات
ما لا يتصف بمطلق الوجود او العدم فلا يرد الاعتراض المذكور لان المعقولات الثانية متصفة بالوجود

سو العلامة الدوانى

موجبة الاردبيلى

سو المولى ابن الخطيب

الذهنى



الذهنى ولا يحتاج الى الجواب المذكور ثم قال ولكن يجاب بان يقال يلزم ان يكون جميع المفهومات
ذاتا من حيث اتصافها بالوجود الذهنى وللشارح ان يلتزمه انتهى وستعرف ما سيذكره المحشى
الفاضل من التحقيق بطريق هذا الالزام **قوله** وتقدم الجواب ايضا هذا من كلام المحشى الفاضل
لا من كلام الراد وقد عرفت تفصيله فيما سلف **قوله** وبذلك يظهر ايضا قال فى الحاشية هذا
شروع فى الجواب عن الاسولة المذكورة انتهى وانما اخرت الاجوبة عن ذكر الاسولة بتمامها للتوقف
الجواب عن الاول على بيان مراد الشارح بقوله والظاهر ان مراد الشارح واقتضاه حسن
النسق ذكر باقى الاجوبة على ترتيب السوآل تقرير الجواب الاول ان للوجودات اعتبارين احدهما
اعتبار كونها وجودات وهو اعتبار قيامها بالماهيات وثانيهما اعتبارها اشتراكها فى تمام الماهية
ولا يلزم من تماثلها بالاعتبار الثانى تماثلها بالاعتبار الاول حتى يلزم تماثل الوجودات وتقرير
الجواب الثانى ان للذات معنيين احدهما ما ذكره الشارح وهو ما يتصف بالوجود او العدم
والآخر ما ذكره المص فى قواعد العقائد وهو ما يصح ان يحكم عليه ولا يلزم من كون الذات بالمعنى
الثانى قسما من المتصور ان يكون الذات بالمعنى الاول قسما منه وتقرير الجواب الثالث ان اتصاف
الوجود بشئ باطل لما مر ويلزم منه اتصافه بالعدم لكن لا من حيث انه وجود بل من حيثية اخرى
وسيجئ تحقيقه **قوله** فان الوجود سوآء كان مطلقا او خاصا قال بعض الفضلاء ينبغى ان
يصح هذا الجواب على مذهب المص لان المقصود تصحيح كلامه مع انه لا يجرى فى الوجود الخاص الواجبى
على مذهبه لانه ليس بصفة قائمة بشئ عنده ويمكن ان يقال الوجود الخاص كما يطلق على الافراد
يطلق على الحصص والمص لا يمنع زيادة الحصة فى الواجب تعالى لانها عبارة عن المطلق من حيث
الاضافة الى موجود خاص غاية الامر ان يكون ما ذكره من قوله او خاصا مناولا للافراد
والحصص **قوله** وهو ما يصح ان يحكم عليه قال فى الحاشية والذات بهذا المعنى هو الذى اعتبره
ابو هاشم وقال ذات البارى بهذا المعنى يشارك سائر الذوات كانه توهم ان هذا المفهوم هو
تمام حقيقته **قوله** والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه قال فى الحاشية فاذا قلت مثلا هو موصوف

سو المولى ابن الخطيب

فمعناه شيء له الصفة فالمراد بلفظ شيء هو المسمى بالذات والمراد بقولك له الصفة هو المسمى
بالصفات هنا ولا شك ان الاول يصلح لان يحكم عليه لكونه معنى ملحوظا في ذاته وان الثاني
لا يصلح لذلك لكونه مشتملا على معنى لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة طرفيه وقد يطلق
الذات على ما يقوم بنفسه والصفة على ما يقوم بغيره وهو المراد بقولنا له الصفة وهما بهذين
المعنيين متباينان فلا يجتمعان على شيء واحد اصلا لاستحالة ان يكون الشيء قائما بنفسه
وبغيره واما المفهوم الذي لا يستقل بالمفهومية اذا لوحظ باعتبار فقد يستقل اذا لوحظ باعتبار
آخر فيصدق الذات على الصفة من حيثية اخرى وكذلك قد يكون الشيء في نفسه على وجه لا يعتبر
معه اتصافه بالوجود او العدم كالوجود واذا لوحظ على وجه آخر اتصف باحدهما فيصدق
الذات من حيثية على شيء لم يصدق عليه من حيثية اخرى **قوله** فسيرد عليك كلام بعد ما قال
قال في الحاشية قد عرفت ان اتصاف الوجود بالوجود الخارجي باطل وان اتصافه بالوجود
الذهني جائز بل واقع واذا لم يتصف بالوجود الخارجي فلا بد ان يتصف بالعدم الخارجي لكن
اتصافه به لا من حيث انه وجود بل من حيثية اخرى على قياس اتصافه بالوجود الذهني **قال**
الشارح والتماثل والتضاد مشتق فتحققت مخالفته للمعقولات **قال** بعض الفضلاء التخالف
عند الحكماء اعم من الضد والمفهوم من كلامه كونه مقابلا له اللهم الا ان يريد المعنى الاخص المقابل
وايضا التخالف عند المتكلمين مختص بالموجود وكذا المثل والضد والمفهوم من كلامه شمولها
للمعدوم ايضا وايضا الضد والمثل متقابلان عند الفريقين وما ذكره من التعريف يقتضي
تداخلهما والجواب ان ما ذكره الشارح ليس تعريف الضد والمثل بل تعرض لما اعتبر في تعريف
كل منهما من قيد لا يصدق على الوجود ثم ان نفي التضاد والتماثل عن الوجود لما كان لعدم
تصور المحل للوجود ولعدم كونه ذاتا ولا بد من اعتبار المحل في المتقابل مطلقا ومن اعتبار
الوجود في التضاد خاصة ولم يوجد شيء منهما في الوجود لم يبق من التخالف فيه الا ما يقابل
المتقابل مطلقا ومن اسرار ما ذكره الفاضل المذكور من ارادة المعنى الاخص من التخالف

**قوله** وقد



**قوله** وقد توهم من عبارته قال في الحاشية والحق ان لا يتوهم هذا من مثل هذه العبارة لانه
لا يلزم من طريان الوجود للمقيد طريانه للقيد يعني ان الوجود يعرض للعدم اذا وجد في
العقل ووجود العدم في العقل امر خارج عن معروض الوجود يعني لا يكون معروض
الوجود هو العدم الموصوف بالمعقولية على ان الصفة تدخل في الموصوف كما يتوهم من قول
المتوهم انتهى كلامه قال بعض الفضلاء حاصله ان المراد بالحيثية تعليل الحكم بالعروض لا تقييد
المحكوم عليه فلا يرد الاعتراض المبني على تقييد المحكوم عليه انتهى ما ذكره بقي هنا شيء وهو
انا لو عكسنا السند وقلنا لانم ان المنافي للشيء لا يعرض له وجعلنا السند عروض العدم
للوجود عند بعض المتكلمين لا يمكن ان يقال الوجود باعتبار انه معقول معروض للعدم
لا منافي له لان العدم كما ينافيه باعتباره في نفسه كذلك ينافيه باعتبار انه معقول بل ذلك
اولى بالمنافاة لانه حينئذ يكون موجودا في الذهن فينافيه العدم الذهني والخارجي معا
اللهم الا ان يقال المنافي هو العدم الذهني والعارض هو العدم الخارجي وهو غير منافي
والتحقيق ان المنافاة بينهما انما هو باعتبار عروضهما للماهيات واما باعتبار عروض احدهما
للآخر فلا منافاة بينهما مطلقا اذ العدم موجود في الذهن دون الخارج والوجود بالعكس
معدوم في الخارج دون الذهن فالوجه نفي المنافاة بينهما بالاعتبار الاول خاصة **قوله**
فالحق ان العدم من حيث ذاته يعرض له الوجود من كلام المعرض لا من كلام المحشي الفاضل
**قوله** قيل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية اعتراض على المصنف لان لفظ المساوق
اعم من الترادف وهو الاتحاد في المفهوم ومن المساواة وهو الاتحاد في الصدق والاحتمال
الاول منتف هنا بما بينه فتعين الثاني فلا بد من لفظ ويساوي مكان ويساوق
وقيل في بيان تغاير مفهومي الوجود والشيئية ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء **قوله** لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه لهم
ان يمنعوا الزوم بناء على ان معناه رفع الهوية الخارجية عن المفهوم العقلي ومع تغايرهما

هو المولى
ابن الخطيب

مباحث
الوجود وما يساوقه

اذ الاول بمنزلة ذى الظل من الثانى **قوله** وهذا القائل يزعم يفهم من ظاهر كلامه انه
قصده بالمؤاخذة على القائل المذكور مع انه ناقل محض لكن المتفهم مما سيذكره من قوله
ويؤيده خلاف ذلك **قوله** لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج قال فى الحاشيه بخلاف
الحكماء فانهم ينسبون احدهما الى الخارج ولا يخصون ذلك الثبوت بالممكنات ويسمونه
وجودا **قوله** ويخصون الثبوت الذى لا يصدر عنها آثارها بالممكنات قد عرفت ان حاصل
دليل الوجود الذهنى هو انا نحكم بامور ثبوتيه على ما لا وجود له فى الخارج ومن المعلوم ان
ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن والمعتزلة يقولون
لا يلزم من تقرر الوجود الذهنى للمعدومات انحصار تقررها فى الذهن وانما الانحصار انما
يلزم فيما لا تقرر له فى الخارج اصلا كالممتنعات واما الممكنات فانما يثبت لها تقرر ان تقرر فى
الخارج وتقرر فى الذهن على مقتضى الدليل المذكور ان تم ومما ينبغى ان يعلم انه لا بد من
ان يخص الخياليات من المعدومات الممكنة لانهم قائلون بعدم تقررها فى الخارج واعلم
ان للشارح الجديد ههنا اشكالين الاول انه ان ثبت قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت امر
لامر وقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له يلزم فى هذه القضيه الصادقه وهى
قولنا شريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركه وجود هذا الحكم بدون الاذعان
بحكم المقدمه الاولى وثبوت الممتنع بدون الاذعان بحكم المقدمه الثانيه وكلا الاذعانين باطلان
بالضرورة واجيب عنه اما اولا فبان مراد المعترض من القضيه المذكورة نفى علية الذهن
لتحقق مضمون تلك القضيه مع ان موضوعها لا يكون موجودا الا فى قوة مدركه بالضرورة
فكون تلك القضيه علة لتحقق مضمونها ورد ذلك بان مراده نفى ظرفية الذهن لتحقق مضمونها
حتى يثبت وجود مضمونها وموضوعها بدون قوة مدركه ويمكن ان يقال نعم مراده نفى الظرفيه
لكن مضمون القضيه انما هو نفى العلية ولا يلزم من ذلك عدم تحقق مضمونها وموضوعها فى
ظرف الذهن حتى يلزم ما ذكره من الاذعانين واما ثانيا فبان مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل

هذا الجواب للعلامة الدوانى

الرد للسيد صدر الدين

هذا الجواب ايضا للعلامة الدوانى





الاعتراض للسيد صدر الدين

الجواب للعلامة الدوانى

الرد ايضا للعلامة الدوانى

المبادى العاليه وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شئ من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فضلا
عن تحقق مضمون القضيه المذكورة وموضوعها ولئن سلم فلانم لزوم ثبوت الممتنع
فى الخارج اذ يجوز ان يوجد فى قوة مدركه وتقدير عدمها وان كان محالا لكن المحال
جاز ان يستلزم نقيضه كما فى تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه
واعترض عليه بانه على تقدير عدم القوة المدركه يمتنع ان يكون ثبوته فيها ضرورة واستلزام
المحال محالا آخر انما يكون فيما يكون اللزوم بينهما بينا مطلقا واجيب عنه بانه يلزم
على ما ذكره بطلان القياسات الخلفيه الدالة على استلزام الشئ لنقيضه كما قرروا فى استلزام
عدم الزمان لوجوده والاشكال الثانى انه لو صح المقدمتان المذكورتان اعنى قولهم الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر وقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له يلزم من صحتهما بطلان
المقدمة الاولى للزوم التسلسل حينئذ بيان الملازمة انه لو ثبت امر لامر آخر كما هو موجب
المقدمة الاولى لثبت ذلك الامر الآخر كما هو موجب المقدمة الثانية فيلزم ثبوت ثبوت الامر
الآخر والا انتفى هذا الثبوت وبانتفائه ينتفى ثبوت امر له وانه خلاف المفروض فتعين
ان يكون الثبوت ثابتا ثم ننقل الكلام الى الثبوت الثانى وهكذا فيتسلسل الثبوتات
الثابته فى نفس الامر لعدم توقف ثبوتها على اعتبار المعتبر وفرض الفارض واجيب عنه بان قوله
وبانتفائه ينتفى ثبوت امر لامر ممنوع لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت فى نفسه ثابتا
لغيره كما فى المحمولات الاعتبارية فلا يلزم التسلسل ورد ذلك بان المراد بثبوت شئ
ثبوت ثبوته له ويلزم من انتفائه انتفاء ذلك الشئ قطعا وفيه نظر لان كون المراد
ما ذكره انما هو حال الحكم واما حال اعتبار الحكم فالمراد بثبوت الثبوت كون الثابت بحيث
يصح ان ينتزع العقل عنه مفهوم الثبوت ولتوقف تصور مفهوم الثبوت حال الحكم على الانتزاع
الذى هو من تعملات العقل ينقطع التسلسل بانقطاع الانتزاع ثم ان الشارح الجديد ذكر
مخلصا عن لزوم التسلسل حيث قال ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر

انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ماصدق عليها الموضوع سو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه وانما ذلك بحسب الاعتبار وعلى اعتبار الوجود الذهني قال بعض المحققين ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب اي شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الآخر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال فكون ماصدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا ثم قال ان في كل من الوجهين الزاما لفساد احدى المقدمتين فلا مخلص فيهما عن الايراد الذي يحصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الفساد فالوجه ان يكون من تتمة السوال بان يقال لا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك وفيه بحث لان مراده بيان المخلص عن الفساد اللازم لصحة المقدمتين وهو لزوم التسلسل وذلك كما يكون بمنع اللزوم كذلك يكون بصرف الملزوم عن ظاهره ومراده هو الثاني ولا يخفى انه لا يلزم منه تسليم الفساد فلا حاجة الى جعله من تتمة السوال **قوله** فتسلم منهم مقدمة التسلسل عند اهل النظر قبول مقدمة مسلمة عند الخصم لاجل الالزام ولا يلزم ان يكون مقبولا عند المستدل ولهذا قال فيما بعد مابني على مقدمة مسلمة لا يكون برهانا وقال في جوابه لا حاجة به في ابطالها الى برهان **قوله** فالجسم متصف في الخارج بالسواد بمعنى ان بينه وبين السواد اختصاصا مصححا لانتزاع مفهوم الاتصاف منه وان لم يكن هذا المفهوم ثابتا في الخارج وقد عرفت ان في الخارج يجعل ظرف الشيء اذا كان ما ينتزع هو منه في الخارج **قوله** والقول بان هذا تحكم وترجيح بلا مرجح مما لا يسمع في امثال هذه المقامات قال في الحاشية اذ يجوز ان يمنع التحكم والترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون في ذلك البعض خصوصية يقتضي ثبوته وذلك لا يكون في البعض الآخر فلا يكون الدليل قطعيا والمقام مقام ما ذكره وفيه بحث لان مفهوم الاتصاف

مفهوم

سو العلامة الدواني

مفهوم انتزاعي ينتزعه العقل من النسب الحاصلة للطرفين وليس للمفهومات الانتزاعية افراد في نفس الامر بل حصص تحصل من اضافة ذلك المفهوم الى تلك النسب واذ ليس لها افراد متخالفة في نفس الامر لا يمكن ان يوجد في بعض الحصص خصوصية تقتضي ثبوته بخلاف باقي الحصص وذلك لان الحصص عبارة عن الماهية النوعية مع اضافتها الى اشياء متخالفة وتلك الاضافة لكونها من اعتبارات العقل وتعلاته لا يرجح ثبوت بعض دون بعض في نفس الامر **قال** الشارح فانه لو ثبت فتاثيرها قال بعض المحققين للمعتزلة ان يقولوا هذا الدليل مشترك الورود اذ لا تاثير في الذات ولا وجود للاتصاف عندكم ايضا ثم اجاب بان الاتصاف وان كان ممتنعا عندنا ايضا لكن ليس نفيا محضا حتى لا يتعلق به التاثير بل له وجود في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير به فقول المص وانتفاء الاتصاف ينبغي ان يحمل على مصطلح المعتزلة وان التجاوا الى ان الممتنع وان كان منفيا لكن يجوز ان يكون له ثبوت للغير قلنا مقتضى دليلكم ان ما هو ثابت لغيره ثابت في نفسه قال الشارح الجديد ما ذكره الشارح القديم من التقرير يقتضي كون ذكر اثبات القدرة لغوا اذ يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثر ولا تاثير وايضا انما يقوم ما ذكره حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته بل التقرير الاحسن ان يقال القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج واجيب عنه من وجهين احدهما لبعض الفضلاء وهو ان حاصل الدليل انهم اثبتوا القدرة ويلزم من تحقق الشيئية بدون الوجود ازلية الذات وهما متنافيان لان الازلي لا يكون اثر الغير لان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان فلا حاجة

وهو المولى ابن الخطيب

حينئذ الى القدرة فالازم ح كون اثبات القدرة لغوا لا كون ذكره لغوا واورد
عليه بعض الافاضل انه لا خفاء في ان ذكر لزوم عدم التاثير والتأثر يكفي في بيان
لزوم الخلف فيكون ذكر لغوية اثبات القدرة خلفا آخر وسذا معنى كونه لغوا
ودفعه بعض المحققين بان عدم التاثير والتأثر في الازل انما يكون خلفا على تقدير
اثبات القدرة واما بدون اثباتها فلا اذ يجوز استناد الازلي الى الموجب عند البعض
بل كونه خلفا على تقدير اثبات القدرة لا يكون الا الزاميا اذ يجوز ان يوجد ارادة
مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما عليا
لا زمانيا وثانيهما لبعض المحققين وسوان ذكر اثبات القدرة تسجيل على الزام الخصم
فانه اصح واظهر في خلاف قاعدتهم واورد عليه بعض الافاضل انه ليس في عبارة ذلك
الشارح ذكر اثبات القدرة فلا يصح ما ذكره من الاعتذار وايضا لا نم ان ذكر اثبات
القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء التاثير والتاثر ورده المحقق المذكور بان
المراد كون ذكر اثبات القدرة في عبارة المتن لغوا لا في عبارة ذلك الشارح ووجه
كون ذكر اثبات القدرة اظهر سو كونه نفيا لما ذسبوا اليه صريحا على ان نفي القدرة عنه
تعالى عن ذلك في غاية الشناعة وفيه بحث لان عدم القدرة وان كان شنيعا لكن عدم
التاثير اشنع منه لعدم صحته على قاعدة الايجاب وقاعدة الاختيار معا فالاولى الاكتفاء
بالاظهرية قوله سذا انما يلزم القائلين بالاحوال سذا سو الشق الثاني من اعتراض
الشارح الجديد ولهذا زاد في الدليل احتمالا آخر كما عرفت فيما سماه بالتقرير الاحسن حيث
قال ولما في الوجود فلا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة واعترض
عليه من وجهين احدهما ما ذكره بعض الافاضل من انه غير موافق لمتن الكتاب ولان عدم
الوجود مانع عن امكان التاثير في اتصاف الماهية به كما سو الحق عنده لان الوجود حينئذ
امر انتزاعي لا امر محقق في نفس الامر حتى يمكن التاثير في اتصاف شيء به في نفس الامر واجاب عنه

بعض

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

سو السيد صدر الدين ٢



سو العلامة الدواني

سو المولى ابن الخطيب

سو المولى ابن الخطيب

بعض المحققين بان للشارح ان يتعرض للاحتمالات الغير المذكورة في المتن اذا لم يوجد فيه
ما يخالفه وايضا يمكن التاثير في الاتصاف بالامر الانتزاعي بمعنى ان المؤثر يجعل الماهية بحيث
ينتزع منه العقل ذلك الامر وثانيهما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يلزم ح ان لا يوجد
التاثير عند المص ايضا ولا يخفى عليك ان سذا بعينه سو الاعتراض الثاني الذي نقلناه
عن بعض الافاضل والجواب سو الجواب قوله فالاولى ان يقال اي في تقرير الدليل لا في
تقرير مراد المص حتى يرد عليه ما مر من انه غير موافق لمتن الكتاب ويحتاج الى الجواب المذكور سنا ك
قال بعض الفضلاء الدليل سواء قرر بهذا التقرير او تقرير الشارح انما يدل على نفي التاثير
مطلقا سواء اثبت المعدوم اولا ولا يدل على خصوصية نفي ثبوت المعدوم كما سو المطلوب
وانت خبير بان سذا السوال يندفع بما مر من ان الاتصاف ليس نفيا محضا عندنا حتى لا
يتعلق به التاثير بخلاف القائلين بثبوت المعدوم قوله بل الحق عندهم انما قال عندهم
بيانا لاتفاق المعتزلة معنا في سذا التحقيق ولم يرد بذلك استبدادهم به اذ قد صرح المحشي الفا
ضل
في بحث جعل الماهية ان المختار عنده سو سذا قال في الحاشية فالقدرة توجد الماهية
على معنى انها تجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انها تجعل الماهية ماهية والوجود وجودا
ولا بمعنى انها تجعل اتصافها بالوجود موجودا واذا تاملت في المثال يظهر لك صحة سذا
المقال انتهى كلامه ولقائل ان يقول شهادة الصباغ مردودة لان التاثير انما سو في
جعل الوجود الخارجي للصبغ محتاجا في قيامه في الخارج الى خصوصية الثوب فالاثر سو القيام
الخارجي الذي سو عبارة عن الاتصاف واما فيما نحن فيه فالاثر للجعل كون الماهية بحيث
ينتزع منه العقل مفهوم الوجود وبين المعنيين فرق جلي والتحقيق في تعيين الاثر للجعل سو
ان الصانع تعالى وتقدس يجعل الماهيات الحاصلة في علمه الازلي المتعينة سناك بتعين علمي
متعينة في الخارج بتعين عيني وح يحصل لها نسبة الى حقيقة الوجود ناعتة للوجود لها
وسذا الجعل معلوم الانية مجهول الكيفية فالاثر للجعل سو الماهيات من حيث انتسابها الى حقيقة

الوجود ويمكن ان يعبر عنها بالموجود بمعنى ما ينتزع منه مفهوم الوجود لا بمعنى ما يتصف بمفهوم الوجود لان هذا الاتصاف كما عرفت فيما سبق ذهني متاخر عن الجعل الخارجي فلا يكون متعلقا للجعل فلا فرق بين التعبيرين المذكورين حقيقة ومنهم من فرق بينهما ولهذا طال النزاع في ان اثر الجعل ماذا ومع ذلك لم ينكشف الحال والتعويل على ما شيدنا اركانه **قوله** وسنده عامر قال في الحاشية وسوان الماهية لها تقرر ان خارجيان انتهى واعترض عليه بعض الافاضل بان هذا المنع انما يتوجه اذا اريد بالوجود الكون في الاعيان لا الكون المطلق لان عدم تعقل الامر الزائد من الكون المطلق ضروري لا يقبل المنع مع انطباقه على الدعوى وهي مساوقة الوجود المطلق للشيئية وانما ضم اليها انحصار الموجود لانه المسلم عند الخصم فيكون ادخل في الافهام واجاب عنه بعض المحققين بان الوجود المطلق عندهم منحصر في الحق لعدم قولهم بالوجود الذهني فهم يمنعون عدم تعقل امر زائد في الوجود المطلق على الكون المطلق لان الوجود المطلق اخص منه عندهم **قوله** ليستغني عن مؤنة هذه المقدمات اغناء دعوى الضرورة في الاتحاد عن مقدمة استدل بها عليه ظاهرا واما اغناؤها عن سائر المقدمات فلثبوت المدعى بالضرورة المذكورة من غير احتياج الى الاستدلال عليه بشيء من المقدمات ثم ان الاستغناء عن باقي المقدمات انما هو على تقدير كون مجموع المقدمتين دليلا واحدا فلا يرد ما قاله الشارح الجديد من انه يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال لو كان المعدوم ثابتا لتثبت في العدم اشياء غير متناهية لكل ماهية نوعية كما سومذ بهم وانه باطل لانحصار الموجود ببرهان التطبيق مع دلالته على تناهي الثابتات ايضا ولما اتجه عليه ان المناسب ح ان يقول المصنف وعدم تعقل الزائد بالواو اعتذر عنه بان هذا المكان ضروري او كان ماقبله الزاما فصله عما قبله بتغيير الاسلوب انتهى كلامه وفيه ما فيه **قوله** وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة حقيقة في الاتحاد جواب عما ذكر من السوال وتقريره انا لا نسلم

الفارق بينهما والمنازع في ذلك العلامة الدواني والسيد صدر الدين الشيرازي م

الفرورة

الضرورة في عدم تعقل الزائد ولئن سلم فاتحاد مفهومي الثبوت والوجود احق بتلك الدعوى وتقرير الجواب ان الدعوى الثانية واقعة حقيقة وان لم تقع صورة وقد ادعي فيها الضرورة ايضا بقرينة جعل المنازع مكابرا واعترض عليه بان المدعى هنا عدم الانفكاك وليس ذلك عين الاتحاد في المفهوم ولا مستلزما له وتفصيل ذلك ان المساوقة كما مر تراعم من الترادف واللوازم وهما لا يجتمعان لان الترادف يقتضي اتحاد المفهوم واللازم يستدعي التغاير فح ان كان مراد المص بقوله ويساوق الشيئية كون الوجود مرادفا لها فقوله ولا يتحقق بدونه يكون فاسدا فتعين ان يريد بالاول لزوم الوجود للشيئية وبالثاني لزوم الشيئية للوجود فلا دلالة في كلامه على دعوى الضرورة في الاتحاد في المفهوم لا صورة ولا حقيقة بل في كلامه ما يمنع عن هذه الدعوى لما عرفت من عدم امكان الجمع بينهما ومن غفل عن هذا التفصيل اجاب عن الاعتراض المذكور بان عدم الانفكاك يستلزم الاتحاد في المفهوم لان ما لا ينفك عن شيء لا يوجد بدونه فيتحدان حقيقة ولم يدر ان الحكم بعدم الانفكاك يستلزم الاتحاد في الصدق وذلك يستلزم التغاير في المفهوم دون الاتحاد في المفهوم كما عرفت تحقيقه **قوله** ولو حمل جوابه على انه نقض اجمالي لدليلهم كان ظاهر الجواب على النقض الاجمالي وان كان موجها في نفسه لكن لا يساعده عبارة المص لان الملائم ح ان يذكر حاصل الدليل ويقول ولو اقتضى تميز المعدوم ثبوته لزم منه محال وهو ثبوت ما وافقونا على انتفائه ولما ذكر المص حاصل الكبرى فقط اعني لزوم الثبوت للتميز كان حمل كلامه على منع الكبرى اوفق كما فعله الشارح اللهم الا ان يجعل نقضا اجماليا لدليل الكبرى الا ان الظاهر ح ان يقول ولو اقتضى ثبوت التميز ثبوت المتميز عينا لزم منه محالات **قال** الشارح وهو محال عندهم اي ثبوت الخياليات في الاعيان كبحر من زيبق وجبل من ياقوت مثلا محال عند المعتزلة لان الجواهر والاعراض وان كانتا ثابتتين عندهم حالة العدم لكن لا اتصاف بينهما هناك عندهم وانما الاتصاف بينهما اثر القدرة

المراد بقول ابن الخطيب

المؤثرة في الوجود فالتصرف العقلي ان لم يكن موافقا لاثر القدرة كالحياة يكون
ممتنعا وان كان موافقا له كما في غيرها يكون ممكنا قال الشارح وهو محال اي ثبوت
الوجود في الاعيان محال وانما لم يقل عندهم لان عدم ثبوته في العدم اتفاقي اما عند
المتكلمين فلانه معدوم ولا ثبوت للمعدوم عندهم واما عند القائلين بثبوت المعدوم
فلانه لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم واما عند القائلين
بالحال الذين جعلوا الوجود منها فلان الوجود لو قام بالمعدوم حاله العدم لم يحصل له
كون بتبعية المحل فلا يكون حالا قوله هذا الكلام مشهور وقد استدل به غيرهم في
مواضع لكنه مردود واعلم ان حاصل الحجة الثانية ان المعدوم ممكن والامكان ثابت وثبوت
الصفة فرع ثبوت الموصوف واما بيانها فلان المقدمة الاولى ظاهرة واما الثانية
فلان الامكان لو كان منفيا يلزم ان لا يوجد فرق بين لا امكان له وامكانه لا اذ لا
تمايز في النفي واللازم باطل لثبوت الفرق بينهما في نفس الامر وكذا الملزوم وهو كون
الامكان منفيا فيثبت نقيضه وهو كونه ثابتا وهو المطلوب واما المقدمة الثالثة
فلاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي واما النتيجة فهي انه يلزم من ثبوت الامكان
ثبوت المعدوم الممكن اذا تقرر هذا فاعلم ان ما ذكره المحشي الفاضل من الرد انما منع
للملازمة الحاصلة في المقدمة الثانية كما هو الظاهر وحاصله لانم لزوم عدم الفرق بين
لا امكان له وامكانه لا على تقدير كون الامكان منفيا لان الفرق بين ثبوت الصفة
العدمية لشيء وبين سلب تلك الصفة العدمية عنه ظاهر لثبوت التناقض بينهما المستلزم
لتمايزهما هذا حاصل ما ذكره وفيه بحث لان المنفي عند المعتزلة مقابل للثابت والتمايز
للثبوت عندهم فيلزم ان لا يوجد التمايز بدون الثابت فيما يقابله اعني المنفي فبعد تسليم
كون الامكان منفيا لا يصح الفرق المذكور المتفرع على التمايز اذ صحة دخول السلب على شيء
فرع امتيازه عن غيره عند العقل واذ ليس فليس الا انه لما كان الفرق بينهما ثابتا في نفس الامر

مع قطع

مع قطع النظر عن التسليم المذكور حكموا ببطلان اللازم المذكور اعني عدم الفرق واستدلوا
بذلك على كون الامكان ثابتا وهذا الحكم مطوي في كلام الشارح لكنه لا بد منه في تقرير
الدليل كما اشرنا اليه فالمحشي الفاضل ان اراد بما ذكره من رد المقدمة المذكورة منع الملازمة
المذكورة كما هو الظاهر من سياق كلامه فلا وجه له لما عرفت آنفا وان اراد بيان ما طواه
الشارح من بيان بطلان اللازم فهو بعيد كل البعد وذلك لان المتبادر من كلامه
ان المقدمة المذكورة وان كانت من المشهورات التي يبتنى عليها ادلة كثيرة لكنها مردودة
في نفسها ولا يخفى ان هذا قدح في هذه المقدمة وفيما يبتنى عليها من الادلة وانت تعرف
ان القدح في هذا الدليل لا يحصل الا بمنع الملازمة المذكورة لا ببطلان اللازم لانه تصحيح له
قوله فهما متناقضان قال في الحاشية اي لغة فان قولنا امكانه لا معناه امكانه
امر عدمي ونقيضه بحسب الاصطلاح امكانه ليس بامر عدمي ويصدق هذا التصديق على نحوين
احدهما ان لا يوجد له في نفس الامر امكان اصلا وصدق السالبة يكون حينئذ بانتفاء
الموضوع في نفس الامر والثاني انه يوجد له امكان ثبوتي لا عدمي فقوله لا امكان له هو
الاول بعينه فيكون هذا اخص من نقيض قولنا امكانه لا وهو اخص من النقيض
لا يجامع نقيض النقيض فالمذكوران في الحجة الثانية متناقضان لغة بمعنى انهما لا يجتمعان
قال الشارح اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري ما ذكره من الجواب منع ونقض اما الاول
فتقريره انا لا نسلم انه يلزم من عدم كون الامكان منفيا ثبوته في الخارج اذ يجوز ان
يكون امرا اعتباريا ثابتا في الذهن ولا يستدعي ثبوت موصوفه في الخارج واما الثاني
فتقريره ان الامكان عارض للمركبات الخيالية مع انها منتفية اتفاقا فقال بعض المحققين
المراد بالثبوتي ههنا ما ليس السلب داخلا في مفهومه واعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته
بهذا المعنى فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن ولا يلزم
منه الا ثبوت الموصوف فيه انتهى وانت خبير بفساده لان الثبوت ههنا مقابل للمنفي

العضية
م

مع العلامة
الدواني

والمراد بالمنفي عندهم ما لا يكون ثابتا في الخارج ويقابله ما لا ثبوت له في الخارج ثم اذا اراد
بثبوت الامكان لموصوفه بحسب الذهن انه من لوازم الوجود الذهني فليس كذلك وان اراد
ان ثبوته له في الذهن فهو عين ما ذكره المص والشارح **قوله** رد ذلك عامّ هذا الرد
للشارح وسيذكره في بحث اعتبارية الامكان ولا يخفى عليك ان الامكان كالاتصاف من
المفهومات الانتزاعيه وقد عرفت فيما مرّ ان في المفهومات الانتزاعيه لا يوجد الافراد الحقيقيه
فضلا عن امكان اختلاف مقتضياتها **قوله** كالقاضي واتباعه قال في الحاشية لان صفة
الاجناس عند القاضي ليست بثابته للاجناس حال العدم لان الاجناس حال العدم غير ثابتة
فح لا تكون الصفة ثابته لها في تلك الحال بل صفة الاجناس ثابته لها حال الوجود فح لا يرد
النقض على القاضي واتباعه واما من قال بثبوت المعدوم من مثبتي الحال فوارد عليه اي
النقض بصفة الاجناس لانه على هذا التقدير يكون صفة الاجناس ثابته حال العدم لان الاجناس
تقرر في هذا الحال فيكون الصفة كذلك متقررة فيرد الاشكال **قوله** له تقسيمات اربعة
الرباعية على مذهب من يقول بالحال وثبوت المعدوم الممكن والثلاثيان على مذهب من
يقول بواحد من الامرين دون الآخر والثنائية على مذهب من لا يقول بشيء منهما **قوله**
واحدة منها رباعية واثنان ثلاثيان وواحدة ثنائية قال في الحاشية الموجودُ والحال
والمعدوم الممكن والمنفي الموجودُ والحال والمعدوم الموجودُ والمعدوم الممكن والمنفي
الموجودُ والمعدوم **قوله** اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء للنفي منع الشارح الجديد تضمن هذه هذه القضية ثبوت الشيء للنفي لان المحمول
ههنا ذو وجود وهو مغاير للوجود ولهذا صرح في بحث زيادة الوجود بعدم استحالة
النسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه واجاب عنه ارباب الحواشي بابطال هذا السند
المساوي بان النسبة الاشتقاقية كالنسبة الحملية مستلزمة للتغاير بين الشيء ونفسه
بيان ذلك ان العقلاء اطبقوا على ان الحمل مطلقا لا بد فيه من التغاير مفهوما واذ لا تغاير

كالولي ابن الخطيب والعلامة
الدواني والسيد
صدر الدين
٢

مطلب
جواز النسبة الاشتقاقية
بين الشيء ونفسه ٢

بين



بين المفهوم ونفسه فلا حمل اصلا اما الحمل بهو هو فظاهر وما يتوهم من الحمل في قولك زيد
زيد وفي قولك هذا زيد وفي قول الشاعر شعري شعري فليس بحمل حقيقة لان الاول
للتنصيص على نفي الغيرية والثاني باعتبار كونه مدلولا للفظين متغايرين والثالث
باعتبار كونه وصفين متغايرين وكل ذلك ليس بحمل معتبر في المباحث العقليه لان ذلك
ليس باثبات محمول لموضوع وليس له مدخل في ذلك الاثبات واما الحمل اشتقاقا فلانه
يقتضي قيام المحمول بالموضوع ليصح استعمال كلمة ذو واذ لا قيام بين الشيء ونفسه فلا يصح
ذلك ولا يرد علينا الحمل في قولك الانسان كلي وقولك الكلي كلي لان الاول من قيام الكلي
بالجزئي والثاني بالعكس من ذلك ثم ان المراد بالوجود فيما نحن فيه مفهوم الوجود الذي
هو من الامور العامة وقد ذكر المصنف انه عبارة عن الحصول فيكون مفهوما انتزاعيا
غير مستقل بالمفهومية وهو بهذا الاعتبار لا يقوم بجزئي ولا يقوم به جزئي بل يقوم بما
يخالفه من المعقولات واذ لا قيام لشيء منه لا يصح حمل الموجود عليه نعم اذا اعتبر مفهوما
مستقلا يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج لكن الكلام فيه هنا بالاعتبار الاول
فلا يوصف بالوجود ولا بالعدم ولو جعل عدم ورود القسمة عليه من فروع كونه مفهوما
انتزاعيا لكفينا مؤنة كثير من المقدمات كما لا يخفى وبهذا التقرير يندفع ما يقال من انه يجوز ان
يحمل الوجود المطلق على الوجود الخاص او بالعكس فلا يلزم اتصاف الشيء بنفسه ولا حاجة
الى ما ذكره ذلك القائل في دفعه من انه لا يصح الاصل المذكور لان التسلسل الذي هو مبنى الدليل
انما هو في فرض الوجود المطلق موجودا لا في فرض الوجود الخاص موجودا اذ يلزم من وجود
المطلق وجود جميع افراده الحاصلة في نفس الامر ولا يلزم ذلك من فرض الوجود الخاص موجودا
ولا يصح العكس المذكور ايضا لان من يقول بالحال اثبت الواسطة بين المطلقين لا بين
الخاصين ثم قال على انا لا نسلم ان حمل المطلق على نفسه في ضمن الوجود الخاص يستلزم ثبوت
الشيء لنفسه اذ المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وتعقلها لكن تغايرا اعتباريا

لان تقديم الكلام شعري الآن هو شعري
المشهور بالفصاحة والبلاغة
سم

قائل هذا القول المعلل
ابن الخطيب وكذا
الدفع ز
٢

مقابلا للتغاير بالذات لا المقابل للتغاير بحسب نفس الامر كما اذا عرض الوجود الذهني المطلق
لنفسه في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا حقيقيا ثم قال والجواب عن دليل القائل بالحال
اختيار كون الوجود معدوما ثم اعتذر عن طرف المحشي الفاضل بان غرضه دفع الفساد المعين
عن جواب المص وهو لزوم ما فر منه من القول بالحال لا ادعاء دفع جميع الفسادات بهذا
التلخيص ما ذكره القائل المذكور واعترض عليه بعض الافاضل اما اولا فلان مراد المستدل نفي
كون الوجود المطلق موجودا او معدوما فلا وجه لما تكلفه من ابطال سائر الاحتمالات واما
ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص نفي الواسطة بالمطلقين لان ذلك يستلزم نفيها بين الخاصين
وبالعكس واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون للوجود افراد وانه ممتنع
لما سبق بيانه واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث انه حاصل في الذهن ليس
وجودا ذهنيا حتى يلزم عند وجوده في الذهن عروضه لنفسه بل هو من الحيثية المذكورة
كيفية نفسانية كما حقق في موضعه واجاب عنه بعض المحققين اما عن الاول فلان كلامه
ليس على الدليل بل على الجواب عنه والاحتمالات المذكورة مدخل فيه واما عن الثاني فلان حاصل
كلامه هو ان اثبات الحال بين المطلقين لا يتوقف على اثباته بين الخاصين وليس كلامه
في عدم الاستلزام بينهما كما توهمه واما عن الثالث فلان الشارح القديم والمحشي الفاضل
يقولان بوجود الافراد الحقيقية للوجود كما عرفت فيما سبق وكلام الزامي على ان ما ذكره
جار في الحصص ايضا واما عن الرابع فلان كون الوجود في الذهن كيفية نفسانية لا ينافي
وجوده في الذهن وفيه بحث لانه باعتبار كونه كيفية نفسانية يكون مفهوما مستقلا
باعتبار كونه وجودا ذهنيا يكون مفهوما مستقلا فبينهما تناف ثم قال المحقق المذكور نعم
يرد على القائل المذكور منع عدم لزوم التسلسل على تقدير حمل الوجود الخاص على المطلق لان
الوجود الخاص على تقدير كونه موجودا مطلقا لابد ان يكون له وجود زائد عليه خاص به
حصة كان او فردا ويندفع بجواز ان ينتهي الى وجود خاص لا يكون موجودا اصلا اذ لا يلزم

وهو السيد صدر الدين

وهو العلامة الدواني

من وجود



وهو السيد صدر الدين

من وجود بعض الوجودات الخاصة وجود جميعها ثم ان بعض الافاضل اعترض على الجواب المذكور
عن منع الشارح الجديد بان استلزام النسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه التغاير انما
يصح اذا لم يدخل ما نسب اليه الحدث اعني الذات المبهمة في مفهوم المشتق وليس كذلك اذ المشتق
امر مجمل وحداني يفصله العقل عند التعبير عنه الى ذات مبهمة وحدث فلا يلزم نسبة بين
الشيء ونفسه انتهى كلامه واعلم ان فيما بين الجمهور اشكالا مشهورا وهو ان المشتق كالناطق
مثلا لا يعتبر في مفهوم مفهوم الشيء والا يلزم دخول العرض العام في الفصل ولا ما صدق
عليه مفهوم الشيء والا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص كما في قولك زيد كاتب ضرورية
فان الشيء الذي له الكتابة هو الانسان بعينه وثبوت الشيء لنفسه ضروري وكذا لا يصح
ان لا يعتبر فيه شيء منهما والا يلزم كون المحمول النطق فقط وانه محال وللتفصي عن هذا
الاشكال ذهب بعض الافاضل الى ان مفهوم المشتق امر مجمل وحداني كما مر ذكره وذلك
الامر اذا فصله العقل يحتاج الى ان يعبر عما نسب اليه الحدث بامر عام مثل الشيء ونظائره
لانطوائه في الامر المجمل حتى يلزم ما ذكر بل لضرورة تحدث عند التفصيل وفيه بحث لان
الذات ان دخل في المجمل حقيقة وان لم يلتفت العقل الى خصوصيته في ضمن المجمل فالمحذور
المذكور باق والا فلا يوافق التفصيل الاجمال حقيقة ولا بد منها وايضا لا يكون المحمول نفس
المشتق بل مع امر زائد ولم يقل به احد وذهب بعض المحققين الى ان مفهوم المشتق هو القدر
الناعت فقط وهو ما يفهم منه اذا قرن بالموصوف من غير دخول الموصوف في النسبة فيه
فلا يدخل فيه الذات لا بالوجه العام حتى يلزم دخول العرض العام في الفصل ولا بالوجه الخاص لا
للزوم الانقلاب المذكور اذ لا يلزم من ضرورية كون الانسان انسانا كونه انسانا كاتبا
بل للزوم تكرار الموصوف اذ حينئذ يكون معنى قولك الانسان الكاتب لانسان الانسان الكاتب
وما ذكرناه من معنى القدر الناعت هو ما يقال الوصف موضوع لذات مبهم باعتبار معنى
معين هو المقصود اي لا يعلم الذات الا باعتبار هذا الوصف وفيه ايضا بحث اذ لا شك ان زيدا

وهو العلامة الدواني

ضرورية ٥

الكاتب ٢

مطلب

في قولك زيد ناطق ليس هو النطق ولا اختصاصه بذات زيد بل هو عين ماله النطق فلا بد في
صحة حمل الناطق عليه من دخول الذات المبهم فيه وتحقيق ذلك ان الذاتي للانسان مثلا ليس
هو النطق والحيوة والا كانا من الاجزاء الغير المحمولة بل امر مبهم لا يمكن ان يعبر عنه الا بكونه
مفيدا للنطق والحيوة فيعبر عنها بالناطق والحيوان بمعنى ما ينشاء عنهما هذان الاثران
وكلمة ما لا تكون عبارة عن مفهوم الشيء مطلقا ولا عن خصوصيه الموضوع حتى يلزم
المحذوران المذكوران بل عن ذلك الامر المبهم الملحوظ في ضمن زيد متحد معه في الجعل والوجود
ولهذا امكن للعقل حمل كل من الامرين المعتبرين في زيد على الآخر وعلى المجموع ثم ان المشتقات
العرضية كالكاتب مثلا يعتبر فيه الذات المبهمة اولا ثم يحمل على الذات المعينة كزيد مثلا
باعتبار اتحاد المبهم والمعين في الوجود الخارجي وبهذا يظهر ان المحمولات هي المشتقات
وان المشتقات عبارة عن ذات مبهمة مع مفهوم الحدث ويحكم باتحاد هذا المبهم في الوجود
الخارجي مع الذات المعين اعني الموضوع وبهذا تبين عندك ان الحمل مطلقا هو اتحاد
المتغايرين مفهوما في الوجود الخارجي وفي الصدق على شيء واحد وانما الفرق بين الذاتيات
والعرضيات هو ان كلا من المحمول ومبدائه منتزع في الذاتيات من ذات الموضوع ومنتزع
في العرضيات من ذات الموضوع مع امر آخر قائم به وهذا سر ما اشتهر فيما بينهم من ان الحمل في
الذاتيات بمعنى الاتحاد وفي العرضيات بمعنى الاتصاف هذا كله في حمل المفهوم على الامر الخارجي
واما حمل المفهوم على المفهوم مواطاة واشتقاقا فقد مر تحقيقه آنفا بما لا مزيد عليه ولعمري
لقد آثرنا الاطناب في هذا الباب حتى كاد ينفضي الى الاسهاب لكونه مما تحير فيه اولو الالباب يشهد
بذلك من تتبع كتب الاصحاب ومن الله اعلام الحق والهام الصواب قوله لان الثبوت نسبة لا تعقل
الا بين متغايرين اي بحسب نفس الامر سواء كان التغاير بالذات او بالاعتبار واذ لا تغاير بين
الشيء ونفسه في نفس الامر بل بحسب الفرض امتنع ان تدرك هناك نسبة معتبرة في نفس الامر وانما قيدنا
التغاير بكونه بحسب نفس الامر لما يصرح به من ان مقصود المصنف بيان احوال الوجود في حد نفسه

لا بيان

مطلب

ان المحمول هو المشتقات او ان المشتقات عبارة عن ذات مبهمة مع مفهوم الحدث

لا بيان احوال بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض فلا حاجة للمحشي الفاضل هنا الى بيان
لزوم التغاير مطلقا وانما قيدنا النسبة بكونها معتبرة في نفس الامر اذ لا كلام في افادة التغاير
بحسب الفرض النسبة الفرضية واعترض عليه ان الرد الجديد بان اقتضاء النسبة تغاير الطرفين
مسلم في النسبة الخارجية واما في النسبة العقلية فلا فان للمفهومات نسبا الى انفسها تارة
بالصدق كقولك المفهوم مفهوم والكلي كلي وتارة بالاصدق كقولك اللامفهوم ليس بلا
والجزئي ليس بجزئي والجواب عنه ان الظاهر انه اراد منع لزوم التغاير في نفس الامر لما عرفت
فح ان اراد منع لزومه في امكان الحمل فللمنع وجه لامكان بغرض التغاير الا ان المحشي الفاضل
لم يقل بلزومه في النسبة الفرضية ايضا وان اراد منع لزومه في كون الحمل معتدا به في العلوم
كما هو مراد المحشي الفاضل لما عرفت بيانه فلا وجه للمنع اصلا لان عدم الاعتداد بالحمل المعتبر
في النسبة الفرضية مما لا ينكره احد واجاب عنه بعض الافاضل بوجه آخر وهو ان اللازم في الحمل
هو التغاير ولو بالاعتبار فاللازم في حمل الشيء على نفسه هو تعدد الالتفات ولا يلزم
تعدد الصور في الحمل مطلقا وفيه بحث لان اللازم من تعدد الالتفات هو التغاير الفرضي
وما منعه المعترض هو لزوم التغاير بحسب نفس الامر كما عرفت ولا يلزم من لزوم التغاير
الفرضي لزوم التغاير بحسب نفس الامر واورد بعض المحققين على جواب الفاضل المذكور انه
لا بد في تحقق النسبة من تعدد المعلوم والتغاير بحسب الالتفات لا يفيده ورده الفاضل
المذكور بانه لو اشترط في تحقق النسبة تعدد المعلوم لم يصح حمل الشيء على نفسه اصلا مع صحته
عند كل احد ودفعه المحقق المذكور بان صحة الحمل فيه لا يمكن الا بتعدد الاعتبار لكون
كل منهما مقيدا بقيد مستقل او كون احدهما مقيدا بقيد مادون الآخر ومثل هذا الاعتبار
يفيد تعدد المعلوم وعدم انكار احد على صحته انما هو بمعنى الامكان لا بمعنى الاعتداد والكلام
فيه هذا ما ذكره وفيه بحث لان مراد الفاضل المذكور افادة مجرد الالتفات التغاير
الفرضي ولا يخفى ان الالتفات سبب لتكرر الحصول وهذا وان لم يفد تعدد المعلوم في نفس الامر

مفهوم

سعد الدين ٣

سعد العلامة الدواني ٢

لكنه يفيد تعدده فرضا وكلامه فيه نعم يرد عليه ما اسلفناه لكنه خلل آخر قوله
واما الجزء الثانى فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه لان
تعقل التصديق موقوف على تصور طرفيه فقولنا الوجود معدوم موقوف على
تصور المعدوم الذى هو المعدول وتصور المعدول موقوف على تصور السلب
اعنى العدم الذى هو عبارة عن سلب الوجود عن موضوع ما كما مر بيانه فلابد من
توقف نسبة المعدوم الى الوجود على سلب الوجود عن نفسه فمعنى قوله معناه سلب
الوجود عن نفسه اى حال اعتبار الحكم لا حال الحكم وبهذا التقرير يندفع ما اورده الشارح
الجديد من المنع وسوا ان لم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن
نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود قوله ولو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع
بين الفريقين لفظيا قال الشارح الجديد نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود
لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وفيه بحث لانك قد عرفت فى مباحث اشتراك
الوجود ان اللاوجود نفى لتماثل الوجود لشئ والعدم نفى لصدقه على شئ وقد
عرفت ان الوجود ههنا ماخوذ باعتبار القيام بشئ لا باعتبار الاستقلال فمقابله
بذلك الاعتبار هو نفى الصدق لا نفى التماثل وايضا نزاع الفريقين انما هو فى ثبوت
الواسطة فى الصدق قوله فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة
منع بعض الافاضل خلوها عنها وقال فانا لا نجد فرقا بين حمل الموجود والمعدوم على
الوجود وبين حملهما على غيره ثم قال الظاهر ان مراد المصنف ههنا بالوجود الموجود ولما
لم يمكن كون الوجود غير موجود لامتناع سلب الشئ عن نفسه حكم بعدم ورود القسمة عليه
وايده بما ذكره ابن المطهر فى شرحه لهذا الكتاب من انه لا يصح ان يقال الموجود لا يكون
موجودا اولا لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشئ اعم من نفسه
واجاب عنه بعض المحققين اما اولا فلان الاحوال عند مثبتيها من مبادى المشتقات

سو السيد صدر الدين ٢

وسو العلامة الدوانى

كالحيثية

كالحيثية والعالمية واما ثانيا فلان تردد مفهوم الوجود بين كونه موجودا او معدوما
صحيح بلا ريبة سواء اريد به من حيث انه حاصل فى الذهن او من حيث انه متحد مع الافراد
او من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين غاية ما فى الباب ان يكون الحمل بطريق
العينية لا بطريق الحمل المتعارف اعنى الحمل بطريق الصدق فمن اين يلزم فساد الترديد
والقسمة ههنا بمعنى الترديد كما لا يخفى واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الشئ اعم من نفسه
كالكلى الشامل لمفهوم الكلى وغيره بهذا الحمل وسلب الشئ عن نفسه بطريق الحمل المتعارف
غير محال كقولك الجزئى ليس بجزئى ونحو ذلك انتهى وانت خبير مما اسلفناه ما فى هذا المقام
من الكلام قوله قلت فى تحرير ان الوجود موجود بوجود موعينه بالذات ومغايره
بالاعتبار قد عرفت فى المباحث السالفة ان لفظ الوجود يطلق على معنيين احدهما
مفهوم الوجود الذى هو من الامور العامة ومن المعقولات الثانية وثانيهما ما يترع
هو منه من الحقيقة الخارجية للوجود وهذه وان كانت موجودة لا وجودا لكن قد
يطلق عليها الوجود ايضا وكون الوجود موجودا بوجود موعينه انما هو الوجود بالمعنى
الثانى اذ لا يحتاج هو فى انتزاع مفهوم الوجود منه الى قيام مبداء المحمول به لا الوجود بالمعنى
الاول لانه عبارة عن معنى الحصول كما نص عليه المصنف وهو من الاعتبارات العقلية الغير
الموجودة فى الخارج لا بالذات ولا بوجود زائد عليه فالصواب فى الجواب ان يقال ان
الوجود المعتبر ههنا لما لم يكن مفهوما مستقلا بالمفهومية لامتناع استغنائه عن المحل
كما يصرح به المصنف لا يمكن اعتبار اتصافه لا بالوجود ولا بالعدم واعتبار اتصافه بشئ منهما
اعتبار كاذب لا عبرة به ههنا ولهذا لم يلتفت المجيب اليه على انه لو صح هذا الاعتبار ههنا
يكون معدوما فى الخارج لا موجودا بوجود موعينه كما ذهب اليه المحشى الفاضل قوله
لانا نقول معنى كلامهم يمكن تقرير هذا الجواب على وجه يخلو عن هذا التكلف وسوان
الخلو عن الترديد بين النقيضين انما لا يصح اذا تصورت نسبة معينة بين امرين

معينين اذ لامخرج عنهما حواما اذا لم يتصور النسبة في حد ذاتها كما في نسبة الوجود الى
نفسه لم يكن خلو الموضوع عنهما خلوا عن النقيضين كما لايكون خلوه عنهما واسطة
بينهما ولا تتوهمن ان هذا اشتراط لقابلية المحل وهو شان التقابل بالعدم والملكة
والتقابل بين الوجود والعدم كما تقرر في موضعه هو التقابل بالايجاب والسلب لان
معنى اعتبار قابلية المحل هناك ان لايتوارد المتقابلان على كل نسبة متصورة بل على
نسبة تعتبر في المحل القابل فقط وما ذكرنا هو عدم امكان تصور النسبة في بعض
الامور وبينهما فرق ظاهر **قوله** هذا الجواب انما يصح اذا كان الترديد بالنسبة الى
الوجود الذهني او مطلق الوجود اعترض عليه بعض الفضلاء بان الوجود من الصفات
الاعتبارية العامة بموصوفها سواء وجد في الذهن اولا فلا يلزم من كون الوجود موجودا
في الذهن عدم قيامه بالموجود الخارجي اصلا غاية ان لايقوم به باعتبار الوجود الذهني
ولا يلزم منه ان لايقوم به باعتبار نفسه وماهيته انتهى وانت قد عرفت فيما سلف ان
هذه شبهة تورط فيها الاكثرون ومنشأها عدم الفرق بين الصدق والقيام وقد
بينا الفرق بينهما هناك بيانا شافيا **قوله** فلا صحة لهذا الجواب اصلا اعترض عليه بعض
الفضلاء بانه يجوز ان يكون الترديد عند النافين للوجود الذهني القائلين بالحال
بالنسبة الى الطبيعة الوجود وهي وان كانت مختصة عندهم بالخارجي صدقا لكن لايضر ذلك
عمومها مفهوما فيجاب بان الوجود موجود لكن ذهنا لا خارجا فلا يلزم التسلسل في الموجودات
نعم هذا الجواب وان ابطل الدليل المذكور لكن يمكن تصحيحه بادنى تغيير بان يقال الوجود اما
موجود في الخارج فيلزم التسلسل او معدوم فيه فيلزم اتصافه بنقيضه انتهى ما ذكره وفيه
ان الجواب حينئذ لايبطل الدليل بل يفيد انه لايكون الزاما علينا **قوله** او اختيار كون الوجود
موجودا بوجود هو عينه قال في الحاشية قيل ان كل مفهوم مغاير للوجود فانه موجود بامر
زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لابامر زائد عليه وامتيازه عما عداه بقيد سلبي





وسوان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا انتهى كلامه وفيه ما ذكرناه فيما سبق **قوله** او
اختيار انه معدوم ربما يتوهم ان هذا مخالف لما حقق من عدم معقولية الترديد السابق
ويجاب بان هذا جواب تنزلي كما صرح به الشارح **قوله** وحمل احد المتنافيين على الآخر
مواطاة قال بعض المحققين هذا ايضا غير ممتنع على الطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام
ممكن عام فالحق ان الممتنع اتصاف الشئ بالنقيضين لا اتصافه بنقيضه واجاب عنه
بعض الافاضل بان هذا الكلام من اشتباه نقيض الشئ وهو مسمى لفظ اللاممكن العام بما
يحصل من ذلك النقيض وهو مفهوم اللاممكن العام المعروض للممكن العام فالنقيض ليس
بمعروض والمعروض ليس بنقيض فالحق ان اتصاف الشئ بنقيضه ممتنع كاتصافه بالنقيضين
اذ لو صح ذلك لجاز ان يعبر عنه بمفهوم آخر ويحمل عليه نفسه ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه
بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه ليس بجزئي نعرض الجزئي فيصدق انه جزئي وليس
بجزئي معا واجاب عنه المحقق المذكور بانه ليس لمسمى لفظ اللاممكن العام مسمى غير مفهوم
اللاممكن العام اذ ليس لفرد حاصل في الذهن وقد تقرر ان كل ما حصل في الذهن او في الخارج
ممكن عام فيكون هذا المفهوم ممكنا عاما مع انه نقيض للممكن العام وما ذكره من لزوم الجمع
بين النقيضين غفول عن اشتراط وحدة النسبة في التناقض لان النسبة في حمل الشئ
على نفسه نسبة العينية كقولك الجزئي لاجزئي وفي حمل الشئ على نقيضه نسبة العروض كقولك
الجزئي ليس بجزئي وبين النسبتين مغايرة ظاهرة هذا ما ذكره وتحقيق المقام انه لا استحالة
في اعتبار عروض المفهومات بعضها لبعض وانما المانع عن ذلك لزوم مخالفة ما في نفس الامر فحينئذ
ان نسب النقيض الى النقيض فان لم يؤد الى مخالفة ما في نفس الامر يكون محمولا عليه كقولك مفهوم
الجزئي كلي اذ لا يلزم من كونه كليا عدم اتصاف الجزئيات بمفهوم الجزئي بل يلزم من كونه جزئيا
ان لا يوجد الا جزئي واحد فيلزم اتصافه بمفهوم الكلي لئلا يلزم ارتفاع النقيضين واما
اذا نسب الجزئي الى مفهوم الكلي فلا يمكن حمله عليه اذ يلزم حينئذ ان لا يوجد غير كلي واحد فيلزم

مولى العلامه الدوانى
مولى السيد صدر الدين
مولى المولى ابن الخطيب ٢
مولى المولى ابن الخطيب ٢

اتصافه بمفهوم الكلي لئلا يلزم ارتفاع النقيضين والاول يسمى بعروض النقيض للنقيض
والثاني يسمى بالانواع المتكررة لكن ينبغي ان يراد بالنقيض ههنا النقيض بالقوة لا
وذلك لان التناقض بين الجزئي والكلي انما سواذا اعتبر صدقهما على شيء وحتى يكونا
حالين للنسبة وح لا يمكن اعتبار عروض احدهما للآخر بل ذلك انما يتصور اذا اعتبرا مفهومين
مستقلين فح يكونان متناقضين بالقوة لا بالفعل اذ لا بد فيه من اعتبار تعاردهما على
نسبة واحدة بالفعل مع الشرائط المعتبرة في المنطق اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الحمل
ليس بالمواطاة اذ لا اتحاد ههنا في المفهوم والصدق اما الاول فظاهر واما الثاني فللزوم
اجتماع النقيضين بل بالاشتقاق لان المراد سواء كلا من مفهومي الجزئي والكلي لا يعرض له
مفهوم الجزئي فيعرض لكل منهما مفهوم الكلي والظاهر ان اثبات العروض هو الحمل اشتقاقا
وبهذا يظهر انه لا يمكن حمل مفهوم الممكن العام على مفهوم اللاممكن العام مواطاة بل اشتقاقا
وما منعوه من حمل النقيض على النقيض انما سو الحمل بالمواطاة وصحة الحمل بالاشتقاق فيما ذكره
المحقق المذكور لا يرد عليهم وما ذكره الفاضل المذكور من ان المعروض ليس بنقيض فذلك
غفول عن ارادتهم النقيض بالقوة وعن كون اللاممكن العام نقيضا للممكن العام بالقوة قوله
واما ارتفاع احدهما راسا بطريان الطرف الآخر فليس بمستحيل الظاهر انه لم يرد بالطريان المعروض
الخارجي اذ قد حكم باستحالة ثبوت احد المتنافيين في الخارج متصفا بالآخر فتعين ان يريد به
العروض الذهني ويرد عليه حينئذ ان المتبادر من ظاهر كلامه كون الطريان في الذهن سببا
لارتفاع احدهما عن الخارج راسا وليس كذلك بل الامر بالعكس من ذلك قال في الحاشية والحاصل
ان الاتصاف بالنقيض بالنسبة والاشتقاق لا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد
في ان يصدق ايضا الوجود ذو لاوجود انتهى ما ذكره واعترض عليه بعض المحققين بان اللازم
من اتصاف السواد بسلب الجسم اتصاف الجسم بالمتصف بنقيضه ولا يلزم من ذلك اتصاف

وهو العلامة
الدواني
٢

بنقيضه

بنقيضه وليس النزاع الا فيه ثم قال فالصواب ان يقال فان السواد مثلا ليس بأسود والعلم
ليس بعالم والحركة ليست بمتحركة الى غير ذلك واجاب عنه بعض الافاضل بانا لا نم عدم لزوم
اتصاف الجسم بنقيضه لان سلب الشيء اذا حمل على العارض مواطاة بحيث يكون متحدا معه
يلزم من اتصاف المعروض بهذا العارض اتصافه بنقيضه وايضا لا يلزم من صدق قولك
السواد ليس بأسود اتصاف السواد بنقيضه لان معناه انه ليس بذي سواد وانما يلزم ذلك
ان لو صدق عليه انه ذو لاسواد وردّه المحقق المذكور بان المحمول على الوصف المذكور مواطاة
سو مفهوم ما يتصف بالنقيض لا النقيض نفسه فلا لازم سو اتصاف الموصوف بما يتصف
بالنقيض لا اتصافه بالنقيض ثم من البين ان معنى اتصاف السواد بالسواد سو كونه ذا سواد
فعلى هذا القياس يكون معنى اتصافه بسلب السواد سو كونه ذو لاسواد لا كونه ليس بذي سواد
كما توهمه المجيب انتهى ما ذكره وتحقيق المقام ان السلب في قولك السواد لاجسم اما النفي التماثل
بينهما او لاثبات نفي الجسم للسواد بطريق العدول او سلب نسبة الجسم اليه فعلى الاول لا يثبت
للسواد في الخارج مبداء محمول اصلا وذلك ظاهر وكذا على الثاني لان ثبوت الشيء له انما سو في
الذهن لا في الخارج وموجبه عدم ثبوت مبداء المحمول له في الخارج فلا يثبت للسواد في الخارج
وصف اصلا وكذا السلب غير ثابت له في الخارج بلا شبهة وذلك يقتضي عدم ثبوت المحمول له
في الخارج فظهر من هذا انه لا يلزم من عروض السواد للجسم في الخارج عروض اللاجسم للجسم حتى
يمكن ان يقال الجسم ذو لاجسم وانما اللازم ان يعرض للجسم في الخارج شيء ويعرض له في الذهن
انه لاجسم بل نقول الامر في الذهن حال اعتبار الحكم كما في الخارج بعينه لان ثبوت النفي المذكور
للسواد بكل من الطرق الثلثة انما سو حال الحكم وموجبه في كل منها عدم وصف قائم بالسواد
حال اعتبار الحكم وهذا الذي ذكرناه سو مراد المحقق المذكور ومن غفل عن ذلك قال السلب
بطريق العدول يستلزم اتصاف العارض بفرد من النقيض ويلزم منه اتصاف بالنقيض
في ضمنه فيلزم اتصاف المعروض بذلك النقيض ولم يدر ان ما ذكره انما سو حال الحكم لا في الذهن

المراد سو الاتصاف
الارد بيلي
٢

ولا يشتبه عليك عدم موافقة هذا الجواب
لقانون التوجيه
منه

صدر الدين

حالا اعتبار الحكم ولا في الخارج كما بيناه ومن المعلوم انه لا عبرة بالاتصاف حال الحكم منا
اذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم ان مفهوم الوجود كما ذكرناه غير مرة مفهوم انتزاعي
موجود في الذهن دون الخارج فاذا نسب اليه الوجود الذهني يحكم العقل بثبوت تلك
النسبة في نفس الامر واذا نسب اليه الوجود الخارجي يحكم العقل بانتفائه وهذه النسبة في نفس الامر
وربما يعبر العقل هذا الانتفاء بطريق العدول فيحكم بان الوجود معدوم في الخارج اي
يقوم معه مفهوم العدم الخارجي لكن هذا القيام انما هو حال الحكم لا غير وموجبه في الذهن
حال اعتبار الحكم وفي الخارج ايضا هو عدم قيام الوجود الخارجي معه في نفس الامر لا قيام
العدم معه في نفس الامر والفرق واضح لدى الفطن **قوله** فعليك الاختبار ثم الاختيار اي
عليك ان هذا الكلام يشعر بان الحق واحد من الامور الثلثة المذكورة ولهذا رجح كل من
الفضلاء واحدا منها حسب ما سنح لخاطره والذي يميل اليه بالي هو ان الوجود كما عرفت فيما
سبق قد يطلق على الحقيقة الخارجية التي ينتزع مفهوم الوجود منها اصالة ومن الماهيات
الممكنة بنسبتها اليها وقد يطلق على مفهوم منتزع من تلك الحقيقة ومن النسب المذكورة
ثم ان هذا المفهوم قد يعتبر قائما بالماهيات بحيث لا يستقل بالمفهومية وقد يعتبر منها
قائما بالذهن اصالة بحيث يستقل بالمفهومية فمن قال الوجود موجود موعينه فقد
اراد بالوجود الحقيقة الخارجية ومعنى كون الوجود عينها عدم احتياج انتزاع مفهوم
الوجود منها الى اعتبار امر زائد معها ومن قال الوجود زائد على الماهيات الممكنة في الخارج
فقد اراد ان انتزاع مفهوم الوجود منها محتاج الى اعتبار امر زائد على الماهيات ومو
نسبها الى حقيقة الوجود ومن قال الوجود لا يرد عليه القسمة فقد اراد بالوجود مفهوم
الوجود من حيث عدم الاستقلال وقد عرفت تحقيقه ومن قال الوجود معدوم فقد اراد
بالوجود مفهوم الوجود من حيث الاستقلال وقد عرفت بيانه آنفا فلا خلاف هنا
حقيقة والاختلاف انما نشاء من عدم الوقوف على تفاوت الاحكام بتفاوت الاعتبارات

فليكن



فليكن هذا الكلام على ذكر منك ولقد غفل عن ذلك فرسان هذا الميدان والله المستعان
وعليه التكلان **قال** الشارح ويخالفه في فصله المختص به قال بعض الفضلاء وقد اخذه
من شرح المواقف لما كان الاطلاع على الذاتيات عسيرا جدا ولم يقم برهان على خصوصية فصل
السواد لم يذكرها وقولهم فصل السواد قابضية البصر فانما هو من قبيل التعبير عن المجهول
باثره المعلوم وانما عينت خصوصية جنسه حيث قال يشارك البياض في اللونية لقيام البرهان
على ان اللون من اجناس الاعراض وللاشارة الى ما ذكره زاد صاحب المواقف كلمة فرضا في
قوله وهو قابضية البصر فرضا ولم يذكر ذلك عند ذكر اللونية **قال** الشارح فلا بد ان
يقوم احدهما بالآخر اعترض عليه الشارح الجديد بانه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين
بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر
والجواب ان الكلام ههنا في الجنس والفصل وقد ثبت في موضعه انهما متحدان جعلاً
وتوقف احدهما على الآخر مانع عن ذلك لاستدعائه تقدم الآخر في الجعل **قوله** فالاولى
ان يقال يمكن ان يوجه كلام الشارح بان كونهما جزئين من السواد على تقدير وجودهما
في الخارج لا ينافي كونهما وصفين قائمين بالسواد على تقدير كونهما حالين ولا امكان هذا
التوجيه قال فالاولى ولم يقل فالصواب ومن الفضلاء من قال في توجيه كلام الشارح اراد
بالسواد محل السواد على حذف المضاف او مجازا ولا يخفى ضعفه كما اعترف به نفسه وهم
من قال مراده الاسود الموجود والسواد سهو من قلم الناسخ ولا يخفى بعده **قوله** فيه
ضعف ظاهر للشارح ان يدفعه بان الموجود والمعدوم والحال قسم من الثابت في الخارج
عندهم واللازم من ثبوت الكلي في الذهن دون الخارج عدم صحة تقسيمها اليها عندهم **قوله**
والصواب ان يحمل قوله قال في الحاشية وحاصل الجواب انهما موجودان ولا يلزم قيام
العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم
احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء مولون وشيء آخر هو

القابض للبصر يقوم به بل السواد وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في
الخارج **قال** الشارح وبما ليسا بموجودين ولا معدومين وذلك لأنهما لو كانا موجودين
لزم قيام العرض بالعرض ولو كانا معدومين لزم تقوم الموجود بالمعدوم اعترض عليه
بعض الفضلاء وقد انحل من الشارح الجديد بانه لا شبهة في ان عدم واحد منهما يكفي في
لزوم تقوم الموجود بالمعدوم لكن لا يكفي في لزوم قيام العرض بالعرض كون واحد منهما
موجودا بل لا بد من وجود كليهما فح يجوز أن يكون احدهما موجودا والآخر حالا فلا يلزم
شيء من المحذورين فح يجوز ان يكون الموجود الامر المختص والحال هو الامر المشترك الذي
هو مفهوم الحال المشترك بين نفسه والاحوال المختصة ولا يلزم ان يكون للحال حال اخرى حتى يتسلسل
فالاولى ان يقال فيكون بعض منهما ليس موجودا ولا معدوما فيكون حالا انتهى اجاب عنه
بعض المحققين بان الدليل الدال على امتناع قيام العرض بالعرض جار في قيام العرض بالحال
او بالعكس ورده بعض الافاضل بان مراد من يقول بامتناع قيام العرض بالعرض من القيام
هو التبعية في التحيز والاحوال ليست متحيزة عند هم ودفعه المحقق المذكور بان الاحوال
عند مثبتيها ثابتة في الخارج فالاشارة اليها انما هي بتبعيه الاشارة الى المحل فهي متحيزة
تبعا لمحلها فيجري فيه الدليل بقي هنا شيء وهو ان الكلام هنا كما صرح به الشارح انما
هو في الحقايق الموجودة فعلى تقدير كون الامر المشترك حالا لا يلزم ان يتركب الموجود من
الحال وانه محال اذ لا بد في وجود الكل في الخارج من وجود جميع اجزائه فيه ضرورة وقد
اعترف به الفاضل المذكور فقبل هذا اللهم الا ان يجوز وا تقوم الموجود بالحال بناء على ان له
حظا من الثبوت فيكون الكلام مبنيا على مذهبهم **قوله** لتشارك الاحوال الخاصة في
مفهوم مطلق الحال منعه الشارح الجديد بناء على جواز أن يكون الاحوال الخاصة متباينة
بالماهيات ليست لها اجزاء مشتركة كما قالوا في التشخصات واجاب عنه بعض الفضلاء بان هذا
الاحتمال قائم في الحقايق الموجودة ايضا فيكون المنع مشتركا الورود فلا يدفع النقض

**قوله** فا

سو المولى ابن الخطيب

سو العلامة الدولتي سو السيد صدر الدين

سو المولى ابن الخطيب ٢

وقد تقوى هذه الحاشية الى غير الخفي الفاضل والله اعلم ٣٤

**قوله** فما ذكره الشارح الزام لم اعترض عليه بعض الفضلاء بان حمل كلام الشارح على الالزام
انما سو اذا قرر كلامه على ان القائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وذلك غير لازم اذ
يمكن تقريره بان محل الكل بعينه سو محل الجزء المحمول فلا حاجة الى اعتبار الواسطة
ثم اجاب بان محصل الدليل سو التقرير الاول فلا يجوز تغيير النقض الى تقرير آخر اذ لا بد
في النقض من اجراء الدليل بعينه **قوله** فهما اما متماثلان في الماهية او متخالفان
فيها قال في الحاشية اذا اطلق التخالف في مقابلة التماثل وحده يراد به ما يقابله فينحصر
الاشياء في المتماثلين والمتخالفين كما ذكره هنا واذا اطلق في مقابلة التماثل والتضاد
يراد به ما يقابلهما معا فينحصر الاشياء في المتماثلين والمتضادين والمتخالفين قال في
المواقف الاثنان عند اهل الحق ثلثة اقسام الاول المثلان الثاني الضدان الثالث
المتخالفان وهكذا في مختصر ابن الحاجب وغيره من الكتب وهذا المعنى سو المناسب لتغيير
ما تقدم من قوله ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات وقد يطلق التخالف بمعنى
التغاير ليتناول المتماثلين ايضا انتهى ما ذكره قال بعض الفضلاء انما يقل وهذا المعنى
سو المراد مما تقدم لانه عام للمعدوم ايضا وما ذكره اهل الحق خاص بالموجود وانما الحاصل منهما
سو المناسبة في مجرد كونهما مقابلا للتماثل والتضاد **قوله** فلا يقدح فيه التغيير من بعض
الوجوه ينبغي ان لا يعتبر في النقض تغيير صورة الدليل او مادته وذلك لان الدليل يفسد بفساد
كل منهما فلو غير شيء منهما لربما يقول المستدل تخلف الحكم انما نشأ من تغيير الدليل لا من فساده
ولا يخفى ان قول المستدل يلزم قيام العرض بالعرض وتقوم الموجود بالمعدوم ضروريا
الاستحالة في الموجود ولا كذلك في الحال فتغييره الى الحال غير ظاهر الاستحالة فيمكن منع ورود
النقض ح وما ذكره من ان كثيرا من النقوض لا يخلو عن التغيير فانما سو التغيير بالتفصيل
والاجمال او بالاطلاق والتقييد ونحو ذلك مما لا يغير المادة والصورة **قوله** فكانه
قيل لما انتظم دليل على اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه لا يخفى عليك ان حاصل السوال

ان نفي انتظام الدليل على اثبات الصانع على وجه العموم ممنوع كما يفهم من قول الشارح لما
انتظم دليل بالتنكير فلا يدفعه عن الشارح ما ذكره المحشي الفاضل من الجواب نعم يدفعه عن
المص اذ يمكن تفسير كلامه بما ذكره المحشي الفاضل ولعل مقصوده دفعه عن المص فقط ولذلك
قال فكانه قيل ولم يقل فكانه قال للتبادر نسبة هذا القول الى الشارح **قال** الشارح
فان الباري تعالى لا يقدر على جعل الذوات ذواتا اعترض عليه الشارح الجديد بانه لا معنى لجعل
هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم بل ينبغي ان يحمل كلام المص على ان المعتزلة
متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب واجاب عنه
بعض الفضلاء بان المص صرح في نقد المحصل بان قول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في
جعل الذوات ذواتا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل
وفرق بينه وبين قول الحكماء بان الماهيات غير مجعولة بان مرادهم ليس انها غير مبدعة بل
مرادهم انها اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة بلحتها
بعد فرضها تلك الماهية وبهذا يظهر ان جعل الماهيات المعدومة غير مجعولة بمعنى انها غير مبدعة
انما يكون من فروع شيئية المعدوم وما قاله الشارح من عدم قدرة الباري تعالى على جعل
الذوات ذواتا فقد اراد بذلك ان ثبوت المعدومات حاصل ازلا فعدم المجعولية ضرورة
بلحتها في انفسها لا بعد الفرض فلا يقدر الباري تعالى على اثباتها لثبوتها في انفسها فهذا عين ما
اختاره من التوجيه **قال** الشارح ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها ذوات نقل عن
الشارح الجديد في حاشية كتابه ان في كون هذا الكلام من تفاريع القول بثبوت المعدوم
الممكن تاملا انتهى وجه التامل سوى ان عدم التباين بين الذوات في انفسها منوط بكون مفهوم
الذات ماهية الذوات المخصوصة ولا تعلق له بالمذهب المذكور ويمكن ان يجاب عنه بان حاصل
الالزام ان التباين لازم للذوات لا ينفك عنها لان ذلك فرع للتمايز في الخارج والمنفيات
لا ذوات فيها فلا تباين اتفاقا والموجودات الخارجية لتمايزها بالتشخصات لا ينفك عنها





التباين اتفاقا فالانفكاك لا يتصور الا في الذوات المعدومة المتمايزة في الخارج المتساوية
في الذاتية لعدم التشخصات الخارجية فيها فيكون الانفكاك المذكور من فروع القول بشيئية
المعدوم **قوله** والحق انه عارض لها هذا في الموجودات مسلم واما في المعدومات فممنوع ولا دليل
من بيان **قوله** قيل الفلاسفة يمنعون ذلك قال بعض الفضلاء لابن عياش ان يقول
معنى الاختيار انما هو صحة الفعل والترك لا ما ذكره الفلاسفة من ان معناه ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل لان هذا قول بالاختيار بحسب اللفظ لا بحسب المعنى كما بين في موضعه وقد
الفعل انما يصح على المعنى الثاني وكلامنا في الاول وقد حقق في موضعه انتهى وفيه بحث لان
انه المختار لا يجب ان يكون حادثا اذ قد جوز الآمدي قدمه ايضا **قوله** وقد عرفت ان
الذوات متساوية قيل هذا كلام على السند الغير المساوي وفيه ما فيه **قوله** فيلزمه اما بطلان
مذهبه او بطلان دليله اما بطلان مذهبه فعلى تقدير جواز التميز بالحقائق لان مذهبه تساوي
الذوات في الحقيقة واما بطلان دليله فعلى تقدير التميز بصفات اخرى لان ما ذكره من الدليل
كما يدل على نفي تلك الصفات عن المعدومات يدل على نفي الصفات الاخر عنها ولا يخفى عليك ان
كلمة او لمنع الخلو اي اللازم لا يخلو عن احد البطلانين فلا يمنع ذلك لزوم بطلان المذهب
على التقدير الثاني ايضا لان مذهبه كون الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
وتخصيصها بجميع صفات الاجناس خلاف الظاهر من كلام الشارح **قوله** فبين الكلامين بون
بعيد قيل يمكن ان يحمل كلام الشارح على ما ذكر في نقد المحصل بانه اراد بالحصول في الحيز الذي
جعله نفس الكائنية المعنى المصدري اعني كون الجوهر متحركا او ساكنا وان يطلق الحصول في الحيز
على الكون بمعنى الحركة والسكون فالكائنية التي هي الحصول بالمعنى الاول معللة بالكون الذي هو
الحصول في الحيز بالمعنى الثاني فلا فرق بين الكلامين **قوله** لانها الحيوة وما هو مشروط بها
قيل انحصار الصفات العائدة الى الجملة في الحيوة وما يستند اليها استقرائي وكونه تاما غير
معلوم ولهذا الضعف قدم المحشي الفاضل النسخة المخالفة لما في المحصل على النسخة الموافقة له

هذا القول مذكور في هامش بعض نسخ الحواشي ٢

قال الشارح ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود مرادهم بالجوهرية صفة تقتضي حصول الجوهر في حيز معين بشرط الوجود وبالتحيز اقتضاء الجوهر حيزا لنفسه وبالحصول في الحيز حصول الجوهر في حيز معين قال بعض من ارباب الحواشي جعل هذا القول الخلاف من فروع القول بشيئية المعدوم غير ظاهر اذ لو فرض عدم القول بذلك لامكنت المخالفة في ان التحيز مغاير للجوهرية او نفسها ويمكن ان يقال ليس خلافهم في المغايرة مفهوما حتى يمكن المخالفة في ذلك حالة الوجود بل في تحقق الجوهرية بدون التحيز وهذا لا يتصور الا حاله العدم فذلك من فروع القول بشيئية المعدوم قوله فالظاهر انه قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم انما قال فالظاهر اذ لم ينقل عن الشيخ هذا المذهب ولا يلزم من اللزوم الالتزام ومن غفل عن هذا قال لا يلزم من اللزوم ان يكون ذلك مذهبه فلا وجه لما ذكره من انه قائل به واما قول المحشي الفاضل فلا يختص الخياط بما زعمه فقد اراد به عدم الاختصاص بناء على الظاهر

قوله قال الامام الرازي هذه جهالة اراد بذلك بيان بطلان الفرع المذكور واعترض عليه الشارح الجديد بان السفسطة اتصاف الموصوف في الخارج بالصفات الموجودة فيه واللازم من مذهبهم اتصافه في الخارج بصفات معدومة فيه لانهم يجوزون ركوب رجل معدوم على فرس معدوم بيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة ذات الوان معدومة وانه ليس بسفسطة بل هو نظير تخيل الانسان اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج بيد انهم يقولون ان هذا الاتصاف في الخارج والجمهور يقولون انه في قوى درّاكة انتهى ما ذكره واجاب عنه بعض الفضلاء بان ما ادّعاه المعترض من اللازم الذي جوّزه باطل ايضا وذلك لان اتصاف المعدوم حال عدمه في الخارج بالاوصاف التي هي من لوازم الوجود الخارجي سفسطة وان كانت الاوصاف معدومات في الخارج ووجود هذا الاتصاف في الخيال لا يستلزم اتصافه بها في نفس الامر ولا جوازه حتى يكون نظير الماذكره وقد يجاب بان الامام اورد ذلك بمقتضى مذهبهم من تجويز صانع متصف بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده مع انهم يقولون بوجود



سعد المولى ابن الخطيب

هذا الجواب وجدته في بعض الهوامش م

سعد المولى حسين الاردبيلي ٢

المراد سعد المولى حسين الاردبيلي

تلك الصفات يدل على ذلك عدم الحيوة وارسال الرسل منها قوله وليس شيء حاصلا ان العلم بالاتصاف ليس عين تحقق الاتصاف في الخارج وغير مستلزم له والقائلون بثبوت المعدوم في الخارج انما يقولون بالثاني فجعل الاول من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له

## تقسيم الوجود الى المطلق والمقيد

قال الشارح اعلم ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اعلم ان مفهوم الوجود من المفهومات التي يلزمها الاضافة لانه كون الشيء في الاعيان وكذا مفهوم العدم لانه سلب نسبة الوجود الى شيء ما فيكونان بحسب نفس الامر مقيدين ماخوذين بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون من المعقولات الثانية المعرفة بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر كما سيذكره الا انه لما امكن للعقل تجريد الملزوم عن اللازم امكن اعتبارهما بشرط لا شيء فيكونان مطلقين بهذا الاعتبار وكذا امكن للعقل اعتبارهما لا بشرط شيء ويكونان عامين منقسمين الى المطلق والمقيد ثم ان الاضافة سواء كانت الى شيء معين او الى شيء ما تكون قيدا للمفهوم والابهام في المضاف اليه لا يجعل المفهوم مطلقا فالمطلق حقيقة سوى تجريدها عن الاضافة الى شيء اصلا معينا كان او مبهما نعم الاضافة الى المبهم مطلق بالنسبة الى الاضافة الى المعين لكن الكلام ههنا في المطلق حقيقة ثم ان المطلق في كل منهما لما كان حاصلا باعتبار العقل لانه عين المقيد في نفس الامر حصل بين المطلقين تقابل بسبب كونهما عين المقيدين في نفس الامر وحصل ايضا لكل من المطلقين استقلال بالمفهومية لاعتبارهما مجردين عن الاضافة فيكونان مفهومين يمكن عروض احدهما للآخر فيكون الوجود المطلق معدوما في الخارج والعدم المطلق موجودا في الذهن وهذا معنى قول المص وقد يجتمعان لكن لا باعتبار التقابل ولما كان العدم المقيد محتاجا الى تصور نسبة الوجود اولا للتوقف تصور المضاف على تصور المضاف اليه قال المص في العدم المقيد ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته واما بعد قطع النظر عن الاضافة فلا يبقى هذا التوقف فيمكن تعقلهما معا ولذا قال المص في الوجود والعدم المطلقين ويعقلان معا هذه غاية ما ادّى اليه التحقيق في هذا المقام وستعرف فوائده فيما يستقبلك

من الكلام **قوله** واما ملاحظته اياه بحيث لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي فممتنع ذكر في
الحاشية وجه الامتناع حيث قال فان الوجود حال للشيء والامتناع بالنظر الى نفس الامر اعترض عليه
الشارح الجديد بان ما ذكره من دعوى الامتناع مجرد دعوى بلا دليل بل البداهة تشهد بخلافه
واجاب عنه بعض الفضلاء بان ما ذكره مخالف للوجدان الصحيح لان الوجدان يحكم بان الاضافة
معتبرة في مفهوم الوجود سيما العدم فانه لا يكون نقيضا للوجود بدون هذه الاضافة والحق
ان الاضافة لازم في كل من الوجود والعدم المقيدين ولا يلزم من ذلك عدم امكان اعتبارهما
بدون الاضافة فاذا اخذا بشرط لاشيء او بلا شرط شيء يجردان عن الاضافة بحسب الملاحظة والتجريد
في الملاحظة لا يفيد الانفكاك في نفس الامر بل في الملاحظ فقط والممتنع هو الاول وهو غير مراد
والثاني وهو غير ممتنع قال بعض الافاضل اعتبار الاضافة في العدم لا ريب فيه واما اعتبارها في
الوجود فمنظور فيه قال بعض المحققين لزوم الاضافة في العدم المقابل للوجود مسلم واما في
العدم المطلق فلا لان معناه مطلق الرفع فيمكن تعقله بدون تعقل الوجود والتحقيق ان
المقيدين لا بد فيهما من الاضافة في نفس الامر وبحسب الملاحظة وفي المطلقين لا بد من التجريد
عنها لكن بحسب الملاحظة فقط وقد عرفت انه لا امتناع فيه فالفرق بين المطلقين بحكم وايضا
العدم المستعمل في الرفع المطلق انما هو المعنى اللغوي والعدم المصطلح في هذا الفن يلزمه الاضافة
الى الوجود والا لاحتاج اعتبار التقابل بينهما الى اعتبار الاضافة وليس كذلك وما ذكره بعض
الافاضل من ان قطع النظر في العدم المطلق عن الوجود المطلق منافٍ لكونه رفعا ونقيضا له
ومانع عن وجود التقابل بينهما مدفوع بان التجريد في الملاحظة لا يفيد التجرد في نفس الامر حتى
يفوت الاحكام المذكورة عنه **قوله** ويحتمل احتمالا مرجوحا اي بحسب حمل كلام الشارح عليه
لا بحسب نفس الامر اذ حكم بامتناعه في نفس الامر فيما مر **قوله** فيكون العدم المطلق هو رفع
مفهوم الوجود في نفسه لا رفعه عن شيء واراد برفع مفهوم الوجود في نفسه سلب الوجود عن نفسه
واراد برفعه عن شيء سلبه عن غيره وقد عرفت فيما سلف ان القائلين بما ذكره من الاحتمال

سو المولى ابن الخطيب ٣

المراد سو ٣

سو صدر الدين الشيرازي سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

المرجوح

المرجوح يقولون العدم المطلق هو الرفع من حيث هو هو بدون اضافته الى شيء حالا الى
الى الوجود ولا الى غيره **قوله** فيكون التصورات الخالية عن النسب نقائض سي رفعها
في انفسها فيه بحث لان من قال ان رفع الشيء في نفسه امر معقول لم يرد بذلك نفي صدقه على
شيء حتى يلزم ثبوت النقيض له ولا بد في النقيض من رفع الصدق بل اراد به نفي المماثل لا غير
مثلا يريد بقولك لا انسان مفهوما هو ليس عين مفهوم الانسان وان صدق هو عليه
كمفهوم الناطق مثلا **قوله** فلا بد هنا بعد فهم الوجود وحده من اعتبار نسبته الى شيء ما
هذا اللزوم في العدم المقيد مسلم وفي العدم المطلق ممنوع لما عرفت **قوله** فتامل لعل
وجه التامل هو ان الرفع اذا لم يتصور بدون نسبة الوجود الى شيء ما يكون الرفع عدما
مقيدا عند القائلين بالاحتمال المرجوح لان الوجود المطلق عندهم هو الوجود من حيث
هو هو والمنسوب الى شيء ما مقيد عندهم وكذا ما يقابله من العدم فيلزم ان لا يوجد عندهم
عدم مطلق مقابل للوجود المطلق ويمكن دفعه بان الرفع وان لم يحصل في العقل بدون
النسبة لكن يمكن عندهم ان يلاحظه العقل بعد ذلك مجردا عن النسبة وهذا هو العدم
المطلق عندهم قال بعض الافاضل وجه التامل هو ان المصرح به اطلاق العدم على الطلاق
الوجود وحكم بالمماثلة بينهما حيث قال فيقابل عدم مثله وعدم كفاية تصور الوجود المطلق
في اطلاق العدم وتوقف تصور العدم المطلق على اعتبار نسبة الوجود المطلق مخالف للتفريع
المذكور ومفوت للمماثلة بينهما على ان الوجود المطلق لا بد فيه من الاضافة الى معروضه في
الذهن لانه من المعقولات الثانية التي لا يعقل الا عارضة للمعقولات الاول في الذهن كما
نص عليه المصرح فيما سيجيء ثم انه لا حاجة في تحصيل العدم المطلق الى ملاحظة الوجود من حيث هو هو
كما ظنه القائلون بالاحتمال المرجوح بل اذا لوحظ مع النسبة الى شيء ما كان سلبها عدما
مطلقا ايضا ويرد عليه ان المراد من التفريع بيان توقف تصور العدم على تصور الوجود
لا كفاية اطلاق الوجود في اطلاق العدم حتى يخالفه اعتبار نسبة الوجود وان المراد بالمماثلة

سو المولى ابن الخطيب ٣

هي المماثلة في مجرد الاطلاق لا المماثلة من جميع الوجوه حتى تكون مانعة عن اعتبار النسبة
في الوجود عند تصور العدم وكون الوجود من المعقولات الثانية لا يمنع تعقله بدون
الاضافة كما مر بيانه والوجود اذا لوحظ من حيث هو هو كما هو مذهب القائلين بالاحتمال
المرجوح يكون العدم المطلق المماثل له هو الرفع من حيث هو هو من غير اضافته الى شئ
حتى الوجود والرفع المضاف الى النسبة هو العدم المقيد عندهم فلا يرد عليهم تسميته عدما
مطلقا اذ لا مشاحة في الاصطلاح فظهر من هذا التقرير ان الوجود المطلق هو الوجود
من حيث هو هو من غير اضافته الى شئ من الاشياء وان العدم المطلق هو الرفع من حيث
هو هو من غير اضافته الى شئ من الاشياء حتى الوجود وان ما ذكره المحشي الفاضل من الاحتمال
المرجوح هو الاحتمال الراجح وانه الظاهر المتبادر من كلام الشارح **قوله** واما ما اراد
لم يتجه عليه ما قيل قال في الحاشية تقريب الاعتراض ان ما ذكره الشارح ليس عدما مطلقا بل هو
عدم خاص لانه رفع وجود الوجود ووجود الوجود مضاف اليه فلا يكون مطلقا فرفع
ذلك المضاف لا يكون رفعا مطلقا بل رفعا مضافا وقال في حاشية اخرى الحاصل من
السوال ان الوجود والسلب المطلقين لا يتصوران لان سلب الوجود هو سلب مضاف
لوجود مضاف مقابل للوجود المضاف الى الوجود اعني وجوده لانه اعتبر اضافته الى
الوجود والوجود مخصوص فحينئذ لا يتصور مطلقان منهما بما قيل مقدما انتهى ما ذكره
واعلم ان المعترض المذكور هو الفاضل الحلي وقد اورد هذا الاعتراض في حواشيه على
اطلاق العدم فقط فما ذكره المحشي الفاضل في الحاشية الثانية من اجراء الاعتراض
المذكور في اطلاق الوجود ايضا انما هو لامكان اجرائه فيه لا التصريح المعترض بذلك
**قوله** واما سلبه ورفعه في نفسه لا يخفى ان رفع الشئ في نفسه لا يكون الا بانتفائه
عن الذهن والخارج ومن المعلوم ان انتفاء الشئ عنهما لا يتصور الا بانتفاء وجوده
في نفسه فيهما فسلب الشئ ورفعه اما رفع وجوده لغيره او رفع وجوده في نفسه فحينئذ



رفع الشئ في نفسه في الوجود بدون رفع وجوده في نفسه غير معقول **قوله** الذي يقابله
كون الوجود موجودا قال في الحاشية فان سلب الوجود عن الوجود مقابل لكون الوجود
موجودا لان الوجود غير موجود فحينئذ يكون كون الوجود موجودا مقابلا له **قوله** وفيه بحث
قد عرفت فيما سبق ان الوجود من حيث العروض يلزمه الاضافة ولا يلزم من ذلك عدم
امكان تعقله من حيث هو هو **قوله** والمنازعة فيه مكابرة لا مكابرة فيها اذ قد عرفت
انه يمكن تعقل السلب مجردا عما عداه بالكلية **قوله** والسلب المذكور في قولهم جواب
عن قول المعترض قولكم هذا يدل على جواز تعقله غير مضاف وحاصله كلامه ان قولكم
السلب لا يعقل الا مضافا الى الايجاب يدل على جواز تعقله غير مضاف لان المحكوم عليه يكونه
غير مضاف لابد وان يكون هو السلب الماخوذ بدون الاضافة والا لذم كون قولكم هذا
لغوا وحاصل الجواب ان السلب المحكوم عليه مضاف معنى وان لم يتعرض للاضافة لفظا وفيه
بحث لان الحكم بالاضافة على السلب المقيد معنى بكونه مضافا لا يتخلص عن كونه لغوا كما لا يخفى
اللهم الا ان يقال حاصل القول المذكور ان السلب المتصور بالاضافة لا ينفك عنها وهذا
كلام مفيد قطعا **قوله** وانما المستحيل اجتماعهما في موضوع واحد اي بحسب نفس الامر اذ
يمكن اجتماعهما في محل واحد بحسب فرض العقل ولهذا حمل الشارح الجديد قول المص وقد يجتمعان
على اجتماعهما في محل واحد بحسب فرض العقل وجعل تقابلهما بحسب نفس الامر كما اذا قلت كل معدوم
مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق
فرضا لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن فهما مجتمعان في ذات
الموضوع فرضا مع تقابلهما في نفس الامر ويمكن ان يقال لما استلزم التقابل بين المطلقين
التخالف بينهما دون التنافي وصح حينئذ عروض احدهما للآخر نبه عليه المص بقوله وقد يجتمعان
وصحة اجتماعهما في محل واحد بحسب الفرض وان امكن لكن الحمل على التعرض للاجتماع بحسب نفس الامر
اولى واتم من التعرض لاجتماعهما بحسب الفرض وهذا الذي ذكرناه يؤيده قول بعض الافاضل

السيد صدر الدين

ان الاجتماع لو اخذ بحسب الفرض يكون ظاهرا جدا لا يليق لان يتعرض له ههنا على ان المتبادر من الاجتماع
سو الذى بحسب نفس الامر واما ما ذكره بعض المحققين من ان الامور الظاهرة قد يتعرض لها
لتوقف بعض الامور الخفية عليها او استطرادا فلا يدفع ما ذكره لان حمل الكلام على ما لا يلائم
بحسب المقام وسوء بيان جواز الاجتماع فى نفس الامر اولى فاولى ولا يعارضه ما ذكره من الامثلة
اذا عرفت هذا فقد عرفت اندفاع ما ذكره الشارح الجديد من ان اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما
لمحل واحد على ان الاعتذار بتغاير الجهة يمكن اجراؤه فى الاجتماع بعروضهما لمحل واحد
ووجه الدفع ان عروض احد المتقابلين للآخر لامكانه فى نفس الامر محتاج الى الاعتذار وعروضهما
لمحل واحد غير ممكن الا بالفرض فلا حاجة الى الاعتذار عنه ودفعه بعض الفضلاء بان
الفرض تحقيق ان الاجتماع كما لا يجوز فى محل واحد ضرورة كذلك لا يجوز بعروض احدهما للآخر
من حيث التقابل وليس غرضه الاعتذار المذكور وبعض الافاضل ادعى رخاوة هذا الجواب
ولم يبين وجهها حتى نتكلم عليه **قوله** وسو العدم المضاف الى الوجود الاضافة الى الوجود
منافية للاطلاق الذى سواخذه بشرط لاشئ حتى الوجود ولو كانت الاضافة الى الوجود معتبرا
فى العدم لكان تعقل العدم موقوفا على تعقل الوجود ومتاخرا عنه فى التصور فلا يبقى حينئذ وجه
لقول المص ويعقلان معا وما ذكره الشارح الجديد من ان معناه انهما لا يعقلان مجتمعين
فى محل واحد فمما لا يلايم المقام كما نبهنا عليه آنفا واما ما ذكره تاييدا للكلام من انه لو لم يكن
كذلك لكانت كلمة ما لغوا محضا فمدفوع بما ذكرناه من ان تصور العدم حال الاطلاق لا يتاخر
عن تصور الوجود وان تاخر عنه حال الاضافة لا المعية فى العروض كما توهمه **قوله** باحد
الوجوه المذكورة اى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى زيد او بحسب نوعه كعدم اللحية عن
المراة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب كما فى العدم والملكة الحقيقيين او فى وقت
يمكن اتصافه به كعدم اللحية عن الانثى بخلافه عن الامرد كما فى العدم والملكة المشهورين **قوله**

ولم يعتبر



ولم يعتبر استعدادا اصلا قال فى الحاشية لان المقصود من اعتبار الاستعداد فى قولنا العمى
عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا الاحتراز عن الحجر وغيره فانه لا يصدق العمى و
اللاعمى عليه بخلاف الوجود والعدم فانه لا واسطة بينهما اصلا فلا معنى لاعتبار الاستعداد
فيهما **قوله** بل لا معنى لاعتباره ههنا قطعا قال فى الحاشية يعنى فى هذا المقام لا يصلح
ان يراد بالتقابل التقابل بالعدم والملكة لان ارتفاع العدم والملكة عن المحل الغير القابل
العدم والملكة يجوز مثل ان يقال يجوز ارتفاع البصر وعدم البصر عما من شانه ان يكون
عن الحجر ولا يجوز ارتفاع السلب والايجاب بالنسبة الى جميع المحال لانه يلزم ارتفاع النقيضين
ولهذا قال بل لا معنى لاعتباره انتهى ثم ان الشارح الجديد حكم بان التقابل بين المعتبرين
سو التقابل بالعدم والملكة بناء على ان الظاهر ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى
ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع ثم قال فالمراد معناها المصطلح ويرد عليه ان
الكلام وان كان فى الوجود المقيد لكنه متناول ههنا للذهنى والخارجى ولا يخفى ان الممتنع من
الوجود الذهنى ولعله لتنبهه على هذا الايراد غير كلامه فى بعض النسخ الى قوله ولا شك ان
جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما سواه مما من الخارجى واعترض عليه بعض المحققين
بان معنى العدم رفع الوجود عن شئ مع قطع النظر عن قبوله اولا قبوله والقابلية معتبرة
فى مفهوم عدم الملكة فالتقابل بين الوجود والعدم انما سو التقابل بالايجاب والسلب
دون العدم والملكة وفى بعض الحواشى انه لو كان التقابل هناك تقابل العدم والملكة
لاعتبر استعداد محل الوجود له وانه محال والا يلزم وجوده بدونه **قوله** ورد ذلك
بان كل واحد قال فى الحاشية ولو غير الدليل وقيل ان مفهوم الوجود لا جنس له اذ ما سواه اخص منه
او مساو له ليس بجنس اصلا وسوظاهر وما سواه مما منه كمفهوم الممكن ونظائره ليس بذاتى له
لان مفهوم الوجود يعقل بكنهه من غير تعقل واحد من تلك المفهومات العامة لا ندفع ذلك
لكن يرد المنع على قوله ليس بذاتى له بمنع كون مفهوم من المفهومات متعقلا بالكنه كما مر فيما سبق

انتهى ما ذكره وانت قد عرفت فيما سبق ان الوجود من المفهومات الانتزاعية التي لا كنه
لها وراء المنتزع **قوله** اعم من الوجود قال بعض المحققين المراد من الوجود المطلق
ههنا الموجود المطلق بناء على ما ذهب هو اليه من ان المراد بالامور العامة المشتقات
فلا يكون الممكن العام ونظائره اعم منه وصدق الممكن العام على المعدوم المطلق دون
صدق الموجود المطلق عليه لا يفيد عمومه لان المعدوم المطلق يصدق عليه الموجود المطلق
ايضا ولو باعتبار حيثية اخرى فهما متساويان ولا يلزم في التساوي اتحاد حيثية
الصدق مثلا النائم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة
واعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم ان كلما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود
المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه
الموجود المطلق لان الممكن العام هو مسمى المعدوم المطلق والموجود في الذهن هو مفهومه
وبهما متغايران جزما ورده المحقق المذكور بان ما ذكره مخالف لقانون التوجيه لانه مقابلة
المنع بالمنع وايضا المعدوم ذهنا وخارجا لا شيء محض فلا يصدق عليه مفهوم من المفهومات
لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** فلو كان ذلك المعروض جزءا للوجود
القائم به لم يكن القائم بالشيء قائما به بتمامه وهو محال قال بعض المحققين ان اراد عروض
الاجزاء لنفس المعروض ينتقض بالكثرة العارضة للمجموع وان اراد عروض تمام الاجزاء لا
لنفس المعروض فقط بل له ولجزئه فيلتزم ذلك اذ يجوز ان يكون الوجود عارضا لجزئه وجزء
لجزئه وسلم جرا ثم اجاب باختيار الشق الثاني وادعاء انه لا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له
جزء فيلزم اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه
لكن هذا الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع
واجاب عنه بعض الافاضل بان الوجود ان عرض لجزئه يكون اجزاء الوجود منقسما الى عارض
ومعروض وهكذا في كل مرتبة فيبقى منه في كل من تلك المراتب جزء غير عارض فلم يلزم كون



منه العلامة الدواني ٢

منه السيد صدر الدين ٢

منه العلامة الدواني ٢

منه السيد صدر الدين ٢



الوجود بجميع اجزائه عارضا لجزئه حتى يحتاج الى ما ذكره من الجواب ورده المحقق المذكور
بان ما ذكره من الانقسام انما يلزم على الشق الاول وهو عروض الاجزاء لنفس المعروض واما
على الشق الثاني وهو عروض الاجزاء اما لنفس المعروض او لجزئه فلا يبقى جزء خال عن العروض
فيلزم كون اجزاء الوجود بتمامها عارضا بهذا المعنى فيحتاج الى الجواب المذكور ثم ان بعض
الفضلاء اورد ههنا ابحاثا الاول لا يلزم من خروج الوجود عن الموجود قيامه به فان
الوجود المطلق خارج عن حقيقة الوجود الخاص الواجبي مع محمول عليه بالمواطاة الثاني
ان مبنى ما ذكره الشارح هو ان خروج الوجود عن الموجود يستلزم قيامه به فيلزم المحال
وهو قيام الكل بالجزء وانه ممنوع لانا لا نم كون الخروج مستلزما للقيام الثالث انه يجوز
ان يكون جزء الوجود موجودا بقيام فرد من الوجود معه ومغايرة مفهوم الوجود لفرده
انما هي بحسب نفس الامر فلا يمتنع قيام الشيء بنفسه بهذا المعنى فلا يلزم عدم كون العارض بتمامه
عارضا لانه موقوف على الامتناع المذكور ثم ان الفاضل المذكور اجاب عن الاول بان الحمل
بالمواطاة باعتبار كونه من افراده لا ينافي قيامه به باعتبار كونه من الموجودات الخارجية
واورد عليه بعض الافاضل ان القيام لا يجتمع مع الحمل بالمواطاة لان الاول يستدعي التغاير
والثاني الاتحاد وهما متنافيان ورده بعض المحققين بان التغاير الاعتباري كاف في
القيام في الذهن واجاب عن الثاني بانه لم يدع ان الخروج مطلقا يستلزم ذلك بل اراد ان
الوجود لكونه حالة قائمة بالموجود يكون نسبته الى الوجود نسبة القيام بالضرورة فيلزم المحال
المذكور واورد عليه بعض الافاضل بان دعوى الضرورة في قيام الوجود بالموجود غير مسموعة
ورده بعض المحققين بان منع الضرورة مكابرة وكيف لا والمص نص على القيام حيث قال
وقيامه بالماهية من حيث هي هي انتهى والتحقيق في المقام ان الوجود المطلق انما يحمل على
الوجود الخاص الواجبي بالمواطاة اذا كان عارضا للماهية الواجبية كما هو مذهب
المتكلمين واما اذا كان موجودا في الخارج ويكون نفس حقيقة الواجب تع كما هو مذهب

منه المولى ابن الخطيب ٢

منه السيد صدر الدين

منه العلامة الدواني

منه السيد صدر الدين

منه العلامة الدواني

الحكماء وتبعهم المص يكون حمل الوجود المطلق عليه بالاشتقاق لانه لازم لتلك الحقيقة المقدسة
حينئذ لاعينها فلا يكون خروج الوجود عن الموجود مستلزما للقيام ثم ان بعضا من
الافاضل اجاب عن الاعتراض الثالث بان العارض والمعروض ينبغي ان يكونا كثيرا بالعدد
ليمكن تحقق النسبة التي يتوقف تحقق العروض عليها فلا يمكن عروض الشئ لنفسه لاتحادهما
بالعدد فح لا يكون العارض بتمامه عارضا ولا يخفى ان الشئ مع فرده كثير بالعدد فلا يكون
من باب عروض الشئ لنفسه ورده بعض المحققين بان مذامع كونه كلاما على السند مدفوع بان
قيام الشئ بنفسه عند عروض الكل للجزء ممكن اذا استند الى القيام التغايري بالاعتبار وذلك ظاهر
واما اذا استند الى التغاير بالذات فانما يمكن بان يكون القيام في ضمن فرد عارض له ولا استحالة
فلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه انتهى ويرد عليه ما قد عرفت من ان الوجود من المفهومات
الاعتراضية وليس له افراد خارجية وانما الذي تحته هي الحصص والتغاير بين الكلي والحصص انما
هو بالاعتبار **قوله** فلا استحالة في كونه غير عارض بتمامه فيه بحث لان المفهوم لا يحمل على جزئه
بهو هو لصحة سلبه عنه بانه ليس عينه وانما يحمل على ما صدق عليه المفهوم صدقا ذاتيا او عرضيا
وذلك ليس بجزء للمفهوم بل جزئي له فما يحمل الكل عليه اعني ما صدق عليه الجزء ليس بجزء بل جزئي له
وما هو الجزء اعني المفهوم لا يحمل عليه الكل وايضا الكل خارج عن الجزء وليس بمحمول عليه ومحمول
على ما صدق عليه الجزء لكنه لا يلزم ان يكون خارجا عنه لجواز ان يكون ذاتيا له كما في حمل الانسان
على ما صدق عليه الناطق وقد مر هذا البحث فيما سبق **قوله** هذا مما لا استحالة فيه اعترض
عليه الشارح الجديد بان مراد المستدل اثبات عدم تركب الوجود من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا
على انه لا جنس له ولا فصل له ثم قال فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذي فرض جزء الوجود
معروضا له ولا فساد فيه كما مر واراد بقوله كما مر ما ذكره سابقا من ان من المفهومات ما يعرض
لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك واجاب عنه بعض الفضلاء بان
المراد الاجزاء مطلقا اي سواء كانت محمولة اولا واييده بقول الشارح اي لا يكون له جزء اصلا





وبقوله او متقوما بما اتصف برفعه وذلك لان المتصف بالرفع كما يكون من الاجزاء الغير المحمولة
يكون من الاجزاء المحمولة لان الشئ وان لم يحمل على المتصف برفعه اشتقاقا لكنه يحمل عليه
مواطاة كحمل الوجود المطلق مواطاة على الوجودات الخاصة المعدومة واورد بعض المحققين
ههنا اشكالا وهو ان تعدم الشئ بنقيضه لازم في الاجزاء المحمولة ايضا لان الجزء المحمول يصدق
عليه انه ليس عين الكل وان لم يصدق عليه الحمل المتعارف اعني الاتحاد في الصدق ثم اجاب
عنه بان الجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول لكن يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق
عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف
لا بالمعنى الاول فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الوجود واعترض عليه بعض الافاضل
بان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد فحمل النوع على الجنس بالمواطاة يفيد كون النوع عين الجنس
فليس اللازم حينئذ عدم الحمل بينهما بالمعنى الاخير فقط كما توهمه المجيب انتهى ما ذكره وتحقيق
المقام ان الكلام ههنا ليس في مفهومي الجنس والفصل الذين هما من المعقولات الثانية
بل في طبيعتي الجنس والفصل اللتين هما من المعقولات الاول فهما من حيث اخذهما بشرط
لا شئ ويكونان جزئين من النوع وبهذا الاعتبار لا يمكن حمل احدهما على الآخر وانما الاتحاد
بينهما اذا اخذا لا بشرط شئ فعدم صدق المعدوم عليه اذا كان متفرعا على الاتحاد يكون
عدم الاتصاف بالنقيض منحصرا في الاعتبار الثاني كما ذكره المجيب ثم ان بعض الافاضل لما
اختار كون المراد من الوجود ههنا الموجود بناء على ما تقرر من ان المراد بالامور العامة
المستقات اورد دليلا على انه ليس للوجود جنس بانه لو كان كذلك لكان معقولا عليه وعلى
ما بازائه في جواب ما هو وما بازائه ليس الا المعدوم المطلق او ما يحذو حذوه كالا شئ
وليس له ذات ولا تعين لا خارجا ولا ذهنا فلا يكون جزؤه مفهوما محصلا معينا واعترض
عليه بعض المحققين بان ما بازاء مفهوم الموجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق
وهما متحصلان في العقل وما لا تحصل له اصلا هو ما صدق عليه المفهوم المعدوم المطلق

وليس ذلك بازاء مفهوم الموجود المطلق فاذكره من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه انتهى
ويمكن ان يستدل على بساطة مفهوم الوجود المطلق بان الوجودات الخاصة كما تقرر سابقا
هي الحصص التي هي عبارة عن اضافات الوجود المطلق الى الماهيات فاذا كان جزء الوجود موجودا
يلزم اما تقدم الاضافة على المضاف او تاخر الجزء عن الكل وكلاهما محالان وحيث لم يمكن
اضافة الوجود الى جزئه لم يمكن سلبه عنه وحيث لا واسطة بينهما يلزم ان لا يتحقق لجزء
اصلا وبهذا يظهر فساد ما ذكره الشارح الجديد من الجواب الاولى ولا يفيده ما ذكره من
امكان عروض المفهومات لانفسها لان اللازم في ذلك تاخر الاضافة عن المضاف لا تقدمها
عليه والممتنع هو الثاني دون الاول **قوله** ثم ان الدليل منقوض بسائر المركبات قال
بعض الفضلاء منع ذلك بان مبنى الدليل المذكور هو كون جزء الوجود معروضا له والحيوان
ونحو ذلك قائم بنفسه فلا يكون عارضا لجزئه فجواب ان الدليل المذكور فيه ممنوع نعم لو قرر الدليل
هكذا اجزاء الوجود اما وجودات او لا كما يشعر به عبارة المحشي الفاضل حيث قال الحيوان
اما حيوان اولا او جعل النقض مختصا بالاعراض لاندفع المنع ويمكن ان يقال النقض انما هو
على ملخص الدليل وهو ان كلا من الوجود ونقيضه لا يحمل على جزء الوجود والخلو عن النقيضين
محال فلا جزء له والتقييد بالحمل اشتقاقا انما هو لكون حمل الوجود على الماهيات كذلك والا
فالمراد مطلق الحمل ولا شك في عدم صحة حمل الحيوان على جزئه بالمواطاة نعم يمكن سلب الحيوان
عنه بمعنى انه ليس عينه وانه غير مانع من صحة تعقله به اذ لا يلزم من عدم كونه عينا كونه مباينا له
**قوله** انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده قال في الحاشية وما ذكرت
من الدليل بعد تسليمه انما يدل على ان ليس له فصول مقومة وذلك لا يستلزم ان لا يكون له
فصول منوعة ولا تنافي بين عدم التقويم والتقسيم انتهى ما ذكره واعلم ان الوجودات
الخاصة لما ان تكون عبارة عن الافراد العارضة للماهيات او عن الحصص التي هي عبارة
عن الوجود المطلق المضاف الى الماهيات واختار بعض الفضلاء الاول واعترض على المحشي الفاضل

سو الكوي
ابن الخطيب
٢

انتهى
ص

سو السيد
صدر الدين

سو العلامه
الدواني
٣

بان الدليل

بان الدليل الدال على بساطة الوجود المطلق يدل على بساطة الوجود الخاص ايضا لان جزءه اما
يعرض له الوجود الكل اولا الى آخر الدليل ويرد عليه ان العارض للجزء حج هو الوجود الخاص
وذلك ليس عين الكل فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا عدم كون ما فرض جزءا من الوجود
الخاص جزءا له واختار بعض الافاضل الثاني واعترض بان الدليل المذكور انما يجري في
الوجودات الخاصة اذا كانت عبارة عن الافراد واما اذا كانت عبارة عن الحصص كما
هو الحق فلا واجاب عنه بعض المحققين بان البحث المذكور وارد على المص والشارح حيث
قالا بكون الوجود المطلق معقولا على معروضاته بالتشكيك فيكون معروضاته افرادا عارضة
للماهيات اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع فلا يطلق عليها بالتشكيك كما قرروه ويرد عليه
ان الاضافات داخلة في الحصص فاذا كانت الاضافة متفاوتة يكون قولنا الكلي عليها متفاوتا
ايضا وستعرف تفصيله **قوله** نعم لو ثبت انه طبيعة نوعية حاصله ان الوجودات الخاصة
لو كانت عبارة عن المطلق مع الاضافة الى المعروضات لم يصح قولنا المص ويقال بالتشكيك على معروضاتها
وان صح تكثر الافراد بالموضوعات وفي بعض نسخ الشرح الجديد فالوجود المطلق حينئذ اما تمام
ماهية افرادها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة فيها قال بعض
الافاضل بل يكون ح نفس ماهية المطلق ومن الجائز ان يكون مفهوم واحد حال اضافته الى امر
وباعتبار اضافته اليه اقدم واشد واولى من نفسه حال اضافة الاضافة الى امر آخر وباعتبار
اضافته اليه واجاب عنه بعض المحققين بان الوجود المضاف لا محالة يكون اخص من مطلق
الوجود وما ذكره من كون نفس المطلق حال الاضافة لا معنى له لان المضاف اما ان يعتبر مع القيد
والتقييد معا او مع التقييد فقط وعلى التقديرين يكون فردا مطلقا من المطلق مغايرا له
بحسب المفهوم **قوله** فان المتصل يصدق على المقدار اولا وبالذات اعترض عليه بعض الفضلاء
بان هذا التعليل انما يفيد الاختلاف بالاولوية وعدمها لا ما قصده من الاختلاف بالتقدم و
التاخر ولكن ان تقول ان هذا الوهم يندفع بقوله لانه متصل بالمقدار لا بنفسه يعني ان وقوع

سو السيد
صدر الدين
٢

سو العلامه
الدواني
٢

سو الكوي
ابن الخطيب
٢

المتصل على المقدار اقدم من وقوعه على البياض لكون الاول سببا للثانى وعدم حصول الثانى
بنفسه ويصح بذلك بعيد هذا **قوله** ومحصول هذه المقالة هذا كلام المحشى الفاضل اورده
توضيحا لما نقله من الفرق واعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا الفرق وان كان صحيحا فى
نفسه الآن فى حمل كلام الشارح عليه بعدا اذ اورد فى تمثيل الاولوية الواحد ولا يتحقق
فيه الاولوية المذكورة فى الشفاء وكذا التمثيل بوجود الجوهر والعرض نعم المثال الذى
اورده للشدة والضعف موافق لما ذكره فى الفرق انتهى لا يخفى عليك ان المحشى الفاضل فى
صدد تحقيق الفرق لا فى صدد توجيه كلام الشارح فلا محذور فى مخالفة الفرق المذكور لكلام
الشارح قال بعض الافاضل ما ذكره من معنى الشدة جار فى الذاتيات ايضا لان افرادها مختلفة
فى استتباع كمالات العام والصواب ان تفسر الشدة بما ذكره بهمنيار وسوان الشدة ازدياد
طبيعة العام نفسها فى ضمن الافراد والضعف ما يقابله كالطويل بالقياس الى الذراع و
الذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والغير واجاب عنه بعض المحققين بان القوم مع
اصرارهم على ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وعدم انكارهم لاختلاف كمالات الطبيعة فى
افراد الذاتيات كيف يغترون الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة الا ان يريدوا
بالكثرة قابلية تحليل الاكمل الى امثال الانقص ثم ان الشدة من خواص الكيف والزيادة
من خواص الكم ولم يفرق بهمنيار بينهما حيث جمعهما فى تفسير واحد ورده الفاضل المذكور
اما اولا فبان التحليل فى نفس الامر لا يمكن فى الاشد لما صرحوا ان كل مرتبة من مراتب
الشدة نوع بسيط غير منقسم صالح لان ينقسم الى مرتبتين اخريين منها والتحليل بحسب
الوهم جار فى الذاتيات ايضا اذ يمكن تحليل الناطق فى الذكى الى امثال ما فى الغبى واما ثانيا
فلانه لا ضير فى جمع الكم والكيف فى تفسير واحد واجاب المحقق المذكور لما عن الاول فبان
المراد من التحليل ما يوجب الوهم ولا حجر عن جريانه فى الذاتيات واما عن الثانى فبان
الكلام فى ان ادخالهما فى تفسير واحد مخالف للتحقيق لعدم صدق المفسر على الكم وذلك ظاهر

وللعرف

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدوانى

وَللعرف العام ايضا اذ لا يطلق على الطويل الاشد عرفا ثم ان الفاضل المذكور اعترض
على ما نقله المحشى الفاضل عن الشفاء من تفسير الاولوية بان ذلك ليس تفسير الاولوية بل
بيان لحكم من احكام الشيئين المذكورين بل التفسير الصحيح لها ما ذكره فى الشفاء فى موضع آخر
من ان الوجود يختلف من طريق الاحرى والاولى فان الوجود لبعض الاشياء من ذاته
ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى من الموجود بغيره وكل ما هو متقدم فهو اولى به
من غير عكس ولا يخفى ان هذا التفسير بصريحه يدل على ان الاولى اعم مما ذكر اولا واجاب عنه
بعض المحققين بان مراد الشيخ بهذا المتقول هو ان امرا اذا كان ذاتا او ذاتيا لشئ وعارضا
للآخر يكون ذلك الامر اولى بالاول من الثانى وكيفما كان الاول لا يحتاج الى سبب الثانى يحتاج
اليه ورده الفاضل المذكور بان مرجع التفاوت المعتبر فى التشكيك انما هو الى حصول الكلى
فى افراده والتفاوت بين الذاتى والعرضى مرجعه الى ان الاول بين الثبوت للشئ دون الآخر
وايضا الذاتيات قد يعلل بعضها ببعض كالجنس مع الفصل والعرضى قد لا يعلل كالوجود المطلق
بالنسبة الى الواجب تعالى ودفعه المحقق المذكور بان مرجع التفاوت المعتبر فى التشكيك انما هو صدق
الكلى على افراده ولا يخفى ان صدق المفهوم على ما هو ذاتى له اولى من صدقه على ما هو عرضى له وكون
الذاتى غير معلل مشهور فى الكتب والمذكور فى الجنس هو احتياجه فى التحصل الى الفصل لا تعليله
ولا احتياج عروض الوجود الى سبب فى سبب بعضهم الى ان الواجب تعالى عين الوجود الخاص فلا يحتاج
الى علة هذا ما ذكره وتحقيق المقام هو ان المحمول اما ذاتى او عرضى والاول انما يحتاج اليه الموضوع
فى التقوم فقط والتقوم فى الكل على السوية فلا يحمل الا بالتواطؤ والثانى اما ان يقتضيه الذات
او يقتضيه الغير كالوجود فانه مقتضى ذات الواجب تعالى دون الممكن فيكون حمله عليهما متفاوتا
بالتقدم والتاخر لان المقتضى بالذات اقدم مما لا يكون كذلك ثم ما يقتضيه الموضوع بالغير اما
ان يكون عروضه لبعضها بالذات ولبعضها بالواسطة كالمتصل فانه عارض للمقدار بالذات
وللبياض بواسطة حلوله فى المقدار فيكون حمله عليهما متفاوتا بالاولوية وعدمها لان المعروض

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدوانى

مطلب فى التشكيك

بالذات أولى بالحمل من المعروض بالغير ثم العارض بالذات قد يتفاوت استعداد محله كالسواد
فان استعداد الثلج له اقوى من استعداد العاج له فيكون الحاصل في الاول الحمل من الحاصل
في الثاني ولهذا يترتب على الاول من الآثار ما لا يترتب على الثاني فيكون حمله عليهما متفاوتا
بالشدة والضعف فهذه هي اقسام التشكيك ولا يوجد شيء منها في الذاتيات لانها عين الذات
فكيف يكون مقتضى الذات او مقتضى الغير وبهذا التحقيق يظهر أن الكمال في الشدة انما هو
للعارض والكمال في الذاتيات للمعروض فلا يصدق عليه استتباع الذوات والفصول كمالات
للعارض والتفاوت في الناطق مثلا انما هو في آثاره كالذكاء والغباوة لا في نفسه
والآثار اعراض واعتبار التحليل في الآثار لا يفيد اعتباره في الذاتيات وايضا ليست ماهية
الازيد اكمل من ماهية الانقص ولا بد من كون الاشد اكمل من الانقص فلا يصدق عليه تعريف
الشدة وايضا ليس الازيد متقدما بالنسبة الى الانقص ولا اولى بالنسبة اليه اذ ليس عروض العارض
للانقص بالواسطة فلا يكون مندرجا في شيء من اقسام التشكيك وبهذا يظهر ايضا ان المراد
بالاولوية عدم الواسطة في العروض وبعدمها وجودها فينطبق عليه ما نقله المحشي الفاضل
عن الشفاء من تفسير الاولوية واما التفسير الاعم المنقول عن الشفاء ايضا فانما هو بمعنى عدم
التساوي في الحمل المعتبر في الحمل بالتواطؤ ولهذا جمع بين الذاتي والعرضي في تفسير واحد والا
فالاولوية التي هي من اقسام التشكيك لا يوجد في غير العرضي كما حققناه آنفا وبهذا يظهر
ايضا فساد ما يقال من ان معنيي الاولويتين متحدان في المآل **قوله** وذلك لان حصول
مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله لمعلولها منهم من جعل تفاوت الوجود في الواجب
والممكن مثالا للاولوية وعدمها وللشدة ومقابلها ايضا الا انه لما نازع فيه بعضهم بالتفت
اليه الشارح الآتي فجعله مثالا للاولوية غير بعيد كما لا يخفى على المتأمل **قوله** ولا شك ان
حصوله لكل منهما انما هو لحصوله لجزئيه العارض له اراد بالجزئي الوجود الخاص قال بعض الافاضل
الظاهر من متن الكتاب انه أراد بالعوارض مفهوم الوجود مضافا الى الماهيات اعني الموجودات

من حيث

قائله المولى ابن الخطيب ٣

سواه السيد صدر الدين ٣



من حيث انها موجودات وبالموضوعات خصوصيات الماهيات وقال بعض المحققين فلا يكون
مفهوم الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة مشككا لان مفهوم الوجود المضاف الى الماهيات
حصة من مفهوم الوجود المطلق لامحالة والكلي بالنسبة الى حصصه لا يكون مشككا على
قاعدة القوم ولك ان تقول عدم كون الكلي بالنسبة الى حصصه مشككا انما هو اذا كانت
اضافة الكلي الى الخصوصيات المتساوية في الماهية واي قاعدة دلت على عدم اضافته الى
الخصوصيات المتفاوتة بالماهية وقال ذلك الفاضل ايضا ان جزئي الوجود لا يعرض لشيء اصلا
ولئن سلم فلا يكون الوجود المطلق عارضا لذلك الجزئي لان العروض يقتضي النسبة والانسبة
بين الشيء ونفسه واعترض عليه المحقق المذكور بانه ليس المراد من العروض الخارجي حتى لا يصح
ذلك في الوجود بل العروض الذهني وسوغه انتزاع الوصف من الموصوف وايضا المطلق ليس نفس
ذلك الجزئي من جميع الوجوه اذ لا شك ان اتحاد العارض والمعروض انما هي الوحدة الاجتماعية
فهما متغايران في نفس الامر بحيث يتحقق النسبة بينهما وان اتحدا بحسب الخارج **قوله** بل
مآلها الى ان ترتب الآثار على احدهما اكثر من الآخر قد عرفت فيما مر ان مآلها الى ان الاشد
نوع الكمال والاضعف نوع اضعف وكثرة ترتب الآثار وقلته من لوازمهما نقل بعض
المحققين عن الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل
الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان **قوله** المعقولات الاولى هي طبايع المفهومات المتصورة من حيث هي اعلم ان المعقول
اخص مطلقا من المفهوم لان المعقول يطلق على ما يقابل الاعتباري والمفهوم يطلق
على الاعتباري ايضا فالاعتباريات خارجة عن المقسم هنا ثم ان المعقول من حيث هو معقول
مقابل للموجود الخارج من حيث هو موجود فيه ومنقسم الى الاول والثاني فقوله مفهومات
في تعريف المعقولات الاولى بمنزلة الجنس وقوله طبايع وهي الماهيات التي لا يحاذى بها امر في الخارج
احتراز عن المعقولات الثانية وقوله المتصورة من حيث هي احتراز عن الموجودات الخارجية

سواه العلامة الدواني

لانها متصورة من حيث الوجود قال بعض الفضلآء المراد بالطبايع الماميات الممكنة
فيخرج الاعتباريات عن المعقولات الاولى وخروجها عن المعقولات الثانية ظاهر
فيلزم ان يكون واسطة بينهما ثم قال الطبايع تصدق على الجزئيات وانها قد تكون
محسوسة فيلزم دخول المحسوسات فى تعريف المعقولات الاولى وان التزمه ملتزم يلزم
كون ذكر الطبايع او المفهومات فى التعريف لغوا اذ الاحراز عن المعقولات الثانية يحصل
بقوله المتصورة من حيث هى لانها متصورة من حيث العروض الا انه يلزم ح ان يخرج عن
التعريف الاضافات التى هى من المعقولات الاولى على تقدير وجودها ثم قال فالاولى ان
يعرف المعقولات الاولى بانها المفهومات المتصورة من حيث هى غير عارضة لموجود فى
الذهن وتدخل فيه الاضافات الخارجية لانها عارضة لموجود فى الخارج هذا ما ذكره
وفيه بحث لان الاعتباريات كما عرفت خارج عن المقسم فلا يكون واسطة بين القسمين
وايضا لا يلزم من دخول الجزئى فى التعريف دخول المحسوس فيه لان الجزئى قسم من المفهوم
المقابل للمحسوس وان صدق هو عليه وايضا قد عرفت ان الطبايع احراز عن المعقولات
الثانية وقوله المتصورة من حيث هى احراز عن الموجودات الخارجية فلا يكون شئ
منهما لغوا ولا يلزم ايضا خروج الاضافات الخارجية عن التعريف وما ذكره من التعريف
الاولى وان اخرج المعقولات الثانية عن التعريف وادخل الاضافات الخارجية فيه
الا انه يدخل فيه ح المفهومات الاعتبارية ولا بد من اخراجها كما عرفت فالتعويل على ما شيدنا
اركانه من تعريف المحشى الفاضل **قوله** وما يعرض للمعقولات الاولى فى الذهن والوجود
فى الخارج ما يطابقه هذا ما اختاره من تعريف المعقولات الثانية فى هذا الكتاب وقد استنبط
بعض المحققين من كلامه الآتى تعريفين آخرين احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا
لمعقول آخر فى الذهن ولا يكون فى الخارج ما يطابقه وذلك من تفصيل الامرين اللذين
سنذكرهما وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس فى الخارج ما يطابقه وذلك من قوله



وكل ما يعقل



وكل ما يعقل فى الدرجة الاولى فهو معقول اول وقد نقل تعريفين آخرين احدهما عن
شرح المحشى الفاضل للمواقف والآخر عن حاشيته لشرح المطالع اما الاول فهو ما يعرض
للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج واما الثانى فهو
ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهنى اعنى ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضه
ثم نقل تعريف الشارح الجديد وسوما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فهذه ستة
تعريفات نقلها وتكلم على كل منها وقال اما التعريف الاول فلا استدراك فيه اذ لم
يصرح بان القيد الثانى لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماميات اذ
يصدق عليها انها تعرض المعقولات فى الذهن كما انها تعرضها فى الخارج ودلالة
العبارة على كون الوجود الذهنى بخصوصه منشاء العروض ممنوع واما التعريف
الثانى فالقيد الثانى لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التى عروضها بحسب الخارج
وسوطاهر ولاخراج الاضافات التى هى لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة لها
بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فى الذهن ولعله
اورده للتبيين لا للاحراز واما التعريف الثالث فظاهر ان قوله ما لا يعقل الا
عارضا لغير يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحراز عنها ثم قوله اذا قيل
بتحققها فى الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم يوجد فى الخارج وكان اتصاف الماهية بها
بحسب الوجود الخارجى لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه هذا واما التعريف
الرابع فيمكن ان يجعل القيد الثانى فيه للاحراز عن لوازم الماهية كما سلف وللمناقشة
مجال واما التعريف الخامس فيمكن ان يقال فيه لم لا يجوز ان ينفك تعقل بعض العوارض
الذهنية عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء
واما التعريف السادس فلم لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن لا غير شمل بظاهره
الاضافات فيحتاج الى القيد الآخر لاخراجه اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون

المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول آخر فيرجع الى ما ذكره في شرح المواقف
وبالجملة لا استدراك في هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية هذا ما ذكره واعترض
بعض الفضلاء على التعريف السادس بانه لا يشمل كثيرا من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي
والشيء ونظائرها وعلى اشتراط المتاخرين ان يكون تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر
رعاية لوجه التسمية اذ يخرج عنها كثير من الامور المعدودة منها كالكلي والجزئي والقضية
والشيء والعلة والمعلول ونظائرها ثم قال حمل المتاخرون العوارض العقلية على ما يقابل
لوازم الماهية والعوارض الخارجية التي فسروها بالوحمل على معروضها لصدق القضية خارجية
فيخرج بهذا ايضا مثل الكلي والجزئي والشيء والعلة ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في
الخارج ثم اختار تعريف القدماء وسوائها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج
لخروج مثل الامور المذكورة عنه وطعن على المتاخرين في نقضهم تعريف القدماء بالامور
المذكورة وفي ارتكاب بعض آخرهم تكلفات يندرج بها هذه الامور فيها مع انهم لم يظفروا على
ذلك واجاب عنه بعض المحققين بانا لا نم خروج الكلي والجزئي عن التعريف السادس فان
الكلية والجزئية صفتان للصورة الذهنية حتى ان زيدا ليس بجزئي في الخارج بل الجزئي صورته
الحاصلة في العقل صرح بذلك كثير من الفضلاء فالماهية في الخارج ليست كلية كما انها ليست
كلية فيه واما الشيء فهو يساوق الوجود والبحث في كونه عارضا ذهنيا كالبحث في الوجود واما
العلة وان كانت بمعنى التاثير والاستتباع من اللواحق الخارجية لكن القوم اريدوا بالعلة
ههنا كون الشيء بحيث لو وجد في الخارج تبعه شيء آخر وليس ذلك من اللواحق الخارجية فلا فرق
بين التعريف الذي نسبه الى المتاخرين والتعريف الذي نقله عن القدماء ثم ان المراد بالعوارض
العقلية ما يكون عروضه بحسب الوجود العقلي ولما كانت لوازم الماهية عارضة بحسب الوجود
الخارجي احترزوا عنها بقيد عدم المحاذاة للامر الخارجي قوله بل يجب ان تعقل عارضة
لمعقول آخر في الذهن قال بعض الافاضل المراد بالعروض بحسب اعتبار العقل لا بحسب نفس الامر لان





المعقولات الثانية لما كانت محمولات على معروضاتها بالمواطاة كانت متحدة معها وهذه ينافي العروض
بحسب نفس الامر بل يتوقف على اعتبار العقل المعروض بذاته عاريا عن العارض والمراد بقولهم
لا يحاذى بها امر في الخارج ان لا يكون مبدأ وما موجودا في الخارج واعترض عليه بعض المحققين
بان المراد بالعارض ههنا الخارج المحمول ولا شك ان المعقولات الثانية بالنسبة الى افرادها
كذلك بحسب نفس الامر ضرورة ان الكلي مثلا خارج عن طبيعة الانسان ومحمول عليها في نفس الامر
كما سوى شان جميع العوارض والاتحاد بينهما ليس من جميع الوجوه فلا يمنع ذلك الامتياز بينهما
في نفس الامر بل العارض ههنا لما كان بمعنى الخارج المحمول فاتحاده مع افراده يحقق معنى العروض
قال بعض الفضلاء لا نم توقف تعقل المعقولات الثانية على تعقل معروضاتها اذ يجوز تعقلها
مجردة عن معروضاتها ولا يلزم من توقف عروضها على حصول معروضاتها في الذهن توقف
تعقلها على تعقلها ولا يصح قياسها على العوارض الخارجية لان المعروضات محل العوارض
الخارجية واما محل العوارض الذهنية فانما هو الذهن لا معروضاتها انتهى ويمكن ان يقال
مراده منع توقف التحصيل لا توقف الحصول اذ لا يخفى ان المعقولات الثانية من المفهومات
الانتزاعية والانتزاع لا يمكن بدون المنتزع منه فانتزاع المعقولات الثانية لا يمكن الا بتعقل
المعقولات الاولى وذلك لانا نتعقلها مجردة عنها بعد التحصيل هذا هو الجواب الحاسم لمادة
الاشكال وقد اجاب بعض المحققين عن المنع المذكور تارة بدعوى الاستقراء كما مر ذكره واخرى
بانهم يدعون البداهة في احتياج المعقولات الثانية الى معروضاتها فان كانت العوارض الذهنية
من قبيل الاضافات فلا اشكال لصدق الحدود المحدود عليها وان لم يكن من ذلك القبيل فان
ثبت امكان تعقل شيء منها بدون المعروض فلا يصدق عليه المحدود فلا فساد في عدم صدق
الحد عليه ولا يلزم ان يكون كل عارض ذهني من المعقولات الثانية ولبعض الافاضل ههنا اشكال
من وجهين احدهما ان الكلية من المعقولات الثانية كما اعترف به وهذه وان سلم ان تعقلها يستتبع
تعقل ما اضيف اليه لكن لا نم ان تعقلها لا يمكن بدون تعقله ولئن سلمنا ذلك فلا نم انها من

سو العلامة الدواني ٢

سو الكوكبي ابن الخطيب ٢

سو العلامة الدواني ٢

سو السيد صدر الدين ٢

سو العلامة الدواني ٢

سو السيد صدر الدين ٢

سو السيد صدر الدين ٢

المعقولات الثانية والا لبحث عنها في المنطق مع ان المبحوث عنه في المنطق الكلي دون الكلية
وكذا احال الجنس والنوع والقضية والقياس ونظائرها فلا وجه لادعاء الحصر الاستقرائي
في ذلك وثانيهما ان الشيئية والجزئية من المعقولات الثانية ولا مدخل للوجود الذهني
في عروضها لمعروضها واجاب عنه بعض المحققين اما عن الاول فبان ماذكره مغفول عن كون
الكلية امرا نسبيا لان تحصلها امكان فرض اشتراك الصورة العقلية بين كثيرين ولا شك
ان تعقل النسبة متاخر عن تعقل المنتسبين فاذا كانت الكلية من الاضافات المتاخرة في
التعقل عن المعروض كان تعقل الكلي المشتق منه متاخرا عنه فلا يلزم خروجه عن التعريف
وقس عليه حال النوع والجنس والقضية والقياس وسائر موضوعات المنطق نعم يرد عليه
انه لا دليل على ان العوارض الذهنية كلها امور نسبية حتى يصح الحكم الكلي بتوقفها في التعقل
على تعقل معروضاتها ويندفع بالاستقراء كما مر ذكره واما عن الثاني فبان الوجود وان الشيئية
ليسا من العوارض الخارجية ولم يقم دليل على خلاف ذلك واما الجزئية فقد عرفت انها من العوارض
الذهنية قوله وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج مايطابقه كالاضافات
اذا قيل بتحققها في الخارج حاصله ان المعقولات الثانية لما اشترط فيها ان لا يوجد في الخارج
مايطابقها لزم دخول الاضافات على تقدير تحققها في الخارج في المعقولات الاولى ولما لم يعتبر
الشارح الجديد هذا الشرط في تعريف المعقولات الثانية اجاب في حاشية كتابه عن النقض بالاضافات
بانها وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة
لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشاء العروض وجود المعروض في العقل وكل مايكون
كذلك لا يكون موجودا الا في العقل والاضافات ليست كذلك وان كانت معقولة في الذهن انتهى
ماذكره واجاب عنه بعض المحققين بما نقلنا عنه فيما سبق في بيان التعريف السادس قال
الشارح والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود اعلم ان المقصود من هذا
الكلام بيان ان الشيئية كالوجود لا تعرض الا الخصوصيات الماهيات وتتكثر بتكثرها اذ ليس لها

سو العلامة الدواني ٢

سو العلامة الدواني ٢

افراد



افراد خارجية او ذهنية يقوم مفهوم الشيئية بها لانها لكونها من المعقولات الثانية ليس لها
افراد خارجية ولعدم تاصلها في الوجود المطلق ليس لها افراد ذهنية فلا شئ مطلقا ثابتا
خارجا وذهنا فلا تعرض هي الا لخصوصيات الماهيات هذا هو التقرير المطابق لعبارة المتن وليوافقه
ظاهر تقرير الشارح وهو المفهوم من اطلاق المحشي الفاضل الوجود في قوله فلا شئ مطلقا بموجود
واما الشارح الجديد فلما لم يعتبر في تعريف المعقولات الثانية عدم مايحاذي بها في الخارج حمل نفي
التاصل في الوجود على نفي التاصل في الوجود الخارجي وحمل عدم ثبوت الشئ المطلق على عدم ثبوته
عقلا ثم اعترض بانه مخالف للواقع بناء على امكان تعقل الشيئية المطلقة غير عارضة ومنافاة لما سبق
من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه ثم قال
فان اريد ان الشئ المطلق ليس ثابت في الخارج لكونه كليا ولكون الثابت في الخارج اشياء
مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ لان شان جميع الكليات سواء كانت معقولات
اولى او ثانية كذلك وايضا لا يلايم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات هذا ما ذكره
وانت خبير بان المعقولات الثانية يعتبر في مفهومها عدم مايحاذي بها في الخارج كما عرفت تحقيقه
فنفي التاصل الوجود الخارجي بعده يكون من قبيل التكرار مع انه بصدد الايجاز والاختصار
فوجب حمله على نفي التاصل في الوجود الذهني كما بيناه واللازم من مائتين المقدمتين ان لا يكون
للشئ المطلق افراد خارجية او ذهنية بل لا يكون عروضه الا لخصوصيات الماهيات وبهذا يظهر
ملائمة الاضراب المذكور وايضا لا يلزم من عدم تاصله في الوجود الذهني في نفس الامر ان لا يمكن
اعتبار الشيئية بدون الخصوصيات كما عرفت في الوجود المطلق فلا مخالفة للواقع ولا منافاة
لما سبق ثم انه لما كان المراد عدم تاصل الشئ المطلق في الوجود الذهني ولم يطرد ذلك في الكليات
المتاصلة في الوجود الذهني ظهر للتفريع والتخصيص وجه ظاهر واجاب بعض الفضلاء عن اعتراض
الشارح الجديد بانه يكفي في تفريع عدم ثبوت الشئ المطلق عقلا ذكر كون الشيئية من العوارض
الذهنية مع ان المفهوم من المتن والشرح والحاشية ان يكون لعدم تاصلها في الوجود الخارجي

وانا قلنا ما ظاهر تقرير الشارح لان تعرضه لنفي
ثبوت الشئ المطلق خارجا فقط بقوله انه
اراد نفي ثبوته خارجا فقط منه

قال بعض من ارباب الحواشي الاضراب لا يلايم من وجه
من جهة لفظ هي الراجعة الى الشيئية ومن جهة
لفظ الخصوصيات ومن جهة تكون لفظة في العقل
مرادا في الكلام انتهى وفيه ما فيه منه

سو العلامة ابن الخطيب ٢

مدخل في ذلك التفريع فيكون المراد كون مفهوم الشيء المطلق غير موجود في الخارج لما ذكره فلا يرد
ما ذكره من الاعتراض بانه مخالف للواقع واما المنافاة لما سبق فانما لزمت مما اختاره من البيان
في الوجود المطلق لا مما اختاره المحشي الفاضل ومن تبعه من البيان وقد سبق تفصيله واما
تخصيص الشيء المطلق بالذكر فانما سوغ لدفع توهم ان مفهوم الشيء المطلق عدمي بناء على عدم التفرقة
بينه وبين ما صدق هو عليه او على ان مفهوم الشيء لما كان مساوقا لمفهوم الموجود لم يتوهم
كونه موجودا انتهى كلامه وانت تعلم انه اذا كان المراد عدم ثبوت الشيء المطلق خارجا يكون التفريع
فاسدا ايضا اذ يكفي في ذلك نفي تاصل الشيئية في الوجود الخارجي فلا حاجة الى ذكر كونها من المعقولات
الثانية مع ان التفريع عنده على مجموع الامرين وايضا مراد المص كما عرفت عدم ثبوت الشيء
المطلق في نفس الامر وذلك لا ينافي امكان تعقله على الاطلاق بحسب اعتبار العقل كما مر نظيره في
تصوير الوجود المطلق فلا منافاة على مختار المعترض ايضا واما ما ذكر من وجهي التخصيص بالذكر
فغير موجه لبعد ما ذكره من التوهمين والتعويل على ما قدمناه ومن المحققين من قال الامر
دائر بين المنافاة على توجيه المعترض ومخالفة الواقع على توجيه الآخرين فدفع المنافاة
باختيار توجيه الآخرين اولى ليلائم الكلام مع ان في مخالفة الواقع مجالا للكلام انتهى كلامه
ولعلك قد اطلعت مما قدمناه من الكلام على اندفاع المحذورين معا ثم قال المحقق المذكور
كون مآل معنى الشيئية الى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر
كذلك لتغايرهما في المفهوم فالاولى ان يقال الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود
يمكن تعقله مطلقا ينافي تجويز كونهما عين الوجود انتهى كلامه ولقائل ان يقول نعم المفهومان
متغايران لكن قيام كل منهما بمعروضهما على نسق واحد فلا يتفاوتان في امكان الاطلاق
وعدمه ثم قال المحقق المذكور عدم الوجود في الخارج عند القائلين بوجود الماسيات من حيث هي هي
في الخارج لا يعم المعقولات الاولى لاتحادها مع الموجودات الخارجية وانما يختص بالمعقولات الثانية
لعدم الاتحاد المذكور فيها فيتم التفريع المذكور واما وجه التخصيص فلعله دفع توهم بعض الناس

ان الشيء

سو العلامة الدواني ٢

ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في دفع هذا الوهم ونقل في حواشي بعض
الكتب ان الشيء المطلق موجود في الخارج وتنضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء واعترض عليه
بعض الافاضل اما اولا فلان المعترض صرح في بحث زيادة الوجود بوجود الماسية من حيث هي هي
في الخارج فيكون مراده ههنا عدم طبايع الكليات حال اتصافها بالكلية وهذا الحكم عام
للمعقولات الاولى والثانية معا واما ثانيا فلان بعضا من المعقولات الثانية متحد مع الموجود
في الخارج كالشيء والجزئي والذات والعلة والمعلول ونظائرها فلا نسلم انها ليست بموجودة في
الخارج واما ثالثا فلانا لا نسلم ان نفي الثبوت يكون ردا للنفي المجنسية فان الحيوان الناطق
ليس بثابت مع انه جنس واجاب المحقق المذكور اما عن الاول فبان المراد بالماسية من حيث هي هي
ههنا هي معروض الكلية في العقل لا الماسية بشرط الكلية والنزاع في وجود الكلي الطبيعي انما هو
في الكلي بالمعنى الثاني والمتاخرون لا يقولون بوجوده ووافقهم المعترض وستعرف
تفصيله في موضعه واما عن الثاني فبان الجنس من الموجود الخارجية عند القدماء وتبعهم المص
فلا يلزم من نفي ثبوت الشيء المطلق نفي كونه فبانا لا نسلم وجود شيء من المعقولات الثانية في
الخارج كما ظهر لك من تعريفها وما ذكره من الامور خارج عنها لما عرفت واما عن الثالث
فبان الجنس من الموجودات الخارجية عند القدماء وتبعهم المص فيلزم من نفي ثبوت الشيء
المطلق نفي كونه جنسا عندهم ووجود الحيوان المطلق انما هو من حيث الطبيعة لا من حيث
انه مطلق كما هو مذهب المحققين **قوله** بل كل ما هو موجود فهو في نفسه شيء مخصوص قطعا
ولقائل ان يقول لا معنى للشيء المطلق الا المفهوم العارض لخصوصيات الماسيات فلو كان
الشيء المطلق موجودا كان معروضا للشيئية الخاصة ولا يلزم من كونه معروضا لها
عدم كونه عارضا لخصوصيات الماسيات فلا منافاة بين الاطلاق بالمعنى المذكور وكونه معروضا
للشيئية الخاصة ونظير ذلك ان العلم المطلق اذا علم يكون معلوما بعلم خاص مع كونه علما
مطلقا متعلقا بجميع المعلومات المخصوصة فالوجه ان يقال لو كان الشيء المطلق موجودا

سو السيد الدين ٢

المطلق

في الخارج لم يكن الشيئية من المعقولات الثانية لانتزاعها من موجود خارجي وكونه موجودا
في الذهن اصالة مما يكذبه الوجدان **قوله** فقد اعترض عليه قال بعض الفضلاء مشارك العام
لغيره في نفسه انما يستحيل عروض جزئي له فيحمل عليه اشتقاقا او بان يحمل هو على نفسه مواطاة والمشارك
بالمعنى الاول لا يكون الا في الموجودات ويمتاز المشارك بهذا المعنى عن غيره بخصوصية زائدة
بخلاف المشارك بالمعنى الثاني فانه قد يوجد في المعدوم لان كل مفهوم موجودا كان او معدوما فانه
لنفسه ضرورة ويمتاز المشارك بهذا المعنى عن غيره بنفس مفهومه لا بخصوصية زائدة والمراد
بهنا هو المشارك بالمعنى الاول اذ هي التي يستلزم الخصوصية المميزة وهي التي يلزم وجود الشيء ويقع
عليه فح يندفع السوآل الاول والاخير ويمكن دفع النقض ايضا بان يقال لا استحالة في ان لا يوجد
شيء من العام اذ الكلي الطبيعي لم يثبت وجوده في الخارج ولو سلم ذلك فلا نم ان الدليل جار في الحيوان
اذ لا يلزم ان تكون الخصوصية المميزة للحيوان حيوانا آخر انتهى ما ذكره ويمكن دفع السوآل الثاني
ايضا بان حاصل الدليل ان عروض الشيئية لخصوصيات الماهيات انما هو بالذات لا بواسطة فرد موجود
في الخارج وهو الشيء المطلق لانه لو وجد في الخارج لكون معروضا للشيئية والغرض ان عروضها
بواسطة الفرد الموجود في الخارج فهناك فرد آخر عارض لذلك الفرد وهكذا فيتسلسل وحيث
كان كل فرد مغايرا للمعروضه بالذات ومستلزما للعروض في نفس الامر على الفرض المذكور لا ينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار **قوله** واما تمايزها بحسب الخارج فيتفرع على كونها موجودة في الخارج
قال بعض الفضلاء يلزم على هذا ان لا تكون الصفات العدمية الثابتة لموصوفاتها في الخارج كالعمى
وغيره متميزة عن موصوفاتها في الخارج لان الاتصاف الخارجي بدون تميز الطرفين في الخارج
غير معقول انتهى كلامه وقد سمعت غير مرة ان هذا الكلام من عدم التمييز بين الصدق الخارجي
والاتصاف الخارجي ولقد اشتبه هذا الفرق على حذاق هذا الفن قال بعض الافاضل ثبوت
الصفات العدمية للموضوعات عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف والصفة
ورده بعض المحققين بان استدعاء الاتصاف التميز انما هو في الاتصاف بمعنى انضمام الصفة الى

الى الموصوف

سعد المولى
ابن الخطيب
٢

سعد المولى
ابن الخطيب
٢

سعد السيد
الدين
٢

سعد العلامة
الدواني
٣

الى الموصوف لا في الاتصاف بمعنى صحة الانتزاع وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه بحث لان الاتصاف
اما خارجي او ذهني والاتصاف لا بد فيه من وجود الطرفين في ظرف الاتصاف فمعنى الاتصاف
بالعدميات ان يكون ما في الخارج مطابقا للحكم بالاتصاف في الذهن ومصداقا له ومعنى
الصدق الخارجي لا الاتصاف وحاصل ما قدمناه فيما سبق **قال** الشارح واما العدمات
فقد اختلفوا فيها تحرير محل النزاع ان تميز الاعدام عند المعتزلة خارجي وعند الحكماء بوجود ذهني
وعند المتكلمين بتميز علمي والاول ظاهر والفرق بين الاخيرين ان الصورة بمعنى المعلوم المتميز
في الذهن وجود ذهني وبمعنى الكيفية الحاصلة في العقل تميز علمي ثم ان الخلاف بين المعتزلة
والمخالفين لهم قد مرت اليه الاشارة واما الخلاف فيما نحن فيه فبين الحكماء والمتكلمين
بناء على اختلافهم في اثبات الوجود الذهني ونفيه وحاصل الخلاف ان التميز بحسب نفس الامر
اعم من الوجود الخارجي عند الحكماء لتحققه في الوجود الذهني ومساويه عند المتكلمين اذ
لا تميز بدونه واما التميز العلمي فخارج عن النظر في هذا المقام لان الكلام هنا في تمايز المعلومات
لا العلوم ومن الفضلاء من اشتبه عليه الفرق بين التميز العلمي وتميز المعلومات فحسب ان
المتكلمين موافقون للحكماء في عموم التميز من الوجود الخارجي فجعل الخلاف المعتبر فيما نحن فيه
بين المعتزلة وبين المخالفين لهم وليس كذلك لما تحققته آنفا **قال** الشارح فذهب قوم
الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة لكانت ثابتة والتالي باطل تقريره ان الاعدام لو كانت
متمايزة في نفس الامر لكانت ثابتة في نفس الامر والتالي باطل اذ قد مر ان الوجود مرادف
للثبوت فلا ثبوت للاعدام في نفس الامر اما الملازمة فلان الاعدام لو كانت متمايزة في نفس الامر
لكانت متحققة ومشارا اليها في نفس الامر وكل منهما فرع الثبوت وتقرير الجواب انه ان اراد بالتالي
الثبوت في الخارج فالملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون الاعدام متمايزة في الذهن ومتحققة
ومشارا اليها فيه ولا يلزم من التمايز في الذهن التحقق والاشارة في الخارج فلا يلزم الثبوت فيه
وان اراد الثبوت في الذهن فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ يجوز ان يكون الاعدام

هذا
٥

متمايزة في الذهن ومتحققة ومشارا اليها فيه والازم من ذلك الثبوت في الذهن دون الخارج
وبطلانه ممنوع قوله قال بعض الافاضل اراد به صاحب المعاقف ومحصول كلامه في تقرير دليل
النفاة سوا التميز مساوٍ للموجود المطلق والاعدام تقابله فيكون نفيا صرفا ولما ورد عليه
المنع بانا لانم ان التميز مساوٍ للموجود المطلق فان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا متميز عند
العقل بلا خلاف قال والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني وتوضيحه انه لا شك ان
المعدومات لها تمايز عند العقل فان كان ذلك بحصول ماهياتها فيه يكون التميز مساويا للموجود
المطلق اذ ح لا يكون المعدوم المطلق موجودا في الذهن اذ لا ماهية له وان كان ذلك بحصول
صورها فيه لا يكون التميز مساويا للموجود المطلق اذ ح يكون للمعدوم المطلق تمايز في الجملة
اي التمايز العلمي وحاصله ان المنع المذكور مندفع عند القائلين بالوجود الذهني وعند غيرهم
فلا فيكون الخلاف في المعدوم المطلق لا الخارجي كما سوا المفهوم من تقرير جواب الشارح وايضا
يكون ح نفي التمايز عند القائلين بالوجود الذهني واثباته عند القائلين بنفيه على عكس
ما سوا المشهور ولهذين الامرين أورد المحشي الفاضل هذا المنقول عقيب تقرير كلام الشارح
ثم ان هذا المنقول قد اعترض عليه صاحب المقاصد بان ما ذكره من ان مبنى الخلاف هنا فرع الخلاف
في الوجود الذهني مردود بان الامر بالعكس من ذلك فان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين لهم القائلون بعدم تمايزها قالوا ولان يقال في
بيان التفرع انما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود
الذهني حكم بتمايز الاعدام لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا
واعترض عليه الشارح الجديد بان ما ذكره في تمايز المعدومات لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ
الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات
ويمكن ان يجاب عن اعتراض صاحب المقاصد بان كون التفرع على عكس ما سوا المشهور انما لزم من

ايضا

من جعل



سو المولى ابن الخطيب

من جعل محل الخلاف تمايز المعدومات مطلقا وعدم تمايزها كما تحققته فيما سبق من التقرير والتوضيح
فلا يرد عليه كون الامر بالعكس على تقدير جعل محل الخلاف المعدومات الخارجية كما سوا المشهور
نعم يرد عليه ان المثبتين للتمايز بين الاعدام استدلوا عليه باختلاف مقتضيات الاعدام الخارجية
من كون بعضها ملزوما لآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك لان هذه كلها معدومات
خاصة والا لم يمكن الحكم عليها في الذهن باحكام مخصوصة وقد استدل صاحب المواقف ايضا
بهذا الدليل وهذا صريح في ان القائلين بعدم التمايز قائلون بعدمه في الاعدام الخارجية
ايضا اذ لا بد من توارد النفي والاثبات في محل الخلاف على نسبة واحدة واجاب بعض الافاضل
عن اعتراض صاحب المقاصد بان مراد صاحب المواقف ليس كون الخلاف المذكور متفرعا على الخلاف
في الوجود الذهني مطلقا حتى يرد ما ذكره بل مراده ان الحاصل من المعدومات في الذهن بل سوا وجود
ذهني ام لا وهذا الخلاف ممكن عند القائلين بالوجود الذهني ايضا اذ يحتمل ان يكون الحاصل
من المعدومات في الذهن انفسها وان يكون صورها وردّه بعض المحققين بان المعدومات
ليس لها كنه غير الصور الحاصلة فحصولها في الذهن عين حصولها فيه بانفسها فلا يصح ما ذكره
واما الجواب عن اعتراض الشارح الجديد فمن وجهين احدهما لبعض الفضلاء وهو ان المعدوم
المطلق من حيث هو معدوم مطلق يلزمه الاتصاف بالمعدومية المطلقة بحسب نفس الامر والا
لكان موجودا بالوجود الخارجي او الذهني واللازم ينافيه الوجود الذهني فكذا الملزوم
فيخرج الاعدام بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما وردّه بعض الافاضل بان المعدوم
المطلق امر مجمل لا يصلح الموصوفية اصلا لا بالمعدومية المطلقة ولا بالوجود الذهني ودفعه
بعض المحققين بان ما نقلا لمعترض من ان المعدوم المطلق يلزمه الاتصاف بالمعدومية
المطلقة بحسب نفس الامر بين البطلان ولا يلزم من عدم اتصافه بها اتصافه بالوجود اذ لا يلزم
من وجود صفة المعدومية في الذهن اتصاف موصوفاتها بها في الذهن بل ربما يوجد الصفات
بدون موصوفاتها واما ما ذكره الرادّ من كون المعدوم المطلق امرا مجملا فلا يصلح سندا

سو العلامة الدواني

سو المولى ابن الخطيب

سو السيد السند

سو العلامة الدواني

للمنع اذ لافرق بين المجمل والمفصل الا في الملاحظة فلو اقتضى صدق المفصل وجود الموصوف
لاقتضى صدق المجمل ايضا ذلك وثانيهما لبعض المحققين وسوان صاحب المواقف لم يفرع
الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع عليه الخلاف في تمايز المعدومات وجعل الخلاف
في تمايز الاعدام من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلو اجرى فيها لقيل ان كان
ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن
كونها موجودات ورده بعض الافاضل بانا لانم جريان الدليل المذكور في الاعدام وقوله لم
يكن تلك الاعدام متميزة لخروجها عن كونها معدومة ليس خلفا فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه
معدوما ودفعه المحقق المذكور بان عدم استلزام كون الشيء عدما كونه معدوما لا يجديه نفعا
فان الاعدام ان لم تكن موجودة كان التمايز بينها تمايزا في المعدومات وذلك بين لاستره به قوله
اما في الخارج واما في الذهن واما فيهما معا صحة فرض عدمه في الخارج ظاهر واما صحة فرض عدمه في
الذهن فانما سي حال خلو الذهن عنه لاحال حصوله فيه اذ يكون فرضه كذلك فرضا كاذبا والكلام
في الفرض المطابق للواقع وفيه ان فرض العدم معدوما يقتضي حصول المفروض في الذهن فكيف
يمكن ذلك حال خلو الذهن عنه اللهم الا ان يجعل قولك العدم معدوم سالبة لا معدولة فيصح الحكم
حال خلو الذهن عنه وقد نبه الشارح الجديد على صحة فرضه بالعدم الخارجي بانه لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال قال بعض الافاضل هذا
انما يتم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو غير مسلم لما مر آنفا ورده بعض المحققين بان من
البين انه على تقدير وجوده في الخارج لا يكون الا صفة قائمة بموصوفه فان الاتصاف بالصفة
الموجودة في الخارج لا يتحقق الا اذا قامت الصفة بالموصوف وذلك ظاهر لاستره به قوله بل هو
جزئي من جزئياته منعه بعض الافاضل بناء على ان مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود الذي
هو ليس معروضا فردا من العدم والا لكان كل شيء معروضا لافراد غير متناهية من اعدام ما لا يكون
عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين انه ليس كذلك ورده بعض المحققين بان عدم عروض





الوجود في قوة السالبة وعروض العدم في قوة المعدولة وصدق الثاني يستلزم وجود
الموضوع دون الاول ولا استحالة في اتصاف الشيء اشتقاقا بامور غير متناهية بحيث
يكون الحكم بالاتحاد مع المشتق منه صادقا فلا استحالة فيه فان كل شيء يصدق عليه انه ليس
شيئا عن اغياره وكذا اتصافه بتلك العوارض في نفس الامر فلا نم بطلانه لجواز أن
يكون موجودة في بعض القوى العالية بطريق الاجمال من غير ترتب في ذلك الوجود قوله
اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي لها نقل بعض المحققين انه قال
في الشفاء قال بعضهم ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان
عرضيا فلا واما نحن فنقول ان الاول على كل حال موجود في الثالث ثم فصل تفصيلا
تستغني عنه بهذا الاجمال بقي ههنا اشكال وسوان المحشي الفاضل قد حقق فيما سبق ان
المراد بالعروض ههنا سو الصدق اشتقاقا ولا يخفى ان ذلك انما يتصور في الجزئي العارض
بالنسبة الى المطلق المعروض لا في المطلق الحاصل في ضمنه بالنسبة الى المطلق المعروض
اذ لا يتصور بينهما نسبة اصلا فضلا عن النسبة الاشتقاقية على ان قوله والا لم يكن
العارض بتمامه عارضا ممنوع الاستحالة في العروض الذهني ولا ينافيه ما ذكره من ان
الجسم مثلا اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه لان ذلك انما
هو في العروض بالنسبة الى معروض هو غير العارض اذ لا مانع من اعتبار النسبة بين مطلق
البياض والجسم قال الشارح والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث
انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم واعلم ان بعضا من المحققين
قال اولا الى ان العدم العارض للعدم المطلق مغاير بالذات للعدم المقيد لان المقابل
للعدم هو رفع الوجود والعارض له عدم آخر عارض لعدم العدم وهو الذي يكون
نوعا من العدم المطلق والاول مقابل للوجود والثاني مقابل لشيء منهما فهما متغايران
بالذات لا باعتبار كما يفهم من الشرح ولما انجر عليه ان العدم الذي هو نوع من العدم

المطلق لما لم يجتمع معه في موضوع واحد صح كونه مقابلا للعدم المطلق فيكونان متحدين بالذات
عدل عما ذكرنا اولا الى ما هو الحق وهو ان العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن
خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالموضوع فيهما واحد بالذات و
مختلف بالاعتبار واعترض عليه بعض الافاضل بان الاشكال المذكور انما هو في نوع من انواع العدم وهو
عدم العدم ولا يلزم من كون عدم العدم المقيد مع قطع النظر عن القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا منه فالاشكال باق
بحاله ثم قال فالاولى ان يقال اللفظ الموضوع للمسمى قد يكون حقيقة فما يحصل منه في الذهن كالمفهوم
فان ما يحصل منه في الذهن مفهوم وقد يطلق عليه توسعا كاللامفهوم فان ما يحصل منه في الذهن
مفهوم حقيقة فعدم العدم في الذهن عدم مضاف الى العدم لا انه لا عدم فاطلاق لفظ العدم عليه
انما هو على سبيل التوسع وانما الطلاقه على سبيل الحقيقة على موضوع التقابل وهو مسماه فهما مختلفان
واجاب عنه المحقق المذكور بان ما ذكره من الاشكال عين ما ذكرته من الحق لان حاصلها ان العدم
والتقابل يجتمعان في مفهوم واحد لكن من حيثيتين فلاثنائي بينهما وما سماه جوابا اولى غير مستقيم
لانا لانم ان اللامفهوم لا يصدق على نفسه بل كل معنى من المعاني يصدق على نفسه بالحمل الذاتي ولا
ينافضه عدم صدقه عليه صدقا عرضيا فلانم ان عدم العدم ليس لا عدما بمعنى كونه غير المضاف اليه
ولا ينافيه كونه عدما بمعنى صدق المطلق عليه فلانم انه يكون صدق العدم المطلق عليه على سبيل
التوسع قال بعض من ارباب الحواشي العدم بمعنى رفع الوجود لا يصدق على عدم العدم لانه رفع العدم
ولما العدم المطلق فلا شك ان المقيد بالقيد الخاص نوعه كالمقيد بقيد ما وايضا فالرفع صادق
على ما يصدق عليه رفع الرفع فعند انتصافهما به يلزم اجتماع المتقابلين وفيه بحث لان المقيد
بالقيد الخاص وان كان نوعه الا انه لا يضاف الى العدم المطلق لانه ليس بعدم الوجود بل الذي
يمكن ان يضاف اليه هو عدم العدم وايضا لانم ان رفع الرفع يصدق على شيء في نفس الامر ولئن سلم
فصدق المتقابلين عليه من جهتين كما مر وانه ليس بمحال **قوله** قلت عدم العلة في الخارج علة

في نفس الامر

سو السيد صدر الدين

اراد مولانا حسين الاردبيلي م

في نفس الامر لعدم المعلول في الخارج فليس الخارج ظرفا للعلية ليتجه ما ذكرتم بل موظرف لنفس العدم
فسر الشارح الجديد قول المص في الخارج بنفس الامر بناء على ان العلية ليست في الخارج واعتذر
عنه بان الخارج بهذا المعنى شايع كثير ولا يخفى عليك ان منشاء اختياره هذا التفسير موظن قول
المص في الخارج ظرف للعلية وليس كذلك بل موظرف للعدم كما ذكره المحشي الفاضل ومن المعلوم
ان العدم باعتبار كونه سلب الوجود الخارجي ينسب الى الخارج وباعتبار كونه سلب الوجود الذهني
ينسب الى الذهن وكيف لا فجميع الاعدام لا توجد الا في الذهن واما قول المص في الذهن فهو ظرف
للعدم باعتبار حصوله في الذهن وهو بهذا الاعتبار هو العلم بالعدم كما انه بدون هذا الاعتبار
هو المعلوم وان كان حاصلا في الذهن ايضا وهذا حاصل ما سيذكره المحشي الفاضل بعيد هذا
من التحقيق واعترض بعض الافاضل على الشارح الجديد بانه على ما ذكره يكون معنى قول المص
وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان جاز في نفس الامر الذهني وعدم استقامته
ظاهر ثم قال فالاولى ان يقال قول المص في الخارج على ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع ظرفا
للوجود يقع ظرفا للعدم وعلية العدم للعدم بمعنى احقية احدهما بالانعدام من الآخر غير
منكر وح يكون قول المص في الذهن مقابلا للقول في الخارج وفيه بحث لان المفهوم مما ذكره
من التوجيه مقابلة الذهن للخارج من حيث الظرفية فقط والذي يقتضيه مساق كلام المص هو
تقابلهما من حيث العلم والمعلومية ايضا لان العلية لا تثبت لعدم المعلول بالاعتبار وتثبت له
بالاعتبار كما فصلناه واعترض بعض المحققين ايضا على التوجيه المذكور بانه على ما اختاره من
التوجيه يكون معنى كلام المص ان عدم المعلول ليس علة للعدم الخارجي للعلة وان جاز كونه
علة للعدم الذهني ولا يشمل الحكم المذكور عدم المعلولات التي يتصف الاشياء بها في نفس الامر وان
لم توجد في الخارج كعدم الاستقامة والانحناء بالنسبة الى عدم علتها فان عدمها في الخط
المعين بمعنى سلبها عنه بحسب الواقع ليس علة لعدم علتها اي سلب الوجود عن علتها وان
كان عدمها ليس بحسب الخارج وفيه بحث لانه لا فرق بين عدم وعدم في الحصول في الذهن

سو العلامة الدواني م

وفي كونه خارجيا بمعنى سلب الوجود الخارجي كما عرفت آنفا واتصاف بعض الاشياء الخارجية بالعدم فانما هو معنى الصدق وذلك مطرد في جميع الاعدام المطابقة لما في نفس الامر وقد سبق تحقيقه **قوله** فلا فرق بين العدمين في ذلك اى لا فرق بين عدم العلة وعدم المعلول في الاتصاف بالعلية في الذهن فالفرق بينهما بان عدم العلة علة لعدم المعلول من غير عكس تحكم **قوله** او نشاء عليته من خصوص وجوده الذهني ولذلك كان العلم به علة للعلم بعدم العلة اعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نم ان استلزام كون خصوص الوجود الذهني منشاء للعلية كونه علة بحسب العلم لتخلفه عنه في عوارض الوجود الذهني كالكلية والذاتية والجنسية بالنسبة الى الحيوان مثلا فان منشاء اتصافه بها خصوص وجوده الذهني مع انه لا يلزم في هذه العلية العلم بالحيوان ثم قال فالاولى ان يقال في الفرق بين العدمين ان العلية في الذهن على انحاء شتى علية نفس الشئ لنفس الشئ كعلية عدم العلة لعدم المعلول وعلية الوجود الذهني للوجود الذهني كعلية عدم المعلول لعدم العلة وعلية الوجود الذهني لنفس الشئ كعلية الوجود الذهني لعوارضها الذهنية واجاب عنه بعض الافاضل من وجوه احدها ان علية خصوص الوجود الذهني بعينها علية العلم به فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة وثانيها ان ما ذكره من عوارض الوجود الذهني عوارض انتزاعية لا تعرض لمعروضاتها في نفس الامر بل في العقل فقط ولئن سلم فالعلية هناك ناشية عن الذات بشرط الوجود الذهني لا عن خصوصية الوجود الذهني فلا يرد ما ذكره وثالثها ان علية النفس للنفس في الذهن لا تمكن بدون حصولها فيه وذلك الحصول عين العلم فلا يمكن ما ذكره من التخلف ورابعها ان ما ذكره من النحو الاول للعلية سماها المصنف برهانا لميا حيث قال وبالعكس لمي والبرهان اللمي عبارة عن علية العلم للعلم وخامسها ان ما ذكره من الفرق لا يلايم عبارة المتن لان المعترض جعل كلا العدمين في الذهن والمصنف جعل النحو الاول من العلية في الخارج كما لا يخفى ورد بعض المحققين الاجوبة المذكورة باسرها اما الاول فلانه ان اراد

ان نفس



ان نفس عدم المعلول بشرط التجرد عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلم ولا يلزم من ذلك نفسه من حيث هي هي علة له وان اراد ان نفس من حيث هي هي اى لا بشرط التجرد وعدمه لا تكون علة له فممنوع واما الثاني فلان مبنى الكلام فيما نحن فيه سوا الفرق بين خصوص الوجود الذهني والعلم وقد دفعه المعترض بما مر وما ذكره المجيب يتوجه ولئن سلم فرق آخر ولا يدفع صحة ورود الاعتراض على الفرق الاول واما الثالث فلان المعترض يقول منشاء العلية للعوارض المذكورة طبيعة الحيوان وان كان وجودها في الذهن وكون وجودها في الذهن علما بها لا يدفع علية الطبيعة واما الرابع فلان غرض المعترض ليس نفي علية العلم للعلم بل غرضه انه يوجد مع ذلك علية النفس للنفس واما الخامس فلانك قد عرفت ان الخارج في عبارة المص بمعنى نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني فلا يخالف كلامه كلام المص ثم قال المحقق المذكور والتحقيق الذي تحل به الشكوك المذكورة واشالها ان الوجود الذهني له اعتباران احدهما خصوص كونه وجودا ذهنيا وهو بهذا الاعتبار علم ومن هذا القبيل علية عدم المعلول لعدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة ولا يكون نفسه علة لنفسه وثانيهما كونه وجودا حسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص كونه وجودا ذهنيا وان كان تحققه في ضمن الوجود الذهني ومن هذا القبيل عليه عدم العلة لعدم المعلول حتى لو امكن تحققه في نفس الامر بوجه آخر سوى الوجود الذهني لكانت العلية بحالها فما يكون منشاء العلية فيه الوجود الذهني بالاعتبار الاول فهو علية العلم للعلم وما يكون منشاء العلية فيه الوجود الذهني بالاعتبار الثاني فهو علية نفس الشئ لنفس الشئ وان تحقق هناك ايضا علية العلم للعلم بشرائط مخصوصة هذا ما ذكره وفيه نظر لان الوجود الذهني بالاعتبار الثاني لا معنى لان يترتب عليه ما يترتب على خصوص الوجود الذهني لانك اسقطته عن الاعتبار فلا يترتب عليه لازمه فلم يبق الا الوجود المطلق وليس المترتب عليه الا لوازم الماهيات والكلام ههنا في لوازم الوجود الذهني لا المترتب الا على خصوص الوجود الذهني ولذلك فرع عليه المحشي الفاضل قوله ولذلك كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة وبهذا يندفع عنه الاعتراض المذكور وهذا اجوبة المجيب المذكور

ثم حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقيره
الى الآء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
١٢٧٥ وكفى عبده

مطلب
لا فرق بين عدم العلة وعدم المعلول في الاتصاف بالعلية في الذهن
سو المعلى ابن الخطيب ٢
سو السيد صدر الدين ٢
سو العلامة الدواني

على ما ذكرناه من البيان فلا يرد عليه بعض ما ذكره المحقق المذكور من الايرادات فعليك بتعيينها
والله الموفق **قوله** واستوضح ما ذكرناه ولقد جعل نسبة الانسان الى ثبوت المتكلم نظيرا
لنسبة الوجود الذهنى الى علية عدم المعلول لعدم العلة وجعل نسبة الانسان الى ثبوت المائى
نظيرا لنسبة الوجود الذهنى الى علية عدم العلة لعدم المعلول **قوله** قيل قد ذكر الشيخ فى برهان
الشفاء ان العلم اليقينى بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه اجاب عنه الشارح الجديد بان
عدم حصول اليقين بدون العلم بالسبب فيما له سبب لا ينافى حصول اليقين فيما لا سبب له من جهة
اخرى كما قال الشيخ فى الفصل المذكور ايضا فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين
الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط
فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هنا كلامه قال بعض المحققين الشيخ وان
صرح بما نقله لكنه قد صرح فى الفصل التالى لهذا الفصل بان ما لا سبب له نسبة محموله الى موضوعه
فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين بيانا يقينيا بوجه قياسى وهذا بظاهره يناقض
ما ذكره هناك فليتفكر فيه ودفع بعض الافاضل هذا التناقض بان نفى اليقين على وجه قياسى
اى قاعدة مطردة فى جميع الجزئيات لا ينافى حصول اليقين فى بعض جزئياته ببيان خاص لا يوجد
فى غيره واجاب عنه المحقق المذكور بان محصل كلام الشيخ حصر هذا القسم فى البين بنفسه وما لا يمكن
بيانه بوجه يقينى ولو كان هناك قسم آخر لم يصح هذا الحصر على ان ما ذكره من تفسير القياسى مصطلح
اهل العربية لانهم يستعملونه فى مقابلة السماعى والقياسى فى اصطلاح هذا الفن ما يقابل الاستقراء
والتمثيل ثم قال على انا قد اشرنا فى آخر كلامنا الى ان هناك مخرجا عن التناقض يمكن للفطن الوصول
اليه بالتفكر ولم يتفطن له المعترض انتهى كلامه وتحقيق المقام ان ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر
اما بواسطة السبب او بذاتها فعلى الاول لا بد وان يؤخذ ذلك السبب فى البرهان فيكون برهانا لميا
والا لم يفد اليقين اذ لا يمكن اجتماع سببين لشىء واحد فى حالة واحدة فاخذ غير السبب ممكن
السبب لا يفيد اليقين ولما لم يلزم من عدم السبب خارجا عدم السبب ذهنا بناء على ان المحمول الثابت

سو العلامة
الدوانى

سو السيد صدر
الدين
٢

خارجا



خارجا بلا سبب يجوز ان يكون غير بين كما بين فى موضعه جاز وجود السبب ذهنا فيما لا سبب له خارجا
فيكون برهانا انيا وانه يفيد اليقين لا دائما بل فيما لم يوجد السبب خارجا وفيما اذا كان الاوسط
بين الثبوت للطرفين كما نقل عن الشيخ واما اذا لم يوجد كلا السببين فذلك اما لكونه بينا او لعدم
امكان بيانه بان لا يمكن اكتسابه اصلا اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ان المنقول الاول عن الشيخ
انما اراد به ما يكون سببه سببا ذهنا وخارجا معا وقد عرفت انه لا يلزم من انتفاء السبب بهذا
المعنى انتفاء السبب ذهنا وانتفاء كونه يقينيا وهو الذى اراد فى المنقول الثانى واما المنقول
الثالث فهو فيما لا سبب له اصلا لا ذهنا ولا خارجا وبهذا التقرير يندفع التناقض بين كلاميه
ولعل هذا هو المراد بما ذكره المحقق المذكور من المخرج عن التناقض وبهذا ايضا يظهر اندفاع
اعتراض الفاضل المذكور عن جواب الشارح الجديد **قوله** والجواب ان مراد الشيخ رد عليه
الشارح الجديد بان حاصل ان الاستدلال فى البرهان اللمى انما هو بالعلة على المعلول وفى الانى
بالعكس وانه مخالف لما ذكره فى الشفاء كلا ما حاصله ان الوسط فى البرهان علة وليس بمعلول ولما
ذكر فى الاشارات من انه يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر فى
الاصغر ثم قال الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى لان عدم العلة علة لعدم
المعلول فى الذهن والخارج وعكس ذلك انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر
وان كان علة له فى الذهن ويمكن ان يقال مراد المحشى الفاضل ان البرهان الانى هو الاستدلال
بما هو معلول فى حد ذاته على ما هو علة فيه ولا ينافيه كون المعلول علة فى الذهن حال الاستدلال
وانما لم يصرح بالقيد المذكور اكتفاء بقرينة المقابلة وهى ان البرهان اللمى المقابل له هو الاستدلال
بما هو علة فى ذاته بعد اشتراكهما فى الاستدلال بما هو علة حال الاستدلال فلا منافاة بين
كلامه وبين ما نقل عن الشيخ فى كتابيه فيؤول كلامه الى ما اختاره الرادّ آخرا من الفرق بين البرهان
اللمى والانى **قوله** اى اذا لم يكن محسوسا قال بعض الفضلاء يجوز ان يكون غير المحسوس معلوما
كالمحسوس اما بطريق البداهة او الالهام او الكشف او الحدس بلا علم بسببه فالاولى ان يقول

سو العلامة ابن الخطيب
٣

الممكن اذا لم يكن ضروريا لا يعلم الا من جهة سببه كما سيذكره في آخر الكتاب ويمكن ان يوجه
كلامه بان تقديره اذا لم يكن محسوسا او في حكم المحسوس في كونه ضروريا وتخصيص غير المحسوس
بالذكر لاشتماله على اكثر انواع الضروري ولقلة وقوع غيره من الضروريات **قوله** قلت
عدمها يدل على عدم معلول معين مستند اليها هذا جواب باختيار الشق الثاني من الترديد
بناء على جواز توارد العلل على معلول واحد نوعي وحاصل الجواب ان عدم العلة المعينة على
التقدير المذكور يدل على عدم معلول معين مستند اليها كما هو المدعى لا انه لا يدل على عدم
المعلول المعين كما ادعاه السائل **قوله** ولا يصح ان يقال اشارة الى سوآل يرد على الجواب
المذكور وقوله لان العلم اشارة الى دفعه تقرير السوآل ان استناد الحوارة الى النار وان صح
دلالة عدم العلة المعينة على عدم المعلول المعين لكن يلزم منه صحة دلالة وجود المعلول
المعين على وجود علة معينة مع انها غير صحيحة عندهم وتقرير الدفع ان صحة الدلالة الثانية
انما يلزم لو لم يمنع عن ذلك مانع وهو لزوم الدور واعترض عليه بعض الفضلآء اما اولا
فلان معنى كون الحوارة نارية اما كونها بحيث لو وجدت لاستندت الى النار او كونها متصفة
بصفات لو وجدت لم توجد الا بتاثير النار وعلى كل تقدير لا يتوقف العلم بكون الحوارة نارية
على العلم بوجود النار اذ يجوز ان يعلم النارية بالمعنيين المذكورين بدون العلم بوجود
النار واما ثانيا فلان ما ذكره انما يتم فيما يصح ملاحظة المعلول بالاستناد الى العلة المعينة
واما في غيره فلا كدلالة الدخان على النار والمطر على السحاب واما ثالثا فلان دلالة عدم العلة
على عدم معلول معين مستند اليها انما تتم بناء على امتناع تعدد العلل اما على سبيل الاجتماع
او على سبيل التعاقب واما اذا جوز ذلك بتوارد العلل المجتمعة الاجتماع على سبيل البدل الذي
لم يقم باستناعه دليل فلا يتم ما ذكره اللهم الا ان يراد بعدم المعلول عدمه الطاري الآن المتبادر
من كلامهم الاطلاق ويمكن ان يجاب عنه اما عن الاول فبان وجود المعلول انما يدل على وجود
العلة اذا كان موجودا بالفعل فمعنى كون الحوارة نارية كونها نوعا مخصوصا بالفعل بحيث

وان صح
ل

سو العلامة
ابن الخطيب
٢

المتمنعة
ظ

لا يكون

لا يكون الا اثرا للنار وعلى ما ذكره من المعنيين لا يكون موجودا بالفعل فلا يكون مما نحن فيه
واما عن الثاني فلان السوآل المذكور نقض على قولهم وجود المعلول المعين يدل على وجود
العلة المعينة ويكفي في النقض عليه تخلفه في بعض المواد واما عن الثالث فلانه اذا جوز توارد
العلل الممتنعة الاجتماع على سبيل البدل يستند عدم المعلول الى اعدام جميع العلل المذكورة
فيكون عدم العلة حينئذ واحدا بالاجتماع فيدل عدم العلة مطلقا اي سوآء كان واحدا بالعدد
او واحدا بالاجتماع على عدم المعلول المعين فيتم كلامهم هذا وانما لم يقيدوا القول المذكور بهذا
الاطلاق لكون توارد العلل على الوجه المذكور مجرد احتمال غير معلوم وقوعه **قال** الشارح اي
يكون نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا اعترض عليه الشارح الجديد بان المسئلة على
هذا التوجيه يكون من المسائل المشهورة في المنطق ولا وجه له وانما لزم ذلك من حمل العموم والخصوص
على العموم والخصوص في الصدق فالاولى حملهما على العموم والخصوص في الوجود وبين مراد المص
بان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما
كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما قال بعض المحققين اطلاق الوجود والعدم
على الثبوت والسلب غير عزيز فحينئذ يكون المسئلة من المسائل المنطقية المشهورة والمص تعرض
لكثير منها في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل ونحوهما ولو اطلقا على المعنى المتعارف
لكانت المسئلة مما لا جدوى فيه ولا يعتد به ولا يتعارف البحث عنه واعترض عليه بعض الافاضل بان
حمل اللفظ على المتبادر منه اولى وحمل المسئلة على عالم بين اصلا اولى من حملها على ما بين في المنطق
مع ان جدوى المسئلتين متقاربان واجاب عنه المحقق المذكور بان المراد بالثبوت والسلب هنا
معنى تحقق النسبة ولا تحققها فكونان من افراد المعنى المتبادر وايضا التعرض لها موكثير الجدوى
اولى وان بين في فن آخر ولو كان جدوى المسئلتين متقاربين لتعرض القوم لكليهما قال بعض
من ارباب الحواشي معنى تحقق النسبة ولا تحققها موصدقها ولا صدقها فيكون المسئلة عين ما ذكر في
المنطق وقرب الجدوى ظاهر وعدم التعرض لا يفيد البعد وقال والظاهر ان مراد المص ان كل وجود

سو العلامة
الدواني
٢

سو السيد صدر
الدين
٢

الاردبيلي حسين
الاردبيلي
٢

للخاص وجود للعام من غير عكس على عكس العدم فان كل عدم للعام عدم للخاص من غير عكس نهتى ولا يخفى عليك ان ماذكره من الوجه الظاهر هو الانسب للفن اذ حق يكون البحث عن الفرق بين الوجود والعدم فيكون غرض المص ذكر تعاكس الوجود والعدم في العام والخاص بعد ذكر تعاكس العدمين في العلة والمعلول **قوله** اى كل واحد من وجود الشئ وعدمه الظاهر ان قول الشارح كل واحد من الوجود والعدم بيان لما رجع اليه الضمير في قول المص وقسمة كل منهما والظاهر رجوعه الى مطلق الوجود والعدم المذكورين في قول المص ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ويقابله عدم مثله فالموافق لكلام المص بل الشارح هو ماذكره المحشى الفاضل بقوله ويحتمل ان يقال ولزوم اختيار المص مذهب الحكماء ليس بمحذور لانه مختار المص كما يصرح به في خواص الوجوب الذاتي وايضا الوجه حمل كلام الشارح في صدد الشرح على ما يوافق مذهب المص فالوجه الاقتصار على الاحتمال المذكور كما لا يخفى **قوله** اما ان يكون بغير ذلك الشئ اولا قال بعض الافاضل المتبادر من قوله اولا ان لا يكون الوجود بغير ذلك الشئ بل به وهذا ممتنع كما حقق في موضعه فالاولى ان يقال وجود الشئ اما ان يكون معللا بسبب اولا والثاني الغني والاول المحتاج واجاب عنه بعض المحققين بان ماذكره من التبادر ممنوع فان ما لا يكون معللا بغير ذلك الشئ اعم من ان يكون معللا به او غير معلل اصلا واما اختيار هذه العبارة ليصح على التقديرين اذ لم يثبت بعد ان وجود الواجب عينه **قوله** فعلى الاول يكون الواجب اعلم ان الوجوب كما يكون صفة للوجود كذلك يكون صفة للموجود ثم العارض في الواجب والممكن عند المتكلمين سوى الوجود الخاص والمعروض فيهما عندهم سوى الماهية وعند الحكماء العارض والمعروض في الممكن كما ذكره المتكلمون وفي العارض للواجب العارض سوى الوجود المطلق ومعروضه الوجود الخاص فتعريف الواجب عند المتكلمين اذا كان الوجوب صفة للوجود مالا يحتاج الى شئ آخر غير معروضه اذ لا غنى له عن معروضه فالممكن ما يحتاج الى شئ غير معروضه واذا كان الوجوب صفة للموجود يكون تعريف الواجب مالا يحتاج في وجوده الى غيره فالممكن ما يحتاج في وجوده الى غيره واما تعريف الواجب عند الحكماء اذا كان الوجوب صفة

سو السيد صدر الدين

سو العلامه الدوانى

معا تعريف الواجب عند المتكلمين

للوجود

للوجود فهو ما لا يحتاج الى شئ آخر غير معروضه كما اختاره المتكلمون بعينه فالممكن ما يحتاج الى شئ آخر غير معروضه واذا كان الوجوب صفة للموجود يكون تعريف الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والممكن ما يحتاج في وجوده الى غيره لان الحكماء لا يمنعون عروض الوجود المطلق للواجب وبهذا التفصيل ظهر لك انه لا فرق بين المذهبين في تعريف الواجب غير ان كلما في التعريف الاخير التي هي عبارة عن الموجود يراد بها الوجود الخاص الواجبي عند الحكماء والماهية عند المتكلمين ولا شبهة في ان الوجود الخاص الواجبي يصدق عليه الموجود بالنظر الى الوجود المطلق كما يصدق عليه الوجود بالنظر الى عدم عروضه للماهية فلا يحصل التفاوت في تعريف الواجب على المذهبين الا اذا جعل الوجوب عند المتكلم صفة للوجود وعند الحكماء صفة للموجود وانه مما لا وجه له كما لا يخفى ومن هذا التقرير تبين لك ان الممتنع ما لا يحتاج في عدمه الى غيره على ان يكون ما عبارة عن المعدوم كما تقتضيه المقابلة بينه وبين الواجب لما ذكره المحشى الفاضل من انه عدم لا يحتاج الى غيره **قوله** وفيه بعد قال في الحاشية اى في كون الممتنع بمعنى العدم المذكور واما كون الواجب سوى الوجود فلا بعد فيه وسيجئ ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود واخرى صفة للذات بالقياس الى الوجود انتهى ما ذكره واعلم ان غرض المحشى الفاضل من قوله وفيه بعد تضعيف الاحتمال الثاني لانه يلزم ح ان يكون الواجب وجود الايحتاج الى غيره ويلزم منه كون الممتنع عدما لا يحتاج الى غيره والازم الاول وان صح لكن في صحة الازم الثاني بعدا وجه البعد ان المفهوم من اطلاقات القوم كون الممتنع مفهوما متصفا بالعدم ضرورة كمفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين ونحو ذلك واطلاقه على العدم وان صح باعتبار كونه مفهوما متصفا بالعدم لما عرفت ان العدم قد يعرض لنفسه لكن تخصيص اطلاق الممتنع بالعدم بعيد كل البعد ولقد تكلف بعض الفضلاء في وجه البعد حيث قال العدم وان كان عبارة عن سلب الوجود فقط لكن لما اقتضى السلب ما ينتفي عنه المسلوب واحتمل ان يكون للعدم حقيقة ورأى السلب حكم بالبعد ولم يجزم بالامتناع **قوله** الوجود على قسمين قال بعض الافاضل

سو ابن الخطيب

وجوب والامكان

سو السيد صدر الدين

ظاهر هذه العبارة يدل على ان الوجود المحمول والرابطة متغايران بالذات والمفهوم من قول
المص واذا حمل الوجود اوجعل رابطة وحدتهما بالذات مع ان الاولى هو الثانى لما مر فى اوائل
الكتاب وقال بعض المحققين لانم ان قول المص يدل على وحدتهما بل يدل على ان الوجود طبيعة
عامة وكل من الحالتين قسم منه مغاير للآخر بالذات ولانم ايضا ان كلام المحشى الفاضل يدل على
التغاير لجواز ان يكون مراده تعميم الوجود بان يكون هو فرد او احدا يتوارد عليه اعتبارا ان
ورده الفاضل المذكور بان حمل الوجود وجعله رابطة حكمان متعلقان بمفهوم واحد لا بافراد
فاذا جعل ذلك المفهوم محمولا تارة ورابطة اخرى يكونان متحدين بالذات ومنع المحقق المذكور
كون المقسم مفهوم الوجود اذ يجوز ان يكون كما ذكره المحشى الفاضل انتهى كلامه وانت قد عرفت
فى اوائل الكتاب ان الاولى هو الاول دون الثانى **قوله** فالعدم فى الاول محمول والنسبة ايجابية
ذهب الشارح الجديد الى ان النسبة على كلا التقديرين سلبية وقال فى الحاشية اما على التقدير
الثانى فظاهر واما على التقدير الاول فلان اعتبار الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع وصدق
الحكم بالانتفاء يقتضى عدم ثبوته فيلزم اجتماع النقيضين فتعين السلب وقال فى حاشية
اخرى اما على التقدير الاول فلان العدم اذا كان محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى
سلب الموضوع فى نفسه فتكون النسبة سلبية واعترض بعض المحققين على كل من الحاشيتين
اما على الاولى فلان القضية المذكورة اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس
معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين مم فى العدم الخارجى وفى العدم الذهنى
والعدم المطلق يندفع بقيد صالح او باخذ القضية ممكنة وايضا نختار كذب هذه القضية
الموجبة ونكون المادة الامتناع واعترض عليه بعض الافاضل بان الكلام فى الحملية البسيطة
فيكون المعنى سلب الشئ لا سلب شئ عن شئ واجاب عنه المحقق المذكور بانه لا يلزم من كون
المعنى سلب الشئ ان لا يكون له محمول اصلا اذ لا بد فى كل قضية من موضوع ومحمول واما على
الثانية فلان الغطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشئ عن نفسه وانتفائه فى نفسه حتى يمكن

سو العلامة الدوانى

سو السيد صدر الدين ٣

تعليل

تعليل الاول بالثانى بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانتفائه فى نفسه وبان كل مفهوم
وجودا كان او عدما او غيرهما اذا نسب الى مفهوم آخر اى مفهوم كان يمكن سلبه عنه او
ايجابه واعترض عليه بعض الافاضل اما اولا فلان مراد الشارح الجديد بسلب الشئ فى
نفسه هو انتفاؤه فى نفسه لا سلبه عن نفسه حتى يصح تعليله بما ذكره واما ثانيا فلان
كلام الشارح الجديد فى كون العدم محمولا خاصة وح لا يكون هناك رابطة سوى النسبة
الحكمية بخلاف سائر المحمولات واجاب عنه المحقق المذكور اما عن الاول فبان سلب الشئ
فى نفسه ان لم يعتبر فيه محمول لا يكون قضية وان اعتبر يكون سلبا للوجود فى نفسه عن
شئ واما عن الثانى فبان كل قضية كاذبة ما كان لا بد فى كل منها من رابطة بين طرفيها
لما عرفت من ان كل مفهوم اى مفهوم كان يمكن للعقل نسبته الى غيره اما بالايجاب او
بالسلب بحكم الغطرة وشهادة البداهة هذا ما ذكره وتحقيق المقام ان الكلام هنا
لما كان فى كون العدم محمولا يراد بعدم الشئ فى نفسه حمل العدم عليه لا مجرد تصوره فح
يعتبر بينه وبين العدم حال الحكم نسبة اشتقاقيه اما ايجابيه او سلبية لا سبيل هنا
الى الثانى لان سلب العدم يلزمه ثبوت الوجود والمراد من حمل العدم نفيه نعم ان حاصل
هذا الحمل يؤول الى رفع نفس الشئ حال اعتبار الحكم لكن لما كان الكلام هنا فى مواد النسب
ولم يعتبر النسب الا حال الحكم تعين كون العدم محمولا وان يكون النسبة ايجابية وما ذكره
الشارح الجديد فى الحاشية الاولى من لزوم اجتماع المتنافيين فانما هو اذا اعتبر كل
من الايجاب والانتفاء حال الحكم فقط او حال اعتبار الحكم فقط واما اذا اعتبر الايجاب
حال الحكم والانتفاء حال اعتبار الحكم كما فيما نحن فيه فلا وبهذا يظهر انه لا حاجة فى رد ما
الى ما تكلفه المحقق المذكور من التقييد او اخذ القضية ممكنة او الاعتراف بكذب القضية
المذكورة على انها قد تورد فيما يعلم صدقها بيقين كقولك شريك البارى معدوم وفى
تخصيص القاعدة لا يلايم مقام البرهان ولا يلزم من كون عدم الشئ فى نفسه علية

سو السيد صدر الدين ٣

بسيطة حال اعتبار الحكم ان لا يكون سلبية مركبة حال الحكم واما ما ذكره في الحاشية الثانية من عدم
الرابطة في حمل العدم فانما سو حال اعتبار الحكم واما حال الحكم فلا بد من اعتبارها اذ لا بد لكل محمول
حال الحكم من نسبة ولكل نسبة من رابطة وهذا حاصل ما ذكره المحقق المذكور في رد الحاشية الثانية
فلا عبرة بما ذكره الفاضل المذكور من الكلام المبني على النظر الى حال الحكم وبالجملة وقع اشتباه الناظرين
في هذا المقام من عدم الفرق بين حال الحكم وحال اعتبار الحكم ولعلك بعد ما تنبهت للفرق المذكور
يحصل لك في هذا المقام ثلج الصدور وبرد اليقين والله الموفق والمعين **قوله** وان جعلت سالبة
في المعنى كان العدم فيه رابطة قطعا فكون النسبة سلبية فالفرق بينه وبين العدم عن الغير
انما هو بخصوصية المحمول اذ المحمول على التقدير الاول ليس الا الوجود وعلى التقدير الثاني لا يختص
بمحمول دون محمول **قوله** والحاصل ان المحمول سواء كان وجودا او غيره قال الشارح الجديد
الاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود والعدم محمولا اذ لا فايدة في ذكرها اذ مدار الامر على ان
الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل في
ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد
هذين الامرين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطها بالموضوع واعترض عليه بعض المحققين
بان المقام كما ذكره دفعا لوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة هنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق
فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول معين سو الوجود واجاب عنه بعض الافاضل بانه لا وجه
لهذا التوهم وعلى تقديره وقوعه لا ينافي وقوع الوجود محمولا فكيف يندفع به ولو طرح المقام
محمولية الوجود والعدم من البين نخرج العلية البسيط كما ذكرنا فلذلك ذكره ودفع المحقق
المذكور بانه لو لم يكن لهذا التوهم وجه لما وقع لصاحب المواقف فاخفاء في ان التصريح بان كيفيات
النسبة في محمول خاص سو الوجود يدفع ذلك الوهم واما ما ذكره من الوجه فمبني على ان المحمول
اذا كان سو الوجود او العدم لا يحتاج الى الرابطة وقد عرفت حاله واعلم ان ما ذكره الشارح
الجديد من انه لا حاجة الى الرابطة عند حمل الوجود او العدم فقد حكم المحقق المذكور بفساده

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

لخ لفته



لمن لفته الطلاقات المتقدمين والمتاخرين ولشهادة الفطرة السليمة اذ الوجدان الصحيح يحكم
بان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب لا بد بينهما من رابطة والا لم تتم القضية لان
القدماء صرحوا بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية
وزاد المتاخرون النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم ودفع الفساد المذكور الفاضل المذكور
بانه لا نزاع في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية وهي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين
رابطا بينهما وانما الكلام في انه لا بد مع ذلك في الحملية المركبة من ضم الوجود او العدم اليها
ويجعل كلاهما رابطة ورده المحقق المذكور بان ما ذكره من الاتحاد سواء اعتبر في الحملية
المركبة او البسيط لا يتعلق به الاذعان ما لم يعتبر معه ثبوت او رفع سواء كان بين
الموضوع والمحمول الذي هو الوجود او بينه وبين محمول آخر وما ذكره من الاتحاد المجمل لا
يتعلق به الاذعان اصلا مما ذكره من الفرق بين الملتين فاسد جدا **قوله** وما يعتبر
في النسبة السلبية مندرج فيها لا كلام في اندراج الامكان العام في سائر المواد وفي عدم اندراج
الامكان الخاص في الوجوب والامتناع وانما الكلام في اندراج الوجوب في الامتناع وبالعكس
اذ لا بد فيه من عدم توارد الايجاب والسلب على نسبة واحدة اذ لا يوجد فيهما الضرورة معا
فضلا عن اندراج احدهما في الاخرى وبعد تغاير النسبتين لا بد من التقابل بين
المحمولين اذ لو لم يتقابلا لم يحصل التقابل بين المادتين فضلا عن اندراج احدهما
في الاخرى ~~وبعد تغاير النسبتين لا بد من التقابل بين المحمولين~~ مثلا لا تقابل بين
كون الانسان واجب الحيوانية وواجب الجسمية وكذا لا تقابل بين كون الانسان
ممتنع الجدية وممتنع النباتية وانما التقابل بين كون الانسان واجب الحيوانية وممتنع الجدية
وبين كون الجر واجب الجمادية وممتنع الحيوانية واذ لا تقابل في الكيفيات بين غير المتقابلين
من المحمولات لم يتصور فيه اندراج احدى الكيفيتين المتقابلتين في الاخرى بل يتصور
ذلك في المحمولين المتقابلين ولهذا يقال الواجب تعالى واجب الوجود وممتنع العدم وشريك

الباري ممتنع الوجود وواجب العدم **قوله** فانهم يقولون يعني ان العلماء متفقون على
الفرق بين الجهة والمادة ولا يلزم من ذلك عدم اختلافهم في المادة من جهة اخرى كما
توهمه بعض الفضلاء واعترض بان هذا مخالف لما سيذكره المحشي الفاضل من ان في المواد
اختلاف الاقوال **قوله** لزمه ان لا تخالف الجهة المادة الضمير راجع الى الشارح كما يدل عليه
مساق الكلام وقال الشارح الجديد لزم المص ايضا ان لا تخالف الجهة المادة ورده بعض المحققين
بانه لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشيء يجوز ان يعقل بصورة غير مطابقة له
وما يقال من ان المباين لا يصير آلة لملاحظة المباين فانما هو عند العلم بالمباينة انتهى
ويمكن ان يقال مراد المص بيان محل اتفاقهما لانه المناسب للفن وليس عليه منا استيفاء
جميع مباحث الجهات ولدفع توهم دلالة عبارة المص على وجوب الاتفاق اورد الشارح قوله
وقد تخالف الجهة المادة واعترض بعض الافاضل على الشارح الجديد بان ما ذكره انما يلزم المص
لو اراد المص بما ذكره تعريف الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث
من جملتها انها جهات في التعقل كما هو المتبادر من عبارته ورد عليه بعض المحققين بان الظاهر
انه اراد التفسير اذ المقام يقتضيه ولم يتعرض له بعد ودفعه الفاضل المذكور بان مقام بحث
الجهات هو المنطق والمراد هنا بيان احوال المواد فقط ويؤيده ما ذكره بعض الفضلاء
من ان مراد المص بقوله وسمي جهات ليس وضع اللفظ للمعنى المطابق كما هو المتبادر بل مجرد
الاطلاق وان كان الاطلاق للعام على الخاص ورد عليه المحقق المذكور بان كون بحث الجهة
في المنطق لا يدل على عدم قصد المص التفسير فان البحث عن الحكم ايضا في المنطق ولقائل ان
يقول مراد الفاضل المذكور هو ان غرض الفن لا يتعلق ببحث الجهة اصلا بل ببحث المواد
فقط والتعرض للجهة هنا لكونها من احكام المواد فلا يجب التعرض لتفسير الجهة هنا وليس
مراده ان ذكر الجهة في المنطق يغني عن ذكر تفسيرها هنا حتى يرد عليه ما اورده **قوله**
فانك اذا قلت تعليل للنفي اللازمين المذكورين اعني لزوم عدم تخالف الجهة ولزوم كون

الجهة

سو المولى ابن الخطيب

سو العلامه الدوانى

سو السيد صدر الدين

سو العلامه الدوانى

سو المولى ابن الخطيب



الجهة مطابقة للواقع وتقريره انا اذا تعقلنا الامكان الخاص من قولنا كل انسان حيوان
يكون الامكان الخاص جهة له فيلزم من اتحاد الجهة والمادة بالذات ان يكون ثبوت الحيوان
للانسان في نفس الامر بالامكان الخاص وليس كذلك بل هو بالضرورة ويلزم من كون ثبوته له
في نفس الامر بالامكان الخاص كونه مخالفا للواقع فيلزم كذب القول المذكور وبهذا
التقرير يندفع ما ذكره الشارح الجديد من ان جهة القضية المذكورة على ما هو المصطلح
عنده الضرورة لا الامكان الخاص ووجه الدفع ان الحاصل في العقل لا يلزم ان يطابق
الواقع ودفعه بعض الفضلاء بان الشارح صرح بتخالف الجهة المادة في بعض الصور فتكون
المثال المذكور منها انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من الدفع يستقيم على عبارة المص ايضا
ودفعه بعض المحققين بانه يلزم على ما هو المصطلح عنده ان لا تكون هذه القضية موجهة
مع اتفاق الكل على كونها موجهة فتكون مخالفة اصطلاح الكل في قوة الخطاء وانت خبير
بان اللازم من اصطلاحه اتحاد الجهة والمادة لا عدم كون القضية المذكورة موجهة **قوله**
ويمكن ان يقال واجاب عنه الشارح الجديد في حاشية كتابه بوجه آخر وهو ان محصل كلام
المص هو ان الوجود اذا حمل او جعل رابطا يثبت كيفيات ثلث في نفس الامر يسمى مادة
نفس الامر مواد وما في العقل جهات فاندفعت المخالفة الاولى وايضا اختار المص راى
المتاخرين حيث اثبت المواد في النسبة السلبية ايضا والمتاخرون وان لم يخصوا الكيفيات
بالثلث الا ان المص خصها بالذكر لكون المبحوث عنها في الفن هذه انتهى ولعلك تعقل
هذا التوجيه وان دفعت كلتا المخالفتين لكن حمل عبارة المص عليه تكلف كما لا يخفى
**قوله** موافق لما ذهب اليه المتقدمون منهم حكم الشارح الجديد بمخالفته لحيث اثبت
المادة في النسبة السلبية ايضا والمادة عند القدماء ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة
الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر
بالوجوب والامكان والامتناع وقال بعض المحققين ان القدماء يثبتون المادة في كل

سو المولى ابن الخطيب

سو العلامه الدوانى

مطلب ان المادة ثابتة في النسبة السلبية كالنسبة الوجوبية

سو العلامه الدوانى

قضية موجبة كانت او سالبة لكنهم يجعلون المادة فيها كيفية النسبة الثبوتية مثلا مادة قولك لاشئ من الحجر بانسان سوالامتناع عندهم ومادة لاشئ من الحيوان بجسم سي الوجوب وح لامخالفة بين كلام المص ومذهب القدماء فان مفاد كلامه ثبوت المادة في الموجبة والسالبة معا واما انها مختلفان فيهما كما سوعند المتاخرين اوالمادة فيهما واحد سي مادة الموجبة كما سوعند القدماء فمسكوت عنه بل ربما يقال ان في سياق كلام المص ايماء الى مصطلح القدماء حيث اثبت اولا المواد في الموجبة ثم اتبعه ثبوتها في السالبة اذ لا يبعد ان يقصد من تلك العبارة ان مواد السالبة سي مواد الموجبة بعينها وقال بعض الفضلاء الذي يلوح من كلام المحشي الفاضل ان المادة عند المتقدمين ليست مختصة بالنسبة الايجابية بل توجد فيها وفي النسبة السلبية ايضا وانما اعتبارهم المواد في النسبة الايجابية لكونها اشرف كما اشار اليه فيما سبق فلا مخالفة في كلام المص لمذهب القدماء قوله كذلك لم يبين ان الجهة مساق السوال والجواب يدل على ان هذا الاعتذار عن طرف الشارح في لابلايم قوله انه لم يبين عدم مطابقة الجهة للواقع اذ قد اشار سوالبه بقوله وقد تخالف الجهة المادة قوله واختلاف الاقوال في الاولى دون الثانية اعترض عليه بعض الفضلاء بان العلامة الرازي قال في شرحه للمطالع وكذا في المحاكمات ان الجهة عند المتقدمين سي الكيفية التي يعتبرها المعبر ويتصورها ثم يعبر عنها بعبارة ولاشبهة في انه غير المعنى الذي يقول به المتاخرون من ان الجهة سي الكيفية التي يحكم بها العقل وبهذا يظهر ان اختلاف الاقوال غير مختص بالمواد قوله والامتناع يدل على وثاقة النسبة التي سي معروضه وذلك لما عرفت من ان المشهور اعتبار المواد في النسبة الثبوتية لكونها اشرف فمعروض الامتناع سي النسبة الثبوتية وانه يدل على وثاقة النسبة السلبية التي سي مقابله المعروضه قوله بهذا تكلف وجه التكلف الاحتياج الى كثرة الواسطة في بيان لزوم الدور قوله والاظهر ان يقال وجه الاظهرية الغنى عن كثرة الواسطة في بيان لزوم الدور وحاصل ماذكره



سو المولى ابن الخطيب ٢



انهم عرفوا كل واحد من الثلثة بسلب الآخرين او عرفوا كل واحد منها بسلب احد الآخرين او عرفوا بعضا منها بسلب احد الآخرين وسوعاعد الممكن اعترض بعض الفضلاء ههنا بانه لايلزم الدور لان الممكن الذي اخذوه في تعريف الواجب والممتنع سو الممكن العام المفيد بجانب العدم اوالوجود والممكن الذي اخذوا الوجوب والامتناع في تعريفه سو الممكن الخاص ثم اجاب بان الامكان الخاص باعتبار نسبته الى الطرفين مركب من امكانين عامين احدهما الامكان العام المنسوب الى الوجود والآخر الامكان العام المنسوب الى العدم والاول معرف بسلب وجوب العدم اوسلب امتناع الوجود والآخر بسلب وجوب الوجود اوسلب امتناع الوجود وقد عرفت لزوم اعتبار الامكان العام في تعريف الوجوب والامتناع فيلزم الدور بتقسيم الممكن الخاص الى امكانين عامين واخذهما في تعريف الواجب والممتنع اللذين اخذا في تعريف الممكن الخاص قال بعض من ارباب الحواشي الدور المستحيل انما يلزم لو كان الماخوذ في التعريف متصورا بالوجه الذي يطلب بالتعريف ومن البين انه ليس بواجب وايضا لم لايجوز ان يكون تلك التعريفات تنبيهية والغرض احضار الشئ في المدركة بعد حصوله في الخزانة ويجوز ان يحصل هذا الغرض من امر يتوقف في الحصول على ذلك الشئ اذا كان تصوره مستلزما لتصور ذلك الشئ لان التوقف في الحصول ابتداء لايستلزم التوقف في الالتفات والتذكر نظيره اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان وارد نا تعيينه من تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو جنس قريب للانسان فهذه الخاصة يعين ذلك المعنى ويزول الالتباس من غير دور وايضا كون هذه التعريفات بحسب اللفظ يدفع الدور اللهم الا ان يقال لافرق بين الكل بحسب الجلاء والخفاء فيعلم من كون البعض بحسب اللفظ كون الكل كذلك قوله وبذلك علم اعترض عليه بعض الفضلاء بانه ان اراد الاتحاد في المفهوم فذلك لم يعلم مما ذكره ولا سو مصرح به في متن الكتاب وشرحه بل اللازم مما ذكره كون ما نحن فيه اخص مما ذكر في مباحث القضايا والمفهوم من متن الكتاب وشرحه

سو المولى ابن الخطيب ٢
مولانا حسين الاردبيلي ٢
سو المولى ابن الخطيب ٢

ثبوت المواد الثلث عند كون الوجود محمولا وان اراد الاتحاد في الصدق اعني صدق العام
على الخاص فذلك عين ما سيذكره من القول المزيف عنده انتهى كلامه ولقائل ان يقول الاتحاد
في المفهوم معلوم مما ذكره فان صحة تقسيم كل مفهوم الى الامور الثلثة بالقياس الى اى محمول
كان مستلزم لعدم اختلاف الثلثة المذكورة باختلاف النسب وقول المص اوجعل رابطة وقول
الشارح في تقريره وعلى التقديرين يثبت للمحمول مواد ثلث صريح فيما ذكر **قوله** فلا وجه لما
قيل قائلا صاحب المواقف ومحصول كلامه سوان المفهومات الثلثة عنده وصف للذات باعتبار
الوجود او وصف للوجود باعتبار الذات ولما كان المقتضى للاتصاف خصوصية الذات
ربما يجعل الوجوب عبارة عنها وقد فصلنا قبيل ذلك في تحقيق معنى الوجوب وبهذا يظهر ان المفهومات
الثلثة عنده ليست من انواع كيفيات النسب ولما امكن توهم العكس وسوان يكون مواد القضايا
من اوصاف الذات بالقياس الى الوجود دفعه بقوله والا لكانت لوازم الماهيات واجبة الوجود
لذواتها اذ يكون معنى قولنا الزوجية واجبة للاربعة ان الزوجية واجبة الوجود ان
جعل الوجوب صفة للازم اوان الاربعة واجبة الوجود ان جعل الوجوب صفة للملزوم
واللازم باطل لان معنى الاول الزوجية واجبة الحمل للاربعة ومعنى الثانى الاربعة واجبة
الزوجية هذا حاصل ما في المواقف وشرحه واعترض عليه الشارح الجديد في حاشية شرحه
بان مبنى ما ذكره سوان البحث عنها في هذا الفن عين ما سمى مواد القضايا ولا يتوهم متوهم
فلا حاجة الى دفعه بل مبنى ما ذكره سو توهم كون كل منها في الوجود بنفسه ويدفع بان ما يكون
في الوجود بنفسه سو الاول وما يكون في الوجود لغيره سو الثانى وايضا في قول شارح المواقف
الاربعة واجبة الزوجية حزازة والصواب الزوجية واجبة للاربعة ويمكن ان يجاب عنه بان
التوهم الاول ليس ببعد من التوهم الثانى الذى جوزه على ان كيفيات النسب لا تعرض الا للوجود
وهى الوجود لغيره سواء كان المحمول سو الوجود في نفسه او لغيره فكيف يمكن الفرق بينهما وان
اعتبر المفهومات الثلثة من قبيل الاوصاف ومواد القضايا من قبيل الكيفيات حتى يرجع الاول الى الوجود

في نفسه والثانى الى الوجود لغيره فذلك عين ما ذكره شارح المواقف واما قوله الاربعة
واجبة الزوجية فقد عبر به عن اضافة الوجوب الى المثبت له اعنى الاربعة كما عبر عن
اضافة الوجوب الى الثابت بقوله واجبة الحمل فلا حزازة اصلا وبهذا التفصيل يظهر
لك ان المفهومات الثلثة اوصاف للذات او للوجود عند صاحب المواقف وكيفيات للنسبة
الوجود الى الماهيات عند المص ويمكن التوفيق بينهما بان كلام المص ناظر الى حال الحكم
وكلام صاحب المواقف ناظر الى حال اعتبار الحكم وذلك لان كيفيات النسبة مما يقتضيه طرفا
النسبة في نفس الامر فيرجع عند الاعتبار الى بيان حالها **قوله** وذلك لان الاربعة واجبة
الزوجية لا واجبة الوجود تعليل لقوله ولا وجه لما قيل وحاصله ان الاختلاف بين الاصطلاحين
انما هو بسبب المحمول وذلك لا يستلزم الاختلاف بحسب المفهوم وفيه بحث لان مراد صاحب المواقف
كما مر تقريره سو دفع توهم ان الوجوب مثلا انما هو بالنسبة الى الوجود المحمول في كلا الاصطلاحين
فيكون مراد المتوهم دعوى الاتحاد في المحمول والمفهوم معا وحاصل دفعه اثبات التغاير
بحسب المحمول بينهما لا ما ذكره المحشى الفاضل من توهم الاتحاد في المفهوم ودفعه باثبات الاختلاف
في المحمول حتى يرد عليه ما ذكره **ولقد** قرر الشارح الجديد رد كلام صاحب المواقف على هذا الوجه
وسوانه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها
واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مما ذلا استحالة في كون الزوجية واجبة
الوجود للاربعة واجاب عنه بعض الفضلاء باختيار الشق الاول وبيان الملازمة بانه يلزم
على تقدير كون الوجوب في مواد القضايا سو الوجوب الذى بين الشئ ووجوده في نفسه
كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها بلا شبهة ويلزم من وجوب وجودها وجوب وجود
ملزوماتها لعدم انفكاكها عنها واورد عليه بعض الافاضل بانه ان اراد وجوب وجود اللوازم
لغيرها فلم لا يلزم من ذلك وجوب وجود ملزوماتها في انفسها وان اراد امرا آخر فلا بد
من بيانه ودفعه بعض المحققين باختيار الشق الاول واثبات الملازمة بانه لو لم يكن

سو المولى ابن الخطيب
سو السيد صدر الدين
سو العلامة الدوانى

ملزوماتها واجبة الوجود لذواتها لاحتياج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها فلم يكن واجب
الثبوت لها لذواتها وفيه نظر لان معنى وجوب وجود لوازم الماهيات لها عدم احتياجها بعد
تحقق الماهيات الى شئ آخر ولا ينافيه احتياج تحقق الماهيات الى شئ آخر وسيعرف المحقق
المذكور على هذا المعنى ويمكن ان يختار الشق الثانى من الايراد المذكور اعنى ارادة امر آخر
يراد به استلزام وجوب وجود اللوازم فى انفسها وجوب وجود الملزومات فى انفسها كما مر
تقريره فلا يرد الايراد المذكور ثم ان المحقق المذكور رد على الجواب المذكور لبعض الفضلاء بان
منشاء توهم المجيب عدم الفرق بين الضرورة الازلية والضرورة المطلقة فان الاول يقتضى
وجوب وجود الملزوم لذاته كقولنا الله عالم بالضرورة والثانى يقتضى ضرورة مقيدة بقيد الوجود
اى ما دام الموضوع موجودا ووجوب لوازم الماهيات من قبيل الثانى وذلك لا يقتضى ان لا يحتاج
ثبوت الزوجية لها الى امر آخر انتهى ولا يخفى عليك ان كلام المجيب على فرض الضرورة الذاتية حيث
حمل وجوب الوجود ههنا على وجوب الوجود فى نفسه كما تقرر عند تقرير كلامه فليس فى كلامه
اشتباه الضرورة الذاتية بالضرورة المطلقة واجاب بعض المحققين عن تقرير الشارح الجديد
بان مراد صاحب المواقف هو بيان عدم اطلاق المتكلمين الواجب لذاته على لوازم الماهية
لانه حقيقة عرفية عندهم فى وجوب الوجود فى نفسه ولهذا لا يتبادر عند اطلاقه الا هذا المعنى
ويحتاج ارادة غيره الى القرينة وهى التقييد والتبادر آية الحقيقة نعم قد يكون للشهرة لكن
عند انضمام احتياج الغير الى القرينة يندفع هذا الاحتمال هذا ما ذكره ولا يخفى عليك ان هذا
وان كان توجيها صحيحا لكن المتبادر من كلام صاحب المواقف اثبات الغيرية بحسب الذات ولا دلالة
فى كلامه على ارادة اثبات الغيرية فى اطلاق اسم الوجوب لذاته كما لا يخفى قال الشارح وحينئذ
يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية واعلم ان كان فى
الجديد اعتبر القسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ورده بعض المحققين بان القسمة ليست
بحاصرة لان الدوام والاطلاق العام والوصفى كيفية باسرها اقسام لكيفية نسبة المحمول

سو العلامه الدوانى ٣

سو العلامه الدوانى ٣

الى الموضوع

الى الموضوع وخارجة عن الاقسام الثلثة وانما القسمة الحاصرة تجرى فى النسبة بان يقال كل
نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او فى المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او فى الموضوع
باعتبار نسبته الى المحمول ثم قال فالظاهر قسمة المفهوم كما فعله الشارح القديم واعترض عليه
بعض الافاضل بان مراده ليس قسمة كيفية النسبة مطلقا بل قسمة الكيفية الذاتية لها وهى منحصرة
فى الثلثة واجاب عنه المحقق المذكور بان التقييد بالذاتية ليس فى كلامه وتخصيص الاقسام لا يجدى
فى صحة الحصر بل يزيد فى فساده ورد عليه بعضهم بان التقييد المذكور مفهم من قول المصنف
تؤخذ ذاتية قال الشارح وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره قال بعض
الفضلاء الالتفات الى الجزء لا ينفك عن الالتفات الى الكل كما حقق فى بحث الدلالة والمفهوم
من الغير ههنا غير منفك الالتفات اليه عن الالتفات الى المفهوم فيصدق تعريف الواجب على المركب
من الواجبين فرضا وقد تقرر عندهم ان التركيب مستلزم للامكان فيلزم انتقاض تعريف
الواجب بذلك فيحتمل تقييد الالتفات بما ذكر من القيد ثم اجاب بان المراد الالتفات قصدا
وبالذات والالتفات القصدى الى الجزء ينفك عن الالتفات القصدى الى الكل فيكون الغير اعم
من الداخل والخارج فلا يرد النقض المذكور ولو سلم ان المراد الالتفات الى الغير الاعم فنقول
صدق الشرطية لا يستلزم امكان المقدم فلا يلزم من صدقها ههنا امكان الالتفات الى
الكل بدون الالتفات الى الجزء الا ترى انه يرد عليه ان المحال اذا كان يستلزم المحال انتهى ما ذكره
ورد بعض المحققين هذا الجواب بانه لا يلزم من تقييد الالتفات بكونه قصدا وبالذات
خروج المجموع المركب من الواجبين عن تعريف الواجب لان الالتفات وان قيد بما ذكر يكون
المجموع المذكور مقتضيا لوجوده اذ ليس فى ملاحظة على الوجه المذكور ما يمنعه عن اقتضاء
الوجود ثم اجاب عن النقض بانا وان سلمنا ان الالتفات الى الكل يستلزم الالتفات الى الجزء
لكن لا نم دخول المجموع المذكور فى تعريف الواجب لان تعريفه هو ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده
بدون مدخلية الغير ولا شك ان ماله مدخل فى قوام له مدخل فى اقتضائه بل فى سائر اوصافه

سو السيد صدر الدين ٢
سو الفاضلين الاردبيلى ٢
سو المولى ابن الخطيب ٢

معلل صدور الشرطية بامكان المقدم

العلامة الدوانى ٣

واجاب عن النقض بعض الافاضل بان الالتفات الى الكل انما يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه فيجوز ان يلتفت الى الكل بدون الالتفات الى الجزء لا اصالة ولا تبعا فاذا كان المراد بالغير المعنى الاعم لم يصدق التعريف على المجموع المذكور ثم قال وماذكره بعض الفضلاء من ان القول باستلزام المحال للمحال انما يتحقق في المحالين اللذين بينهما علاقة كما بين في موضعه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ورد بعض المحققين هذا الجواب بان تخلف الالتفات الى الجزء عن الالتفات الى الكل مما لحكم العقل بخلافه فان الالتفات الى الجزء تبعا لا يتخلف عن الالتفات الى الكل قصدا ثم انه لم يتبين بما ذكره انه اذا كان المراد بالغير اعم لا يصدق التعريف على المجموع المذكور وهو غير بين وماذكره من عدم العلاقة فيما نحن فيه مخالف لما صرح به القوم من وجود العلاقة في الشرطية اللزومية ثم ان بعض الفضلاء نقض على ماذكر من القاعدة المقررة بالمركب الممتنع كمجموع النقيضين فان القوم صرحوا بانه ممتنع لذاته ولانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو اجتماع النقيضين ولو كان ممكنا لما كان كذلك ولانه لو كان عدم المجموع ممكنا فعلته كما تقرر في موضعه ليس الا عدم علة وجوده وعلة الوجود للكل علة لوجود جزئه وحيث لا امكان لشئ من اجزائه فلا علة له انتهى كلامه وفيه بحث لان المراد بامكان المركب الممتنع هو تركيبه بحسب ملاحظة العقل فقط وانه غير ممكن لا بان يلاحظ اجتماعهما في الواقع الذي هو محال وايضا علة عدم المجموع بهذا المعنى عدم اجتماعهما في الملاحظة وكون علة العدم عدم علة الوجود انما هو في الممتنعات الممكنة الوقوع واجاب عن هذا النقض بعض الافاضل بان ماذكره من مجموع النقيضين ليس ممتنعا لذاته لانه ممتنع بجزئه الذي هو الاحتياج والممكن قد يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم من فرض وقوعه عدم الواجب وعدم المركب معلل بعدم جزئيه اذا عدما معا وكون علة وجود الكل علة وجود الجزء ليس كليا وانما يكون كذلك لو كان لوجود الجزء علة الا يرى ان مجموع الواجب والممكن كل وعلة وجوده نفس الواجب لا علة ورد بعض المحققين هذا الجواب بانا لا نم

كون

السيد صدر الدين

ابن الخطيب

العلامة الدواني

سو المولى ابن الخطيب ٢

السيد صدر الدين ٢

العلامة الدواني

كون الاجتماع جزءا له اذ لا يلزم من الاجتماع في الملاحظة ملاحظة الاجتماع فاذا كان الاجزاء بالاسر ممتنعا لذاته كان المركب كذلك ثم قال والجواب الحق ان مراد القوم من قولهم كل مركب ممكن انه ممكن بالامكان العام المقيد بطرف العدم بمعنى انه ليس واجبا لاما توهم الناقض من انه ممكن بالامكان الخاص فاندفع بهذا جميع ماذكر من الاشكالات وما يجب له الطرفان فانه يمتنع لا الطرفان ايضا لان وجوب كل واحد من الطرفين يستلزم امتناع الطرف الآخر فاذا وجب الطرفان يلزم امتناعهما قال الشارح اجيب بان هذه القسمة للمفهوم اعترض عليه بعض الفضلاء بان القسمة اذا كانت بحسب الاحتمال العقلي يكون ما يكون ضروري الطرفين قسما رابعا وان كانت بحسب نفس الامر فقد يكون قسمة المفهوم ثنائية وقد ينحصر في واحد اما الاول فلكفاية المفهوم الى الفاعل بالفعل اذ لا يوجد مفهوم يجب له الضحك بالفعل واما الثاني فلكفاية المفهوم بالنسبة الى الوجود الذهني اذ لا يوجد غير ما يمكن وجوده في الذهن واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد المصنف ليس ان نسبة المفهوم الى كل محمول منقسم الى الثلث بل المراد ان نسبة المفهوم الى كل محمول يخلو عن واحد منها ورده بعض المحققين بانه يجوز ان يراد بالقسمة الترديد وان اريد القسمة العقلية فدخول ضروري الطرفين مضمحل بادنى التفات كما هو المشهور

قوله اذ لو جاز وجوده في الخارج لم يمتنع اجتماع النقيضين فيه لا يخفى عليك ان ما جعله السائل قسما رابعا اعني ضروري الطرفين مقابل للقيود المعتبرة في باقي الاقسام مع صلاحية تقييد المفهوم به عقلا فيكون من الاقسام العقلية وكونه ممتنعا بحسب الواقع لا ينافي ماذكر من صلاحية التقييد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال لا يكفي في صلاحية التقييد مجرد خصوص القيد بالنسبة الى المقسم وكونه مقابلا للقيود بل لا بد فيها من ان يكون ذلك القيد من شان المقسم بان يكون من مقتضياته عقلا ومن المعلوم ان شيئا من المفهومات غير قابل لضرورة الطرفين اذ لا يقبل شان مفهوم من المفهومات لذاته الكل من النقيضين

قوله

مطلب مراد القوم بان كل مركب ممكن اي بالامكان العام المقيد بطرف العدم

سو المولى ابن الخطيب

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

قوله وايضا ان كان موجودا فقط او معدوما فقط لزم تخلف مقتضى الذات لذاتها عنها وذلك

لان ضروري الطرفين من حيث انه ضروري الطرفين لا يختص بشيء من الطرفين ولا ينافيه

ما تقدم من انه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان معناه ان ما فرض ضروري الطرفين مع

قطع النظر عن كونه كذلك غير موجود في نفس الامر وهذا توفيق حسن وفق به بعض الفضلاء

قوله وتخيل قسم رابع مضمحل بادنى التفات من بداهة العقل وههنا احتمال آخر وهو ان يكون

مراد المص بالقسمة الحقيقية الترديد الانفصالي الوارد على الموضوع بحسب الصدق وقد عرفت

ان شيئا من المفهومات لا يمكن بحسب الصدق ان يكون قابلا لذاته لكل من النقيضين بخلاف

سائر الاقسام اذ يمكن ان لا يقبل غير الوجود وان لا يقبل غير العدم وان لا يقبل شيئا منهما

قال الشارح لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر قال بعض الفضلاء الممكن

المتساوي الطرفين ايضا اما ان يمكن طريان احد طرفيه اولا وعلى الثاني يلزم وجوب الطرف

الآخر وانه خلاف المفروض وعلى الاول فاما ان يكون طريانه لا بسبب وانه محال لامتناع ترجح احد

المتساويين واما بسبب ترجح على الطرف الآخر وانه يستلزم انتفاء التساوي الذي هو مقتضى

ذات الممكن فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ثم اجاب بان ترجيح العلة احد الطرفين لا ينافي تساوي

طرفي الممكن في نفسه لان المراد بالتساوي عدم اقتضائه احد الطرفين لا اقتضاؤه التساوي

وترجيح العلة انما ينافي الثاني وهو غير مراد ولا ينافي المراد الذي هو الاول وهذا بخلاف الرجحان

اذ يلزم من ثبوت رجحان الطرفين انتفاء الآخر قوله قيل عليه ان المفروض اجاب بعض الفضلاء

عن هذا الاعتراض بان الرجحان الغير الواصل الى حد الوجوب لا يوصل موصوفه اليه لعدم اخراجه

موصوفه عن كونه جائز الطرفين وان كان احد سميه راجحا والآخر مرجوحا ولا بد في الوجوب

من امتناع الطرف المقابل فلا فرق في لزوم الامكان بين انفراد موصوفه واعتباره مع وصف

الرجحان ولقائل ان يقول كلام المجيب انما هو في الرجحان الحاصل من الغير وهو الذي لا ينافي

جواز الطرفين واما كلام المعترض فانما هو في الرجحان المستند الى الذات الذي لا يتخلف عنها فلا يجوز



سو المولى ابن الخطيب ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

124

الطرف الآخر اصلا فيكون الطرف الراجح واجبا والطرف المرجوح ممتنعا وانما اعتبر المعترض استناد

الرجحان الى الذات لان المفروض هو ان يوجد الممكن بسبب الاولوية بحيث لا يحتاج الى غيره فحيث

لم يتصور ذلك بدون استناد الرجحان الى الذات اعتبره ليتم المفروض فلا يلزم ما ذكره الشارح

من الخلف والمحذور ولما توهم المجيب ان المعترض لما لزمه كون ما فرضناه ممكنا واجاب دفعه

بان هذا هو اللازم من الالتفات الى الغير اعني الرجحان واما الممكن فهو باق بدونه على صرافة

الامكان ولما لزمه عدم امكان الطرف الآخر والا لصح وقوعه ويلزم من ذلك زوال الرجحان

المستند الى الذات الذي هو محال للزوم تخلف مقتضى الذات عنها دفعه بانه ممكن بحسب ذاته

وممتنع بسبب الغير اعني الرجحان المستند الى الذات ولما لزمه استلزام امكانه بحسب الذات

امكان علته وان لم تقع ولزم من جواز وقوعها جواز زوال الرجحان الذاتي الذي هو محال

كوقوعه دفعه بان امكان المعلول لا يستلزم امكان علته وهذا حاصل ما نقله المحشي الفاضل

عن المعترض قوله وفيه بحث حاصله ان ما ذكره المعترض من ان الذات ممكن بانفراده

وواجب مع وصف الرجحان المستند اليه غير صحيح لان الذات اذا كان مقتضيا لوجوده

بواسطة ما يستند اليه من الرجحان يكون واجبا لذاته وقولهم الواجب ما يجب له الوجود من

غير التفات الى غيره فقد اراد وا به الغير القادح في الوجوب لا مطلقا ويمكن ان يجاب عنه

بانه لا يتصور غير يكون قادحا في الوجوب فان الوجوب مقتضى ذات الواجب وتخلف عنه محال لما

بحسب الذات فظاهر واما بحسب الغير فلان ما بالذات لا يزول بالغير فالقيد المذكور ليس الا لاحتراز

عن الواجب بالغير سواء كان ذلك الغير سببا للوجوب في الممكن من جانب العلة كما هو المشهور

او من جانب المعلول كما جوزه المعترض فلا يصدق تعريف الواجب لذاته على الممكن الراجح بالغير

وانما يصدق عليه الواجب بالغير كما ذهب اليه المعترض وما ذكره بعض المحققين من ان تخلف

مقتضى الذات عنها انما يمتنع اذا كان الاقتضاء على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل

الاولوية فلا محذور في وقوع ان الذات اذا وقع بدون مقتضاه فعدم وقوعه اما لانتفاء امر له

سو العلامة الدواني ٢

مدخل في الاقتضاء اولا والاول خلاف المفروض والثاني يستلزم وقوع المرجوح بلا مرجح اذ
لو كان له مرجح لتوقف رجحان الراجح على انتفائه وتحقيق المقام ان الرجحان على تقدير
ثبوته يكون كيفيه لنسبة الوجود الى الممكن كالوجوب والامتناع فيكون معناه اقتضاء
الممكن وجوده بطريق الرجحان فالمقتضي هو الذات والمقتضى هو الوجود ويكون الرجحان
كيفيه منتزعه من النسبه المذكورة حاصلا في العقل حال الحكم ومتحدا مع الموضوع حال اعتبار
الحكم لان الكيفيات كما حقق في موضعه راجعة الى شئون الموضوعات حال اعتبار الحكم فلا يكون
الرجحان مقتضيا للوجود حقيقه ومعنى قولهم الذات يقتضي الرجحان انه يقتضي الوجود على
وجه الرجحان وكذا لا يكون الرجحان اثرا ومعلولا للذات حتى يفيد الوجوب لانه غير
الذات حقيقه وبهذا يظهر اندفاع الاعتراض بالكليه وبهذا يندفع ايضا ما ذكره بعض
المحققين من ان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ليس ما ذكر سابقا من
ارادة الغير القادح في الوجوب وذلك لا ينافي الواسطه في اللزوم ووجه الدفع ان ما ذكره
من الواسطه انما هي حال الحكم لا حال اعتبار الحكم والكلام فيها ثم ان المحقق المذكور استدل
على كون الطرف الراجح واجبا بان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحيه الطرف
المقابل للتضايف بين الراجحيه والمرجوحيه ومرجوحيه ستلزم امتناعه لامتناع
ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرف في الطبقات انتهى ما ذكره ولك
ان تقول الكلام هنا لما عرفت فيما سبق انما هو في الوجوب المستند الى ذات الممكن بواسطه
الرجحان المستند اليه ولا يجب ان يكون ذلك مستندا الى الرجحان المستند الى الذات بل قد يكون
مستندا الى الرجحان المستند الى الغير وكذا المرجوحيه يجوز ان يكون مقابلا للراجحيه المستندة
الى الذات وان يكون مقابلا للراجحيه المستندة الى الغير كما في الامتناع بالغير المقابل للوجوب
بالغير فالازم من التضايف بينهما ليس الوجوب المستند الى الذات بالواسطه والكلام فيه
قوله نعم من جوز في الواجب كون الماهيه من حيث هي هي فاعله لوجوده من غير شرط يلزمه

سو العلامة الدواني ٢

اراد مباحث الطبقات المذكورة في قسم التصديقات من علم الميزان منه

في الممكن

سو المولى ابن المطهر

في الممكن تجويز كون ماهيته فاعلة لوجوده بشرط غير مستند الى ماهيته من حيث هي هي لا يخفى عليك
ان من جوز تاثير الماهيه من حيث هي هي انما جوز ذلك في ماهيه الواجب دون مطلق الماهيات
وماهيه الواجب مخالفه بالحقيقه لماهيات الممكنات كما سو التحقيق فلا يلزم من جواز التاثير
في ماهيه الواجب جوازه في ماهيات الممكنات قوله وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف
الراجح لذلك الرجحان وحده اعترض عليه بعض الفضلاء بان ما ذكره من الدليل على هذا
المطلب يمكن ان يستدل به على عدم جواز الرجحان الذاتي مع نوع تغيير بان يقال لا بد ان
يكون الطرف المرجوح ممكن الوقوع بسبب ترجحه فيلزم ان يتوقف رجحان الطرف الراجح
على انتفاء سبب الطرف المرجوح فلا يكون الرجحان ثابتا لذات الممكن وحدها بل بانضمام
ذلك العدم اليها والمفروض خلافه انتهى ويمكن ان يقال ان اراد توقف وقوع الراجح على
العدم المذكور فالتوقف مسلم لكن الكلام في ثبوت الرجحان للممكن وان اراد توقف ثبوت
الرجحان للممكن عليه فالتوقف ممنوع وما ذكره لا ينفي باثباته قوله وهو خلاف المفروض عبارة
الشرح فان امتنع يلزم الانقلاب اي انقلاب الطرف الراجح من الامكان الى الوجوب والامتناع
وقد فرضناه ممكنا وانما عبدنا بها المحشي الفاضل الى قوله وهو خلاف المفروض اذ يمكن ان يتوهم
انه اراد انقلاب الطرف المرجوح من الامكان الى الامتناع بالذات ويلزم خلاف المفروض ايضا
او من الامكان الى الامتناع بالغير ولا يلزم خلاف المفروض لان المفروض ان الطرف المرجوح
ممكن مرجوح والممكن يصح ان يكون ممتنعا بالغير ولا انقلاب فيه قوله فلا يمكن وقوعه متى
وقع بمجرد ذلك الرجحان اعترض عليه بعض المحققين بانه على تقدير سبب الطرف المرجوح لا يبقى
الرجحان وعدم كفايه الرجحان لاحتياج الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح انما يظهر لو بقي
الرجحان ولم يقع الطرف الراجح انتهى ولك ان تقول الكلام في ان يكون الرجحان مقتضى ذات
الممكن مع جواز وقوع الطرف الراجح جوازا مرجوحا فلا لازم من وقوع سبب الطرف المرجوح عدم
وقوع الطرف الراجح لانتفاء الرجحان عنه وبهذا يظهر توقف وقوع الطرف الراجح على عدم ذلك

وقوع ٢

سو العلامة الدواني ٢

السبب ولعل المحقق المذكور قاس الرجحان لذات الممكن على الرجحان بسبب الغير ولذلك قال ما قال

قوله بل به منضما الى عدم سبب الطرف المرجوح اعترض عليه الشارح الجديد بانا اذا فرضنا ان الطرف الراجح سوا الوجود فيكون المنضم اليه عدم علة العدم فيستغنى عن المؤثر فلا يحصل غرض المستدل ثم اجاب عنه بان سبب العدم عدم فعدم سبب العدم وجود فلا يستغنى عن المؤثر ثم رد الجواب بان الممكن المفروض ليس اثر الشئ موجود حتى يكون مستندا الى عدم علته فجوز ان يستند عدمه الى امر موجود ولا استحاله فى كون العدم اثر الموجود وانما المستحيل عكسه قال بعض المحققين لو قال فى رد الجواب المذكور يجوز ان يكون الخارج الذى يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع فلا يلزم الاحتياج الى موجود لاستغنى عما تكلف من تجويز كون العدم اثر الموجود ثم قال والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان انتفاء المانع من جملتها فانتفاؤها قد يكون بانتفاء سد الانتفاء المستلزم لوجود المانع وليس هذا تجويزا لكون العدم اثر الموجود لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة له واجاب بعض الافاضل عن اعتراض الشارح الجديد بانه لا يلزم من تجويز وقوع احد طرفى الممكن بعد شئ تجويز وقوع كل واحد منهما بكيف ولكل طرف سبب مناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان القوم اشترطوا ان يكون مرجح الوجود موجودا فلا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون عدميا ورده بعض المحققين بان الكلام فى ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن من غير حاجة الى المؤثر ولا يدفعه ما ذكره القوم من ان ما يجب به الوجود لا بد وان يكون موجودا قوله فيتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته اعترض عليه بعض المحققين بان الاولوية كما تقتضى اولوية الراجح كذلك تقتضى اولوية عدم سبب الطرف المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه لا بد لنفى ذلك من دليل ولقائل ان يقول مبنى الكلام على ان يكون الرجحان وحده كافيا فى وقوع الطرف الراجح ولهذا قالوا بلزوم انسداد باب اثبات الصانع لا على ان يكون الممكن كافيا فى وجوده بلا احتياج الى امر خارج عن ذاته كما ظنه المعترض

وبنى عليه





وبنى عليه اعتراضه ولقد افصح عما ذكرناه قول المحشى الفاضل وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف الراجح بذلك الرجحان وحده قوله ويمكن ان يقال ويمكن ان يستدل عليه بدليل اسد واوضح وهو ان الطرف المرجوح اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا لا سبيل الى الاول لانه خلاف المفروض ولا الى الثانى اذ ح يمكن وقوعه بحسب ذاته فيلزم امكان ترجيح المرجوح ولا الى الثالث لانه ان كان ممتنعا بالذات يلزم الانقلاب فى الطرف المرجوح وهو خلاف المفروض فى الطرف الراجح وان كان ممتنعا بالغير يكون ممكنا وقد عرفت بطلانه قوله فرضا معه وقوعه تارة وعدم وقوعه معه اخرى قال بعض المحققين الممكن ما يكون وجوده وعدمه جائزا نظرا الى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما فى الزمان فلا يلزم من استحاله وقوعه تارة وانتفائه اخرى استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما لزم من المفروض الذى لا يلزم الامكان واجاب عنه بعض من ارباب الحواشى بان ما ذكره سو الامتناع بالغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا عدم الزمان بعد وجوده ممتنع بالغير وسو لزوم ان يكون للزمان زمان مع انه ممكن لذاته حتى ان الممكن لذاته يمكن له احد الطرفين لذاته حال تحقق الطرف الآخر فيمكن له العدم تارة والوجود اخرى وايضا الوجود المطلق وكذا العدم المطلق ممكن للممكن لذاته وانما يمتنع له العدم المقيد بكونه بعد الوجود او الوجود المقيد بكونه بعد العدم فيكون الامتناع بواسطة القيد وايضا اذا كان الرجحان كافيا فى وجود الطرف الراجح فى جميع الاوقات كان واجبا وانه خلاف المفروض فتعين كونه كافيا فى بعضها دون بعض كما ادعاه المحشى الفاضل انتهى ولقائل ان يقول لا نسلم ان الممكن بالمعنى المراد ههنا وسو كون احد طرفيه راجحا لذاته ممكن فرض وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى اذ ح يتعين وقوع الطرف الراجح فى جميع الازمنه وسواء الوجود او العدم ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لتعين الوقوع ان كان طرف وجوده راجحا وتعين اللاوقوع ان كان طرف عدمه راجحا

وذلك في جميع الاوقات نعم يمكن ماذكره ان اريد بالامكان تساوي الطرفين لكنه خارج
عما نحن فيه **قوله** لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وذلك لان الرجحان
حاصل في كل من الزمانين فتخصيص وقوعه بسبب الرجحان باحدهما دون الآخر يكون
ترجيحا بلا مرجح **قوله** وجوابه انه لم يرد بما ذكره حاصل كلام الشارح سوان المطلق
ان كان وجود الواجب يكون مغايرا له ويصدق عليه تعريف الواجب الا انه مردود عند
الحكماء لان المطلق وان كان عارضا للوجود الخاص عندهم لكنه ليس موجودا به بل
بذاته كما سيجيء تحقيقه وان لم يكن المطلق وجود الواجب بان يكون الواجب موجودا
بذاته لا بالمطلق يلزم عدم صدق تعريف الواجب عليه وحاصل كلام المعترض ان
المذهب المردود عندهم زيادة وجود الواجب في الخارج على ماهيته هي ليست بوجود
واللازم من كون المطلق وجود الواجب زيادته ذهنا على وجود خاص هو عين
الواجب وبينهما بون بعيد فالمردود غير لازم واللازم غير مردود والجواب عنه ان
مراد الشارح ليس الرد بلزوم الزيادة على الماهية في الخارج بل بكون الواجب موجودا
بوجود زائد سواء كان الواجب عبارة عن الماهية او عن الوجود الخاص كما عرفت
في التقرير المذكور واما جواب المحشي الفاضل بان مراد الشارح ابطال مقالة الحكماء
مطلقا لا بلزوم المذهب المردود بعينه ولا شبهة في بطلان مذهبهم على تقدير كون المطلق
المشترك عين الواجب لان ذلك غير جائز اصلا فمدفوع بانه ليس في كلام الشارح التعرض
لكون المطلق عين الواجب ولا سوء مما يلزم من كلامه بل كون المطلق غير الواجب مصرح
في كلامه كما مر تقريره ولعل المحشي الفاضل قرر كلام الشارح هكذا ان كان المطلق وجود
الواجب اي زائدا عليه يكون وجوده غيره وانه محال عند الحكماء والا اي وان لم يكن
زائدا عليه بل كان المطلق عينه لزم ان لا يكون الواجب مقتضيا لوجوده فيلزم عدم
صدق التعريف المذكور عليه ولا يخفى بعد هذا التقرير اذ يرد على الشارح انه ان اراد





الزيادة في الذهن فذلك ليس بمحال عندهم وان اراد الزيادة في الخارج فاللازم من نفيها عدم عروض
المطلق في الخارج وانه غير مانع عن الزيادة في الذهن وح يصدق عليه التعريف اذ لا يشترط في صدقه
الاقتضاء في الخارج بل يكفي الاقتضاء في نفس الامر وستعرف تحقيقه **قوله** اي اذا قالوا الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده يريدون بالوجوب ما يكون صفة للماهية بالقياس الى الوجود وح يكون
وجوده اي المطلق زائدا على ماهيته اي وجوده الخاص واعلم ان للشارح الجديد ههنا ابحاثا
احدها انا لا نسلم ان الوجوب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده يصدق على الواجب عند الحكماء اذ يلزم
اما كون وجوده غير ذاته او تقدم الشيء على نفسه لتقدم المقتضي على مقتضاه والاول مخالف
لمذهبهم والثاني محال وثانيها انا وان سلمنا صدقه على الواجب لكن اقتضاء الوجود الخاص للمطلق
ليس بمعنى اتصافه به حتى يلزم تحصيل الحاصل بل بمعنى كون الخاص فردا له وثالثها انا لا نسلم ان للواجب
اتصافا بالوجود الخاص والمطلق معا لان الوجود الخاص عينه ولانه يلزم ح تحصيل الحاصل وان
جعل الوجود الخاص ذاته والمطلق وجوده يندفع تحصيل الحاصل لكن يكون وجوده زائدا على ماهيته
وانه غير جائز عندهم لان مذهبهم ان الواجب لا بد وان يكون في اعلى مراتب الموجودية وذلك انما يكون
بعدم زيادة وصف الوجود واجيب عن الاول من وجوه اما الاول فلبعض الفضلاء وسوان
اطلاق الوجوب بالمعنى المذكور على الواجب تعالى شائع عند الحكماء سيما وقد قالوا الموجود اما ان يقتضي
وجوده اقتضاء تاما او لا يقتضي وجوده كذلك واذ ليس الواجب من الثاني بالضرورة فهو من الاول
ضرورة وفيه نظر لان المعترض يمنع صحة الاطلاق ولا يدفع وقوعه ولانه لا يلزم من عدم دخول
الواجب في الثاني دخوله في الاول اذ يجوز ان لا يدخل في شيء منهما بل في معنى آخر للوجوب وسوا
لا يكون وجوده من غيره واما الثاني فلبعض الافاضل وسوان معنى الوجوب اقتضاء الذات
كونه موجودا كما هو المختار عنده لا اقتضاؤه وجوده حتى يلزم اقتضاء الشيء لنفسه وفيه نظر
لان الكلام في اقتضائه الوجود كما هو تعريف القوم ولا يدفعه كون المختار عند البعض غير
ذلك وستعرف تحقيقه واما الثالث فلبعض من ارباب الحواشي وسوان الواجب ما يقتضي نسبة

سعد المولى
ابن الخطيب
٢

وسعد الدين
صدر الدين

حسين
سعد مولانا
الاردبيلي
٢

الوجود لانفس الوجود فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وايضا يصح الاقتضاء المذكور بالتغاير الاعتباري
بين الشئ ونفسه وفيه نظر لان الكلام على اقتضائه نفس الوجود لا على ما ذكره من اقتضائه
نسبة الوجود وستعرف تحقيقه وايضا المطلق عرضي لوجوده الخاص كما سوالحق فيكون مغايرا
له بالذات واجاب بعض الفضلاء عن الثاني بان كلامهم يدل على انهم ارادوا بالاقتضاء
المذكور اقتضاء الموصوف للصفة لا اقتضاء الفرد للمطلق وفيه نظر لان المطلق ليس
بزايد في الخارج والاتصاف الخارجي يقتضي الزيادة فيه وان اراد الاتصاف الذهني فهو
عين اقتضاء الفرد للمطلق واجاب عن الثالث ايضا بانا نختار ان الوجود الخاص ذاته
والمطلق زايد عليه ولا نم انه مخالف لمذهبهم وكون الواجب في اعلى مراتب الموجودية ان
اراد وابه كونه بحيث لا يتصور انفكاك الوجود عنه فذلك حاصل في الوجود الخاص ولا
يندفع بزيادة المطلق عليه في الذهن وان اراد وابه انه لا ينبغي ان لا يتصور مرتبة من الوجود
وان كانت في الذهن الا وهي عينه فكونه لازما ممنوع ثم قال نعم يرد عليهم ان علة اتصاف
الواجب بالوجود المطلق ليس الا نفسه فيتقدم عليه بالوجود الخاص والمطلق معا فيلزم
تقدم الشئ على نفسه ولا يفرق العقل في وجوب تقدم العلة بالوجود الخاص والمطلق بين
موجود وموجود وايضا لا يحمل الصفة على موصوفها مواطاة ولا بد منه في الوجود المطلق
وفيه نظر لان الذي حكم المعترض بمخالفته لمذهب الحكماء ليس زيادة المطلق على الخاص في الذهن
بطريق عروض المطلق لفرده بل زيادة المطلق على الخاص في الخارج بطريق زيادة الصفة
على الموصوف وانه مخالف لما ذهبوا اليه من كون الواجب في اعلى مراتب الموجودية لان المطلق
حينئذ يكون منشاء لترتب الآثار المترتبة على الوجود الواجبي على الوجود الخاص ثم ان
المطلق ليس بموجود في الخارج وذلك ظاهر فلا يقتضي علة موجودة في الخارج حتى يلزم تقدم
الوجود الخاص عليه بالوجود وانما يكون الخاص علة له في الذهن ولا محذور في تقدمه بالوجود
الذهني على الوجود المطلق الخارجي على ان الوجود الخاص الواجبي غير متصور في الذهن بخصوصه

فلا يتصور



فلا يتصور له تقدم في الذهن ايضا وتحقيق المقام بحيث يندفع عنه الاوهام سوان الوجوب
كما مر تحقيقه من الكيفيات العارضة للنسب المعتبرة بين الموضوع اعني ذات الواجب تعالى
وبين المحمول اعني الوجود المطلق الذي سو عينه في الخارج وزايد عليه في الذهن وقد تحقق في
موضعه ان الكيفيات امور منتزعة من النسب لا من حيث انها نسب بل من حيث انها نسب متعلقة
اما بخصوصيه الموضوع فقط كما في الوجوب والامتناع اذ ليس للواجب عندهم حقيقة غير الوجود
الخاص وكذا لليس للممتنع حقيقة غير ما فرض من العدم الخاص له واما بخصوصيه الموضوع والمحمول
معا كما في الممكنات التي وجوداتها زايدة عليها ومعنى اقتضاء الوجود الخاص الواجبي للوجود
المطلق كونه منشاء لانتزاعه منه وحمله عليه بالضرورة وهي التي يعبر عنها بالوجوب وكذا معنى
اقتضاء العدم الخاص للممتنع للعدم المطلق كونه منشاء لانتزاعه منه وحمله عليه بالضرورة وهي
التي يعبر عنه بالامتناع واما الممكن فلما كان وجوده غير ذاته لم يوجد فيه ضرورة في شئ من طرفيه
واذا عرفت ان معنى الوجوب سو اقتضاء ذاته وجوده بمعنى كونه منشاء لانتزاعه منه وحمله عليه
ظهر لك ان هذا الاقتضاء لا يستلزم اقتضاء الشئ للشئ في الخارج ولا تقدمه على نفسه في التقدم
الذهني قد عرفت حاله ولا يقتضي ايضا زيادة المطلق عليه في الخارج حتى يلزم تحصيل الحاصل
اذ حينئذ يكون منشاء الآثار الخارجية سو الوجود الخاص ويكون المطلق زايدا عليه في
الذهن وما في الذهن يكون من ظلال الامر الخارجي فلا يكون من مبادي الآثار الخارجية له
حتى يلزم تحصيل الحاصل وايضا وجود الواجب عندهم ليس شيئا غير انيته في الخارج وسو المراد
بكونه في اعلى مراتب الموجودية ولا يغيره زيادة الامر الظلي في الذهن اعني الوجود المطلق كما
توهمه المعترض ثم ان الوجود المطلق لكونه عرضيا للوجود الخاص لا يطلق عليه بالمواطاة كما
توهم بل بالاشتقاق ولهذا لا يصح ان يقال الواجب تعالى وجود مطلق وانما يصح ان يقال موجود
بمعنى عروض الوجود المطلق له في الذهن نعم يصح ان يقال وجود خاص لكن بان يراد به ذاته
المخصوصة وان لم يتعقل كنهها اذ لو اريد به مفهوم الوجود الخاص الذي سو عبارة عن اضافة

الوجود المطلق الى ذاته المخصوصة فلا يصح الحمل بالمواطاة ايضا ثم اعلم ان الكيفيات حال
صفات عارضة للنسب المتصورة بين الموضوع والمحمول ولا يخفى ان المحمول فيما نحن فيه
هو الموجود لا الوجود ومعنى قولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هو التعبير عن حال
اعتبار الحكم فالكيفية ح تكون صفة للموضوع ويراد بالمحمول مبدأوه فالوجوب حال
الحكم صفة لنسبة الموجود وحال اعتبار الحكم اما صفة للوجود بالقياس الى الذات ويفسر
الواجب حينئذ بما يستغني عن غيره في وجوده واما صفة للذات بالقياس الى الوجود ويفسر
الواجب حينئذ بما يقتضي ذاته وجوده وبهذا يندفع ما توهم من المخالفة بين كون الوجوب كيفية
للنسبة بين الذات والموجود المحمول وبين كونه صفة للذات بالقياس الى الوجود الذي هو عارض له
في الذهن وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من محار الافهام مع كونه خليقا للعناية والاهتمام
والله ولي التوفيق والاعلام **قوله** قيل عليه ان كان المطلق وجودا له اي ان كان وجودا له بمعنى
ترتب الآثار المترتبة على الوجود الواجبي عليه يلزم ان يكون موجودا بوجودين اذ لا شبهة في
ترتب تلك الآثار على الوجود الخاص الواجبي فلو ترتبت على المطلق ايضا لزم ما ذكره **قوله** وجوابه
ان المطلق وجود له لكنه وجوده المطلق اي مفهوم انتزاعي يعرض له في العقل لا وجوده الخاص بان
يعرض له في الخارج ويكون هو مبدأ لآثار الوجود اذ ح لا تكون الحقيقة الواجبية هويته بسيطة
في الخارج من جميع الوجوه كما هو المقدر عندهم قال بعض المحققين في تحقيق مذهبهم ذات الواجب
تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة لذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شيء ووجود
بل هو وجود بحت باعتبار وموجودية بحت باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله
ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة بعضها
في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه
الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشاء ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة
فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته مثلا هو

باعتبار

هو العلامة الدواني ٢

باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الانكشاف علم وكذا
في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر الفارابي في تعليقاته حيث قال
واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة
وهكذا الا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التركيب ولا ان فيه شيئا علم وشيئا آخر فيه
قدرة حتى يلزم التكثر في الصفات الحقيقية هذا ما ذكره المحقق المذكور ثم ان بعض الافاضل
استبعد كون امر معين متشخص بذاته متحدا مع امور متغايرة وادعى ان غير الوجود ايضا
قد يكون منشاء لترتب الآثار كذات زيد مثلا ووهم ان ما ذكره من معنى الموجود بذاته صادق
على ما لا يمكن تحليل حقائقها الى شيء ووجود من الممكنات لخروج الوجود عن حقائقها وظن ان
ما ذكره القائل لا يدفع ما مر من الاشكال وسوان الواجب ان كان موجودا بالوجود
المطلق والخاص معا يلزم كونه موجودا بوجودين وان كان موجودا بالوجود المطلق فقط
يلزم كونه ذا ماهية مغايرة لوجوده ودفع المحقق المذكور ما ذكره من الاستبعاد بان
العقل الاول مثلا حقيقة متعينة مع انه عقل وعاقل ومعقول الى غير ذلك من الاعتبارات
الصادقة عليه وابطل الدعوى بان ذات زيد مثلا وان ترتب عليه الآثار لكن ليس منشاء
ذلك الترتب الا وجوده وازال الوهم بان المراد تحليل الشيء الى الماهية والوجود وذلك ممكن
في الممكنات وجهالة حقائق اكثرها لا ينافي امكان التحليل اليهما اذ لا حاجة في هذا التحليل الى التعقل
الكنه ورفع الاشكال بان التحقيق ان كونه وجودا قائما بذاته هو بعينه كونه موجودا فلا يلزم
كونه موجودا بوجودين وسيجيء تحقيق ان شاء الله تعالى **قوله** ولا استحالة في اجتماع وجود
خاص ووجود مطلق لشيء واحد اعترض عليه الشارح الجديد بان الوجود الخاص الواجبي ليس صفة
قائمة بالواجب حتى يتصف الباري بمطلق الوجود في ضمن اتصافه بذلك الخاص كما يتصف
الجسم بمطلق البياض في ضمن اتصافه بفرد منه واجاب عنه بعض الفضلاء بان المحشي الفاضل
لم يرد اجتماع القابلين في مقبول واحد حتى يرد ما ذكره بل مطلق الاجتماع المتناول لذلك

هو المولى ابن الخطيب ٢

ولاجتماع القابل والمقبول بان يكون الواجب موجودا بوجود خاص موعينه ووجود مطلق قابل
فالتمثيل بالبياض استدلال على جواز مطلق الاجتماع لا على جواز اجتماع المقبولين اعني فردا من البياض
ومطلق البياض في قابل واحد اعني الجسم **قال** الشارح فان قيل فعلى ماذكرتم اي من كون الواجب ما
يقتضي وجوده الخاص الوجود المطلق يلزم كون كل ممكن موجودا واجبا لان وجوده الخاص يقتضي
وجوده المطلق ومنشاء السوآل سو الفهم اما عن كون الواجب عين وجوده الخاص او عن كون
الممكن غير وجوده الخاص كذا ذكره بعض الفضلاء **قال** الشارح فان قيل يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا لذاته **اجاب** عنه بعض الفضلاء بان كلمة ما في قولهم الواجب ما يقتضي وجوده عبارة
عن الموجود فلا يصدق على وجود الممكن ثم رد ذلك بان كلمة ما ههنا عبارة عن المفهوم بقرينة ما سبق
من تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع ثم قال نعم يمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاقتضاء ههنا
اقتضاء الموصوف للصفة لا اقتضاء الفرد للمطلق واقتضاء وجود الممكن للمطلق من قبيل الثاني
لانه ليس من الموجودات الخارجية **قال** الشارح اجيب بانا لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن اعرض عليه
الشارح الجديد بان الوجوب تارة يكون صفة للوجود وتارة يكون صفة للذات ومقصود السائل
انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى
الاول فاين مذا من ذاك واجاب عنه بعض المحققين بان المعتبر في الوجوب بالمعنى الثاني اقتضاء
الذات الوجود مع قطع النظر عن الغير وليس اقتضاؤه للوجود بدون قطع النظر عن الغير الا
اقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني كما ذكره المجيب ورده بعض الافاضل بانا لا نسلم
انه يلزم من افتقار الذات الى الغير افتقار ثبوت ذاتيا تها اليه ودفعه المحقق المذكور بان
المراد بالافتقار ليس الاحتياج في ثبوت الذات لها بل الاحتياج في ثبوت الممكن وايضا من المعلوم
ان الوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود الخاص **قوله** وقد اعترض على ذلك بان الوجود الخاص
الواجبي لا يقتضي الوجود المطلق في الخارج اذ لا تحقق للوجود العام فيه واجاب عنه بعض الفضلاء
بان عدم تحقق العام في الخارج لا يدل على عدم اقتضاء الخاص له لان الاقتضاء الخارجي

وان اقتضى

سو العلامة الدوانى

سو السيد صدر الدين

سو المولى ابن الخطيب ٢

سو المولى ابن الخطيب

١٢٨

وان اقتضى وجود المقتضى فيه لكن لا يقتضي وجود المقتضى فيه كما ان الاتصاف الخارجي
يقتضي وجود الموصوف دون الصفة كالاعمى الموجود المتصف بالعمى المعدوم ولقائل
ان يقول ان ماذكره انما يتم لو اقتضى الوجود الخاص وجود المطلق في الخارج وليس كذلك
وانما يقتضي وجود المطلق في العقل كما مر تحقيقه فح ان اراد بكون الاقتضاء خارجيا وجود
المطلق في وجود الطرفين في الخارج فلا يصح ان يتخلف عنه مقتضاه وان اراد وجود
المقتضى فقط في الخارج فيكون مقتضاه في العقل فح لا يكون عدم مقتضاه في الخارج
تخلف المقتضى عن المقتضي وانما قصه الاتصاف الخارجي والاستدلال بالعمى فقد عرفت حاله
**قوله** واقلا المحل الذي يتصور فيه قال بعض الفضلاء انما قال واقلا لان الوجود في الذهن
ليس بواجب بل هو ممكن محتاج الى القوة العاقلة حدوثا ومحتاج اليها ايضا لكونها ظرفا له
ولقائل ان يقول هذا في الوجود المطلق مسلم لان حصوله موقوف على اعتبار العقل واما الوجود
الخاص الواجبي فاحتياجه الى اعتبار العقل ممنوع لان القوة العاقلة قابلة للمعقولات لا فاعلة
لها ثم ان الحاصل في العقل ليس الوجود الخاص الواجبي بكنهه بل حصوله فيه بالوجه وقد عرفت
فيما سبق ان الحصول بالوجه لا يستلزم حصول ذي الوجه فيه فلا احتياج له بخصوصه الى
المحل ايضا **قوله** واجيب بان الوجود الخاص الواجبي حاصلا ان الوجود الخاص الواجبي
والوجود الخاص للممكن وان استويا في اقتضاء الوجود المطلق في العقل لكنهما مفترقان
في ان الاقتضاء في الاول انما هو مع قطع النظر عن الغير وفي الثاني بسبب صدوره عن العلة
الخارجية ويمكن ان يفرق بينهما بان اقتضاء الوجود الخاص الواجبي للوجود المطلق
من قبيل اقتضاء الملزوم للازمه كاقتضاء طلوع الشمس وجود النهار واقتضاء الوجود الخاص
للممكن للوجود المطلق من قبيل اقتضاء الازم لملزومه كاقتضاء وجود النهار طلوع الشمس
وذلك لان الوجود المطلق لازم للوجود الخاص الواجبي والوجود الخاص للممكن ازلا وههنا
فروق آخر سوا بين من الفرق السابق وهو ان الوجود المطلق عرض لازم للوجود الخاص

سو المولى ابن الخطيب ٢

الواجبي وعرض مفارق للوجود الخاص للممكن **قوله** وجبان يكون موجودا ومعدوما
في حالة واحدة فان قلت ههنا احتمالان آخران اذ يحتمل ان يوجد مقتضى احدهما تارة
ومقتضى الآخر اخرى لاستواء كل منهما في التاثير وانتفاء المرجح ويحتمل ان لا يوجد مقتضى
كل واحد منهما للتعارض وكلاهما محالان للزوم تخلف المعلول عن العلة والمستدل في
صدد بيان الاستحالة فلم لم يتعرض لهما قلت كلامنا في بيان الاستحالة بعد فرض كون العلتين
تامتين بحيث لم يتخلف عنهما حكم كل واحد منهما **قال** الشارح لان الواجب بالغير قد يعرض
عدم علته وقع في بعض النسخ قد يعرض من العروض وفي بعضها من الفرض فالمراد بعدم
العلة على النسخة الاولى سوء عدم جزء من العلة التامة المركبة سوى الفاعل مطلقا او
سوى الفاعل الذي سوا الواجب لعدم امكان عدمه وكذا على النسخة الثانية ايضا
لان عدم الواجب وان كان ممكن الفرض لكن الكلام في امكان الانقلاب بحسب الوقوع لا
بمجرد الفرض **قال** الشارح يكون القسمة بينهما على سبيل منع الخلو اعترض عليه الشارح
الجديد بان هذه القسمة المثلثة تكون قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه واعلم ان قوله
والى قسيمه ان كان من القسيم بمعنى المقابل للقسم كما سوا الواقع في اكثر النسخ فالمقسم
ينبغي ان يوخذ كيفية نسبة الوجود الى الممكن التي هي الامكان المقابل للوجوب والامتناع
الغيرين وان كان من القسم بمعنى الداخل تحت المقسم كما سوا الواقع في بعض النسخ
يكون المقسم الممكن المنقسم الى الوجوب والامتناع الغيرين واجيب عنه من وجوه
احدها للبعض الفضلاء المحققين وسوا الاظهر ان المراد بالقسمة ههنا الترديد الانفصالي
بقرينة ذكر منع الخلو وجمع لفظ في الممكنات لان التقسيم للمفهوم لا للافراد اما لو جعل المقسم
الممكن فظاهر واما لو جعل كيفية النسبة او نفس النسبة يكون الممكن قيدا للقسم والقيد
ايضا يكون من المفهومات لا من الافراد ثم ان الموضوع لا يوخذ في الترديد المذكور
بعنوان الامكان حتى يلزم تردد الشئ بين نفسه وغيره وثانيها للبعض الفضلاء

وسوا العلامة الدواني ٢

وسوا المحقق ابن الخطيب

وسوان



وسوا السيد صدر الدين ٣

وسوان المقسم سوا المفهوم الذي لا يكون واجبا بالغير ولا ممتنعا بالغير وسواء منهما ومن الممكن
وثالثها للبعض الافاضل وسوان المقسم ان كان كيفية النسبة فكون الوجوب والامتناع الغيرين
قسمين من الامكان مع لامتناع حمله عليهما وان كان الممكن فانما يلزم ما ذكره لو اريد بمفهوم
المتناول لهما واما اذا اريد به ممكن ما فلا يلزم ما ذكره ولا يخفى عليك ان عدم لزوم المحذور على
المقسم كيفية النسبة وان لزومه على كونه مفهوم الممكن انما سوا على الواقع في بعض النسخ واما عدم
لزوم المحذور اذا اريد بالمقسم ممكن ما فانما سوا على كل من النسختين وبالجملة جعل المقسم ممكنا ما
رجوع الى جواب المحقق المذكور **قوله** واما حمل احدهما على الآخر بان يقال وجوب الوجود سوا
امتناع العدم فليس بصحيح قال بعض الفضلاء لا وجه للحكم بعدم الصحة جزما لان ذلك موقوف على
كون عدم العدم غير الوجود وانه غير معلوم بداهة ولم يتعرض لاثباته ههنا وان كان الحق ذلك
وقد صرح به في بعض تصانيفه وانما قلنا الجزم موقوف على ذلك لان عدم العدم لو كان عين الوجود
يكون نسبة سلب العدم الى الماهية عين نسبة الوجود اليها فيكون الامتناع المعتبر في النسبة
الاولى عين الامتناع المعتبر في النسبة الثانية وكذا الحال في الوجوب لان اتحاد النسبتين يستلزم
اتحاد كيفيتيهما بخلاف ما اذا كان عدم العدم غير الوجود اذ حينئذ يتغاير النسبتان وكذا كيفيتا
انتهى ما ذكره وتحقيق المقام ان سلب نسبة الوجود اذا اخذ بطريق العدول يحدث هناك نسبة
اخرى حال الحكم وهي نسبة سلب الوجود الى الماهية ولما كان العدول راجعا الى السلب البسيط
حال اعتبار الحكم يكون نسبة سلب الوجود راجعا حال اعتبار الحكم الى سلب نسبة الوجود فيكون
الامتناع المعتبر في النسبة الاولى والوجوب المعتبر في النسبة الثانية متحدان حال اعتبار الحكم
وهذا ما اشار اليه المص بقوله وبشرط كان في اسم الضرورة ولما ثبت التغاير بينهما حال الحكم و
الاتحاد حال اعتبار الحكم صح حمل احدهما على الآخر وهذا معنى تصادقهما فلا تسامح في كلام الشارح
اصلا وان ادعى المحشي الفاضل التسامح فيه ولو قال الفاضل المذكور لا وجه للحكم بعدم الصحة
في الحمل ههنا لثبوت صحته لكان اوفق للتحقيق الذي ذكرناه **قوله** وبانان النسبتان

كون

تهما

متغايرتان فكذا كيفيتا هما فلا تصادقان حقيقة اعترض عليه الشارح الجديد بانه لم يرد تصادق
الوجوب والامتناع المطلقين حتى يمتنع الحمل بينهما لتغاير النسبتين حينئذ بل اراد تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات
واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه لم يقبل
هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف لاعداء والاهانة وصف لاوليائه وهما متغايران انتهى ماذكره
وحاصله ان المانع من تصادقهما تغاير نسبتيهما واذا اخذا وصفين للماهية مضافين الى
الوجود والعدم يندفع المانع ويوجد المصحح للحمل وسواء اتحادهما موصوفا وتغايرهما بحسب المضاف اليه
كما في المثال المذكور لان كلا من الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد وسواء القيام للقادم مثلا
مع اضافتهما الى اعداء زيد والى اوليائه واجيب عن هذا الاعتراض من وجوه اما الاول فلبعض
الفضلاء وسواء اخذ الشيء مع الاضافة ليخرج معروضه الاول عن كونه معروضا فلا يندفع
المانع من الحمل وهو تغاير المعروضين والحمل في المثال المذكور من قبيل المسامحة انتهى ماذكره
ويمكن رده بان الكيفية من حيث انها كيفية لا تضاف الى احد الطرفين فعند اضافة الوجود والامتناع
الى احدهما يخرجان عن كونهما كيفيتين وعند تخصيص الوجود والعدم بالاضافة يخرجان عن
كونهما صفتين لهما اذ الموصوف خارج عن مفهوم الصفة فتعين كونهما صفتين للماهية
اذ لم يبق شيء آخر يمكن جعلهما صفتين له فلم يمكن الحمل بينهما ورده بعض المحققين ايضا بان تغاير
المعروضين لا ينافي تصادقهما على امر واحد حتى يمتنع الحمل كما في المثال المذكور وفيه نظر لان
معنى التصادق هو الحمل وقد تقرر ان تغاير المعروضين مانع عنه فكيف لا ينافيان ورده
بعض الافاضل ايضا بان ماذكره انما يتم لو لم يجز اضافة العارض الى معروضه واما اذا جاز فيمكن
كون المضاف اليه معروضه ويخرج بذلك معروضه الاول عن المعروضية ودفعه بعض المحققين
بان الاضافة وان اخرج المضاف اليه عن الموصوفية لعدم جواز كون الموصوف معتبرا في مفهوم
الصفة بطريق الجزئية ولم يخرجه عن المعروضية لامكان اضافة العارض الى معروضه لكن لا

لا يتعين



لا يتعين بذلك كون المضاف اليه معروضا حتى يلزم خروج المعروض الاول عن المعروضية
واما الجواب الثاني فلبعض المحققين وسواء تصادق المضافين يستلزم تصادق
المطلقين في الجملة اللهم الا ان يريد نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين
لكنه يرد عليه ان تصادق المطلقين لازم لتصادق المقيدين فلا فرق ثم ان توقف
التصادق المذكور على الاضافة الى ذات واحدة مم فان رجع احد المتعاملين خسران
للآخر وايضا لا نم ان ههنا شيئا يكون وجوبا وامتناعا بحسب الاضافتين على ان كلا من
الاكرام والاهانة لا يتحققان في الفعل الواحد الا عند القصد لهما معا والقصدان
لا يتصادقان والحلاق اهل العرف ربما يكون من قبيل المسامحة ورده بعض الافاضل
بانه لا يصح ارادة نفي التصادق الكلي بينهما لان ماذكر في بيانه يفيد تباينهما وبانا لا نم عدم
تصادق القصدين لان قصد الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانة
اوليائه ودفعه المحقق المذكور بان المقصود بالتوجيه ارادة التصادق الكلي توجيه
للكلام حسب الامكان وابطاله تزييف للوجه الضعيف وتقوية للجواب المذكور وبان عدم
المنافاة بين القصدين في الوجود لا يستلزم تصادقهما واما الجواب الثالث فلبعض
الافاضل وسواء لا بد في التصادق من وجود امر مجتمعان فيه صدقا وليس ههنا نسبة
واحدة يعرض لها الوجوب والامتناع باعتبار الاضافتين وماذكره بعض المحققين من احتمال
وجود امر آخر من صفات النسبة يجتمعان عليه بعيد لان الكلام في اجتماعهما على النسبة الواحدة
لا في اجتماعهما على امر آخر من صفات النسبة ومن المعلوم ان نسبة الوجود الى الماهية
غير نسبة العدم اليها ولان تصادقهما يمنع كون القسمة المثلثة حقيقية لان من اقسامها
ح الوجوب والامتناع المتصادقان ثم قال والاشبه ان المراد بالكيفيات الثلث
المشتقات منها تسامحا مشهورا على قياس ما عرفت في الوجود واورد عليه بعض المحققين
ان اللازم مما ذكره المعترض انتفاء كيفية واحدة تكون وجوبا وامتناعا باعتبار الاضا

فتين

سو العلامة الدواني ٣
سو السيد صدر الدين ٣
سو العلامة الدواني ٣
سو السيد صدر الدين ٣
سو العلامة الدواني ٣
سو العلامة الدواني ٣
سو السيد صدر الدين ٣
سو العلامة الدواني ٣
سو العلامة ابن الخطيب

لانتفاء امر آخر يكون كذلك ولا يلزم من امكان الثاني امكان الاول حتى يندفع ما ذكره المعرض
وايضا كون القسمة المثلثة حقيقية انما سواذا اخذ الوجوب والامتناع مضافين الى الوجود
او العدم دون ما اذا اخذ الوجوب مضافا الى الوجود والامتناع الى العدم كما فيما نحن فيه ولا يلزم
من تباينهما في الثاني تباينهما في الاول ورده الفاضل المذكور بان القسمة المثلثة الحقيقية
مطلقة ليس فيها ما ذكره من القيد وبان الوجوب الخارج من القسم سواقتضاء النسبة و
الامتناع الخارج منها سواقتضاء نقيضها فكيف يكونان متحدين ودفعه المحقق المذكور بان
اعتبار التقابل في القسمة الثنائية دون القسمة المثلثة يدل على ذلك وايضا ما ذكره من
اقتضاء الوجوب النسبة ومن اقتضاء الامتناع نقيضها انما يقتضي عدم اتحاد معاني المفهوم
لا عدم تصادقهما الذي كلامنا فيه بهذا ما ذكروه وتحقيق المقام سوانك قد سمعت فيما سبق
ان الكيفيات الثلثة عارضة لنسبة الوجود الى الماهية حال اعتبار الحكم فاذا اعتبرت مرة
اخرى بحسب نفس الامر تكون راجعة الى خصوصية الطرفين فتعتبر تارة صفة للوجود واخرى
صفة للماهية واذا اعتبرت تارة اخرى بحسب الخارج يرجع الى شان الماهيات لعدم تحقق الوجود
في الخارج وكل من هذه الاعتبارات لا يجتمع مع غيره من الاعتبارات فلا يلزم صحة التصادق
حال كون الوجوب والامتناع وصفين كما ادعاه الشارح الجديد صحة تصادقهما حال كونهما
كيفيتين وهو الذي انكره المحشي الفاضل على الشارح وبهذا يظهر فساد ما ذكره المجيب الاول
من اجتماع الى الوجود والعدم المستلزم لكونهما وصفين للماهية مع اعتبارهما كيفيتين
مانعتين من الحمل لما عرفت من عدم اجتماع هذين الاعتبارين وكذا ما ذكره المجيب الثاني
من انهما عند كونهما وصفين لا يمكن الحمل بينهما لعدم تصادقهما على شيء واحد وذلك لصدقهما
حينئذ على الماهية اما الوجوب فباعتبار الوجود واما الامتناع فباعتبار العدم وكذا ما ذكره
المجيب الثالث لهذا البيان بعينه وبهذا التحقيق ينكشف لك سائر المؤاخذات التي تركناها
لقلة جدواها والله الموفق قوله فانهم يفهمون قال الامام في الملخص وفي كلام الشيخ اشارة





الى ان الامكان العام انما سمي به لارادة العامة بالممكن ذلك وهو بعيد لبعد العامة عن ادراك
هذه الاعتبارات بل الاولى ان يكون اشتقاقه من العموم فان هذا اعم معاني الامكان انتهى
وانت خبير بان ادراك العامة انما يبعد عن تفاصيل تلك الاعتبارات ويكفي في التسمية ادراكهم لها
اجمالا وهم لا يبعدون عن الادراك الاجمالي قوله فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف
المخالف يعني انهم لما فهموا من الامكان سلب الامتناع عن الطرف الموافق وكان هذا السلب
لازما لسلب الضرورة عن الطرف المخالف استعملوا الامكان العام في الملزوم المذكور فجعلوه
مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو اي الامكان العام سلبها اي سلب ضرورة الطرف المخالف
على تقدير استعماله في الملزوم المذكور او ما يساوي ذلك السلب على تقدير استعماله في سلب
الامتناع عن الطرف الموافق قوله وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية
عن الطرفين اعلم ان الضرورة الذاتية هي الضرورة الحاصلة مادام الموضوع موجودا ورد بالحمي
ضرورة مطلقة لخلوها عن الضرورات الحاصلة من القيود كقولك كل انسان حيوان بالضرورة
وان الضرورة الوصفية اما الضرورة بشرط الوصف اي يكون للوصف مدخل فيها كقولك كل
كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا واما الضرورة لاجل الوصف اي يكون الوصف
منشاء الضرورة كقولك كل متعجب ضاحك بالضرورة مادام متعجبا وان الضرورة الوقتية هي
الضرورة الحاصلة بحسب وقت اما معين كقولك كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة واما
غير معين لا على معنى اعتبار عدم التعين بل على معنى عدم اعتباره كقولك كل انسان متنفس
بالضرورة في وقت ما قوله واقرب الى الوسط اراد بالوسط الممكن الحقيقي وهو لا ضرورة
فيه لا بحسب الذات ولا بحسب الوصف ولا بحسب الوقت لا في وجوده ولا في عدمه وانما كان الامكان
الاخص اقرب الى الوسط ولم يكن في حاق الوسط اذ فيه ضرورة بشرط المحمول لان كل موجود فله
ضرورة بشرط المحمول وان كان معروضا لان احد طرفيه متعين في الماضي او الحال وان لم نعلم به
فالوسط الحقيقي هو الامكان الاستقبالي الخالي عن الضرورة بشرط المحمول ايضا فان وجوده

وعدمه غير متعين لاحد علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وسيجئ تحقيقه **قوله** والممكن بهذا
الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه قال في الحاشية لان الامكان بهذا المعنى يكون خاليا
عن جميع الضرورات فيكون واقعا في حاق الوسط اى يكون واقعا بين ضرورة الوجود والعدم
**قوله** وهو مردود لقائل ان يقول المعتبر في الضرورة بشرط المحمول حصولها بسبب تعين احد
الطرفين للوقوع ولا شك ان الممكن في الاستقبال لم يتعين احد طرفيه بعد للوقوع ولا
يتعين واحد معين من طرفيه للوقوع في الاستقبال لان ذلك انما ينشاء من حال العلة
لا من نفسه والمعتبر في جميع اقسام الامكان قطع النظر عن حال علته نعم يتعين احد طرفيه
للوقوع لا على التعيين بناء على ان الممكن لا يخلو عن الوجود والعدم معا لكنه لا تفيد الضرورة
بشرط المحمول كما اشرنا اليه آنفا **قوله** وما تمسكوا به من الوجهين وانت خبير بان منشاء هذا
الكلام انما هو ان الضرورة بشرط المحمول ربما يثبت للذى سيقع واما توهم ان التعين بالنظر
الى العلة معتبر في الامكان وقد عرفت بطلان كل منهما الآن **قوله** وذلك لا ينافي تعينه
في الاستقبال اعترض عليه بعض الافاضل بانه قد تقرر ان تعين احد الطرفين في زمان ما
موقوف على حضوره فالمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلا يتعين فيه احد الطرفين ما دام
كذلك وقال بعض المحققين ما ذكره بعينه جار في الزمان الماضي لانه ما دام ماضيا غير حاضر
واذا حضر يتعين لكنه لا يكون ماضيا ثم قال والحل في الموضعين ان كلا من الازمنة الثلثة
ظرف للتعين الواقع فيه كما ان التعين في الحال ليس حاصلا في الماضي والاستقبال كذلك
التعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين والحال متعين و
المستقبل سيتعين فان كان التعين في الماضي قادحا في صرافه الامكان فليكن التعين
في المستقبل ايضا قادحا فيها واعترض عليه الفاضل المذكور بانا لا نم انه ان كان التعين
في الماضي قادحا في صرافه الامكان كان التعين في المستقبل ايضا قادحا فيها لان الممكن
ما لم يتعين لا يخرج عن صرافة الامكان والتعين موجود في الماضي والحال دون الاستقبال

سو السيد صدر الدين

سو العلامه الدوانى ٢

فما كان



فما كان زمانه المستقبل لم يخرج عن صرافة الامكان الى حضور المستقبل واجاب عنه المحقق المذكور
بان المستقبل من حيث هو مستقبل ليس ظرفا للتعين كذلك الماضي من حيث انه ماض ليس ظرفا
للتعين وكما ان الماضي من حيث الحضور السابق ظرف للتعين كذلك المستقبل من حيث
الحضور اللاحق ظرف للتعين فكون الماضي قد اتصف بالحضور وانقضى والمستقبل لم يتصف
بعد لا يقتضي تخصيص صرافة الامكان بالمستقبل فان حضور المنقضي ليس متحققا الآن
كما ان حضور المستقبل كذلك **قوله** ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي
سلبها في الاستقبال قال الامام الرازي في الملخص لنا قد بينا ان الوجود الحالي لا ينافي
الامكان الحالي فلان لا ينافي الامكان الاستقبالي كان اولى **قوله** وايضا لو اوجب الوجود
في الحال والفرق بين هذا الدليل وبين ما ذكره الشارح سهو ان الشارح بين عدم الفرق
بين اشتراط الوجود في الحال واشتراط العدم في الحال بلزوم الترجيح بلا مرجح والمحشي الفاضل
بينه باشتراك العلة الموجبة لاشتراط **قوله** فيلزم اشتراط الامكان الاستقبالي باجتماع
النقيضين في الحال قال صاحب المقاصد المعتبر في الامكان الاستقبالي هو سلب الضرورة
الوجود والعدم معا فكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود وبشرط الخلو عنه كذلك
العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين **قوله**
واما ما يقال حاصله ان الامكان الاستقبالي يمكن ان يكون اعتباره في الامكان العام
بالنظر الى الاستقبال فح يكون اشتراط العدم في الحال في القضية السالبة واشتراط الوجود
في الحال في القضية الموجبة فلا يلزم اجتماع النقيضين لكون كل من الشرطين في قضية
مستقلة وحاصل الرد ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في الامكان الخاص لان الغرض
من اعتباره اعتبار خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط وذلك
لا يتصور الا في الامكان الخاص **قوله** ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط جدا اى بهذا ساقط
كسقوط اعتبار الامكان الاستقبالي في الامكان العام وللقائل المذكور ان يقول يمكن

ان يصطلح من اعتبر الامكان الاستقبالى على اطلاقه على امكان حدوث الوجود فى الاستقبال
لا امكان وجود الشئ فى الاستقبال ولا مشاحة فى الاصطلاح ويكون تخصيص هذا الاصطلاح
بطرف الوجود لشرفه وكون النظر فى احواله وشروطه ايم بحسب نفس الامر قال صاحب المقاصد الظاهر
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل
وسواء يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود وطريانه
فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى طريان العدم وحدوثه اشترط الوجود
فى الحال من غير لزوم محال انتهى ما ذكره وايضا للقائل المذكور ان يقول يجوز ان يكون الحامل
للاشتراط المذكور اختصاص الحدوث فى الخارج بالوجود بناء على ان المراد سوا الامكان الاستقبالى
بحسب الوقوع ولا شبهة فى انه لابد فى وقوع الوجود وحدوثه من كون الماهية غير موجودة
فى الحال والا يلزم تحصيل الحاصل واما العدم فلما لم يكن امرا حادثا بل عبارة عن انتهاء
الوجود فقط لم يشترط له الوجود فى الحال والحق ان ما ذكره من الاصطلاح والحامل مخالف لما
اتفق عليه الجمهور فلا عبرة به **قوله** اراد انها كيفيات لتلك النسب المعقولة لكنه حذف المضاف
قد عرفت فيما سبق ان هذه الثلثة قد تعتبر كيفيات وقد تعتبر صفات اما الوجود بالقياس الى
الماهية او الماهية بالقياس الى الوجود ولما كان معروض الكيفيات هو النسبة ومعروض صفة
الوجود هو الوجود وكان كل من المعروضين غير موجود فى الخارج استغنى عن التعرض لكون
عارضيهما اعتباريين على ان حمل كلامه على الكيفيات يستدعى تقدير المضاف وانه خلاف الاصل لا يصار
اليه بلا ضرورة واما صفات الماهية فكما تكون عقلية تكون خارجية ولهذا تعرض لاعتبارية
الامور الثلثة حال كونها صفة الماهية فقول الشارح لانها نسب معقولة تعيين للمعنى المراد
منها هنا وقوله وليس لها تحقق فى الاعيان تعيين للمدعى وقد غفل عن ذلك بعض الفضلاء
وظن ان قوله لانها نسب معقولة دليل اخر عند الشارح على اعتبارية الامور الثلثة وانما قدمه
على المدعى للفصل بينه وبين الادلة التى اوردها ثم قال بناء على هذا الظن ان دليل الشارح



يدل على اعتبارية وجوب الوجود بقرينة قوله بين متصور ووجوده الخارجى وان الدليل الاول
لم يدل على اعتبارية الوجوب بالمطلق المتناول لوجوب الوجود ووجوب العدم فلا يدلان
على شئ واحد ثم اراد ان يوفق بينهما بان الشارح جرى اولا على ما هو المشهور من اعتبار هذه
الامور بالقياس الى الوجود الخارجى فاراد بقوله الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية
ما يؤخذ بالقياس الى الوجود الخارجى وجرى ثانيا على مراد المصنف من اخذها مطلقا فرجع الضمير
فى قوله وليس لها تحقق فى الاعيان على مطلق الوجوب والامكان والامتناع على طريقة الاستخدام
ولا يخفى ما فى هذا التوفيق من التكلف وما فى الظن المذكور من التعسف **قال** الشارح
الاول ان هذه الامور اعترض عليه بعض الفضلاء وسماه اشكالا قويا بان الوجوب سواء كان
لازما او عارضا وصف ثبوتى فيتوقف ثبوته لشئ على ثبوت موصوف اما فى الخارج او فى الذهن
فيلزم تقدم اتصاف المعلول الاول بالوجود الخارجى او الذهنى على اتصافه بالوجوب وكلاهما محالان
اما الاول فلما تقرر فى موضعه من سبق وجوبه على وجوده واما الثانى فلان وجوده الذهنى
متاخر عن وجوده الخارجى المتاخر عن وجوبه واجاب عنه بعض الافاضل بان الوجوب لما كان
امرا انتزاعيا كالوجود لا يتوقف ثبوته لموصوفه على وجود موصوفه فى الخارج لعدم كون
هذا الاتصاف فى الخارج مع ان الوجود الذهنى للمعلول الاول متقدم على وجوده الخارجى لوجوده
فى علم علته قبل وجوده فى الخارج ورده بعض المحققين بان توقف الاتصاف بالامور
الانتزاعية على وجود الموصوف لو لم يتحقق لزم انهدام قاعدتهم المقررة وهى ان ثبوت شئ لشئ
فرع ثبوت المثبت له على ان علم علة المعلول الاول لما تقرر فى موضعه حضورى ليس للمعلومات
هناك وجود آخر ذهنى انتهى ما ذكره وتحقيق المقام ان الوجوب والامكان والامتناع لكونها
منتزعة من المفهومات بالقياس الى الوجود الخارجى ليس لها عروض للمفهومات خارجا بل ذهنا
فقط فلا يتوقف ثبوتها لها الا على وجود المفهومات فى الذهن الذى هو متاخر عن وجود
المفهومات فى الخارج وذلك لان الامور الانتزاعية من قبيل العلوم الانفعالية ووجود المفهومات

سعد الدولة ابن الخطيب
سعد السعيد صدر الدين
سعد العلماء الدوانى

في علم العلة الاولى وان سلم كونه وجودا ذهنيا فليس من قبيل العلوم الآتراعيه الانفعاليه
بل من قبيل العلوم الفعليه ثم ان وجود تلك الامور لموصوفاتها في الذهن وان توقف على
وجود موصوفاتها فيه وتاخر عن وجود موصوفاتها في الخارج لكن هذا التوقف والتاخر
انما هو حال الحكم ولا ينافي ذلك تقدم الوجوب بالغير والامكان على الوجود الخارجي للممكن
حال اعتبار الحكم اما الاول فلان الممكن حالم يجب لم يوجد واما الثاني فلان الامكان للممكن
بالذات ووجوده بالغير وما بالذات متقدم في نفس الامر على ما بالغير واما الوجوب والامتناع
الذاتيان فمتاخران عن وجود موصوفهما في الذهن حال الحكم وحال اعتبار الحكم ايضا اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الوجود مقتضى ذات الواجب وسلبه مقتضى مفهوم الممتنع في نفس الامر
فلا يتوقف وجود الواجب ولا عدم الممتنع على الضرورة الاخرى وبهذا التحقيق يظهر ان الاشكال
المذكور انما يتجه على الوجوب بالغير لا على الوجوب بالذات كما توهمه صاحب الاشكال ومع ذلك فهو
مدفوع عن الوجوب بالغير ايضا بما عرفت من ان التوقف والتاخر حال الحكم لا ينافي التقدم حال
اعتبار الحكم واما كلام المجيب وان دفع الاعتراض بالنسبة الى لزوم التوقف والتاخر بحسب
الوجود الخارجي بناء على كونه من الامور الآتراعيه لكن لا يدفعه بالنسبة الى الوجود الذهني
لان ثبوت الامور الآتراعية في الذهن لا ينفك عن تقدم موصوفها عليها في الذهن مع ان
المعترض قد اعترض بلزوم تقدم كلا الوجودين على الوجوب مع تاخرهما عنه في نفس الامر ثم ان
عدم لزوم تقدم الموصوف في الوجود الخارجي على الامور الآتراعيه لا يخالف القاعدة المذكورة
كما توهمه المحقق المذكور وانما يخالفها لو لم يتقدم في الوجود الذهني ايضا ولم يقل به المجيب
والذي يحسم مادة الاشكال مطلقا ما ذكرناه من الفرق بين حال الحكم وبين حال اعتبار الحكم قال
الشارح واذا صدقت هذه الامور يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان قال بعض الفضلاء
نقلا عن المحشي الفاضل في بعض تصانيفه ان كون هذه الاتصافات ثابتة ولو لم يوجد ذهن
يدل على كونها من عوارض الماهية من حيث هي هي لا الماهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال



اراد به حواشيه على شرح حكمة العين ٢



عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف
الماهية بالوجود ولا محذور في ذلك ثم نقل عن المحشي الفاضل انه بعد استصوب هذا
الكلام قال وللبحث متسع ومجال ثم قال ذلك الفاضل وهذا اشارة الى الدلائل الدالة على نفي
كون الامور المذكورة من عوارض الماهية منها انها من عوارض النسب الممتنعة الوجود
في الخارج لان وجودها في الخارج تقتضي تميز الطرفين اعني الماهية والوجود في الخارج وانه
باطل لما سبق فلا عروض لها الا في الذهن وفيه نظر لان هذا الدليل لا يتمشى في الوجوب
والامكان اذا اعتبرا صفة للماهية ومنها ان هذه الامور في الدرجة الثانية من التعقل وليس
لها محاذ في الخارج فتكون من المعقولات الثانية التي هي من عوارض الوجود الذهني ومنع
بعض الافاضل كون هذه الامور في الدرجة الثانية من التعقل ومنها ان الوجوب لكونه ثبوتيا
يستدعي ثبوت موصوفه البتة وحينئذ كان موصوفه النسبة الغير الموجودة في الخارج
لا يكون ثبوته لها الا في الذهن ثم ان البداهة لا تفرق في ذلك بينه وبين الامكان والامتناع
واعترض عليه بعض الافاضل بان الامور المذكورة امور آتراعيه لا عروض لها لا شيئا ولا
والمعاني المشتقة منها وان كان من عوارضها الذهنيه لكن لا اتحاد لها مع معروضاتها في الواقع
يصدق عليها وان لم يوجد ذهن ذاهن ورده بعض المحققين بان المشتقات من العوارض
بمعنى الخارج المحمول ومبادئها من العوارض بمعنى القائم بالغير اما قياما حقيقيا او ما في حكمه
من الامور الآتراعيه ولا يخفى ان الامور الآتراعيه من العوارض بالمعنى الثاني والمشتقات
منها من العوارض بالمعنى الاول فلا ينفك الامور الآتراعيه ولا المشتقات منها من العروض
بحسب نفس الامر ولا ينافيه كون مناط الصدق هو الاتحاد بل هو شرط لتحققه اذ الحمل معتبر فيه
ثم الاتحاد في الوجود الخارجي منتف في الامكان والامتناع ضرورة اتصاف المعدوم الخارجي
بهما والاتحاد في الوجود الذهني لا يدفع الاشكال انتهى ما ذكره وتحقيق المقام ان العروض
يقتضي تغاير الطرفين البتة في اي ظرف كان فمبادي المشتقات ان كانت قائمة بالموضوعات

سعد الدين صدر الدين
سعد العلامة الدواني ٢

قياما خارجيا كالكتابة القائمة بزيد يكون عارضة لما في الخارج لتغايرهما فيه ويكون
المشتقات منها عارضة لموضوعاتها في الذهن ويكون محمولات عليها بناء على اتحادهما
في الخارج كقولك زيد كاتب ويكون مجموع العارض والمعروض في الخارج مطابقا لهذا الحمل
كزيد مع الكتابة وان لم يكن قائمة بالموضوعات قياما خارجيا بل يكون من الامور الانتزاعية
كالامكان المنتزع من نسبة الممكن الى الوجود الخارجي لا يكون عارضة لموضوعاتها في
الخارج لعدم تغايرهما فيه وانما يتغايران في الذهن حال الحكم ولاتحادهما فيه ايضا حال
اعتبار الحكم يصح حمل ما يشتق منها عليها في الذهن كقولك زيد ممكن ويكون ما فيه الممكن
مع النسبة المذكورة مطابقا لهذا الحمل فالعروض والحمل والمطابقة هنا لا تتصور بدون
ذهن ذاهن وان ظن المعترض المذكور كون المطابقة بدونه واما ما ظنه المحقق المذكور
من لزوم الاتحاد في الوجود الخارجي فانما هو في الامور المنتزعة من الموجودات الخارجية
لا في الامور المنتزعة من المفهومات العقلية وبهذا التحقيق يظهر ان المراد بكون هذه الامور
اعتبارية عدم قيامها بالامر الخارجي قياما حقيقيا لا انه لا انتزاع من امر ثابت في نفس الامر
قال الشارح قلنا يجوز ان يكون طبيعة واحدة قال بعض المحققين المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لو كان ممكنا لتوقف وجوده
على ثبوته له وذلك موقوف على ثبوت المعدوم من حيث هو معدوم وحيث لا يمكن وجوده
من هذه الحيثية لم يمكن وجودها يتوقف عليه ايضا على انه يلزم من تجويزه تجويز كون
المعدوم متصفا بالسواد الموجود مثلا وانه سفسطة ظاهرة وقال بعض الافاضل
جاز اتصاف المعدوم بالممتنع بلا وجوده فيه يجوز اتصافه بالممكن ايضا كذلك واي فرق
بينهما في ذلك وايضا لا يلزم من وجود حكم في ممكن ما وجوده في سائر الممكنات حتى يلزم
ما ذكره من السفسطة ثم قال والصواب في الجواب ان يقال العارض والمعروض متغايران
في العروض بحسب نفس الامر ومتحدان في العروض بحسب الاعتبار الذهني وذلك اذا اخذ المعروض

بذاته



المحقق

بذاته واذا اخذ مع الالتفات الى غيره بحد العقل عارضه متلبسا به وحيث يمتنع ان يكون
بين المعدوم وشئ من العوارض علاقة العروض يمتنع ان يكون هذا العروض من قبيل
الاول فتعين الثاني لانحصار العروض فيهما وقال المذكور بانا ندعي البداهة في عدم
توقف الاتصاف بالمعدوم على وجوده في محله وفي عدم الفرق بين ممكن وممكن من العوارض
في الحكم المذكور وايضا ما ذكره من معنيي العروض وتخصيص احدهما بنفس الامر والآخر
بالاعتبار الذهني اصطلاح جديد لم يعهد وامتناع علاقة العروض بين المعدوم وشئ
آخر في نفس الامر غير مسلم اذ يمكن عروض هذه المفهومات المعروضاتها في نفس الامر قوله هذا
ظاهر كما حققه ولقائل ان يقول لا ظهور فيه ولا تحقيق اما الاول فلان الكلام هنا في
اتصاف المعدوم في الخارج بالموجود فيه وانه غير ممكن لان الاتصاف يقتضي طرفين متمايزين
في ظرف الاتصاف والمعدوم لا امتياز له في الخارج وما ذكره من السند المساوي اعني صدق
طبيعة واحدة على الافراد الموجودة والمعدومة فليس مما نحن فيه لان الصدق لا يقتضي تميز
الطرفين في الخارج واما الثاني فلانهم صرحوا بان الصادق هو الكلي بعد الكثرة وسواء
انتزاعي غير موجود في الخارج والطبيعة الموجودة في الخارج هي الكلي مع الكثرة وهي غير محمولة
على الافراد لمغايرتها للتشخص كما بين في موضعه فهما متغايران قطعا فالموجود ليس
بصادق اصلا والصادق ليس بموجود اصلا هذا ولك ان تقول انهما متحدان حقيقة
والتغاير انما نشاء من مغايرة الوجودين وان عاد السائل وقال فالصادق حينئذ هو
الحقيقة باعتبار الوجود الذهني فلا يكون من صدق الموجود على المعدوم يورد عليه
ان الكلام في صدق الموجود عليه من غير اشتراط وجوده حال الصدق كما هو الظاهر من
كلام الشارح قال الشارح فاعتبر الانسان اعترض عليه بعض الافاضل بانه لو صدق
الانسان على الفرد المعدوم منه حين كونه معدوما لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا
وايضا لا خفاء في ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان فلو صدق الانسان على

سعد الدين صدر

سعد العلامه الدواني

سعد الدين صدر

المعدوم منه لزم صدق الخاص بدون العام واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بالمعدوم
ههنا هو المعدوم فی الخارج ولا مانع من كونه جسما حساسا ناطقا عند كونه فی الذهن
لان الذاتيات لا تنفك عن الشیء فی الوجودين والشبهة انما نشأت من عدم التمييز بين
لواحق الوجودين فان النار الموجودة فی الذهن نار وكيف لا يكون نارا مع ان سلب الشیء
عن نفسه ممتنع بالضرورة لكنها غير محرقة لان الاحراق من لوازم الوجود الخارجی فنفس
علی ذلك حال كون الانسان المعدوم الموجود فی الذهن جسما وحساسا الی غير ذلك واما
ان الموجود اعم مطلقا من الانسان فمسلم فی الموجود المطلق وممنوع فی الموجود الخارجی
بل نقول لم لا يجوز ان يكون اعم من الانسان من وجه لا بد لنفی ذلك من دليل قال الشارح
ومتميزة عنه بالخصوصيات اى بماهياتها المتمايزة فی انفسها والمتميزة عن غيرها من الماهيات
بخصوصياتها لانها قد تقع كيفيه لنسبة الوجود الی الماهيات وقد تقع صفة للماهيات او
لوجوداتها ولا يخفی ان كلا من طرفی النسبة اعنی الماهيات ووجوداتها لا يقع كيفيه للنسبة
ولا يكون عارضا لنفسه فتعين كون كل من الوجوب والامكان والامتناع متميزة عن
سائر الماهيات بخصوصياتها فلو اشتركت معها فی الوجود يلزم ما ذكره الشارح وهو
كون وجوداتها غير ماهياتها لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة قوله واما
يلزم ذلك اذا لم ينته سند اسند لمنع لزوم التسلسل وحاصله ان الامكان مثلا يجوز ان يكون
موجودا وامكانه معدوما وينقطع التسلسل وكذا الحال فی الباقيين وذكر الشارح الجديد
سندا آخر وهو انه يجوز ان يكون بعض من الامور الثلثة موجودا كالوجوب وبعض
آخر منها معدوما كالامكان ويتصف الوجوب الموجود بالامكان المعدوم وينقطع التسلسل
انتهی كلامه ويمكن بيان لزوم التسلسل بان العارض اما قائم بمعروضه قياما حقيقيا او
منتزع من معروضه بنسبته الی شیء آخر فطبيعة العارض ان اقتضت اتی واحد من
العروضين لا يتخلف عنها مقتضاها فی افرادها وان لم يقتض شيئا منهما فالمقتضی لواحد

من المعنيين



من المعنيين ماهيات المعروضات فلا يتخلف عنها ايضا مقتضاها فی كل مرتبة من سلسلة
عوارضها وايضا يلزم من كون الوجوب صفة موجودة غير منتزعة من نسبة الماهية
الی الوجود كون ماهية الواجب واجبا بقيام تلك الصفة معها فيلزم ح من امكانها
امكان الماهية الواجبية فيلزم الانقلاب وكذا الحال فی عكسه اذ يلزم من وجوب
الامكان وجوب موصوفه لعدم قيام الصفة بدون موصوفها وكذا الحال فی سائر الصور
قال بعض الافاضل تجويز كون الوجوب موجودا وكون ما يتصف هو به من الامكان معدوما
انما هو اذا اريد بالامور الثلثة معانيها المصدرية واما اذا اريد بها المشتقات منها فلا
اذ الممكن حينئذ نفس الوجوب المفروض وجوده فی الخارج واورد عليه بعض المحققين بان
المشتق عبارة عن المفهوم فمعنی وجود الواجب حينئذ وجود مفهومه فی الخارج فح لا يلزم
من صدق مفهوم الممكن عليه وجود مفهوم الممكن فی الخارج اذ لا يلزم من صدق المفهوم
علی امر موجود فی الخارج وجوده فی الخارج كما فی صدق مفهوم الاعمی علی زيد واعلم انه
لما احتمل منع لزوم التسلسل مستندا بضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهی ان كل ما تكرر
نوعه فهو اعتباری يعنی ان يكون الفرد المفروض موصوفا بذلك النوع مرة علی انه
حقيقته واخری علی انه صفته دفعه الشارح الجديد بان هذه الضابطة لا يمكن اجراؤها
فی الامتناع لانه اذا فرض موجودا لم يكن ممتنعا وفی الواجب ايضا لانا نمنع لزوم امكان
الواجب علی تقدير كونه موجودا ممكنا واجاب عنه بعض المحققين بان الامتناع علی تقدير
وجوده يكون ممتنعا لتوقفه علی موصوفه الممتنع اذ الموقوف علی المحال محال ثم منع كون
الموقوف علی المحال محالا لذاته بناء علی ان انتفاء المعلول الاول ممكن لذاته مع امتناع
ملزومه لذاته وهو انتفاء الواجب واعترض عليه بعض الافاضل اما اولا فلانه لو صح
ما ذكره لم يصدق الشرطية عن كاذبتين ثم فصل ذلك وقال المحال كما يستلزم محالا آخر
اما بالضرورة كحارية الانسان لناهقيته او بالنظر كاستلزام الدور للتسلسل كذلك

كذلك لا يستلزمه بل ينافيه اما بالضرورة كمحاربة الانسان لناطقيته واما بالنظر كمحاربته
لادراك الكليات ثم فيما نحن فيه منافاة الامتناع للوجود ضروري فكيف يتحقق اللزوم بينهما
واما ثانيا فلان ماذكره من المنع غير متجه لان جواز استلزام المحال للمحال اعم من الاستلزام له
لذاته او بواسطة استحالة ما يتوقف عليه واجاب عنه المحقق المذكور اما عن الاول فبان
صدق الشرطية عن كاذبتين مطلقا مم لصدقها عن كاذبتين بينهما علاقة وعدم صدقها
عن كاذبتين لا علاقة بينهما مسلم الا يرى ان اجتماع النقيضين منافاة لارتفاعهما ضرورة مع
تحقق اللزوم بينهما واما عن الثاني فبان ماذكرناه من المنع منع للمقدمة المذكورة مطلقا او
تقييدها بالقيد المذكور لكون الكلام في المحال لذاته لا لتخصيص منع المقدمة بتقدير هذا القيد
انتهى ماذكره واما ماذكره الشارح الجديد من ان الضابط المذكورة لا يمكن اجراؤها في الواجب
بناء على ماذكره من المنع فستعرف حاله **قوله** وقيل ايضا قال في شرح المواقف ولعل كون
وجوب الوجود او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا هو المراد من كون وجوب الوجود نفسه والا
لم يصح لان وجوب الوجود نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه
قال بعض الفضلاء فعلى هذا يكون ماذكره من قوله وقيل ايضا عين الاعتراض الذي ذكره قبله
ثم اعتذر عن ذلك بانه حمل العينية على المعنى المتبادر منها فجعله اعتراضا آخر الا انه يرد عليه ما سنذكره
من ان وجوب الوجود بمعنى كيفية نسبة الى الوجود لا يكون عينه انتهى كلامه والحق ان وجوب
الوجود قد يطلق على المنزع من الوجوب فح يكون غيره حال الحكم وعينه حال اعتبار الحكم
والمراد بالاعتراض السابق هو هذا المعنى وهو المراد بما ذكره في شرح المواقف وقد يطلق على
ما يترتب عليه آثار الوجوب والمعنى بكونه عينه ان الوجوب ليس له وجوب زائد لا خارجا ولا
ذهنا وانما يترتب آثار وجوب الوجود على الوجوب وهذا هو المراد بالعينية التي ذكرها في الاعتراض
الثاني **قوله** وفيه بحث لان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية لنسبة الوجود ويمكن ان يجاب
عنه بما مر من ان الكلام ههنا في اعتبارية الامور الثلثة حال اعتبارها صفة للماهية فلا يكون

متاخرا



الواجب
بدر
السيد صدر
الدين

مع العلامة
الدواني

متاخرا عن النسبة ويمكن ان يجاب عن كلام القائل المذكور ايضا بان النزاع ههنا انما هو
في الوجوب من الامور الانتزاعية ام هو من الصفات القائمة بموصوفها قياما حقيقيا
لانحصار العوارض فيهما والكلام ههنا انما هو على فرض كونه صفة قائمة بموصوفه سواء
كان وجوب الوجود او وجوب الممكن كما هو الظاهر من تقرير الشارح **قال** الشارح لان
الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن منعه الشارح الجديد بانا لا نسلم ان الوجوب امر
به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول واجاب عنه بعض الافاضل
بانه لو كان الوجوب عين كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة كما انه لو كان علة له
يلزم ذلك فح اذا قورنت الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا يلزم امكان واجبيه الواجب
سواء كان الوجوب علته او عينه يسقط جوابه ورده بعض المحققين بانا لا نم انه على تقدير
كون الوجوب عين كونه واجبا يلزم من امكان الوجوب امكان الواجب فان امكان واجبية
الوجوب ليس بعينه امكان الواجب فلا يتمشى فيه ما ذكر من الدليل فلا بد من بيان آخر انتهى كلامه
ويمكن ان يقال الوجوب وان كان في حد ذاته كيفية النسبة لكنه قد يعتبر عين الماهية كما مر
تفصيله فاذا اريد بالوجوب هذا المعنى يكون امكانه عين امكان الماهية وما ذكر من امكان
الواجبية فلا يرد بالوجوب هذا المعنى على المجيب لان الواجبية عبارة عن اتصاف الواجب
بالوجوب فيكون من توابعه وبهذا يظهر جواب آخر عن اعتراض الشارح الجديد وهو ان
النزاع ههنا في ان الوجوب بعد ما كان وصفا مما هو قائم بالموصوف قياما حقيقيا او هو
امر انتزاعي فالملازمة التي ذكرها المعترض قوله لو كان الوجوب ثبوتيا لكان ممكنا انما هو
على تقدير فرضه وصفا حقيقيا ليثبت بطلانه كونه وصفا انتزاعيا فيكون احتمال كونه
عين الواجب خارجا عن وظيفة المقام فلا يرد على المستدل اصلا **قوله** وفيه ايضا بحث
اعلم ان المصنف اختار ان الوجوب وقسيميه من الامور الانتزاعية بين استحالة كونها من
الصفات الخارجية ليتعين ما اختاره اذ لا واسطة بينهما وتلك الاستحالة في خصوص الوجوب

سوان الوجوب لو كان ثبوتيا لزم امكان الواجب اللازم باطل للزوم الانقلاب المحال وكذا
الملزوم اما الملازمة فعلى ما بينه الشارح سوان الوجوب لو كان صفة لكان ممكنا
لاحتياجه الى موصوف فيلزم من امكان الصفة امكان الموصوف ولما ورد عليه منع
قوله ويلزم من امكان الصفة امكان الموصوف دفعه بان المراد امكان اتصاف ذات
الموصوف بتلك الصفة لا امكان اتصاف الذات في نفسها ولما ورد عليه انه لا يلزم ح
امكان الذات فلا يلزم الانقلاب دفعه بانه انما لا يلزم اذا لم يستفد الذات الواجبية
من تلك الصفة واما اذا استفادها منه يلزم جواز زوال الوجوب عن الذات فيلزم الانقلاب
ولما اورد عليه الشارح ان الذات وان استفادت الواجبية من الوجوب لكن لا نسلم لزوم
جواز زوال الوجوب ح وذلك لانه انما يلزم اذا لم يمتنع بالغير وهو امتناع زوال علته
فح لا يلزم جواز زوال الذات بجواز زوال الوجوب حتى يلزم الانقلاب دفعه المحشي الفاضل
بما نقله عن الفاضل الحلي وهو ان الملازمة التي منعها الشارح بينة بذاتها لا تقبل منعا
لان الامكان الذاتي للوجوب لا يزول بسبب الامتناع بالغير والممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه
محال وقد لزم ههنا وهو جواز زوال الواجب لجواز زوال وجوبه ثم رد هذا المنقول
بان الشارح حمل الملازمة التي منعها على لزوم جواز زوال الوجوب بالنظر الى نفسه والى علته
جميعا فح لا تكون الملازمة بينة اذ يمكن منعها مستندا بجواز امتناع زوال الوجوب بالنظر
الى علته مع امكانه بالنظر الى نفسه ومن ادعى جواز زوال الذات بالنظر الى جواز زوال الوجوب
في نفسه فيورد عليه انه يلزم ح ان يكفي في تقرير الدليل انه لا يجوز ان يكون الوجوب
على تقدير وجوده ممكنا والا لكان جائز الزوال في ذاته فيلزم اتصاف الذات بالامكان
فيلزم الانقلاب وهذا اللازم اعني كفاية ما ذكر في تقرير الدليل باطل فكذا ملزومه وهو ما ذكر
من الدعوى اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان اللازم فلانه لا يلزم من جواز زوال
الوجوب في ذاته جواز زواله عن الذات لان التحقيق ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم

عدم

سعد الدولة
ابن الخطيب

عدم اتصاف الواجب بها ليلزم الانقلاب فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ومن الفضلاء من قرر لازم الدعوى المذكورة
هكذا بانه على تقدير صحة هذه الدعوى يكفي في تقرير الدليل التعرض لكون الوجوب
جائز الزوال في ذاته ويكون باقي كلامه مستدركا ولا يخفى عليك ان الملازمة على هذا
التقدير يكون استحسانية لا عقلية فلا يلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم اذ يجوز
ان يكون ذكر باقي كلامه لزيادة البيان لا لعدم صحة تلك الدعوى هذه غاية ما تيسر لي
بعون الله الملك العلام من تلخيص الكلام وتبيين المرام ومع ذلك فقد خفي علي من كلامه
مقامان احدهما ان امتناع زوال الوجوب بسبب امتناع زوال الذات انما يكون اذا لم يحصل
امتناع زوال الذات بسبب ثبوت الوجوب له واللازم باطل لان مبنى الدليل الذي نحن فيه
فرض الوجوب صفة قائمة بالواجب قياما حقيقيا ومن لوازمه استفادة الموصوف
الآثار المترتبة على الصفة من تلك الصفة والا فهو في مرتبة الموصوفية خال عن جميع
تلك الآثار اما الملازمة فلان الذات على التقدير المذكور ليست علة لامتناع الزوال بدون
الوجوب والفرض ان الوجوب جائز الزوال في نفسه فالذات لا تستفيد منه امتناع الزوال
ايضا فكيف يفيده امتناع الزوال وثانيهما ان عدم الصفة في الخارج انما لا يمنع اتصاف
الموصوف بتلك الصفة اذا كانت الصفة من الامور الاسرائيه واما اذا كانت من الصفات
القائمة بموصوفها قياما حقيقيا كما هو المفروض فيما نحن فيه فعدم منع عدم الصفة اتصاف
الموصوف بها ممنوع وستعرف تحقيقه على انك قد عرفت فيما سبق ان عدم الامور الاسرائيه
انما لا يمنع الصدق لا الاتصاف وقد عرفت الفرق بينهما اجمالا وستعرف ذلك الفرق بعيد هذا بما
لا مزيد عليه قوله فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في
الخارج ايضا اعترض عليه الشارح الجديد بان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل

الموجود بها والا لجاز ان يتصف زيد بالبياض والحركة المعدومين وانه سفسطة ظاهرة
اجاب عنه بعض المحققين بان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج سو كون الموصوف
بحسب وجوده في احدهما مطابقا لحمل تلك الصفة عليه ومصداقا له وكون الشئ مطابقا
للحكم من حيث ذلك الوجود يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف لكونه مطابقا
للحكم بحسب ذلك الوجود ولا يستدعي وجود الصفة اذ يكفي في تحقق الاتصاف كون الموصوف
بحسب احد الوجودين بحيث يصح للعقل انتزاع الصفة منه ومعنى كون الاتصاف خارجيا
او ذهنيا سوان يكون وجود الموصوف في احد الظرفين منشاء لصحة انتزاع ذلك الاتصاف
منه ومطابقا للحكم به عليه ثم ان الكلام في تحقق الاتصاف في الخارج لا في وجوده فيه حتى يقتضي
لكونه نسبة تحقق الطرفين فيه وقال في موضع آخر مطابق الحكم الكلي قد يكون ذات الموضوع فقط
كقولك زيد انسان وقد يكون ذات الموضوع مع امر مغاير له قائم به كقولك الجسم ابيض فان
مبداء المحمول فيه غير الموضوع وقائم به وانما يحصل النسبة القيامية بينهما في الذهن وقد يكون
ذات الموضوع مع امر آخر مباين له يحصل بينهما نسبة فيحكم اما بوقوع تلك النسبة كقولك السماء
فوق الارض او بسلبها فيحكم بعدم مصاحبته له كقولك زيد اعمى فظهر بهذا ان اتصاف الذات
بصفة يستلزم وجود الموصوف فيه دون الصفة هذا ما ذكره في الموضعين واعترض عليه بعض
الافاضل من وجوه احدها ان ما ذكره وسو عموم الاتصاف فما لا ثبوت له للموصوف في نفس الامر
اعم مما ادعاه وسو حصول الاتصاف بدون الصفة في نفس الامر واجاب عنه المحقق المذكور بان
ما ذكرناه انما سو صحة الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج لا ما ذكره من
المعنى الاعم وثانيها انه ادعى اولا ان الاتصاف يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف دون
الصفة ثم صرح بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه والفرق بان في الخارج
في الاول الملحوظ في ضمن نفس الامر ظرف لنفس الاتصاف وفي الثاني ظرف لوجوده لا يجدي اذ لا معنى
لكون الاتصاف في الخارج الا انه متحقق فيه ولو سلم الفرق لكنه لا يدفع السوآل لان الكلام في

الاتصاف

سو العلامة الدواني ٣

سو السيد صدر الدين ٢

الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الطرفين فيه لا في ان تحققه فيه يستدعي ذلك واجاب
عنه المحقق المذكور بان ما منعه من الفرق بين قد نبه عليه الاستاد في تصانيفه فيندفع به
السوآل وما ذكره من انه لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا وجوده فيه انما يصح اذا كان
في الخارج ظرفا للكون واما اذا كان ظرفا للاتصاف ومتعلقا به فلا وثالثها انا لا نسلم ان
النسبة بين الجسم والبياض انما سي تحصيل العقل بل هي علاقة وارتباط بينهما يعبر عنها تارة
بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف وتلك العلاقة حاصلة بينهما وان لم يكن عقل عاقل
وذهن ذاهن واجاب عنه المحقق المذكور بان الحلول والقيام وامثالها اعتبارات عقلية
ومعنى كون ثبوتها في العقل من غير اختراع سو كونها منتزعة عما سو المتحقق في نفس الامر ولما كان
نفس الامر اعم من الخارج لم يلزم وجود تلك العلاقة في الخارج ورابعها ان مصداق الحمل في
جميع ما ذكره من الصور اتحاد المحمول مع الموضوع وليس مصداقه ومناطه في شئ من الصور
خصوصية الذات اذ يصح ان يقال عمرو انسان بدل زيد انسان ولو انقلب الارض بجملتها
حقيقة اخرى لم يصدق السماء فوق الارض وكذا الحال في الاعمي واجاب عنه المحقق المذكور
بان معنى كون خصوصية زيد مناط صدق الانسان سو عدم كون مبداء المحمول غير الموضوع
ولا ينافيه ان يكون غير هذا الموضوع مبداء لهذا المحمول ايضا كعمرو وخالد وايضا معنى كون
خصوصية السماء مناط صدق الفوقية عليه سو عدم ما يكون مبداء للفوقية غيره ولا ينافيه
كون السماء مبداء للفوقية على غير الارض ايضا وايضا كون زيد مناط صدق العمي عليه عدم
ما يكون مبداء للعمي غيره ولا ينافيه كون زيد مبداء لسلب غير البصر عنه واما ما ذكره من الاتحاد
ذاتا ووجودا فلا يصح في حمل العوضيات لان العارض غير المعروض حقيقة لان جعله متاخرا عن
جعل المعروض ومتوقفا عليه نعم بينهما اتحاد ما غير الاتحاد ذاتا ووجودا ويعبر عنه بالاتحاد
بهو سو ما فصلناه سو تحقيق منشاء هذا الاتحاد انتهى ما ذكره والتحقيق في بحث الاتصاف
جاريا على منهج الانصاف وعاريا عن وصمة الاعتساف سو ان الاتصاف نسبة عقلية منتزعة

طلب

من الموصوف باعتبار قيام الصفة معه ومعنى كونه ذهنيا او خارجيا كون ما في احدهما منشاء لهذا الانتزاع ومطابقا للحمل عليه فان كان الطرفان خارجيين او ذهنيين فلا اشكال واما اذا كان الموصوف خارجيا والصفة ذهنية ولا يمكن عكسه اذ لا يمكن اتصاف الامر الذهني بالصفة الخارجية ففيه نزاع والمشهور كون الاتصاف فيه خارجيا الا ان الحق كونه ذهنيا لان الاتصاف كما عرفت نسبة منتزعة في الذهن من الموصوف متعلقا بالصفة فلا يتحقق انتزاعها الا عند حضورهما في الذهن ويكون مطابق الحمل بالاتصاف هو المجموع اذ يقال تحقق الاتصاف بينهما فلا يمكن انتزاع الاتصاف من الموصوف وحده كما هو المشهور ثم ان العقل ربما يضيف مفهوم الاتصاف الى الصفة ويحكم به على الموصوف كما تقول زيد متصف بالكتابة وهذا هو صدق الاتصاف وهو فرع لصدق الصفة كقولك زيد كاتب وهو فرع لتحقق الاتصاف بين زيد والكتابة فصدق الاتصاف غير تحقق الاتصاف والكلام هنا في تحقق الاتصاف بين الموصوفات الموجودة والصفات العدمية كزيد والعمى وحيث كانت الصفة عدمية ولا يتحقق الاجتماع بينهما الا في الذهن لا يتحقق الاتصاف بينهما الا فيه واما صدق الاتصاف فقد يمكن للموصوف وحده في الخارج بمعنى ان هذا الحمل لا يتوقف على مبداء محمول زائد على ذات زيد ولا يلزم من صدق الاتصاف بهذا المعنى كون الصفة المعدومة قائمة بموصوف موجود في الخارج حتى يلزم تحقق الاتصاف الخارجي بينهما وبهذا ظهر لك ان الترقي المذكور في قول المحشي الفاضل وسوقوله فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا مخالف للتحقيق وانكار الشارح الجديد هذا الاتصاف صحيح ان اراد الاتصاف الخارجي وان اراد الاتصاف في نفس الامر فمردود وما ذكره المحقق المذكور من تفسير الاتصاف فانما هو تفسير لصدق الاتصاف لا لتحققه كما هو المتبادر من كلامه وما ذكره الفاضل المذكور من ان معنى كون الاتصاف خارجيا هو تحققه في الخارج فان اراد

تحقق



١٥٠

سيد المولى
ابن الخطيب
٢

تحقق بانتزاع سومنه فصحيح وان اراد تحقق نفسه ففاسد لانه عبارة عن النسبة وكذا ان اراد حصول العلاقة بين الطرفين حصول طرفيها فيه فذاك وان اراد حصول نفسها فيه فكلام ثم ان بعض الفضلاء قرر اعتراض الشارح الجديد على وجه آخر وهو ان الصفات العدمية الممتنعة كالعمى جاز ان يتصف بها الموجودات بخلاف الصفات العدمية الممكنة كما فيما نحن فيه والا لجاز ان يتصف زيد بالبياض والحركة المعدومتين وانه سفسطة ظاهرة ثم اجاب عنه بان حاصل كلام المحشي الفاضل هو ان الصفات العدمية الممتنعة يجوز اتصاف الموصوفات بها والصفات الممكنة المعدومة بعد الوجود وان لم يجز اتصاف الموجودات بها لكن لا يلزم من امكان وجود الصفة امكان عدمها كامتناع عدم الزمان بعد وجوده الممكن حتى يلزم عدم جواز اتصاف الموصوفات بالصفات العدمية في نفس الامر وليس حاصل كلامه ان الواجب يجوز ان يتصف بالوجوب المعدوم على تقدير كونه ممكنا حتى يرد عليه ما اورده وفيه نظر لان حاصل كلام المحشي الفاضل كما عرفت فيما سبق هو ان من ادعى جواز عدم الواجب بناء على امكان الوجوب يلزم عليه ان يكون عدم الوجوب كافيا في امكان الواجب والالازم باطل لان عدم الصفة لا يدل على عدم اتصاف الموصوف به في نفس الامر بل في الخارج فكذا الملزوم وهو الدعوى المذكورة ولا يخفى ان هذا التقرير هو بعينه ما اعترف بانه مورد الاعتراض ثم اورد الفاضل المذكور هنا تقريرين آخرين يندفع عنهما اعتراض المحشي الفاضل ثم زيفهما اما الاول فهو ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا فيمكن عدمه فيلزم جواز زوال الواجب اذ ح يكون الوجوب من الصفات الممكنة العدم فلا يجوز ان يتصف الواجب والالجاز ان يتصف زيد بالبياض والحركة المعدومتين وانه سفسطة ظاهرة واما الثاني فهو ان الوجوب لو كان موجودا يكون ممكنا موجودا والممكن يجوز عدمه بعد وجوده فيلزم جواز زواله عن محله فيلزم امكان الواجب اذ ح لا يجوز ان يتصف به الواجب كما اعترف به المحشي الفاضل فلا يرد عليه تجويز اتصاف الموصوفات بالصفات العدمية في الخارج

اما تزييف الاول فلان مقصودهم استلزام امكان العدم في كل صفة جواز الزوال عن كل موصوف
لاجواز زوالها عن الموصوف الموجود وفيه نظر لان جواز الزوال فرع تحقق الثبوت واذ لا ثبوت
للصفة المعدومة للموصوف المعدوم خارجا فليس مرادهم الا ثبوتها للموصوف الموجود اذ لا يمكن
عكسه اعني ثبوت الصفة الموجودة للموصوف المعدوم في الخارج واما تزييف الثاني فلانا لا نم
ان كل موجود يجوز زواله بعد وجوده فان الزمان ممكن موجود مع امتناع زواله بعد وجوده
انتهى ولا يخفى عليك ان التقرير الثاني وما ذكر في تزييفه لقد اشار اليهما المحشي الفاضل بعد ايراد
ما اورده على من يدعي جواز عدم الواجب بناء على امكان الوجوب ثم ان الفاضل المذكور اورد
تحقيقا يندفع به اعتراض الشارح الجديد وهو ان الصفة القائمة بموصوفها قياما خارجيا كالكم
فعدمها في نفسها يستلزم عدمها عن محلها واما الصفة الغير القائمة بمحلها قياما حقيقيا تقوم به
محلها اولا كالوحدة القائمة بالانسان الموجود وجودا خارجيا وذهنيا فلا يستلزم عدمها زوالها
عن محلها فمجرد كون الوجوب ممكن العدم لا يستلزم جواز زواله عن الواجب الا ان يثبت كون قيامه
بموصوفه قياما حقيقيا واني يثبت ذلك وفيه نظر لانك قد عرفت ان مراد المصنف بيان الاستحالة
على تقدير كون الوجوب صفة موجودة قائمة بالموجود قياما حقيقيا فيكون من القسم الثاني ولا يتوقف
بيان الاستحالة على ثبوت المفروض في نفس الامر حتى يلزم الاثبات بل لا يتوقف الا على مجرد الفرض
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزالق الاقدام الاوهام ومضايق الافهام والله ولي
التوفيق والاعلام قوله نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحال اي امكان الواجب
وذلك لان الوجوب اذا كان عدميا كما ادعاه سابقا يكون واجبية الواجب بالذات ويكون الوجوب
مفهوما عقليا ينتزع العقل من الواجب فلا يلزم امكان الواجب واما اذا كان صفة موجودة كما ذكره
ثانيا يلزم ان يستفيد الواجب الواجبية من تلك الصفة فيلزم من انعدامها بعد الوجود امكان الواجب
ولما ورد عليه ان عدم الوجوب بعد وجوده اذا استلزم المحال يلزم كون وجوده واجبا فلا يمكن
عدم الوجوب حتى يلزم امكان الواجب دفعه بان استلزام العدم للمحال امتناع بالغير لا امتناع بالذات

حتى يلزم



حتى يلزم ما ذكر ثم نوره بقوله الا يرى ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم محالا مع انه
لا ينافي امكان عدمه واراد بالمحال اللازم ما اشتهر عند القوم من ان عدم الزمان بعد
وجوده مستلزم لوجوده فيلزم وجود الشيء على تقدير عدمه وانه محال قوله فعلى هذا
اذا قلت هذا دليل آخر على كون الوجوب معدوما وتقريره ان الوجوب لو كان موجودا
لكان ممكنا لانه صفة محتاجة الى موصوفها والتالي باطل لان الممكن حالا يلزم من فرض
وقوع كل من طرفيه محال ومن هنا قد لزم من فرض عدمه محال وهو امكان الواجب وتقرير
الجواب انك ان اردت انه يلزم من عدمه الاصلي محال فلا نم لزومه وقد مر سنده وهو
جواز اتصاف الموصوف بالصفات العدمية في نفس الامر بل في الخارج ايضا وان اردت انه
يلزم من عدمه اللاحق محال فلزومه مسلم لكن لا يفيد ذلك بطلان التالي اذ لا ينافي في حالة الاستحالة
امكانه في نفسه كما عرفته في عدم الزمان بعد وجوده قوله ولا يجديك ايضا ان تقول
هذا ايضا دليل آخر على عدمية الوجوب وتقريره ان صفة الوجوب لازمة للموصوف اعني
الواجب وكما ان وجود اللازم لازم لوجود الملزوم يكون عدمه ملزوما لعدم الملزوم فامكان
عدم الوجوب يلزمه امكان عدم الواجب واللازم محال قطعا فكذا الملزوم وسوا امكان عدم
الوجوب فيثبت ان لا يكون للوجوب وجود وسو المطلوب وتقرير الجواب ان صفة الوجوب
وجودية كانت او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون عدم تلك الصفة ملزوما لعدم
الواجب ولقائل ان يقول لزوم الوجوب لذات الواجب انما سو اذا استفاد الواجب الوا
منه وذلك انما سو اذا كان الوجوب صفة وجودية قائمة بالواجب قياما حقيقيا فلا يكون
الوجوب لازما لذات الواجب اذا كان صفة عدمية لعدم استفادة الواجب الواجبية ح
من الوجوب اذ ح يستند آثار الوجوب الى الذات فقط قوله فان المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب محال لذاته قال بعض الفضلاء السر في ذلك ان المعلول
الاول ممكن العدم في نفسه لكن لا يستلزم عدمه عدم الواجب من هذه الحيثية وممتنع العدم

جبية

سعد المعروف
ابن الخطيب
٢

بالنظر الى علته ويستلزم عدم لعدمها لكن ليس عدمه ممكنا بالذات من حيثيته ولا يلزم
من امكان عدمه بالاعتبار الاول امكان عدمه بالاعتبار الثاني حتى يلزم امكان لازمه
ولا يلزم من امتناع عدمه بالاعتبار الثاني امتناع عدمه بالاعتبار الاول حتى يلزم كونه
واجبا لذاته واعترض عليه بعض المحققين اما اولا فلان عدم المعلول معلول لعدم العلة
في نفس الامر والمعلول مستلزم لعلته قطعا فلا يصح حكمه بعدم استلزام عدم المعلول
لعدم العلة بالاعتبار الاول لان عدمه معلول لعدمها وتجريد النظر الى ذات المعلول
من غير نظر الى علته لا يدفع الاستلزام بحسب نفس الامر واما ثانيا فلانا لم ان عدم
المعلول الاول ليس ممكنا بالذات بالاعتبار الثاني لان الامتناع بالغير لا ينافي الامكان
الذاتي والا لزم الانقلاب انتهى ويمكن ان يدفع الاول بان الوجود والعدم انما يعتبران
في الامكان الذاتي من حيث قياسهما الى الماهية لا من حيث عروضهما له والمعلول ماخوذ
باعتبار العروض وستعرف الفرق بينهما ويمكن ان يدفع الثاني ايضا بان مراده ان عدمه
ليس ممكنا لذات العلة لانه ليس ممكنا لذات المعلول حتى يلزم نفي الامكان الذاتي عن
المعلول الاول ويلزم الانقلاب قال المحقق المذكور سابقا نكتة وهي ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينافي الملازمة
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 بالا
بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين ونحن فيه امكان
بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما **قوله** فيتقدم على وجود
المعلول بثلث مراتب مرتبتان منها للتقدم الوجود ومرتبة اخرى للتقدم الوجوب على الوجود
ولو اعتبر تقدم وجوب المعلول على وجوده كان مراتب التقدم اربعا كما لا يخفى **قوله** وهو
ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج قال بعض الفضلاء السوال المذكور





مندفع على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان الاتصاف بالصفات العدمية على تقدير كون الاتصاف
خارجيا يتوقف على وجوب الموصوف ووجوده ايضا فالمحال اللازم على تقدير وجودية
الوصف لازم على تقدير عدميته ايضا وكون الوجوب من لوازم الماهية على هذا التقدير
لا يدفع لزوم المحال المذكور لان ذلك لا يمنع كونه صفة قائمة بالموصوف في الخارج انتهى
ولا يخفى عليك ان لزوم المحال على تقدير عدمية الوصف موقوف على جواز اتصاف الموصوفات
بالصفات العدمية في الخارج وقد عرفت بطلانه **قوله** وح يمتنع كونه لازما للماهية اورد
بعض الفضلاء النقض بالوحدة فانها عرض عندهم مع كونها من لوازم الماهية لقيامها بزيد
مثلا في الخارج وفي الذهن انتهى وانت خبير بان الوحدة ليست بعرض قائم بالموجود الخارجي
بل هو من المعقولات الثانية كما يجيء تحقيقه فما ذكره من مادة النقض غير متحقق **قوله**
والا لكانت الماهية في الذهن متصفة بموجود خارجي وهو محال اورد عليه بعض الفضلاء
بان وجودية الصفة لا يقتضي وجود جميع افرادها في الخارج فيجوز ان يقوم بالموجود الفرد
الخارجي لها وبالمعدوم الفرد الذهني لها كما في الوحدة وان ادعيت ان الكلام في فرد الوجوب
القائم بذات الواجب تعالى لا في طبيعة الوجوب فنقول لو كان ذلك الفرد عدميا لم يكن لازم
الماهية ايضا لامتناع قيام بحلين وهما الموجود الخارجي والموجود الذهني انتهى وفيه نظر
لان الكلام ممنوع في فرد الوجوب القائم بذاته تعالى كما هو المعلوم من تقرير الشارح لهذا
الدليل واما عدم انحصار دفع السوال ح في فرض الموجودية فلا يرد على المحشي الفاضل
لانه ذكر التقدير المذكور بيانا للمحال ولا يدل ذلك على انحصار دفع السوال فيه على انه اذا
كان عدميا لا يقوم بالموجود في الخارج بل في الذهن فقط لما عرفت تحقيقه فلا يلزم قيامه
بمحلين **قوله** اما تقدم الوجوب على نفسه فظاهر هذا اذا كان الوجوب الثاني عين
الوجوب الاول بالذات واما اذا كان الوجوب الثاني مغايرا للاول بالذات وكانا مشتركين
في الماهية فاللازم اجتماع المثلين وايضا يلزم تحصيل الحاصل وكذا يلزم الدور او التسلسل

من طرف المبداء اذ المفروض كون الوجوب موجودا وموقوفا على وجوب آخر ثم تنقل الكلام الى
الوجوب الثانى والثالث وهكذا **قوله** قيل يجوز ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات
ما ذكره مستند لمنع الملازمة المذكورة تقريره انا لانم لزوم جواز الانفكاك على التقدير المذكور
وهو ان يكون علة الوجوب غير الذات اذ يجوز ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات وما
ذكره المحشى الفاضل بقوله وليس بشئ اثبات للملازمة المذكورة كما هو وظيفة المجيب
وحاصله ان الغير الذى هو علة الوجوب لابد وان يكون موجودا لكونه علة للوجود
فوجوده اما الذات فيعود المحذور الذى ذكره الشارح وهو ان يكون للوجوب وجوب
آخر او تقدم الشئ على نفسه او غير الذات ولا يمكن التسلسل حتى لا تخلو الذات عن الوجوب
فعند الانقطاع يلزم الانفكاك **قال** الشارح قيل الوجوب نقيض اللاوجوب هذا دليل
القائلين بكون الوجوب وجوديا تقريره ان الوجوب نقيض اللاوجوب العدمى و
نقيض العدمى وجودى فالوجوب وجودى اما الصغرى فلان اللاوجوب صادق على
المعدوم والصادق على المعدوم معدوم واما الكبرى فلان نقيض العدمى لو كان عدميا
لارتفع النقيضان وتقرير الجواب انا نمنع الصغرى قولا بانا لانم ان اللاوجوب عدمى وما
ذكر فى اثباتها من ان اللاوجوب صادق على المعدوم فسلم لكن لانم كون الصادق على المعدوم
عدميا والسند مذكور فى الشرح ثم نمنع الكبرى بانا لانم ان نقيض العدمى وجودى وما ذكر
فى بيانها من انه يلزم ارتفاع النقيضين فمم والسند مذكور فى الشرح وهو ان المفهوم الا
وسلبه متناقضان قطعا الآن الشارح اكتفى من هذا السند بالتمثيل توضيحا **قوله**
اى معدوما فى الخارج فى هذا التعبير اشارة الى ان المراد بالعدمى هنا ليس معنى بالا يعتبر
حرف السلب فى مفهومه كما هو المشهور والا لم يكن الدليل مطابقا للدعوى كما لا يخفى **قوله**
لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى وذلك لان نقيض وجود المفهوم هو عدمه لا وجود ما
يقابله حتى يلزم من ارتفاع الوجودين ارتفاع النقيضين وكذا نقيض صدق احد المتقابلين

في الحاشية
٤

هو صدق



هو الخطيب
ابن الخطيب
٣

هو صدق المقابل الآخر وحيث لم يمنع عدمية المفهوم صدقه على شئ لم يلزم من عدميته
المتقابلين عدم صدقهما على شئ واحد حتى يلزم ارتفاع النقيضين **قوله** اجيب بان
الوجودى هناك حاصله ان المراد بالوجودى هناك غير الوجودى الذى نفى هنا فلا تناف
بينهما **قال** الشارح لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف يمكن توجيه سده المقدمة
على وجهين احدهما انه يلزم من امكان الصفة وامتناع الموصوف قيام الموجود
بالمعدوم وانه محال ورده بعض الفضلاء بانه يكفى فى الدليل ان يقال لو كان الامتناع
موجودا يلزم قيام الموجود بالمعدوم فيكون المقدمات الباقية مستدركة وفيه نظر
لان الحكم باستحالة وجود الممتنع انما هو لاستلزامه انقلابه الى الامكان او الوجوب
كما نص عليه المحشى الفاضل فيحتاج الى باقى المقدمات وثانيهما انه يلزم من امكان الصفة
كون الموصوف بها من حيث انه موصوف بها ممكنا وهو ينافى امتناع الموصوف
وهو مدفوع بان الممتنع لا ذات له لا خارجا ولا ذهنا وانما الموجود فى الذهن مفهوم
مفروض الصدق له كمفهوم شريك البارى مثلا وهذا المفهوم غير ممتنع لوجوده فى
الذهن وان لم يوجد فى الخارج فالمراد بامتناع الموصوف ان كان ذلك المفهوم فذلك
ممكن فى نفسه ايضا وان كان ذات الممتنع فذلك غير ممكن لا فى نفسه ولا من حيث الاتصاف
بالامتناع لان المتصف به هو المفهوم دون الذات ورده الفاضل المذكور ايضا بان
امكان الصفة لا يفيد امكان ذات الموصوف لان امكانها لا ينافى امتناع ذات الموصوف
ولا يفيد ايضا امكان مجموع الصفة والموصوف معا لان امكان المجموع موقوف على
افادة امكان الصفة لامكان الموصوف فاثباته به يكون دورا انتهى ولقائل ان
يقول امكان المجموع هنا لامكان الصفة على الفرض وامكان الموصوف فى نفس الامر
كما مر بيانه فلا يتوقف امكان الموصوف على افادة امكان الصفة لامكانه ثم ان
الفاضل المذكور اورد على المقدمة المذكورة ان حاصلها ان امكان الامتناع يدل

على عدم امتناع الموصوف وعدم الامتناع اعم من الامكان الذى هو المدعى ثم اجاب بان
موصوف الامتناع لايمكن ان يكون واجبا فلايدل عدم الامتناع الا على الامكان انتهى
ولكن توجه المقدمة المذكورة بان امكان الصفة يستلزم جواز زوالها عن موصوفها
فالذى يزول عنه الامتناع يكون ممكنا بالذات ممتنعا بالغير اذ لامحال لكونه واجبا
**قوله** لامتناع وجود الصفة بدون وجود الموصوف اعترض عليه الشارح الجديد
بان ماذكره يندفع بانه يكفى فى وجود الصفة وجود فرد منها وهو هنا امتناع العدم
القائم بذات الواجب تعالى فيجوز ان يكون هذا الامتناع موجودا مع وجود موصوفه
وهذا بناء على ان كلا من الامتناع والوجوب مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم والحق انهما اذا اطلقا فى هذا الفن يراد بهما وجوب الوجود وامتناع
الوجود قال بعض المحققين لايلزم من وجود امتناع العدم وجود الامتناع المبحوث
عنه ههنا اعنى امتناع الوجود فلايتم ماذكره من الاندفاع **قال** الشارح ضرورة تقدم
الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات وهذا التقدم فى الممكن بمراتب لانه يقال
امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب
التلويحات كما اشرنا اليه كذا ذكره الشارح الجديد واراد بذلك ما نقله عنه سابقا من
ان كل مالا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض فيمكن
طرد هذه القاعدة فى الوجوب والامكان والحدوث والوجود والذاتية وامثالها
**قوله** قيل ان اريد حاصله ان الملازمة المذكورة ممنوعة الكلية على الشق الاول
وممنوع البطلان على الشق الثانى ولقائل ان يقول اما اولا فلان حاصل الدليل هو ان
الامكان غير موجود فى جميع الممكنات والا لزم سبق كل ممكن على امكانه وانه باطل لتخلف
فى بعض الصور واما ثانيا فلان سلب الامكان بحسب المرتبة ايضا محال اذ يكون فى تلك

سو العلامه
الدوانى
٢

المرتبة



المرتبة واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وان امكن فى كل زمان ويمكن ان يجاب
عنه اما عن الاول فلان المراد من نفى وجودية الامكان ثبوت عدميته فى الكل كما مر
تقريره ولايلزم من عدم ثبوت الامكان فى الكل ثبوت عدمه فى الكل لجواز ان يكون ثابتا
فى البعض دون البعض واما عن الثانى فلان الامكان على تقدير وجوده فى الخارج
يكون لزوما لموصوفه بمعنى عدم وجود الموصوف بدونه فى زمان من الازمنة واما
عدم انفكاكه عنه فى مرتبة من المراتب فانما هو فى اللزوم العقلى **قوله** وايضا
اذا لم يكن بينهما فرق سوا تنبيه على ما ادعاه الشارح من الضرورة فى بطلان التالى
او اثبات له بالدليل ادعاء لنظريته **قوله** وقد يتحمل لتصحيح صدقه وجه التحمل بعده
عن عبارة الممد لان كلامه صريح فى منع الملازمة بين الفرق ونفى الامكان وثبوت الامكان والملازمة
على التقدير المذكور انما هى بين عدم الفرق ونفى الامكان وانما يلزم ثبوت الامكان
من بطلان الملزوم بسبب بطلان اللازم فحق العبارة فى الجواب ان يقال وبطلان
عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لايستلزم بطلان كون الامكان منفيا
حتى يلزم ثبوته واعلم ان بعض الفضلاء قرر الدليل على وجه زعم انه يندفع به التحمل
ولزم الاستدراك وهو انه لو كان الامكان منفيا يلزم ثبوت الفرق بين نفى
الامكان والامكان المنفى لثبوته فى نفس الامر واللازم محال بناء على عدم تمايز
الاعدام فكذا الملزوم ثم ذكر الجواب المطابق لهذا التقرير وهو ان الفرق المذكور
لايستلزم ثبوت الامكان اذ لانم استحالة اللازم على التقدير المذكور وفيه نظر لان
كلام الممد صريح فى منع الملازمة ومبنى هذا الجواب منع استحالة اللازم لئلا يلزم نقيض
المقدم واين هذا من عبارة الممد **قوله** قيل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا اعترض عليه
الشارح الجديد بان هذا التقرير وان دفع الاستدراك لكن لايلايم كلام الممد لان كلامه
صريح فى منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك واجاب

سو للمولى
ابن الخطيب
٢

عنه بعض الفضلاء بان معنى كلام المص سو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى
لاعدم الفرق كما زعم القائل المذكور فلا يستلزم ثبوت الامكان وفيه نظر لان كلام
المص كما سوصرح فى منع الملازمة كذلك يدل على ان الفرق المذكور مسلم عند الخصم بل سو
مبنى دليله قال بعض المحققين الملازمة فى التقرير المذكور بين عدم الفرق
والثبوت وفى كلام المص بين الفرق والثبوت وشتان مابينهما وايضا حاصل
هذا التقرير سوان مراد المص منع ثبوت المعدم والقول بتحقق نقيضه الا انه زاد عليه
انه لا يستلزم مدعى الخصم فيرد عليه ان عبارة المص صريحة فى الدلالة على مجرد ان الفرق
لا يستلزم الثبوت لا على ثبوت الفرق بينهما كما زعمه المستدل فالعبارة على زعم
ان يقال وفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى فلا يلزم ثبوته انتهى ماذكره
واعلم ان تقرير الدليل على وفق كلام المص سوان الامكان لو كان منفيا فى الخارج
لصدق نفيه عن الممكن والتالى باطل للزوم الانقلاب فكذا المعدم اما الملازمة فلانه
لا فرق بحسب نفس الامر بين نفى الامكان فى نفسه ونفيه عن الممكن وتقرير الجواب انا
لا نم الملازمة وماذكر فى بيانها من عدم الفرق المذكور فانما سو بحسب الخارج اذ لا
تمايز للاعدام فيه ولا يلزم من ذلك عدم الفرق بينهما بحسب نفس الامر حتى يلزم كذب
المعدم وسو ثبوت الامكان وبهذا التقرير يظهر ان قيد المنفى ليس بمستدرك
فى كلام المص وان تقرير الجواب على ماذكر يلايم عبارة المص ونقل صاحب المواقف
هذا الدليل عن ابن سينا بهذه العبارة ان امكانه لا ولا امكان له واحد فلو كان
الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ولا يشتبه عليك ان ماذكرناه من التقرير
يلايم هذا المنقول ايضا **قوله** فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه اعترض عليه
الشارح الجديد بان ارتفاع الامكان لا يلزم من قطع النظر عن الغير بل من ارتفاع
الغير فيجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يرتفع الامكان اصلا واجيب عنه

من وجهين

سو العلامة الدوانى ٢

سو السيد صدر الدين ٢

سو الحواشى ابن الخطيب ٢

١٥٥

من وجهين احدهما لبعض المحققين وسوان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه
ومثل هذه المسامحة ليس عزيزا فى كلامهم وايضا يلزم من كون الغير واجبا كون امتناع
الانفكاك بالغير فيكون الامكان بالنظر الى ذات الممكن ممكن الارتفاع هذا خلف ورده بعض
الافاضل بانه يحتمل ان يكون انتفاء ذلك الغير محالا مستلزما لمحال آخر وسوارتفاع الامكان
عن الممكن ودفعه المحقق المذكور بان المحذور سوان يزول ما بالذات بانتفاء الغير ولا يندفع
ذلك بجواز ان يكون ذلك الغير محالا مستلزما لمحال آخر وثانيهما لبعض الافاضل وسوان
الممكن بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان نسبة الوجود اليه بالامكان فلا يكون ارتفاع
الا بترك المقايسة اليه ورده المحقق المذكور بان ارتفاع ما بالغير فى الواقع لا يلزم من
مجرد قطع النظر عنه بل من فرض ارتفاعه على انه لو اريد بالامكان بالغير اقتضاء الغير
تساوى النسبة لاعدم اقتضاء الوجود والعدم لم يتم ماذكره واجاب عنه الفاضل المذكور
بانه اذا نسب الوجود الى الممكن فى مرتبة خلوه عن الوجود والعدم يكون خاليا عن الامكان
على قياس الوجوب والامتناع الغيريين فهو فى هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع
بالذات فيلزم الانقلاب ورده المحقق المذكور بان الممكن فى تلك المرتبة خال عن الامكان
ايضا ولئن سلم ذلك فلانم انه يلزم الانقلاب المستحيل لان ذلك انما يكون اذا كان الممكن واجبا
او ممتنعا بحسب الواقع لا بحسب النظر **قوله** وفيه بحث لان الاولم ارتفاع امكانه الحاصل من
الغير قال بعض الفضلاء مبنى كلام الشارح سوان الممكن بالذات لو كان ممكنا بالغير لانحصر علة
الامكان فى الغير لامتناع التوارد فيلزم من ارتفاعه ارتفاع الامكان فيلزم الانقلاب
فالمفهوم منه وحدة الامكان لا تعدده فلا يرد ماذكره المحشى الفاضل وكانه اشار
الى ماذكرناه حيث قال فالاولى ولم يقل فالصواب ولقائل ان يقول لا دلالة فى كلام الشارح
على ماذكره ولئن سلم فلا يلزم من بناء كلامه على وحدة الامكان امتناع تعدده فيمكن
للمحشى الفاضل منع لزوم ارتفاع الامكان بناء على احتمال التعدد فالوجه فى الجواب ان يقال

سو الحواشى ابن الخطيب ٢

مبنى كلام الشارح عدم جواز اجتماع كيفيتين من نوع واحد على نسبة مخصوصة لان ذلك
اجتماع المثلين فى محل واحد ولعل هذا هو الوجه فى قول المحشى الفاضل فالاولى والشارح
الجديد لما غفل عن وجه الاولوية قرر الاعتراض على المحشى الفاضل بان استواء الوجود
والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق
ولهذا عبر عما ذكره المحشى الفاضل من الوجه الاولى بالصواب ولا يخفى ما فيه **قوله** فالاولى
ان يقال حاصله ان الامكان المستند الى الذات اذا استند الى الغير يلزم توارد العلتين
على معلول واحد شخصى وفيه نظر اذ يجوز ان يكون معنى الامكان بالغير ان يكون الامكان
الحاصل فى الذات مستندا الى الغير فلا يلزم ما ذكره والفرق ظاهر وسنشير الى امكان هذا
الاحتمال ان شاء الله تعالى **قوله** والا لتوارد علتان على معلول واحد بالشخص اعترض
عليه بعض المحققين بانه يجوز ان يكون استقلال الذات فى العلية بل اصل العلية مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يبق استقلال الآحاد بل عليتها فلا يلزم التوارد
ولا ينافيه كون الامكان ذاتيا بناء على ان المفروض عدم كون الذات علة مستقلة
لثبوت مدخلية الغير فيها شرطا او شطرا لان المراد بالممكن الذاتى ليس ما يكون ذاته علة
لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين والا لزاد هذا على المواد الثلث واختل الحصر فيها
بل المراد ما ليس ضرورى الطرفين لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية
معللا لذاته او لغيره ومن هنا يعلم صحة منع لزوم توارد العلتين ابتداء بناء على
عدم ثبوت كون الذات علة مستقلة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معللا للغير لكان
الذات علة لاحدى المواد الثلث فيلزم جواز الامكان الذاتى مع جواز الوجوب والامتناع
الذاتيين وانه مشتمل على التناقض وبانه يلزم ح توقف الوجوب والامتناع الذاتيين
على عدم تاثير الغير فيه بالامكان وانه باطل والاشبه ان المم بعد ما بين ان الممكن بالقياس
الى بعض احواله يكون واجبا او ممتنعا بالغير واحتمل عند الوهم كونه ممكنا بالغير ايضا





على هذا القياس تعرض لدفعه بان كون الشئ ممكنا بحسب بعض احواله لا ينفك عن امكانه
الذاتى والا لزم الانقلاب واجاب عنه بعض الافاضل اما اولا فلان المفهوم من غير التفات
الى غيره لا يخلو عن المواد الثلث فالممكن بعد الالتفات الى الغير ان كان واجبا او ممتنعا
يلزم الانقلاب وان كان ممكنا يلزم تحصيل الحاصل او ان يكون له امكانان واما ثانيا
فلانا لم الملازمة القائلة بان الممكن بالغير يجوز ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
ولم لا يجوز ان يمتنع له ذلك واما ثالثا فلان ما حمل كلام المحشى عليه من ان الممكن بالغير الذى
يكون بلا هذا الغير واجبا او ممتنعا خلاف ما يفهم من كلام المحشى وسوق انتفاء الممكن بالغير مطلقا
ورده المحقق المذكور اما الاول فلان ما ذكره دليل مستقل ولا يندفع به المنع عن المقدمة
المذكورة فى الدليل السابق واما الثانى فلان الملازمة المذكورة ضرورية لان الامكان
ينتفى عند انتفاء الغير فيكون واجبا او ممتنعا ضرورة واما الثالث فلان الممكن بسبب
الغير لا يكون ممكنا لذاته وعند انتفاء الغير يكون اما واجبا او ممتنعا ضرورة واعلم
ان الشارح الجديد اورد هنا كلاما بطريق المحاكمة وهو انه ان اريد بالامكان بالغير ان
يقتضى الغير تساوى النسبة فلا شك ان هذا ينافى الوجوب والامتناع الذاتيين وذلك
ظاهر وكذا ينافى الامكان الذاتى لما مر من لزوم توارد العلتين وان اريد بذلك ان لا يقتضى
الغير وجود الماهية وعدمها كما ان الوجوب بالغير هو ان يقتضى الغير وجودها والامتناع
بالغير ان يقتضى الغير عدمها فذلك لا ينافى الوجوب والامتناع الذاتيين لان عدم اقتضاء
الغير ما ذكر لا ينافى اقتضاء الماهية اياه واما منافاته الامكان الذاتى فان اريد بالغير
الغير المعين يمكن ان لا يقتضى شيئا من الطرفين ويكون ممكنا بالغير ايضا وان اريد
بالغير غير الماهية مطلقا لا يكون ممكنا بالغير اصلا لان الممكن اما موجود فيكون واجبا
بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير قال بعض الافاضل لا يجوز ان يكون شئ من
الماهيات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلان الغير اذا اخذ معه ولم يجب له الوجود

ولا العدم كان وجود ذلك الغير مانعا من وجوده فلابد من ارتفاعه وايضا كان علة
لوجوده بوجه ما وكلاهما باطلان وكذا الحال في الممتنع بالذات واما الممكن بالذات فلانه
لو كان ممكنا بالغير لكان للغير مدخل في امكانه مع قطع النظر عن الغير فهو اما واجب الذات
او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير لما عرفت آنفا ولقد فسر الشارح الجديد الامكان
بالغير بعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم قياسا على الوجوب والامتناع الغيريين ولهذا
قال ما قال وليس كما ذكره بل يفسر بكون الشئ اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود ولا العدم
كما يشير اليه المص بقوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير اى عند اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها يثبت ما بالغير ولا يخفى انه لابد ان يكون للغير مدخل ما
في الماخوذ معه والا لكان الغير اجنبيا واعترض عليه بعض المحققين اما اولا فلانه لا حاجة في
نفي الممكن بالغير بالمعنى الذي ذكره الى التفصيل المذكور بل يكفي ان يقال في الواجب بالذات والممتنع
بالذات ان امكانهما بالغير يستلزم زوال ما بالذات وفي الممكن يستلزم اما اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد او ان يكون له امكانان واما ثانيا فلان مقتضى التفسير الذي نسبه الى الشارح
ان يكون الامكان بالغير اقتضاء الغير الامكان لا ما ذكره من عدم اقتضاء الغير الوجود والعدم
فان الواجب بالغير والممتنع بالغير ما سوى سبب الغير واجب او ممتنع فالممكن بالغير على هذا القياس ما سوى سبب
الغير ممكن وذلك ظاهر واما ثالثا فلان الامكان بالغير على ما اختاره من التفسير لا يقتضي ان يكون لذلك
الغير مدخل في وجوده او عدمه لانه على هذا التفسير يصدق بدون تلك المدخلية الا يرى ان الممكن اذا
اخذ مع ما ليس علة لوجوده ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم وقال بعض المحققين
الوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة
العدم وعلى هذا القياس الامكان بالغير هو اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك ظاهر والشارح الجديد
اهمل معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم
ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لاقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم الامكان

القياس

سعد العلامة
الدواني
٢



القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا تقتضي
الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته وما ذكره
الشارح الجديد انما هو معنى الامكان بالقياس الى الغير والمراد معنى الامكان بالغير والفرق
ظاهر هذا ما ذكروه في هذا المقام ولا يبعد ان يقال معنى الامكان بالغير هو ان لا يقتضي المفهوم
شيئا من المواد الثلث وانما يقتضي الغير تساوي طرفيه كما ان الواجب بالغير والممتنع بالغير
لا يقتضيان الوجوب والامتناع لذاتيهما ووجه استحالته لزوم الخلو عن المواد الثلث ولعل
مراد المص بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية هو هذا المعنى ومراده بما تقدم هو امتناع
الخلو عن المواد الثلث **قوله** اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء قال في الحاشية فمفهوم
الاستواء بالنسبة الى شئ واحد معلول واحد شخصي وان كان متعددا بالنسبة الى الاشياء
المتعددة **قال** الشارح فان قيل لم يلزم حاصل السوال طلب بيان الفرق بين عدم الاقتضاء
الحاصل في الممكن بالذات والاقتضاء الحاصل في الواجب والممتنع حتى لزم الانقلاب من طرفين
الاول للثاني ولم يلزم في عكسه وحاصل الجواب ان الاقتضاء الحاصل من الغير لا يزيل عدم
الاقتضاء الحاصل في الذات فلا يلزم الانقلاب بخلاف العكس اذ المراد بالانقلاب تخلف مقتضى
الذات عنها فاذا لم يوجد في الذات اقتضاء كما في الممكن بالذات لا يتخلف عنه هذا العدم باقتضاء
الغير كيفيه اخرى سواء كانت تلك الكيفيه وجوبا بالغير او امتناعا بالغير او امكانا بالغير وانما
لم يتعرض للامكان بالغير لسبق نفيه ومن الفضلاء من ظن ان المراد بالانقلاب هو المنافاة
في نوع الكيفية ولما كانت موجودة في العكس المذكور ايضا بين وجه تخصيص الاصل المذكور
بالذكر بكونه اظهر من العكس المتروك ولا يخفى ما فيه من التكلف على انه ناقض نفسه حيث ادعى
الانقلاب بين الامكان بالذات والامكان بالغير مع اتفاقهما في نوع الكيفيه والفرق بينهما
باستناد الكيفيه المذكورة الى الذات تارة والى الغير اخرى ليس من الانقلاب في شئ **قوله**
والمآل واحد وذلك لان عدم كون الوجود واجبا وان كان اعم من الامكان لصدقه على

سعد العلامة
ابن الكفيجي
٢

الممتنع لكنهما متلازمان في الموجود كما فيما نحن فيه وذلك لان مالا يكون واجبا في
الموجودات ليس غير الممكن قطعا قال الشارح فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره
من حيث انه حاصل للماهية الاظهر ان يقول فان اعتبار الوجود حال الحكم غير اعتباره
حال اعتبار الحكم قال الشارح فان اعتبار الوجود او العدم بالنسبة الى الماهية او
علتها يعني ان اعتبار الوجود بالنسبة الى الماهية وجوبا لاحق وبالنسبة الى علتها
وجوب سابق وكلاهما يسمى وجوبا بالغير وان اعتبار العدم بالنسبة الى الماهية امتناع
لاحق وبالنسبة الى علتها امتناع سابق وكلاهما يسمى امتناعا بالغير ومن ههنا تبين
لك ان الواجب بالذات يكون واجبا بالغير لكن لا بالوجوب السابق اذ لا يمكن له علة
بل بمعنى الوجوب اللاحق وسوء الوجوب بشرط المحمول وسيشير المصنف اليه بقوله ولا يخلو عنه
قضيه فعليه قال بعض المحققين وهذا مناف لما سبق من قوله ومعروضها بالغير
منها ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او من حيث حكم باستلزامه
للامكان والثاني اظهر اذ يلزم على الاحتمال الاول ان يكون اللاحق واسطة بين
الذاتي والغيري لظهور انه ليس بالذات وقال بعض الافاضل ما ذكره المصنف سابقا انما
هو اشارة الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه ومعروض الامكان هاذا
ليتبين انهما مختلفان ويكون ذلك توطئة لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي
والغيري ورده المحقق المذكور بان ما ذكره سابقا صريح في التناول للوجوب بشرط المحمول
وانكاره مكابرة ولا يخفى عليك انه لا ينكر العموم وانما يدعى انه مخصص بعونة المقام
كما ذكره واي مكابرة في ذلك قوله فظهر ان امكان وجود شيء لآخر اعترض عليه الشارح
الجديد بان هذا مما لغطا اشتهر بينهم من ان ثبوت شيء لآخر في الخارج لا يقتضي وجود
ذلك الشيء فيه كالعمى ثم اجاب عنه بان المراد امكان الوجود لا على اي وجه كان بل على نحو
حلول الاعراض في محالها وحلول الصور في موادها قال بعض الافاضل مدار هذا الجواب

سوان يكون

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

سوان يكون الحلول نحوين احدهما حلول الاعراض والصور والآخر نحو آخر من الحلول ووجوده
غير ظاهر اذ لو كان لغير الاعراض والصور حلول لكان حلوله على نحو حلولها ورده بعض
المحققين بان حلول الاعراض والصور انما يتحقق بانضمامها الى محالها بحسب الوجود الخارجي
كحلول السواد في الجسم والصورة في الهيولى ومعنا نحو آخر وسو حلول الامور الاعتبارية
محالها لان معناه صحة انتزاعها من موصوفاتها ولا ينافيه كون الحلول بمعنى الاختصاص
الناعت اذ لا يلزم وجود الناعت في طرف الاتصاف فانه كما يتحقق بوجوده فيه كما في
حلول الاعراض والصور كذلك قد يتحقق بانتفائه فيه وذلك بان يكون الموصوف بحيث
يصح انتزاع الوصف منه وقد قرر بعض الفضلاء ما ذكره الشارح الجديد من الجواب بوجه
آخر وسوان المراد بما سو المشهور انما سو مجرد الاتصاف كاتصاف الاعمى بالعمى لا الوجود
الحقيقي كما فيما نحن فيه ورده بعض الفضلاء الافاضل بانهم يدعون ثبوت العمى لزيد على نحو
ثبوت الحركة له مع ان الحق خلاف ذلك اذ ليس للاعمى اتصاف في الخارج بالعمى لان الاتصاف نسبة
فاذا كانت خارجية لا تحقق في الخارج بدون تحقق طرفيها فيه ولقد بلغ الى ممن سمع من
الشريف المحقق ان النسبة في الخارج بدون تحقق طرفيها فيه وان كان مستبعدا غاية
الاستبعاد لكنا نضطر بالزامه حيث نعلم قطعا ان مثل قولك زيد اعمى في الخارج صادق
مع عدم العمى فيه بل الجواب ان معنى الاعمى ليس ما ثبت له العمى بل امر مجمل يعبر عنه بالفارسية
بكور واعترض عليه بعض المحققين بان مراد هذا المجيب بالوجود الحقيقي الوجود الخارجي
وبالوجود الغير الحقيقي ما عداه ولا يخفى ان دعوى ثبوت العمى بالنحو الاخير لا بالنحو الاول مما
علمت ان الثبوت بهذا النحو لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف وايضا مدار ما
ذكره من التحقيق على عدم الفرق بين كون النسبة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
وكونها خارجية بمعنى وجودها في الخارج والذي يستلزم وجود الطرفين فيه خارجية النسبة
بالمعنى الثاني لان خارجيتها بالمعنى الاول وان استلزمت وجود المنتسبين في الخارج لكن

سو العلامة الدواني ٢

سو المحقق ابن الخطيب

سو السيد صدر الدين

لايستلزم وجود الثابت فيه لان كونها خارجية بالمعنى الاول انتزاعها من موضوع موجود في
الخارج فيقتضي وجوده فيه ولايلزم انتزاعها من امرين موجودين فيه حتى يقتضي وجود الثابت
فيه ايضا وقد اشار الى ذلك الاستاد في تصانيفه فلا تعويل على ما نقله عن بعض تلامذته مع انه
قد سمع خلاف ذلك من تلامذته انتهى ما ذكره ويمكن ان يقال اتصاف الاعمى بالعمى وان كان
بالنحو الاخير لكن جعلهم اتصافه بها خارجيا يستدعي كونه بالنحو الاول وهذا مراد الفاضل
المذكور وكون النسبة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يستدع وجودها في
الخارج لكنه يستدعي انتزاعها من الموجود الخارجي وقد حققنا فيما سبق ان النسبة
الاتصافية لابد وان تنتزع من طرفين موجودين في الخارج وكون اتصاف الاعمى بالعمى
خارجيا معناه موكون صدق الاتصاف خارجيا لاكون تحققه خارجيا كما مر تحقيقه بما
لامزيد عليه وما اشار اليه الاستاد قدس سره في تصانيفه مخالف للتحقيق كما مر بيانه والمنقول
المخالف للتحقيق لا تعويل عليه هذا واما ما ذكره هذا الفاضل من ان المراد بالاعمى سواء امر
المجمل فليس بذاك لانه في الذهن مفصل جزما وفي الخارج سواء الموصوف بحيث لو نسب الى البصر
لحكم بسلبه عنه اللهم الا ان يريد بالامر المجمل الموصوف بالحيثية المذكورة لا ما يمكن تحليله
الى شيئين كما هو المتبادر من عبارته **قوله** سواء كان امكانا خاصا او امكانا
عاما لا في ضمنه وانما قال لا في ضمنه اشارة الى انه لا يجب من كون الشيء ممكنا خاصا
ان يكون ثبوته لشيء آخر بالامكان الخاص ايضا بل يجوز ان يكون ممكنا عاما موجودا
في ضمن الوجوب. لا في ضمن الامكان الخاص فيكون ثبوت الاستدارة للفلك واجبا
وايضا يجوز ان يكون موجودا في ضمن الامتناع على ما هو المشهور من وجود جوهر
موجود يمتنع حلوله في شيء آخر وهو الجواهر المجردة وعند الامام لا دليل على امتناع
حلول بعضها في بعض ولهذا قال بعض المحققين الاولى التمثيل بالهيولى والاجسام
فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها **قوله** لانا نقول العلم بوجود المعلول







لايستلزم العلم بوجود العلة المعينة قال بعض المحققين ان اراد نفي كلية الاستلزام بناء
على تخلفه في بعض المواد فسلم لكن يكفي للسائل وجود الاستلزام في بعض المواد اذ يجوز ان
يكون الامكان من هذا القبيل وان اراد نفي الاستلزام كليا فممنوع لابد له من دليل ويمكن
ان يقال ما اورده السائل نقض اجمالي وتوجيهه ان ما ذكرتم من الدليل جار في استلزام
وجود المعلول لوجود علته مع تخلف المعلول عنه فيجوز ان يكون الامكان من هذا القبيل
وحاصل الجواب منع جريان الدليل فيه بناء على ان الاستلزام المعتبر في الدليل استلزام معين
لمعين والمعتبر في مادة النقض استلزام معين لغير معين فعلى هذا وظيفة السائل اثبات
جريانه في مادة النقض فلا توجيه لما ذكره المحقق المذكور من المنع واورد بعض الافاضل
ايضا على المحقق المذكور انه لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار على الامكان
وانه ضروري البطلان كما يجيء ودفعه المحقق المذكور بان بطلان عليه الافتقار للامكان
لايدفع الايراد على هذا الجواب **قوله** وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان
جواب آخر عن النقض وحاصله انا وان سلمنا جريان الدليل في مادة النقض لكن لانم جواز
كون المعلول من هذا القبيل لان كونه معلولا للافتقار ظاهر البطلان **قوله** وكونها
معلولي علة واحدة دفع لما عسى يتوهم من انه لايلزم من بطلان كون الامكان معلولا للافتقار
كون الامكان علة للافتقار كما هو المدعى اذ يجوز ان يكونا معلولي علة واحدة **قوله** على
انا نقول البداهة تشهد بجواب آخر عن النقض المذكور وحاصله ان الكلام ههنا ليس في اثبات
العلية حتى يرد النقض باستلزام المعلول لعلته بل في تعيين العلة من بين الامور
المحتملة للعلية وبيانه ان قولنا العلة اما الامكان او الحدوث مانعة الخلو ولما استلزم
العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار ثبت عليته للافتقار لان المراد بالعلية ههنا
معنى الواسطة في الثبوت وكفاية الامكان في ثبوت الافتقار يدل على ان ليس هناك
واسطة اخرى معه وبدله ويلزم منه عدم عليته الحدوث بدلا وانضماما ونقل بعض الفضلاء

هنا اعتراضا وسوآن علة عدم الكل قد يكون عدم الجزء الواحد وقد يكون عدم الجزئين معا
كما تقرر في موضعه والمراد هنا سو الثاني اذ الدليل يدل على الاول فاجاب عنه بعض المحققين
بان علة عدم المركب عدم جزء من اجزآئه اعني القدر المشترك من غير مدخلية خصوصيات اعدام
الاجزآء انتهى واعلم ان المعترض ان اراد بالكل علية الامكان وعلية الحدوث فالظاهر ان
عدمه انما هو بعدم الجزء الواحد اعني علية الحدوث وان اراد به عدم علية الحدوث بدلا او
انضماما فالظاهر ان الدليل يدل عليه كما قررناه وبالجملة لم يتبين عندي مورد هذا الاعتراض
والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** فالاولى ان يقتصر على نفي العليه وجه الاولوية ان المناسب
اثبات جميع ما ذكر في الدعوى لا الاقتصار على اثبات بعضها وانما لم يقل فالصواب لان الدليل
على ذلك التقدير ايضا لا يخلو عن فايدة وهي رد مذهب من يقول علة الافتقار هي الحدوث
وحده **قوله** اقول الامكان متاخر عن الماهيه نفسها حاصله ان الامكان كما مر بيانه
وان كان متاخرا عن الماهية والوجود حال الحكم لكونه كيفيه للنسبة المعتبرة بينهما لكنه
راجع حال اعتبار الحكم الى خصوصية الماهية فيتقدم على الوجود بحسب نفس الامر بخلاف الحدوث
فانه عبارة عن نسبة الوجود الثابت الى الماهية فيتاخر عنه حال الحكم وحال اعتبار الحكم معا
قال بعض المحققين هذا انما يتم اذا اريد بعلية الحدوث للحاجة عليه الحدوث بالفعل وسيعد
ان يقول به عاقل واما اذا اريد به كون الشئ بحيث لو وجد لكان حادثا فلا يتم لان هذه
الحيثيه لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه نعم يلزم ح كون الممكن حادثا
حال العدم كما بينه المحشي الفاضل لكن لا فساد فيه على هذا التفسير ولقائل ان يقول الحيثية
المذكورة ايضا لا يمكن اعتبارها في الماهية عند قياس الوجود اليها بل يمكن عند اعتباره
فيها والاصح ان يقال حدث فوجد كما يقال امكن فوجد ولم يصح ان يقال وجد فحدث
كما لا يصح ان يقال وجد فامكن ولا شك في عدم صحة الاول وفي صحة الثاني وايضا الغالب
على المتكلمين القائلين بعلية الحدوث البرهان الاني فالحدوث عندهم مقدم على ملاحظة

الحاجة



الحاجة فلا استبعاد في هذا القول ولما كان الغالب على الحكماء البرهان اللمي لاحظوا الامكان
اولا ثم الحاجة نعم الحق علية الامكان لان الكلام في علية الثبوت لا في علية الاثبات كما
اشرنا اليه قبيل هذا الكن لا يلزم من هذا كون خلافه مستبعدا حيث لا يقول به عاقل
**قوله** مطلقا او مقيدا بماهية مخصوصة كوجود الانسان مثلا فانه يمكن تقسيمه الى
الواجب بالغير والممكن ولا يخفى ان تقييد مفهوم الوجود بالماهية المخصوصة لا ينافي كونه
مقسما لان اللازم في المقسم الملاقة بالنسبة الى الاقسام لا انه لا يقيد اصلا والا لم يمكن تقسيم
القسم الى اقسامه **قوله** فيمكن ان يجاب عنه اعترض عليه الشارح الجديد بان هذا تسليم
للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان سبب الطرف المرجوح وان كان ممتنعا
في حد ذاته لكنه لا بد وان يكون جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات
الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا فجاز رجحان الطرف المرجوح فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن سف انتهى
ما ذكره انما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لان تغيير الدليل وان كان خلاف الاصل في داب
المناظرة لكنه يجوز لاثباته اصل المدعى ثم ان بعض الفضلآء اعترض على ما ذكره من الجواب الاولى
بانك قد سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير وكانه لم يسمع ان
الامكان بالغير غير متحقق على انه لا يلزم من عدم استناد امتناع السبب الى ذات الممكن كما سمعت
حاصل كلامه امكان تلك الاولوية المستندة الى السبب الممتنع حتى يلزم امكان زوال الاولوية
الناشية من الذات واعترض بعض المحققين ايضا على الجواب الاولى اما اولا فبان اقتضاء
عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضآء على سبيل الوجوب واما اذا
كان على سبيل الاولوية فلا لازم رجحان عدم الطرف المرجوح وانه لا ينافي المطلوب بل يحققه
واما ثانيا فبانه يجوز اقتضآء ذات الممكن اولوية الطرف الراجح على سبيل الاولوية
وكذا اولوية اولوية الى حيث ينقطع الاعتبار لان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين

عن الذات ورده المحقق المذكور
بان ماذكره مقابلة المنع بالمنع وانه
غير جائز على ان المفروض اولوية

٣٠

يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لايكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته
في لااستحالة في جواز زوال مقتضى الذات لان ذلك انما يستحيل اذا كان الاقتضاء على سبيل
الوجوب واما اذا كان على سبيل الاولوية فلا واعترض عليه بعض الافاضل بان المفروض
كون الاولوية لازمة للذات فيلزم من جواز زوالها تخلف مقتضى الذات عنها فيكون
وقوع الطرف الراجح محالا فيكون امكان وقوعه ايضا محالا لان امكان المحال محال
كوقوعه فم لانم عدم الاستحالة في جواز زوال الاولوية احد طرفي الممكن بلا لزوم اولوية له
وحيث لم يثبت بعد ان الممكن لايكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته يجوز ان يكون
اقتضاؤه للاولوية على سبيل الاولوية انتهى ماذكره وتحقيق المقام ان المفروض هو
خروج الممكن عن عدم اقتضاء الطرفين الى حيز اقتضاء احدهما بحيث لايبلغ الى حد
الوجوب ولاشك ان الخروج الى حيز الاقتضاء لايتحقق الا باقتضاء الاولوية على سبيل
الوجوب على ان الاولوية لابد وان تكون من الامور الاضافية كالامكان وهي في نفس الامر
عبارة عن كون الممكن بحيث ينتزع منه العقل مفهوم الاولوية ولايخفى ان الحيثية
المذكورة لابد وان تكون ثابتة للممكن في نفس الامر والا لكانت الاولوية من الامور الغير
الثابتة في نفس الامر والمفروض خلافه والثابت للشيء في نفس الامر يكون من لوازمه
مقتضياته **قوله** فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب اعترض عليه صاحب
المواقف بانه اذا كفى في حصول الاولوية عدم سبب الطرف الآخر منضما الى الاولوية يجوز
ان يكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه يغني عن وجود المؤثر
في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات الصانع ثم اجاب بان سبب العدم عدم لان اعدام
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم
وجود قطعا ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم
دالا على وجود الصانع ورده الشارح الجديد بان الممكن المفروض ليس معلولا للشيء

حتى يكون



حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته فيجوز ان يستند الى امر موجود ويكون علة الوجود عدم
ذلك الامر الموجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما الاستحالة في عكسه
واعلم ان حاصل اعتراض صاحب المواقف هو انه كما يلزم الغنى عن المؤثر على تقدير اولوية
احد الطرفين كذلك يلزم على تقدير عدمها وذلك بان ينضم عدم سبب العدم الى ذات الممكن
فيفيد الوجود بلا مؤثر خارجي وظن بعض المحققين ان اعتراضه انما هو على تقدير الاولوية
ثم اعترض بانه جار على تقدير التساوي ايضا اذ يجوز فيه ايضا ان يترجح الوجود بانضمام عدم
السبب المذكور الى ذات الممكن والفرق بين الاولوية والتساوي في الجواز المذكور تحكم
وقال ايضا ان كان ذلك العدم فاعلا يلزم على كلا التقديرين تجويز تاثير المعدوم في الموجود
والا يلزم الغنى عن المؤثر على كل من التقديرين اذ لايمكن تاثير الشيء في نفسه انتهى ماذكره
وقد عرفت ان حاصل كلام صاحب المواقف بعيد عن هذا الظن فلا يستقيم اعتراضه المبني
عليه بل ماذكره من الاعتراض على صاحب المواقف هو عين اعتراض صاحب المواقف على المستدل
واما ماذكره من الترديد في العدم المذكور فمختار منه الشق الثاني وان ذلك العدم
سبب الوجود على تقدير تساوي طرفي الممكن فلا غنى عن المؤثر حينئذ كما قرره صاحب
المواقف في الجواب وحاصل جواب صاحب المواقف هو ان فرض عدم المؤثر في الممكن انما
لزم من فرض الاولوية فيه واما على تقدير التساوي فيه فلا وجه لهذا الفرض فيجوز ان
يكون سبب العدم عدم سبب الوجود قطعا فلا غنى عن المؤثر اصلا وبهذا التقرير
يندفع رد الشارح الجديد هذا الجواب لان ماذكره من كون عدم الممكن المفروض معلولا
لشيء انما هو على تقدير تساوي الممكن كما هو مبنى اعتراض صاحب المواقف وجوابه على ماتر
تقريره ودفع بعض المحققين رد الشارح الجديد بانا لانم ان الممكن الذي فرض توقفه
على عدم سبب الطرف المرجوح لايكون معلولا لشيء وعدم المحتاج اليه لايمنع كون المحتاج
معلولا لم اعتذر عنه بانه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا للموجود هذا ماذكره

وفيه نظر لانك قد عرفت ان كلام الشارح الجديد انما هو على تقدير الاولوية فح لا يتوقف
الممكن على علة خارجة عن ذاته لا موجود ولا معدوم كما ذكرناه فيصح نفي المعلولية
عن الممكن على التقدير المذكور وان كان التقدير المذكور غير ملايم لكلام صاحب المواقف
كما مر ذكره فلا وجه لما ذكره المحقق المذكور من منع صحة نفي المعلولية على التقدير المذكور
ولعله حسب ان مراد الشارح الجديد بالممكن المفروض ما ذكر في الدليل من فرض احتياج
الطرف الاولى من الممكن الى عدم سبب الطرف الراجح على تقدير كون الطرف المرجوح ممكنا
ولهذا نفى كونه معلولا للموجود وجوز كونه معلولا للمعدوم وليس كذلك وانما مراده
بذلك مع الممكن المفروض اولويته لذاته بحيث لا يحتاج الى شئ خارج عن ذاته لا الموجود
ولا المعدوم لان المفروض هنا كفاية الاولوية في وجوده وبهذا يظهر عدم فائدة الاعتذار
المذكور لان فيه تسليم الاحتياج الى المعدوم وقد عرفت عدم احتياجه الى الموجود والمعدوم
على فرض الاولوية واما ما ذكر من الفرض المعتبر في الدليل فذلك ليس بمراد في هذا المقام
كما بيناه **قوله** مبداء لا يستجاب الاولوية اراد بالاستجاب طلب وجوب الاولوية لا من ذاته
بل من غيره **قال** الشارح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه قال الفاضل الحلي
بل له وجه لامتناع المعلول مع علته ضرورة تقدمها عليه بالذات وانت خبير بان حاصل كلام
الشارح ان الممكن لو لم يجب صدوره من المرجح فاما ان يبقى على امكانه او يمتنع بالذات فلا وجه
للاخير فتعين الاول ولا يخفى ان امتناع المعلول فيما ذكره المعترض امتناع بالغير فلا ينافي
الامكان ولا نفي الامتناع بالذات **قوله** فلو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها لما مع
ان يمنع هذه الملازمة اذ يجوز ان يفيد العلة التامة الاولوية ويتعين معها الوجود
في جميع الاوقات مع جواز العدم لكن جوازا مرجوحا بحيث لا يقع اصلا وعدم البلوغ
الى حد الوجوب وان لم يمنع جواز الطرف المرجوح لكن خروجه عن حد التساوي يمنع وقوعه
في شئ من اوقات الاولوية **قوله** فلنفرض معها الوجود في وقت العدم في وقت آخر

قال



قال بعض المحققين الوقوع وان جاز بالنظر الى ذات الممكن لكنه يمتنع بالنظر الى الرجحان
الناشئ من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص
احدهما بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر ولا يلزم من استحالة ما ذكره من الفرض
استحالة عدم انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لانه اعم من ارتفاع مقابله بالكلية ومن ارتفاعه
تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولقائل ان يقول لم لا يكون
الرجحان الغير الواصل الى حد الوجوب صادقا على ارتفاع مقابله بالكلية لان ذلك من لوازم
الوجوب وكونه لازما اعم غير مسلم حتى يوجد مع الرجحان الذي هو دونه وقال المحقق المذكور
ايضا العلة كما تقتضي رجحان احد طرفيه تقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على
وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح آخر ويكون الاقتضاء بمعنى الاولوية
بالنظر الى العلة لا بمعنى الوجوب فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشية من العلة وان
تحصل الاولوية من اولوية تلك الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار اذ لم يثبت بعد
ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ولقائل ان يقول اقتضاء العلة رجحان وقوع احد الطرفين في جميع
اوقات الرجحان على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض ان كان بالوجوب فهو المطلوب وان
كان بالاولوية يجوز وقوعه في بعض اوقاته دون بعض لجواز وقوعه في جميع اوقاته فيعود
ما ذكره المحشي الفاضل من الفرض هذا واعلم ان لنا دليلا على هذا المطلب بطريق واضح مسلكا
واخف مؤنة واقوى اثرا ومعوان علة الممكن اما ان يفيد التساوي او الاولوية او الوجوب
لا سبيل الى الاول اذ التساوي للممكن بالذات ولا ممكن بالغير ولا الى الثاني لان الطرف
المرجوح ان امتنع وقوعه بالنظر الى العلة يكون الطرف الراجح واجبا بالغير وقد فرضناه اولى
منه وان جاز وقوعه فاما مع بقاء الاولوية فيلزم جواز ترجح المرجوح بلا مرجح واما مع
زوالها فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطلان واذا بطل القسمان الاولان
تعين الثالث وهو المطلوب **قوله** فان قيل ما ذكرتم انما يتم في العلة التامة حاصله ان العلة

انتهى

المفيدة للاولوية وان كانت تامة بالنسبة اليها لكنها ناقصة بالنسبة الى وجود المعلول
فحينئذ جاز وقوع الطرف الراجح بسبب مرجح سوا الرجحان من العلة المذكورة ولا يلزم خلاف
المفروض وحاصل الجواب ان الاولوية لابد وان تكون اثر العلة التامة لاستحالة حصول
اولوية الوجود مع انتفاء شئ مما يتوقف عليه فالمفيد للاولوية هي العلة التامة وفيه بحث
لانه ان اراد انتفاء شئ مما يتوقف عليه الوجود فما ذكره من الاستحالة ممنوعة لان نفس
الاولوية مما يتوقف عليه الوجود وليست بداخلة فيما يتوقف عليه الاولوية وان اراد انتفاء
شئ مما يتوقف عليه الاولوية فالاستحالة المذكورة مسلمة لكن السائل اراد العلة الناقصة بالنسبة
الى الوجود التي هي العلة التامة بالنسبة الى الاولوية واعترض على الجواب المذكور بعض الفضلاء
ايضا بان المادة والصورة من العلل الناقصة فيلزم تقدم وجود المعلول المركب على الوجود
ثم اجاب بان العلة المفيدة للاولوية لابد وان تفيد اولوية كل جزء من المعلول وحيث
لا يفيد الشئ اولوية نفسه يطلق العلة المفيدة هنا على غير المادة والصورة فكونها
تامة انما هو بمعنى العلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التأثير وارتفاع الموانع لا بمعنى مجموع ما
يتوقف عليه وجود المعلول حتى يلزم دخول المادة والصورة فيه هذا ما ذكره والتحقيق ان
المعتبر في العلة التامة المادة والصورة فرادى معزولا بعضها عن بعض والمعتبر في المعلول
مجموعهما على النحو الارتباطي الذي هما عليه في الخارج فهما بالاعتبار الاول متقدمان على انفسهما
بالاعتبار الثاني لتقدم كل واحد منهما على المجموع فلا حاجة في الجواب عن الاشكال المذكور الى
صرف العلة التامة عن مجموع ما يتوقف عليه وجود المعلول الى ما ذكره **قوله** او نقول جواب
آخر عن السوال المذكور وحاصله انه لو جاز وقوع الطرف الأدنى مع تلك الاولوية بلا وجوب
بجواز عدم ايضا معها فمع بجواز وجوده معها في وقت وعدمها معها في وقت آخر فيلزم ترجح احد
المتساويين على الآخر بلا مرجح اذ فرضنا ان ليس في الوقتين مرجح آخر غير تلك الاولوية
وفيه بحث لما عرفت سابقا من ان اللازم من الاولوية وقوع الطرف الراجح في جميع اوقات الاولوية



سو المولى ابن الخطيب ٢



لا وقوعه في بعض الاوقات حتى يجوز عدمه في بعض آخر منها **قال** الشارح ولا يتسلل لانه
محال قال بعض المحققين ان سلم كون المرجحات امورا ثابتة في نفس الامر فلا نم وجود الترتب
بينها اذ اللازم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض آحادها على بعض
واجاب عنه بعض الافاضل بان الترتب غير منحصر في التوقف ووجه الترتب هنا سوان
المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح
الثاني وهكذا ودفعه المحقق المذكور بان كل مرجح يرجح وقوع الطرف الراجح ابتداء ومن
اين ثبت اختصاص بعضها بالاول والآخر بالثاني ومجرد الاعتبار لا اعتبار له هنا **قوله**
وبهذا الجواب ايضا يندفع ما قيل حاصل السوال سوان يلزم ايضا على التقدير المذكور اتصاف
المعدوم بالصفة الثبوتية اي بما ليس السلب داخلا في مفهومه كالوجوب وان يستلزم ثبوت
الممكن حال عدمه لان اتصاف حالا وجود له في الخارج بالامور الذهنية الثبوتية فرع لثبوت
المثبت له في الذهن حال اعتبار الحكم كما مر بيانه في بحث الوجود الذهني ووجه الدفع ان
ما ذكر انما يلزم على تقدير كون سبق الوجوب زمانيا والحق انه ذاتي قال بعض الفضلاء
ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في المواقف وشرحه من ان كل صفة لا يجب تاخرها عن وجود موصوفها
اعتبارية والا لجاز اتصاف الماهية حال عدمها بصفة موجودة وانه محال اذ المفهوم منه
لزوم الجواز المذكور سوا كان سبق الصفة ذاتيا او زمانيا مع ان الحق ما ذكر في هذا الكتاب
اذ يرد على ما ذكر في المواقف ان ما ذكره من الجواز انما يلزم اذا امكن انفكاك وجود الموصوف
عن الصفة كالامكان واما اذا لم يمكن كالوجوب فلا انتهى ما ذكره وتقرير كلام صاحب المواقف
سوانه اراد بما لا يتاخر عن وجود الموصوف الصفات الذهنية وانما عبر عن الصفات الذهنية
بذلك تصريحا بما هو مدار الاعتبارية وانما خص القاعدة المذكورة بالصفات الذهنية لعدم
اطرادها في الصفات الخارجية فانها قد تكون عدمية كالعمى وقد تكون موجودة كالحركة وانما
كانت الصفات الذهنية اعتبارية لانها لو كانت موجودة في الخارج يلزم جواز اتصاف



سو العلامة الدواني ٢

سو السيد الدين ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

الماهيات الذهنية بالصفات الموجودة في الخارج وانه محال ضرورة وما ذكره الفاضل المذكور
من تفاوت هذا الجواز في مثل الامكان والوجوب فغير صحيح لان الوجوب يعتبر صفة للماهية
والوجود ايضا كما سبق تقريره ولا يلزم من كونه صفة للماهية انفكاكه عن الوجود اذ لا مانع
من اعتباره صفة لكل منهما واليه اشار صاحب المواقف بقوله ما لا يجب تاخره عن موصوفه
وبهذا التفصيل تبين لو يكن ما ذكر في هذا الكتاب سوء عدم تجويز سبق الصفة الثبوتية
سبقا زمانيا لئلا يلزم اتصاف الماهية حال عدمها بالصفة الثبوتية وان كانت اعتبارية
والمفهوم من المواقف سو نفي وجود الصفات الذهنية في الخارج لئلا يلزم اتصاف الماهيات
الذهنية بالصفات الموجودة في الخارج وبين البحثين بون بعيد اذ لا يلزم من نفي الوجود
نفي الثبوت وبالعكس وعند تغاير جهة البحث لا يجب تطابق الكلامين **قوله** بل الوجوب
السابق حال العلة قبل وجود المعلول يحتمل ان يكون حالا بالنصب والمعنى بل الوجوب السابق ثابت
حال وجود العلة قبل وجود المعلول وهذا عين استبعاده السابق فلا يبقى معنى للكلام بل
والاقرب ان يكون بالرفع فالمعنى ليس قبل وجود المعلول شئ يكون الوجوب صفة له غير العلة
وذلك ليس وجوبا للمعلول حتى يثبت الوجوب السابق له **قال** الشارح ثم اذا وجد الممكن بلغ
بسبب الوجود وجوبا آخر واعلم ان معروض كلا الوجوبين سو الممكن وحده وان كان انتزاع الوجوب
السابق عنه باعتبار نسبته الى ايجاب علته وانتزاع الوجوب اللاحق عنه باعتبار نسبته الى الوجود
في نفسه بالفعل وما ذكره بعض الافاضل من ان معروض الوجوب السابق سو الممكن لا بشرط اتصافه
بالمحمول ومعروض الوجوب اللاحق سو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول فمبني على عدم الفرق بين العروض
والانتزاع ولهذا قال بعض المحققين معروضهما واحد بالذات والتميز بينهما بواسطة القيد وسو
كون الوجوب بشرط الوجود او لا بشرط ثم قال وهذا القيد قيد الجهة عند حملها على الموضوع بان
يقال الممكن واجب وجوبا من طرف علته او وجوبا من طرف وجوده في نفسه بالفعل وفيه بحث لان قيد
الجهة عند حملها على الموضوع لا يدفع ما ذكره الفاضل المذكور من كون ذلك القيد قيدا للعروض ايضا

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

والتحقيق



والتحقيق ان الوصف قد ينتزع من نسبة الموصوف الى شئ آخر كانتزاع الفوقية من السماء باعتبار
نسبته الى الارض مع ان معروض الفوقية سو السماء وحده ثم الفوقية اذا حملت على السماء
تضاف الى الارض فيقال السماء فوق الارض وعلى هذا القياس الوجوب ينتزع من نسبة الممكن
الى وجود علته اولا الى وجوده في نفسه بالفعل وانتزاعه من النسبتين لا يمنع كون المنتزع منهما
عارضا للممكن وحده ثم ان الوجوب اذا حمل على الممكن يقيد بما نسب اليه الممكن فيقال الممكن واجب
بشرط وجود العلة او بشرط وجوده في نفسه ولا يلزم من اعتبار هذا القيد حال الحمل اعتباره
حال العروض لان هذا القيد لتعين الجهة والجهة حال العروض متعينة بتعين النسبة فلا حاجة
حينئذ الى القيد المذكور على ان العروض انما سو بعد الانتزاع والحاجة الى القيد لتحصيل العارض
واعتبار العروض انما سو بعد تحصيل العارض فلا يحتاج العروض الى القيد المذكور **قال** الشارح
فان كانت القضية الفعلية موجبة مقصوده بهذا التقسيم الاشارة الى ان الوجوب في عبارة المص
عام لوجوب الوجود وامتناع العدم وانما خص الشارح الاشارة الى العموم بالوجوب اللاحق
مع ثبوت هذا العموم في الوجوب السابق ايضا اكتفاء بعموم عبارة المص في الوجوب السابق لانه
قال ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل ومراده انه لا يكفي الاولوية الخارجية لأحد
الطرفين ولا يخفى ان احد الطرفين عام للوجود والعدم وكذا مقابله عام لهما ثم اذا انتهت هذه
الاولوية الى الوجوب يكون الوجوب السابق عاما لكلا الطرفين فيكون الوجوب في طرف الوجود
وجوبا سابقا للوجود وفي طرف العدم امتناعا سابقا له وذكر الشارح الجديد ان قول المص
ووجوب الفعلية يقارنه جواز العدم يشعر بان مراد المص بالوجوب اللاحق سو وجوب الوجود لا عم
كما ذكرنا آنفا واراد بما ذكره ان المراد بالوجوب هنا ما سواء من وجوب الوجود وامتناع العدم
في الوجوب السابق واللاحق معا ويمكن ان يدفع هذا الاشعار بان تخصيص وجوب الوجود بالذكر
هنا لا ينافي عموم ما ذكره اولا ووجه هذا التخصيص ان الوجوب بالنظر الى العلة ابعد في جواز
مقارنة العدم من الوجوب بالنظر الى الوجود في نفس الممكن قال بعض المحققين مراد المص بقوله ووجوب

سو العلامة الدواني ٢

الفعليات يقارنه جواز العدم سواء المقارنة في الجملة ومن المعلوم ان مقارنة الوجوب السابق
للعدم في الجملة صادق انتهى ولعلك تقول مراد الشارح الجديد بما ذكره سواء شعار كلام المص
بعدم عموم الوجوب لوجوب الوجود ووجوب العدم في الوجوب السابق واللاحق معا لا عدم عموم
مقارنة جواز العدم للوجوب السابق واللاحق كما توهمه المحقق المذكور وقال ما قال قال
الشارح الامكان لازم لماهية الممكن منعه بعض الفضلاء بناء على ما نقلنا عنه سابقا من
الادلة الدالة على كونه من المعقولات الثانية وانت خبير بما قدمناه منا ك بضعف تلك الادلة
قال الشارح فح يكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة منع بعض الفضلاء هذه الملازمة مستندا
بانه يجوز خلو الماهية عن الكيفيات الثلث بحسب الوجود الخارجي وان لم يخل عنها بحسب الوجود
الذهني لقائل ان يقول القسمة المذكورة كما عرفت فيما سبق دائرة بين النفي والاثبات فلا
واسطة بينهما ذهنا وخارجا وحيث كانت الامور المذكورة من لوازم الماهية لا واسطة بينها خارجا
ايضا وما ذكره من نفي كونها من لوازم الماهية فقد مر ضعفه قال الشارح فانه يجوز انتفاء
الوجوب بالغير عند انتفاء العلة اعترض عليه بعض الفضلاء بالمعلول الاول ثم اجاب عنه بانه ينتفي
عنه ايضا الوجوب بالغير عند القائلين بحدوثه ومنهم المص واما عند القائلين بقدمه فينبغي
ان لا يؤخذ هذه الدعوى اعني قوله فانه غير لازم لماهية الممكن سلبا كليا انتهى ولكن ان تاخذه
سلبا كليا وتقيد المحمول بالحدوث اي الوجوب بالغير غير لازم لماهية الممكن الحادث ثم ان الفاضل
المذكور ههنا اشكالا قويا قد مر ذكره مع جوابه قوله رد عليه بان قولنا الواجب لذاته
موجود قضيه فعليه حاصل الرد ان قول المص وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم كلية وانها
منقوضه بقولنا الواجب لذاته موجود فانه فعليه مع عدم مقارنته لجواز العدم وحاصل
جوابه ان الموضوع في كلام المص مقيد تقديره وجوب الفعليات في الممكنات يقارنه جواز العدم
فيندفع النقض مع بقاء القضيه المذكورة على كليتها قال بعض المحققين يمكن دفع النقض بعدم
تقييد الموضوع بان يقال وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات ويرد عليه





ان المقارنه في الجمله بجعل القضيه المذكوره جزئيه والمراد دفع النقض مع المحافظه على كليتها
واجيب عن النقض المذكور بوجه آخر وسواء ان مراد المص بقوله يقارنه جواز العدم جواز
عدم الوجوب اللاحق لا جواز عدم المحمول ورد الشارح الجديد هذا الجواب بانه يلزم ح ان
يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ومنع بعض الافاضل لزوم
التكرار بان معنى قول المص وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم سواء اذا اخذ موضوع
الفعليه مطلقا غير مقيد باتصافه بالمحمول بالفعل ارتفع عنه الوجوب اللاحق حتى في مادة الضرورة
الذاتيه وذلك ليس بمحال اذ لا يلزم من ارتفاع الضرورة بشرط المحمول ارتفاع الضرورة الذاتيه
ومعنى قول المص وليس بلازم سواء ان جواز عدم الوجوب ليس بلازم لكل قضيه فعليه فلا يلزم التكرار
واعترض عليه بعض المحققين بانك قد عرفت فيما سبق ان الموضوع في الوجوب اللاحق مطلق
وانما القيد للجهة فلا يلزم ارتفاع الوجوب على تقدير اخذ موضوع الفعليه مطلقا واجاب عنه
الفاضل المذكور بان الضرورة بشرط الوصف يرتفع بارتفاع الشرط ورده المحقق المذكور بان
ما ذكره من الشرط قيد للضرورة لا للموضوع كما حسبه ولذا سمي بالضرورة الوصفيه انتهى ويمكن
ان يقال نحن نسلم ان الموضوع في القضيه الفعليه مطلق عند العروض لكنه معتبر عند الاتزاع
بالمحمول مقيد مثلا الوجوب اللاحق لا ينتزع من نفس الموضوع بان ينسب اليه مطلق الوجود بل
بان ينسب اليه الوجود الحاصل بالفعل فعند ارتفاع هذا القيد عن المحمول يرتفع الوجوب اللاحق
عن الموضوع وح يبقى الامكان في الممكن والوجوب الذاتي في الواجب لذاته فيمكن حمل
جواز العدم على جواز عدم الوجوب اللاحق وحمل عدم اللزوم على انه غير لازم لكل قضيه فعليه
فيندفع التكرار قوله كان الوجوب السابق اولى بذلك وجه الاولويه ان الوجوب اللاحق
حاصل بالنظر الى وجود الشيء في نفسه والوجوب السابق حاصل بالنظر الى وجود علته فالوجوب
الحاصل من نفس الشيء اذا لم ينافه الامكان الذاتي بل قارنه فالوجوب الحاصل من الغير اولى
بعدم المنافاة وحصول المقارنه قوله والشارح جعل الاستعداد مناولا لغير

للمركبات يريد ان الاستعداد منحصر في المركبات والشارح جعله متناولا لغير المركبات ايضا حيث قال والاستعداد غير لازم للممكن ولم يقيده بالمركب وقال فانه قد يوجد للمركبات ومقابله الوجود لغير المركبات وكلامه قد تدل على ارادة ذلك المقابل ايضا ولهذا جعل قول المص ويعدم ويوجد للمركبات تمثيلا لا حصرا هذا حاصل ما ذكره الفاضل الحلي وفيه بحث لان عدم تقييده الممكن بالمركب انما هو بناء على ظهوره اذ قد ذكره هذا الفاضل ان محل الاستعداد هو المادة وكل مادي مركب فيكون ممكنا ايضا فيكون الامكان الحاصل في المادة حاصلا في المركب وايضا جعل الشارح قوله قد يوجد للمركبات مقابلا لقوله وقد يعدم فيها فلا يصح جعله مقابلا للوجود لغير المركبات وكلام الشارح وان لم يكن فيه دلالة على الحصر في المركبات لكن يكفي في امثال هذا المقام عدم الدلالة على عدم الحصر على انه ليس في كلامه دلالة على التمثيل ايضا كيف وقوله والاستعداد غير لازم للممكن هو المدعى وقوله فانه قد يوجد للمركبات وقد يعدم فيها دليل له وقوله كاستعداد الانسان في مادة العلقة تمثيل للجزء الاول من الدليل وقوله كانتفاء استعداد الانسان عن مادة العلقة تمثيل للجزء الثاني منه وليس في كلامه حمل كلام المص على التمثيل اصلا **قوله** وما ذكرناه اوفق لما قالوه اعترض عليه الشارح الجديد وبعض من الفضلاء بانه وان كان موافقا لما قاله الحكماء لكن المص سيبطله ورعاية من هو بصدد الشرح مذهب المص اولى واجاب عنه بعض المحققين بان ما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على عدم كون هذا القيد للحصر اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد وربما يكون تحقق الاستعداد عنده مخصوصا ببعض الحوادث وهو المركبات على ان الحصر على مذهب الحكماء ممنوع اذ النفس مادي بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب فقوله وكل مادي مركب منقوض بذلك والصواب ان يقال لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض ثم ان بعض الفضلاء بعد ما اورد النقض بالنفوس نقض قوله وكل مادي مركب بالنقطة والوحدة القائمة بالوحدة ثم اجاب عن الاخيرين بان هذا القائل لعله





ينكر وجودهما ويمكن ان يجاب عن النقض بالنفوس وبسائط الصور والاعراض ايضا بان الفاضل الحلي فسر الاستعداد بالكيفية المهيئة لوجود الحال في المحل ولا يخفى ان النفوس غير حالة في المواد بل متعلقة بها وايضا اثبت ان كل مادي مركب فلا يرد النقض بالبسائط المذكورة ايضا **قوله** لان القديم موجود وهو سابق عليه ذلك السبق اي سبقا لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني عند الحكماء سواء كان كل من السابق والمسبوق زمانيا كسبق الاب على الابن او كان احدهما زمانيا دون الآخر كسبق الصانع القديم تعالى شانه على الحوادث الزمانية او لا يكون شيء منهما زمانيا لكن يكون متغير اكسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض فالاقسام ثلثة وههنا قسم رابع لا يتصور فيه السبق اصلا وهو ما لا يكون شيء منهما زمانيا ولا متغيرا لا دفعيا ولا تدريجيا لان الثابت الغير المتغير اصلا لا يكون ثابتا بعد ما لم يكن فلا يتصور سبق امر من الامور عليه بالسبق الزماني ثم ان المتكلمين لما اشترطوا في التقدم الزماني كون السابق والمسبوق معا زمانيين جعلوا التقدم الزماني اخص من التقدم الزماني المعتبر عند الحكماء وجعلوا القسمين الباقيين قسما سادسا لاقسام التقدم وسموه تقدما ذاتيا بمعنى عدم مجامعة السابق المسبوق وهو اخص من التقدم الذاتي الذي فسره الحكماء باحتياج المسبوق الى السابق من غير عكس لان الثاني يتحقق فيما ذكرناه من القسم الرابع دون الاول وذلك لان عدم التغير لا ينافي الاحتياج الى الغير وانما ينافي المسبوقية بالغير وعدم اجتماعه معه قال بعض الفضلاء المفهوم مما ذكره المحشي الفاضل في هذا الكتاب هو ان تقدم الباري تعالى على العالم زماني بالمعنى الاعم عند الحكماء والمفهوم مما ذكره في شرحه للمواقف انه ذاتي عندهم وبينهما تناقض حيث قال في شرحه للمواقف هو آء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو راي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها هذه عبارته ثم قال الفاضل المذكور والحق ما ذكره في هذا الكتاب لا يرد على ما في شرحه

للمواقف اشكال وسوانه قيد التقدم بكونه موجد اللعالم فيكون التقدم اللازم له التقدم الذاتي
بالمعنى الاعم والنزاع فيه عند الفريقين فلاوجه لتخصيص الحكم المذكور بالحكماء ولا احتمال للتقدم
الذاتي بالمعنى الاخص اصلا اذ لا يلزم من ملاحظة كونه موجدا ملاحظة تقدمه عليه بحيث لا يجامعه
وايضا المقصود من الكلام المذكور في المواقف نفي التقدم الزماني بناء على كون الباري تعالى غير
زماني ولا يلزم من ثبوت التقدم الذاتي نفي كونه تعالى زمانيا ولا نفي التقدم الزماني عنه تعالى
فلا مدخل للقيد المذكور في توجيه الكلام اصلا وفيه بحث لان مراد شارح المواقف بالقيد المذكور
ليس الا اثبات كونه تعالى غير زماني لان حاصله ان كون الباري تعالى موجد اللعالم متضمن لكونه
موجد الزمان والاثر لكونه متاخرا بالمؤثر لا يكون مقارنا له فلا يكون الموجد للعالم زمانيا
اصلا فلا يكون تقدمه على العالم تقدما زمانيا عند المتكلمين بل هو تقدم ذاتي بالمعنى الاعم
على تقدير قدم العالم كما هو راى الحكماء او تقدم ذاتي بالمعنى الاخص على تقدير حدوث العالم كما هو
راى المتكلمين وهذا تقدير واضح لا يرد عليه الاشكال اصلا ثم قال الفاضل المذكور ذكر المحشي
الفاضل في حواشيه للكشاف ان تقدم الازلي على الحادث تقدم ذاتي اتفاقا وهذا الاتفاق
مناقض لما ذكره في شرحه للمواقف وذلك ظاهر ومناف للمواقع لان المتكلمين حكموا بنفي التقدم
الزماني عن الازلي بالنسبة الى الحادث ويمكن توجيه الكلام المذكور بان عبارة المحشي الفاضل
في حواشيه للكشاف ان المتاخر اي المتاخر عن الازلي لو كان حادثا لكان متاخرا زمانا اتفاقا
واراد بالحادث الحادث الزماني لتبادره عند الاطلاق المتكلم واراد بقوله لكان متاخرا كونه متاخرا
عن عدمه لا عن ذلك الازلي ولكون التاخر عن العدم لازما بينا للحادث استغنى عن ذكر العدم
ولا يخفى ان التاخر بهذا المعنى اتفاقي عند الفريقين **قوله** اي المؤثر المستلزم لمعلوله لما كان
المتبادر من الوجب مقابل المختار وكان السبق بالعلية ثابتا لها مع قيده بما ذكره نبه بها
على ان مراده بالايجاب معنى الاستلزام مطلقا **قوله** واما السبق بالطبع فهو ما يلزم هذا
المعنى ففي كلام الشارح تسامح من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم **قوله** واعلم ان العلة

التامة



التامة ان كانت هي الفاعلية وحدها اعترض عليه بعض الفضلاء بانهم قد صرحوا بان كل ممكن
مخلوف بوجوبين سابق ولاحق واراد وا بسبق الوجوب السبق الذاتي وهو سبق المحتاج ج
اليه على المحتاج فهذا تصريح منهم بان الوجوب من اجزاء العلة التامة فلا يتصور كون
العلة التامة بسيطة انتهى ما ذكره وانت خبير باندفاع هذا الاعتراض عن المحشي الفاضل
لانه اثبت امكان بساطة العلة التامة بناء على حصر القوم العلل الناقصة في الفاعلية
والغائية والمادية والصورية ولم يعدوا الوجوب السابق منها والتزم الاكثرون دفعه
عن القوم ايضا قال بعض الافاضل الوجوب السابق ليس من العلل الناقصة ولا اجزاءا
من المعلول وانما المعلول هي الذات وحدها وهي امر مجمل يفصله العقل الى الوجوب واشباهه
من الامور المنتزعة من المعلول وتلك الامور من مراتب المعلول وان كان بعضها علة
لبعض واعترض عليه بعض المحققين من وجهين احدهما ان ما ذكره من الامور من عوارض
المعلول فكيف يفصل المعلول اليها ولو صح ما ذكره لصح صدور الكثرة عن العلة الاولى
وهم لا يقولون به وفيه نظر لان التفصيل المذكور انتزاعي لا تحليلي كما حسبه والامور
الانتزاعية من العوارض الذهنية فلا يلزم صدور الكثرة عن العلة الاولى وثانيهما انه
بعد ما اعترف بان الممكن هو الذات وحدها وبان مرتبة الوجوب متقدمة على الوجود يلزم
كون الوجوب علة للممكن لسبقه عليه وفيه نظر ايضا لانه انما يلزم كونه علة للممكن لو لم يكن منتزعا
من نفس المعلول ولم يكن سبقه على بعض مراتب المعلول بل على نفسه ولم يثبت شيء من ذلك
وقال بعض المحققين الوجوب جهة القضية فيكون معنى سبقه على الوجود ان الممكن صار
موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وانه كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية
اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها وايضا الوجوب تاكد في الفعلية فلا
يتقدم عليها ولا يفيد صحة الحكم بكون الممكن بحيث ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد
كون الوجوب من العلل الناقصة لان الحكم المذكور عبارة عن كون العلة تامة ووصف لها

سعد الملة والدين ابن الخطيب

سعد السند صدر الدين

سعد العلامة الدواني ٢

الوجوه التي ذكرها اربعة ولما كان الوجهان الباقيان من فروعهما لم نتعرض لذكرهما حسن ٣

سعد العلامة الدواني ٢

وليس بجزء منها وانما الوجوب بالمعنى المذكور اثر العلة التامة ولا يلزم من ذلك صدور الكثرة عن العلة
الاولى لان المعلول هو الموجود الواجب وهو امر واحد لا تكثر فيه الا بالعبارة على ان المحال صدور
الكثرة الخارجية عن الواحد الحقيقي واما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عنها اصلا وفيه بحث
لان تاخر تصور الجهة عن تصور المحمول لا يستلزم تاخر مبدائها عن مبدائه فمعنى سبق الوجوب
على الوجود ان الممكن وجد بعد ترجيح العلة وجوده وان الممكن معدوم لترجيح العلة عدمه
وهي عدم علة الوجود وهذا الكلام غير خال عن التحصيل وتوقف تصور الوجوب على تصور
الوجود لا يستدعي توقف نفسه على نفسه حتى يلزم ما ذكره وايضا اللازم من كون الضرورية
اخص من المطلقة عدم انفكاك الضرورية عنها في نفس الامر لا في الاعتبار وايضا تاكد الفعلية
لا تتقدم عليها بحسب نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدمه عليها بحسب الاعتبار وايضا ما ذكره من
الحكم عبارة عن الحاجة الى كون الوجوب جزءا من العلة التامة لا انه عبارة عما ذكره من كون
العلة تامة وكون الوجوب بالمعنى المذكور اثر العلة التامة ممنوع اذ يجوز ان يكون الوجوب اثر
العلة الموجبة ويكون العلة التامة للوجود هي العلة الموجبة مع اثرها الذي هو الوجوب لان
العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه وجود الشيء والوجوب من جملتها ولا يلزم من ذلك صدور
الكثرة عن العلة الاولى لما حسبه اولا من ان الاثر هو الوجود الواجب وهو امر واحد لا تكثر
فيه الا بالعبارة لان ذلك ممنوع بل لما ذكره ثانيا من انه لا محذور في صدور امر عن الواحد
الحقيقي له اعتبارات متكثرة والتحقيق في المقام ما ذكره المحقق المذكور آخرا وهو ان اثر
الفاعل هو الذات وحدها والوجوب والوجود واشباههما من الامور المنتزعة منها وليس للذات
مرتبة سابقة على صحة انتزاع الوجود منها بل الوجود نفس فعلية الماهية انتهى ما ذكره وتفصيل
ذلك ان تاثير المؤثر معلوم الانية مجهول الكيفية ولا يعلم حقيقتها الا الصانع تعالى والقدر
الذي يهتدي اليه العقول هو انه لا بد فيه من جعل الماهيات المتعينة بالتعين العلمي متعينا
بالتعين الخارجي بحيث يصح انتزاع مفهوم الوجود منها ومن المعلوم ان الماهية في التعين العلمي

قابلة



قابلة للوجود والعدم وانها قبل التاثير معدومة في الخارج لعدم علة وجودها ولا يخفى ان
العدم لا يجامع التساوي بحسب الخارج ولا مرجحية طرف العدم بل لا بد من كونه راجحا
وان ينتهي ذلك الرجحان الى حد الوجوب فلا بد في عدم ارتفاع العدم من امتناع طرف
الوجود وهو الامتناع السابق وايضا العدم لا يجامع التساوي بحسب الخارج ولا مرجوحية
طرف الوجود بل لا بد في حصول الوجود من رجحانه الى حد الوجوب وهو الوجوب السابق
ولا يخفى ان كلا من الوجوب والوجود وكذا الامتناع والعدم من الامور الانتزاعية التي
لا تحقق لها في الخارج كما عرفت سابقا فيما سبق فلا يكون شيء من الوجوب والامتناع
السابقين من عداد العلل ولا من اجزاء المعلول بل من العوارض المنتزعة من المعلول
وتوابعه وعند صدور المعلول عن العلة لا يحتاج الى اثباتها له من جهة الفاعل بل يكفي
للفاعل ايجاد المعلول فقط **قوله** فمعنى تقدمها على معلولها نظر مبني هذا النظر كون
مجموع المادة والصورة عين المعلول وكونه جزء من العلة التامة وكونه متقدما على
المعلول ومن المحققين من منع كونه عين المعلول وقال المجموع المذكور علة باعتبار
الكثرة ومعلول باعتبار الوحدة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ومن الافاضل من اختار
هذا المنع ايضا وقال المجموع المذكور عين المعلول باعتبار المعية وجزء من العلة التامة
باعتبار الانفراد فلا يلزم ما ذكر الا ان المحقق المذكور فرق بينه وبين ما ذكره بانه يرد
عليه امران احدهما ان المفهوم من كلامه ان الحكم على المجموع قد يكون حكما على افراده وقد
لا يكون كذلك وانه غير صحيح لان المحكوم عليه بالعينية الكل المجموعي والمحكوم عليه بالجزئية
الكل الافرادي وهما متغايران معنى وانما الاشتراك في لفظ الكل واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
المجموع باعتبار المعية ليس جزءا من العلة التامة لان اجزاءه داخلة فيها وخروج الكل من غير
خروج شيء من اجزائه محال سيما اذا لم يكن هناك جزء صوري وفيه بحث يستدعي ايراده تمهيد
قاعدة وهي ان الكلية اما بدلية بان يلاحظ كل من الافراد بدون ملاحظة البواقي واما شمولية

مع العلامة الدوانى
مع السيد صدر الدين

وهي ان يلاحظ جميع الافراد دفعة على وجه الشمول واما مجموعية وهي ان يلاحظ جميع الافراد
على وجه الوحدة بحيث لا يلتفت الى خصوصيات الاجزاء اصلا ولا يخفى ان مراد الفاضل المذكور
بالمجموع باعتبار المعية هو الكلية المجموعية كما هو شان المعلول وبالمجموع باعتبار الانفراد
الكلية الشمولية كما هو شان العلل والحكم في الاول على الآحاد المفصلة وفي الثاني على
المجموع من حيث هو بحيث لا يتناول الحكم خصوصية اجزائه وهما متغايران معنى ولا
امتناع في دخول الكل بالكلية الشمولية وخروج الكل بالكلية المجموعية وذلك لاعتبار امر
زائد في الثاني حاصل بتأثير الفاعل اعني الوحدة الحاصلة بسبب الارتباط الذي احدثه الفاعل
بينهما هذا واما اذا لم يكن بين الاجزاء جزء صوري يكون اثر الفاعل خصوصيات الاجزاء
فيكون كل واحد منها معلولا مستقلا فلا يوجد حينئذ الاجزاء المادية والصورة حتى يدخل
تلك الاجزاء في العلة التامة فلا يرد الاشكال اصلا واعلم ان الاستاد المحقق سلم جزئية المجموع
المذكور من العلة التامة بناء على ان المركب من العلل الاربع مشتمل على اجزاء اخر غير المجموع المذكور
لكنه منع عليته وتقدمه على المعلول وقال وما يقال ان المجموع المركب من العلل الاربع علة تامة
معناه ان كل واحد من اجزائها علة فح لا يلزم عليه الشيء لنفسه ولا تقدمه على نفسه لان التقدم
ليس من الاحكام التي تثبت للمجموع من غير ثبوت الاجزاء هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه لو منع جزئية
المجموع كما اشار اليه المحشي الفاضل في الحاشية لكان الامر اسهل قال في الحاشية قيل عليه ان العلة
التامة المتقدمة هي مجموع الاجزاء الاربعة لا المادة والصورة مقيدة مع الاخريين اعني
العلة الفاعلية والغائية والمجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين فلا يلزم ما ذكر فان قيل
اذا كان المجموع متقدما على المعلول ومن جملة اجزاء المجموع المادة والصورة التي هي عين المعلول
يلزم ما ذكر من تقدم الكل على الجزء قلنا الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو والذي
هو جزء من العلة التامة هو كل واحد واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم كون
المعلول عين العلة انتهى ما ذكره واورد عليه ان جزئية كل واحد يستلزم جزئية المجموع

لاشتمال

الوارد منه الفاضل
المحقق خواجزاده
٢



٦٩

لاشتمال العلل الاربع على جزئين آخرين غير المجموع المذكور ويمكن دفعه بان جزئية المجموع
انما يلزم من اعتبار الجزئين امرا واحدا مستقلا بحيث لا يلتفت فيه الى خصوصية
الجزئين وهذا امر اعتباري لا يترتب عليه حكم العلية ولا التقدم بل العلية في ذلك
المجموع انما هي مجموع علية الجزئين لا العلية الواحدة المتعلقة بالمجموع وكذا التقدم
فيه انما هو مجموع التقدمين الحاصلين في جزئيه لا التقدم الواحد المتعلق بالمجموع
واشتمال العلل الاربع على جزئين آخرين انما يتم بجزئية كل واحد من المجموع المذكور
وان لم يكن المجموع المذكور جزء منها حقيقة فظهر لك بهذا التحقيق صحة المنقول
المذكور ومنهم من صححه بان المجموع انما يحصل بعد جعل الفاعل الاجزاء المفصلة
فعند وجود جميع الاجزاء المفصلة يوجد العلة التامة واما المجموع فانما يحصل بعد
الجمع المتاخر عن وجود الآحاد المفصلة فيتاخر المعلول عن الجمع المتاخر عن العلة التامة
فلا يكون جزءا منها هذا ما ذكره ولا يخفى عليك ان هذا انما يفيد عدم كون المجموع
بالكلية المجموعية جزءا من العلة التامة وما ذكرناه انما يصحح عدم كون المجموع بالكلية
الشمولية ايضا جزءا منها ثم اعلم ان بعضا من الفضلاء اورد الاشكال المورد في تقدم
العلة التامة في تقدم العلة الناقصة حيث قال مجموع المادة والصورة جزء من العلة
التامة فيكون علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول الذي هو عين المجموع المذكور
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ثم اجاب عنه بانا لا نلزم ان المجموع المذكور جزء من العلة
التامة بل الجزء منها كل واحد من المجموع المذكور ثم قال وتوقف العلة التامة على المجموع
المذكور لا يستلزم جزئيته لان الثلثة مثلا متوقفة على الاثنين مع انه ليس جزءا منها
لان الاعداد لا تتركب الا من الوحدات ولا يلزم من جزئية الوحدات منها جزئية الاثنين
لان كل واحد من الاثنين جزء من الثلثة ابتداء اي بلا واسطة جزئية الاثنين ثم قال
ولو سلم جزئية المجموع فيجوز ان يكون العلة كل واحد من جزئيه لا مجموعهما واعترض عليه

هو العلامة
ابن الخطيب
٣

بعض الافاضل اما اولا فلان الجزء لا يجب ان يكون من الآحاد اذ يجوز ان يكون مجموع امور كل من شيئين او اكثر واما ثانيا فلان تسليم جزئية المجموع من العلة التامة مستلزم لعلية لان المعلول يتوقف عليه بواسطة توقفه على العلة التامة المتوقفة على المجموع المذكور ولا معنى للعلية الا هذا واجاب بعض المحققين عن الاعتراض الاول بان مراده المجموع بالوجه الذي هو عين المعلول لا المجموع بغير هذا الوجه حتى يرد ما ذكره ثم ايد الاعتراض الثاني بان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشئ فجزؤه يكون موقوفا عليه فيكون علة انتهى وانت خبير بما اسلفناه ان الجزء من العلة التامة انما هو كل واحد من الجزئين لا مجموعهما وكذا العلة كل واحد منهما لا مجموعهما فلا يتقدم مجموعهما على المعلول ولا يتوقف المعلول على مجموعهما فلا وجه لما ذكره هذا الفاضل وهذا المحقق واعلم ان هذا المقام من غوامض علم الكلام ولقد بسطنا الكلام فيه في رسالة النهل والعلل في تحقيق اقسام العلل ومن اراد التفصيل فليراجع اليها ومن الله التوفيق **قوله** فكيف يتصور تقدمها عليها مع انضمام امرين آخرين اليها وجه هذا الاستبعاد ان تقدم الشئ على نفسه عند انضمام الامرين المذكورين اليها يكون بمرتبتين لان مجموع الاجزاء المادية والصورية مقدم على العلة التامة المتقدمة على المعلول واما عند عدم اعتبار الانضمام يكون التقدم المذكور بمرتبة واحدة ولا شبهة ان الاول اشد استحالة من الثاني فيكون ابعد **قوله** نعم هي مركبة من امور كل واحد منها متقدم على معلولها تقدما بالطبع مراده بذلك ان تقدم كل واحد من العلل الاربع على المعلول لا يفيد تقدم المجموع على المعلول المركب لان ذلك تقدم بالطبع والكلام في التقدم بالعلية ثم انه لا خلاف في ان تقدم العلة الفاعلية اذا كان الفاعل مستقلا انما هو التقدم بالعلية وانما الكلام فيما اذا لم يكن مستقلا فانه تقدم بالعلية ايضا عند صاحب المحاكمات وتقدم بالطبع عند غيره وهو الموافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات فانه جعل المحتاج الى الفاعل الغير المستقل متأخرا

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

بالطبع



بالطبع فيلزمه كون الفاعل المذكور متقدما بالطبع ايضا للمتضايفين بينهما **قوله** ومنهم من يسمي التقدم الطبيعي تقدما ذاتيا لم يرد ان التقدم الطبيعي والتقدم الذاتي مترادفان عنده بل اراد ان ذلك البعض يسمي ما يقابل التقدم بالعلية تقدما ذاتيا فالتقدم بالعلية تقدما ذاتيا لا التقدم عنده سو سبق المحتاج اليه على المحتاج والتقدم بالذات سبق الجزء على الكل فيختص التقدم بالذات عنده بالعلل الداخلة لانها التي يحتاج اليها الذات وما عداها مما يحتاج اليه الوجود فيكون سبق ما عداها من العلل تقدما بالعلية واما المشهور فهو ان التقدم بالعلية سو سبق المؤثر الموجب على اثره فيختص بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويكون سبق ما عداه من العلل بالطبع عندهم وانما سموه بالتقدم بالطبع دون التقدم بالذات لعدم اختصاصه بالسبق على الذات اعني سبق العلل الداخلة **قوله** فان قلت العلة القريبة علة ناقصة حقيقة اعتراض على ما مر من ان التقدم بالطبع لازم للعلية الناقصة وحاصله النقض بتخلف هذا اللازم عنها في العلة القريبة فانها علة ناقصة حقيقة مع ان تقدمها على المعلول بالعلية لا بالطبع ثم اجاب عنه بجوابين تقرير الاول ان العلة القريبة في حكم العلة التامة في استلزامها للمعلول بحسب الظاهر فالمراد بالعلة الناقصة ههنا ما يقابل العلة التامة حقيقة وحكما فلا يرد النقض بالعلة القريبة وتقرير الثاني ان العلة القريبة انما تتقدم بالعلية عند اعتبار ما يتوقف عليه من علل لم يكن علة تامة لا ناقصة فلا يرد النقض بتخلف التقدم بالطبع عنها **قوله** هذا مردود بما قيل قائله الفاضل الحلي وتبعه المحشي الفاضل وحاصله انه لو اشترط في وجود السبق من طرف عدم الاحتياج من الطرف الآخر لم يمكن وجود السبق في شئ من الطرفين عند فرض احتياج كل من الطرفين الى الآخر واللازم باطل لانهم حكموا في ابطال الدور بوجود السبق من الطرفين فكذا الملزوم ولنا فيه بحث وسو ان حاصل دليل الدور انه لا استحالة في احتياج المحتاج والا لم يوجد الاحتياج في شئ من الاشياء اصلا وانما الاستحالة في احتياج المحتاج اليه

الى المحتاج اذ لو فرض صحة ذلك يلزم صحة فرض السبق من الطرفين وانه باطل للزوم تقدم الشيء
على نفسه وانه يستلزم وجود الشيء قبل وجوده وانه محال وقد عرفت ان هذه الاستحالة
انما لزم من فرض صحة احتياج المحتاج اليه الى المحتاج لا مطلقا وما لزم من فرض صحته الا استحالة
فهو محال فاحتياج المحتاج اليه الى المحتاج محال فلابد من اعتبار القيد المذكور وكان المعترض
توهم ان الفساد انما لزم من فرض صحة الاحتياج من الطرفين معا لا من جانب المحتاج اليه
فقط ولما حكموا بلزوم السبق من الطرفين على هذا التقدير تبين ان لزوم السبق لا احتياج
لا يتوقف على عدم الاحتياج في طرف المحتاج اليه لكنك قد عرفت فساد هذا التوهم **قوله**
بل محل لكون التعريف جامعا وذلك لانه لا يصدق على السبق الذي في ضمن الدور وانت خبير
بان السبق الحاصل في ضمن الدور انما لزم من فرض الاحتياج من الطرفين وهذا امر فرضي
لما عرفت فكذا ما يلزمه من السبق فلا خلل في التعريف من جهة عدم صدقه على الامر الفرضي
**قال** الشارح ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه واعترض عليه بعض المحققين بان الاولى
حينئذ الاكتفاء بذكر القدر المشترك لينحصر اقسام التقدم في الاربعة وتعليل الاقسام مطلوب
ثم اجاب بان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى مختلف
في التقدم بالطبع والتقدم بالعليه لان الاول بالنسبة الى اصل الوجود وذلك كوجود الواحد
بدون الكثير من غير عكس والثاني بالنسبة الى كيفه لاستفادة المعلول وجوبه من العلة من غير
عكس ولهذا عدهما قسمين مستقلين واعترض عليه ايضا بعض الافاضل بانه ينبغي حينئذ
ان يكتفي بذكر التقدم بالذات عن ذكر قسميه كما يكتفي بذكر التقدم بالرتبه عن ذكر اقسامه
ورده بعض المحققين بان الاشتراك في التقدم لو اقتضى الاكتفاء المذكور لزم ان لا يقسم
التقدم الى اقسامه لاشتراكها في مطلق التقدم واجاب عنه الفاضل المذكور بان اشتراك مطلق
التقدم بين معانيه لفظي واشتراك التقدم بالذات بين قسميه معنوي فلا يقاس احدهما
على الآخر وردده المحقق المذكور بمنع كون اشتراك التقدم بين اقسامه لفظيا بل هو معنوي

سو العلامة الدوانی ۲

سو السيد صدر الدين ۲ سو العلامه الدوانی ۲

فان الكل مشترك في معنى وهو رجحان المتقدم في معنى من المعاني وتمايز اقسام التقدم انما هو
بحسب المعنى الذي فيه التقدم على ان الاشتراك اللفظي غير مانع من عد المعنى الاعم من اقسام
اذا كان اللفظ موضوعا له وهنا كلمات اخر طويلة الذيول والاذناب تركناها مخافة
اطالة الاصحاب **قوله** قيل عليه ان اريد بالسبق معناه اللغوي لقائل ان يقول المراد
المعنى الاصطلاحي الموافق للمعنى اللغوي وهو رجحان المتقدم في معنى من المعاني وذلك
المعنى اما العلية او الطبع او الزمان او الرتبه او الشرف ولا يخفى ان الشرف سبب
لسبق صاحبه في الخطور بالبال وفي الورود على اللسان وفي الجلوس في المجالس وما اورده
المحشي الفاضل من انه يرجع الى السبق في الرتبه الحسيه فمدفوع بان المراد التقدم في
المجالس بسبب الشرف ومعنى التقدم في الرتبه الحسية التقدم فيها بمجرد الوضع من غير
اعتبار الشرف غاية ما في الباب ان يكون للشريف في المجالس كلا التقدمين **قوله** اي ليس
للعلة الموجبة حاصل كلامه ان نفي التقدم بالعلية عن اجزاء الزمان بكل من عدم الاجتماع
والتساوي في الحقيقة انما ممكن في العلة الموجبة دون العلة الناقصة اذ لا يمكن فيها
الا التعليل الثاني لان العلة المعدة من العلل الناقصة مع وجوب عدم الاجتماع فيها
اذا عرفت هذا فاعلم ان في كلامه هذا اشارة الى رد ما في المواقف من ان تقدم اجزاء
الزمان ليس بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران فان المفهوم منه على ما بينه المحشي الفاضل
في شرحه له ان المتقدم والمتاخر بهذين النوعين يجوز اجتماعهما بل يجب **ثم اعلم ان**
الشارح الجديد اقتفى اثر المحشي الفاضل في الرد المذكور الا ان بعض المحققين اراد
توجيه ما في المواقف من ان المراد منه بيان مغايرة التقدمين اي تقدم اجزاء الزمان
والتقدم بالعلية بان الاول انما هو باعتبار عدم الاجتماع والثاني انما هو باعتبار
التوقف وهما متغايران وان امكن اجتماعهما في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من
حيث انها لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها مما يحتاج اليه المعلول

سو العلامه الدوانی ۲

متقدم عليه بالطبع واعترض عليه بعض الافاضل بان المراد بما نقل عن المواقف هو ان
السابق والمسبوق في هذين النوعين من التقدم جائز الاجتماع فورد عليه المنع مستندا
بالعلة المعدة وما ذكره من التوجيه لا تعلق له بهذا الدليل بل هو دليل آخر واجاب عنه
المحقق المذكور بانه لاخفاء في ان مراده ما ذكرناه سابقا وهو ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من التقدم جائز الاجتماع نظرا الى ذينك السببين وذلك لا ينافي
امتناع الاجتماع بسبب سبق آخر وفيه بحث اما اولا فلان بين ما ذكره اولا وبين ما
ذكره ثانيا بونا بعيدا وذلك ظاهر واما ثانيا فلان حاصل ما في المواقف من ان تقدم
اجزاء الزمان ليس تقدما بالعلية اما لعدم شرط التقدم بالعلية فيه وهو الاجتماع واما
لوجود المانع من التقدم بالعلية في تقدم اجزاء الزمان وهو عدم الاجتماع وعلى كلا
التقديرين يفهم منه اشتراط الاجتماع في التقدم بالعلية فيرد عليه المنع المذكور اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون عدم الاجتماع مانعا ينبئ عن كون الاجتماع شرطا
في التقدم بالعلية **قوله** واما التساوي فهي في الحقيقة قال بعض الفضلاء تساوي حقيقة
الزمان كما يمنع رجحان علية البعض كذلك يمنع تقدم البعض وايضا اجزاء الزمان فرضية
فلا يكون فيها تقدم وتاخر بحسب نفس الامر وكذا بحسب العقل لانها مجتمعة فيه والاجتماع ينافي
تقدم البعض فلا فرق في عدم صلاحية التقدم والتاخر لكون الاجزاء مفروضة موجودة
وبهذا يندفع ما سيذكره المحشي الفاضل من انها اذا كانت فرضية يمكن تقدم بعض منها
على البعض بالذات اللهم الا ان يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر فيها بحسب تشخصاتها
الذهنية المطابقين لما في نفس الامر لكن يرد عليه انه يجوز ان يكون تقدم بعض اجزائه
على البعض بالعلية ويكون المرجح لعلية البعض تشخصه الفرضي فرضا مطابقا لما في نفس الامر
الى هنا كلامه وتحقيق المقام بحيث يندفع به ما ذكر من الكلام ان الزمان كما حقق في
موضعه امر متصل في حد ذاته وله جانبان طرف المبداء وهو جانب الماضي وطرف المنتهى وهو

سعد الدين صدر

سعد الملة ابن الخطيب

مطلب

جانب الاستقبال وليس له اجزاء بالفعل الا انه قابل للتجزية فرضا وكل من اجزائه المفروضة ايضا
قابل للتجزية وهكذا الى ان يقف الوهم ولما اشترك كل جزء مع الكل في الاتصال بالفعل وقبول التجزية
بالفرض تحقق تساويها في الحقيقة فلا يتعين واحد منها بالعلية دون الآخر وليس للقرب من
المبداء والبعد عنه تاثير في العلية والمعلولية حتى يرجح العلية والمعلولية بهما بخلاف التقدم
والتاخر فان لذلك القرب والبعد تاثيرا فيهما وذلك ظاهر لعدم اجتماع القريب والبعيد اصلا
ثم ان تلك الاجزاء ليست فرضية محضة بل هي اجزاء حاصلة من تجزية امر حاصل في نفس الامر وهو
الزمان وانما المفروض كونها بالفعل والا فتلك الاجزاء حاصلة في الزمان بالقوة وايضا مرجح
التقدم والتاخر امر حاصل في نفس الامر ايضا وهو ما ذكر من القرب والبعد فلا يكون التقدم والتاخر
فيها فرضيا محضا ولا يمنع عنه اجتماع تلك الاجزاء في العقل لان ذلك انما هو بعد التجزية او قبلها
واعتبار القرب والبعد فيها انما هو عند التجزية فلا منافاة بينهما قطعا وبهذا يظهر انه لا خلل
فيما سيذكره المحشي الفاضل من امكان اعتبار التقدم والتاخر في الاجزاء الفرضية فرضا مطابقا
لما في نفس الامر ولا يقاس عليه امكان اعتبار العلية والمعلولية لما عرفت من ان لاعتبار التقدم
والتاخر امرا مرجحا في نفس الامر وهو ما ذكر من القرب والبعد وليس ذلك في اعتبار العلية
والمعلولية اذ ليس لما ذكر من القرب والبعد تاثير فيهما اذ لا مانع من اجتماع العلة والمعلول
في زمان واحد بل يجب اجتماعهما في بعض العلل **قوله** لان السبق والتاخر بهذا المعنى اي
بمعنى كون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها البعد اعترض عليه ان رجح الجديد
بانه يلزم حينئذ ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لمنعه اياه عن الاجتماع
مع المعلول واجيب عنه من وجوه اما الجواب الاول فلبعض الفضلاء وهو ان سبق العلة
المعدة على المعلول ان كان سبقا زمانيا فلا استحالة في صدق التعريف المذكور عليه بل يجب وان
كان سبقا بالعلية اعني الترتب العقلي بينهما فلا نسلم امتناع اجتماعهما مع المعلول بالنظر الى هذا
السبق اما في العدم فظاهر واما في الوجود فلان امتناع اجتماعه مع المعلول انما هو لوجوب

سعد الملة ابن الخطيب

٢

تخلل عدمها بين وجودها والمعلول لما ذكر من السبق واما الجواب الثاني فلبعض المحققين
وسوان اللازم مما ذكره ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وسوحق لا انحصار سبقه في
الزماني ورده بعض الافاضل بان معنى كلام المعترض سوان تعريف السبق الزماني يصدق
على سبق العلة المعدة على المعلول مع انه سبق بالطبع وما ذكره لا يدفعه ودفعه المحقق
المذكور بان للعلة المعدة من حيث افتقار المعلول اليها سبقا بالطبع ومن حيث امتناع
اجتماعها معه سبقا بالزمان والتعريف لا يصدق على الاول لان امتناع الاجتماع في السبق
الزماني انما سو لنفس السبق وفي العلة المعدة لوجوب تخلل العدم بين وجودها والمعلول
ويصدق على الثاني لانه من افراده فلا نقض بشيء منهما واما الجواب الثالث فلبعض الافاضل
وسوان للعلة المعدة من حيث وجودها وعدمها ايضا سبقين كل منهما بالطبع لافتقار المعلول
الى كل منهما اما عدمها فظاهر لاجتماع المعلول معه واما وجودها وان لم يجتمع مع المعلول
لكن ذلك ليس لنفس السبق بل لوجوب تخلل العدم بين وجودها والمعلول فلا يصدق التعريف
على شيء منهما ورده المحقق المذكور بان حاصل كلامه ان سبق عدم العلة المعدة على المعلول
طبيعي وانه سبب لامتناع اجتماع وجودها مع المعلول ولا يخفى انه حج يصدق عليه تعريف السبق
الزماني ثم لا نسلم ان منشاء امتناع الاجتماع سو سبق العدم بالطبع بل سو سبق الوجود
على المعلول بالزمان وفيه نظر لان المعتبر في تعريف السبق الزماني ان لفيد السبق
عدم الاجتماع لنفس السابق بهذا السبق للسابق الآخر ولا يخفى ان سبق العدم لا يفيد
امتناع اجتماع العدم مع المعلول وانما يفيد امتناع اجتماع الوجود معه على ان امتناع
الاجتماع انما يلزم من نفس العدم لا من سبقه كما لحظه المحقق المذكور وما ذكره من التقدم الزماني
للوجود فلا نزاع فيه وانما الكلام في تقدمه عليه من حيث توقف المعلول عليه من حيث انه
يصدق عليه تعريف السبق الزماني ام لا والظاهر عدم صدقه عليه لعدم لزوم امتناع الاجتماع
من نفس السبق كما عرفت قوله فلا يعوضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات اعترض عليه

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

الشارح الجديد بانه انما يدل على كونه عرضيا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك سو المطلوب كما لا يخفى اجاب عنه بعض المحققين بانه لو كان سنا كواسطة في
الثبوت لصح السوآل بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة الان لا تنافي
صحة السوال عن مطلب لم ورده بعض الافاضل بان السوآل قد يكون عن سبب
الثبوت كان يقال لم كان كذا وذلك يجري في النظريات والبديهيات ايضا وقد يكون
عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا ولماذا علمت انه كان كذا وذلك يجري في النظريات
وينقطع اذا انتهى الى البديهي والكلام سهنا في الثاني فالازم منه انتفاء الواسطة في
الاثبات لا الثبوت ودفعه المحقق المذكور بان مراد المعترض سوان التقوم جعلوا التقدم
والتاخر عرضيا اوليا لاجزاء الزمان مع ان ما ذكروا في بيانه يدل على انتفاء الواسطة في
الاثبات لا الثبوت فيتجه عليه ما ذكرنا من ان انتفاء الواسطة في الاثبات يستلزم انتفاء
الواسطة في الثبوت اذ يلزم من انتفاء الاعم انتفاء الملزوم وليس هذا دليلا آخر كما يوهم
لان السوآل بلم يشمل طلب الدليل اللمي والاني والانقطاع عن هذا السوآل مطلقا يدل على
انتفاء الواسطة في الثبوت والاثبات معا وسو المطلوب قوله لم يصح ان يقال لما ذا قلت
انه متقدم عليه اعترض عليه الشارح الجديد بان انقطاع السوآل عند قولك امس متقدم على
اليوم انما سو لكون التقدم على اليوم ماخوذا في مفهومه كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ
في مفهوم الغد واجيب عنه من وجوه اما الاول فلبعض المحققين وسوانا اذا تخيلنا قطعة
من الزمان قدر يومين مثلا على الوجه الذي سو موجود على ذلك الوجه نجزم بمجرد ذلك
على تقدم احدهما بخصوصه على الآخر من غير تصور الامسية والغدية واما الجواب الثاني
فلبعض الافاضل وسوانك اذا قسمت قطعة من الزمان الى قسمين وجدت تقدم احدهما
على الآخر لازما بينا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور ولكون هذا اللزوم
بينا قسم جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتاخر الى اقسام قال المحقق المذكور لا يخفى

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

ان هذا الجواب يجوم حول ماذكرته في الجواب غير انه زاد عليه كون اللزوم بينا وانه مبني
لتقسيم الزمان الى الاقسام وهذا الابتناء ممنوع وكذا كون اللزوم المذكور بينا واستدل
الفاضل المذكور على كونه بينا بجزم كثير من الناس ممن لم يكن اهلا للاكتساب بالتقسيم المذكور
ورده المحقق المذكور بان كون كثير من الناس ساقطا عن درجة الاكتساب مم ولو سلم
فلا يلزم كونه لازما بينا بالمعنى الاعم انتهى والذي يقتضي به لسان الانصاف ان للزمان
جانبان جانب الماضي وهو المبداء وجانب المستقبل وهو المنتهى والتقدم لازم بين لما
في الجانب الاول والتاخر لازم بين لما في الجانب الثاني وانكار هذا مكابرة واما الجواب
الثالث فلبعض الفضلاء وهو ان المراد ان السوال ينقطع عند ذلك القول بدون ملاحظة
مايؤخذ في مفهومه من مفهوم التقدم على اليوم ولهذا يبدل الامس بزمان نوح ع م
واليوم بزمان محمد ع م لانقطع السوال ايضا قطعا واعترض عليه بعض الافاضل وتبعه
بعض المحققين بان لانم ان انقطاع السوال انما هو بمجرد دلالة على الزمان المذكور وما
ذكره لايفيد ذلك فان تقدم زمان نوح ع م على زمان محمد صلع معلوم لنا لايرى انا لو عرينا
عنها بزمانين غير معلوم التقدم والتاخر كالصيف والشتاء لم ينقطع السوال هذا ما ذكره
وفيه بحث لان السوال وان انقطع بدون ملاحظة التقدم في ضمن دلالة اللفظ مطلقا
سواء كانت بالتضمن كلفظ الامس او بالالتزام كزمان نوح ومحمد عليه او بالاجمال كالصيف
والشتاء اذ لايشتبه على ذي مسكة ان المحكوم عليه بالتقدم مثلا انما هو الصيف المتقدم على
الشتاء دون الصيف المتاخر عنه لكنه لاينقطع بملاحظة جزء من الزمان من حيث هو هو
بل لابد في الملاحظة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان من ملاحظة المبداء والمنتهى وبعد
ملاحظة هذين الجانبين يتعين المتقدم والمتاخر سواء عبر عنه بلفظ اولا وسواء كان
اللفظ المعبر به عنه دالا على التقدم والتاخر بالتضمن او بالالتزام او بطريق الاجمال واما
اورد المجيب ما يدل عليه بالالتزام للكفاية في دفع ما ادعاه المعترض من ان منشاء انقطاع السوال

سو العلامة ابن الخطيب
سو السيد صدر الدين

انما هو دلالة لفظ الامس على التقدم بالتضمن للحصر دفع السوال فيه واما ما يتوهم المعترض
من انه لا دلالة في الصيف والشتاء على التقدم والتاخر بحسب اللفظ فلم لكن لانم عدم
انقطاع السوال لما عرفت قوله وقد يقال المتقدم بالرتبة عقليه كانت او حسية
يجامع المتاخر في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك ولقائل ان يقول ان اراد ان اجزاء
الزمان ليست كذلك مطلقا فمم لانها مجتمعة في الخيال وان اراد انها ليست كذلك في الخارج
فلم لانها غير قارة فيه لكن لايلزم من ذلك ان لايكون بينها تقدم بالرتبة مطلقا اذ يجوز
ذلك عند الاجتماع في الخيال اللهم الا ان يخص كلام الشارح بالوجود الخارجي ثم ان الشارح
المحقق اعترض هنا وهو ان معنى السبق بالرتبة كون السابق اقرب من المسبوق الى ما
فرض مبداء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لايجوز
ان يكون عرضا مفارقا غاية ما في الباب ان يكون السبق بالزمان داخلا في السبق بالرتبة
واجاب عنه بعض المحققين بان التقدم الرتبي هو كون المتقدم مبداء او اقرب اليه من المتاخر
فيجب اجتماعهما فيكون الزماني خلافه لان انواع التقدمات ممتازة باختلاف المعنى الذي فيه
التقدم ورده بعض الافاضل بان للخصم ان يقول لانم امتيازه بعدم المجامعة لان عدم
المجامعة في الزماني ليس لنفس التقدم بل لكون الزمان غير قار الذات ودفعه المحقق المذكور
بان كونه غير قار الذات عين كونه ممتنع الاجتماع فلا وجه لتسليم كونه غير قار الذات ومنع
كونه ممتنع الاجتماع ويمكن ان يجاب عن اعتراض الشارح المحقق بوجه آخر وهو انا
وان سلمنا ان المتقدم بالرتبة غير واجب الاجتماع لكن لايلزم من عدم وجوب الاجتماع
وجوب عدم الاجتماع كما هو شان التقدم بالزمان فلا يجوز دخوله في السبق بالرتبة اذ ليس
المراد بامكان الاجتماع في التقدم الرتبي الامكان العام حتى يجوز دخوله فيه وتفصيل
المقام ان المتقدم ان كان محتاجا اليه للمتاخر فاما ان يحتاج المتاخر الى وجوده فقط
او الى عدمه بعد وجوده والاول ان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع

سو العلامة الدواني
سو السيد صدر الدين

وبجب اجتماع وجود ما مع المعلول لتوقفه عليه والا لم يوجد المعلول والثانى تقدم
العلة المعدة ويمتنع اجتماعها مع المعلول لتوقفه على عدمها بعد وجودها وان لم يكن
المتقدم محتاجا اليه للتاخر فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود لكونه غير قار الذات فالمتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبرت بينهما ترتب فالمتقدم بالرتبه والا فبالشرف وبهذا
يظهر ان المتقدم بالنسبة الى المتاخر اما واجب الاجتماع او ممتنع الاجتماع او ممكن
الاجتماع وان المتقدم بالزمان مما هو ممتنع الاجتماع والمتقدم بالرتبه مما هو ممكن
الاجتماع فلا يدخل التقدم الزمانى فى الرتبى ويعرف بهذا الفرق بين تقدم العلة
المعدة والتقدم الزمانى بكون المتقدم بالاول محتاجا اليه والمتقدم بالثانى بخلاف
ذلك فثبت بهذا ان المتقدم بالزمان ما يكون غير محتاج اليه وغير ممكن الاجتماع مع المتاخر
وتوضيحه ان الزمان لكونه غير قار الذات يلزمه كون بعض اجزائه مما وجد بالفعل ثم
عدم ويسمى الماضى وكون بعض اجزائه مما لم يوجد بعد ويسمى المستقبل فاذا قسم اليهما يكون
الاول متقدما والثانى متاخرا قطعا كما انه يلزم من كونه غير قار الذات امتناع الاجتماع
ولا يخفى ان هذا التقدم لاجزاء الزمان بالذات وللموجودات الزمانيه باعتبار تغيرها
بتبدله فلا حاجة الى ما فعله المتكلمون من تخصيص التقدم الزمانى بالزمانيات وتسميه
تقدم اجزاء الزمان بالتقدم بالذات **قوله** وقد مضى اشارة الى دفع ذلك اشار بذلك
الى ما ذكره من قوله واما نفى السبق بالطبع **قوله** انما الاشكال فى المعيه بالعليه تلخيص الكلام
ان الاصل فى المعيه مشاركة الشيئين فى معنى من معانى التقدم او التاخر كالعليه والطبع
ونحو هما مع تقدم كل من الشيئين على ما يتقدم عليه الآخر او تاخر كل منهما عما يتاخر عنه
الآخر وقد يعدل عن هذا الاصل ويكتفى بعدم التقدم والتاخر بين الشيئين سواء كان
التقدم والتاخر المنتفيان بالقياس الى شئ واحد او لا ولما كانت المعية فى كل نوع من
انواع التقدم والتاخر على الاصل المذكور بحا فصله الا المعية بالعلية حصر الاشكال فيها

وانما لم يكن المعيه فيها على الاصل المذكور لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولامتناع
صدور المعلولين عن علة واحدة من جهة واحدة بشرط واحد وقد عرفت انه لابد فى
الاصل المذكور من تقدم كل من المعين على ما يتقدم عليه الآخر او تاخره عما يتاخر عنه الآخر
ولما لم يمكن كون المعية فى المعية بالعلية على الاصل المذكور تعين كون المعية فيها على خلاف
الاصل بان تحقق المعيه بين الشيئين لا باعتبار تقدم كل منهما على ما يتقدم عليه الآخر
او تاخره عما يتاخر عنه الآخر بل باعتبار ان يتحقق المعية بين الشيئين اللذين احدهما علة
لشئ والآخر معلول لشئ آخر فح يلزم ان لا يوجد موجودان خاليان عن التقدم والتاخر
بالعلية وعن المعية بالعلية وذلك لان ما عدا التقدم والتاخر بالعليه ح يدخل فى المعية
اذ قد اريد بها المعية على خلاف الاصل وهى تنفى التقدم والتاخر بالعليه مطلقا وانه بعيد
كل البعد هذا تقرير الاشكال واما تقرير الجواب فهو انه لا بعد فى ذلك لان لكل ما عدا
العلة والمعلول معية بالعلية على تقدير اخذ المعية على خلاف الاصل لان فى كل ما عدا التقدم
والتاخر بالعليه معية فى المعلولية وذلك لانتهاء العلل كلها الى الواجب تعالى وتقدس
واعترض بعض الفضلاء على هذا الجواب من ان واجب الوجود ليس بعلة قريبة مستلزمة
للكل وهى المعتبرة فى التقدم بالعلية والمعية بالعليه هذا ما ذكره ولا يخفى عليك ان
ما ذكره سهوا اشار اليه المحشى الفاضل بقوله واجيب بالتزام ذلك ويجعل جواب الشارح
اقرب وقال الفاضل المذكور ايضا لزوم البعد المذكور لا يختص بالمعيه بالعليه بل يمكن
فى المعية بالطبع ايضا بان يقال الموجودان مطلقا اما ان يكونا ممكنين فاحدهما
ان كان علة ناقصة للآخر فالتقدم بالطبع والا فالمعيه بالطبع لانتهائهما الى الواجب
تعالى واما ان يكون احدهما واجبا والآخر ممكنا فالواجب ان كان علة غير تامة كما
فيما عدا المعلول الاول فالتقدم بالطبع وان كان علة تامة كما فى المعلول الاول ففيه
جهتان لانه وان تحقق بينهما التقدم بالعلية الا انه لا ينافى تحقق المعيه بالطبع بينهما

سعد الدين
ابن الخطيب
٢

بالقياس الى المعلول الثالث انتهى ما ذكره وفيه بحث لان البعد المذكور سوكون
ما عدا التقدم والتاخر معيه انما لزم في المعية بالعلية للضرورة ومن عدم امكان المعنى
الاصلي للمعية فيها وحيث امكن المعنى الاصلي للمعيه في المعيه بالطبع كما قرره المحشي
الفاضل لايكون ما ذكره الفاضل المذكور من صورة المعية بالطبع بين الواجب تعالى
والمعلول بالنسبة الى المعلول الثالث معية بالطبع حقيقة فلا يلزم البعد المذكور فيها
فلا يتناول الاشكال المذكور لها ثم ان الفاضل المذكور نقل عن بعضهم في تقرير الاشكال
المذكور وحله وجها آخر اما تقرير الاشكال فهو ان الموجودين ان لم يعتبر فيهما العليه
فلا يتصور فيهما المعية بالعليه وان اعتبرت العليه فيهما فلا تتصور المعيه ايضا اذ من ضرورة
العليه تقدم احدهما على الآخر فلا تتصور في العليه الا المعية مع العلة المتقدمة او مع المعلول
المتاخر فلا يكون معية بالعليه مطلقا واما تقرير الحل فهو ان معية المعين حال احدهما
مع الآخر وعليه واحد منهما او معلوليته بالنسبة الى امر ثالث وهو معلول واحد منهما او علته
فلا يكون ما ذكره من وجوب التقدم والتاخر بين العلة والمعلول مانعا عن اعتبار المعية
ثم قال الفاضل المذكور وانما اعرض المحشي الفاضل عن هذا التقرير لعدم اختصاصه بالمعية
بالعليه لامكان تقريره في المعيه بالطبع ايضا كما لا يخفى على الفطن ولا يخفى عليك ان عموم
الاشكال لا يكون باعثا للاعراض بل الباعث له ظهور ضعفه بالنسبة الى ما اختاره من التقرير
قوله واجيب بالتزام ذلك قال في الحاشيه واعلم ان هذا الجواب والاشكال ليس بجواب واشكال
في الحقيقه بل هما دليلان على المعية بالعليه من جانب المعلول فقط لا من جانب العلة لانه قال في
حاصله فيلزم ان لا يكون موجودان الا واحد منهما علة للآخر وهذا ليس معا في العليه لان احدهما
معلول والآخر علة او هما معا في العليه وهذا هو المعية بالعليه من جانب المعلول فقط وفي
هذا الجواب التزام ما ذكر في السوآل واما الحاصل من الجواب الاخير هو ان المعيه في العليه يكون
تارة من جانب المعلول وتارة من جانب العلة كما عرفت فح يكون معنى قوله وهذا اقرب ان هذا

الجواب اقرب الى الحق من الجواب الذي هو في الحقيقه دليل وانما قلنا اقرب لان من هذا
الجواب علم ان المعية بالعليه يكون تارة من جانب العلة وتارة من جانب المعلول واما في
الاشكال فلا يكون الا من جانب المعلول وانما قلنا ولكل وجه لان كلا منهما ليس بخطاء
بل احدهما اقرب من الآخر الى الحق انتهى ما ذكره وفيه بحث لان حاصل الاشكال على ما تحقيقه
انه لا معية حقيقة في المعية بالعليه لان المعيه حقيقة فيها انما هي معيه العلتين او المعلولين
وانه غير ممكن فيها بل الممكن فيها معيه معلول شيء لعلة شيء آخر ويلزمه انحصار الموجودين في
التقدم والتاخر بالعليه والمعية بالعلية بان لا يخلو موجودان عنهما وانه بعيد كل البعد
وحاصل الجواب منع البعد في الانحصار المذكور بناء على ان ما عدا التقدم والتاخر بالعليه
هو المعية في المعلول لثبوت انتهاء العلل كلها الى الواجب تعالى ولا يخفى ان هذا اشكال وجواب
بالحقيقة لما ذكره من انهما دليلان على المعية بالعلية من جانب المعلول فقط على ان كون
الغرض منهما اثبات المعية في جانب المعلول فقط انما هو اذا عممت العليه للعلية القريبة
والبعيدة واما اذا اختصت بالعليه القريبه فلا يلزم الا المعية بين معلول شيء وعلة
شيء آخر ولعل الحاشية المنقوله عن المحشي الفاضل مما افترى عليه قوله فلا يلزم ان كل
معلولين مطلقا يكونان معا قال في الحاشيه والحاصل ان كل علتين معلولهما واحد بالنوع
يكونان معا في العليه فان معنى كونهما معا في العليه على هذا التقدير هو ان يكون معلولهما
واحدا في الحقيقه النوعيه فح لا يلزم ان كل علتين مطلقا لمعلولين مطلقا يكونان معا
مثلا على تقدير ان تكون الحرارة واحدة بالنوع يكون الشمس والنار معا في العليه لان
معلولهما واحد بالنوع لا الماء والنار لان معلولهما ليس بواحد بالنوع وهما الحرارة و
البرودة وكذا معنى معا في جانب العليه هو ان تكون علتهما واحدة في الحقيقه مثلا ان
الفلك الاول والعقل الثاني معا في العلية بمعنى ان علتهما واحدة في الحقيقه وهو العقل
الاول وان كان مختلفا بالجهة واما الحرارة والبرودة فليستا معا في العلية لان علتهما

ليستا بواحدة في الحقيقة فلا يكون كل معلولين مطلقا معا في العلية بل كل معلولين
يكون عليتهما واحدة في الحقيقة انتهى ما ذكره وهو حق وصواب الا ان في قوله فلا يكون
كل معلولين مطلقا معا في العلية اشارة الى ان البعد في الجواب الاول انما هو فيه وقد
عرفت ما فيه **قوله** واما المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات فغير
معقول اعترض عليه ان ريح الجديد اما او لا فبان المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية
الذاتية على راى المتكلمين فيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر
في المعنى الذي ينسب اليه التقدم والتاخر واما ثانيا فلان المتكلمين لا يحصرون السبق
الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم
من عدم تحقق المعية الذاتية في اجزاء الزمان بل يقولون عدم تحققها مطلقا على رايهم
واجاب بعض المحققين عن الاعتراض الاول بانه لا يبعد ان يوجد المعية الذاتية بين
المتضايفين عند المتكلمين وما عند الحكماء فليس معيتهما الزمانية لذاتهما بل لوقوعهما
في زمان واحد غاية ان ذاتهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد ورده بعض الافاضل
بانا لم نحقق المعية الذاتية بين المتضايفين عند المتكلمين لان اقتضاء وقوعهما في زمان
واحد انما هو بواسطة علية ذات كل واحد منهما لوصف الآخر لا لذاتهما فوقوعهما في زمان
واحد لعلاقة العلية لا لذاتهما فلا يكونان معا بالذات ودفعه المحقق المذكور بان التضايف
حقيقة انما هو بين الاضافتين لا بين المتضايفين كما حقق في موضعه فمعية الاضافتين
لذاتهما لا لعلاقة وصف آخر واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض الثاني بان التقدم الذاتي
مطلقا سواء اعتبر بين اجزاء الزمان او بين عدم الحادث ووجوده يستحيل ان يعرض
لمعروضه المعية الذاتية ضرورة ثم قال وكذا لا يمكن ان يعرض المعية الذاتية لغير ما ذكر
لان ذلك الغير اما حاصل في الزمان او مقارن له فلا يكون معيته لشيء آخر غير وقوعهما في
زمان واحد ومقارنته له فلا تصور المعية الذاتية اصلا ثم قال وفيه نظر وهو ان معية الباري تعالى

للزمان خارج عن القسمين المذكورين فيكون معية ذاتية بالمعية التي تعتبر في
القسم السادس اذ لا معنى لها الا تقارن الشيئين للزمان زائد يقعان فيه او
يقارنان له ورد بعض الافاضل هذا النظر بان انحصار المعية الزمانية في القسمين
المذكورين ممنوع فان كل جامع الزمان في الوجود مقارن له مقارنة زمانية
وخارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون الباري تعالى غير زماني انه
ليس له تغير يكون بحسبه منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود وقال بعض
المحققين اذا لم يكن معية الباري تعالى للزمان زمانية كما هو حاصل النظر المذكور
يلزم ان لا يوصف الباري تعالى بالتقدم الزماني على الحوادث فيلزم ان لا يصح
قولنا كان الله ولم يكن شيء من الحوادث هذا ما ذكره وفيه بحث لان تقدم
الباري تعالى على العالم ليس زمانيا لا على مصطلح المتكلمين وذلك ظاهر ولا على
مصطلح الحكماء لان التقدم الزماني في غير اجزاء الزمان عندهم بواسطة الوقوع
في الزمان المتقدم والباري تعالى منزه عن ذلك وليس بينه وبين العالم الا تقدم
المحتاج اليه على المحتاج وليس بينهما معية اصلا لا زمانا على اصطلاح المتكلمين
وذلك ظاهر ولا على مصطلح الحكماء لما عرفت انه غير معقول وتصور المقارنة
بين الشيئين بلا اعتبار الزمان مما لم يقم عليه برهان ولا هو ضروري بل هو من
احكام الوهم حيث ينزل الاجتماع في الذهن منزلة الاجتماع في الخارج وكذا ما
ابتنى عليه من المقدمة وهي ان كل جامع الزمان في الوجود مقارن له مقارنة
ذاتية واما المعية بالعلية فقد عرفت انها راجعة الى معية المعلولين وانه محال
في حق الباري تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان قولنا كان الله ولم يكن شيء من الحوادث
فليس على ظاهره من الدلالة على التقدم الزماني وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي انه
كما انه ليس فوق العالم خلاء ولا ملاء اذ لا فوق له ولا تحت اذ الجهات انما تتحدد بعض

صح السيد صدر الدين
صح العلامة الدواني
صح العلامة الدواني
صح السيد صدر الدين
صح المولى ابن الخطيب

العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم زمان اصلا فليس لوجودا لا وقت وجوده ولا عدم
قبل وجوده وذلك لعدم القبل له لا لكون وجوده الحادث مما لا اول له لانه ضروري البطلان
فلا يلزم من عدم سبق عدم العالم قدم لان نفي القبل عن الامتداد الزماني لا يستلزم
عدم تناهيه كما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم تناهيه وما يتوهم
من الامتداد الزماني قبل العالم مثل امتداد الزمان في حقنا فمن حكم الوهم وذلك
كتصور خلاء لا نهاية لها فوق العالم وليس معنى قولهم الباري تعالى ازلي انه حاصل
في زمان غير متناه بل معناه انه لا اول لوجوده لانه الاول بعينه ولهذا قيل الازل
ليس عبارة عن حالة مخصوصة بل هو عبارة عن نفي الاولية واما قولهم خلق الله
في الازل فان كان بمعنى قدر فصحيح لان التقدير عبارة عن العلم وان كان بمعنى
اوجد فغير صحيح لان الايجاد في الازل معناه كون ذلك الوجود مما لا اول له فما لا اول له
لا يستفيد الوجود من غيره ولا يفيد غيره الوجود له وبهذا التفصيل ظهر لك ان معنى
كان الله هو الاخبار عن وجوده تعالى لذاته بلا اعتبار الدلالة على الماضي اذ ليس هناك
زمان فلا ماضي ولا حال ولا استقبال اصلا ومعنى قولنا ولم يكن شيء من الحوادث نفي الوجود
لذاته عنها فلا دلالة في القول المذكور على التقدم الزماني فاحفظ هذا التحقيق الحقيق
بالقبول وكم زل في ذلك اقدام العقول والله ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء
الطريق قوله والجواب ان في الكلام محذوفا وهو من قبيل حذف المضاف الذي هو التشكيك
قال بعض الفضلاء يمكن ان يجعل المضاف المحذوف هو لفظ السبب اي انواع سبب التشكيك
ثم قال ويمكن ان يطلق الانواع ويراد به الممنوعات مسامحة كما يقال الممنوعات المرض من سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال انواع المرض انتهى ويمكن ان يقال التشكيك عبارة
حقيقة عن تفاوت حصول الكلي في جزئياته ثم ان ذلك التفاوت يوجد في ضمن اولوية الحصول
وفي ضمن اقدميته وفي ضمن اشديته فيكون هذه جزئيات لمطلق التفاوت ثم ان هذا التفاوت

يلزمه التفاوت في حمل اللفظ الدال على ذلك العارض على معروضاتها فيكون من احوال
اللفظ بالعرض وعلى هذا التقدير يكون الامور الثلثة انواع التشكيك بالحقيقة فلا حاجة
الى المسامحة والى التقدير قوله وكذا الدليل على الانحفاظ المذكور هو الاستقراء التام
قيد بالتام دون استقراء انواع التشكيك في الثلثة وانحصار انواع التقدم في الخمسة
وذلك لان الانحفاظ لكونه بين الاربعة او الخمسة على المذهبين مما يمكن ضبطه بالتمام
بخلاف الانحصارين المذكورين اذ لا امر يضبطهما قوله وذلك لان الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها اما لان الاحتياج
اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض المعلولات واما
لانها مفيدة الوجوب على سبيل الوجوب بخلاف غيرها كذا قال بعض المحققين واعترض
عليه بعض الافاضل بانه لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى العلة الموجبة
اقوى واكمل بل يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة من جهة واحدة والى غيرها
من جهتين او جهات لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب عنه المحقق المذكور بان كون الاحتياج
الى مفيد الوجود وموجبه اقوى من الاحتياج الى غيره مما يحكم به الفطرة فان احتياج
الممكن اولا وبالذات انما هو الى ما يوجده وبعد قوة هذه الجهة لا يبقى في الاحتياج
الى الغير من جهة او جهات انتهى والحق ما ذكره هذا المحقق اذ لا احتياج اقوى من الاحتياج
في الوجود ضرورة وان العبرة بقوة السبب لا بتعدده قوله فما يتفرع عليه من الترتب
العقلي يكون اولى واكمل وذلك لان الترتب مسبب للاحتياج المذكور وقوة السبب
سبب لقوة المسبب قوله اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو
بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع فيكون السبق هنا اثبت وادوم فيكون
اولى اعترض عليه بعض المحققين بان ما ذكره على تقدير تمامه يدل على اختلاف حصول
السبق في معروضاته وانه يقتضي كون السابق معقولا عليها بالتشكيك لا كون السابق

مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما يفهم من كلام المص والشارح وان ثبت كون السبق المطلق
اقوى في السبق الذاتي فاللازم منه ايضا كون اطلاق السبق بالتشكيك على معروضاته
لا على اقسامه والكلام فيه واجاب عنه بعض الافاضل بان المراد بالسبق السابق كما ان
المراد بالوجود الموجود فاللازم منه اطلاق السابق على معروضات السبق وردده
المحقق المذكور بان ماذكرناه من الايراد انما هو على مراد المص والشارح في نظائره من
مقوليه الوجود والسواد بالتشكيك وماذكره من حمل نظائره على المشتقات فهو حق في
في بحث التشكيك انتهى ماذكره وفيه بحث لان كلام الفاضل المذكور مبني على ان مراد المص
والشارح هو المشتقات بناء على انه مسامحة شائعة في امثال هذا المقام فهو بالحقيقة
ماحققه في بحث التشكيك فلا يرد ما ذكره على المعنى المراد بل على الظاهر من الكلام بقي
هنا اشكال وهو ان جواز كون السابق في الثلثة المذكورة متاخرا وهو بعينه
غير ظاهر في السبق بالزمان اللهم الا ان يعتبر مجرد الفرض **قوله** وهكذا الحال في الاشدية
والاقدمية مثلا السبق بالعلية اولى بالسبق لكونه علة واشد لكونه محتاجا اليه واقدم
في تحققه خارجا ولا يمتنع اجتماع انواع التشكيك في شئ واحد باعتبارات مختلفة **قال**
الشارح فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في الزمان قال بعض الفضلاء
ماذكره منقوض بالقديم الغير الزماني المتقدم بالزمان على الحادث لانه متقدم بالزمان وليس
بواقع فيه ثم قال اللهم الا ان يحمل قول المص بعارض زماني على مايعم الواقع في الزمان و
المقارن له بل يمكن حمل كلام الشارح عليه ايضا انتهى ماذكره وانت خبير بما قدمناه من
التحقيق ان ما هو غير واقع في الزمان لا يكون متقدما بالزمان اصلا على ان ماذكره من
المعنى الاعم خلاف المتبادر من عبارة المص فكيف يحمل عليه وبعيد الارادة من عبارة الشارح
لان الوقوع في الزمان مقابل للمقارن له لان الاول يقتضي الظرفية بخلاف الثاني **قوله**
فان التقدم فيها لذاتها لا لعارض معنى كون تقدم بعض اجزاء الزمان لذاته كما مر الاشارة

سعد المعالي ابن الخطيب ٢

سعد الدين ٢

اليه انما هو بمعنى عدم احتياجه الى امر خارج عن الزمان وان كان خارجا عن خصوصيات
الاجزاء الا يرى انك لو تصورت اجزاء الزمان من حيث هي اجزاء له لم تحصل لك
الا عدم اجتماعها الذي هو ناش عن كونها غير قار الذات ولا يتصور لها التقدم والتاخر
الا بملاحظة المتقدم في جانب الماضي والمتاخر في جانب المستقبل وهذا ظاهر عند من له
فطرة سليمة وهذا الاعتبار وان لم يكن خارجا عن الزمان لكنه خارج عن حقيقة
الجزئين لانه حاصل لها بالاضافة الى احد الجانبين والفرق بين التقدم بالذات
والتقدم بالرتبة في اجزاء الزمان هو ان الاول محتاج الى تصور كلا الجانبين معا
كما عرفت ولا يحتاج الثاني الا الى احدهما لان اعتبار الرتبة اما من جانب الماضي او من
جانب المستقبل **قال** الشارح لا يمتنع ان ينفك عن الذات منعه بعض الفضلاء في
التقدم بالشرف مستندا بافضلية العقول فانها ممتنعة الانفكاك عن ذواتها وفي التقدم
بالزمان مستندا بالحركة فان المتقدم منها متقض لوقوعه في الزمان المتقدم ويمكن
ان يجاب عنه بان مراد الشارح بيان الفرق بين التقدم بالعلية وبالطبع وبين الثلثة
الباقية بان القسم الاول لا يتغير في جميع الافراد بخلاف القسم الثاني فانه قد يتغير في
بعض الافراد والتغير في البعض كاف في الفرق المذكور ولا يلزم التغير في جميع الافراد
حتى يرد ماذكره فتقدير كلامه لا يمتنع ان ينفك عن الذات في الجملة **قوله** يعني في
الاصطلاح يريد اصطلاح هذا الفن فاذا كان هذا مجازا اصطلاحيا يكون المراد بالحقيقي
في كلام المص ما هو بحسب اصطلاح الفن **قوله** ويحتمل ان يراد بصحيح هذا الاحتمال دخول
الاضافة في مفهوم المعنيين الآخرين كما بينه المحشي الفاضل ويرجحه ان حاصل كلام المص
بيان الفرق بين الحقيقي وغيره بحسب دخول الزمان وعدمه ولا يخفى ان بيان الفرق بين
الحقيقي والاضافي انسب لوظيفة الفن من بيان الفرق بين الحقيقي والمجازي وقال بعض
المحققين في ترجيح الاحتمال المذكور لان حمل الحقيقي في هذا الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو

سعد المعالي ابن الخطيب ٢

سعد العلامة الدواني ٢

مجاز في عرف الفن بعيد وانت قد عرفت ان الحقيقي في عبارة المص على الاحتمال الآخر
هو الحقيقي بحسب عرف الفن ومقابله مجاز بحسب الاصطلاح كما نبه عليه المحشي الفاضل
بتقييد المجاز بقوله يعني في الاصطلاح وانما يلزم ماذكره لو كان الامر بالعكس من
ذلك **قوله** انهما ليسا باضافيين اي بالاضافة المتكررة لان الحدوث بالمعنى الثاني
يعقل بالقياس الى العدم المعقول بالقياس اليه بخلاف الحدوث بالمعنى الاول واما مطلق
الاضافة فحاصل في الحدوث الحقيقي ايضا لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم او
بالغير **قال** الشارح ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي
اراد بالحدوث كون الشيء مسبوقا بالعدم وبالقدم كونه مسبوقا به وحاصل ما
استدل به عليه فرض نقيض المدعى وهو اعتبار الزمان في مفهومهما وضم اليه مقدمة
مسلمة وهي عدم خلو الزمان عن القدم والحدوث ليلزم المحال وهو التسلسل وانما
خص لزوم التسلسل بالقدم والحدوث الحقيقيين اذ لا يصح تلك المقدمة المسلمة فيهما
وقد عرفت ان تلك المقدمة هي مبنى الدليل وذلك لان الزمان ليس بواقع في الزمان فيمكن
ان يخلو عن القدم والحدوث الاضافيين اذ لا يصح ان يقال ما مضى من زمان وجوده
اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وان يقال انه اقل منه وعلل بعض المحققين امكان
خلو الزمان عن الاضافيين بان العقلاء وان اتفقوا على امتناع الخلو من
الحقيقيين لكنهم لم يلتزموا ذلك في الاضافيين وفيه شيء لان عدم الالتزام ربما يكون
من عدم الاطلاع ولا يلزم منه العدم في نفس الامر حتى يمكن خلو الزمان من الاضافيين
ولا يلزم التسلسل عند اعتبار الزمان في مفهومهما وعلل بعض الافاضل امتناع اعتبار
الزمان في الحقيقيين بان الجمهور يطلقون القديم والحادث الزمانيين على معنيين
لا يخلو عنهما شيء من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل ورده المحقق
المذكور بان تعين المعنيين موقوف على عدم اعتبار الزمان فيهما فكيف يستدل على

عدم

في الاضافيين
ص

سيد العلامة الدواني
ص

سيد الصدر سيد الدين
ص

على عدم اعتباره بتعينهما **قوله** اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث حاصله ان التسلسل
كما عرفت تقريره انما لزم من ضم المقدمة المذكورة المسلمة فيجوز ان يكون ملزوم هذا المحال
تلك المقدمة لا نقيض المدعى فقوله بان يقال الحدوث هو كون الوجود غير مسبوق
بعدمه في زمان والقدم كون وجود الشيء مستمرا في الازمنة الماضية تصوير لنقيض
المدعى وانما بدل تعريف القدم بعدم المسبوقية بالعدم الى استمرار الوجود في الازمنة
الماضية لعدم امكان التصريح بالزمان بدون هذا التغيير ولا يتوهم ان المسبوقية بالعدم
وعدم المسبوقية به لا يقتضيان ثبوت الزمان حتى يتسلسل لان اخذ الزمان في مفهومهما
لفرض نقيض المدعى لا بطريق استلزامهما الزمان كما مر تقريره قال بعض المحققين وما قيل
من ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما مع الخلو
فلا يلزم التسلسل مردود بانهم اتفقوا على اعتبار الاول ولم يلتزموا الثاني ولا يخفى عليك
انا قد نقلنا هذا التوجيه عنه سابقا وبينا ما فيه ثم قال ولعل الغرض من ذلك ان
كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم
والحدوث الزمانيين **قوله** هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان مسبوقية
الوجود بالعدم قد يكون بعدم الزمان وقد يكون بوجوده ولما كان الكلام في
الحدوث الزماني اريد المعنى الثاني لان المعنى الاول من لوازم الحدوث الذاتي فلا يرد
ما قيل من ان ارتفاع الوجود في الزمان الماضي قد يكون بعدم الزمان الماضي فلا يلزم
التسلسل وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بان الظرف في قولك ارتفاع الوجود في الزمان
الماضي ظرف للارتفاع لا للوجود حتى لا يلزم وجود الزمان ويندفع التسلسل ولا يخفى
ان ما ذكرناه من الجواب اسد مما ذكره لانه لم يبين سبب كون الظرف المذكور ظرفا
للارتفاع دون الوجود **قوله** دامت تلك الحاجة اولم تدم الدوام بالنظر الى الحادث
الذاتي لانه دام الاحتياج في وجوده الى غيره وعدم الدوام بالنظر الى الحادث الزماني

سيد العلامة الدواني
ص

سيد المحقق ابن الخطيب
ص

وذلك ظاهر **قوله** مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل وذلك لان اعتبار الزمان فيه ح
بطريق سلب وجود القديم فيه فيصير اعتبار الزمان فيه بعدم اعتباره فيه فلا يلزم التسلسل
**قوله** كما جاز وصفه بالحدوث بان يقال الزمان يحتاج في وجوده الى غيره فلا يعتبر الزمان
في مفهومه حتى يلزم ما ذكر **قوله** ثم قيل يمكن دفعه جواب عن قوله قيل يعلم من هذا والسؤال
ودفعه كلاهما للفاضل الحلي وعبارته في الجواب هكذا ويمكن الجواب بان المراد اعتبار
الزمان في مفهومهما بالثبوت بان يقول في القديم هو الثابت في جميع الازمنة الماضية
وفي الحدوث كما ذكره الامام فيه لا ان يكون مثبتا في الحدوث مسلوبا في القدم كما ذكرتم
فيتم الكلام الى هنا كلامه **قوله** وتحقيقه بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى البيان قال
بعض المحققين الحدوث في المتعارف هو المسبوقية بالعدم الا ان الحكماء جعلوا المسبوقية
اعم من الذاتية والزمانية لانهم فسروه بالمسبوقية بالغير واعترض عليه بعض الافاضل
بانا لا نم ذلك بل الحدوث الذاتي عندهم هو المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما واجاب
عنه المحقق المذكور بان اللاوجود هو العدم واعتباره في الحدوث وان لم ينافه كونه
مسبوقا باللاعدم بناء على ان الممكن قبل تاثير العلة لا شيء محض لا يصدق عليه جميع الموجبات
وانما يصدق عليه السوالب فقط لكن لا يلزم من ذلك اعتبارها في مفهوم الحدوث وكيف
يعتبر فيه وهم قد فسروا الحدوث بالمسبوقية بالعدم وقسموه الى المسبوق بالعدم بالذات
والى المسبوق به بالزمان والحق ما ذكره هذا المحقق لان المتبادر من الحدوث هو المسبوقية
بالعدم لغة وعرفا ولم ينقل النقل عنه ومراد من فسره بالمسبوقية بالغير هو المسبوقية
بالعدم بالذات تعبيرا عن اللازم بالملزوم وذلك لصعوبة تصور ذلك الملزوم على الاذهان
**قوله** اذ كل ممكن موجود متصف به قال في الحاشية وانما قال كل ممكن موجود لان الممكن
المعدوم ازلا لا يوصف بالحدوث وان احتاج في كونه موجودا الى سبب بل الموجود بالفعل
اذا كان في وجوده الحاصل له محتاجا الى غيره يوصف بالحدوث الذاتي **قوله** وفيه بحث

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

لان العدم



سو المولى ابن الخطيب

لان العدم لا تقدم له على الوجود تقدما ذاتيا كما لا يخفى وذلك لان التقدم الذاتي اما ان
بالعلية او بالطبع ولا يتقدم العدم على الوجود بشيء منهما وذلك ظاهر اللهم الا ان يريد
ذلك القائل بالحدوث بالذات تقدم العدم بالذات بمعنى القسم السادس من التقدم لا
التقدم بالذات المشترك بين التقدم بالعلية او بالطبع قال بعض الفضلاء لا نم ان العدم
لا تقدم ذاتيا له على الوجود وما استدل المحشي الفاضل به عليه في بعض تصانيفه من ان العدم
لا يكون علة ولا جزء علة للوجود فغير مسلم على الطلاقه اذ لا يلزم اجتماع العلة مع المعلول مطلقا
كما في العلة المعدة الا يرى ان الاعراض السيالة علة لعدمها في الزمان الثاني بشرط وجوده
السابق والعقل لا يفرق بين علية الوجود للعدم وبين عكسه اعني علية العدم للوجود انتهى
وفيه بحث لان الاجتماع وان امكن تخلفه عن العلة لكن كونها موقوفا عليها للمعلول لا ينفك
عنها ضرورة ولا شك ان وجود المعلول موقوف على وجود علته وبين وجود العلة وعدم
المعلول منافاة لان عدم المعلول من لوازم عدم العلة وتوقف المعلول على المتنافيين
باطل ضرورة واما عدم الاعراض السيالة فانما هو لعدم شرط بقائها وهو كونها قارة لا لكون
الوجود السابق علة له في الزمان الثاني **قوله** والدليل فيهما واحد نقل بعض المحققين عن
الشفاء ان المعلول له في نفسه ليس اي العدم وبالنظر الى العلة ايس اي الوجود وما للشيء بالذات
اقدم عند الذهن من الذات على ماله بالغير وكل معلول له ايس بعد ليس بعدية بالذات ثم اعترض
عليه بان ما للمعلول في نفسه هو الامكان لا العدم ولا الوجود ضرورة احتياجه في كل منهما الى العلة
ثم قال وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة فلا يكون
للمعلول في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يتاخر وجوده عن وجودها ثم قال ويرد عليه مثل
ما مر وهو ان اللازم من تاخر وجود المعلول عن وجود العلة بالرتبة ان لا يكون له وجود
في مرتبة وجودها ولا يلزم من ذلك ان يكون له العدم في تلك المرتبة اذ لا يلزم من سلب الوجود
المعتبر في تلك المرتبة كون السلب في تلك المرتبة وغاية ما لزم من ذلك خلو المعلول في مرتبة العلة

سو العلامة الدواني

عن الوجود والعدم معا ولا استحاله في خلو المرتبه عن النقيضين انما الاستحاله في الخلو عنهما
في زمان واحد ثم قال وقد تلخص لك من هذا ان الممكن ليس له في المرتبه السابقه الا الامكان
والحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقيه به ولا يتوهم ان الامكان اذا كان سابقا على وجود
الممكن كسبق الفاعل يلزم عدم تحقق العله التامة البسيطه كما هو مذهبهم لان الموقوف على
الامكان هو نفس الاحتياج لا الوجود فيكون من طرف المعلول دون العله واعترض عليه
بعض الوجوه الافاضل من وجوه احدها ان مراد الشيخ ليس ما حسبه من ان المعلول معدوم
في نفسه بل مراده ان جميع ما يغايره مسلوب عنه في تلك المرتبه وثانيها ان نفي الوجود ولو كان
بحسب المرتبه يستلزم ثبوت عدمه في تلك المرتبه وثالثها انه لا تفاوت عند العقل في استحاله
ارتفاع النقيضين بين الرتبه والزمان ورابعها انه لا يشترط في كون العله محتاجا اليه
ان لا يسبق على الاحتياج حتى يلزم كون الامكان من طرف المعلول واجاب عنه المحقق المذكور
اولا بجواب عام وهو ان جميع ما ذكره من قبيل مقابله المنع بالمنع فيكون خارجا عن قانون
التوجيه ثم اجاب عن الاول بان السلب ايضا من جمله ما يغايره فكيف يعتبر في تلك المرتبه
وعن الثاني بان المسلوب هو الوجود في تلك المرتبه واستلزامه لحصول السلب في تلك المرتبه
ممنوع ولا يدل من اثباته وعن الثالث ان عدم التفاوت ليس بديهيا ولم يات بما يثبته
وعن الرابع ان الاحتياج الى العله انما يتصور بعد تحقق الاحتياج فالسابق على الاحتياج
لا يكون من جانب العله انتهى كلامهما واعلم ان كلام المحقق المذكور صحيح الا في موضعين احدهما
ما حمل كلام الشفاء عليه وثانيهما تجويزه ارتفاع النقيضين بحسب المرتبه اما الاول فلان
مراد الشيخ ان العدم اصل في الممكن لعدم الاحتياج في تصور ثبوته له الى امر آخر غير تصور امكانه
وعدم علة من علله الوجود فانه يحتاج في تصور ثبوته له الى تصور جميع العلل ولا يتاتى
ذلك كون الامكان ايضا ثابتا له في نفسه والحاصل ان الاول لا يحتاج الى الواسطه في الاثبات
بخلاف الثاني وان احتياج كل منهما الى الواسطه في الثبوت وانما لا يحتاج الى الواسطه في الاثبات

في العدم لما ذكرنا من كفاية تصور المعلول وعدم علة من العلل في الجزم بعدمه بخلاف الوجود
فانه يتوقف بعد تصور المعلول الى وجود جميع العلل والشرائط وارتفاع الموانع ولهذا
يكون العدم اقدم في الذهن على الوجود واما الثاني فلان الوجود له بالنسبة الى وجود
العله اعتباران الاول اعتباره معه بالمعية الزمانيه والثاني اعتباره معه بالمعية الرتبيه
ووجود المعلول الماخوذ بالاعتبار الاول مغاير لنفسه ماخوذا بالاعتبار الثاني لتحقق
الاعتبار الاول فيه دون الاعتبار الثاني فعدم المعلول الرافع للاعتبار الاول مرتفع في
نفس الامر لتحقق ما يقابله من الوجود الماخوذ بالاعتبار الاول فهما متناقضان وعدم المعلول
الرافع للاعتبار الاول الثاني متحقق في نفس الامر لارتفاع ما يقابله من الوجود الماخوذ بالاعتبار
الثاني فهما ايضا متناقضان واما عدم المعلول المرتفع فليس بنقيض للوجود الماخوذ بالاعتبار
الثاني لارتفاعهما في نفس الامر وكذا عدم المعلول المتحقق ليس بنقيض للوجود الماخوذ بالاعتبار
الاول لاجتماعهما في نفس الامر اذا تقرر هذا فاعلم ان المحقق المذكور ان اراد بعدم المعلول
في مرتبه العله العدم المرتفع في نفس الامر فذلك ليس بنقيض لوجود المعلول في مرتبه العله
لارتفاعهما ليس بارتفاع للنقيضين وان اراد بعدم المعلول في مرتبه العله العدم المتحقق
في نفس الامر فذلك وان كان نقيضا لوجود المعلول في مرتبه العله لكنهما غير مرتفعين في نفس الامر
وقد اشتبه عليه ارتفاع النقيضين بعدم تناقض المرتفعين والفرق جلي وان ذهب على
المحقق المذكور **قوله** وفيه بحث لان غايته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله
بحسب الغير دون العكس حاصل ما ذكره الشارح في اثبات تقدم ما بالذات على ما بالغير هو ان ارتفاع
ما بالذات يستلزم ارتفاع الذات وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس لان
ارتفاع ما بالغير لا يستلزم ارتفاع الذات فيكون ما بالذات سابقا على ما بالغير سبقا ذاتيا
فيتحقق الحدوث الذاتي وحاصل ما ذكره المحشي الفاضل من البحث هو ان الاستلزام لا يفيد
السببيه ولا بد منها في السبق الذاتي وذلك لان ارتفاع الذات سبب موجب لارتفاع ما بالذات

فلايكون ارتفاع ما بالذات سببا لارتفاع الذات لان المسبب لايكون سببا لسببه واجاب
عنه بعض العلماء بان استحقاق الوجود بحسب الغير يتوقف على لا استحقاقيته بحسب الذات
لان الواجب بالذات لايكون واجبا بالغير فلاحاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم
على ما بالواسطة ويرد عليه ان المحشي الفاضل اورد ما ذكره على الدليل المذكور لا على المدعى
فلايندفع ذلك بتغيير الدليل ويمكن ان يقرر كلام الشارح على وجه يندفع عنه ما اورده
المحشي الفاضل وهو ان الذات علة لما بالذات بالضرورة فيكون ارتفاع الذات علة لارتفاع
ما بالذات ايضا لان عدم علة الوجود علة لعدم المعلول فح يكون ارتفاع ما بالذات علة
لارتفاع الذات في الذهن بناء على ان عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن كما في البرهان
الانى واما الذات فلما لم يكن علة لما بالغير لم يكن ارتفاع الذات علة لارتفاعه فلايكون ارتفاع
ما بالغير ايضا علة لارتفاع الذات على النهج المذكور فيتقدم ما بالذات بسبب ترتبه على الذات
على ما لم يترتب عليه اصلا وهو ما بالغير وبهذا يتحقق الحدوث الذاتي ويظهر صحة كون كل
من الذات وما بالذات سببا للآخر بحسب الاعتبارين من غير لزوم الدور كما هو مدار
اشكال المحشي الفاضل على ما مر بيانه **قال** الشارح والذي يدل على امتناع وجودهما
في الخارج منع الشارح الجديد جريانه في القدم الذاتي اذ لايمكن ان يقال لو كان القدم
الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ثم قال ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي
هو عدم المسبوقية بالغير والعدم جزء منه فلايكون موجودا قال بعض المحققين ويمكن
ان يقال لو وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لسبق موصوفه عليه فيلزم ان لا
يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ثم
ثم قال وانت مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله قال بعض
الافاضل لعله اراد بوجه الحل ما ذكره من تجويز خلو المرتبة عن النقيضين ولا يخفى
على من تامل في التفاسير المذكورة للعدم والحدوث الذاتيين عدم خلو الماسيا عنهما

والا لزم الدور

هو الفاضل حسن چلپي
محشي شرح المواقف
م

هو العلامة
الدواني

هو السيد صدر
الدين
م

ورده

ورده المحقق المذكور بان ما ذكره هو الخلو بحسب نفس الامر لا الخلو بحسب المرتبة وكيف وكل
موصوف خال عن الاتصاف بوصف وبنقيضه كخلو الماهية في حد ذاتها عن الحادث
والقديم انتهى ويرد عليه ما قد عرفت في تجويز المذكور وخلو كل موصوف عن النقيضين
من قبيل المغالطة وذلك كما يقال الماهية ليست نفس عوارضها ولا عوارضها داخلة فيها
لا بمعنى انها ليست بمتصفة بشيء منهما اذ لابد من اتصافها بشيء من المتنافيين وقال
الفاضل المذكور ما ذكره الشارح الجديد من كون العدم جزءا من القدم فانما هو كونه
جزء من مفهوم عارض للقدم ولا يلزم من كون العدم جزءا من العارض كونه جزءا من
المعروض ودفعه المحقق المذكور بان مراد الشارح الجديد ان ما يكون العدم جزءا من
مفهومه لايكون موجودا واذا كان جزء من مفهوم القدم يكون داخلا في مفهومه
لاعارضا له انتهى وانت خبير بان اللازم مما ذكره دخول العدم في مفهوم القدم والمانع
اراد عدم دخوله في نفس القدم وذلك غير لازم لانه موقوف على كون مفهوم القدم ذاتيا
للقدم وانه ثم **قوله** واما كون القدم حادثا حدوثا ذاتيا فلايستلزم كون موصوفه
كذلك قال في الحاشية لانه لايلزم من اضافة الصفة الى الغير كون الموصوف محتاجا الى الغير
فان صفة الله تعالى محتاجة الى الله تعالى مع ان ذاته ليس بمحتاج الى الله تعالى ولا الى غيره اصلا **قوله**
وايضا جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة في الخارج في ضمن بعض افرادها فقط قال في الحاشية
فان بعض افراد النوع الواحد جاز ان يكون موجودا والبعض الآخر ليس بموجود فح
جاز ان يكون القدم موجودا وقدم القدم غير موجود **قوله** وفيه بحث لان القدم والحدوث
لايوصف بهما الشيء بحسب وجوده في الاعيان لما ادعى الناقض اتصاف القدم والحدوث
الاعتباريين بهما في نفس الامر وحكم بلزوم التسلسل فيهما ايضا وكان تلك الدعوى غير مطابقة
لما في نفس الامر اصلا ولا اعتبار العقلي في بعض الاحوال تنزل الشارح عن التعرض للفساد
الاول بالكلية وسلم اتصافهما بهما حال اعتبارهما في انفسهما من غير ملاحظة كونهما حالين

لغيرهما ومنع لزوم التسلسل حينئذ لانقطاعه بانقطاع الاعتبار المذكور فمراد الشارح
بقوله فيجوز ان يعتبر القدم والحدوث لهما جواز الاتصاف بحسب الاعتبار لا جواز الاتصاف
بحسب نفس الامر لما عرفت من انه تنزل عن التعرض له بالكليه والمحشي الفاضل لما ظن ان
مراده الجواز بحسب نفس الامر اورد عليه ما اورده ثم ان المحشي الفاضل تعرض لما تنزل عنه
الشارح واجاب عن النقض المذكور بذلك الطريق حيث قال في الحاشيه فعلم من البحث
المذكور في هذا المقام سقوط الاعتراض المذكور في الشرح من جانب المتكلمين وهو قوله فان
قيل لو كانا عقليين لزم التسلسل بعين ما ذكرتم لانه على تقدير ان يكونا عقليين لا يكونان
موجودين في الخارج فلا يتصفان بالقدم والحدوث لان المتصف بهما هو الوجود الخارجي
فلا يلزم التسلسل ولا محذور آخر **قوله** ولا مخلص الا ان يقال الاحتياج الى هذا المخلص انما هو
اذا كان مراد الشارح جواز اتصاف القدم والحدوث الاعتباريين بهما في نفس الامر وقد عرفت
انه لم يتعرض له بالكليه والشارح الجديد استصوب ما ذكره هذا الشارح من الجواب متمسكا
بالمخلص المذكور ورد بذلك على ما ذكره المحشي الفاضل من البحث ويرد عليه ان هذا الشارح لم يتعرض
لجواز الاتصاف في نفس الامر اصلا كما عرفت آنفا فلا ينفعه المخلص المذكور ولئن سلم فتحطئته
هذا الشارح بدون ملاحظة هذا المخلص وتصويب رأيه مع ملاحظتها مما سلك اليه المحشي الفاضل
فكيف يرد به عليه وهذا الجواب التسليمي مما استفدته من كلام بعض المحققين **قوله** وذلك
مناف لكونهما اعتباريين ان اراد ان وجودهما في الذهن مغاير الوجودهما لغيرهما فيه مناف
لكونهما اعتباريين ممنوع والسند ظاهر وان اراد ان وجودهما في الذهن الخارج مغايرا
لوجودهما لغيرهما فيه مناف لكونهما اعتباريين فسلم لكن الشارح لم يرد ذلك بل اثبت ما ذكره
من الاعتباريين في الامر الذهني لان مراده ان الامر الذهني الثابت لغيره في الذهن قد يجعل
آلة لملاحظة غيره فلا يمكن ان يحكم عليه بشيء وقد يجعل اصالة فيمكن ان يحكم عليه بشيء واتصاف
القدم والحدوث الاعتباريين من هذا القبيل ولما توقف هذا الاتصاف على الاعتبار المذكور

انقطع

انقطع التسلسل اللازم من ذلك الاتصاف بانقطاع ذلك الاعتبار ولعل المحشي الفاضل اشار
الى ما ذكرناه بقيد الظاهر في قوله متجه على ظاهر كلامه قال بعض الفضلاء الامور الاعتبارية
ان لم تطابق نفس الامر كان حصولها والحكم عليها جهلا محضا وان طابقتها يلزم التسلسل
في تلك الامور ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانها امور ثابتة بحسب نفس الامر ثم طول الكلام
حيث تعرض لشرائط بطلان التسلسل واتى بكلمات لا يليق ايرادها في هذا المقام ويمكن
ان يقال للشارح ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التسلسل في نفس الامر وذلك لان معنى
مطابقة قدم القدم لنفس الامر هو ان القدم يمكن ان ينتزع العقل منه قدما آخر بحسب فرض
اتصاف القديم به لان القدم الآخر الزائد حاصل له بدون انتزاع العقل ذلك منه حتى يلزم
التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر **قوله** وقد يتكلف لدفعه انما عدة تكلفا لان
هذا المتكلف وهو الفاضل الحلي اسقط في الاعتبار الاول الوجود اصلا اي في نفسهما و
لغيرهما مع ان كون الشيء حالا لغيره لا ينفك عن اعتبار ثبوته له وان لم يلاحظ وجود
الشيء في نفسه **قال** الشارح والمفتقر الى الغير ممكن سواء كان الغير منفصلا او داخلا
واعم من ان يكون الداخل جزءا عقليا او خارجيا وانكر الشارح الجديد كون المفتقر الى
الاجزاء العقليه ممكنا وقال لو فرض تركب الواجب منها لم يلزم امكانه لما ان الممكن ما يحتاج
الى الغير في وجوده الخارجي ورده بعض الافاضل بان المدعى هنا ليس امتناع تركب الواجب
بحسب الوجود الذهني حتى يرد ما ذكره على الدليل المذكور لان الواجب بحسب هذا الوجود محتاج
الى الغير وهو الذهن بسيطا كان او مركبا فلا يكون واجبا بل المدعى امتناع تركب الواجب
بحسب الوجود الخارجي من الاجزاء الخارجيه التركيبية والتحليليه اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الاجزاء التحليليه سواء كانت مقدارية كنصف متصل واحد او غير مقدارية
ويخص باسم الاجزاء العقليه كالجنس والفصل لها ذات حاصلة في المركب وهي متقدمة في مرتبة
الوجود بالطبع فلا يوجد في الواجب لانه منتهى سلسلة الموجودات ولا ينافيه تأخر الاجزاء

١٨٤
سو المولى ابن الخطيب
مباحث خواص الوجوب الذاتي
سو السيد صدر الدين ٢
سو العلامة الدواني

التحليليه عن المركب لان المتاخر عنه اتصافها بالجزئيه لا ذواتها ولا يلزم من التقدم
بالطبع حصول الاجزآء التحليليه في العقل قبل التحليل مع انها قبل التحليل بهم والمبهم
من حيث هو مبهم لا يمكن ان يتعقل لان معنى تقدم الاجزآء التحليليه احقيه ذات
الجزء بالتقدم على المركب وهذا كتقدم العله الموجبه على معلولها ويؤيد ماذكرناه
من ان الاجزآء العقليه ليس ما يتركب المركب منها في الذهن ماذكره القوم من ان
الحيوان والناطق هو الانسان بحسب وجوده الخارجي فقط لانه بحسب وجوده
الذهني كيفيه نفسانيه كما حقق في موضعه ودفعه بعض المحققين بان الاجزآء
قبل التحليل متحده مع الكل وجودا وبعد التحليل متاخره عنه فكيف يمكن تقدمها
عليه واذا لم يتقدم عليه في الوجودين بطل تقدمه عليه في الوجود المطلق وماذكره
من ان تقدمها عليه بمجرد الاحقيه كتقدم العله الموجبه على معلولها فغير مستقيم لان
للعله الموجبه حصولا في المرتبه السابقه على وجود المعلول وماذكره من ان الانسان
في الذهن كيفيه نفسانيه خلاف ما عليه المحققون بل الماهيات بانفسها موجوده في الذهن
لا تتخلف عنها الا لوازم الوجود الخارجي هذا ماذكره وهو الحق الا انه بقي في كلام
الفاضل المذكور اشكال آخر وهو انه ليس لماهيه الواجب حصول في الذهن حتى يحتاج
الى غيره بحسب هذا الوجود وانما الحاصل فيه عوارضها كالوجود والوجوب ونحوهما
فلا يلزم كون الواجب ممكنا بحسب هذا الوجود كما ادعاه فالواجب بحسب هذا الوجود
داخل في المدعى ايضا بان يقال كما ان الواجب في الخارج ليس بحيث لو امكن تصورها
لامكن تحليلها الى جزء خارجي والى جزء عقلي والا لزم امكانه اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان الاجزآء العقليه كما حقق في موضعه تجتمع اولا في مرتبه تسمى الكلي فيها
كليا قبل الكثره وذلك بسبب الاحتياج الطبيعي بينها كاحتياج الجنس الى الفصل في
تحصله واحتياج الفصل الى الجنس في تقوم ثم توجد هكذا مجموعه بحيث لو لاحظ العقل

هذا

وهو العلامه الدواني ٢

هذا المجموع لامكن له تحليله الى تلك الاجزآء ولا يخفى ان وجود المجموع يتوقف على اجتماع
الاجزآء اولا فيلزم امكان الواجب وايضا الاجتماع المذكور ان كان في الخارج يلزم
كون تلك الاجزآء خارجيه وقد فرضناها عقليه وان لم يكن في الخارج يلزم اجتماع تلك
الاجزآء في علم فعلي حاصل قبل وجود الواجب وانه محال قطعا وبهذا التحقيق يندفع
اعتراض الشارح الجديد ايضا كما لا يخفى على الفطن هذا واعلم ان بعضا من المحققين
اورد على امتناع تركب الواجب من الاجزآء العقليه دليلا وهو ان الاجزآء العقليه
متغايرة بحسب المفهوم وذلك ظاهر ومتحده بحسب الوجود لصحة الحمل فوجودها واحد
ومفهوماها اثنان فوجودها غير ماهيتها وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهيه له
ورآء الانيه كما مر ومعنى ذلك انه هويه بسيطه لا يحلل العقل الى ماهيه وتشخص ولا
الى ماهيه ووجود اذ لو كان له ماهيه كليه لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل احتاج الى
اعتراض به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده غير ماهيته ولو كان هويه بسيطه ولكنها
غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون نفس الهويه او غيرها
وكلاهما محالان على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق
بشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا
لغيره بمعنى ان يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر واعترض
عليه بعض الافاضل اما اولا فلان المفهومين الحاصلين في العقل لا يتحد وجودهما
العقلي وذلك ظاهر واما وجودهما الخارجي وان كان واحدا لكن لا حجر في ان يكون الامور
المتغايرة في الذهن متحده في الوجود الخارجي واما ثانيا فلان معنى قولهم لا ماهيه
للواجب ورآء انيته ليس ما ذكره واما ثالثا فلان اثر العله ليس اتصاف الماهيه
بالوجود بل نفس الماهيه فلا استغناء لكون الانيه ماهيه عن العله واجاب عنه المحقق
المذكور اما عن الاول فبان مدار الكلام هو ان المتغايرين في الوجود لا يكون عين

وهو الصدر الدين ٢

الوجود لما توهم من ان المتغايرين ذهنا لايجوز ان يتحدا في الوجود الخارجي حتى يرد ما ذكره
واما عن الثاني فبانه معارض بمثله كما حقق في موضعه واما عن الثالث فبانه مخالف
لما عليه المشاؤن من ان اثر العلة هو الاتصاف بالوجود كما قرر في موضعه وبناء الكلام
هنا على ذلك وان كان التحقيق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان اثر العلة هو الذات و حدها
انتهى ما ذكره ولنا في هذا المطلب برهان اخف مؤنة واقوى اثباتا وهو ان جزء الواجب
اما واجب او ممكن او مخلوط منهما فعلى الاول والثالث ان لم يتحقق بينهما احتياج لم يلتئم
منهما حقيقة واحدة وان تحقق يلزم على الاول احتياج الواجب الى واجب آخر وانه محال
لان الاحتياج ينافي الوجوب وعلى الثاني يلزم احتياجه الى الممكن وهو افحش استحالة من
الاحتياج الى الواجب وعلى الثاني يلزم كون الواجب مجموع الممكنات ان لم يحصل زائد مع
انه خارج عنها وان حصل زائد هو الواجب يلزم احتياجه الى الممكن فيلزم احتياج المحتاج
اليه الى المحتاج وانه دور **قال** الشارح اذ مطابقة احدهما يمنع ان يطابقه الاخرى ببيانه
انه لو لم يكن كذلك يلزم ان يكون لشيء واحد ماهيتان متخالفتان وانه محال بالبداهة اما
الملازمة فلان المعنى بالمطابقة في هذا البحث كما يجيء تحقيقه هو ان ما في الذهن من النوع
اذا حصل في الخارج وتشخص بتشخص فرد خارجي له كان عينه واذا جرد ذلك الفرد عن
مشخصاته كان عين ما في الذهن وما في الذهن من الجنس اذا انضم اليه الفصل ثم تشخص
بتشخص ما في الخارج كان عينه وكذا الفصل اذا انضم اليه الجنس ثم تشخص بتشخص ما في الخارج
كان عينه وعلى هذا القياس حال تجريد الجنس عن الفصل والتشخص وتجريد الفصل
الجنس والتشخص فوجود المطابقة بهذا المعنى بين الامر الخارجي والمفهومين العقليين
يستلزم كون كل منهما عين ما في الخارج فيلزم ما ذكر **قوله** اجيب بان الشاهد بالاستحالة
بداهة الوهم ويمكن ان يقال بل الشاهد بداهة العقل وذلك لانه لاشبهة في مطابقة
مجموع الصورتين للامر البسيط الا ان كل واحد منهما اما ان لايطابقه اصلا فلا يكون

شيء

شيء منهما ذاتيا له اذا اعتبرت هذه المطابقة في الذاتيات ولا عرضيا له اذا اعتبرت في
العرضيات واما ان يطابق كل منهما له ايضا فحينئذ ان طابق كل منهما مجموع الامر البسيط
يلزم ان يكون لشيء واحد ماهيتان متخالفتان وانه محال بداهة فتعين ان يطابق
كل منهما امرا داخلا في البسيط غير ما يطابقه الآخر فيكون مطابقة الصورتين
المتغايرتين للامر البسيط اذا لم يكن في ذاته شيآن بديهي الاستحالة ثم اعلم
ان مطابقة كل منهما لشيء غير ما يطابقه الآخر لاينافي بساطة المجموع بحسب الخارج
وتفصيل ذلك ان الجنس والفصل متمايزان في العلم الفعلي بحسب نفس الامر ومجتمعان هناك
على نحو ما حققناه فيما سبق وموجودان في الخارج هكذا مجموعا ويلزم من وجودهما
مجموعا بساطة هذا الموجود في الخارج بمعنى عدم تعدد الوجود مع تركبه في نفس الامر ولا يخفى
ان العلم الانفعالي تابع للعلم الفعلي فتوجد فيه ايضا صورتان متغايرتان مع مطابقة كل
منهما بمعنى ان المفهومين متحدان وانما التغاير بحسب مغايرة العلم فقط واما مطابقة
المفهومين الحاصلين في العلم الانفعالي لما في الخارج فقد مر بيانها آنفا **قوله** واما
الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط لعائل ان يقول تلك
الاستعدادات والشروط ان كانت نفس ما ينتزع منه تلك المفهومات يلزم ان يكون المفهومات
المنتزعة منها عرضا ذاتيا لانتزاعها من الامور الخارجة وان كانت آلة لانتزاع النفس كل
واحد من الجزئيين من نفس الماهية البسيطة يلزم ان يكون لشيء واحد ماهيتان متخالفتان
وانه بديهي الاستحالة وان كانت آلة لانتزاع النفس كلا منهما من شيء غير ما ينتزع منه الآخر
يلزم ما قرر منه من المحذور ولا مخلص عن هذا المحذور الا ما قدمناه من التفصيل **قوله**
وصورة اخرى مطابقة لبنى نوعه وصورة اخرى مطابقة لبنى جنسه لايخفى عليك ان المطابق
لبنى الجنس انما يطابق الامر المشترك بين انواعها والمطابق لبنى النوع انما يطابق الامر المخصوص
للانواع ومن المعلوم ان الامر المشترك غير الامر المختص في نفس الامر وان اتحدا في الوجود الخارجي

فيلزم ان يوجد شئ غير شئ في حقايق النوع وان يكون مطابقه النوع للاشخاص مثلا مطابقة الجنس للامر المشترك ومطابقة الفصل للامر المخصص فيلزم خلاف ما قرره سابقا وقد عرفت ان مطابقه كل منهما لما انتزع سو منه مطابقه المعلوم للمعلوم ومطابقه المجموع للمجموع مطابقه المعلوم للفرد الخارجي وعرفت ايضا ان تعدد المعلومين في نفس الامر لاينا في بساطة المجموع في الخارج وماذكرنا من مطابقه المعلوم للمعلوم انما سو على تقدير عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما سو المشهور واما على تقدير وجوده كما سجئ تحقيقه فهو ايضا مطابقه المعلوم للموجود غاية ما في الباب انه موجود ضمني والمجموع سو الموجود بالاصاله **قوله** منا مبني على برهان التوحيد وانما ابتنى المقدمه المذكورة على الامرين المذكورين اذ لابد في كون ما عدا الواجب مقتضية لامكان الوجود من ان ينحصر نوعه في الفرد الخارجي وذلك انما يثبت برهان التوحيد ومن ان ينحصر جنسه في الفرد الخارجي وذلك انما يثبت بما ذكره من قوله وان ما عدا الواجب من الماسيات سواء كانت نوعية او جنسية او فصلية مقتضية لامكان الوجود فان ره انما اورد المقدمه المذكورة منا على انها مسلمة ومقبوله منا **قوله** والا لكان متصفا بالامكان قال بعض الفضلاء يفهم منه انه لايجوز مشاركة الممكن والممتنع ايضا في شئ من الامور المذكورة والا يلزم اتصاف الممتنع بالامكان فيلزم منه عدم جواز الاختلاف في الامور المذكورة بالامكان والامتناع مع انهم صرحوا بجوازه وليت شعري في اين صرحوا بجواز الاختلاف بالامكان والامتناع الذاتيين وتجويزنا الاختلاف بالامكان الذاتي والامتناع الغيري لايفيد منا **قوله** لان الاجزاء العقليه متحده مع المركب بحسب الخارج فيلزم من امكان المركب امكان اجزائه بناء على اتحادهما وجودا فلا يكون المركب واجبا او ممتنعا للزوم تخلف مقتضى الاجزاء عنها وهو الامكان واعترض عليه بعض الفضلاء بان وجود الاجزاء العقليه لاتخص ببعض الافراد دون بعض فيكفي في امكانها وجودها في ضمن البعض وانما يتخلف





عنها الامكان اذا امتنع وجوده بالنظر الى هذا البعض لكنه غير لازم اذ يجوز ان يمتنع بالنظر الى البعض الآخر ولا منافاة بينهما فلا يلزم تخلف الامكان عن الاجزاء ويمكن ان يجاب عنه بان امتناع وجود الاجزاء العقلية انما يعتبر بالنسبة الى الافراد الفعلية لها والكلام هنا في الافراد الموجودة في الخارج كما ينبئ عنه قول المحشي الفاضل متحدة مع المركب بحسب الخارج **قوله** لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج قال في الحاشية غايته ان يكون هذا الجنس جنسا وفردا وهو جايز انتهى واجيب عنه بانه يلزم حينئذ ان يكون وجوده وتشخصه زايدا على ماهيته وهو باطل عند المحققين ومنهم المصنف نعم يرد على من قال بزيادتهما على ماهية الواجب **قوله** والواجب لا علاقه له بالغير اى علاقة مصححة لعروض الوحدة لها اما وحدة حقيقيه او اعتبارية لاطلاق العلاقه فما ذكره المصنف في نقد المحصل لايرد عليه لان العلية والمبدائية من الصفات الاضافية وانها لاتفيد الوحدة بين المضافين ثم ان التركيب بين الواجب وغيره بطريق تركيب الممتزجات ممتنع لما ذكر في النقد وكذا بطريق تركيب الانضمام الطبيعي كانضمام الجنس الى الفصل للتحصل وانضمام الفصل الى الجنس للتقوم وانما الممكن بينهما هو الانضمام العقلي كقولنا الموجودات باسرها او الوضعي كشمول الواجب المطلق للواجب بالذات وبالغير ولم يستوف المصنف في النقد الاقسام باسرها **قوله** واحتاج في بيانه الى الاطناب يعني ان الشارح لما لم يكتف بما ادعاه الامام لم يكف له نفي العلاقه مطلقا فاحتاج في اثبات ما ادعاه الى نفي كون الواجب حالا في غيره وبالعكس وهذا هو الاطناب في مقدمات الدليل ثم انه اطنب في التعبير عن هذه المقدمات بزيادة احتمالات لاحاجة الى ايرادها وهي التي سيشير اليه المحشي الفاضل بقوله وزيدة ما اطنب فيه ومن الفضلاء من لم يفرق بينهما حيث فسر الاطناب الاول بالاطناب في الاحتمالات **قوله** ومنهم من منع كونها ضرورية زاعما انه لابد لها من دليل وربما يسند هذا المنع بانه يجوز ان يحصل حقيقة واحدة وحدة حقيقيه بارتباط الجزئين في الجملة من غير حلول وانتشار المحشي

هذا الجواب قد ذكره في بعض النسخ ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

سو المولى ابن الخطيب ٢

الفاضل بقوله زاعما الى ان هذا المنع مكابرة قال بعض الفضلآء الانصاف ان المقدمة
المذكورة ليست من الضرورة بمكان لا يقبل المنع اصلا ويمكن ان ينبه على المقدمة المذكورة
بانه لا شك ان الوحدة الحقيقية فرع لرفع الامتياز بين الجزئين في الخارج وهذا الرفع لا
يتصور الا بشدة الارتباط بينهما بحيث يكون وجود المجموع وجود كل من الجزئين وهذا
هو مراد الشارح بالحلول ولا يخفى ان الرفع المذكور لا يحصل بالارتباط في الجملة قال الشارح
والا يكون بقوامه وتعينه مستغنيا عن الآخر فلم يتصور حلوله فيه اعترض عليه بعض الفضلآء
بانه ان اراد ان الواجب لو لم يحتج في قوامه وتعينه يكون مستغنيا فيهما يكون الشرط عين
الجزآء فيكون صدرا لان معنى الاستغنآء عدم الاحتياج وان اراد ان الواجب ان لم يحتج
مطلقا يلزم استغناؤه عن الآخر في قوامه وتعينه فالملازمة ممنوعة اذ يجوز ان لا يحتاج
في قوامه وتعينه بل يحتاج في الجملة بحيث لا يلزم الانقلاب انتهى وانت قد عرفت آنفا ان
الاحتياج في الجملة لا يفيد الوحدة الحقيقية وهي المطلوب هنا قال الشارح والاول يوجب
ان يكون الحال والمحل شخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة منع بعض الفضلآء
بداهة هذه المقدمة مستندا بانه يجوز كون شخصين متغايرين غير مانع من التركيب الحقيقي
انتهى وانت قد عرفت آنفا ان الوحدة الحقيقية انما تحصل بشدة الارتباط بينهما بحيث
يكون وجود المجموع وجود كل من الجزئين بعينه قوله واعترض بان كون الحال عرضا
اجاب عنه بعض الفضلآء بانه لو سلم كون الحال عرضا فلا نسلم كون التركيب اعتباريا لان
تركيب الجوهر من الجوهر والعرض القائم بالجزء الجوهري مما جوزه بعض المحققين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة القائمة بها وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره مقابلة المنع بالمنع
وانها خارجة عن دأب المناظرة واما ثانيا فلان من جوز كون العرض جزءا من الجوهر لم يقل
بوحدته وحدة حقيقية والكلام فيها فما ذكره لا يصلح سندا للمنع بل الجواب عن الاعتراض ان
الوحدة الحقيقية كما مر مرارا انما تحصل باتحاد الكل والجزء وجودا وقد عرفت ان هذا



مولى ابن الخطيب
مولى ابن الخطيب
مولى ابن الخطيب
مولى ابن الخطيب

الاتحاد لا يحصل بين الواجب وغيره وكذا بين العرض والجوهر اذ لا شبهة في وجود الجوهر
بوجود مستقل بل وجود العرض ايضا على مذهب اهل التحقيق فاذا لم يحصل هذا الاتحاد
بين العرض والجوهر يكون عدم حصوله بين العرض والواجب اولى كما لا يخفى قوله
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
واعترض عليه بعض الافاضل بان مادية الواجب باقية في المركب حينئذ لامتناع بطلانها
وكذا صورية الصورة الحالة في المركب فيكون فيه كثرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا
واجاب عنه بعض المحققين بان كثرة الاجزآء لا تنافي وحدة المادية مثلا اجزآء العناصر
باقية عندهم في انواع المركبات مع ان كلا منها واحد وحدة حقيقية وفيه بحث لان بقآء
المادية للجزء يستدعي وجودا مستقلا له ولا بد في الوحدة الحقيقية من اتحاد وجود الاجزآء
والكل واما قوله لم يبقآء اجزآء العناصر فانما هو بمعنى الوجود بالقوة لا بالفعل فلا توجد
فيها كثرة بالفعل قال الشارح فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة
اعتبارية قال بعض المحققين ربما يمنع ذلك مستندا بالسرير المركب من الخشب والهيئة
المحسوسة ودعوى انها مادية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين
وايضا لو اقتضى استغنآء الواجب في ذاته عن الحال كون الحال عرضا لاقتضى استغنآء
اجزآء العناصر التي هي اجزآء المواليد عن الصورة الحالة فيها ان تكون اعراضا وهو خلاف
مذهبهم واجاب عنه بعض الافاضل بانه لو تركب مادية واحدة من عرض ومحل فان بقي
مادية منهما في نفس الامر حال التركيب لم يكن واحدا حقيقيا وان بطلت مادية العرض انعدم بالكلية
لبرآءته عن المادة الداخلة فيه كما بين في موضعه وح لا يكون التركيب فيه وان بطل المحل بالكلية
لا يكون التركيب فيه ايضا وان بطل مادية المحل وبقي مادية العرض مع مادة المحل فلا بد
من صورة تعين تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلثة
فانها لما بطلت موديا نها صارت مواد المبهمة مستعدة لان يصير شيئا واحدا حقيقيا

مولى السيد صدر الدين
مولى العلامة الدوانى
مولى العلامة الدوانى
مولى السيد صدر الدين ٢

وما حسبه من ان اجزآء العناصر في المواليد مستغنية عن الصورة الحالة فيها فليس كذلك
لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزآء عند تركب المواليد تصير مبهمة محتاجة الى معين
وهو الصورة الحالة فيها حال التركيب وردّه المحقق المذكور بان الاثنينية لا تنافي عروض
الوحدة الحقيقية للاثنين والقول ببطلان الهويات في العناصر الممتزجة مما ردّه الشيخ في الشفآء
وما ذكره من ابهام اجزآء العناصر ليس بمعنى خلع صورها العنصرية لانه خلاف مذهبهم فهو بمعنى
انها لا تصير نوعا من المواليد الا بصورة ذلك النوع مع بقآء صورها العنصرية وانه محقق لعدم
احتياج اجزآء المامية الحقيقية بحسب ذاتها الى ما يحل فيها ومثل ذلك يجوز في العرض ثم قال
المحقق المذكور ويمكن ان يقال ان اجزآء العناصر في المواليد لما استحالت عن صرافة كيفياتها
الى الكيفيات المتوسطة لم يبق التركيب او كاد ان يستحيل جواهرها لو لم تفض عليها الصورة
فتكون محتاجة اليها في بقآئها وذلك ليس ببعيد عن النظر الحكمي انتهى ما ذكره وفيه بحث لان
الاثنينية مقتضية للامتياز والوحدة الحقيقية رافعة له فكيف يجتمعان ومراده بالهوية التي
حكم ببطلانها في العناصر في المواليد الثلث معنى التشخص والهوية تستعمل في معنى التشخص
كاستعماله في الحقيقة الجزئية والذي ردّه الشيخ في الشفآء هو بطلان الحقيقة الجزئية
واما بطلان التشخص فلا ينكر عليه الا يرى انهم قالوا ان اجزآء العناصر في المواليد الثلث
اجزآء بالقوة لا بالفعل وايضا مراده بابهام اجزآء المواليد زوال هويات الاجزآء
اى تشخصاتها لان التشخص ينتقل عن الاجزآء بحسب التركب الرافع للامتياز ثم يعرض
للمجموع بسبب حلول الصور فيها وبهذا يظهر وجه احتياج الاجزآء الى ما يحل فيها ولا يخفى عليك
ان مراده بالابهام هو ما ذكره المحقق المذكور من الوجه الموافق للنظر الحكمي لكنه قد خفي على
المحقق المذكور **قوله** لو زاد وجود الواجب على ذاته لزم احد المحالات الخمس انما لم يذكر لزوم
كون الواجب غير موجود على تقدير كون الوجود غير قائم به مع انه من جملة الاحتمالات المذكورة
في الشرح لكونه احتمالا بعيدا جدا وذلك لان المتبادر من زيادة الوجود قيام بالموجود لا مجرد



المغايرة وانما تعرض له الشارح لابطال التوهم البعيد **قوله** فيلزم التسلسل او الدور
منع بعض الفضلآء لزوم التسلسل مستندا بانه يجوز ان يكون الوجود الآخر عينه ولا
يتوهم انه يلزم من عينية الوجود الآخر المطلوب وهو عينية الوجود الخاص لان المطلوب
عينية مطلقا لا في الجملة ويمكن ان يجاب عنه بان المفروض كون ذاته مؤثرا في وجوده
باعتبار الوجود وتاثير الذات باعتبار الوجود يستلزم زيادة الوجود الآخر ايضا
فيلزم التسلسل عند نقل الكلام اليه **قوله** والمخالفون يختارون من هذه الاقسام قال
في الحاشية وهذا الاختيار انما يبتنى على هذا التقرير واما على تقرير الشارح وهو قوله
اما ان يكون مؤثرا في الوجود حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فلا يبتنى
ولهذا غيره الى هذا انتهى وفيه بحث اذ لهم ان يختاروا من الاقسام المذكورة كون ذاته
مؤثرا في الوجود حال وجوده بهذا الوجود ويمنعون استحالته وهي تقدم الشيء على نفسه
او التسلسل اذ اللازم من ذلك تقدم الماهية من حيث هي هي على الوجود بالذات ولا يلزم
في العلة التقدم الزماني حتى يلزم تقدم الماهية من حيث هي هي بالوجود ويلزم تقدم الشيء
على نفسه او التسلسل **قوله** قيل ان اراد قيامه في الخارج واعلم ان المدعى هنا نفي
الزيادة الخارجية للوجود بناء على لزوم المحال على تقدير ثبوتها لان الوجود على هذا
التقدير ان لم يقم بموصوفه في الخارج يلزم عدم موصوفه وان قام به فيه يلزم امكان
الصفة وكلاهما محالان فيلزم استحالة الزيادة الخارجية هذا حاصل البرهان والتفصيل
مذكور في الشرح وحاصل كلام المعترض وهو الفاضل الحلي ان القيام قد يكون بمعنى العروض
الخارجي وقد يكون بمعنى العروض الذهني ولا يلزم من انتفآء الاول انتفآء الثاني
وان لزم عكسه فان اراد الشارح بالقيام المعنى الاول فلا نسلم انه يلزم من نفيه عدم
الموصوف في الخارج لامكان تحقق القيام الذهني حينئذ ووجود الموصوف به وان اراد
المعنى الثاني فلزوم عدم الموصوف من نفيه مسلم لان نفيه يستلزم القيام بالمعنى الاول

سعد الدولة
ابن الخطيب
٣

ايضا لكن لانم لزوم امكان الصفح بناء على ان الامكان من شان الصفات الخارجة
دون الذهنية او نمنع بطلان امكان الصفة الذهنية اذ لا استحالة في امكان وجود
الواجب بحسب الوجود الذهني ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان حاصل كلام الشارح
هو الترديد بين ثبوت القيام الخارجي ونفيه على تقدير احتياج الماهية في كونها موجودة
الى قيام امر خارجي معها كما هو حاصل الزيادة الخارجية فح لا يجوز كون الماهية موجودة
بقيام الوجود معها في الذهن كما حسبه المعترض فيلزم من انتفاء القيام الخارجي انتفاء
وجود الموصوف فيتم ما ذكره الشارح من الملازمة قال بعض الافاضل انا لانم ان الوجود
ان لم يقم بالواجب لم يكن موجودا اذ ليس للوجود قيام بشيء من الموجودات لانه ليس
لا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي ولا محذور فيه واجاب عنه بعض المحققين بانا وان سلمنا
ان ليس للوجود قيام خارجي لكن لانم ان ليس له قيام في نفس الامر لانه في التحقيق ناعت
للماهيات ولا نعني بالقيام الا هذا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان كلام الشارح انما هو على
تقدير كون زيادة الوجود في الخارج وقد مر تفصيله آنفا **قوله** فانه شيء في الخارج قال
في الحاشية والشيء موجود في الخارج مع ان الشيئية امر عقلي ليس بقائم بالشيء في الخارج
فح لا يلزم من كون الوجود امرا عقليا ليس بقائم بالواجب في الخارج ان لا يكون الواجب
موجودا **قوله** ثم فلا يفيده قال في الحاشية اي نسلم ان الواجب على تقدير عدم قيام الحالة
العقلية يلزم ان يكون غير موجود ولكن لا يفيده اي الحكيم لان مراده اثبات ان الوجود
الخارجي عينه وهذا المقصود على هذا التقدير لا يحصل لان هذا الوجود على تقدير ان
يكون قائما بالواجب وممكنا لا يلزم ان يكون مفتقرا ومحتاجا الى علة لان الذي ليس
بموجود في الخارج لا محتاج الى علة ولان احتياج الواجب في الذهن على الغير غير محال
لان الواجب يجوز ان يكون ممكنا في الذهن وذكر الشارح الجديد السند على هذا الوجه
وقال اذ يجوز ان يكون الوجود من المعقولات الثانية دون الاعيان الخارجية فلا يكون

ممكنا

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين



ممكنا لعدم احتياجه الى علة واجاب عنه بعض المحققين بان الوجود ان كان امرا
اعتباريا فله امكان باعتبار ثبوته للغير وان كان امرا حقيقيا فله امكان باعتبار
ثبوته في نفسه وثبوته للغير فلا ينفك عنه الامكان اصلا واعترض عليه بعض الافاضل
بانه ليس للوجود قيام بالموجودات في نفس الامر ذهنا وخارجا بل نسبة الى الموجودات
صدق حمل المشتق منه على الذات وذلك كما لا يقتضي امكان ثبوته في نفسه كذلك
لا يقتضي امكان ثبوته للغير ورده المحقق المذكور بانا نختار الاول ونمنع امتناع
قيامها بالموجودات في نفس الامر **قوله** قيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له عين
خارجية قد عرفت ان الدليل انما يتوقف على فرض ان يكون له عين خارجية لا على تحققه
كما ظنه هذا القائل وسو الفاضل الحلي **قوله** لانا نقول لا بد من دليل زاد الشارح
الجديد في هذا الجواب حيث قال لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا ورآء الوجود
المطلق وحصته ثم على انه من المعقولات الثانية واستصوبه بعض الافاضل بناء على
ان الوجود الخاص لا عروض له للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا ورده بعض المحققين
بانه يلزم على ما ذكره ان لا يكون حصة الوجود ايضا عارضا اصلا وما ذكره الشارح الجديد
سو انه ليس له فرد ورآء الحصة فاين احدهما من الآخر انتهى ولا يخفى عليك ان اعتراض
الشارح الجديد مبني على الغفول عما ذكرناه من ان مبنى الدليل على فرض ان يكون للواجب
تعالى وجود خاص وانه زائد عليه في الخارج فلا حاجة الى اثبات ما ذكره **قوله** وكيف لا
وكونه في الخارج اضافة له الى الخارج قال في الحاشية اي كون الواجب في الخارج اضافة
للواجب الى الخارج فح يكون وجوده الخاص من المعقولات الثانية قال بعض الفضلاء
كونه اضافة لا يقتضي كونه معقولا ثانيا اذ بعض النسب موجود خارجي وايضا ان الوجود
ليس من الاضافات بل امر يلزمه الاضافة ولو سلم كونه اضافة لا يمكن ان يعقل من حيث
هو بدون ماهية ما وهو خلاف ما صرح به هذا القائل فيما سلف انتهى كلامه قال بعض

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

سو المولى ابن الخطيب

المراد منه الفاضل التحرير صدر الشريعة ذكره في كتاب تعديل العلوم م

النحاريرالوجود العيني ليس من الاعراض النسبية كما قيل انه الكون في الاعيان لانهم
يريدوا بذلك ان وجود الشيء نسبته الى الاعيان بالظرفيه او المعية او غير ذلك والا
لكان لفظ كان الله في قولنا كان الله ولم يكن معه شيء مناقضا للفظه ولم يكن معه
شيء لدلاله الاولى على المعية والثانية على نفيها انتهى ماذكره والمحاكمة بينهما ان الوجود
قد يطلق على ما في الاعيان وقد يطلق على المفهوم المنتزع منه والاول ليس عين
الاضافة ولا الاضافة داخلة فيها ولا لازمة لها لما ذكره التحرير المذكور والثاني مفهوم
يلزمه الاضافه وانما لزمته الاضافه لعدم امكان تعقل مفهوم الكون بدون الاضافه
الى الاعيان او الاذهان كما يشهد به الوجدان وان امكن للعقل اعتباره مجردا عن
الاضافه بعد تعقله معها كتجريد الملزوم عن لازمه كما سوشان الوجود المطلق
والعدم المطلق وقد سلف تحقيقه **قوله** قلنا لايلزم من ذلك ان له وجودا
خارجيا سوعين ذاته مع انه مقصود هم الاصلي وانت خبير بان اثبات ان له وجودا
خارجيا انما يذكر في مباحث الالهيات فكون وجوده تعالى خارجيا سلم منا وانما
النزاع منا في ان ذلك الوجود هل سوامر عارض لذاته ام عين ذاته وحيث انتفى
الاحتمال الاول تعين الثاني وبهذا يظهر ان بعد تسليم تحققه في الخارج لا يبقى
احتمال ان لايكون زائدا في الخارج ولا عينه بل ينتفي عينا **قوله** واقول ان
قوله فلانم انه ان لم يقم الوجود به في الخارج لم يكن موجودا في الخارج كلام حق ولعلك
اطلعت مما اسلفناه على ان هذا كلام حق لكنه لايرد على ان ارح **قوله** ثم نقول
اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلابد ان يتصف به ذاته في نفس الامر اعترض عليه
بعض الافاضل بانه ان اراد بالاتصاف قيام الوجود بالمعنى المصدري بها فلزوم ذلك
لها مر غير مرة وان اراد به صدق المشتق منه عليها سوآء كان الذات وجودا او ماهية
لابد لذلك من علة نعم ما سو برئ عن الماهية ووجوده غني عن السبب على ما سبق تحقيقه





واجاب عنه بعض المحققين بانا لانم ان الوجود القائم بذاته لابد له من علة فان كونه
موجودا عين كونه وجودا قائما بذاته **قوله** واتصاف الشيء بالوجود لابد له من علة
بها يصير متصفا بالوجود اعترض عليه ان ارح الجديد بان المحوج الى العلة سو الامكان وامكان
الاتصاف وان وجد في بعض الصور كاتصاف الثبوت بالبياض فانه يمكن ان يتصف به وان
لايتصف به لكنه قد يكون واجبا كاتصاف الاربعة بالزوجية وقد يكون ممتنعا كاتصاف
الثلثة بها واحتياج الاتصاف الى العلة انما سو في الاولى دون الاخرين واتصاف الواجب
بالوجوب من قبيل الثانية ومعنى اقتضآء ذاته وجوده انه لايجوز ان لايتصف به لان مناك
اقتضآء وتاثيرا ولهذا قيل صفات الواجب لاتكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات واجيب عنه من وجوه احدها للبعض الفضلآء وسوان ماذكره لو صح يلزم ان لاتكون
موضوعات الاعراض الواجب الثبوت لها علاقة قريبة لتلك الاعراض كالعقول بالنسبة الى
علومها والمعدود المخصوص بالنسبة الى العدد العارض له وانه سفسطة ظاهرة ثم قال والتحقيق
ان ثبوت صفة لشيء وقيامها به وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء لكنه بالنظر الى الصفة
ممكن اذ لو كان ذلك الثبوت معللا بها ايضا يلزم توارد العلتين على معلول واحد واجاب عنه
بعض الافاضل بانه ان اراد بوجوب الاتصاف معنى العليه فالمعترض لايسلم لان العليه فرع
الامكان ولا امكان في الاتصاف المذكور عنده وان اراد معنى الاستلزام فذلك وان كان
حاصلا في كل من الطرفين لكنه لايلزم توارد العلتين لانه لايستلزم العلية ورده بعض
المحققين بان الاستلزام اما لعلية الذات للوصف او لمعلولية له او لكونهما معلولي
علة واحدة والاخيران باطلان في الواجب فتعين الاول وثانيها لبعض المحققين وسوان
الاتصاف لايمكن ان يكون واجبا لان الجعل وان امتنع توسط بين الشيء ونفسه لكن كونه
شيئا آخر محتاج الى سبب بالبداهة ولهذا حكم الحكمآء بان وجود الواجب عينه اذ لو كان غيره
فاتصافه به ان كان من ذاته يلزم تقدمه عليه بالوجود وان كان من غيره يلزم افتقاره

الواجب الى غيره ومعنى وجوب اتصاف الاربعة بالزوجية هى الضرورة بشرط الوجود ولا يستلزم
الاستغناء عن العلة وكيف وعلة ذات الاربعة ولا يجرى ذلك فى الوجود لما عرفت فلا يكون
اتصاف الواجب بالوجود من هذا القبيل وايضا جعل الصفات من لوازم الذات بناء على انها لو
لم يكن الذات لم تكن الصفات يستدعى ان تكون الصفات مقتضى الذات وهذا اللزوم حاصل بين
الذات والوجود ايضا فيلزم ان يكون ذلك ايضا مقتضى ذاته وقد نفاه وذلك لانه اذا
كان الوجود غيره يكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب
اتصاف كل شئ بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشاء الوجوب خصوص
الماهية فيعود المحالان ولا يتوهم انه يلزم من اعتبار خصوص الماهية فى خصوصية الاتصاف
ان لا يكون لخصوص الماهية مدخل فى منشائية الوجوب حتى يلزم وجوب الاتصاف الخاص لذاته
لانه لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه فى الجملة
فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه بعض الافاضل بان معنى امكان ثبوت الصفة لشئ ان
لا ينافى له ثبوت الصفة وانتفاؤها والاربعة مع الزوجية ليست كذلك لانها منافية لسلب
الزوجية عنها فلا يكون ممكن الثبوت لها فلا تحتاج الى علة وليس هذا الوجوب وجوبا بشرط
المحمول كما حسبه حتى يندفع به استدلال الشارح بان يقال الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم
الاستغناء عن العلة وانما يندفع الاستدلال بمنع كون الصفة الممكنة للشئ ما ذكر بل هى
صفة يجوز ثبوتها للموصوف فيها وانتفاؤها عنه اما بانتفائها فقط او مع الموصوف
كانتفاء الزوجية عن الاربعة المعدومة وايضا ما ذكره من قوله لو لم يكن الذات
لم يكن الصفات منقوض باللوازم فانه يصدق عليها لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات
مع انها ليست علة للذات وايضا نختار ان وجوده تبع غيره ونمنع كون الصفات اتصاف
ماهية بالوجوب بسبب بناء على انه ليس له ماهية واجاب عنه المحقق المذكور بانه قد اشتبه
عليه الفرق بين الضرورة بشرط المحمول وبين ما ذكرناه من الضرورة بشرط الوجود وخفى



عليه

عليه عدم جريان الضرورة بشرط المحمول فى الوجود وايضا ما ذكره من النقض باللوازم غير مسموع
لانه نقض باجدى مقدمتى الدليل ولم يسمع ذلك من احد على ان اللوازم كيف يصدق عليها
الاستلزام مع انها ليست علة للذات وليسا ايضا معلولى علة واحدة فلا يكون الاستلزام
الا من طرف الذات وايضا اذا كان وجود الواجب غيره سواء سمى موصوفا ذاتا او ماهية لا بد
للاتصاف من علة فيعود المحذور وايضا اذا فرض كون الوجود غيره لا يبقى لنفى الماهية معنى
وثالثها لبعض الافاضل وسواء ان اراد بامكان الاتصاف امكان تحقق الموصوف غير
متصف بوصفه فلا يجوز ان لا يتصف زيد بوجوده لانه بدونه ليس بزيد وان اراد عدم اتصافه به
حال تحقق الموصوف وانتفائه يلزم جواز ان لا تتصف الاربعة بالزوجية لانها حال العدم
ليست باربعة ولا زوج وايضا لو صح وجوب اتصاف الاربعة بالزوجية لزم ان لا تكون الماهية
المتصفة بامر ممكنا ومعللا اذ الامكان الاتصاف لاقتضاء ذاتها وحدها او مع لازمها لامتناع
مفارقته عنها فى نفس الامر بل يكون اتصاف اكثر الماهيات بالوجوب غير ممكن وغير معلل لامتناع
مفارقتها عنها حال كونها تلك الماهيات بل لا تكون المعلولات بالقياس الى عللها الموجبة ممكنا
ولا معللا لامتناع مفارقته عنها انتهى واعترض عليه بعض المحققين بان حاصل كلام المعترض ان
كل ما هو واجب بالنسبة الى شئ لا يحتاج ذلك الشئ فى الاتصاف به الى علة والزوجية لما كانت
واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة الموجودة لم تحتج الاربعة الموجودة الى علة فى الاتصاف
بالزوجية ثم ان الفاضل المذكور قال معنى امكان الماهية الممكنة ان العقل اذا اعتبرها لذاتها
من غير التفات الى غيرها تجدها حالية عن الوجود ومحتاجة الى سبب بناء على عدم كون الوجود عينها
او جزءها لما تقرر فى موضعه ولهذا قال الحكماء كل ذى ماهية معلول ولهذا قالوا الماهية
لما هو الواجب لذاته وانما هو الموجود البحت وقد تقرر فى موضعه ان الوجود ليس ماهية لشئ
من الموجودات فلا يكون للواجب بذاته حقيقة عقلية اذ لا حصل منه فى العقل سوى الموجودية
التى ليست هى نفس حقيقة ولا داخلة فيها واعترض عليه المحقق المذكور من وجوه كثيرة لكن اذا

اذا اختصت يرجع الى امرين احدهما ان الوجود الخاص الواجبي لما كان موجودا في الخارج يكون
ماهية للواجب تعالى لان الماهية في الخارج عبارة عن الموجودات وثانيهما ان الموجود البحت
ان كان عين ماهية الواجب تعالى يكون له ثم ماهية وان لم يكن عين ماهيته يكون عارضا له
البتة فيكون معروضا للوجود كسائر الممكنات من غير فرق واجاب عنه الفاضل المذكور بان الفرق
بينهما انك تجد في الممكنات ورآء مفهوم الموجود ماهية هي معروضة له ولا تجد ذلك في الواجب تعالى
ورده المحقق المذكور بان مفهوم الموجود اذا صدق على الواجب يكون فردا لهذا المفهوم
كسائر الممكنات هذا ما ذكره وفيه بحث وهو ان مراد الفاضل المذكور بالماهية معروض الوجود
الخاص فلا يكون الوجود الخاص الواجبي ماهية وانما تكون الماهية في الممكنات خاصة فاذا لم يكن
الوجود الخاص الواجبي معروضا للوجود الخاص لم يكن شيئا موجودا على قياس سائر الممكنات
فظهر الفرق بينهما وان اخطرت ببالك ان الوجود الخاص للممكنات لما لم يكن معروضا للوجود الخاص
يكون في حكم الواجب في عدم الماهية له وفي عدم كونه شيئا موجودا فتذكر ما اسلفناه في مبحث
الوجود من ان التحقيق انه ليس للممكنات وجود عارض له ورآء الوجود المطلق وحصته فليس
للممكنات وجودات خاصة اصلا ولئن سلم ان للممكنات وجودات خاصة لكن هناك فرق آخر وهو
ان الوجود المطلق عرض لازم للوجود الخاص الواجبي وعرض مفارق للوجودات الخاصة
للممكنات ولعمري لقد افضى بنا الاطناب الى الاسهاب لكون المقام مما تحير فيه الاصحاب والله
الموفق للصواب قوله كما يظهر بادنى تامل نقل بعض الفضلاء عن بعض تصانيف المحشي
الفاضل ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على غيره لانه هو الهوية وظاهر انها لا تصدق على غيرها بل الا
صادقه عليها والسر فيه انه ذات متاصلة لا ممكن للعقل اذا الاحظها ان يعتبر صدقها لا على
نفسها لعدم التغاير ولا على غيرها لتاصلها في حد ذاتها يظهر ذلك لمن تامل في ذات زيد
بخلاف المفهوم الكلي فانها ذات مثالية ظلية تقتضي ارتباطها لغيرها فللعقل ان يحملها وكل
محمول الحاكي فهو كلي ثم اعترض عليه بان الجزئي قد يطلق على الصورة العقلية لانه والكلي قسمان

لما حصل

لما حصل في العقل ويمكن حمله على ما في الخارج بعين ما ذكره في الكلي على ان عدم صحة حمل ما في الخارج
على نفسه ممنوع لكفاية التغاير الاعتباري في الحمل ولقائل ان يقول مراده بالجزئي الحقيقي
الذي منع صحة حمله معنى الهوية الخارجية كما صرح به في الكلام المنقول عنه وكذا كلامه ههنا
في الهوية الخارجية لان كلامه في الوجود الخاص القائم بذاته ولا كلام في عدم صحة حمله على شيء مما
لما ذكره من تاصله في الوجود ولا على نفسه لان الحمل لا بد فيه من التغاير الاعتباري الذي
لا يوجد الا في الذهن فيرجع الى حمل الصورة العقلية على ما في الخارج وبالجملة الصورة الحاصلة
من الجزئيات في حكم الكلي في صحة الحمل وانما الممنوع حمله هو الهوية الخارجية كما قرره قوله
بل المفهومات الكلية تحمل على الجزئيات الحقيقية حق التعبير ان يقال بل الذي يحمل على الشيء المفهومات
الكلية كما لا يخفى قوله اي مغايرة للوجود قيد العلة بذلك لان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر
لذاته بل لامر آخر مغاير للممكن قال الشارح فعدم العروض في الواجب لعلة منع بعض الفضلاء
بطلان هذا اللازم مستندا بانه لا استحالة في احتياج الصفة العدمية للواجب الى علة انما الاستحالة
في احتياج ذاته وصفاته الحقيقية ولا يدفعه قول المحشي الفاضل فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد
الذي هو ذاته الى امر عدمي لان حاصله كما يظهر بتلخيص الدليل احتياج تجرد الوجود الى امر عدمي لا احتياج
الوجود المجرد اليه واجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد بالتجرد اللاعروض هو العينية وانها
من الاحوال المختصة بالواجب فيرجع الى احتياج ذات الواجب اليها لان احتياج خواص الشيء الى
شيء لا ينفك عن احتياجه اليه ولا يخفى عليك ان للمانع المذكور ان يقول معنى العينية ان لا يكون
للوجود ما يعرض هو له وانه من الاحوال العدمية وان كان من الاحوال المختصة بالواجب تعالى
فيجري فيه المنع المذكور فالاوجه في تقرير الجواب ان يقال ثبوت العينية للوجود الخاص الواجبي
حال الحكم ناش من احتياج الوجود الخاص اليها حال اعتبار الحكم بان يصدر عنها وجود خاص غير عارض
لماهية اصلا حتى اذا لاحظ العقل بحد عينيته محتاجة الى العلة قوله اشارة الى ان عبارة
القاضي البيضاوي حق التعبير ان يقال وامكان تقرير الجواب على هذين الوجهين هو الذي جوز

هو المولى ابن الخطيب

هو المولى ابن الخطيب ٣

حمل عبارة القاضي البيضاوي في الطوالع الى وجهين لان الاشارة بامكان التقريرين المذكورين
الى بيان ضرر واقع في كتاب آخر بعيد **قوله** وذلك اشد استحالة وذلك لان الوجهين مشتركان
في لزوم احتياج الواجب الى العدم وتمتاز الوجه الاول بكون ذلك العدم عدم غير الواجب فيلزم
فيه الاحتياج الى العدم والاحتياج الى الغير معا فيكون اشد استحالة ويمكن ان يقال يمتاز الثاني
ايضا عن الاول بان عدم الواجب ممتنع فيكون التجرد المحتاج اليه ممتنعا ايضا فالازم من الوجه
الاول امكان التجرد ومن الوجه الثاني امتناعه فيكون اشد استحالة من الاول فالاولى ان يطرح
من البين كون الاستحالة اشد ويقال كلاهما محالان اللهم الا ان يقال مراده ان الاحتياج الى الامر
العدمي اشد استحالة من الاحتياج الى الامر الوجودي لكنه بعيد عن اسلوب كلامه **قال الشارح**
لان علة عروضه هو الواجب اي علة عروض الوجود وقد ربعض المحققين هذا التعليل بان علة عروض
الوجود للممكنات هو الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بوسط فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته
وينتهي الى انتفاء الواجب ثم زيفه بان الواجب علة فاعلية للعروض ولا بد له من قابل وهو الماهية
فيجوز ان يكون انتفاء العروض في الواجب لعدم القابل لا انتفاء الفاعل حتى يلزم عدم الواجب
واعترض عليه بعض الافاضل بان تقرير التعليل المذكور هو انه لو كان لعروض الوجود للواجب علة
لكانت تلك العلة الواجب فيكون عدم العروض فيه لعدم الواجب فلا يرد عليه ما ذكره من التزييف
واجاب عنه المحقق المذكور بان المتبادر من كلام الشارح ان علة عروض الوجود مطلقا هو الواجب
لا علة عروض الوجود للواجب وكيف يحمل عليه والكلام على تقدير تجرد الوجود الواجبي وحينئذ
لا يكون هناك عروض ولا علة حتى يحتاج عدم العروض الى عدم علة ويرد عليه ان الكلام على تقدير
ان لا يقتضي الوجود من حيث هو شيئا من العروض والا عروض بل يحصل كل منهما من علة خارجة
فلم يكن الوجود المجرد الواجبي غير مقتض للتجرد من حيث هو هو وانما يحصل له التجرد من عدم علة
العروض بل الجواب عن الاعتراض المذكور هو ان الاشكال الوارد على التقرير الاول يرد على هذا
التقرير ايضا وذلك لان العروض لا يتصور بدون العارض والمعروض وهما الوجود والماهية

والمعروض

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

سو الولي ابن الخطيب



والمعروض ان الوجود من حيث هو لا يقتضي شيئا من العروض والا عروض فيكون المقتضي للعروض
الماهية فلم يكن الا عروض لعدم الماهية لا لعدم الوجود ولا يخفى انه لا استحالة في عدم الماهية
للواجب وانما الاستحالة في عدم الوجود ثم اعلم ان بعض الفضلاء اعترض على ما ذكره الشارح
من التعليل بان العروض اما ذهني ويفسر بالخارج المحمول واما خارجي ويسمى بالاتصاف وعروض
الوجود في الممكنات بالمعنى الثاني وفي الواجب بالمعنى الاول ولا شبهة انه لا يلزم من علية الواجب للعروض
بالمعنى الثاني علية للعروض بالمعنى الاول حتى يصح كونه علة لعروضه ويلزم من عدم ما عده ويمكن
ان يجاب عنه بان اتصاف الممكنات بالوجود ذهني كما حقق في موضعه اعني ان الممكن الموجود ينتزع
منه العقل الماهية والوجود ويحمل الوجود عليها بالاشتقاق فاذا كان الواجب ذا ماهية لا بد
وان يكون قابلا للانتزاع والحمل المذكورين وهذا عين الاتصاف المعتبر في الممكنات فعلية الواجب
للعروض بالمعنى الاول لازم على تقدير علية للعروض بالمعنى الثاني **قوله** سو اخص من المنع الذي
بني عليه قال في الحاشية والمنع الذي يكون السند سندا سو قوله لانا ان الوجود طبيعة نوعية واحدة
واعلم ايضا ان سند السند اخص من سند المنع لان دفعه لا يستلزم رفعه فان عدم كونه معقولا بالتشكيك
لا يستلزم ان يكون طبيعة نوعية لانه يجوز ان يكون عينية او مباينا **قوله** ولا شك ان ابطال السند
الاخص لا يجدي نفعا فضلا عن مجرد منعه قال في الحاشية وتوضيح تحقيق هذه الحاشية ان المعارض
لما قال الوجود معلوم الخ قال المستدل لانا ان الوجود الخاص معلوم لم لا يجوز ان يكون المعلوم
سو الوجود المطلق وسو المقول على الوجود الخارجي وغيره بالتشكيك وانه منع لسند المنع واما
بيان ان هذا السند اخص فبان يطرح قوله وسو مقول بالتشكيك ويقال لم لا يجوز ان يكون
المعلوم سو الوجود المطلق المتواطئ او ما سواء منه ومن المشكك وانما احتاج الى السند
الاخص مع ان العروض حصل بما سواء لكن حصول المقصود بالتشكيك لوجوب كون التشكيك حاصرا
عن جزئياته بخلاف المتواطئ وما سواء منه لعدم الوجوب **قوله** انجه ذلك المنع قال في الحاشية
فالاولى ان يقال المنع سو قوله وليس طبيعة نوعية وسنده قوله لانه معقول بالتشكيك على افراده

وهذا المنع اعم من هذا السند لانه يجوز ان يبين ذلك المنع بانه لم لا يجوز ان يكون وجود كل شيء
عينه فلا يكون له مماثله فيه حتى يلزم تساوي افراده في العروض واللاعروض **قوله** فلا استلزام
تركب الوجود الذي هو ذات الواجب تعالى فرضا انما قال فرضا اذ لم يثبت عند هذا القائل كون
الوجود الخاص عين الواجب تعالى **قوله** فانه باطل قطعا اي هذا الاستلزام باطل قطعا اذ
لا يلزم من تركب الشيء مما به الاشتراك ومما به الامتياز تركب ما به الاشتراك وكذا تركب ما به الامتياز
او يقال فساد هذا اللازم باطل قطعا اذ لم يبين فيما سبق بساطته واما قول المص الوجود
لا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له فلم يتم دليله **قال** الشارح وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك
قال بعض الفضلاء المقدمة القائلة بان المقول بالتشكيك من العوارض يكفي في اصل مطلوبه وهو
عروض الوجود والتعرض لابطال التساوي والتركب واثبات التباين مما لا دخل له في اصل
المقصود فيكون اكثر المقدمات المذكورة في الاعتراض الثاني مستدركا هذا كلامه وفيه بحث
لان اللازم من كون الوجود المطلق من العوارض عدم اتحاد حقيقتها في الوجود المطلق
ولا يلزم من ذلك عدم اتحاد حقيقتها من جهة اخرى فبا في المقدمات لاثباته الا يرى الى قول
الشارح باعتبار آخر في قوله فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر وما قاله
الفاضل المذكور من ان قوله باعتبار آخر للاحتراز عن التماثل والتجانس باعتبار الوجود ايضا
ليتعين كون الوجود من العوارض بناء على ان كلا منهما ينافي العروض فمدفوع بان كون
المقول بالتشكيك غير متماثل ولا متجانس غني عن البيان وانما المحتاج الى البيان كون الوجودات
الخاصة غير متماثلة ومتجانسة من جهة اخرى غير جهة الوجود المطلق مع توقف المقصود
عليه وهو كونها متباينة في ذواتها ومتشاركة في مفهوم هذا العارض اعني الوجود المطلق
**قال** الشارح فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب انكر بعض
الافاضل كون الواجب فرد الوجود المطلق اذ لا يقال له انه واجب بالذات لكونه فردا من
افراد الوجود المطلق والا لكان كل فرد منها واجبا بالذات وليس كذلك وقد ذهب الشيخ

والفارابي

سو المولى
ابن الخطيب
٢



سو العلامة
الدواني
٢

والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج واجاب عنه بعض المحققين بان ما ذكره انما
يلزم لو كان وجوبه بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان لكونه فردا منه وقائما بذاته
فلا اذ ليس جميع افراده قائما بذاته ثم ان كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الموجود
الخارجي اذا كان صدقه بحسب الذهن ومن المعلوم ان المراد بالعارض هنا الخارج المحمول
ورده الفاضل المذكور بان المعترض ادعى لزوم كون كل فرد للوجود واجبا على تقدير كون الوجوب
فيه لكونه فردا للوجود المطلق وهو قد حكم بعدم لزومه لامر آخر وانه خارج عن قانون التوجيه
ثم من البين ان كون الشيء وجودا كما لا يقتضي كونه موجودا كذلك لا يقتضيه كونه قائما بالذات
ثم ان فردا من العام اذا كان موجودا في الخارج يكون العام موجودا في الخارج فكيف يقال انه
عقلي ودفعه المحقق المذكور بان حاصل الكلام منع اللزوم المذكور مستندا بجواز ان يكون واجبا
بواسطة كونه فردا قائما بذاته وليس ذلك بخارج عن قانون التوجيه ثم ان الوجود العام بذاته
موجود من حيث انه قام به الوجود قيام الشيء بنفسه كما ان الصورة المجردة اذا قامت بغيرها كانت
عالما وصار بها ذلك الغير عالما واذا قامت بنفسها كانت عالما بنفسها وعالما وكذا الامر الذي هو التاثير
المسمى بالقدرة اذا قامت بغيرها كانت قدرة للغير فصار الغير بها قادرا واذا قامت بنفسها كانت
قدرة وقادرا وكذا الحال في الارادة ونظائرها كثيرة ثم ان الموجود اذا صدر عن علة الموجبة
صح للعقل انتزاع الوجود عنه ثم اطلاق الموجود عليه فالمنتزع منه الوجود هو نسبته الى الفاعل
لا ذاته بذاته والا لكان واجبا فلم يصح تاثير الفاعل فيه والمراد من الموجود هو ما ينتزع هذا
المفهوم منه والفرق بين الممكن والواجب ان هذا المفهوم في الممكن منتزع من نسبته الى الفاعل
وهذا معنى زيادة وجوده وفي الواجب منتزع من ذاته بذاته وهذا معنى كون وجوده عينه
لان المفهوم الاعتباري عين ذاته هذا ما ذكره المحقق المذكور وهو الحق الحقيق بالقبول
ولنزده بيانا وهو ان للفظ الوجود مفهوما ينتزع من الوجود ثم يطلق عليه بالاشتقاق وطريق
انتزاعه قد بينه المحقق المذكور بما لا مزيد عليه واما طريق حمله على الموجودات بالاشتقاق وهو ان

سو السيد صدر
الدين
٢

معنى المشتق في اللغة ما قام به المشتق منه اعم من ان يكون القيام خارجيا او ذهنيا غايته
الامر ان القيام الخارجي اكثر فيحمل الموجود على الواجب بطريق الضرورة وذلك لكون مبداء
الاشتقاق فيه مغترا عن ذاته ولما كان ثبوت شئ لذاته ضروريا كان اطلاق الموجود
عليه بطريق الضرورة وهذا معنى كونه واجبا ويحمل على الممكن لا بطريق الضرورة وذلك لكون
مبداء الاشتقاق فيه مغترا عن نسبته الى الفاعل التي لا يجب لذات الممكن ولهذا يكون اطلاق
الموجود عليه خاليا عن الضرورة في كل من طرفيه ثبوته وسلبه وهذا معنى الامكان اذا عرفت
هذا فاعلم ان المفهوم اذا كان عين ما في الخارج حقيقة بان لا يبقى بينهما فرق الا بالتشخص
وسائر العوارض خارجا والتجرد عنها ذهنا يسمى ما في الخارج فردا له وهذا المعنى هو المشهور
وقد يطلق على ما يصدق عليه المفهوم العقلي سواء كان بالمواطاة كما في الذاتيات او
بالاشتقاق كما في العرضيات وكون الوجود الواجبي فردا للوجود المطلق انما هو بهذا المعنى
وما نقل عن ابن سينا والفارابي من ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج هو نفي الفرد بالمعنى
الاول فلا منافاة بين الكلامين **قوله** وذلك لانه استدل قيل في بيان المنافاة انه حكم
في الاول بان التباين يقتضي عدم اشتراك الوجودات في مطلق الوجود وحكم في الثاني بانه على
تقدير التباين يكون الوجودات مشتركة في مطلق الوجود ولا شك انهما متنافيان كذا
نقله بعض الفضلاء عن بعضهم وفيه بحث لان المحكوم به في الاول كما لا يخفى على من تامل عدم
اشتراك الوجودات في الوجود المطلق بطريق كونه داخلا في حقايقها وفي الثاني اشتراكها بينها
بطريق العروض ولا منافاة بينهما قطعا **قال** الشارح والمنع مقدم على المعارضة قال
بعض الفضلاء لان المنع دفع لمقدمة الدليل والمعارضة لمجموعه ودفع الجزء مقدم على دفع الكل
ويمكن ان يقال المنع دفع للدليل والمعارضة رفع له والدفع لسهولته اقدم من الرفع **قوله**
يريد ان القابل قال في الحاشية في تفسير قول الشارح ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما
اى لم يلزم من كون ماهية الممكن قابلة للوجود لا بشرط وجودا آخر ان يكون القابل للوجود معدوما

سعد المولى
ابن الخطيب
٢

سعد المولى
ابن الخطيب
٢

وقوله



وقوله والا يلزم ان يكون الشئ الواحد في آن واحد موجودا ومعدوما اى وان كان
القابل للوجود معدوما لزم ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما **قوله** ولم
يتجه ان القبول هو صحة الاتصاف منشاء اشتباه القائل المذكور وهو الفاضل الحلي
ان القبول قد يطلق على الامكان الاستعدادي والقابل بهذا القبول لا يجامع
الفعل وقد يطلق على الامكان الذاتي وقد تقرر فيما سبق ان الممكن بالذات يكون
واجبا بالغير حال امكانه والفاضل المذكور ظن ان مراد الشارح بالقبول هو المعنى
الاول وليس كذلك لان الامكان الاستعدادي لا يوجد في الموجود بالنسبة الى وجوده
وذلك ظاهر لمن عرف معنى الامكان الاستعدادي **قوله** قد يقال اعلم ان الحكماء استدلوا
على كون وجود الواجب عينه بانه لو زاد عليه يكون صفة مفتقرة الى موصوفها فيكون
ممكنا فعلته ان كان غير الواجب يلزم افتقاره في وجوده الى الغير وان كانت حقيقته قائما
حال العدم فيلزم تاثير المعدوم او حال الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل
واللوازم كلها منتفية فكذا الملزوم اعني زيادة وجود الواجب عليه فتعينت العينية
واعترض عليه بانا نختار ان المؤثر في وجوده تو حقيقته من حيث هي هي لا حال الوجود ولا حال
العدم فلا يلزم شئ مما ذكر واجيب عنه ان الماهية من حيث هي هي وان جاز عليها الصفاتها
المعقولة لكن لا يصح عليها الوجود ها وفرق ما بينهما وحاصل ما ذكره القائل المذكور من الرد
ان هذا الفرق غير صحيح لانها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود معها في الجملة لا تكون علة
لصفاتها المعقولة ايضا وان كان اتصافها بها من الحيثية المذكورة معقولا واعترض بعض
الفضلاء على هذا الرد بان مراد المعترض بالماهية من حيث هي هي الماهية المجردة عن اعتبار الوجود
والعدم الخارجيين لا عن اعتبار جميع العوارض اذ لا حاجة الى هذا الاعتبار في رد دليل الحكماء
ولا شك ان الماهية المأخوذة بالتجرد عن الاعتبار الاول يمكن ان تكون علة لصفاتها المعدومة
تجردها عن الوجود في الجملة انتهى ويمكن ان يقال المتبادر من الماهية من حيث هي هي تجردها

بان تختار

اعتبار
ظ
سعد المولى
ابن الخطيب

عن جميع العوارض حتى عن هذا التجرد فالرد المذكور يرد على هذا المعنى المتبادر وان لم يكن حاجة
في رد دليل الحكماء الى اعتبار التجرد عن جميع العوارض **قال** الشارح فان بداهة العقل حاكمة
**ش** ذكر بعض الافاضل في تعليل كلام المصنف وجها آخر وهو ان الماهية من حيث هي هي اي مجردة عن جميع
ما هو خارج عنها امر اعتباري غير واقع في نفس الامر وموجد الشيء في نفس الامر لابد وان يكون
واقعا فيها وايضا مدار بطلان النقض بالماهية القابلة هو هذا لان قبول الماهية للوجود
انما هو في الاعتبار الذهني والايجاد لابد وان يكون في نفس الامر اعترض عليه بعض المحققين
بانه اذا كان قبول الماهية للوجود اعتباريا يكون الوجود ايضا كذلك وكما جاز ان يكون
الامر الاعتباري قابلا للامر الاعتباري فليجز كونه فاعلا له ايضا والمراد بالاعتباري هنا ما هو
المطابق لما في نفس الامر لا ما هو من الاكاذيب وذلك ظاهر وكما ان القبول مطابق لما في نفس الامر كذلك
الايجاد من غير فرق ثم قال بل منشاء الفرق ان قبول الوجود للماهية بحسب وجودها في الذهن و
ايجادها في الخارج بحسب وجودها في الخارج بناء على ان البداهة تحكم بان الايجاد فرع الوجود دون
القبول وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز كون الاعتباري قابلا للاعتباري كونه فاعلا له
والفرق بين القبول الجائز اعتباره في الذهن والفعل اللازم اعتباره في الخارج غني عن البيان
ولا يلزم من كون الايجاد اعتباريا كون اثره كذلك **قوله** وقد ينبه على اندفاعه قال بعض
الافاضل ولا يتوهم ان يقال ان الذي هو فرع الوجود هو ايجاد الشيء غيره لا ايجاده نفسه
لان معنى التاثير افادة المؤثر الوجود للموجود من غير فرق بين كون الافادة لغيره او لنفسه
واذا امتنع افادته لغيره امتنع افادته لنفسه ايضا من غير فرق انتهى **وانت** تدري ان هذا
البيان اعادة لما ذكره المحشي الفاضل بعينه فما يرد عليه من التوهم وارد عليه ايضا فالاولى
ان يقال في دفع التوهم انه تشكيك في الضروري فلا يلتفت اليه **قوله** اعني قوله لم لا يجوز ان
يكون قال في الحاشية قوله اعني قوله تفسير للمنع المذكور قوله لم لا يجوز ان يكون منع للتاويل
وتاويله لانم ان ماهية الواجب من حيث هي هي لا اثر في وجود الواجب والسند هو قول القائل





كما في ماهية الممكن فماهية الممكن قابلة للوجود لا بشرط آخر **قوله** لان تاثيرها فيه لما
وجودها او لا باعتباره وكلاهما باطلان الاولى ان يقول او باعتبار عدمه لان عدم اعتبار
الوجود في المؤثر وان كان باطلا لكن اعتبار العدم افحش بطلانا منه على ان المذكور في
الدليل اعتبار العدم اللهم الا ان يغير ليظهر جوابه في صورة النقض لكن فيه كلام ايضا
كما ستقف عليه **قوله** لان صحة اتصافها اما باعتبار وجودها او لا باعتبار وجودها وكلاهما
باطلان الصواب ان يقول او باعتبار عدمها لان عدم اعتبار الوجود في الماهية القابلة
للوجود ليس باطلا **قوله** فلا يكون موصوفها مقتضيا لصحة اتصافها بها الا في الذهن
اعترض بعض الفضلاء على هذا الحصر بان الامر الخارجي قد يقتضي الاتصاف بالاعدام في الخارج
كاتصاف زيد في الخارج بالعمى انتهى **وانت** قد عرفت فيما سلف ان هذا هو الصدق الخارجي
لا الاتصاف الخارجي وقد عرفت الفرق بينهما ثم ان المحشي الفاضل قال في الحاشية يعني على
هذا يجوز ان يكون ماهية الواجب باعتبار وجودها في الذهن علة لوجودها الخارجي فيكون
وجوده الخارجي زائدا اعترض عليه الشارح الجديد بان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون
الطرفان ايضا عقليين فاللازم من كون الماهية فاعلة لتلك الصفة كونها فاعلة
لصفة عقلية لا الصفة خارجية فلا يبقى فرق بين الفاعل والقابل واعترض عليه بعض
الافاضل بان معنى كون الوجود خارجيا هو اتحاده مع الموجود الخارجي ومعنى كونه عقليا
هو زيادته عليه في العقل وكون الماهية فاعلة انما هو بالاعتبار الاول وكونها قابلة
انما هو بالاعتبار الثاني فالفرق ظاهر واجاب عنه بعض المحققين بان الوجود اذا كان
متحدا مع الموجود الخارجي لابد وان يكون قابلة ايضا موجودا في نفس الامر فلا يبقى فرق
من هذه الجهة ايضا بل منشاء الفرق هو حكم العقل بتقدم الفاعل في الوجود على الوجود
الذي هو اثره وعدم تعقل تقدم القابل عليه بالوجود كما سبق انتهى ما ذكره ولقائل
ان يقول لانم ان المقبول اذا كان خارجيا من جهة عقليا من جهة لابد ان يكون قبول

القابل له من جهة كونه خارجيا بل يجوز ان يكون من جهة كونه عقليا **قال** الشارح واما الثاني
فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل وجود الواجب اعترض عليه الشارح الجديد بان اللازم من تقدم العلة على معلولها تقدم
الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجوده الخارجي ولا فساد فيه لانقدم وجوده
العقلي على نفس وجوده الخارجي حتى يلزم ماذكره قال بعض المحققين ووافقه بعض الفضلاء بان
الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كانت الماهية باعتبار وجودها في العقل علة
فاعلية له لزم ان تكون موجودة قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بها عاقل
وذلك بين واعترض عليه بعض الافاضل بان مدار كلامهما على ان يكون الاتصاف العقلي علة
لامر محقق في الخارج وانه غير معقول وايضا يلزم ان يحتاج وجود الشيء في الخارج الى عاقل ليعقل
اتصافه بالوجود الخارجي ومن البين انه ليس كذلك وايضا عروض الوجود للماهية انما هو في العقل
بان تعتبر من حيث هي هي وهذا الاعتبار مقابل لما في نفس الامر فيلزم توقف وجود امر في الخارج على امر
سواعتباري محض ثم ان المحقق المذكور مما زاد في دفعه على ان قال عليه الماهية المعقولة لاتصافها
بالوجود الخارجي ستلزم تقدمها بحسب الوجود العقلي على نفسها بحسب الوجود الخارجي ولاشك ان كونها
معقولة متوقفة على عقل عاقل وذلك ظاهر جدا ثم قال وهذا هو المراد من الكلام المذكور والا سقط به
تلك الكلمات المشوشة ولا يخفى عليك ان هذا تاييد للكلام السابق فقط وليس فيه بيان لضعف
الاعتراض ووجه ضعفه ان احتمال كون الماهية المعقولة للواجب علة لوجوده الخارجي سند
المكابر وماذكره الشارح من انه يلزم حينئذ ان يكون قبل وجود الواجب عاقل ابطال له وماذكره
الشارح الجديد منع للزوم المذكور في ابطال السند وماذكره الفاضلان المذكوران اثبات للزوم
ماذكر في ابطال السند للفرض المذكور لا ادعاء صحة الفرض المذكور حتى يرد عليهما ما اورده المعترض
المذكور **قوله** اللازم مما ذكر افتقار الذات اراد المستدل باللازم ههنا لازم الماهية بقرينة
قوله اذ لو كان التجرد من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا لان لزوم الاطراد

دليل

اراد بعض المحققين العلامة الدواني وببعض الفضلاء المولى ابن الخطيب

٣

سو السيد صدر الدين

٢

دليل على انه اراد لازم الماهية فح لا يمكن احتجاج لازم الماهية الى الغير بدون احتياج الملزوم
اليه اذ توقف اللازم على الغير بعد تحقق الملزوم بينا في تحقق اللزوم بينهما وماذكره المحشي
الفاضل من لزوم معلول المعلول للعلة البعيدة فانما هو لازم الوجود والكلام في لازم
الماهية لما عرفت ولئن سلم ان الكلام في مطلق اللازم لكن استحاله احتياج الواجب
من حيث انه ملزوم للازمه الى الغير مما لا يمكن منعه اذ البداهة لا تفرق بين احتياجه في
ذاته ووجوده الى الغير وبين احتياجه في لازمه الى الغير في الاستحاله **قوله** هذه مناقشة
في العبارة لا تجدي طائلا لقائل ان يقول اللازم من الدليل كما هو الظاهر لمن تامل فيه زيادة
الكون على حقيقة الواجب ولما توقف ثبوت المدعى على ان يكون المراد بهذا الكون هو الوجود
الخاص ضم اليه المستدل قوله والكون عبارة عما به التحقق بناء على ان ما به التحقق هو الوجود
الخاص لا غير فيكون ماذكره الشارح ابطالا لهذه المقدمة التي توقف ثبوت المدعى عليها
فيجدي طائلا **قوله** فيه منع ظاهر لعل المستدل ادعى اللزوم الاتفاقي اذ لم يثبت كون
الوجود عرضيا متواطئا او طبيعة جنسيه متواطئة فلم يبق الا احتمال كونه عرضيا مشككا او
طبيعة نوعيه متواطئة **قوله** وذلك لانه لو لم يعتبر التجرد اعترض عليه بعض الفضلاء بانه ان اراد
اعتبار التجرد بطريق الجزئيه فلا يلزم الترجح بلا مرجح لان الذات الذي يكون التجرد جزءا منه لا يكون
مساويا لسائر الذوات وان اراد اعتبار التجرد بطريق الشرطية فلا يلزم من عدم اعتباره
المقارنة لجواز كون التجرد جزءا ح فلا يثبت المقارنة ثم اجاب عنه بان مراده مطلق الاعتبار
من غير تقييده بالجزئيه والشرطيه وان كان التجرد شرطا حسب نفس الامر اذ لو كان جزءا من الذات
لم يكن الوجود عين حقيقته كما ادعاه المستدل لكون التجرد ايضا جزءا منه ثم قال ولا يتوهم
ان التجرد لو كان شرطا يحضر المحذور في الحاجة فلا يصح الترديد الانفصالي بينها وبين الترجح
والمقارنة لان مراده الحاجة في التجرد لا مطلق الحاجة فيتم الترديد الانفصالي بقي من شيء
وسوان الاظهر في بيان لزوم الامور الثلثة المذكورة ان يقال اذا كان الوجود المطلق تمام

سو المولى ابن الخطيب

حقيقة تلك الافراد ويكون الاختلاف في الاوصاف فاما ان يقتضي الوجود المطلق المقارنة للممكنات
فينبغي ان يقتضي وجود الواجب ايضا مقارنة الممكنات واما ان يقتضي التجرد فيكون تجرده في الواجب
ترجحا بلا مرجح او لا يقتضي شيئا منهما فيكون كل منهما بسبب امر منفصل فيلزم احتياج الواجب
في تجرده الى غيره واللوازم كلها مما عرف بطلانه **قوله** وبعبارة اخرى انما قال بعبارة اخرى
لان خصوصية الفرد العاجي عبارة عن الوجوب الذاتي وانما عبر عنه بالخصوصية مع انه وصف خارج
تنبيها على انه لكمال اختصاصه بالواجب تنزل منه منزلة الخصوصية **قوله** نعم ان صح ما زعمه هذا
القائل اراد بذلك دفع سوال أورده الفاضل الحلي ههنا وهو ان الاشد هو الوجود الخاص الواجبي
باعتبار انه لا يزول والاضعف هي الوجودات الخاصة للممكنات لقبولها الزوال لا الوجود المطلق الذي
في نفسه معنى واحد لا يتغير الا بحسب حصوله في افراده ووجه الدفع ان الاشد عند القائل هو اصل المعنى
مع ما ينضم اليه من الزيادة كما صوره في بياض الثلج والاضعف ما ليس فيه هذه الزيادة ومراد الشارح
بقوله لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق هو الاشد والاضعف بالمعنى الذي اراده القائل
لا ما توهمه ان قال وانما اختار ان رح في الجواب ما ذهب اليه القائل لكفايته في رد الدليل المذكور لان
المعول بالتشكيك اذا كان خارجا عن الفرد يجوز خروج اصل المعنى مع الزيادة المنضمة اليه فلا
يلزم تركب الفرد المذكور على تقدير كون المركب المذكور عينه كما هو المدعى هذا حاصل ما ذكره المحشي
الفاضل وانما حكم بجواز اصل المعنى مع الزيادة لان دليل كون التشكيك عارضا هو انه لو كان
ذاتيا لما اختلف حصوله في افراده جاز في اصل المعنى مع الزيادة واعترض عليه بعض الفضلاء
ادعى لزوم تركب الاشد لصحة ما زعمه القائل فان اراد بالاشد اصل المعنى فالقائل المذكور لا يقول
بتركبه وان اراد به ما صدق عليه هذا المعنى اعني الذي نوزع في كونه عين الواجب فاللزوم المذكور
ممنوع لان الخارج هو المعنى الاشد لا ما صدق عليه المعنى المذكور ولم يثبت في الواجب وراء احد هذين
الامرين حصة من الوجود المطلق حتى يكون الاشدية والاكملية في تلك الحصة وفيه بحث لان
ما ذكره من الترديد غير حاصر لان الاشد عند القائل هو المركب من اصل المعنى ومن زيادة عليه

وليس



وليس بما ادعاه ان رح والمحشي الفاضل من العارض المركب لا منذا **قوله** وكل منهوم مغاير
للوجود قال بعض الفضلاء هذا الدليل منقوض بالممتنع الجزئي كهذا العمى مثلا بان يقال لو زاد
عدمه عليه لكان في عدمه محتاجا الى غيره فيلزم ان يكون ممكنا فلا شيء غير العدم بممتنع فيلزم
ان يكون العدم جزئيا حقيقيا ويكون معنى معدومية الماهيات اضافتها الى هذا الممتنع الجزئي
الذي هو العدم وهو شيء لا يلتزمه عاقل هذا ما ذكره ولا يخفى عليك ان الممتنعات ليس لها ماهيات
محصلة في نفس الامر بل يمتاز بعضها عن بعض بالاضافة الى ملكاتها كاضافة العمى البصر وكاضافة
الاجتماع الى النقيضين ونحو ذلك فلا يكون للعدم قيام معها في نفس الامر حال اعتبار الحكم وقيام
معها حال الحكم مجرد اعتبار الحاكم لانه انما نشاء عن ملاحظة ماهية محصلة للممتنع بسبب اضافته
الى ملكته وحيث لا قيام للعدم مع الممتنعات في نفس الامر لم يلزم احتياجها اليه حتى يلزم امكانها
**قوله** كان العارض لذات الواجب مركبا من مطلق الوجود ومن زيادة منضمة اليه قال في
الحاشية قال ان رح ولا شك ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل المعنى وزيادة ايضا منه
فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زايد ايضا من البياض فان قلت البياض المطلق
ليس بمنقسم فان وجد في محل وجد قطعا وان لم يوجد لم يوجد قطعا اي اصلا فلا يكون قول ان رح
وزيادة منه وكذا عامة قول الحكماء في الكليات المشككة صحيحا الا ان يقال ان بحسب العقل مركب
وان كان بسيطا بحسب الخارج قلنا لا يجدي نفعا لان مبداء الآثار هو الوجود الخارجي واذا
كان في الخارج بسيطا لا يكون قوله صحيحا بل الصحيح ان يقال ان البياض في الموضعين واحد
بحسب الذات ليس لاحدهما زيادة من الآخر الا انه يكون في احدهما مبداء لاثر اكثر من الاثر الذي
في الآخر بحسب المحل فلا يكون الاختلاف الا بحسب المحل فالكلي المشكك هو الكلي الذي يكون في
احد المحلين او المحال مبداء لاثر وفي المحل الآخر مبداء لاثر آخر ولكن يكون بحسب الذات
واحدا واما المتواطئ فهو الذي يكون بحسب الذات والاثر واحدا انتهى كلامه وقد ذكرنا
تحقيق هذا المحل في مباحث الوجود مستوفى **قوله** فانه اذا لم ينضم اليه الوجود بوجه

من الوجوه فی نفس الامر لیکن موجودا فیها قطعا اعترض علیه بعض الافاضل بان المفهوم من هذا
الکلام کون الوجود حاله الوجود بالفعل ولیس کذلک اذ لا یلزم من صدق المشتق علی الشیء ثبوت
مبداء الاشتقاق له واجاب عنه بعض المحققین بان اهل العرف العام والخاص مطبقون علی
ان السماء موصوف بالفعل بالوجود والفوقیه والمراد بالانضمام کما یشعر به قول المحشی الفاضل
بوجه من الوجوه سواء یعم الحلول الخارجی والانضمام العقلی فی نفس الامر ومرجع صحة انتزاع الوصف
من الموصوف وردده الفاضل المذکور بان ما حکم به اهل العرف سواء کون السماء موجودا مثلا ولا
یلزم منه عروض الوجود له بالفعل وایضا جعل صحة الانتزاع من قبیل الاتصاف مخالف للاطلاقات
العموم وایضا ان اراد بصحة الانتزاع حکم العقل بقیام الوجود فانه کاذب اذ لا قیام له معه فی
نفس الامر وان اراد ان العقل یجده عارضا للموجود بحسب الاعتبار العقلی فذلک سواء الموجود لا
الوجود ودفعه المحقق المذکور بانه لا نزاع لاحد فی قیام الوجود بالماهیة من حیث هی هی فی
نفس الامر ولا کذب فی هذا الحکم وقد مر قول المص وقیامه بالماهیة من حیث هی هی لان الکذب انما
یلزم لو حکموا بالقیام الخارجی علی ان صحة الانتزاع یدل علی ثبوت الوصف فی نفس الامر وان لم یکن
الوصف ثابتا فی الخارج ولا یلزم فی طرفی الانضمام ثبوت کلیهما فی الخارج کما فی قولک الجسم ابیض
بل قد یکون بثبوت کلیهما فی الذهن کقولک الوجود واجب او بثبوت احدهما فی الخارج کقولک السماء
فوق الارض وانضمام الوجود من هذا القبیل کما لا یخفی انتهی کلامهما وتفصیل المقام ان القیام
اما خارجی کقیام الصور بموادها والاعراض بمحالها واما ذهنی کقیام المحمولات بالموضوعات فی الذهن
ثم ان المحمول اما منتزع من نفس الموضوع ویسمی ذاتیا وهذا الانتزاع اما بطریق تجریده عن المشخصات
کقولک زید انسان او عن المعینات کقولک الانسان حیوان او منتزع من نفس الموضوع لکن بطریق
اخذ الازم من الملزوم لا اخذ المقوم من الموضوع کقولک الاربعة زوج او من نفس ذاته بطریق
نسبته الی امر آخر کقولک السماء فوق الارض فان الفوقیه منتزعة من نسبته الی الارض او من امر
زائد علی الموضوع کقولک زید کاتب ویسمی کل من هذه الثلثة عرضیا فمصداق الحمل فی الذاتیات هو

سو السید صدر الدین

سو العلامه الدوانی

مطلب



سو المولی ابن الخطیب

الاتحاد مع الموضوع فی الوجود وفی العرضیات صحة انتزاعه من نفس الموضوع بطریق اللزوم او بطریق
النسبة او من امر قائم به فهذه اربعة اقسام فقیام الوجود بالواجب من القبیل الثانی وقیامه
بالممکنات من القبیل الثالث وقد سبق تحقیقه ثم ان المحمول کما ینتزع من امر خارجی کما فصلنا
کذلک ینتزع من امر ذهنی اما مطابق لما فی نفس الامر کقولک الوجود مشترک او لا کقولک لا شریک
الباری ممتنع اذا عرفت هذا فاعلم ان قیام الامر الخارجی بمثله یسمی اتصافا خارجیا وقیام
الامر الذهنی بالامر الخارجی یسمی اتصافا فی نفس الامر وکذا قیام الامر الذهنی بمثله ان طابق
الواقع والا فیسمی اتصافا فرضیا حال الحکم واما حال اعتبار الحکم فلا اتصاف اصلا کما بیناه
آنفا ولا یخفی ان قیام الوجود بالموجودات قیام الامر الذهنی بالخارجی فیکون اتصافا فی
نفس الامر ومن انکر ذلک لم یعرف الفرق بین الاقسام المذکورة للاتصاف کما توهم المعترض
المذکور وبعد الاحاطة بما فصلناه من المقال یظهر لک جلیة الحال ثم ان بعضا من الفضلاء
قال المراد بالانضمام المذکور فی الدلیل مجرد التعلق والاضافة لا القیام والاتصاف والا
لکان هذا مخالفا لما یجیء من ان الوجود جزئی حقیقی قائم بذاته منزه عن کونه عارضا لغیره
وانه لا یتصور کونه قائما بالماهیات الممکنة انتهی ما ذکره واعلم ان المراد بالوجود ههنا هو
ما به التحقق لا نفس التحقق اذ لا نزاع للفریقین فی کونه امرا کلیا عارضا للماهیات فی الذهن
ثم ان مذهب القائلین بزیادة وجود الواجب هو ان ما به التحقق عارض لماهیة الواجب
وینضم الیها فالمستدل یقول لو فرضنا مذهبهم یلزم ان یکون ماهیة الواجب ممکنا لامکان
ما عدا ما به التحقق وانه باطل فلا یکون الواجب الا ما به التحقق اعنی الوجود الحقیقی فیکون
جزئیا حقیقیا وموجودا قائما بذاته لا مفهوما کلیا عارضا للماهیات وبهذا یظهر ان اعتبار
انضمام الوجود فی الدلیل انما هو علی فرض مذهب الخصم واعتبار کونه جزئیا حقیقیا قائما بذاته
انما هو علی تحقیق المستدل فلا ضرر فیما ذکره الفاضل المذکور من المخالفة بل لا بد منها فی تقریر
الدلیل کما بیناه ثم ان الشارح الجدید اعترض علی الدلیل المذکور بان مبناه علی کون الوجود

هو ما به التحقق وليس كذلك فانه هو نفس التحقق كما عرفت فيما سبق واجاب عنه بعض الافاضل بانه لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق ان لا يوجد ما به التحقق اصلا وان يصدق على التحقق انه هو ما به التحقق ورده بعض المحققين بان المراد من التحقق هو كونه متحققا فكيف يكون امرا به يصير الشيء متحققا ويمكن دفعه بان الذي هو نفس التحقق هو الوجود المطلق العارض لجميع الماهيات باتفاق الفريقين والمستدل لم يقل انه ما به يصير الشيء متحققا بل قال ان هناك امرا آخر به يصير الشيء متحققا وهو الذي يكون عين الواجب لا الوجود المطلق الذي هو عين التحقق فانه امر كلي اعتباري تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ما به التحقق الذي يكون عين الواجب فهو جزئي حقيقي وموجود قائم بذاته وانما سماه وجود الكون مفهوم الوجود من لوازمه وكون ثبوته لما عداه بواسطة نسبته اليه كما حققناه فكانه هو حقيقة الوجود ومفهوم الوجود المطلق مما ينتزع منه فلزم من ذلك اطلاق الوجود على التحقق وعلى ما به التحقق والثابت في موضعه عدم كون الوجود ما به التحقق بالاعتبار الاول لا عدم كونه ما به التحقق مطلقا **قوله** فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد قال بعض الفضلاء هذا مشكل جدا لان كل احد يحكم بداهة بان جميع الموجودات مشتركة في حالة بها يمتاز عن جملة المعدومات وان الوجود ليس الا حقيقة تلك الحالة واستعماله في غيرها مجازا وان صح لكن لا يناسب ايراده في هذا المقام وايضا العدم ليس الا سلب الوجود فاذا كان الوجود جزئيا حقيقيا قائما بذاته كان مسلوبا عن الموجودات الممكنة فيلزم كونها معدومة انتهى كلامه ولك ان تقول لا اشكال فيما ذكره لان ما ذكره من الحالة المشتركة هي الوجود المطلق وليس المراد ههنا الا ما به التحقق واطلاق لفظ الوجود عليه ليس الا كاطلاق الزوج على الاربعة وليس ذلك في شيء من المجاز وان المراد بالعدم عندهم ايضا ليس الا سلب الوجود المطلق لانهم لا ينفون الوجود المطلق ولا ينكرون كون العدم سلبه ولا يلزم من سلب ما به التحقق سلب التحقق ما دامت نسبة الممكنات اليه باقية **قوله** فيكون الواجب هو المطلق لم يرد بذلك مفهوم الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية لانه ليس عينا لشيء من الموجودات

هو السيد صدر الدين

هو العلامة الدواني

هو المولى ابن الخطيب

٣

ولا الامر

ولا الامر الكلي المتحقق على نحو تحقق الكلي الطبيعي لان الواجب تعالى جزئي حقيقي متعين في ذاته بذاته بل اراد المطلق عن العروض للماهية وعن العوارض حتى العوارض المعينة لان تعينه بذاته عندهم ويسمى الوجود الماخوذ بهذا الاطلاق الوجود البحت وانما قالوا حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت لانهم يقولون ان الواجب تعالى شانه يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية وذلك لان مراتب الموجودات في الموجودية ثلث ادناها الموجود بالغير اي يكون وجوده زائدا عليه بايجاد الغير كما هو حال الممكنات واوسطها الموجود بالذات اي يكون وجوده غيره ومقتضى ذاته وجوده كما هو حال الواجب تعالى عند المتكلمين واعلاها الموجود بالذات وهو الذي لا ماهية له سوى الانية وهو حال الواجب تعالى عند الحكماء ثم ان مفهوم الوجود الذي هو بديهي ومشترك بين الواجب والممكن وزائد عليهما امر اعتباري حاصل في العقل لا وجود له في الخارج الا انه ليس اعتبارا محضا بل هو منتزع من الامور الخارجية ومعقول عليها بالتشكيك لانه عرضي لازم للواجب تعالى بمعنى ان العقل يجده بحيث يقتضي الكون والتحقق في نفس الامر كاقتضاء الاربعة الزوجية وانه عرضي مفارق لذوات الممكنات بمعنى ان ذواتها لا تكفي في عروض هذا المفهوم لها بل تحتاج الى تصور نسبته الى الفاعل وانما سموا ذات الواجب تعالى بالوجود باعتبار لزوم مفهومه له وانما وصفوه بالبحت تمييزا له عن الممكنات التي لا تخلو عن العروض والعوارض وانما حكموا بكونه جزئيا حقيقيا لان الكلي لا يلزمه مفهوم الوجود وانما حكموا بكونه قائما بذاته اذ لو كان قائما بغيره لاحتاج في انتزاع مفهوم الوجود منه الى الغير هذا خلف ثم ان مفهوم الوجود لكونه عرضيا بالحمل عليه اشتقاقا ومعناه ان ما في الخارج مطابق لثبوت مفهوم الوجود له في الذهن كما ان الممكن مع نسبته الى الفاعل مطابق لثبوت هذا المفهوم له في الذهن فذات الواجب تعالى وجود باعتبار كونه منشاء لمفهوم الوجود وحده وموجود باعتبار كونه مطابقا لحمل ذلك المفهوم اشتقاقا فهو بالاعتبار الاول وجود بحت لا ماهية له ومقابل للممكنات من هذه الجهة

وبالاعتبار الثانی موجود فیکون ماهیته مخصوصة مشارکة للممکنات فی الموجودیة ومتمازة
عنها بخصوص الماهیة وهذا معنی قولهم الوجود واحد ای الوجود البحت واما التعدد فی
الموجودات ای فیما یحمل مفهوم الوجود علیه اشتقاقا وما وقع فی عبارات ساطین الحکماء
من نفی الماهیة عن الواجب تعالی واثبات الماهیة له فانما هو بحسب الاعتبارین المذکورین هذا
ما وصل الیه فهمی فی تحقیق مذهبهم قال بعض المحققین فی تحقیقه الموجود لا یلزم ان یکون
وجوده قائما به بل یمکن اطلاقه علی القائم بذاته سواء کان الاطلاق حقیقة او مجازا ولا یلزم
کون الوجود مغایرا له کما هو المتبادر من ظاهر اللفظ علی ان المجاز هو اطلاق القیام علیه
وذلک لا یستلزم کون اطلاق الوجود علیه مجازا ولهذا قالوا حقیقة الحق الاول هو الوجود
البحت ولیس له ماهیة فالوجود البحت هو القائم بذاته المعری فی ذاته عن جمیع القیود و
الاعتبارات الغریبة فهو موجود بذاته متعین بذاته عالم بذاته قادر بذاته واعنی بذلک ان
مصداق الحمل فی جمیع صفاته هویته البسیطة التی لا تکثر فیها بوجه من الوجوه ومعنی کونه غیره
موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غیره بمعنی ان الفاعل یجعله بحیث لو
لاحظه العقل انتزع منه مفهوم الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحیثیة لا بذاته بخلاف الاول
فانه بذاته وهذا المفهوم المنتزع من الواجب والممکن هو الوجود العام المشترک فیه وهو من
المعقولات الثانیة الا ان الوجود المجرد الذی هو ذات الواجب یقتضی صدق هذا المفهوم
المشترک بالذات وهذا معنی الوجوب ویقتضی الممکن صدقه علیه بواسطة الغیر وهذا معنی
الامکان وقال ایضا وذوق المتألهین منهم ان لیس للممکنات اتصاف حقیقی بالوجود بل لها
علاقة مع الواجب تعالی مصححة لاطلاق المشتق لها کما فی زید متمول وماء مشمس وکان فی لفظ
الوجود مناسبة لهذا هذا ما ذکره واعترض علیه بعض الافاضل من وجوه اما اولا فلان
ما لا یقوم به الوجود المطلق لا یکون شیئا البتة لانه مساوق للشیئیة کما مر ذکره فکیف یصح
اطلاق الموجود علی ما لا یقوم به الوجود واما ثانیا فلان ما ذکره من الوجود البحت ماهیة





من الماهیات

من الماهیات وقد افصح عنه عبارات الثقاة من الحکماء فکیف یقول ان الواجب تعالی لا ماهیة
له واما ثالثا فلانه اذا کان معنی وجود الممکن کونه بحیث لو لاحظه العقل انتزع منه مفهوم
الوجود کان امتناع عروضه للممکن کامتناع عروض الوجود له لان کلا منهما یقتضی ثبوت
المثبت له اولا ویلزم ایضا ان لا یکون الممکن موجودا لانه لیس بوجود قائم بذاته فاذا
لم یقم به الوجود لم یکن موجودا اذ قد حصر معنی الموجود فیهما وایضا اذا لم یقم به الوجود
لم یبق فرق بینه وبین الواجب واما رابعا فلان مناسبة لفظ الوجود لما اطلق علیه
المتألهون خفی علی العقول فکانه اختص به ذوق المتألهین واجاب المحقق المذکور
اما عن الاول فبانهم یقولون لا یشترط فی کون الشیء موجودا قیام الوجود معه فاذا
صح اطلاق الموجود علی الوجود البحت یکون شیئا قطعا واشتراط قیام الوجود مع الموجود
اول المسئلة والمتبع عندهم البرهان لا اللغة ویرد علیه ان الموجود بحسب اللغة ما ثبت له
مفهوم الوجود والوجود البحت کذلک لما بیناه فالاولی ان یجاب بان الوجود البحت لیس
مما یقوم به مفهوم الوجود فلا یکون لا شیئا واما عن الثانی فلان للواجب تعالی ماهیة
بمعنی کونه ذاتا ولیس له ماهیة بمعنی ما یعرض له الوجود الخاص ولفظ الماهیة یطلق
علی کلا المعنیین واختلاف عبارات الحکماء بالنظر الی هذین الاطلاقین واما عن الثالث
فلان الاعراض المتقدمة علی الوجود کالوجوب السابق لا یشترط فی ثبوتها للشیء ثبوت
المثبت له والحیثیة المذکورة من هذا القبیل وایضا لا یلزم عندهم من عدم قیام الوجود
الخاص بشیء عدم کونه موجودا فلا یلزم عدم کون الممکن موجودا والفرق بین وجوده
ووجود الواجب کون مصداق الحمل فی الواجب ذاته بذاته وفی الممکن ذاته بسبب الغیر واما
عن الرابع فلانه لو کان الوجود قائما بالماهیات حقیقة لکان اطلاق ما یشعر بالقیام احق
علیه کالواحد ونحوه وحیث اطلق علیه الموجود الذی لا یدل علی القیام حقیقة بل علی مجرد
الانتساب کالشمس دل علی ان الوجود امر قائم بذاته غیر عارض للممکنات اصلا وفیه بحث

لان حاصله ان اطلاق الوجود على مصطلح المتألهين انما نشاء عن ضرورة اطلاق الموجود
عليه وانما خفي على المعترض وجه مناسبة هذا الاطلاق فاين احدهما من الآخر فالوجه في الجواب
ان يقال ذلك الاطلاق من قبيل اطلاق اسم اللازم اعني مفهوم الوجود على ملزومه الذي
هو حقيقة الواجب تعالى لعدم التعبير عن خصوصية ذاته الا باسم لازمه الذي يلزم ذاته
ولا يثبت لغيره الا بتوسط فذلك المفهوم له عرض اولي ولغيره عرض بالواسطة **قوله** وعلى
هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة قال بعض الفضلاء الموجود الحقيقي بدون الوجود
الحقيقي غير معقول ويمكن ان يجاب عنه بان الموجود الحقيقي بدون عروض الوجود في الخارج
معقول لان انتفاء مبداء المحمول في الخارج لا ينافي صدق المحمول في نفس الامر وبدون عروض
الوجود في نفس الامر ممتنع لكنه غير لازم لان النسبة التي ذكرناها مصححة لانتزاع العقل من الممكن
مفهوم الموجود وحمله عليه حملا مطابقا للامر في نفس الامر كما مر تحقيقه **قوله** فليس معنى كونها
موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود اعترض عليه بعض الفضلاء بان ماهيات
الممكنات ان كانت معدومة مع نسبتها الى حضرة الوجود يلزم جواز كون الشيء موجودا ومعدوما
معا وان كانت موجودة يلزم قيام الوجود بالماهيات وانهم لا يقولون به ولك ان تقول القيام
الخارجي باطل لما تقرر في موضعه فلزومه مسلم لكنهم يقولون به **قوله**
ويندفع بنظر دقيق وسوانه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره
اعترض عليه بعض الفضلاء بان الظاهر انه اراد بالموجودية اتصافه بالوجود لكن احتياج
الاتصاف الى الوجود انما هو لكون الاتصاف نسبة تقتضي طرفين وذلك ليس بقادح في الوجوب
وانما القادح في الوجوب فيه احتياج الواجب في وجوده الى الفاعل كما هو شان الممكنات وفيه
بحث لان حقيقة الواجب اما مجموع الماهية والوجود او احدهما فان كان المجموع يلزم تركبه
وان كان احدهما يلزم احتياجه الى صفته او الى موصوفه فيكون قادحا في الوجوب بداهة
العقل ومن ادعى عدم كونه قادحا في الوجوب فقد كابر مقتضى عقله ويمكن ان ينبه عليه



سو المولى
ابن الخطيب

سو المولى
ابن الخطيب

سو المولى
ابن الخطيب

هذا القول سقط
في بعض النسخ

بان الواجب يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ولا يمكن تعقل وجوب الوجود للمحتاج
الى الغير بدون الالتفات الى المحتاج اليه وقد يقال اذا كان الاحتياج الى الغير في الموجودية
مانعا عن الوجوب يلزم ان لا يكون علمه وسائر صفاته تعالى زائدا على ذاته والا لاحتاج
في علمه وغيره الى غيره ويمكن ان يجاب عنه بان القائلين بزيادة الوجود يقولون انه
غير الواجب والقائلون باثبات الصفات الزائدة من المتكلمين لا يقولون انها غيره
كما لا يقولون انها عينه فوضح الفرق **قوله** ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم ومع
ابعد المفهوم ما عن قبول العدم اعترض عليه بعض الفضلاء بان المتبادر عن قوله عن قبول
العدم ان مراده المنافاة في العروض لا صدق احدهما على الآخر ولا صدقهما على شيء واحد
في لا تحقق المنافاة في العروض بينهما وما علله به من قوله لان ما عداه لا يمتنع عن قبول
العدم لذاته منقوض بسائر الصفات فانها متصفة بنقائضها مثلا يقال البياض ليس بابيض
مع جريان التعليل المذكور فيها ويمكن ان يجاب عنه بان الكلام هنا في الوجود الذي هو امر
خارجي يلزم مفهوم الوجود في الذهن لا في الخارج اذ قد ثبت امتناعه فيما سبق فالعروض
الذهني للعدم غير ممكن لعدم صدقه عليه لان الامر المذكور يلزم مفهوم الوجود فلو صدق
عليه مفهوم العدم ايضا يلزم اجتماع المتنافيين وانه باطل وما ذكره من الابيض مثلا منتفي
عن البياض فانما هو نفي كونه معروضا لنفسه لا نفي امر لازم له وهو تفويق البصر مثلا وقد عرفت
ان المعتبر في التعليل المذكور نفي لزوم مفهوم الوجود للامر الذي هو غير حقيقة الوجود
فلا يجري في صورة البياض ولا في غيرها من الصفات **قوله** فان قلت ما ذا تقول والفرق
بين هذا المذهب وبين ما سبق على ما قرره المحشي الفاضل هو ان الماهيات الممكنة على هذا
المذهب حقيقة واحدة متمايزة بالتعينات الخارجية وعلى المذهب السابق حقائق متخالفة
بالذات واختلاف وجوداتها انما هو باختلاف نسبها الى حضرة الوجود وانما قلنا على ما
قرره المحشي الفاضل لان هذا النقل غير مطابق لمذهب المحققين منهم وقد فصلت مذاهبهم

بقدر ما وسعه استعدادی وفهمی فی رسالة کتبتها فی هذا الشان وسمیتها اجلی
المواهب فی معرفة الوجود الواجب **قوله** یعنی ان ما سوی زاید علی غیره ولیس قائما بذاته
کان قائما بغیره انما صرح بالقید الثانی لینظهر ترتب ما بعده علیه وذلک لان الزیادة قد
تکون بمعنی مطلق المغایرة وقد یکون بمعنی العروض ولکون المراد ههنا هو الثانی
صرح بالقید المذکور فلا یرد علیه ما توهم من استدراک القید الثانی بناء علی عموم القید
الاول له ولغیره وذلک لان الزیادة لیست عامة له ولغیره بل هو مجمل یستدعی بیانا
**قوله** فیه اشارة الی ان ضمیر فیه قال فی الحاشیه اقول بل الضمیر فی قوله فیه عاید الی العقل
وقوله وحصوله عطف علی الامتناع لا علی ما اضیف الیه الامتناع علی ما زعموا قال بعض
الفضلاء الحکم بامتناع الوجود فی الخارج یستدعی اعتبار نسبته الی نفسه ثم الحکم بضروریة
سلبها والاعتبار المذکور غیر مطابق لما فی نفس الامر والکلام ههنا فی احوال الوجود فی حد ذاته
انتهی وانت خبیر بان الحکم ههنا انما هو بعدم تحقق النسبة الفرضیة فی نفس الامر وهذا الحکم
مطابق لما فی نفس الامر لا بتحققها فی نفس الامر حتی یرد ما اورده **قوله** وهذه الوجوه الثلثة
لو تمت لدلت حاصلة النقض الاجمالی علی الوجوه الثلثة بانها جاریة فی الوجود المطلق بالنسبة
الی وجوده فی الذهن مع تخلف الحکم المذکور فیه اتفاقا فقوله اذ لو کان حاصلا فیه لکان موجودا
فیه نقض للوجه الاول من تلک الوجوه وقوله وایضا الموجود فی العقل ما یتعلق به الوجود نقض
للوجه الثانی من تلک الوجوه وقوله فان اجیب منع لجریان الوجه الثانی فی مادة النقض
لان مبناه علی عدم جواز المغایرة بین الشیء ونفسه والوجود المطلق مغایر للوجود الذهنی
وقوله قلنا رد لقوله فان اجیب بان مثل هذا التغایر جار بین الوجود الخارجی والوجود
المطلق فیبطل ما بنی الادلة علیه من المقدمة المذکورة فتختل الادلة المذکورة من وجه آخر
لکن یرد علی هذا الرد ان مراد الشارح منع التغایر المصحح لعروض الوجود الخارجی للوجود
المطلق ولا یلزم من کون الوجود الخارجی فردا من افراد الوجود المطلق صحة عروض الوجود

سعد الدولة ابن الخطیب ٣

الخارجی

الخارجی للوجود المطلق بما هو المدعی لان الفرد لا یعرض للکلی والعکس وان امکن لکن النزاع
ههنا لیس فی ذلک ثم ان قوله وایضا لو کان الوجود موجودا فی العقل نقض للوجه الثالث
من تلک الوجوه ولما ورد علیه انه لا یلزم من وجود الوجود المطلق فی العقل وجود وجود
فیه حتی یلزم التسلسل دفعه بانه یمکن ایراده علی اصل الدلیل ایضا بناء علی ان وجود طبیعة
فی الخارج لا یقتضی وجود جمیع افرادها فیه وقد مر تفصیله وتحقیقه **قوله** فانه فرد من افراد
الوجود المطلق قال فی الحاشیه وعلی هذا یکون فی الخارج قائما بالوجود المطلق فیلزم ان
یکون موجودا فی الخارج **قوله** وقد اعترض هذه الاعتراضات الثلثة علی الوجوه الثلثة
المذکورة نقوض تفصیلیة لها وانها للفاضل الحلی واعلم ان الشارح الجدید اورد منها کلاما
بطریق المعارضة وهو ان الوجود علی مذهب القائلین بان الوجود عین ذاته ومنهم المصنف
یکون قائما بذاته فکیف یمتنع استغناؤه عن المحل ویکون موجودا فی الخارج فکیف یکون
من المعقولات الثانیة والاعتذار بان کلامنا فی مفهوم الوجود المطلق لا فی الوجود الخاص
غیر مقبول لان الحکم علی مفهوم کلی بانه غیر موجود فی الخارج وغیر مستغن عن المحل غنی عن البیان
مطلقا فائدة فی تخصیص الوجود المطلق بالذکر واجیب عنه من وجوه اما الجواب
الاول فلبعض الفضلاء وهو ان الحکم بامتناع الاستغناء عن المحل انما هو علی الوجود
المطلق لا علی افراده وتخصیصه بالبیان لدفع توهم وجوده بناء علی احتمال وجود الکلی الطبیعی
فی الخارج وایضا مفهوم الوجود لیس ذاتیا لما صدق علیه من الافراد حتی یوجد ما یطابقه
فی الاعیان وان کان عرضیا ودفعه بعض المحققین بان الاتحاد فی الذاتی حقیقی وفی
ورده بعض الافاضل بان الحمل الایجابی سواء کان ذاتیا او عرضیا یقتضی اتحاد الطرفین
ذاتا ووجودا فیوجد ما یطابقه فی الاعیان وان کان عرضیا ودفعه بعض المحققین
بان الاتحاد فی الذاتی حقیقی وفی العرضی العرض والمطابقه انما یلزم الاتحاد الحقیقی ومراد
المجیب نفی الاتحاد الحقیقی لا مطلق الاتحاد واما الجواب الثانی فلبعض المحققین وهو ان مراد

سعد الدولة ابن الخطیب

سعد الدین صدر

سعد العلامه الدوانی

سعد العلامة الدوانی

٤

بالوجود المشتق اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته
ولا يلزم من كون الموجود معقولا ثانيا ان لا يوجد فرد خارجي للوجود ولئن سلم ان
مراد سم المبداء لكن لانم انه لا يوجد للمعقول الثاني فرد في الخارج يحمل عليه مواطاة
اذا كان ذلك المفهوم في ضمن حصصه عارضا للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك
الحصص من المعقولات الثانيه وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه
بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجوده بعض افراده ولعل صدق الوجود على الواجب صدق
عقلي لا خارجي ووجود فرد من المفهوم لاينافي كونه معقولا ثانيا ورده بعض الافاضل
اما اولا فبانهم ارادوا بما يطابقه الكلي فرده ولا يشترط اتصاف الفرد في الخارج بالصفات
العقليه للكلي كالعروض والكليه واما ثانيا فبانه لو صح ما ذكره لكان مثل
الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس
من حيث انه عارض للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض
للناطق لا عارض له ودفعه المحقق المذكور بان المراد بعدم مايحاذي المعقول الثاني ان
يكون اتحاده مع معروضه في الوجود الذهني فقط والمراد بالعارض ههنا الخارج المحمول
وكل من الحيوان والناطق عارض بهذا المعنى بلا فرق بينهما واما الجواب الثالث فلبعض
الافاضل وسواء المراد بالوجود الموجود وهو عرض عام لافراده سواء كان مع ماهيته
او بدونها فلا يكون مستغنيا عن المحل والمعقول الثاني وان لم يجب ان يكون له فرد خارجي
على المشهور لكنه يجوز ذلك على ما سبق من تفسيرنا ورده بعض المحققين بان على تقدير
عدم الماهية لا يبقى فرد يكون هذا المفهوم عرضا عاما له مع انه ليس عين الواجب سواء اخذ
لا بشرط شيء او بشرط شيء وايضا الوجود عند هذا المجيب متقدم على فعلية الذات مثلا وجود
الانسان متقدم عنده على كونه انسانا فكيف يحتاج الوجود الى ما هو عرض عام بالقياس
اليه وما اختاره من تفسير المعقول الثاني مخالف للتحقيق كما سبق تحقيقه ودفعه الفاضل

سو السيد صدر الدين

سو العلامه الدواني ٢

المذكور

المذكور بان احتياج العرضي الى معروضه في نفس الامر فيجوز ان يحتاج الوجود الى الماهية
بحسب الاعتبار ولا ينافي ذلك كون الاحتياج بالعكس في نفس الامر وزيفه المحقق المذكور
بانه جعل الاحتياج الى العروض دليلا على عدم كونه متاصلا في الوجود وهذا الاحتياج انما
يكون دليلا على ما ذكره لو كان الاحتياج في ذاته لا في مجرد العروض فلم لا يكون متقدما على
الماهية قوله وعلى الثالث بان الوجود عينه بالذات وغيره بالاعتبار فلا تسلسل
والشارح الجديد قرر هذا الاعتراض بوجه آخر وهو انه على تقدير كون الوجود موجودا بوجود
هو نفسه كما في الواجب لا يلزم التسلسل اصلا واجاب عنه بعض الافاضل بان ما ذكره انما يلزم
لو كان المراد بالواجب هو الوجود لا بمعنى الموجود اذ يصح ان يقال بعض افراد الوجود وهو
الواجب موجود لا بوجود آخر واما اذا كان المراد الوجود بمعنى الموجود فلا يتمشى فيه ذلك وهو
ظاهر ورده بعض المحققين بانه ليس مبنى كلام الشارح الجديد ان الواجب عين الوجود او
الموجود بل انهم لما قالوا بكون وجود الواجب عينه جوز في الوجود ايضا ذلك الاحتمال ودفعه
الفاضل المذكور بانه لو لم يكن مبنى الكلام ما ذكر كيف يتمشى ان يقال انه موجود بوجود هو نفسه كما
في الواجب وزيفه المحقق المذكور بان ما يزيد مبداء الاشتقاق عليه لا يكون ذاته عين
المشتق وان صدق المشتق عليه فقولهم الموجود هو عين الوجود قول بالحقيقة بعدم زيادة
الوجود عليه فيصدق الموجود ح على الواجب صدقا عرضيا كما في سائر الممكنات فح يجوز ان يكون
قولهم الوجود موجود كذلك فلا يزيد وجوده عليه فلا يلزم التسلسل قوله فلا حاجة ههنا
الى الاستدلال ويمكن تسليم الحاجة الى الاستدلال ومنع كون الدعوى عارية عن الدليل بان يقال
قول الشارح اذ ليس في الموجودات في الخارج موجود هو شيء او وجود صغرى الدليل وكبراه
مطوية لظهورها وهي قولك وكل ما كان كذلك فهو من المعقولات الثانية كما هو الظاهر من تفسيره
وكذا الحال في نظائر الوجود لكن الانصاف ان المذكورات بديهية وما ذكر من صورة الدليل تنبيهات
عليها قوله رد ذلك هذا الرد للفاضل الحلي وحاصله ان للعقل ان يعتبر الثبوت والاثبوت

سو السيد صدر الدين

سو العلامه الدواني

ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر النقيضين بلا تفاوت ولما ورد عليه ان الحاصل في العقل
صورة الثبوت والاثبوت لا انفسهما ولا تناقض بين الصورتين دفعه بان العقل
لا يحتاج في تعقل الامور الذهنية الى انتزاع الصور منها **قوله** وجوابه حاصلا ان عدم
احتياج العقل في تعقل الامور الذهنية الى انتزاع الصور منها انما يتم في ثبوت الصورة
دون لاثبوتها اذ ليس للاثبوت صورة في الذهن قبل الانتزاع ولا تناقض بين عين الثبوت
وصورة الاثبوت ولما ورد عليه منع كون ثبوت الصورة صورة حاصلة في العقل دفعه
بطريق العلاوة حيث قال على ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل تنتزع
عنه صورة ولا تناقض بين الصورتين ولما توهم ان صورة الثبوت حاصلة في العقل البتة
وانما التي لا تحصل فيه صورة الاثبوت دفعه بوجهين احدهما بطريق وهو الذي اشار اليه
بقوله ان صح يعني لانم اولا حصول صورة الثبوت في العقل بلا انتزاع العقل اياها وذلك لان
العقل اذا تصور صورة الحيوان مثلا لا يوجد فيه الا صورة الحيوان وحصول صورة
ثبوتها انما هو بسبب الالتفات الثاني ثم تنزل عن هذا المنع وقال ان صح ما ذكره فانما يصح
في ثبوت الصورة دون لاثبوتها اذ لا يقول عاقل بان صورة الاثبوت حاصلة في العقل
قبل الانتزاع فح لا يلزم الا اجتماع عين الثبوت مع صورة الاثبوت ولا تناقض بين
عين احد النقيضين وصورة الآخر كما لا تناقض بين صورتيهما **قوله** لانا نقول هذا
ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لاثبوتها واعلم ان للشارح الجديد هنا شبهة
وتحقيقا اما الشبهة فهي ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال
وغيره ممن قال الموجود في الذهن هو الصور المخالفة لذي الصور في كثير من اللوازم
وقد عرفت بطلان هذا المذهب واما التحقيق فهو ان اجتماع النقيضين المستحيل هو
ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفهومين
او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود

ايضا

شئ

شئ في العقل اتصافه به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او
تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصاف شئ بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى لزم اجتماع
النقيضين المستحيل قال بعض الافاضل الكلام المذكور يصح ايضا على طريقة القائلين بحصول
الماهيات انفسها في الذهن وما اورده الشارح في مباحث الوجود الذهني قد عرفت جوابه
ثم قال ثم الظاهر انه ليس للقوم ههنا الا طريقة واحدة وهي حصول حقايق الاشياء في
الذهن غاية الامر انها في الذهن تنقلب ماهية اخرى وهي فيه تسمى اشباحا وقال بعض
المحققين ما ذكره الشارح الجديد ضعيف لان الكلام المذكور صحيح على تقدير وجود الاشياء
انفسها في الذهن ايضا غاية ما في الباب ان الماهية باعتبار الوجود الذهني تسمى صورة
ولا يخفى ان الممتنع اجتماع النقيضين بحسب تحققهما في نفس الامر واللازم من تصور النقيضين
اجتماعهما في الوجود العقلي اعني اجتماع صوريتهما وما نسبه الشارح الجديد الى الوهم من
انه قائل بالشبح والمثال في محل المنع لانه لو كان كذلك لقال الموجود في الذهن هي الصور
المخالفة في الماهية ولم يقل الصور المخالفة في كثير من اللوازم ثم قال المحقق المذكور واما ما
ذكره الفاضل المذكور من ان الماهية في الذهن تنقلب ماهية اخرى باطل لان انقلاب الماهيات
بعضها الى بعض محال هذا ما ذكره ولعلك تقول لعله اراد انقلاب الماهية من احد الوجودين
الى الآخر لا انقلابها الى ماهية اخرى ثم ان الفاضل المذكور رد على ما ذكره الشارح الجديد
في التحقيق المذكور من قوله ولا يلزم من وجود شئ في العقل اتصافه به بانه قد مر ان ما ذكره
انما هو في الحصول الذهني الذي تغرد هو باثباته لا في القيام بالذهن الذي اثبته القوم
اذ القائم بالشئ يكون وصفا له البتة واجاب عنه المحقق المذكور بان ما ذكره الشارح الجديد
يصح على ما قرره القوم ايضا لان القائم بالذهن لا يلزم ان يتصف به الذهن اذ لا يلزم
من قيام الحرارة بالذهن كون الذهن حارا وقد مر تحقيقه في مباحث الوجود الذهني **قوله**
الاولى ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر قال في الحاشية وجه الاولوية هو ان نفس الامر اعم

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

من العدم وقسيماله انما هو باعتبار تصوره وجعله رافعا للعدم وليس امرا حاصلا له في نفسه من
غير تصوره **قوله** وهو قسم باعتبار قال في الحاشيه اى من العدم المطلق فان العدم المطلق
اعم باعتبار مدلوله **قوله** فانه يلزم التناقض ح ايضا اى يلزم التناقض حين اعتبرنا في
الذهن ايضا اى كما اذا اعتبرنا بوجه ما وذلك لان الثبوت الذى جعل محمولا في الكبرى هو
الثبوت في الجمله او الثبوت في الذهن **قوله** اى كل ما يصح الحكم عليه فهو من حيث يصح الحكم
عليه ثابت في الجمله بل في الذهن قال في الحاشيه هذا الاضراب لبيان محل الثبوت في الجمله لا ان
الثبوت في الذهن اشد من الثبوت في الجمله كما هو الظاهر اعترض بعض الفضلاء على هذا الاضراب
بانه لا يصح حينئذ الكليه المذكورة لانه يصح الحكم على صفات انفسنا مع انها ليست بثابته في اذهاننا
بناء على ان العلم بها حضورى لا انطباعى ثم قال وكذا ما سيذكره من قوله صحة الحكم ايجابيا
او سلبيا يتوقف على ثبوت المحكوم عليه في الذهن اى على تصوره الذى هو ثبوته الذهنى ليس
كما ينبغى لانه ان اراد بالتصور مطلق العلم ان سلم للحضورى والانطباعى بطل قوله هو الثبوت
الذهنى وان اراد العلم الانطباعى بخصوصه فلا نسلم التوقف عليه اذ يمكن العلم بدونه كما في العلم
الحضورى وما ذكره في تعليله من ان ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس بمتصور فمدفوع
بان الحكم انما يمتنع اذا لم يعلم مطلقا اى لا انطباعيا ولا حضوريا ولا يلزم من انتفاء العلم
الانطباعى انتفاء العلم مطلقا حتى يمتنع الحكم عليه لجواز ان يعلم بالعلم الحضورى هذا ما ذكره
ولعلك تقول لما كان الكلام ههنا في بيان شرط صحة الحكم على المعدوم المطلق وكان العلم به
انطباعيا لا حضوريا قيد الكليه المذكورة بقوله في الذهن ولا يلزم في صحة الدليل تناول
الكليه لجميع ما يمكن تناولها عليه بل يكفى في صحته دخول المدعى في الكليه وذلك حاصل ههنا
بلا شبهة لان المعدوم المطلق لا يحصل الا في الذهن **قوله** ولو بحسب الوصف دفع لما عسى
يتوهم من ان بعضا من القضايا الوصفيه كقولك شريك الباري ممتنع يصح الحكم على موضوعه
مع عدمه في الذهن وفي نفس الامر ووجه الدفع ان المراد ههنا وجود الموضوع في الذهن اعم من



سو المولى ابن الخطيب ٢

تنا

من العقل والخارج فاذا قيل لا يجتمعان ولا يرتفعان في نفس الامر يلزم منه عدم تحققه في
العقل ايضا واما من انتفائهما في العقل فلا يلزم الا انتفاء في نفس الامر لان انتفاء الخاص
لا يستلزم انتفاء العام **قوله** ويمكن ان يقال ذكر لصحة التقييد بقوله في العقل بوجهين
حاصل الاول انه اراد كون النقيضين المذكورين حاصلا في العقل وحاصل الثاني التنبيه على
ان موجب التناقض مطلقا امر حاصل في العقل وهو العقد ولا يخفى عليك ان ما ذكره من التوجيهين
وان كان مصححا للتقييد بقوله في العقل ويندفع بذلك الحكم بعدم صحة التقييد به لكنه لا يكون
توجيها لكلام الشارح لان مراده ان الحكم بالامتناع انما هو في الاجتماع والارتفاع بحسب
العقل فالوجه في توجيه كلام الشارح هو ان هذا القيد لدفع توهم السامع وهو ان تصور
الارتفاع بعد اعتبار العقل النقيضين غير ممكن في العقل فالتقييد انما هو لجهل السامع
بكونه في العقل لا لانحصار عدم الامكان بكونه في العقل **قوله** راجعان الى العقد الذى محله
العقل قال في الحاشيه فيكون مبداء التناقض موجودا في العقل وهو الحكم فيكون بهذا الاعتبار
كانهما موجودان في العقل وكانا باعتبار مبدائهما ليسا بموجودين في الخارج **قوله** لا يخلو
عن سماجة قيل في وجهها اذ الحكم ليس الا في العقل فالتقييد ضايع او نقول يؤل المعنى الى ان
العقل يحكم في العقل وسماجته لا تخفى **قوله** ولا يخفى عليك ان الاولى على هذا التقدير وجه
الاولوية ان كلام المصنف مسوق لدفع ما استبعده الاوهام باثبات اعتبارين ولا يخفى ان
البعد في كون قسم الشيء قسيما له افحش من اتصاف قسيم الشيء بنقيضه كما هو حاصل ما ذكره
الشارح من التقدير فالتعرض لازالة ما هو افحش بعدا اولى قال بعض الفضلاء ما ذكره المحشى
الفاضل وان كان اولى في نفسه لكنه غير ملايم لمساق كلام المصنف لان منشاء البعد عنده على ما
يفهم من كلامه هو تصور العدم وكون قسم العدم قسيما له ليس مبنيا على تصور عدم العدم بل هو
حاصل له في نفسه وفيه بحث اذ لا سبوية للعدم اصلا لا في الذهن ولا في الخارج بل ليس للعدم
ثبوت الا بعد تصوره ولهذا قال المصنف بان يمثل في الذهن ويرفعه وكذا كون عدم العدم قسما

قائله المولى خضرشاه

وهو المولى ابن الخطيب

من العدم

ان يكون بالذات او بواسطة الوصف **قوله** وقد قيل قائله الفاضل الحلي وتلخيص كلامه
في هذا المقام هو انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم كل ما يصح الحكم عليه ثابت الثبوت
الذهني يلزم ايضا التناقض في مثل قولك كل ما لا ثبوت له لا يصح الحكم عليه بعين ما ذكرتم
لان الحكم على الشيء لا يتصور الا بعد ثبوته في الذهن والفرض ان المحكوم عليه هو ما لا ثبوت
له في الذهن فيلزم ثبوت ما لا ثبوت له في الذهن فيه وان اردتم بالثبوت غير ما ذكر
فلا دليل عليه والفرق بين القولين بان الاول موجب فيفتقر الى وجود الموضوع والثاني
سالب فلا تقتضي وجود الموضوع فلا يلتفت اليه لان الثبوت بمعنى التصور الذهني مشترك
بين الموجب والسالب وقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له انما يصح في الثبوت
الخارجي كثبوت الاعراض لمحالها لا في الثبوت بمعنى الحمل ولئن سلم عمومه لها لكن يكفي
في الثاني التصور الذهني وانه مشترك بين الموجب والسالب والقول بان المشترك هو
الثبوت في الذهن لكن الحكم والفرق بثبوت المحكوم عليه في الموجب دون السالب انما هو
حال اعتبار الحكم مدفوع بان جميع المفهومات ثابتة في مدرك الاحكام الصادقة عليها
دائما فلا تعقل حالة لاعتبار الحكم الا يوجد فيها موضوع السالبة فلا فرق هذا تلخيص كلامه
وفيه بحث لان مدار الفرق المذكور هو ثبوت المحكوم عليه في الموجب حال اعتباره في ذهن
الحاكم بذلك الحكم لا مطلقا حتى يندفع بثبوت جميع المفهومات في مدرك الاحكام الصادقة عليها
دائما **قوله** اراد بالثبوت ما هو بحسب الذهن وفي بعض النسخ ان اراد وهو الموافق لعبارة
الفاضل الحلي لانه قال ان اراد بالثبوت الذهني فحكمنا عليه بانه لا يصح الحكم بدون تصوره
محال فيلزم التناقض بعين دليلهم وان اراد بالثبوت غير التصور الذهني فلا نسلم انه
من حيث يصح الحكم عليه ثابت لابد له من دليل والمحشي الفاضل اكتفى في النسخة الاولى
بذكر الشق الاول مع تركه ما يدل على الرد ليتعين ههنا واما على النسخة الثانية
فيلزم ذكر احد القسمين وترك الآخر مع الاشعار بان له قسما اللهم الا ان يجعل قوله

حال
ه

التصور
لعله

وان اراد



وان اراد غيره فلا دليل عليه قسما له الا انه وقع في كلامه قسما لقوله فان اراد بوجود الموضوع
هذا القدر فهو مشترك اللهم الا ان يجعل قسما لكليهما لكنه اسلوب غريب لم يعهد نظيره
في مصنفاته ولا في مصنفات غيره **قوله** لا يقال الوجود حال الحكم هو المشترك بين الايجاب
والسلب واما الوجود حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب واعلم ان حال الحكم هو حال ملاحظة
التصديق في القضية وحال اعتبار الحكم هو حال ملاحظة موجبه من اتحاد الطرفين في
الخارج او في نفس الامر او قيام احدهما مع الآخر في احدهما او نسبة الموضوع الى امر آخر
كذلك ويظهر الفرق بينهما بانك اذا قلت زيد كاتب غدا فحال الحكم هو آن هذا التصديق
اي مقدار ما يحكم الحاكم بالمحمول على الموضوع كلحظة مثلا وحال اعتبار الحكم انما هو باعتبار
الغد وقت قيام وصف الكتابة بزيد وذلك بحسب ما يقتضيه ثبوت المحمول للموضوع جزءا
فجزءا ان دائما فدائما واحيانا وان ساعة فساعة وان خارجا فخارجا وان ذهنا فذهنا **قوله**
ونحن نقول شروع في دفع اعتراضات الفاضل الحلي وحاصله ان المراد بالثبوت ما هو بحسب
الذهن والتناقض ممنوع اللزوم لان ما لا يصح الحكم عليه من حيث لا يصح الحكم عليه غير ثابت
في الذهن ومن حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه ثابت فلا لازم ان ما ليس ثابت
من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه ثابت فلا يلزم التناقض وبين وجه عدم لزومه
في الحاشية حيث قال لانه ليس يلزم منه ثبوت ما ليس ثابت من حيث هو ليس ثابت بل
يلزم ثبوت ما ليس ثابت من حيث انه محكوم عليه ولا تناقض فيه **قوله** فان قلت حاصله
انك وان قررت صحة قولهم السالبة لا تقتضي وجود الموضوع لكنه لا يلزم منه صحة قولهم
السالبة قد تكون بانتفاء الموضوع لان هذه العبارة تقتضي ان ينتفي الموضوع في الجملة
ويكون صدق السالبة بانتفائه وقد مر ان الموضوع لا ينتفي اصلا وان كان ذلك بدليل
منفصل واجاب عنه بان ذلك انما يصح في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة دون السلوب
المطلقة او الذهنية وفيه بحث اذ لا وجه لهذا التخصيص اذ قد تكون السالبة بانتفاء

الموضوع في السلوب الذهنيه ايضا في جميع الاذهان اذ قد صرحوا بان الممتنع واجتماع
النقيضين ليس لهما صورة حاصلة في قوة من القوى المدركة بل يفرض صدق مفهوم على
امر لا وجود له في الاذهان اصلا غاية الامر انه لا يصح الموجبة في تلك الصور لاقتضائها
وجود ذلك الامر حال اعتبار الحكم كما مر وما ذكروه من قولهم الممتنع مقابل للممكن واجتماع
النقيضين محال مأول بالسلب اذ معنى الاول الممتنع لا يصدق عليه الممكن ومعنى الثاني
اجتماع النقيضين ليس بممكن صرح بذلك العلامة الرازي في شرحه للمطالع فالحق في الجواب
اجراء قولهم ان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الموضوع في السلوب الذهنيه بما ذكرناه
من المادتين بان يقال الممتنع لا يصدق عليه الممكن واجتماع النقيضين ليس بممكن قضية
سالبة ولا وجود لموضوعها اصلا فيمكن انتفاء موضوع السالبة في القضايا الذهنية
وكذا افراد نقائض المفهومات العامة كاللاشيء واللاممكن بالامكان ليست بموجودات
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج محققة او مقدرة فيمكن انتفاء موضوع السالبة في السلوب
المطلقة ايضا قوله لان الوهم ربما يتبادر ادخل كلمة ربما لكون هذا التبادر بحسب ظاهر
اللفظ دون مآل المعنى قال الشارح فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء تقرير المقام
هو انه لو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء لم يمكن ان يتصور ما ليس ثابت في الذهن
والازم باطل فكذا الملزوم اما بيان بطلان الازم فهو ما ذكره الشارح سابقا من
ان قولنا الوجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال
بين الامرين يستدعي تصور بهما واحد مما ليس ثابت في الذهن واما بيان الملازمة
فقد سكت عنه الشارح وتعرض له المحشي الفاضل وهو ان تصور ما ليس ثابت في الذهن
يستلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه وكذا تصور ما ليس ثابت اصلا يستلزم ذلك فلو
لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء اصلا امتنع لا اقل تصور بعض منها وهذا الامتناع
بما ليس ثابت في الذهن اولى قوله ولو بوجه ما اعترض عليه بعض الفضلاء بانه ليس

لها

سواء المولى
ابن الخطيب
٢

من هذا القيد ان يكون مراد المص بقوله وللعقل ان يتصور جميع الاشياء ان ما ليس
بثابت يمكن تصوره بوجه ما مطلقا اي سواء كان مساويا للمتصور او خارجا عنه او
داخلا فيه وهذا وان سلم لكن لزوم كون قسيم الشيء قسما منه ممنوع في الاخيرين ثم اجاب عنه
بان المراد بالثابت اعم من الثابت نفسه ووجه انتهى ما ذكره والتحقيق ان ثبوت الشيء
في الذهن اما بكنهه او وجهه والوجه اما صادق على ذي الوجه في نفس الامر كقولك الكاتب
حيوان او بحسب فرض العقل كقولك شريك الباري ممتنع ولا يخفى ان الاولين من هذه
الاقسام ثبوت ذهني للمتصور دون الثالث لان ثبوت مفهوم شريك الباري في الذهن
مثلا لا يفيد ثبوت ما يصدق هو عليه في الذهن اذ ليس لشريك الباري هوية اصلا لا في
الخارج ولا في الذهن نعم يفيد الامتياز بينه وبين الغير لكن الامتياز لا يستدعي الهوية
كما يصرح به المص والشارح قوله اي من حيث انه مفهوم في نفسه مراد الشارح ان مفهوم
ما ليس ثابت قد يعتبر مفهوما مستقلا فيكون ثابتا في الذهن ومحكوما عليه بشيء وقد يعتبر
حالا لما هو ثابت فيه فلا يكون مفهوما مستقلا يحكم عليه بشيء فالصواب في تفسير قوله من حيث
انه سلب لما هو ثابت فيه ان يقال اي من حيث انه مفهوم غير مستقل في نفسه فما اورده المحشي
الفاضل في تفسير الاعتبار الثاني انما هو تفسير للاعتبار الاول قال الشارح وتقرير الجواب
قال بعض الفضلاء الظاهر انه اراد بالهوية المتشخص بالتشخص المطلق المتناول للخارجي و
الذهني ولا يخفى ان التمايز الذهني وان لم يستلزم التشخص الخارجي لكنه مستلزم للتشخص
الذهني لان كل متميز في الذهن متصور وكل متصور له تشخص ذهني تابع لتشخص محله
فيكون لكل من مفهوم اللاثابت في الذهن ومفهوم اللاهوية هوية ذهنية انتهى ما ذكره
وفيه بحث لان مراده وان كان الهوية بالمعنى الاعم لكنه اراد الهوية العارية عن اعتبار
المعتبر ولا يشتبه عليك ان ما لا ثبوت له مطلقا وما لا هوية له مطلقا ليس لهما هوية في الذهن
مع قطع النظر عن الاعتبار وانما ذلك بعد اعتبار العقل اياهما وان يصور لهما مفهوما

سواء المولى
ابن الخطيب
٢

من هذا

في الذهن **قوله** كذلك قوله فاذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز قال
في الحاشية في تفصيل هذا السوآل المقدر واعلم ان العقل اذا تصور الوجود الذهني
واللاوجود الذهني وحكم بينهما بالتمايز يلزم ان يكون كل واحد من المفهومين ذا
سوية في الخارج لان حكمه بينهما لا يخلو اما ان يطابق اولا والثاني باطل لانه يلزم ان
لا يكون بينهما تمايز فتعين الاول فيلزم منه ان يكون كل منهما ذا سوية وكل شئ ذي
سوية في الخارج يكون موجودا في الخارج فيلزم ان يكون كل من الوجود الذهني واللاوجود
الذهني موجودا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وهو محال
فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد تكون بمطابقة الخارج وقد تكون بمطابقة نفس الامر
دون الخارج هذا ما ذكره واورد الشارح الجديد ههنا اسولة الاول انا لا نسلم ان الحكم
بالتمايز ان لم يطابق الخارج وكان كاذبا يكون قادحا في المقصود فلا يصح قوله فلا عبرة به
لان الحكم لا يخلو عن تصور المحكوم عليه والتصور بدون التمايز غير متصور فلا يكون قادحا
في المقصود اجاب عنه بعض الافاضل بان مقصود المحشي الفاضل كما صرح به سوان كلا من
المتمايزين ذو سوية في الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك وليس مقصوده ان كلا منهما ذو سوية
في الذهن حتى لا يقدح في مقصوده وفيه بحث لان حاصل ما قرره المحشي الفاضل من السوال
المقدر سوان الحكم المذكور غير صحيح لانه ان لم يطابق الخارج يكون كاذبا فلا عبرة به وان
طابقه يكون مستلزما للمحال وسو لزوم الخلف وحاصل الجواب الذي اختاره المصنف اختيار
الشق الاول ومنع كونه كاذبا بناء على انه يجوز ان لا يكون كاذبا وان لم يطابق الخارج و
ذلك بان يكون مطابقا لما في نفس الامر فليس شئ من السوآل والجواب القصد الى اثبات ان
كل واحد من المتمايزين ذا سوية في الخارج حتى يقدح في ذلك كذب الحكم والجواب الصحيح عن
سوآل الشارح الجديد ان مراد المحشي الفاضل فيما قرره من السوآل المقدر سو بيان المنافاة
بين صحة الحكم وكذبه لا بيان المنافاة بين ثبوت المتمايزين في الذهن وكذب الحكم المذكور

سو السيد صدر الدين

حتى يرد

حتى يرد عليه ما ذكره الشارح الجديد من ان كذبه لا يقدح في ثبوتهما في الذهن والسوآل
الثاني من اسولة الشارح الجديد سوانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا
سوية باعتبار وبلا سوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار
لا يبقى لهذا السوآل وجه ورود واجاب عنه بعض المحققين بان اللازم من مطابقة
الحكم للخارج كون كل من المتمايزين ذا سوية ثابتة في الخارج وانه غير مابين فيما سبق
والسوآل الثالث انا لا نسلم لزوم كون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه على تقدير مطابقة
الحكم المذكور للواقع وانما اللازم حينئذ كون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا
محذور فيه وذلك لانه اراد بالمتمايزين الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واجاب عنه
بعض المحققين بانه لا شك ان هذين المفهومين ليسا بثابتين في الخارج فيلزم من
مطابقة الحكم بالتمايز بينهما للواقع ثبوتهما في الخارج فيلزم ثبوت ما ليس بثابت في الخارج
فيه وانه محال **قوله** على معنى ان ينتسب احد الموجودين الى الآخر على الوجه المعتبر في
الحكم اي سو سو او سو ذو سو واعترض عليه بعض الافاضل بان طرفي الحمل لا بد وان يكونا
موجودين بوجود واحد فكيف يتحقق بينهما نسبة واجاب عنه بعض المحققين بان المراد
بتحقق النسبة انتسابها الى الخارج بمعنى كونها منتزعة عن الشئ بحسب وجود ذلك الشئ
في الخارج وذلك لا ينافي اتحاد الطرفين في الوجود ورده الفاضل المذكور بان انتساب
النسبة الى الخارج لا ينفك عن تغاير الطرفين وان النسبة المستدعية لتغاير الطرفين
يمكن انتزاعها من الامر الواحد ذاتا ووجودا ودفعه المحقق المذكور بان المراد بتحقق
النسبة كما عرفت انتسابها الى الخارج وذلك لا يقتضي تغاير الطرفين على ان صحة
انتزاع النسبة من الامر الواحد ذاتا ووجودا مما لا اخفاء فيه هذا ما ذكره والتحقيق
ان ما ذكره المحشي الفاضل من الاقسام انما سو باعتبار نسبة مبادي المحمولات الى موضوعاتها
لان المحمولات انفسها امور ذهنية البتة فلا يوجد فيها القسم الاول ثم ان مبداء المحمول اما ان

سو العلامة الدواني ٣

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

يكون عين الموضوع في الخارج كقولك زيد انسان واما ان يكون غيره فح اما ان يكون
كلاهما خارجيين او كلاهما عقليين او احدهما خارجيا والآخر عقليا فالنسبة
الخارجية متحققة اذا كان الطرفان موجودين في الخارج بلا شبهة وانها تستدعي
تغاير الطرفين في الخارج لامحالة كالبياض مع الجسم ومبادي المحمولات في هذا القسم
لاتتحد مع الموضوعات وجودا حتى ينافيه تحقق النسبة بينهما كما توهم ولاحاجة
في دفعه الى جعل النسبة الخارجية امرا انتزاعيا **قوله** لما عرفت من ان الخارج
اذا وقع ظرفا للنفس الانتساب لايجب ان يقع ظرفا للوجود ه اعترض عليه بعض الافاضل
بانه ان اراد ان الخارج يكون ظرفا لثبوت المحمول للموضوع يرد عليه ما مر من انهما
متحدان فكيف يكون بينهما ثبوت وان اراد انه يكون ظرفا لثبوت مبداء المحمول
للموضوع فيرد عليه الصور التي يكون مبداء المحمول فيها عين الموضوع كقولك زيد
انسان ثم اجاب عنه بان الخارج يكون ظرفا للاتحاد المستفاد من موضوع في الحملية
الموجبة وسلب الاتحاد في الحملية السالبة بمعنى ان الطرفين واحد حسب الوجود
الخارجي او غيرواحد حسبه ايضا انتهى والاحسن في التعبير ان يقال ان في الخارج
ظرف للصدق والمراد بالصدق مطابقة ما في الخارج لما في الذهن من الحكم وذلك
لكونه جامعا بين الموجبة والسالبة وقد مر تحقيق هذا المقام بما لامزيد عليه في
مباحث الوجود **قوله** واما القسم الثالث اعترض عليه بعض المحققين بان
معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد
فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الآخر بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى
في ان مفهومهما متحقق في الخارج وفي ان فردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات
الخارجية دون الآخر تحكم ثم قال والجواب بان معنى كون المشتقات موجودة هو وجود
افرادها اخذا اشتقاقيا وليس للاعمى فرد موجود في الخارج غير مجد لانه يرجع الى اصطلاح

لقد انتهى ما وجد في حواشي العلامة الدواني التي
كتبها للرد على حواشي السيد صدر الدين المشتهرة
عند الطلاب بالطغرات ولقد سمعت انه كتب بعد هذا البحث مباحث
كثيرة لكن لم يصل الينا ٢

سو العلامة الدواني ٣

جديد

جديد ثم قال والتحقيق ان اتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات
اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض
مثلا ان زيدا في ذاته انسان وليس في ذاته اعمى بل باعتبار امر خارج عنه هذا ما ذكره
والذي يخطر بالبال سوان الاقسام المذكورة كما بينا ذلك عليه سابقا انما هو في مبادي
المحمولات لا في انفسها ولا يخفى ان الابيض والاعمى وان لم يوجد بينهما فرق من جهة
انتفاء مفهومهما ووجود افرادهما لكن بينهما فرق من جهة مبدائهما فان البياض
موجود دون العمى ولعل حاصل الجواب الذي زيفه سو بيان ان للمشتقات وجودا بالنسبة
الى وجود افراد ماخذها ليتضح الفرق المذكور ولا يلزم من ذلك نفي وجودها باعتبار افراد
انفسها حتى يكون اصطلاحا جديدا مستحدثا واما ما ذكره من التحقيق فانما هو حاله
المشتقات انفسها والمشتقات سواء كان متحدا مع الموضوع بالحقيقة او بالعرض يكون
عين الموضوع فح لايتصور فيها الحكم بالامور الخارجية على مثلها وسو واحد من الاقسام
المعتبرة منها فالاولى ان يعتبر التقسيم بالنسبة الى مبادي المحمولات كما مرت اليه الاشارة
غير مرة **قوله** كما في قولنا الانسان ممكن اعترض عليه بعض المحققين بان الامكان من
المعقولات الثانية فالموصوف بها انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن
حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود
الذهني بمثله نعم قد يحكم على الامور الاعتبارية بالصفات الخارجية وعلى الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية الا ان الحكم في كل منهما بالاتحاد في كل منهما ان كان في الخارج كان حكما على
الموجود الخارجي بمثله ويعتبر في صحته المطابقة للخارج وان كان في الذهن كان حكما على
الموجود الذهني بمثله ويعتبر في صحته المطابقة للذهن واجاب عنه بعض الافاضل بانه
لو صح ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج لزم ان لا يوجد في الخارج موجود ولا واجب ولا ممكن
وايضا الحكم بالاتحاد لا ينحصر في الخارج والذهن لجواز ان يكون ذلك في نفس الامر مع قطع النظر

سو العلامة الدواني

سو السيد صدر الدين

عن خصوصية الذمن او الخارج ويمكن دفعه بان مراده ان الاتصاف حال الحكم لايكون
الا للامر الذمني لان ذلك يكفي فيما قصده من كون الحكم بالامر العقلي على الامر العقلي ولايلزم
من ذلك ان لايتصف به شئ في الخارج حتى يلزم ماذكره وايضا لايلزم من قطع النظر عن
خصوصية الذمن والخارج خلو الحكم بالاتحاد في نفس الامر عن الذمن والخارج بل الجواب
الصحيح ان مراد المحشي الفاضل بالاتصاف حال اعتبار الحكم لان كلام كما بيناه
فيما سبق انما هو في مبادي المحمولات وذلك لايختص بالوجود الذمني ولهذا قال سواء
وجد في الخارج اولم يوجد ولايلزم من كون انتزاع هذا الوصف والحكم به على موصوف في
الوجود الذمني انفكاك هذا الوصف عنه حال وجوده في الخارج فيمكن اتصافه به في الوجود
الخارجي ايضا حال اعتبار الحكم وايضا لايلزم من كون الحكم بالاتحاد خارجيا كون مبداء
المحمول خارجيا بل قد يكون ذمنيا كزيد والاعمى فانهما متحدان في الوجود الخارجي مع كون
العمى عدميا وقد يكون خارجيا كالجسم والابيض فانهما متحدان في الوجود الخارجي مع وجود
البياض في الخارج فلا ينحصر الحكم بالاتحاد فيما ذكره واعلم ان لبعض الافاضل ههنا اعتراضا
وسواله اذا صدق قولك الانسان ممكن يصدق عكسه لامحالة وسوقولنا بعض الممكن
انسان فح يصح الحكم بالموجود الخارجي على الموجود الذمني وقد حكم المحشي الفاضل بامتناع صحته
وصدقه ايجابا واجاب عنه بعض المحققين بان الانسان في اصل القضية وكذا الممكن في عكسها
سو العنوان وانما المحكوم عليه في كل منهما سو الفرد الخارجي فلا اشكال ورده الفاضل
المذكور بان المحكوم عليه لابد وان يتصور حال الحكم والافراد ليست بمتصورة ح فلا يكون
المحكوم عليه الا العنوان هذا ماذكره والتحقيق ماذكره المحقق المذكور لان الحكم على العنوان
لوكان من حيث كونه مفهوما عقليا لانحصرت القضايا في الطبيعيه ولوكان من حيث صدقه
على الافراد يكون الحكم على الافراد والعلم بخصوصيات الافراد غير لازم حال الحكم بل يكفي العلم بها
بالوجه وليس ذلك الوجه الا العنوان قوله فان الحالة المسماة بالعمى لايتصف بها زيد الا في

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني

في الخارج

في الخارج فقط الظاهر انه لم يرد بالحالة الامر الموجود في الخارج لان العمى امر عدمي فيه
لانه عبارة عن سلب البصر فح دعوى اتصاف الامر الموجود بالامر العدمي في الخارج
على ان يكون في الخارج ظرفا للاتصاف غير مسموعة وقوله وهذا مما يقال من
ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بامور عدمية لايجدي نفعا لما
فصلناه فيما سبق من ان حاصله صدق الاتصاف الذمني في الخارج لايحقق
الاتصاف في الخارج وبينهما فرق كثير قوله وان انتفاء مبداء المحمول في الخارج
لايستلزم انتفاء الحمل الخارجي وذلك لان المحمول قد ينتزع من غير قيام مبداء المحمول
بالموضوع كما في الذاتيات المنتزعة من نفس الموضوع وكما في العرضيات المنتزعة
من نسبة الموضوع الى امر آخر اما مخالف له كانتزاع الفوقية من نسبة السماء الى
الارض المخالف له او مباين له كانتزاع سلب البصر عن زيد بالنسبة الى البصر المباين له
قوله وان صدق شئ على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه قال
بعض المحققين ان اراد ان صدق الحمل الايجابي يتوقف على وجوده في الخارج
فسلم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به متوقف على وجوده فيه فمم والسند ان
الهيولى بالصورة كما مر والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون
الاتصاف واوان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما وهو اتصاف ذمني والاتصاف
الخارجي انما هو بالصورة المشخصة وهي متاخرة عن وجود الهيولى لايجدي في
دفع المنع وان كفى في دفع النقض كما مر بل لابد ههنا من اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا هذا كلامه ولكن تثبت المقدمة
الممنوعة بان الكلام ههنا في ثبوت الاعراض المحمولات والكلام في المحمولات وهي اما
ذاتيات او عرضيات وموضوعات الاعراض مستغنية عنها واما الاعراض فمحتاجة
اليها في الوجود فالشئ اذا كان محتاجا في وجوده الى آخر وكان الآخر مستغنيا عنه

سو العلامة الدواني

يلزم ان يكون ثبوته له واتصافه به متوقفا عليه بالضرورة وما ذكره من السند انما
هو من قبيل الاجزاء الغير المجعولة فلا يجدى نفعا **قوله** لكنها اعم من الخارج مطلقا
اذ قد يجتمعان فيما هو في الخارج ويوجد نفس الامر بدون الخارج في الاحكام الذهنية
التي يتعلقها الذهن من غير تعمل واختراع وانما لم يتعرض المحشي الفاضل بمادة الافتراق
لظهورها لان قوله كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر موجبة كلية وصدقها مستلزم
لصدق عكس نقيضها وهو قولنا بعض ما هو في نفس الامر فهو ليس في الخارج **قوله**
واعم من الذهن من وجه اذ قد يجتمعان في مادة افتراق نفس الامر عن الخارج وهي
الاحكام الذهنية التي يتعلقها الذهن من غير تعمل واختراع ويوجد نفس الامر بدون
الذهن في الخارج وبالعكس في الاحكام الذهنية الكاذبة كزوجية الخمسة وانما تعرض
المحشي الفاضل للصورة الاخيرة دون الاوليين لظهورهما مما سبق واعلم ان
للشارح الجديد ههنا اعتراضات احدها ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في
الاذهان ليمكن اعتبار المطابقة بينهما وثانيها انهم صرحوا بان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان وما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج قطعا
لعدم الواسطة وثالثها انهم قالوا الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون
صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن ومن المعلوم ان المراد
بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لامحاله واجاب عنها
بعض المحققين اما عن الاول فهو انه ان اراد المغايرة بالذات فلم وان اراد المغايرة
الشاملة للاعتبارية فلم لكن لا يلزم منه المغايرة بالذات واما عن الثاني فلان معنى
قولهم لما في الاذهان هو ما في الذهن من حيث انه في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون
مطابقة الحكم الصحيح لما في الذهن ايضا لكن لا من حيث انه في الذهن بل من حيث انه موجود
في نفسه وفي حد ذاته اى من حيث انه متنزع من امر من شانه ان ينتزع ذلك منه واما عن الثا

سو العلامة الدواني ٢

فلانهم

فلانهم اراد وا بالخارج الخارج عن الذهن مطلقا وبما في الذهن النوع المخصوص منه
وهو ما يكون بفرض العقل فيكون ما في نفس الامر واسطة بينهما فلا يلزم من عدم مطا بقته
لما في الذهن بهذا المعنى مطابقته لما في الخارج عن الذهن مطلقا اذ يجوز ان يطابق
ما في الذهن بالمعنى الآخر وهو الذي عبر عنه بما في نفس الامر وتحقيق المقام على ما فصله
ذلك المحقق هو ان ما في الذهن قد يكون باختراع العقل وتعمله كما في زوجية الثلثة مثلا
وقد يكون بلا اختراعه وتعمله وذلك بان كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع منه
ذلك سواء كان في الذهن او في الخارج والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فالنسبة
الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجو دة
في الخارج كانت مطابقة لها ايضا واما النسبة الذهنية في الكواذب فليس لها وجود
في نفسها اى بلا تعمل واختراع لا في الخارج ولا في الذهن فلا يكون مطابقة لما في نفس الامر
هذا ما ذكره ولقد اجاب ايضا عن الاعتراضات المذكورة بعض الفضلاء وهو ان الخارج
كما يكون ظرفا لوجود الشئ ونفسه كذلك العقل ونفس الامر يكونان ظرفا لهما وايضا ما
في الذهن قد يعتبر من حيث حصوله فيه بان يكون الذهن ظرفا لثبوته فما في الذهن بالاعتبار
الثاني مطابق لما في الذهن بالاعتبار الاول فما في الذهن بالاعتبار الاول اذا كان الطرفان
غير موجودين في الخارج هو نفس الامر المعتبر في الذهن واما اذا كان الطرفان موجودين
في الخارج فنفس الامر هو الخارج واعترض عليه بعض الافاضل بان كون نفس الامر ظرفا لنفس
النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة فيه كلام خال عن التحصيل ويمكن ان يقال
النسبة موجودة فيه في نفس الامر لكن لا تلاحظ من حيث وجودها فيه فيكون نفس الامر
ظرفا لنفسها وانما يكون ظرفا لثبوتها اذا لوحظت من حيث انها ثابتة فيه والفرق ظاهر
**قوله** واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال اعترض الشارح الجديد على هذا المذهب
من وجوه الاول انه يتعذر حينئذ وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب تعالى بالصدق

سو المحول ابن الخطيب ٢

سو السيد الدين

والمطابقة لنفس الامر لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له بعد الثانى انه يتعذر وصف
العلم بالجزئيات بها مثل هذا الخسوف لامتناع ارتسامها فى العقل عند هم الثالث ان كل
واحد من العقلاء يعرف مطابقة الحكم لما فى نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما سوراى المتكلمين
ومنها اعتراض رابع اورده بعض العلماء وهو انه لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى وجه من السلب والايجاب ومن له ذلك اللهم الا
ان يقال ان ما فى العقل الفعال موافق لما اقتضته الضرورة او البرهان فيذلك يعلم والجواب
اما عن الاول فلان ارتسام الجديد ايضا وهو انما لانم امتناع مطابقة الشئ لما هو متاخر عنه
بالذات ولو سلم فاعتبار المطابقة انما هو فى العلم الحصولى ولا كذلك علم الواجب ورد عليه
بعض المحققين بان الصدق لا يتحقق بدون المطابقة لما عرفت ولا واسطة بين الصدق
والكذب فى العرف العام والخاص فلا بد ان يكون علم الواجب هو الواقع لا المطابق له كما نقل
عن ارسطو من ان علم المبادى العالية اجل من ان يوصف بالصدق يعنى المطابقة للواقع وانما
هو الحق اى نفس الواقع واما عن الثانى فلبعض المحققين وهو ان ارتسام الجزئى فى العقل
على وجه كلى كاف فى المطابقة واما عن الثالث فلبعض المحققين ايضا وهو انه يكفى فى
الصدق تصور ما فى العقل الفعال وان لم يعرف انه فيه واما عن الرابع وهو انه يكفى فى
الحكم بالمطابقة ان يعلم مطابقته للواقع ونفس الامر وان لم يعلم انه هو الحاصل فى العقل
الفعال قال بعض الفضلاء تفسير نفس الامر بالعقل الفعال باطل من وجوه الاول انه يستلزم
ان لا يكون الاحكام الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذى هو ممكن لعدم
المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء وجد العقل الفعال اولا
والثانى ان الموجود الخارجى من حيث انه موجود خارجى اى مع قطع النظر عن وجوده الذهنى
موجود فى نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجود زيد فى نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجى









ولو كان معنى نفس الامر ما يقال لم يكن كذلك الثالث انا اذا قلنا زيد قائم فى نفس الامر يكون
معناه زيد قائم فى العقل الفعال وهو مندفع واجاب عنه بعض الافاضل بان العقل الفعال
عند هم علة لوجود الحاكم والحكم فعلى تقدير عدمه لا يكون الحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب
فلا محذور فى انتفاء الصدق على تقدير عدمه وايضا نفس الامر وان كان عقلا فعالا لكن
يجوز ان يكون مفهومه غير مفهوم العقل الفعال فيجوز ان يصح قولك زيد قائم فى نفس الامر
ولا يصح قولك زيد قائم فى العقل الفعال ويجوز ايضا ان يكون الخارج قسما مما هو المفهوم
من نفس الامر فلذلك يحكم بان ما فى الخارج هو فى نفس الامر وفيه بحث لان مفهوم نفس الامر وان
كان غير مفهوم العقل الفعال لكنهما متحدان بالذات وما يكون ظرفا للمنسب هو ذات نفس الامر
لا مفهومها فلا يصح ما ذكره من القول وايضا لا يلزم من كون كل واحد من الخارج والعقل
الفعال قسما من مفهوم نفس الامر ان يكون الحاصل فى احدهما حاصلا فى الآخر فالوجه فى
الجواب عن الوجهين الاخيرين هو انه لا محذور فى وجود زيد مثلا فى العقل الفعال
بوجوده العلمى وفى الخارج بوجوده الخارجى فهو مع قطع النظر عن وجوده فى اذهاننا
موجود فى العقل الفعال بالوجود العلمى المناسب له وايضا لا مذور فى وجود معنى زيد قائم
فى العقل الفعال بذلك الوجود العلمى **قوله** وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق
ويراد به عالم المجردات الموجود اما ان يتوقف وجوده على المادة والمدة ويسمى ايجاده
واما ان لا يتوقف وجوده على شئ منهما بل يصدر عن المبداء دفعة ويسمى ايجاده ابداعا
وايجاد المجردات من هذا القبيل وقد عبر عنه فى التنزيل بالامر قال تعالى ويسئلونك عن
الروح قل الروح من امر ربى ويمكن ان يقال يجوز ان يراد بنفس الامر ما حصل فى العقل الفعال
من الاحكام ويكون الطلاقه على العقل الفعال توسعا قال بعض الفضلاء معنى الامر ح
يكون عاما لجميع المجردات فلا يدل اللفظ على خصوصية العقل الفعال باحدى الدلالات
الثلث وفيه ان كون الفيض فى عالمنا هذا من قبل العقل الفعال قرينة على ارادته **قوله**

وايضا يتعذر ويمكن ان يقال للمحذور في عدم وصف تلك الاحكام بالمطابقة والصدق
لما نقل عن ارسطو طاليس من ان علم المبادى العالية اجل من ان يوصف بالصدق
يعني المطابقة للواقع وانما هو الحق بمعنى الواقع لا المطابق للواقع فما في نفس الامر
صحيح وان لم يكن مطابقا لما في نفس الامر فالصحة اعم من الصدق والمطابقة فلا يلزم
ارتكاب عموم المجاز في تعريف الصدق بالمطابقة كما ظنه بعض المحققين بان يراد ما يعم
المطابقة وما يكون عين نفس الامر واما ما قاله ذلك المحقق في الجواب من ان المغايرة
الاعتبارية كافية في تحقق المطابقة بان يكون الموجود بتعمل مطابقا له بدون اعتبار
التعمل فمدفوع بان التعمل غير ممكن في المبادى العالية عندهم **قوله** وقد يعترض ايضا
اجاب عنه بعض المحققين بانه يجوز ان يحصل الكواذب في العقل الفعال بطريق الحفظ
لا بطريق التصديق والحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ ولا ان يكون مدركا له
وانما الحاصل فيه من جهة التصديق الصوادق فقط ويمكن ان يقال ان علم المجردات
عندهم حضوري لا انطباعي ولا حضور للكواذب عندهم لا تصديقا فقط بل وحفظا ايضا
**قوله** واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان تقريره هذا الاستدلال هو انه
لو لم يكن ارتسام صور المعقولات في جوهر آخر هو خزانة للنفس الناطقة لم يكن فرق بين
حالتي الذهول والنسيان فان الاول زوال الصورة عن المدركة والثاني زوالها عن
الخزانة ولما كان العقل الفعال واسطة في الفيض عندهم تعين ان يكون الجوهر الآخر
العقل الفعال عندهم ولقائل ان يقول ان الواسطة في الفيض فاعل والخزانة لا بد ان
يكون قابلا والفعل والقبول لا يجتمعان في شئ واحد باعتبار واحد ولنا في تحقيق نفس الامر
طريقة اخرى من الله بها علينا وقد ذكرناها في رسالة الشهود العيني في تحقيق مباحث
الوجود الذهني **قال الشارح** وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى اى لو لم يكن الموضوع
والمحمول متغايرين في المفهوم بعد اتحادهما في الذات لما صح حمل بحسب المعنى لعدم وجود جهة

سو العلامه الدوانى

مباحث الحمل

المغايرة



سو المولى ابن الخطيب

المغايرة ح اصلا وانما قال بحسب المعنى احترازا عن صحة الحمل بحسب اللفظ كما في التعريفات
اللفظية **قال** بعض الفضلاء لانم ان الطرفين لو لم يتغايرا في المفهوم لم يصح الحمل بينهما
بحسب المعنى اذ يجوز ان يكون لمفهوم واحد اعتباران ويصح الحمل بحسبهما وما ذكره الشارح
انما يدل على وجوب تغاير ما في المفهوم بالذات لا مطلقا حيث يعم التغاير بالذات و
بالاعتبار ويمكن ان يقال بنى الشارح كلامه على الاعم الاغلب وهو الاتحاد في الذات
والتغاير في المفهوم حقيقة واما التغاير في المفهوم بحسب الاعتبار بعد اتحاده حقيقة
كما جوزه الفاضل المذكور فانما هو في حكم ما ذكره الشارح من الاتحاد في الذات والتغاير
في المفهوم حقيقة اذ يمكن ح ان يقال لو اتحد الطرفان في الاعتبار بعد اتحادهما في المفهوم
حقيقة لما صح حمل بحسب المعنى **قوله** والاظهر الافيد ان يقال وجه الاظهرية ان المدعى
لا بد وان يكون احد امرين عدم افادة الحمل على تقدير العينية وعدم صحته على تقدير
المغايرة والشارح اقتصر منهما على الثاني ووجه الافيدية ان ما ذكره المحشي الفاضل
عام جار في جميع المحمولات بخلاف ما ذكره الشارح فانه مختص بامتناع حمل الوجود والعدم
فقط اعترض عليه بعض الفضلاء بانه ليس فيما ذكره المحشي الفاضل التعرض لعدم افادة
الحمل لانه ذكر ان لازم العينية عدم الحمل بحسب المعنى وايضا ان اراد بالعينية ما لا يوجد
فيه جهة المغايرة اصلا يلزم عموم التغاير لما بالذات ولما بالاعتبار فح لانم قوله فلا يكون
الجسم في نفسه اسودا ذ على تقدير التغاير بالاعتبار بين الجسم والاسود يلزم كون
الجسم اسود وان اراد بالعينية ما لا يوجد فيه التغاير بالذات فقط فلانم لزوم قوله
لم يكن هناك حمل بحسب المعنى اذ يجوز ح اتحاد الطرفين بالذات مع التغاير بالاعتبار
فيصح الحمل بهذا ما ذكره ويمكن ان يجاب عنه بان مدار الشبهة في صحة الحمل كون الاتحاد
بمعنى ما لا يوجد فيه المغايرة اصلا وكون المغايرة بمعنى ما لا يوجد فيه جهة الاتحاد اصلا
واما وجود الاتحاد من جهة والتغاير باعتبار آخر فانما هو حل للشبهة فلا يرد ما ذكره من

جهة

سو المولى ابن الخطيب ٢

الاحتمال على من هو بصدد تقرير الشبهة المذكورة **قوله** قد يقال كل واحد
منهما مشتمل على حكم ايجابي اجاب عنه الشارح الجديد بان للمستدل ان يقول لو لم
يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيناه من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت
مقدمات الدليل صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو
باطل قطعا ورده بعض الفضلاء بانا نختار الشق الثاني ونمنع صحة مقدمات
الدليل حينئذ وفيه نظر لان هذا الجواب انما هو من طرف المستدل والمقدمات عنده
صحيحة على تقدير صحة الحمل وكيف يدعي المجيب صحتها بعد ما ارتضى جواب المعترض
ثم قال الفاضل المذكور على ان قوله وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل مشتمل
على الحمل الباطل فيلزم ابطال الشيء بنفسه على ما قرره ايضا اللهم الا ان يأول بالحمل
السلبي بان يقال البطلان بمعنى عدم الصحة وقد قرر بعض المحققين هذا الايراد
والتاويل على وجه آخر وهو ان الحمل اذا كان باطلا يلزم بطلان ما ادعاه المستدل
وهو قوله الحمل محال ثم اول بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وربما يجوز
دعواه بسلب الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك ثم قال المحقق المذكور على ان له ان
يقول مقدماتي هذه الزامية لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام
الى قوله هذا الزامي لكم قلنا ان يقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه
الذي هو ايقاع الشك في الحمل **قوله** واعلم ان الحمل قد يفسر تارة باتحاد المفهومين
المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا قال بعض المحققين الحمل يقتضي
اثنينية ما والا لم يصدق ووحدة ما والا لم يتحقق الحمل وكما ان الوحدة على جهات
شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها
الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر
الحمل بالاتحاد في الوجود وانه اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات











على الموجودات او يكون احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بالعرض بمعنى انه
منتزع من الموجود بالذات ويصدق حمله عليه كما في قولك زيد اعمى والمراد بالموجود
بالعرض ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا اذا وجد زيد فذاته وذاتياته
موجودة بالذات وعرضياته موجودة بالعرض واعترض عليه بعض الافاضل
بان الاعمى اذا لم يكن متحدا مع زيد في الذات كيف يعرض لها الوجود الواحد وقد
صرح المصنف بان الوجود معنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات ويمكن ان يجاب عنه بان
الممتنع عروض الوجود الواحد لذاتين متغايرتين عروضا بالذات دون عروضه
لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض وذلك لان معنى الوجود بالعرض انتساب امر
اعتباري الى موجود بالذات بان يكون منتزعا منه وصادقا عليه مثلا ربما ينتزع العقل
من زيد مفهوم الشيء ومن نسبته الى البصر سلبا مفهوم العمى ثم يحكم عليه بصدق مفهوم
الشيء المقيد بسلب البصر ويقول زيد شيء لا اعمى وهذا المفهوم ليس بموجود في الخارج
بالذات الا انه لما كان منتزعا من زيد الموجود بالذات وكان ذلك الموجود بالذات
مصداقا لحمله عليه كان وجود زيد وجودا لزيد بالذات ووجود الاعمى بالعرض
يعني ان ذلك الوجود عارض لزيد بالحقيقة ولما ينتزع منه بواسطة انتزاعه منه لا
بالذات مثلا اذا حصلت الاربعة في الذهن حصلت فيه الزوجية وسائر ما يصدق عليه
بنحو من الانحاء فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها لكن حال تصور الاربعة
يكون وجودها بالعرض فقط وحال تصور تلك المفهومات يكون وجودها في انفسها
بالذات وبالقياس الى الاربعة بالعرض ايضا ثم ان الفاضل المذكور اعترض على ما
ذكر من تفسير الحمل من وجهين الوجه الاول سوا نا لانم لزوم التغاير بالذات في الطرفين
بحسب المفهوم اذ يجوز ان يحمل مفهوم واحد على نفسه بالتغاير الاعتباري ومن المعلوم
ان حمل الشيء على نفسه ضروري واجاب عنه بعض المحققين بالنسبة لا تعقل الا بين

الشيئين بدامة وتكرار ادراك شئ واحد ذاتا واعتبارا غير ممكن فلا حصل في النفس
صورتان لامر واحد بل لا يحصل احدهما الا بعد زوال الاخرى وردّه الفاضل المذكور
بان النسبة يمكن تعقلها بين الشئ ونفسه بتكرار الالتفات ولا يحتاج ذلك الى تكرار
الصورة من الشئ على ان صحة حمل الجزئي الحقيقي على نفسه مما صرح به الشيخ في مواضع
من كتاب الشفاء واورد عليه المحقق المذكور ان النسبة لا تقتضي الا مدركين اثنين
ولا تعقل النسبة في امر واحد مدرك بادراكين اذ لا تحد الصورة في الذهن والنسبة
لا تعقل الا بين الصورتين ومراد الشيخ بما نقله عنه سواء كان اذا قلت زيد زيد يصح
الحمل بناء على ان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد اما مخلوطا بامر آخر
او بدون المخلط وجهة اتحاد هما هو زيد المكرر اعتباره ولذلك يكون مثل هذا الحمل
بديهيا كانك قلت زيد الذي ادركته هو زيد او هو زيد الذي ادركته امس بمعنى اتحاد هما
في زيد المكرر لا في خارج الذهن ودفعه الفاضل المذكور بان النسبة التي يتعلق بها
الاذعان هي اتحاد الطرفين والاتحاد يستدعي ان يكون طرفاه امرا واحدا لا ان
يكونا مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق بها الاذعان هي ثبوت احد طرفيها
للآخر او وقوع الثبوت المذكور لاستدعى ذلك مدركين وليس كذلك وفرق ما بين الثبوت
والاتحاد ويمكن ان يجاب عنه بان الحمل يستدعي حال التصور مفهومين يمكن تعقل
النسبة بينهما وحال الحكم اتحادهما في الوجود وحال اعتبار الحكم امرا واحدا يصدق عليه
مجموع المفهومين اما بان يكونا موجودين بوجود واحد بالذات او يكون احدهما
موجودا بالذات والآخر بالعرض كما مر تفصيله فلا يلزم من الاتحاد حال الحكم عدم وجوب
التعدد حال التصور الوجه الثاني من وجهي اعتراض الفاضل المذكور على التفسير المذكور
للحمل هو انه لو كان الحكم في الحمل باتحاد الذاتين على ان يراد بالذات ما صدق عليه
المفهوم لم يصح ما اشتهر بين المتاخرين من ان المراد من الموضوع الافراد ومن

المحمول



المحمول المفهوم بل الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار سواء كانا متغايرين
في المفهوم او لم يكونا بان هذا ذاك في نفس الامر ثم الاتحاد قد يكون بحسب الوجود الخارجي
كقولك الانسان حيوان وقد يكون بحسب الوجود الذهني كقولك العنقاء شئ وقد يكون
بحسبهما كقولك الكيف شئ واجاب عنه المحقق المذكور بان ما ذكره الشارح تفسير لمطلق
الحمل وما ذكرته من ان المراد بالموضوع هو الافراد انما هو في القضايا المتعارفة فقط
على انه ليس معنى ما ذكره المتاخرون من ان المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد ان العقل
يلاحظ تلك الافراد بل معناه ان العقل يلاحظ الموضوع بحيث يتعدى الحكم منه اليها
ورد عليه الفاضل المذكور بان الامر المعتبر في المطلق معتبر في سائر اقسامه فكيف
يعتبر في مطلق الحمل ما لا يكون معتبرا في الحمل المتعارف وبانه لو كان للحمل عبارة عن
الحكم باتحاد الذاتين على ان يراد بالذاتين ما صدق المفهومان عليه كان المراد
بكل من الطرفين ما صدق المفهوم عليه فكيف يصح ما ذكره من ان المراد بكل منهما
المفهوم وما نسب الى المتاخرين من عدم ملاحظة الافراد حال الحكم مخالف لما صرحوا به
من ان الافراد معلوم بوجه اجمالي وان الحكم عليها بالذات وكون الحكم على العنوان
بالذات وعلى الافراد بواسطة سرايته من المفهوم اليها فانما هو مذهب القدماء
ويمكن ان يدفع ذلك بان الحمل يتناول القضايا الطبيعية كقولك الانسان نوع والقضايا
الشخصية كقولك زيد حيوان او كاتب او اعمى والقضايا المتعارفة في العلوم كقولك كل
انسان حيوان او كاتب او اعمى ولا اراد تهم التناول لهذه القضايا اعتبروا الوجود
المقدر في تفسير الحمل حيث قالوا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ولا يخفى ان الحمل الذي هو قدر
مشترك بين القضايا المذكورة غير الحمل المعتبر في القضايا المتعارفة في كثير من الاحكام فيمكن
ان يعتبر في الحمل بالمعنى الاخص ما لا يعتبر في الحمل بالمعنى الاعم فاعتبار المفهوم اصل في جميع القضايا
وقد زيد عليه اعتبار الافراد في القضايا المتعارفة فقد اعتبر في الاخص ما اعتبر في الاعم

مع زيادة ولم يلزم ان يعتبر في الاعم ما لم يعتبر في الاخص كما توهمه الفاضل المذكور ثم ان المعتبر اصالة
في القضايا المتعارفة معرفة احوال الافراد واعتبار المفهوم في جانب الموضوع انما هو للضبط
الاجمالي لتلك الافراد عموما ولكونه مما له مدخل في ثبوت مفهوم المحمول لتلك الافراد في القضايا
الوصفية خاصة وهذا متفق عليه بين المتقدمين والمتاخرين وانما الخلاف في ان الحكم
اولا وبالذات على الافراد الملحوظة بواسطة العنوان او على العنوان اولا وبالذات
ثم يسري منه الى الافراد واختار المتاخرون الاول والمتقدمون الثاني **قوله** ويرد
عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود قال بعض
المحققين لانم انه لا اتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود
زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث انها
عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه
تلك الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك نسب وجوده الى تلك الامور
بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق
ذلك في مثل الاعمى كونه منتزعا عنه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما
اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم
يسر الحكم عن الاعمى الى افراده هذا كلامه **وانت** خبير بان ما ذكره هذا المحقق هو الحق
الحقيق بالقبول وقد ذكرنا بهذا مما يتعلق بهذا التحقيق آنفا **قوله** ويرد عليه
ان الامور المتغايرة في المفهوم رد عليه الشارح الجديد بان الامور المتغايرة في
الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي بما صدقت هي عليه قال بعض الافاضل قد صرح هذا
الشارح بجواز حمل العدميات على الامور الخارجية وحكم بان معنى الحمل هو ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا ولك ان تقول اذا جاز اتحاد الذاتين مع كون احدهما موجودا
والآخر معدوما فلم لا يجوز ذلك اذا تغايرا في الوجود لا بد لنفي ذلك من دليل لا نرى له

واجاب

سو العلامة الدواني ٢

سو السيد صدر الدين ٢

حمل العدميات على الامور الخارجية



سو العلامة الدواني ٢

واجاب عنه بعض المحققين بان اتحاد الموجود والمعدوم في الذات انما هو لاتحادهما
بالعرض واللازم من ذلك ان المتغايرين مفهوما اذا كانا متغايرين في الوجود الخارجي
بالذات ومتحدين في الوجود بالعرض يصح الحمل وبطلان ذلك ممنوع الا ترى ان كلا من
الثوب والاسود موجود بالذات مع تاخر وجود الاسود عن وجود الثوب لتوقفه عليه
ثم ان الاسود متحد مع الثوب لاتحاده معه في الوجود بالعرض ولهذا يصح حمله عليه
ودفعه الفاضل المذكور بان الشارح الجديد نص على ان صدق الحكم في صورة يكون احدهما
موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه ليس بمطابقة الخارج لانتفاء الآخر فيه ولو كان موجودا
في الخارج بالعرض لم يكن معدوما فيه فيكون صدقه بمطابقة الخارج على ان الموجود بالعرض
بالمعنى الذي حسبه غير معقول وعلى فرض تحققه غير مجد في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا وايضا
يجوز ان يكون وجود الثوب بالذات وجودا للاسود في ثاني الحال ولا يلزم من تاخر وجوده
عنه مغايرة وجوده لوجوده بالذات على انه يلزم على ما ذكره ان يكون الاسود موجودا بوجود
بالذات وانه خال عن التحصيل هذا ما ذكره ويمكن ان يقال الوجود بالعرض لا ينافي العدم الخارجي
كما مر بيانه وقد مر ايضا كون الوجود بالعرض امرا يقبله العقل وشموله لمثل حمل الاعمى على زيد
وانه لا يلزم من كون الموجود بالذات موجودا بالعرض اجتماع الوجودين لشيء واحد لان
الوجود بالعرض لا يستلزم الوجود بالذات وانما المحال اجتماع الوجودين بالذات لا اجتماع الوجود
بالعرض والوجود بالذات الا ترى ان العرض موجود بالذات مع ان له وجودا بالعرض وسو
وجوده في محله قال بعض الفضلاء اراد هذا المفسر بالاتحاد المعنى المجازي وسوار تباط الامور
المتغايرة في الوجود بحيث يحصل منها ذات واحدة فرد عليه المحشي الفاضل بان ما ذكر من الاتحاد
لا يصح الحمل لان البداهة شاهدة باستلزام الحمل في الامور المتغايرة في الوجود وان فرض بينها
اي ارتباط كان ثم قال ذلك الفاضل فح لا يرد عليه اعتراض ان شارح الجديد بان المراد بالاتحاد
المعنى الحقيقي وبالذات الافراد ثم ان بعضا من المحققين قال حمل المحشي الفاضل الذات المذكورة

سو المولى ابن الخطيب

سو العلامة الدواني

دين

٢١٩

في التغيير المذكور على الموصوف ولهذا ردّ عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم
والوجود والا لجاز حمل السواد على الحركة ولما حمله الشارح الجديد على ما صدق هو عليه
اندفع الرد المذكور انتهى واعلم ان الاحتمالات في الاجزاء المحمولة ثلثة الاول كونها عين
المركب في الخارج وجودا لا ماهية والثاني ان تكون عينه ماهية ووجودا والثالث ان
لا يكون عينه ماهية ووجودا والتغيير الاول ناظر الى الاحتمال الاول والثاني الى الثاني
والثالث الى الثالث فعلى هذا يكون المراد بالذات في التغيير الثالث ما ذكره الفاضل
المذكور من معنى الافراد واما ما ذكره المحقق المذكور من ان المراد من الذات معنى
الموصوف فانما يلايم الاحتمال الثاني فح يلزم ان يؤل التغيير الثالث الى التغيير الثاني
واما حمل الذات على ما صدق عليه كما اختاره الشارح الجديد فانما هو تغيير رابع ذكره
المحشي الفاضل في شرحه للمواقف وعده تغييرا جامعا للكل اى لحمل الاجزاء العقلية وحمل
الاوصاف العدمية **قوله** لا يقال المحمول انما يحمل قال في الحاشية يعني يجوز ان يكون
المحمول مغايرا للموضوع في الوجود وغيره ويكون محمولا عليه وانما يلزم عدم الحمل اذا كان
مغايرا لو كان الحمل على المفهوم لا على الذات واما على تقدير حمله على الذات يجوز الحمل على
تقدير كونه مغايرا في الوجود وانما لم يجز الحمل على تقدير ان يكون مغايرا في الوجود على وصف
الموضوع لانه على تقدير ان يحمل على المفهوم يكون معناه ان هذا هو ذاك فح لا بد من الاتحاد
في الوجود **قوله** ولا مخلص الا بان يجعل الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد وجودا كما سياتي
تحقيقه ان شاء الله تعالى وفي غيرها بمعنى الاتصاف قال بعض الفضلاء هذا التغيير منقوض بحمل
الذاتيات المعدومة للاعتباريات وان خص بالموجودات الخارجية يرد النقض على قوله
وفي غيرها بمعنى الاتصاف ثم قال ويمكن ان يخص الحمل ههنا بالموجودات الخارجية فلا يرد حمل
العدميات انتهى ولك ان تقول المراد بالوجود في التغيير المذكور ما يتناول المحقق والمقدر
فيتناول مادة النقض ايضا ويؤيده تغيير صاحب المواقف الحمل بكون المفهومين المتغايرين

سو المولى
ابن الخطيب
٢



في العقل سواء كانتا الخارجية او الوهمية واحدة وقال في شرح المواقف واذا اريد تفسير الحمل
بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا معنى ان ما صدقا
عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة
فيه قال بعض الفضلاء المقصود بهذا التفسير تفسير الحمل المعتبر في العلوم اذ لا شك
ان القضية الشخصية كقولنا موضوعها جزئيا حقيقيا لا يتصور صدقه على شيء والقضية
الطبيعية لا حكم فيها على الجزئي اصلا قال بعض الافاضل عدم صدق الجزئي الحقيقي
على شيء في حيز المنع مثلا يلزم من صدق زيد انسان صدق بعض الانسان زيد وفيه
ما مر من عدم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء الا بالتاويل وقولك بعض الانسان زيد
معناه مسمى بزيد واعلم ان الحق في تفسير الحمل ما ذكره بعض المحققين وهو ان الاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات
او يكون احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه سابقا
كما في حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير
ملاحظة الاتصاف بمبداء الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم
من ان يكون بالذات او بالعرض **قال** الشارح واما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها قال بعض المحققين قد تقرر عند المتاخرين ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له فيجب ح تاخر ثبوت الوجود للماهية عن ثبوتها في نفسها وان امكن
التوجيه في الوجود الخارجي بان وجوده للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني
على الوجود الخارجي فكيف يمكن التوجيه في ثبوت الوجود الذهني والمطلق للماهية
ولئن سرنا عن هذا المقام يرد على الجواب المذكور منع آخر وهو انا لا نم ان اثبات
الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها بناء على ما تقرر عند المحققين فالوجه

سو العلامة
الدوانى
٢

سو المولى
ابن الخطيب

سو السيد
الدين

في توجيه كلام المص ان يقال ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته او كان عين ثبوته في نفسه وذلك لان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية واعترض عليه بعض الافاضل بان ما ثبت وتقرر عليه راى القوم سوان ثبوت شئ لشئ وفي نفس الامر فرع ومتاخر عن وجود المثبت له وليس للوجود ثبوت للماهية في نفس الامر حتى يلزم تاخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت لها الوجود لها في الاعتبار الذهني كما بيناه فيما سبق واشار اليه المص بقوله واثبات الوجود حيث لم يقل وثبوت الوجود هذا ما ذكره ولعلك قد عرفت فيما سبق ان اتصاف الماهية بالوجود ليس بحسب اعتبار الذهن فقط بل بحسب نفس الامر بمعنى كون الماهية منشاء لصحة انتزاع الوجود منها واما قول المص واثبات الوجود فانما سو لكون الكلام في ازالة شبهة واردة على حمل الوجود على الماهية كما بينه المحشي الفاضل ولا يلزم من ذكر الاثبات نفي الثبوت في نفس الامر حتى يكون اشارة الى ما ذكره ثم ان توجيه كلام الشارح سوان كلامه انما سو في اثبات الوجود الخارجي للماهية وانه لا يستدعي وجودها في الخارج وان اريد طرد هذه القاعدة في الوجود الذهني او المطلق يقال وانه لا يستدعي ملاحظة وجود الماهية في الذهن وان لم ينفك الماهية عن الوجود الذهني وقد مر منا في مباحث زيادة الوجود ما يفي بتحقيقه فارجع اليه قال الشارح اي بل سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثباتها نفيها قال بعض الفضلاء معنى السلب والنفي واحد فيلزم اقتضاء الشئ نفسه اللهم الا ان يراد بالسلب الحكم بالسلب وبالنفي انتفاء الماهية في نفسها الا انه لا يوافق كلام السائل اعني قوله وسلب الوجود عن ماهية السواد وارادة الحكم بالسلب ههنا اخراج للكلام عن ظاهره ثم قال ويمكن ان يراد بالنفي المنفي فالمعنى ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي كونها منتفية

ثم قال



ثم قال على ان قوله لا اثبات نفيها مما لا حاجة اليه في الجواب اللهم الا ان يورد لدفع الوهم وسوان يستلزم نفي الماهية ثبوت النفي لها فيلزم ثبوت الماهية وتميزها هذا ما ذكره وانت تعلم ان المراد ان سلب الوجود عن الماهية حال الحكم يقتضي نفي الماهية حال اعتبار الحكم وليس ذلك في شئ من اقتضاء الشئ نفسه ولا يخالفه كلام اهل الاصل الا ان مراده ايضا سلب الوجود عن الماهية حال الحكم فلا حاجة الى ان يراد بالنفي في كلام الشارح المنفي ثم ان قوله لا اثبات نفيها قلع لمبنى الشبهة لان توهم اقتضاء سلب الوجود عن الماهية ثبوتها انما يلزم من اقتضاء نفي الماهية ثبوت النفي لها المستلزم لثبوتها وتميزها في نفسها فنفي ايراده في الجواب فائدة عظيمة كما لا يخفى قوله فليس بمشروط بذلك فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب فقد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا تناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة كذا ذكره الشارح الجديد قوله الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والمقيد سو الوجود المنفي قال بعض الفضلاء لا بد في صحة الحكم المذكور من ان يراد بالقوى البشرية جميعها ويدخل السلب على كون الوجود في جميعها على صورة رفع الايجاب الكلي فالتقدير هذا المفهوم ليس بموجود في جميع القوى البشرية بل في بعضها وذلك لعدم صحة سلب وجوده في كل من القوى على صورة السلب الكلي هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه لا يلزم في صحة الحكم المذكور ان يراد جميع القوى البشرية بل يمكن ان يراد القوى البشرية في الجملة فما اما ان يوخذ السلب في القضية رفعا للايجاب الكلي فالتقدير ليس جميع المفهومات موجودة

موجودة في القوى البشرية بناء على ان بعضها غير موجودة فيها واما ان تؤخذ سالبة جزئية فالتقدير ليس بعض المفهومات موجودة في القوى البشرية وعلى كلا التقديرين يصح الحكم ايضا بلا شبهة **قوله** وان لم يكن ارتسامها قال بعض الفضلاء ذكر هذا الاحتمال لتوسيع الدائرة لا للرد اذ قد عين الاحتمال الاول في مباحث الوجود الذهني **قوله** فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجود له قال بعض الفضلاء قدم هذا الاحتمال اشارة الى رجحانه انتهى ولعلك قد عرفت فيما سبق كون تصور الشيء بوجه ما وجودا ذهنيا له بالعرض فيتوقف رجحان هذا الاحتمال الى ارادة نفي الوجود الذهني بالذات لا مطلقا **قوله** وان كان جميع تصورات وجود له في الذهن على انحاء مختلفة اراد بذلك تصوره بالوجه او بالكنه اما بالذاتيات فقط او مع العرضيات **قوله** احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه بان يقال ما صدق عليه هذا المفهوم ليس له وجود ذهني او وجود مطلق امس او بزمان لاحق عليه بان يبدل لفظ امس بلفظ غدا او الى تقييده ببعض الازمان بان يقال ما صدق عليه هذا المفهوم ليس له وجود ذهني او وجود مطلق في ذهن زيد **قال** الشارح والحمل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك قال بعض المحققين ينبغي ان المصنف اراد بالوضع والحمل الموضوع والمحمول اطلاقا للمبداء وارادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما كون قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر واجاب عنه بعض الافاضل بان هذا انما يرد على الشارح لو لم يرد بالحمل والوضع ما يشتق منهما اعني المحمول والموضوع ومن الظاهر ان معنى الحمل لا يختلف بكون المحمول اعم او اخص وانما يختلف بذلك المحمول وفي هذا المقام بحث وهو ان الموضوع ما قام به مفهوم الوضع وان المحمول ما قام به مفهوم الحمل ويلزم من كون الاخص اولى بالموضوعية من موضوعية الاعم كون الوضع القائم بالاخص اولى بمفهوم الوضع المطلق من الوضع القائم بالاعم وكذا يلزم من كون الاعم اولى بالمحمولية من محمولية الاخص كون الحمل

سو العولى ابن الخطيب

سو العولى ابن الخطيب

الشيء

سو العلامة الدواني ٢

سو السيد صدر الدين ٢

القائم

القائم بالاعم اولى بمفهوم الحمل المطلق من الحمل القائم بالاخص فيكون اطلاق مطلق الوضع والحمل على افرادهما بالتشكيك كما ذكره المصنف وجرى عليه الشارح فلا حاجة في كلامهما الى المسامحة المذكورة **قوله** قد مرت المناقشة في مثله غير مرة الذي مر في مثله امران احدهما انه لا يلزم من وجود طبيعة وجود جميع افرادها وثانيهما ان موصوفية الموصوف مثلا عين الموصوفية وهذا الثاني لا يمكن ههنا لان الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة والموصوفية اذا كانت صفة توجد هناك نسبة اخرى يعبر عنها بموصوفية الموصوفية وهكذا ولا شك ان تجدد احد طرفي النسبة يستلزم تجدد النسبة في نفس الامر فلا يمكن ان يكون موصوفية الموصوفية عين الموصوفية **قوله** قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه تلخيص كلامه في هذا المقام ان الموجود بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون قسما من الموجود بالمجاز كالموجود في العبارة والكتابة وقد جعله قسيما لهما والفرق بان الاول موجود في الذهن دون الاخيرين مدفوع بان الكل موجود في الذهن وجودا حقيقيا ذاتيا فالحق ان جعل ذات الشيء باعتبار ان الدال عليه موجود في الخارج ابعد من جعل المحمول موجودا باعتبار حمله على موجود خارجي فسمي احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما قال بعض الافاضل تفسيره الموجود بالعرض بما ذكره حتى تكلف لاخراجه عن المجاز بما تكلف مما لا يرتضيه المصنف بل التفسير المقبول عند القدماء هو ان الموجود اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى غيره فما هو هو بهذا الاعتبار كقولنا زيد انسان ما هو الموجود بالذات وما هو هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر كقولنا زيد ضاحك او عالم هو الموجود بالعرض والموجود بالاعتبار الثاني لا يكون موجودا بوجود الموجود بالاعتبار الاول اصلا حتى يكون اطلاق عليه حقيقة او مجازا وقال بعض المحققين وجود المعروض لنسبة الى عرضيانه واذ ليس بالحقيقة فهو بالمجاز وقد فسر الشيخ في مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض تفسيرا يرجع الى ان الاول حقيقي

سو السيد صدر الدين

سو العلامة الدواني ٢

والثانى مجازى واعترض عليه الفاضل المذكور بان ما وقع فى الشفاء من تفسيرها
بالذات وما بالعرض لا يرجع الى كون الثانى بالمجاز على ان البحث عن الحقيقة و
المجاز خارج عن نظرهم وايضا العارض لا يكون موجودا بوجود المعروض و
بالعكس فكيف يكون وجود المعروض وجودا للعارض بالمجاز هذا تلخيص كلامهما
وتحقيق ان وجود المعروض وان كان قائما معه بالذات لكن له نسبة بواسطة الى ما
ينتزع منه من العوارض مثل نسبة حركة السفينة الى الجالس فيها وكما ان قيام الحركة بالسفينة
بالذات وبالجالس فيها بواسطتها كذلك قيام وجود المعروض به بالذات وبالعارض
بواسطته والموصوف حقيقة عند ارباب المعقول ما يقوم به الوصف بالذات فيكون اطلاق
الوصف على ما يقوم به بالواسطة مجازا فى عرفهم واما اهل اللغة فلما لم يفرقوا بين القيام
بالذات والقيام بالواسطة اطلقوا الموجود على ما يقوم به الوجود فى الجملة فاطلاقه على
الموجود بالعرض حقيقة فى عرف اهل اللغة ومجاز فى عرف اهل المعقول ولا منافاة
بينهما لما تقرر فى موضعه وانما المجاز فى عرف اهل اللغة اطلاق الموجود على الموجود
فى العبارة والكتابة ولهذا الفرق جعل المص الموجود بالعرض مقابلا للموجود بالمجاز
لا ما ذكره المحشى الفاضل من كون اطلاق الموجود على الثانى ابعد من الطلاقه على الاول
حتى يكون عدم اطلاق المجاز على الموجود بالعرض لمجرد التنبيه على التفاوت بينهما وبهذا
التفصيل يظهر ان الحق ما ذكره المحقق المذكور وما اورد عليه الفاضل المذكور مدفوع
بان ما فى الشفاء انما لا يدل على كون الموجود بالعرض مجازا لغويا ولا يلزم من ذلك
عدم دلالته على كونه مجازا عرفيا وهو الذى ادعاه المحقق المذكور والخارج عن نظرهم
هو المجاز اللغوى لا المجاز العرفى لرجوع الاول الى الوضع دون الثانى وذلك لان
العلاقة فى اطلاق وجود المعروض على العارض موصحة انتزاع منه وهى امر حاصل فى
نفس الامر
ليس للوضع مدخل فيه وايضا العارض انما لا يكون موجودا بوجود المعروض بالذات

ولا يلزم

المقام

ولا يلزم منه عدم وجوده بوجوده بالعرض وليس المدعى الا ذلك قوله اما
فى العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها
واما فى الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها
قال فى الحاشية فان العبارة تدل على الموجود الخارجى بلا واسطة على مذهب
المتكلمين لانهم لا يذهبون بالوجود الذهنى واما على قول من قال بالوجود الذهنى
فتدل العبارة على الموجود الخارجى بواسطة واحدة واما الكتابة فتدل على الموجود
الخارجى بواسطة واحدة على من لم يقل بالوجود الذهنى واما على قول من قال به
فتدل الكتابة على الموجود الخارجى بواسطتين احدهما العبارة والاخرى
الوجود الذهنى انتهى كلامه وتلخيصه ان الالفاظ عند القائلين بالصور الدالة
عليها بالوضع وعلى الامر الخارجى بواسطتها لان بين الصور والامر الخارجى
علاقة طبيعية فلدلالتها على الالفاظ بالوضع يكون دلالتها على الصور بواسطة
وعلى الامر الخارجى بواسطتين واما النافون للصور فيحذفون الواسطة
فى دلالة اللفظ والتعدد فى دلالة الكتابة واعترض بعض الفضلاء على ما ذكر من
البيان بان ثبوت الواسطة بين العبارة والامر الخارجى وعدم ثبوتها ليس مبنيا
على ما ذكره من اثبات الصورة الذهنية ونفيها بل على ان المعلوم هى الصور الذهنية
او الامر الخارجى فمن قال بالاول كالشيخين ابى نصر وابى على ذهب الى ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور الذهنية ومن قال بالثانى كالامام الرازى والمحقق الطوسى
ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وح
لا تكون بينهما واسطة وفيه بحث لان الخلاف فى كون المعلوم الامر الذهنى
او الخارجى راجع ايضا الى الخلاف فى اثبات الصورة ونفيها لان المراد بالصورة
هناهى الماهيات الموجودة بالوجود الذهنى فمن اثبتها يقول بكونها علما ومعلوما

لا يقولون
لعله

هو السيد صدر
الدين
٢

باعتبارين كما حقق في موضعه فلا يكون المعلوم عندهم الا الامر الذهني ومن نفاها يقول يكون
الحاصل في الذهن هي الاظلال والاشباح فلا يكون المعلوم عندهم الا الامر الخارجي ثم ان
بعض الفضلاء اورد ههنا اسولة احدها ان الدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر واللازم من العلم باللفظ حصول الصورة لا العلم بحصولها لان العلم بالحصول يستدعي
التفاتا الى الحصول ولا يلزم من حصول الشئ الالتفات الى حصوله وثانيها اذا لم يلزم من حصول
الصورة العلم بحصولها لم يلزم دلالة ما في الذهن على الامر الخارجي لان الدلالة ستلزم العلم
بالدال وثالثها ان الالفاظ ليست موضوعة بازائها للامر الذهني بل منها ما وضع للامر الخارجي
كلفظ الله مثلا ثم اجاب عن الاول بان المراد بدلالة اللفظ على الصورة ليس معناها الحقيقي
بل مجرد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع وعن الثاني بان المراد
بدلالة الصورة على الامر الخارجي ليس معناها الحقيقي بل تميز الخارجي وانكشافه عند حصول
صورته في الذهن وعن الثالث ان المراد بالصورة ههنا ما حصل في الذهن مطلقا اعم من
ان يكون بالذات كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات او بالواسطة كما في الالفاظ الموضوعة
للمعلومات قال بعض الافاضل ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من التعسفات بل الجواب الواضح
اما عن الاول فبان اللازم في تحقق الدلالة الالتفات الى المدلول سواء كان سببا للعلم به
كما اذا لم يكن حاصلا قبل ذلك او سببا للالتفات الثاني اليه كما اذا كان حاصلا قبل ذلك واما
عن الثاني فبانه يكفي على ما ذكرناه في تحقق دلالة الامر الذهني على الامر الخارجي الالتفات الى
ذلك الامر الذهني سواء كان مستعقبا للعلم به او للالتفات اليه بعين ما مر واما عن الثالث
فبان الاعلام عندهم موضوعة للامر الذهني متصفة بصفة يكون بها هذه الصفة حال وجودها
في الخارج بحيث يسري الحكم على ذلك الامر الذهني الى الامر الخارجي ولغوة هذه المطابقة والسراية
يحكم الوهم بانها موضوعة بازاء الامر الخارجي هذا ما ذكره بقي ههنا شئ وهو ان ما ذكره
في وضع الاعلام غير تام لان معناه لابد وان يكون امرا شخصيا والصورة الذهنية





وان اتحدت في الخارج مع الامر الشخصي لا تكون شخصية في الخارج لقبولها فرض الاشتراك
قوله بل يتفرق اجزائها يعني الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين واما على راي من
اثبت الجزء الصوري لها فالمنعدم هو الجزء الصوري والباقي هو الاجزاء المادية و
المعاد هو الجزء الصوري بشرط ان يكون اقرب الصور الى الجزء الصوري المنعدم
ولا يلزم التناسخ بهذا القدر من المغايرة لان ما قام البرهان على امتناعه هو انتقال
النفس الى بدن مغاير له مادة وصورة ومن اذعن ببرهان امتناع التناسخ يعرف ذلك
وان ظن بعض الافاضل شموله للصورة المذكورة ايضا قوله واولوا بذلك الظواهر
الواردة في هذا المعنى اي اولوا بتفرق الاجزاء ظواهر النصوص الواردة في فناء الاجسام
كقوله تعالى كل شئ هالك وكقوله تعالى كل من عليها فان واشال ذلك قوله ويؤيده
قصة ابرهيم عليه السلام وهي انه عليه السلام لما اراد مشاهدة احياء الموتى ليطمئن قلبه
بذلك وقال رب ارني كيف تحيي الموتى ارشده الله تعالى الى ما طلبه بتفريق
الاجزاء ثم جمعها حيث قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم
اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا

تم الكتاب بعون الملك الوهاب وقد وقع الفراغ عن نقله عن الاصل يوم الجمعة الخامس
من تشرين الاول من الشهور الرومية والخامس عشر من شهر جمادى الاولى
لسنة تسع وسبعين وتسعمائة من الهجرة النبويه الحمد لله على
توفيقه للاتمام والصلوة والسلام على خير خلقه محمد سيد
الانام وعلى آله العظام وصحبه الكرام ما
تعاقب الليالي والايام