حسن بخال تو کی را نظر آرزو
تا عدل روزه کون ملکار ز ۲
آنها که سر از کبر برافراشته بودند
بر روار شاهکار

دلبستگی چند درین رهگذر آرزو
او کشته بر چوخ سرا جوران را
از ملک فنا چشم نقا داشته بودند
آنها که سر از خواب کی بارها نیمه رسید

خوش نشد آن بیش خدا بیخبر آرزو
هر لحظه بود درد بتوت بان زمار ز
خود را ز مقیم ابد انگاشته بودند
آگاه شوید لکه رفیقان همه رفته

داد و خلد اطبل رحیل سفر آرزو
کاوسی که خود ارباب جهان را
در مضرع دل تخم هوا کاشته بودند
تا زد سخن خورده شتاب همه رسید

بردار سر از خواب که بارها نیمه رفته
تسبیح تو کردند هر آسان همه رسید
از کرده خود گشته پشیمان همه رسید
ارباب جهان لاله عذار همه رسید

محمود خداوند رسول بحق کو
یاران گرامی در سبیل یمین کو
آشفته عشق اولی قربا کو
بگشته بنین کو همچنان همه رسید

معنی
آشفته عشق اولی قربا کو
چشم شکر ریز زشیرین سخن کو
در بارگه قربت بحق همه رسید
سوی حرم خلد خرامان همه رسید

حاوی تو در زلال در شوخ ضم
کاورد زنب مجلکه از ملک بیاتم
در حکمت تحقیق ارسطو زمانم
تا بیخ بکم کم از خلق جهانم
آخر نظر عرده نقاد همه رسید

ای بنده هم بنده هوا یا همه هیچ است
گر شاه جهان و گدا را همه هیچ است
بر خلق که جز خلق تا یا همه هیچ است
بجز ذلت شاه ملک یا همه هیچ است
در خاک چشم ملک شان همه رسید

هم بنده فرمان تو گردیده فریدون
از زند که خضر بود عمر تو افزون
آخر توان گفت که کس مملکه بیرون
بلقیس بیا یا سلیمان همه رسید

اگر ابر عود زهوات بجمله ترسید
که بسته دل بر کم و کاه باشد
که خرم و بود بزکار رسید
که ماند بجهان زکاوس نتیجه
شاه هم سراپرده دوران همه رسید

قسم بحق بعد دیدن بیان همه رسید
قسم بر کس از دو اکسیر همه رسید
با چاک دل چاک کر سلیم همه رسید

محمد ساوی

الله اکبر الله اکبر الله اکبر
الله اکبر الله اکبر الله اکبر

قیمت این مجلد مشتمل بر مولوی میرزا جان و آخوند کلان

سه اشرفی و پنج تنگه

اعلم ان خروج علم الادبية عن تعريف الحكمة بقيد ما علمه الوجود في نفسه اي بقيد في نفسه اذ المراد ان تلك الاحوال ليست بمدخلية الاعتبار ولا يخفى ان ما ثبت
من الاحوال للالفاظ في تلك العلوم بمدخلية الاعتبار مثلا رفع الفاعل مما يجب ان يكون في نفس الامر بحيث لم يجز ان يكون غيره وهذا بخلاف كون الموجبة منعكسة
الا الموجبة مثلا وكذا خروج العلوم الشرعية بوضع الشارع واعتباره عند الاشاعرة فظ واما عند المعتزلة فلانها غير معتبرة ما لم يلاحظ فيها المطابقة للشرع
بقي الكلام في خروج علم الكلام حيث خرج من جهة ان المقصد بالذات في علم الكلام معرفة الله بذاته وصفاته وما عداه مقصود بالعرض لانه طريق وسيلة اليه دون
ولا ينافي ذلك لان المقصد بشانه اتم واكمل فيها او من جهة انه لم يعتبر في الحكمة قيد المطابقة على قانون الشرع او من جهة ان موضوع الحكمة اي الحكمة الالهية هو الموجود
الخارجي المطلق او الموجود المطلق وفي الكلام هو ذاته تعالى وهذه القيود تفهم من سوق الكلام في التعريف فتامل

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما علمه الوجود وما علمه الواجب مما ينبغي
اقول الاستكمال مصدر والمصادر قد تطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد يطلق و
يراد بها الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد
به الالم الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر من الاحكام فقد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد
يطلق ويراد به المعنى الاخر كالصور العلمية فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول
فينبغي ان يحمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي وان اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل
الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات
على ما هي عليه عند ما قررناه يظهر ان ما ذكره قدس سره في هذا التعريف من انه يدل على ان
علم الحكمة علم لا نفس الحكمة تقتضي انه حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه
المصدري والحكمة على معنى العلم وهو الشائع فاعترض والحق ان حمل الحكمة على العلم
والاستكمال على ما يستكمل به من الصور العلمية او حمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال
على ما يستكمل به حتى يمكن حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على الاصول والقواعد
اما حمل الحكمة عليه فظاهر واما حمل الاستكمال عليه فبان يقال يصح ان يقال تلك الاصول
والقواعد اي بحصولها في النفس يستكمل فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة
فصار الكلام موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة يصح اطلاقها
على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد قال الشارح
تحصيل ما علمه الوجود في نفسه اي ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كان على

قال العلامة الشيرازي المصادر قد يطلق ع هيئة كيفية تشريف ذكره حدي التحقق
في نفسه كما صدر منها المتعلق بمعنى ان كانت او حسية كيفية او وسيع كما صدر المصدر او اما
في الهيئة كما صدر منها المتعلق في اللازم والقائم من اوكده والقيام والمتعدي كالعالمية والمعلومية من العلم
وبالك التفاعل نقطة في اللازم في الهيئة في اهل العربية المصدر قد يكون مصدرا للمجهول وقد يكون مصدرا للمعلوم
وباعتبار ان الحاصل بالمصدر وان كان كل مصدر متحد مشترك والقائل به بل استعمال المصدر في الحاصل بالمصدر
هي المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه

حل الاشكال مع ما يشكل لا يستلزم حل
ما يشكل به على الصورة العلمية كيف والظاهر
من عبارة السيد على ما اعترف سيد الله في
الحاشية الثانية لهذا الحاشية ان العلم
جزء من الحكمة والمركب من العلم والعلم ليس بعلم
فظهر ان كلام السيد قدس سره ليس مبنيا على
حل الاشكال مع المعنى المصدري ثم ظهر ان مقصود السيد
قدس سره تحقيق الكلام لا الاعتراض ثم ان حل الحكمة
مع المعنى المصدري لا يخلو عن حاجة ثم حل الاشكال
مع الحاصل بالمصدر وهو ما يشكل به لا يخ عن خزازة

حاصل الاعتراض ان المراد بالحكمة هو العلم المدون كما هو الشايع فانا نعلم وتعريفه
والحال ان المدون قواعد يشكل به لا نفس الاشكال مع ان الشارح عرف
بالاشكال فبين كلامه منافات فان هذا التعريف بدل ان مفهوم لفظ الحكمة
ليس ما يشكل به بل نفس الاشكال فيكون القواعد المدونة ما يحصل به الحكمة
اي الكمال فلم يكن الحكمة علم بل علم الحكمة علم

صح

نفس الانسانية فان قلت ليست مما لنا ان نعلمها وان كانت مما لنا ان نعلمها فكيف يكون هذا القول
متساويا للمذهبين قلت من قال موضوعها النفس الانسانية لم يرد ان النفس من حيث هي هي بل انما اراد
ان موضوعها النفس من حيث اتصافها بالافعال والاعمال فلا شك انها من حيث اتصافها بهي مما لنا ان
نعلمها اذ لقدرتنا مدخل في اتصافها بهي فلا غبار فيه صح قدس سره

ك قوله يفيد فوائد هذا القول يشعر بان قول الشيخ الطائفة من باب
التنازع فان كل فائدة بالنظر الى تعلق فالفائدة الاولى بالنظر
الى تعلق ذلك القول بقوله ما عليه ان تلك الاحوال بقدر الطاقة
البشرية لا جميعها والثانية بالنظر الى تعلقه بالوجود في نفسه
اي ذلك الموجود في نفسه بقدر الطاقة لا جميع الموجودات والثالثة
بالنظر الى التعلق بقوله وما عليه الواجب اي ذلك الواجب بقدر الطاقة
لا جميع الواجبات والرابعة بالنظر الى التعلق بالتحصيل والخامسة بالنظر
الى التعلق بقوله في نفسه اي كون ذلك الموجود في نفس الامر الذي حصلت احواله
بقدر الطاقة البشرية فلا يلزم ان يكون احواله مطابقة لنفس الامر فلا خبر

ومنشأ السؤال بقوله فان قلت الاشكال الى ملاحظة نفس الامر فان الاشكال في نفس الامر مشترك على مادة مخصوصة والاشكال الانساني في نفس الامر مشترك في ضمن الطبيعي الحاصل في ضمن الطبيعي جامعا ولا يكون لو يعني الطبيعي ما في الحاشية الى الدين ره

ونقول ان قوله ان اراد انه لا حاجة في تعقل الرياضيات الى المادة اصلا فغير كذب غاية انه لا حاجة
الى تعقل مادة مخصوصة وان الكرة يمكن ان يتعقل من خشب او حديد وان اراد عدم الاحتياج الى مادة مخصوصة
فمسلم لكن يشكل بالمقدار والصورة الجسمية المبحوث عنهما في العلم الطبيعي فانهما لا يحتاجان في تعقلهما
الى مادة مخصوصة سر شرف

على تلك الاحوال الاشياء الموجودة في نفس الامر وتحصيل احوال كان على تلك الاحوال واجبا اي على
هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يكون ضمير عليه راجعا الى الانسان اي ما
كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال الحمدة والذميمة فالحكيم من كان عالما
بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا بما ينبغي ان يترك ويصير بذلك كاملا بالقوة
للعقول التي هي كمالاتها العلمية والعملية حاصلة لها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة
الاخروية التي هي البهجة والسعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن
وقوله بحسب الطاقة البشرية يفيد فوائد احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال و
ثانيها انه لا يلزم معرفة احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما
يجب ان يعمل او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم الى اليقين على
مذهب من جوز الشدة والضعف في اليقين وخامسها ان مطابقتها لنفس الامر
لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا بحسب طاقة الشخص وبذل جهده فيه ولا يخفى
بمخالفة الواقع في مسئلة عن كونه حكيما وعند اعتبار المطابقة في الواقع كان يخرج
واطلاق الحكيم عليه كان على سبيل التوسع والمراد بالطاقة اما طاقة النوع او
طاقة ذلك الشخص او طاقة اوساط الناس والاخير اظهر ولا يخفى توجيه الاولين
وفي قوله ان تعلقت بالامور التي لنا ان نعلمها فائدة وهي انه متناول للمذهبين
في موضوع الحكمة العملية حيث اختلفوا في ان موضوعها نفس الانسان بناء على ما ذهب
اليه ارباب التحقيق او الافعال والاحوال عمال على ما اختاره غيرهم فيكون اولى
مما يختص بواحد منهما كالثاني على ما في المشهور قال الشارح اما ان لا يكون تلك المخالطة
شرطا لتعقلها او يكون ههنا بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة اما مخالطة
المادة المخصوصة على ما يشعر به كلام قدس سره في هذا الموضع على ما لا يخفى على
الناظر فيه او مطلق المادة على ما هو الظاهر من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث
علم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر فان قلت الاشكال
بمباحث علم الهيئة مشترك بين الوجهين اذ فيها يبحث عن احوال امور كانت مخالطة

كتاب السماء والعالم من الطبيعي
حيث يبحث فيها عن الاحوال
المشتركة بين الافلاك
والعناصر وعلى الثاني
بمباحث

المادة المعينة شرطا فيها قلت في المباحث المتعلقة بهيئة الفلك لا يلاحظ فيها خصوص
المادة قال قدس سره في حاشية شرح المطالع الفلك الثامن مثلا انما يتعلق عندنا
بمفهومات كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت منحصرة في واحد بالشخص مع بقاء المقيد
كليا بحسب تصوره ولو وضع موضعه جرم آخر لوافقه في وضعه ومقداره وساير
احكامه وان خالفه في ماهيته كان مباحث الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه
وقس على ذلك ما عداه هذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا والجواب ان
الهيئة المجسمة التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر اي عن اجسامها واجرامها
الجوهرية من مبتدعات المتاخرين واما القدماء فانما يبحثون في الهيئة عن المقادير
والحركات والاوضاع والاشكال ولا يبحث فيها عن اجسامها وبناء التقسيم على
طريق القدماء على انه لا يبعد ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كان الملحوظ في هذه المباحث
مقادير تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية فتامل فان قيل ما ذا تقول في المسئلة
المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض مثلا حيث قالوا ان اثبت بالبرهان
اللمي كانت من الطبيعي وان اثبت بالبرهان الاني كانت من الهيئة قلت على ما
قررنا من ان الملحوظ في الهيئة مقدارها دون جوهريتها وفي الطبيعي ملاحظ جوهريتها
لا اشكالها فلا اشكال وحكمهم باشتراك المسئلة بين العلمين نظرا الى النظر مع
قطع النظر عن ذلك نقول ان استدل عليها بالبرهان اللمي كان الملحوظ فيها الطبيعة
النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيصدق ان فيها بحث عن احوال
الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة والسكون وهو المراد بمخالطة المادة
على ما صرحوا بذلك وفي صورة الاستدلال بالاني لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن
الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على شرح الاشارات قال
ومبادي هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها على ما يقتضيه اللفظ من جهة
الشريعة الالهية وذلك لانها في تقسم كلها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى
ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة بل كلها اوحاه الله

الموقف الثاني في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان
كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية
مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث
والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا
لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث
عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على
سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم

شرح مواقف من تصنيفه

حت
الناموس السنة والطريقة والمثال
القائم الثابت بنزول الوحي والعرب
يقايس الملك النازل بالوحي
ناموسا وليس المراد الناموس
بالظنة والعامة من ائمة الحنفية
والشيعة سيد شريف

ح
في الامور العامة ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود الخ اي الواجب والجوهر والعرض
وتخصيص الاحوال المختصة بكل لون الموجود على ثلثة اقسام بذاته او على قسمين بنفسه
فان الملك القائم بذاته او التغير بنفسه لا يصدق الا على الجوهر ولا يصدق على العرض
والمادة لا يصدق تعريف الامور العامة عليها
الخ

لعله قال به بعد التنزل والا فمن الفقه ليس الا بحث الظاهر وفي الحقيقة مبادي ذلك المسائل الفقهية من جهة الشريعة مثلا يعلم من الشريعة ان الشرب القليل الموجب للسكر الكثير مجوز وما يفعلونه الآن من قطع اللصوص والزاني والزانية وغير ذلك مما ظاهره يخالف الشرع بناؤه علمه وعلى هذا القياس ولذا قال مبادي هذه الثلثة ولم يقل وكل ما في هذه الثلثة فتدبر في تصحيح المقابلة الى ما يقابله فيحتاج الى نوع تكلف واعتبار ومثله كثير ١٢

مولوي طاهر

الله تعالى اولا الى الانبياء عليهم السلام على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ وكل من جانب الشرع وبعض المسائل التي خالفت الشريعة انما زادت بتلاحق افكار المتفلسفين وقل هذا الاحاجة في توجيه الشرح الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال اي بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع الخ قوله العالم بنزول الثابت الوحي اراد به الشريعة فهذا معنى اخر اخص من الاول قال الش اي ان ما يقابل المجرد والمادي ومقابلاتها اقول يحتمل ان يكون ومقابلاتها معطوفا على قوله ان ما فيكون العدم والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث عنهما في مقالة الامور العامة تطفلا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين في الامور العامة ويكون البحث عنهما تطفلا بناء على انهما مقابلا الوجود والامكان وهما من الامور العامة هذا ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك الاحوال للمجرد والمادي ويمكن ان تقال تلك الاحوال داخلة في الامور العامة بالمعنى المراد ههنا اذ المراد بالامر العام ههنا ما لم يفتقر الى المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه في الفلسفة الاولى والعلم الكلي على ما مر آنفا حيث قسم الالهي بالمعنى الاعم الى قسمين الالهي والعلم الكلي ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة فهم منه ان المراد بما يبحث عنه في القسم الثاني من الالهي وهو الذي يسمى بالعلم الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح للامر العام موافقا لما اشتهر في الكتب الكلامية بقرينة ههنا شيء وهو ان العلة والمعلولية من الامور العامة بجميع التفاسير ولم يذكرهما المص في المقالة الاولى التي وضعها للامور العامة قال الش لان جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا لا يقال ان اريد بالتصديق ما هو رأي الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان المصدق به على هذا الرأي هو النسبة البسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو رأي الامام من التصورات الثلاث والحكم فيتوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا ولهذا تراه يستدل ببديهة

انت تعلم لا يخفى ما في هذا الجواب من التكلف فالاولى في الجواب اختيار مذهب الامام فانه لم يقل بان بديهة التصديق مطلقا مستلزم لبداهته بل قال به في التصديق الحاصل لمن لا يقدر على الكسب من البلوغ والصبيان لانه قال التصديق بانا موجودون حاصل لمن لا يقدر على الكسب فيكون الجزم فيه محتاجا الى الكسب لما امكن كيف وان التصديق النظري ما يتوقف حصوله بالذات على النظر الكاسب له كما ان التصور ما يتوقف حصوله بالذات على التعريف فكما ان التصور بسبب احتياجه الى الحجة لا يكون نظريا كالتعريفات المستنبطة من دلائل الانحصار بطريق اللزوم لا بطريق الاكتساب كما حقق في موضعه فكذلك التصديق بسبب احتياجه الى التعريف لا يصير نظريا وكيف لا فانه لو قلنا بكون هذا التصديق نظريا لقلنا بكونه مكتسبا فانهما متساويان في الصدق بالاتفاق فلو قلنا به لقلنا مع جواز الاكتساب بين لكان له وجه في الجملة واما بدونه فيكون مجرد اصطلاح الا ان امتناع الاكتساب بين محقق متفق على ان قيد بالذات يخرج مثل هذا التصديق عن التعريف فانه لا تصديق عليه يتوقف حصوله بالذات على النظر وبالجملة القول بان الامام عدل ههنا عن التحقيق بل عن الحق ولا ضرورة فيه وقد عرفت استدلاله لمن بديهة التصديق مطلق فالحق في الجواب هو اختيار الشق الثاني كيف وانه لو لم يكن الحال كما ذكر لكون هذا التقييد تخصيصا للدعوى مع عموم الدليل

مولوي طاهر سلمه الله

التصديق على بديهة التصور لانا نقول نختار الاول ونقول المصدق به عندهم لا وان كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق عندهم على تصور الاطراف والنسبة لطلق المصدق به على مجموع الثلاث والنسبة كثيرا ما يقيد التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو مصدق به ولو بالعرض قوله قدس سره قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات المتصفة اي ادراكها بالعلم الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف واما النفس بعلمها بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه مفسر في المشهور عندهم بحصول صورة الشيء عند العقل فظ ان هذا انما يتناول العلم الحصولي على ما صرحوا به وعلمها بذاته وصفاته حضوري بل النقض بعلمها بذاته يدل على توهم ان اجتماع المثلين المستحيل متحقق في صورة حصول احدهما في الاخر وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل على ما صرح به ثم اقول الظ من كلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بجوابين احدهما انه لا يتحقق ههنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورته المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس شخصية صارت متشخصة بتشخص ذهني صارت فردا متشخصا ذهنيا لماهية الوجود فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كليا فلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود لما كان معقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها عارضا تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما يتاتى اذا كان المستدل بصدد المنع ويريد اثبات امتناع تصور الوجود في الواقع على ما هو الظ ولو كان بصدد الجدل والالزام من يقول انه بديهي التصور كالمص بناء على انه تسلم كون الوجود المطلق جزءا للخاص فلا وتاسهما ان اللازم اجتماع الوجود الخارجي

الفرق الهاسه من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بديهة ولا كسبا بل هو
ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك
متميز بالفرد وتعرف عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا تعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه
مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر واجيب ان تصوره
بتميزه عن غيره في نفس الامر لا ما العلم بتميزه عنه حتى يكون في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى
الدور سلمنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بديهة الوجود اذ قد عرفت
هناك ان المعتبر في الوجود حيثية صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده
للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتصوره وعلى هذا
فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق
لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لما بينهما من المعنا بالحقيقي الذي
كلامنا فيه الامر الثاني ان التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا
وللنفس وجود والا لامتنع ان يتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور واجيب ان
ما ذكرتم من ان التصور اي حصول ماهية في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود الذهني ولئن سلمنا فكيف
في تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة
مسترعة من المعلوم والعالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده اسوا علما الوجود المطلق
ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على تقديرين حاضر عندها وذلك كما مصودا سابقا الا ان يجيب
تصوره مسترعة من ذاتها حالة في ذاتها او يمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الذهنية الكلية
التي هي ماهية الوجود للوجود الخارجي الثابت للنفس على ان المنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد
قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك شرح الواقف من نفسه

الخارجي اي ما كان به النفس موجودا خارجيا مع الذهني اي مع الحاصل في الذهن
والمرتسم فيه وهذا غير حاصل مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لاستلزامه
رفع الاثنينية بينهما وهنا تحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة التي كان اجتماع
المثلين معها محالا بداهة ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره
بالكنه كما ان من قال ببديهة تصوره اراد بديهية بالكنه والظ الدليل المذكور لا يدل
على امتناع تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل حقيقة الوجود بل ما هو وجه
لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة الوجود ويرشدك الى ما ذكرنا لفظ المهية في قوله فلو
حصل فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره بقوله مع ان الحكم اه لان الحكم لا يستدعي
تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قوله قدس سره لانا نقول ليس الكلام في المفهومين
فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثاني فينبغي الحمل
عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى واظهر وكيف يمكن من المستدل
دعوى بديهية هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم بديهية جزئه على انه ح يتوجه ايراد اخر
وهو انه لا يلزم من بديهية هذا المفهوم المركب بديهية جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان
يكون بديهيا بوجه ما فتامل وقد عرفت ان النزاع في بديهية كنه الوجود قال الشارح
لكونه عين المتنازع فيه او مستلزما له اقول يعني ان كان النزاع في الوجود الخاص
في الواقع وان كان كلام المص لا يلايمه فهو عين المتنازع فيه وان كان في الوجود
المطلق فهو مستلزم له ومشتمل عليه بناء على ان الوجود المطلق ذاتي للخاص فمن لا
يسلم كون المطلق بديهيا كيف يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا وهل هذا الا كما
يقال لمن لا يسلم كون الحيوان بديهيا كيف يسلم ان الانسان بديهي واراد
باستلزامه المتنازع فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه فلا يرد ان المقدمات مستلزمة
للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على استلزامها للمتنازع فيه
قال الشارح ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا اقول لا يخفى ان التصور في هذا
الشق كان بمعنى العلم وتحققه فرضمن التصديق على ما اشار اليه الشارح لا يلزم بديهية

يعني ليس الوجود الذهني مماثلا للوجود الخارجي بوجوه من الفرق
احدها ان الوجود الذهني قائم بالذهن والوجود الخارجي
حاصل في الذهن وثانيها ان الوجود الذهني لا يكون منشأ
وثالثها ان الوجود الذهني لا يكون منشأ للانتزاع كما هو شأن
التضاد والتقابل كما في تصور الحرارة والبرودة ولا
قائلا بانه من جواهر الوجود الخارجي كالصفة والاتصاف
فاما منع المثلية عن الوجود الذهني
او عن استحالة اجتماع الوجود الخارجي كالصفة والاتصاف
المثلان بل الاتصال بينهما وحصول في ذهن واحد فزمان
واحد امتثال وثانيها ان تقابل الوجود الخارجي يوجد
في جانب الوجود في الوجود الذهني قائم بنفس الوجود فقط
والعارض فالوجود الخارجي قائم بنفس الوجود فقط
فهذه احتمالات متقاربة المراتب حتى وقفا واقولا
وردا وثانيا وبعدا
وجه الثاني منع
اولا ان قوة منع
واحد لا يقاوم ورود
النقض وان كان احدهما
ضعيفا مع انه ح يكون الثاني قويا
وثانيا ان مراد الورود انه لا يستلزم عدم ورود
المنع على تقدير المفهوم فلم لم يحمل عليه فكان احق اللائق
على ما ذكرت منع كونه مكابرة بان المراد تصوره بالكنه
لا ان المراد هو المعبر عنه بقول كان كلامي على تسليمه ان
المنع على تقدير
استلزامه بديهية كنه الوجود المطلق
بديهية كنه وجودي ايضا مكابرة مولوي لا يسلم له

تصور الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص الشق منع البديهة بتصور كنه الوجود وحقيقته كما في الشق
الاول اما بناء على حمل مذهب المص في التصديق على مختار الامام او على ان هذا المنع يندفع
بان من لا يقدر على الاكتساب من البلوغ والصبيان يحصل له هذا التصديق والتصديق لا
يحصل بدون التصور والمراد بالبديهي ما يحصل لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب او على
ان هذا المنع مما اشار اليه عند توجيه اختار لفظ التصور على التصديق هذا اذا حمل
قوله بل اللازم على انه للاضراب لك ان تحمله على الترقي ويكون المراد ان اللازم من
كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه ما لمن حصل له ذلك
التصور ولا يلزم عن ذلك اي لا يلزم كونه متصورا بحقيقته بل يكفي لذلك كونه متصورا
بوجه ما ولا يلزم كون ذلك التصور بديهيا بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي من التصديق
البديهي كونه غير محتاج الى النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور قوله قدس سره
سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان زوال اعتقاد
الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه يحصل الجزم بانتفاء المختص به والجزم بانتفاء
المختص به ينافي الجزم بتحقق ما علم اختصاصه به او شك فيه اذ نتيجة الجزم من الجزم
بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية بالتردد في الخصوصية
كما اشار اليه قدس سره لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود المختص لا
ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه له ويمكن تخصيص كلامه قدس سره بتلك
الصورة بقرينة ان المص لم يتعرض الا لما علم او اراد بالشك مقابل العلم بقرينة
المقابلة فيتناول الظن بل الوهم الضمني اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة
للواقع كما هو المشهور فالاحتمال الاخير في الشك المذكور وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص
بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك في الواقع او يمكن ان يكون
ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال هذا الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص
ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور النزاع وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين الاخيرين
فيتم الملازمة سالما عن المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين

لذلك التصديق

اعتبار ان التصور بوجه ما نظريا ١٢

بان لو فرض زوال اعتقاد خصوصية باعتقاد خصوصية اخرى او الشك

بالصورة الخ يلزم زوال الاعتقاد خصوصية اخرى ١٢

لعل جوابه في جانب النفي اعني ان عدم الاختصاص وثانيهما عدم زوال المختص به لان هذا لقدر مشكوك او زوال المختص على الاخ على الكل

اي العلم الذي ذكر في قوله الا ما علم عدم اختصاصه قطعا ان كان المراد به العلم المطابق للواقع فالحكم بعدم الاختصاص بعد بطلان القسمين الاولين وهما معلوم الاختصاص ومشكوكه ما علم عدم اختصاصه علما غير مطابق للواقع وان كان المراد العلم الاعم منه الشامل للمطابق وغير المطابق فلا يلزم المطلوب وهو الاشتراك في الواقع فان الاشتراك انما هو بعد العلم بعدم الاختصاص بالعلم المطابق للواقع ١٢ منه قدس سره

الشق الاخر وهو ما علم عدم اختصاصه قطعا بعلم غير مطابق ١٢

لم نقصد من هذا وضع البحث على ما قدس سره بل ايضا على الاصل الاكيد لا الى قطعا سالما عن الخ من سهو واحد

المتعين بالنسبة الى احد القسمين الاخرين فيتم الملازمة عليه قال المص ولما صح انقسامه
الى الواجب والممكن وانقسام الممكن الى اقسامه حتى يثبت الاشتراك بين الجميع قال الش
لان المنقسم الى اقسامه مفهوم ماته هو المسمى بالعين هذا وان كان مخالفا لما صرح به
ظاهرا لكنه حق لان التقسيم ينحصر في تقسيم الكل الى الاجزاء والكلي الى جزئياته وههنا
لا تصور الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتاويل الذي ذكره او مثل هذا
لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا الاشتراك يجري في صورة كون
الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب ان يقال على محاذاة ما ذكره قدس سره
في حواشي شرح التجريد ان هذه القسمة صحيحة مع قطع النظر عن التسمية فتامل قوله
قدس سره فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتصف بالامكان
لا اعتقاد الوجود المقيد اقول كلامه قدس سره يدل على ان الش جعل المحمول وهو الوجود
في الشق الاول مقيدا بالخصوصية الموضوع وليس كذلك بل بناء ايراد الش على ملاحظة
التقييد في جانب الموضوع فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب
موجود ليس هو سببا لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص اي السبب المتصف بالامكان
فاذا زال اعتقاد الامكان وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان السبب الممكن موجود
اذ باختلاف العنوان يختلف التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الش لان الخصوصية
هي السبب الخاص المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيدا للخصوصية التي هي الموضوع
وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن
المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد
كون سبب ذلك الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد كونه ممكنا و
هو يزول فتامل قال الش لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا
عقليا لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا على ما افاده قدس سره
فان قيل كيف يدعى ان هذا الحصر عقلي مع ان المتبادر للاحوال منكرونه وظاهر
ان هؤلاء من اهل العقل والتمييز وليسوا ببلهاء ولا مجانين اقول سيجيء ان

نزاعهم ليس الا في تفسير الالفاظ وانهم لم يعنوا بالموجود والمعدوم ما عنوناه بهما وذلك لانهم
ارادوا بالموجود الذات التي له الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود فما ليس
بكون واسطة بينهما قوله قدس سره وليس كذلك فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد
زال اعتقاد الخصوصية المفروضة يريد انا اذا اعتقدنا كون السبب المفروض خصوصيته
الواجب ممكنا اي خصوصية الممكن فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة وذلك ظاهر
وليس المعنى ان الخصوصية التي عبر عنها بالواجب يعتقد انها نفسها ممكنة حتى يرد
عليه ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الواجب الذي عبر عن
الخصوصية به لا مغايرة نفس الخصوصية التي هي محل النزاع قوله قدس سره لا يتوهم
ان ذلك وما ذكره الشارح كلام على السند مراده ان المقدمة التي اورد المنع عليها بالبديهة
لا يقبل المنع في نفسها وليس الباعث على المنع سوى الشبهة التي اوردها المانع في
مقام السند فالمنع انما يتوجه على تقديره فاذا ابطل اندفع المنع واما اندفاعه على
تقدير عدمه فظ لانه منع للمقدمة البديهية بلا سند وشبهة اصلا ولا يحتاج في
حل الشبهة الموردة في مقام السند هذا غاية توجيه الكلام قال الشارح اذا كان مختصا
بذلك الآخر يجب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان للوجود معان متعددة كل
منها مختص بمرتبة لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص
يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا و
ههنا الاختصاص معتقد فتحققت الملازمة باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدم
وهو المطلوب وليس حاصل الدليل ان الوجود لو كان معلوم الاختصاص لزال
اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لكنه ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس
معلوم الاختصاص لا انه ليس مخصوصا بحسب نفس الامر نعم يبقى في تحقق الاعتقاد
بالاختصاص وقد اشار الى توجيه سيد المحققين في حواشيه حيث قال سواء كان
معلوم الاختصاص او مشكوكه فقول الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده
في تقدير قولنا اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا

ثم م

الكلام م

مشكوكا فيه الا انه اكتفى بالاول لانه الظاهر على زعم الخصم اذ الخصم وهو الاشعري كما يقول بان الوجود
معان متعددة كذلك يقول بان كلا منها عين الماهية المختص ذلك الوجود بها والظاهر
ان من يقول بان وجود الانسان مثلا عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا الظاهر ذلك ولم نقطع به لان اختصاص
الشيء بنفسه انما يعلم ضرورة اذا كان الشيء حين جعله مختصا ومختصا به متصورا بوجه
واحد وذلك غير لازم فليتامل قال الشارح اما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر
فصار حاصل الدليل ح انه لا بد ان يكون شيء من الخصوصيات مطابقة لما في نفس الامر
اي ذلك الوجود المعتقد المطلق مختص بها في نفس الامر فيزول اعتقاد الوجود بزوال
اعتقادها لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود
بحاله وبما قررنا ظهر اندفاع منع نفي التالي على هذا التقدير مستندا بجواز ان
يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية لواسطة عدم مطابقتها
لما في نفس الامر بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد له خصوصية
فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح فيكون الوجود
مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا يخفى ما في هذه الملازمة من النظر اذ لا يلزم من اعتقاد
كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر وتوجيه ما ذكرنا آنفا وبيان
ههنا ان المراد فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص
مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سره وقد علمت الوجه في الاكتفاء بالاول فلا تغفل
قال المص لان المقابل لعدم كل مهية هو وجودها الخاص به فنقول ان حمل العدم على
رفع الوجود الخاص خروج عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم لكنه موجود بوجود عمرو
لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا
فلو كان الوجود متعددا وقيل زيد اما موجود واما معدوم يجوز العقل انه لا يلزم
موجودا البتة المعنى الذي قصد من معاني لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا
بمعنى اخر واما القول بان مطلق الحصر هو كونه موجودا باحد الوجودات او كونه مسمى

لعل وجه التأمل الاشارة الى ان وجود هذا الجزم من غير ملاحظة المعنى غير مسموع في محل النزاع او غير مفيد او الى منع ما تقدم من قوله وما ذلك الا لفهمهم انه
مستند الجواز كون ذلك الحكم من العقلاء لان وجود عمرو وزيد عدم زيد لان العدم رفع الوجود الخاص وهو داخل فيه فيكون بمنزلة ان يقال زيد موجود ومعدوم
تامل محمد عادل

لفظ الوجود ثم رددنا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوجود ولا اللفظ
ولا التسمية الى غير ذلك فتامل قوله قدس سره وح اما ان يكون اطلاق العدم عليها
بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على افراده لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من
المناقشة والاصوب ان يقال كاطلاق لفظ الوجود على معانيه قوله قدس سره
لتوقفه على استقراء معاني الوجود اقول فيه نظر لان هذا الاستقراء انما هو لتحصيل تصور
المحمول او توقف تصور المحمول على امر خارج لا ينافي كون حصره في طرفي النقيض عقليا
اذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف الى مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد
بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ويدعى انا نجد حصرا بين الوجود والعدم
لا يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت لا حاجة الى
الاستقراء اذ يمكن تصور المعاني المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود قلت الجواب
ان للمستدل ان يقول نجد الجزم بالانحصار من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يثبت كل
ذلك كما مر ولا يذهب عليك ان ح يندفع المنع الذي ذكره المص على بطلان تالي الشرطية
الاولى وتالي الشرطية الثانية فتامل لا يقال هذا الكلام منه قدس سره ينافي ما قرر
في الحاشية التي ذكر فيها تفصيل المقام حيث قال وان رد بين واحد من الوجودات
لا بعينه وبين العدم بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا او واحدا من الوجودات
او لا يكون موجودا البتة منها فكذلك قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية توجيه لكلام
الشارح وتقرير له وفي هذه الحاشية يكون معترضا على الشارح فلا منافاة قال الشارح
اما قوله فالاولى فحاصل ما ذكرنا في توجيه كلام المص اقول لكن بينهما فرق من وجهين
احدهما ان في توجيه الشارح الاستفسار عن عدم الانفهام هل هو صفة المعنى او صفة اللفظ
وفي توجيه العلامة الاستفسار عن الوجود وثانيهما ان المقصود في توجيه الشارح لفظ الوجود
على ما هو الظاهر من كلامه وفي توجيه العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله ما
صدق عليه لفظ الوجود وقد عرفت اندفاع المنع فتامل قوله قدس سره
وكان التوجيه المذكور منشأه اطلاق المتن مثل كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون ليس كذلك

ملا محمود

كذلك بل مقصود العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص
بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي اذ لا شك ان المعنى المخصوص بزيد مثلا
الذي هو عبارة عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي ليس مشتركا اصلا لا لفظا وهو ظاهر
اذ المشترك اللفظي هو اللفظ لا المعنى المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير لا وجود لا
في زيد ومن الوجود الذي مشترك معنى بل لفظا هو لفظ الوجود وحاصل كلامه انا لا نسلم
صحة تقسيم الوجود ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظي ونسلم ان اردت به لفظ الوجود اي نسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الواجبي
والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا المعنى او بذلك لكن لا يلزم منه نفع ما ادعيت
نفيه لان اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام المعنى المخصوص الذي
ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم فالترديد في بطلان
التالي لا في مقدم الشرطية على ما حمله قدس سره انتهى اقول على هذا التقدير يصير الشرطية
هكذا لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لما صح تقسيم الوجود اة التي ليست مشتركة لا لفظا و
لا معنى ولا يخفى ان التالي لا يلزم من المقدم المفروض اذ عدم صحة تقسيم الوجود اة
التي ليست مشتركة لا لفظا ولا معنى الخاصة متحققة على تقدير الاشتراك المعنوي ايضا
فلم يكن الشرطية ح لزومية بل اتفاقية وقد تقرر في موضعه ان الاتفاقية غير
معتبرة في القياس الاستثنائية ولم يصح قول العلامة لان اللازم عدم صحة
انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فلهذا جعل قدس سره
المقدم بزعمه اي على عدم الاشتراك مطلقا لا لفظا ولا معنى لانه اذا لم يكن الوجود
مشتركا اصلا لم يصح تقسيم الوجود اصلا وح يتحقق الملازمة فان عدم صحة تقسيم
الوجود الذي لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى فرع تحقق الوجود الذي لا يكون مشتركا لا
لفظا ولا معنى وبما قررنا ظهر ان الشبهة انما نشأت من عدم الاطلاع على ما
هو الباعث له قدس سره في جعل مقدم الشرطية عدم الاشتراك مطلقا وعدم
الوقوف بصناعة المنطق ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون واقول لو كان

لا يخفى ما في هذه النسخة فانه لم يرد بالوجودات التي هي
ذكره بهيئة حتى يرد عليه ما اورده من لزوم الشرطية
بل اراد بها ما يصير خاصا على تقدير الاشتراك اللفظي
فالشرطية لزومية فظاهر بعد التعقل ح مستحقا على ما
ذكره ويقع النسخة المنقول عنها قبل ح من الخطأ فليتأمل
مولوي طاهر

ليس ص
قوله لانم صحة التقسيم اي في يكون حاصل كلامه حاصل ما ذكره
الشارح من عنه ومن في المقدم وكذلك صح ما ذكره في
الجواب من عنه ومن فلا حاجة الى ما ذكره قدس سره لقوله
وكان التوجيه المذكور ح
محي الدين

المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو المعنى المخصوص بموجود وموجود
من الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به فح
لا يتوجه النظر الذي اورده العلامة عليه وبينه الشارح بان اللازم عدم صحة انقسام الوجود
الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان اللازم على تقدير
الاشتراك اللفظي هو عدم انقسام الوجود المخصوص بموجود وموجود اي عدم صحة انقسام
معاني لفظ الوجود الكاينة على فرض الاشتراك اللفظي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود
وذلك ظاهر بل هذا يجعل التوجيه الاول راجعا الى الثاني مع ان حكم ورود النظر عليه وعدم
وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد بالوجود الذي لم يكن مشتركا معنى ولا لفظا
المعنى المخصوص بموجود وموجود اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما ولا معناه وظاهر
ان تحقق ذلك المعنى غير مرتب على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير
هو تحقق المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود والمرتب عليه هو عدم صحة انقسامها
فورد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن الوجود مشتركا
معنويا ولا لفظيا اذ ح تحقق تلك المعاني وتنوع على الفرض المذكور وجه قدس سره
كلامه بانه من توهم اطلاق المتن الاشتراك مطلقا اي في الجملة واللازم على تقدير نقيضه
ح هو تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى ولما كان التالي
ظاهر اللزوم على ذلك الفرض دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقط فقال قدس سره
على سبيل الظن والتجويز فكانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعله تاليا عليه فهذا
القائل لم يتفطن بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما هو الباعث له
على التوجيه فعل هذا اخبط في خبط ولعم ما قال الله تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
قوله قدس سره والثاني اشهر فتامل يمكن ان يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء في
تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعوا في تفسير الكلي ففسروا الاول بالثاني
قوله قدس سره وما اورده بقوله ان لا بد من كون المبنية به اجلى من المبنية عليه
ودعوى كونه اجلى محل تامل اللهم الا بزعم الخصم قال الشارح والقائل ان يقول سلمنا

لا يخفى ما فيه لان
عدم توجه النظر بالوجه الذي تندفع
بينه الشارح لا ينافي صحة كلام العلامة
عنه ما اورده قدس سره غاية ان الشارح
عند العلامة وان لم يصح مانع يقول انما نفع العلامة فليتجه
ان يكون وجه نظره امرا اخر غير ما ذكره الشارح مثل ما سبق
وهو تخصيص التردد في نفي التالي فكانه قال اي شيء
التردد نظرا فالاول الاستفسار بان يقال اي شيء عنيت به
يعني بالموجود في قولك لما صح انقسامه ان عنيت
المعنى المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظي فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوعة فان
الذي صح انقسامه هو ما صدق عليه الوجود لا ابتدا
المعنى وان عنيت ما يصدق عليه لفظ فالملازمة
ممنوعة بل وجه النظر هو هذا الا ما ذكره الشارح
كما يشعر به قوله فالاولى ان يقال الخ بعد قوله فنظر
فان محصله هو ما ذكرناه فعلى هذا اندفع عنه ما
ذكره بقوله بل هذا يجعل التوجيه الاول راجعا الى
الثاني اذ الفاء فان الثاني محصله الاستفسار
منع الملازمة على تقدير ونفي التالي على تقدير آخر
بخلاف الاول كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله فالصواب
الخ فيجيء ما فيه ولعل الحق ما ذكرنا على القائل
من مواهب الالهية مولوي طاهر سلمه الله

لا يخفى عليك انه لو
من كلامه بما يجعل
والتعصب بينه
بين هذا القائل
كما هو المشهود والا
فالكلمة في ان
تفرع على الاشتراك
اللفظي تحقق المخصوص
بموجود وموجود
المعنى لم يكن مشتركا
صح لان تخصص
بموجود ولا لفظا لانه
ليس بلفظ فهو موجود
ليس بمشترك لا لفظا
ولا معنى غاية
ان سلب الاشتراك
اللفظي عن ليس بالمعنى
التحاوري وهو
لا يكون اللفظ الدال
عليه مشتركا بين
فيه وبين المعاني الاخر
وكونه غير مشترك لفظا
هذا المعنى تفرع على عدم
كون لفظ الوجود مشتركا اصلا لا لفظا
ولا معنى وما يعني الذي قصده هذا القائل
تفرع على مجرد نفي الاشتراك المعنوي كما يدل
فما ذكره قدس سره يصح لطلب العلامة
وما ذكره قدس سره ليس فيه يصح
وما ذكره قدس سره ليس فيه يصح
فانه كان في غاية الخفاء
الا ان يقال فرضه ما ذكره
هذا القائل انما يرد عليه
قدس سره هذا التوجيه
كون مشتركا لفظا
لفظا فان المودي
هذا المعنى وعلى هذا فلا
مولوي طاهر سلمه الله

قوله

ملخص الكلام وتلخيص المقام هو ان عدم صحة التقسيم الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا وان اخذ بمعنى السالبة الكلية متى صدق الشرطية بانتفاء
الوجود الذي ليس مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى متوجه ان الشرطية ح لا تكون لزومية لان عدم صحة تقسيم الوجود الذي ليس مشتركا اصلا ضروري
في الواقع اما على تقدير عدم الموضوع فظاهر واما على تقدير وجوده فلان الوجود المشترك الغير اصلا لو تحقق لم يكن تقسيما اصلا ضرورة ان صحة
التقسيم تقتضي اشتراك المقسم بين اقسامه اما معنى او لفظا لا يخفى ان صدقه ليس لازما من اشتراك الوجود لفظا بل هو ضرورية الصدق سواء
كان الوجود مشتركا لفظا او معنى او لم يكن مشتركا اصلا مثلا كون الاربعة زوجا ضروري وليس لازما بمثل قولنا الانسان حيوان فلا بد
من اخذها معدولة حتى يكون للمقدم مدخل في وجود الموضوع ومن جهته كان له مدخل في وجود الموضوع صدق التالي واذا عرفت هذا
علمت ان المقدم اذا كان ليس هو الاشتراك معنى فقط لم يترتب عليه تحقق الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا فلهذا وجه قدس سره
كلام المعترض بان جعل المقدم نفس الاشتراك مطلقا حتى يترتب عليه تحقق موضوع التالي ومن جهته له مدخل في ترتب التالي عليه
ويصير القضية لزومية فما ذكره قدس سره غاية توجيه كلام المعترض وتقريبه بقدر الامكان الى الاستقامة والسداد حتى انه لو
التزم ترتب تحقق الوجود الذي ليس مشتركا اصلا على مجرد نفي الاشتراك المعنوي وهو ان التالي لازم للمقدم او خلط بين
الاتفاقية واللزومية فجعل التالي المذكور من قبيل اللزومية واعتبر هذه الاتفاقية في القياس الاستثنائي كان كل ما الحق عن
الصواب ولهذا لم يجزم بالتوجيه الذي ذكره بل جعل مظنونا فيه هكذا ينبغي ان يعلم هذا الموضع والكلام على التوفيق به من سلمه الله

قوله فيه تامل وجه التامل ان الثاني ليس باشهر من الاول والا لزم ان لا يكون بين عين الوجود الخارجي وبين الكون في الاعيان ترادف
اصلا لان الكون في الاعيان اشارة الى الاشهر ولا شك ان الوجود الخارجي اشارة الى غير الاشهر بل ان هذا يدل على المشهور كما اشرنا اليه فكيف
يكون بينهما ترادف اللهم الا ان يقال الوجود الخارجي والكون في الاعيان مترادفان والثاني اشهر لان مفهوم الترادف هو لفظان
متغايران بحسب اللفظ ومتحدان بحسب المعنى كالانسان والبشر مثلا لان مفهومهما حيوان ناطق كما صرحوا بذلك مع ان الانسان اشهر في
هذا المعنى اعلم انه لنسب هذا في بعض النسخ الى انه كان منه في الحاشية وهذا كما ترى ولعل وجه التامل ما ذكره الاستاذ ههنا حيث قال اشهرية
الكون في الاعيان من الوجود الخارجي في معناهما مما لا خفاء في خفائه كيف واكثر الناس لا يعلمون ان العين في مقابل الذهن
بل كالوف الجديد كما فهم من قوله اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الاذهان فانه يفهم منه ان مقابله الخارجي للذهني

مقرر معروف فلما كان الوجود الذهني هو الكون في الاذهان يجب ان يكون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان فيستدل من المقابلة
على كون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان فكيف يكون الكون في الاعيان اشهر من الوجود الخارجي في معناه انتهى فتدبر مولوي طاهر

يقال بل الحق انه قدس سره حمل كلام العلامة على ان المراد هو الوجود المطلق الاعم من الخارجي والذهني وقد سبق ذكر هذا فيطابق الجواب السؤال بان المقيد
اذا كان مذكورا كان المطلق كذلك قطعا وكذا الكلام في الوجه الثاني والثالث وجوابهما فانهما يجوزان يكون منبهين على انه اراد بالوجود المطلق العام
من الخارجي والذهني ان مثل لهما لكنه على وجه يسري حكمه على افراده الذهنية والخارجية ولا حاجة في الذهنية الى هذا العدم الخلاف فيه كما في وجه
الثاني وكذا يلزم الاستدراك كما في وجه النظر الثالث والجواب بان كل ذكرا فيكون بناء الانظار الثلثة الى امر واحد هو الوجود المطلق فيخرج الكلام
عن الاضطراب بل فيه بالكلية لا حاجة الى الجواب عن الاضطراب بل فيه التزام ذكر ما لا حاجة اليه وترك ما الى الحاجة وهو ان ليس مرادي مطلق الوجود
بل هو الوجود المطلق وقولي خارجيا كان او ذهنيا بيان للعموم والشمول لا اشارة الى ان الحكم على وجه يسري الى افراده ولعل لما ذكر كلام في اخر
كلامه بالتامل مولوي يوسف آباجي

قوله مفهوم الوجود المطلق المشترك الخ اقول هذا انما يرد على استاذه لو كان المراد من الوجود المطلق المشترك فيه في قوله مفهوم الوجود المطلق المشترك الوجود المطلق المنقسم الى
الخارجي والذهني واما اذا كان المراد منه ما هو المتعارف المشهور بالوجود وهو الذي ادعى كونه بديهيا ثم كونه مشتركا معلوم مما عرف قبيله يكون الشيء
في الاعيان غير الوجود الخارجي المطلق فلا ورود له اصلا فكانه قال لما فسر الضمير بالوجود المطلق وكان المتبادر منه مفهوم الوجود الخارجي المطلق المشترك فيه
وليس المراد ههنا هذا المطلق بل كان المطلق المنقسم الى الخارجي والذهني قال خارجيا كان او ذهنيا بيانا لاطلاقه المراد ههنا كما يشير اليه قوله وحاصل ان المراد
الخ ثم قوله المراد بوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه هو ما في ظاهر كلامه على ما ذكرنا ويشير الى ما ذكر الا ان الامر فيه سهل فان الحق ان الوجود المطلق كلما اطلق يراد منه
الوجود الخارجي المشترك فيه فكانه صار اسما له كما سبق منه نفسه ايضا ما يدل عليه في ارجاع الضمير في قوله وهو مشترك فتدبر مولوي طاهر سلمه الله تعالى

سلمنا ليس مقصود المسلم ما قال المص بل مراده ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك
الموجودات في الكون اعم من ان يكون في لفظه او في معناه واما كونها مشتركة
في معناه فغير مسلم وبما قررنا يندفع ما يتوهم ههنا من ان دعوى المص هو اشتراك
الموجودات في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته
صريحة فيه حيث قال ان الموجودات مشتركة في هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك
المقدمة ان قبل المنع او بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون
عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك بينها لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بل يكون
كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال اي الوجود المطلق خارجيا كان او
ذهنيا لا يذهب عليك ان قوله اي الوجود المطلق صريح في ان المراد زيادة مفهوم
الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان او ذهنيا يتبادر منه مطلق الوجود
فلا يلائم اجزاء الكلام ويمكن ان يكون وجه النظر الذي اورده ان هذا توجيه
كلام العلامة ان المراد الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان
او ذهنيا بيان لاطلاقه وشموله وحاصل ان المراد الوجود المطلق المنقسم الى الخارجي
والذهني وح يقول لو كان المراد زيادة هذا المفهوم المشترك المطلق الكلي فالمقصود
بالممكن يكون مستدركا لان هذا المفهوم زايد فر الواجب ايضا ويحتمل ان هذا هو
وجه النظر واعلم ان ما ذكره قدس سره من وجوه النظر الثلثة مبني على حمل كلام
العلامة على ان المراد مطلق الوجود كما يظهر بالتامل في عبارته وما ذكره في الجواب
عن الوجه الاول يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق وما ذكر في الجواب عن الوجه الثاني
بل الثالث ايضا مبني على ان المراد مطلق الوجود فح كلامه قدس سره اضطراب
ويمكن ان يقال حمل قدس سره كلام العلامة في الجواب عن الوجه الاول على
الوجود المطلق كما عرفت من توجيه كلام العلامة واشار الى تحفظه انه يلائم حمل
الوجود على مطلق الوجود وفي الجواب عن الثاني والثالث اجاب بطريق التنزل
والتسليم ان المراد مطلق الوجود فتامل وبما قررنا من ان كلامه قدس سره

لعل وجه الامر بالتامل ان كون بناء ما ذكره قدس سره من وجوه النظر على حمل كلام العلامة على مطلق الوجود مع جواز ان يكون المراد من الوجود المعرف فيما لكون
في الاعيان في وجه الاول الوجود المطلق على ما يراه المتكلمين او قسم الوجود المطلق ومن السلوب الوجود المطلق على ما يراه الحكماء المنقسم اليه والى الذهني كما اشير
اليه لا مطلق الوجود وقس عليه وجه الثاني والثالث وجوابهما والحاصل ان ظاهر كلام العلامة لما كان محتملا للوجود المطلق ومطلق الوجود اورد
قدس سره كلامه في وجوه النظر على ظاهر كلام العلامة والاجوبة عن اكثرها محتملا موافقا لظاهر كلام العلامة وبعد توجيه كلام العلامة لوجه كلامه
قدس سره ايضا بمثل ذلك على الوجود المطلق وذلك غير خفي على من له ادنى تامل بعد ملاحظة ما اشرنا اليه في المسند اليه فلا يتوهم عليه قدس سره بان في
كلامه اضطراب اصلا حيث اورد كلامه في الايراد والدفع عن العلامة موافقا لظاهر كلامه ظاهرا وباطنا تدبر محمد عادل
الكنتوري

قوله يتبادر منه مطلق الخ اي الافراد التي تكون بوجوده
الاشياء في الخارج وهي الافراد التي تكون بوجوده في
الاعيان وبالكون في الاذهان والوجود المطلق المنقسم اليهما فاول كلامه يدل على ان المراد به
الاعم من الذهني والخارجي واخره يدل على ان المراد به الوجود المطلق
وعلى الاول الظ كون هذه القضية طبيعية
يحتمل ان يكون المراد ان اول كلامه يدل على ان المراد به
الاعم من الذهني والخارجي مفهوم الوجود المطلق الذي ادعى
هذا بالكون في الاعيان وهو خارجي وهو في قبيل
الوجود المطلق المعرف بمطلق الكون الخارجي فلا يلائم اجزاء كلامه فيحتاج الى التوجيه
بما يلائم بل يتبادر على الاول لكن كون الوجود المطلق
في الاعيان كما يدل عليه صريح كلام المص وظني ان قوله
الاول ان كان

في جواب الوجه الاول من النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر لا على مطلق الوجود
الحاصل يندفع ما قيل ان الوجود المقيد بالخارجي اذا كان مذكورا كان مطلق الوجود الحاصل في
ضمنه مذكورا لا المقيد بهذا القيد والمقيد بقيد آخر لان هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود
بمعنى الوجود الخارجي والذهني معا وبما ذكرنا من ان قول الشارح لا يقال هذا لا يتاتى في
الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره صريح في ان الشارح حمل
الكلام على ان المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني لا المطلق المعنى المطلق
الشامل لهما يندفع ما توهم ان ادراج الشارح الوجود الذهني في الدليل ليس لان المقصود
اثبات كونه زائدا بل يثبت به زيادة الوجود المطلق المشترك على ان زيادة الوجود
الذهني لا يثبت زيادة الوجود المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا
ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية وجودا خارجيا هو عينه فلو جعل المدعى
الدعوى زيادة الوجودات الخارجية على ما ذهب له الخصم كان اظهر فرد دعوى
الخصم فحمل الدعوى ههنا على زيادة الوجودات الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر يدل عليه حيث قال الظاهر ان وجه النظر هو
ان الخلاف انما هو في زيادة الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق
انما الخلاف في الخاص كما صرح به في مواضع اخرى فيندفع ان المدعى زيادة مفهوم
الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحققين فتامل هذا والحق
ان تقييد المقدمة المهياة بالممكنة قرينة ظاهرة على ان المراد مطلق الوجود اي
الوجودات الخارجية والوجودات الذهنية وكلام الشارح حيث قال لا يتاتى هذا
في الوجود الذهني الخ مبني على ان المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم
الوجود الخارجي ومفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الواجب جميع حق الواجب
قال الشارح هذا لا يتاتى في الوجود الخ اقول لما كان السائل هو المجيب بمعنى حمل السؤال
على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب
بالمنع مقابلة المنع بالمنع فينبغي توجيهه بانه ادعى عدم تاتي بطلان اللازم في الوجود

اقول بل اللائق حمل الجواب على الاستدلال لانه من جانب المستدل وامر العبارة مشترك والحق انه لا يتم مادة الشبهة بدون حمل
الجواب على الاستدلال لان للسائل ان يرجع عن الاستدلال الى المنع والضا كون المجيب هو السائل غير معلوم وحمل الجواب
على الاستدلال اقرب لان دعوى عدم اللزوم والتخلف في مادة كاف لان العينية تستلزم دوام العلم بالوجود عند
العلم بالماهية بل يجب ان يكون علم المثلث هو بعينه علم وعلم علم الضا هو علم علمه وهكذا والمفروض هنا ان المثلث والعلم
بمعلوميته يستلزم معلومية المعلوم مولوي يوسف

قوله بان في الاول قوله قلت قد تحقق حاصل ان الوجود لو كان زائدا تحقق
في الماهية لكان تصور الماهية مستلزما لتصور الوجود وذا كان كذلك كان الوجود
لازما بمعنى انه يلزم من تصور الماهية تصور الوجود وهو ما يكون تصور اللازم كافيا مع تصور الملزوم
في الجزم بثبوت اللازم له لان البين بالمعنى الاعم هو ما يكون تصور الملزوم كافيا مع تصور اللازم في الجزم بثبوت اللازم له
البين بالمعنى الاخص يتحقق بين البين بالمعنى الاعم وهو ما يكون تصور الملزوم كافيا مع تصور اللازم في الجزم بثبوت اللازم له
وقوله فكان البين بالمعنى الاخص وهو ما يستلزم تصور الوجود وهو باطل لانه لو كان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم
وقوله تقضيه وهو ان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم وكذا العدم وهو باطل لانه لو كان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم
لعدم اللزوم بين الشيئين اه هما ما كان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم وقد عرفت في تحرير البحث ان البحث مبني على ان
الاخص مطلقا بالنسبة الى الاشياء وقد عرفت في تحرير البحث ان البحث مبني على ان الاخص مطلقا بالنسبة الى الاشياء
لا الاخص بمعنى تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم وهو ان الاخص بمعنى تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم
بالنسبة الى الاشياء وهو لا يجوز ان يكون بينهما تباين لان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم
لعدم اللزوم بين الشيئين اه هما ما كان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم وقد عرفت في تحرير البحث ان البحث مبني على ان
الاخص مطلقا بالنسبة الى الاشياء وهو لا يجوز ان يكون بينهما تباين لان تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم

في الوجود الذهني واستدل عليه بامتناع تصور الممتنع مع الذهول عن تصوره فالتصور هو
الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال انما يتوجه بعد تفسير كلام المص واصلاحه
بما ذكره العلامة اقول ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين احدهما ان التصور
هو الوجود الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور وجواب الشارح
منع المقدمة الثانية لما اشتهر بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم وانت
خبير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا
كان صورة شيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلك الشيء متصور
فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو مستفاد من النقض الذي اورده قدس سره
وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور الاشياء بل يكون التصور هو الوجود في الذهن فتامل
قوله قدس سره حاصل الاعتراض ما اورده بعض الفضلاء اقول ان ههنا دليلين
احدهما انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية تعقل الوجود
والتالي باطل لانا قد نعقل الماهية ونغفل عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين
الماهية او داخلا فيها لم يكن الشك في ثبوت الوجود للماهية والتالي باطل لانا قد نعقل
الممتنع ونشك في وجوده وحاصل الاعتراض ان المص قد خلط احد الدليلين بالآخر
فان ما ذكره من الملازمة هو ملازمة الدليل الاول وما ذكره في بيان بطلان التالي بيان
بطلان التالي الثاني ثم اشار الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول فيسلم
الدليل عن الاضطراب فذكره في بطلان ثم اذ هو فرع مرتبة الدعوى وبما قررنا ظهر ان
اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء من عدم اتحاد الوسط المبني
على حمل الدليل على قياس الاقتراني كيف وكلام المص صريح في الاستثنائي فلا يمكن توهم
الاقتراني منه فان قيل يمكن توجيه كلام المص على وجه يندفع ما اورده العلامة من
الخلط بانه اذا تعقل الماهية ونشك في وجودها فلا يكون تعقل الماهية عين تعقل الوجود
او مستلزما له اما الاول فظاهر ضرورة ان العينية تنافي الشك في ثبوت احدهما للآخر
واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص مستلزم للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم

قوله ومحمول على الماهية فيهما هكذا وجد في كثير من النسخ والصواب ومحمول عليه الماهية فيهما على ما قال المحقق الاخوان بردية النسخة هكذا والماهية محمول عليه موافق لتقرير المعدول اليه
وان لم يوافق عبارة المص باعتبار عدم اشتماله على حديث الشك فان مقتضى سوق كلامه ان الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول اولا من جهة الاشتمال على حديث الشك وعدمه
ثم من جهة ان مناط الفرق في الاول الوجود التصديقي وعدمه لا الوجود المحمولي وعدمه وههنا الوجود المحمولي وعدمه وانما لم يعد لكونهما في نفس الامر
وههنا وجود المحمولي وعدمه وكليهما في نفس الامر وما ذكر في هذه النسخة لا موافقة بينه وبين الاول ولا لعبارة المص ولا لعبارة المعدول اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا فان
اللازم منه هو مغايرة الماهية للمتصور ثم كون الماهية مغايرا لما لعارض الوجود فيحصل قياس هكذا الوجود مغاير للمتصور والمتصور مغاير للماهية وهو من قبيل
الاقيسة المنتجة بواسطة المقدمة الاجنبية وهي المغاير لمغاير للشيء مغاير لذلك الشيء ليست بصادقة فلم يكن هذا القياس منتجا فلم يصح هذه النتيجة
اصلا ثم ان قوله وهذا مبني على احد الامرين يعني ان هذا التقرير بناء صحته على احد الامرين بناء على ان المعنى فيه هو كون الوجود غير محمول على المتصور في
نفس الامر اما لاجل ان المراد بالوجود هو الخارجي والمتصور هو الماهية الذهنية فيتغايران واما لاجل ان المراد بالوجود هو الكون بمعنى الربط
المصدري والمصدر لا يكون محمولا الا على المصدر و
المتصور ليس بمصدر فلا يكون محمولا عليه وانت
خبير بانه لو كان الامر كذلك لم يتم هذا الحمل على الخصم
فانه يقول عدم صحة هذا الحمل لو سلم يكون بناء على
هذين الامرين ونحن انما قلنا به فان ما قلنا كون
الماهية الموجودة في الخارج وجودها الخارجي
عين حقيقتها الخارجي
لان الماهية الذهنية هي عين وجود الخارجي وكذا مرادنا بالوجود
ما هو بمعنى مصدر الاثار ومظهر الاحكام وهو الذي
يعبر عنه بالفارسية هست لا ما يعبر عنها بودن
وبالجملة ما ينتج هذا القياس من لزوم مغايرة
الماهية للوجود على هذا التقدير لا ينافي الاتحاد
الذي ادعوه بينهما فان الذي ادعوه هو الاتحاد
الذاتي واللازم هو التغاير الاعتباري على هذا
التقدير والمستدل لا ينبغي عليه التصريح بما هو يضر
عليه ويصلح سندا للمانع اللهم الا ان يقال
انه ره غرضه الاشارة الى عدم تمامية
وجه اخر كما سيذكره الشارح
من ان اللازم تغاير الوجود على
نحو الخارجي وان
كان نوق
كلامه
اي سواء حمل الوجود على معناه الاصلي او تركب على معناه وما الثاني نفس الامر اللهم الا ان يقال
الوجود على شيء اس المتصل بعض الاوقات او بعض الازمان
بتصديقات مثل التصديق بعض الاوقات او بعض الازمان
تقدير من سيد احمد

لعدم الملزوم قلت قد حقق قدس سره ان حقيقة البين باحد المعنيين بالنسبة الى الاخر انما يظهر
اذا زيد في تعريف الاخص قيد اخر وهو ان تصورهما يستلزم الجزم باللزوم او في ان تصور الملزوم
مستلزم للجزم المذكور فتامل قال الشارح فالاولى ان يقال حمل المثلث على المتصور انما قال
فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن حمل التعقل في كلام المتن في الموضعين على التصديق
وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يتعارف
لو تعلق التعقل بالقضية او مضمونها كما يقال تعقلت زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير
تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد غاية البعد قال فالاولى ان يقال اشارة
الى انه يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون عين ما ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل
تقرير الاولى انا نحمل المثلث على المتصور ونصدق به ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق عليه
بل نشك فيه هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المص عليه على ما اشرنا اليه ويكون
مشتملا على حديث الشك والعلم ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان نحمل الوجود غير محمول
على المتصور في نفس الامر ونحمل على الماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين اما تخصيص الوجود
بالخارجي ويجعل الوجود بالمعنى المصدري اما الاول فصحيح على اي تقدير كما يظهر بالتامل
قيل ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال انا نعقل المثلث من غير
شك فيه ونشك في وجوده المشكوك ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون الوجود
نفس المثلث ولا داخلا فيه اقول اراد بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية
ثم لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به
التصديق وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد من غير شك في ثبوته للمتصور فكان
بعينه ما ذكره الشارح وتوجيه كلام المص به مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى التصديق
فلا يصح قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في عبارة المص يجب ان يراد به تارة التصور
وتارة التصديق قوله قدس سره والنزاع في الظاهر ان اراد ان اللازم من
كون احد الامرين محمولا دون الاخر تغايرهما في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد
من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف

وجوده مع عدم تعقل المثلث بصورته التي عليها الماهية الخ

يدل عليه المتن

اذا اتصف بصفة العمى وصفة الجهل فاذا تصورنا الجهل نقول الجهل محمول على المتصور والعمى غير
محمول عليه فح لا يلزم الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العمى في الذهن لا انهما متغايران في
الخارج بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها يمتاز عن الاخر بل سائر الاعتبارات
لا تمايز بينهما في الخارج بحسب وكذا لا تمايز بينهما وبين موصوفاتها بحسب الخارج ايضا لان
ذلك يقتضي ان يكون لكل منهما هوية ثابتة فلا يتميز فيه بحسبه عن الاخر والاعتباري
ليس كذلك وهذا الكلام من الشارح مبني على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا في
الشرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زايدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو
الوجود قائم به قيام ما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك بهذه
عبارته ولما كان النزاع ح بصير لفظيا صرفا وكان من المستبعد جدا ان يكون النزاع
بين العلماء الاعلام لفظيا ولم يفهموا ذلك الى الان قال قدس سره الظاهر ان النزاع
في كونه زايدا الخ قيل يمكن توجيه كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال
مراده هو انه لا يلزم من حمل المشتق على المتصور دون الوجود الا المغايرة بينهما بمجرد
الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده في الخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس
الامر في كلامهم كثير شايع ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادته في نفس الامر
لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على امر دون الاخر الا المغايرة
الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء يكون محمولا
على الانسان واذا اخذ بشرط لا شيء يكون جزءا وغير محمول فالشيء الواحد بالذات يمكن ان
يكون باعتبار محمولا وباعتبار اخر غير محمول واما ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس
الامر فهو ظاهر وقد صرح به السيد السند قدس سره اقول الوجود غير محمول على المتصور اصلا لا
بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فعلم ان المغايرة بينه وبين الماهية
ذاتية لا اعتبارية فقط قال المص والا لما كان ضمه الى الماهية اراد بضم الوجود الى الماهية
على سبيل ضم المحمول الى الموضوع فصار الحاصل انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها

كل واحد منهما

تفحص

بالذات لزم ان يحمل ويحمل عليه المغايرة بالاعتبارية بدون المغايرة بالذات

ضم

قال الاخ عصمك الله ينقل الكلام مع الى بعده الدوانى قال
العلامة الدوانى والفرق بين الانضمام والاتصاف بالاعتبار
فان الاتصاف اذا اعتبر لا بشرط الموضوع فهو الاتحاد
المحمول واذا اعتبر بشرط فهو اتصاف الموضوع بالمحمول وقد نقل عن
سابقه ايضا وكذا الحال في الضم الا ان يعتبر فيه
لكنه يمكن ان يقال لو كان الوجود هو الشيء ما اختاره
بشرط لا لما كان محمولا الى وقت من الاوقات كما لا يخفى
فتامل مولوى يوسف

بمعنى انه يكون الموجودية بنفس الماهية او بجزئها من لم يكن حمل الوجود عليها مانعا من صدقه
هو صادق عليها وليس كذلك اذ قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانهما لصدق على السواد مثلا
وحمل الوجود عليه مانع من الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الجزء للكل ضروري
سواء كان محمولا ذهنيا او خارجيا اذ الاول ثابت له محمول عليه مواطاة والثاني محمول
عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود ضروريا فلا يمكن ان العدم وعلى هذا لا يرد ما
اورده صاحب الحواشي ولا ما اورده الشارح كما لا يخفى قيل والحق ان مقصود المستدل ليس ان كل ما
يصدق على امر يصدق على المركب منه ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح غير مفيد
على تقدير تسليمه اذ لا شك في ان السواد الموجود كذا ليس ان المركب من السواد والوجود
كذا وهو بين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بالعنوان وحكمنا عليه بحكم ايجابي
صادق في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان او بجزئه اي
لاحظنا الموضوع مرة اخرى بذلك العنوان او بجزئه مرة اخرى لا يختلف هذا الحكم اذ التفاوة
في الصورتين في الملاحظة لا في الذات الملاحظة مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق
جوهر يصدق الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذي هو
كذا جوهر ضرورة ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكررا في تبديل الاحكام الصادقة
على ذلك الشيء في نفس الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم على الحيوان
الناطق الملحوظ كونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق الناطق مرتين حتى يجوز ان
يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان الناطق فتدبر فان فيه تنويرا من الدقة اقول لا يخفى
على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل للوجود والعدم فملاحظته بعنوان الموجودية
لا يمنع من هذا الصدق كما اعترف به فح وان صح الملازمة لكن لا نظهر بطلان التالي ثم قال
فان قلت تقييد الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تقييده بما هو هو بان يقال
مثلا الانسان الانسان كذا او الانسان الحيوان كذا ومسلم ان التقييد بهذا الوجه لا يصير
منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما تقييده بما هو ذو هو ولا ريب في ان الحكم على الشيء قد
يخالف الحكم عليه اذا قيدناه بما هو ذو هو لان المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو هو فهو

حاصل السوال ان اذا كان مراد المستدل من الضم التقييد فالتقييد متصور بوجهين احدهما لا يكون منشاء الاختلاف
الحكم لكنه ليس بمراد وما هو المراد يكون منشاء لاختلاف الحكم فلا يتم الملازمة في الدليل وحاصل الجواب المدفوع ان
النزاع انما هو في الموجود فاذا كان النفس هو ذلك فالتقييد انما هو بالوجه الذي لا يكون منشاء لاختلاف الحكم
فيتم الملازمة ح على ما اعترف به وحاصل دفع الدفع انه اذا كان المراد المشتق فالمراد منه المفهوم انما هو المفهوم
لا الفرد اذ لا نزاع في عينيته ويكون بمنزلة تقييد الموجود بالموجود متصور بوجهين كل منهما تقييد الشيء بنفسه
لكن لا يكون احدهما منشاء لاختلاف الحكم والاخر منشاء له والتقييد في كل منهما كحمل هو هو والسواد مع الوجود
على تقدير العينية يكون من قبيل ما هو منشاء الاختلاف فلا يتم الملازمة ولا المغايرة وحاصل الجواب المرضي
للقايل ان التقييد به ولا متصور مع دعوى العينية لانه يقتضي الموجودية باعتبار عروض الوجود ولا نعني
بالزيادة الا ذلك بل انما يكون بالوجه الاخر ويتم الملازمة والدليل ح على ما اعترفت به لكن لا على ان يكون
المراد من الوجود الموجود على ما في الجواب المدفوع حتى يرد ما اورد عليه بل على ان يكون المراد من التقييد بالموجود
هو ان الموجودية بذاته لا بامر عارض فافهم هذا المقام فان فيه شوبا من الاشتباه زين الدين

فهو بالحقيقة تقييد الشيء بغيره اليس قولنا الوجود الخارجي عارض على الماهيات صادق مع كذب قولنا
الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد
او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد الموجود كذا تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو بل هو ذو هو
فان كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلت هذا مدفوع لا بان المراد عن الوجود
في قولنا الوجود زايد هو الموجود ففي قولنا السواد الموجود كذا لو كان الموجود عين
السواد او داخلا فيه لكان تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو فانه مندفع بان النزاع
في ان الوجود زايد في الماهيات ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجود لا فيما صدق عليه الوجود
اذ ما صدق عليه الوجود هو عين الماهيات بلا شبهة ولا مجال للتنازع والتخالف فيه وتقييد
مفهوم الموجود بالموجود يتصور انضمامه على وجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم
الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم من الموجود الذي
هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا ح لا يختلف الحكم على الموجود
قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون
معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود الذي هو ذو الموجود كذا ولا شك ان الحكم
على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم يصدق على ذلك المفهوم من حيث انه ذو لنفسه فان
مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق على ذلك المفهوم بعض الاحكام الايجابية لكونه من
المعقولات الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك ومن حيث كونه ذوا للموجود الخارجية
لا يصدق عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الاعيان ولا ثمرة في ان
المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني اي الذي هو ذو الموجود
كذا فكون الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغايرة بل لان
يكون السواد موجودا ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر زايد
على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود
من كون الوجود زايدا على الماهية ليس الا موجودية شيء ليس باعتبار كونه وجودا بل باعتبار كونه
ذا الوجود ومعروض الوجود اعم من ان يكون الوجود غيره او عينه كما في الوجود الموجود

قوله فانه مندفع الخ اي هذا الجواب مندفع بان النزاع الخ ثم قوله وتقييد مفهوم الخ واعلم ان هذه الواو يحتمل ان يكون للعطف والعطف قوله تقييد على قوله النزاع وحاصل الحاصل انه مندفع بان تقييد مفهوم الموجود بالموجود ايضا بوجهين يعني ان تقييد مفهوم الموجود بالموجود مع كونه بهو هو ليس من باب الاختلاف الحكم على التقدير الجيب حيث تقييده بهو هو او بالوجود تقييده بهو هو بناء على ان تقييد الشيء بهو هو لا يوجب اختلاف الحكم مطلقا وليس كذلك وقد يحتمل الحال والحال ان تقييد مفهوم الموجود بالموجود الخ فعلم ان هذا الجواب لا يكون جوابا بل الجواب هو قوله لان الخ فافهم ما في هذا الجواب الثاني ولا تغفل مولى طاهر

قد تخالف الحكم

اي لا اختيار اي لا يتحقق الموضوع في الخارج ليس بشرط لاحكام الايجابية الموضوع فان مفهوم الوجود وهو ذو الوجود لا يصدق على شيء وبين الحقيقة والفوقية مغايرة تامة لا يمكن ان يجتمعا في شيء اصلا فلذا لم يصدق الاحكام الايجابية الصادقة قبل التقييد سحي الدين

حاصل الجواب ان تقييد الشيء بنفسه او بجزئه لا يتصور بالوجه الثاني والا لا وجه في كونه تقييدا بذلك على ما هو مقتضى كلمة ذو غاية الامر انه يجوز ان يكون العارض عين المعروض فلكن لا بد ان يكون بينهما عارض ومعروض لتحقق معنى ذو وهما كمن فيه لا يكون كذلك والا لما فادى ذو مذهب الحكم سحي الدين

اي لا يقصد بمغايرة السواد المطلق مفهوم الموجود بل بمغايرة مفهوم الموجود بمعنى الموجود الذي هو ذو الموجود في الخارج يجوز ان يكون مفهوم الموجود مع اختلاف ذلك الحكم في جواب هو نفسه في الخارج وهذا ذكره في الحاشية وبطلان التالي لا يثبت المدعى سحي الدين

لو وضعه لنفسه فكذا حقق هذا الكلام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام اقول سيجيء
الى هذا الكلام فيما بعد وسنتكلم عليه قال المص والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول
ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان
هذا المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المفهوم عليه الوجود فعدم صدقه مبني على
ان هذا المفهوم المفهوم غير قابل للعدم الا ان يراد الانضمام على سبيل التقييد بان يكون
القيد خارجا والتقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود قال الشارح
فانه قابل للوجود والمفهوم انه والعدم قيل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد ان كان
قابلا للوجود يكون موجودية باعتبار قبول الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو
كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه اي يكون موجودية باعتبار ذاته او باعتبار
جزئه لا باعتبار امر زايد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا
لا يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زايد على ذاته لا عين ذاته وليس
للواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله والتحقيق
الامكان والايراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم
اشتقاقا الى الشيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود
والعدم اليه اشتقاقا لجواز ان يكون نسبة الشيء وسلبه الى نفسه اشتقاقا متساويان
فان الوجود المطلق وكونه موجودا بالوجود المطلق الذي هو نفسه او معدوما بالعدم المطلق
الذي هو سلبه ممكن له بالذات والجواب عنه ان المراد من الوجود هو الموجود فضعفها
غير خفي عليك ان كنت مصدقا بما ارسلنا اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام
اقول الايراد لشارح التجريد والجواب للاستاذ المحقق والايراد الذي ذكره مما اورده
الفاضل اللاري من تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه هنا ان النزاع في كون الوجود
عينا او زايدا مرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود بذاته او بعروض الوجود له انه عين
مفهوم الوجود كيف وكون السواد عين مفهوم الوجود كمفهوم الموجود لا يقتضي كونه
موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود ويخرج عن الامكان بذلك وهذا القائل قد انحل عنه

اقول هذا تقرير غير ما يفهم من عبارة الشارح على ما لا يخفى م ن

صح ان الوجود والموجود يتحدان بحسب المفهوم على ما فهم ذلك القائل كما قال الملا والدين الرازي

ضعف الايراد والجواب عنه ١٢

عن كلام الفاضل اللاري

عنه وليس مراد الاستاذ من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم الوجود او
ما صدق عليه عين الماهية بل ان الماهية هل هي موجودة بعينية الوجود او بزيادته
كيف وكون المراد من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب كما اشار اليه السيد وتبع
عليه الاستاذ وحقق ان المراد عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا
بامر مغاير لها وهذا ظاهر من عبارته تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا
لمن تامل فيه واجاد لا من تحير فيه بابهام العبارة قال الشارح فلو كانت مستدة للوجود
والعدم اه لو اكتفى بمقابلة الوجود اندفع ذلك نعم يجاب بالمناقشة التي اشار اليها
قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو خصص الصادق عليها بلوازم الماهية اندفع المناقشة
قوله قدس سره الدليلان المذكوران اه قيل اقول المعنى ان الدليلين المذكورين اولا
يدلان على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا بل بهما يدلان
على زيادة الوجود مطلقا سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث
فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو
الوجود المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا وجود المطلق فلا
يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت
في الموجودات وجود من الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم اقول وفي
قوله يمكن تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذكور بل دليل اخر برأسه يدل على
نفي عينية الوجود بجميع المعناة كما ان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي جزئية
لها ومثل ذلك لا يسمى تعميما اقول المورد هو الشارح الجديد للتجريد وهو انما اورد
هذا على كلامه قدس سره في حاشيته على شرح القديم للتجريد وعبارته ثم صريحة
في ان المراد من الوجود الخاص فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص
لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية
ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص

او جوزناه ولم يثبت واما المناقشة التي سماها بحثا فجوابه انه ليس قدس سره في صدد توجيه
كلام المتن وبيان انه واف في المقصود وهو الزيادة على ما فهم بل انه يمكن ضم شيء اخر اليه و
تتميمه او تعميمه على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي اورده قال الشارح
اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر الذاتيات الاعمية
للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود
ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف على كونه من الاجزاء
المحمولة وهو ممنوع والحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب كل ماهية
من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير اصل الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسية ثم اثبات
الفصول المخترعة وذلك بان يقال لو كان الوجود جزء لكل ماهية لكان للماهية
الموجودة جزء اخر ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء اخر
وهكذا الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم انه لا يجوز تركب
الماهية نوعية كانت او جنسية من امرين مباينين اذ لا بد من تحقق اعم الذاتيات
فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات او نقول هذا من قبيل التبيين بالحد على
المحدود بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى
مذكور في المحاكمات وغيرها والثاني اولى لانه لو بنى الشارح الكلام عليه لينبغي ان لا يورد على
العلامة ما اورده حيث قال وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزء البعض ما اخ على
ما ستقف عليه ثم لو كان الكلام في الوجود اندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما
صدره بالحق مذكور في الشرح الجديد للتجريد وسيجيء الايماء اليه في اخر البحث قوله قدس سره
لا يقال الحاجة الى قول الشارح قيل اقول ويعجبني هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان
الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية
الوجود وتوجيه كلامه المتقدم هو ان الوجود اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات
المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك بين سائر الموجودات وغاية ما تصور من الاشتراك
هو هذا فلا يكون شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان ايراد قوله ذلك لبيان

موجودم

نظر

الدرس

لبيان اعمية ~~ذات المشتركة~~ الوجود فاي سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية يستلزم الاشتراك
فلا حاجة الى ذكره ولست افهم انه قدس سره على ما حمل قوله فاورد عليه ما اورده اقول لا يخفى
هذا المراد اذا الشيخ فصل قول المص المشتركة عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء على
للاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لقوله اذ لا ذاتي اعم منه وثانيهما
كونه من الذاتيات المشتركة وعلى القول بناء ولا يخفى ورود السوال وقوته قوله قدس سره
لانا نقول الاعمية يقتضي الصدق بدون الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي اقول فيه نظر
ظاهر اذ العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم يكن
هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك هو ما
يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لاستلزم الاشتراك المعنوي في هذا المقام
لانا نقول لقي السوال بانه لم يرد بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا
القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على اكثرية معانيه بالنسبة الى لفظ
كان معناه اقل والظاهر ان القول مقصوده قدس سره ان هذا القيد لدفع توهم
ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر فتدبر قال الشيخ فلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية مترتبة قيل اقول قيل انه باطل لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى المركب الكثيرة لو كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد واعترض عليه بان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب
الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا
محضا كما في البسائط الخارجية كترك السواد من اللون وقابض البصر ولا جرى الدليل المذكور
في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد
الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا اقول وحاصله
ان في المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند
حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان لمانع ان يمنع كون البسيط
الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان

لقول المص اعم الذاتيات وحاصل ان الذاتي مركب من امرين
احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علل م

الاشتراك المعنوي م

ضع

صورة الصاحب هكذا المركب تتقوم بالبسائط وكل متقوم بالبسائط لا بد ان ينتهي الى البسيط

ان المركب لابد له من اجزاء تتقوم هويتها واما انتهائها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة
لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على واحد آخر وهكذا مثلا
الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على آحاد
آخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع
تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وهذا الكلام للمعترض
وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحققة للشيء
متأخرة عن ذلك الشيء اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن امرا في ذلك الشيء فيحصل له
جزء مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او الفرض او الكسر وقد صرحوا
بذلك وكلام المعترض الفاضل صريح في ان وجود الاجزاء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال
وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون متأخرا
عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار
مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزاءه وحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا
بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان الشيء اذا
كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا مشتمل على الآخر وهكذا الى غير النهاية فيكون
هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا
على الجزء بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا على آحاد
تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان تلك الكثرة التي يكون باعتبار اجزاء
الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون هناك
كثرة متألفة من عشرة آحاد ويكون واحدها بيتا واحدا واذا قسمنا كل بيت الى
عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متألفة من مائة آحاد وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان
يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدها جزءا من عشرة اجزاء بيت واحد وهو ظاهر
واذا قررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا فيه لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء
الاجزاء بالغا ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه

وانما قال الاولى الخ
الاعتراض كما ستوقفه
او لكون برهان التطبيق
الفاضل خلافه كما
ستوقف حي الدين

قاله قاضي زاده

واجزاء الاجزاء

ونقدم

لانه لو كان له جزء لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت من
ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا منها فتامل تفهم
اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث
الذات وتاخره عن الكل من حيث الذات وتاخرها عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذا لم يتحقق
المادة والصورة الخارجية والا ففي ضمنها متقدمان خارجان ومن قال بجزئية
الوجود لا يقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انما موجودة بذاته
وقد عرفت ان ذاته غير متاخرة بل قد تقدم واما الايراد الاخر فجوابه ان الاستاذ
المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له اجزاء
بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا وظاهر ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على
اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام
والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا ينافي امكان تحليله الى اجزاء وما مهده
من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحدا
منها مسلم لكن لا نفد في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية اذا لم يحلل
لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون بالقوة وما يحلل منه يكون
واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة لكنه يقبل التحليل والكثرة فيما ذكره خلط بين
ما بالقوة وما بالفعل فتامل قال الشارح هذا اذا كان المدعى قبل اذا كان اقول التحقيق
يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لو كان ان الوجود ليس جزء لجميع الماهيات لتم الدليل لان نقيضه
هو ان يكون جزء لجميع الماهيات واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزء لجميع الماهيات
لا يرد النظر المذكور وهو ظاهر ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزء لبعض الماهيات لكان
رفعه بان يكون جزءا لبعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزء لبعض الماهيات
الممكنة دخوله في الفصول الموجودة في تلك الماهيات اقول هذا من العجائب في كلام العلامة
صريح في ان المراد من قوله ليس جزء لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئية لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية

وكذا قوله انه ليس جزء البعض صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك
ظاهر من مختصرات كتب الميزان قال الشارح اما لو كان المدعى انه ليس جزء لبعضها ليتم الدليل
وذلك لان نقيضه انه جزء للجميع ولو كان جزء للجميع حتى للفصول لزم ما لزم واقول في هذا
الكلام تأمل لان هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل
القول بان مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم انحصار المفهوم في الوجود
فتأمل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا على الماهيات النوعية او الجنسية بل
اطلاق لفظ الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل بل كل
مفهوم ماهية نوعية بالقياس الى حقيقته قال الشارح يحتمل ان يكون صدق نقيضه
قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو ان يكون الوجود داخلا في الجميع لا ان
يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض فيه وكون الوجود ليس داخلا في جميع الماهيات
بل هو داخل في بعضها فتدبر واقول قد عرفت انه لا يصح ما علقه قال الشارح وفي قوله
لو كان الخ اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تام على هذا التقدير اي على
تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على ما هو
المشهور من نفي تركب الماهية من امرين متساويين فتأمل قوله قدس سره لا حاجة
في اثبات التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المص ولانه
لو كان داخلا فيها اي في الماهيات الممكنة بل في الموجودات بامرها على ما يدل عليه قوله
بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل وقوله قدس سره في
الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود اه مبني على ارجاع
الضمير الى الماهيات الممكنة ولا يلزم الاستدراك ح بل المنع فقط ولذا قال بعد
ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور بل المحذور ح لزوم الاستدراك قوله قدس سره
وتوجيه كلام العلامة لما كان ظاهر كلام العلامة انه بعد تسليم كون الوجود
جنسا منع التركيب وكونه جزءا وهذا ظاهر الف اشار الى توجيه قوله قدس سره
كلام العلامة قدس سره لا يخفى ان عدم عروض الوجود للماهيات اه اقول كلام

فالامر بالتأمل على هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان القول بان مفهوما
من المفهومات اه انما لا يصدر من العاقل اذا كان المصدر والاثبات
واقعا واما اذا كان فارضا لشيء او حكم عليه بالحكم فلم
يمنع كذلك بل الاولى عندي ويحتمل ان يكون اشارة
الى ان الوجود عين الجميع الماهيات ولم نفرض ذلك وما لزم من
جزئية تركب الماهية من الامور فتنا هيه لا غير فتأمل

يحتمل ان يتأمل بهذا الاعتراض على ما ذكره العلامة وان صح كلامه توجيه
بالمذكور لكنه تكلف لا يليق
الى ان يخفى
ع ش

كلام الشارح مبني على حمل الماهيات في قول العلامة عن عارض لشيء من الماهيات على الممكنة على ما
يدل عليه سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ الماهية على الواجب غير متعارف عندهم ويقيد
الماهيات بالممكنة ههنا تصريح بما علم ضمنا من كلامه وكون الوجود عن عارض لشيء من
الماهيات الممكنة اعم ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها لان مرجعه كون الماهية
الممكنة بحيث لا عرض له الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة لغوا
محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان هذا مشترك بين الواجب والممكن نعم يتوجه ان في
هذا التقدير ركاكة لان المقصود ان تحصيل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة وههنا
كان الامتياز بهذه الصفة من جملة التقيد بالوصف فتدبر وقيل اقول هذا بناء
على توجيه قدس سره للمنعين المذكورين ظاهر واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على انه
منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من
اشتراك الواجب للممكنات في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات وعرضي
في الواجب هذا القدر ضروري يكفي في الامتياز سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز
لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي لا بد
له من دليل والتوجيه بهذا الوجه كانه احسن لان مدار كل من المنعين على هذا التوجيه
على ما هو الواقع وهو عروض الوجود للواجب قول الشارح سماه هذا التوجيه قال الشارح
ثم اقول لو جعل مرجع الضمير كما دفع ما نقله عن العلامة ثانيا بقوله وفيه نظر لتعرض الدفع
الاولين بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا
كما لا يخفى هذا وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا
جعل المدعى رفع الايجاب الكلي قوله قدس سره لانه يجوز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل
اقول يمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي الدخول او اللادخول لكن لا نم انه لو اقتضى الدخول
يكون داخلا في الجمع ولو اقتضى اللادخول يكون خارجا في الجمع لجواز ان يقتضي الدخول
بشرط كونه في هذه الماهية واللادخول كونه في تلك الماهية وما قيل ان مراد المستدل
من الاقتضاء هو الاقتضاء التام فلا يجتمع الا مع الاقتضاء واما بعد تسليم

الاقتضاء الذي ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضي العروض في البعض والدخول في البعض دا
في بعض آخر وهو باطل فهو مدفوع لان المستدل ان اراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام
لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو اعم مما ادعاه المستدل اولا ثم بعد تسليم
منع الاقتضاء التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث تابع لا قصور فيه اقول لا يخفى
ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام حتى يترتب عليه الاستواء وهو الاتفاق و
هو ايضا معترف به المحشي العلامة قدس سره الشريف منع الاقتضاء التام فبعد تسليم
ما منعه لا يمكن منع آخر بل منعه متضمن لمنعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء
الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج
في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد آخر اصلا قال المص والثاني
كونه ممكنا الخ قيل اقول ليس المراد بامكان الوجود امكانه بالنظر الى ماهيته الواجب
بمعنى ان ثبوته للماهية بالنظر الى ذات المهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من افتقار
الى الماهية ولانه لو صح هذا لكان لباقي المقدمات حاجة في اثبات المطلوب اذ يمكن ح
ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا بل ممكنا هف بل المراد بامكانه امكان
ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو ثبوته للماهية لا ثبوته في ذاته فلا يرد ان
الوجود ليس مما له عين خارجي بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه
ممكن الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى
العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير
قيامه بالمهية يكون مفتقرا الى الماهية فيكون ثبوته للماهية بالنظر الى ذاته ممكنا
فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا في ثبوته للماهية الى علة فعلة الخ وعلى هذا التوجيه
لا يرد ما اورده بعض المحققين في هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان
كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان
يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا
بذلك الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز الضد ان لا يتصف به احتاج

لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حقيقة من الوجود عارضا م

تعليل لقوله لا مجال تامل ١٢

اي الاقتضاء التام ١٢

كون الوجود ممكنا

وهو ان الواجب بحكم بالتجريد م

احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله
متصفا بالوجود واما اذا لم يكن الصاف الشيء بامر ممكن بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة
تجعله متصفا به فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا لم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب لما كان وجب اتصافه
بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان
العلة ان ترجح احد الطرفين على الآخر فاذا لم يكن طرفان متساويان
فاي حاجة الى علة ترجح وما قال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا وذلك لان اتصاف الواجب
تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا
الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا لاحظنا الذهن وجوده
تعالى وجدناه مفتقرا في ثبوته له تعالى الى ماهيته فنحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب تعالى
يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب تعالى ليس ضروريا بالنظر الى الوجود الى الوجود
بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للماهية يحتاج الى علة فيتم الدليل اه
وما قيل في الجواب من ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء
به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما
يجعله انسانا اما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل بين الشيء
ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان
وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان
يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الشيء بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار
الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف ذلك الشيء
به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لان
من قواعدهم المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان وايضا الضرورة
حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا فما الحاجة الى الترجيح وما

بالوجود ح

الباري بالعدم ح

كيف لا يرد ما قال بعض المحققين من ان احد الطرفين

بعض المحققين من

اي في الجواب عن كلام بعض المحققين من

فان قيل اذا كان مراد المستدل بامكان الوجود وامكان الماهية بعد
ان ثبوت الذات الواجب امر اسند اليه باقي المقدمات لانه لو
لا امكان الذات الاخذ او يكون باقي المقدمات حشوا فالاولى
ان يثبت الوجود بالذات والاتصاف الذات
نسبة محتاجة الى الطرفين لا يجوز ان يكون واجب
نظرا الى ذاته بل بالنظر الى ذات الواجب لما كان
بامكان الثبوت للذات امكانه في نفسه وبالنظر الى ذاته
لا امكانه بالنظر الى ذات الواجب والثاني هو الحجة
وما لا يتم ممكنا هو الاول

البرهان ان الاتصاف والنسبة محتاجة الى الطرفين فيكون ممكنا لذاته وان كان واجبا بالنظر الى الذات الواجب بعين ما ذكرتم في اول كلامه لحاشيته في الوجود
بل نقول ان محصل ما قيل في الجواب بعينه ما ذكرتم في الجواب وهو ظاهر بحيث لا يخفى على اي ناظر فالعجب كل العجب ان لا توجه الى كلام من كان من اجلة المحققين
بحث الانصاف ويثبت ما هو مرامه بالفحص ثم اورد عليه الحاصل ان كلام هذا القائل في امكان الصفة في نفسها والنظر الى الذات سواء كان ضروريا نظرا الى ذات الموضوع او لا
لا الامكان بالنظر الى الموضوع ولا من جميع الوجوه فالترديد فيما ذكره ان كان في الضرورة وعدم الضرورة بالنظر الى ذات الموضوع فنختار الشق الاول ولا ينفي ذلك بطلان
العلة بالوجه المذكور وان كان في الضرورة وعدمها بالنظر الى نفس الصفة فنختار الشق الثاني وقوله وليس في كلامه عين هذا الدعوى ولا ما يدل عليه ففيه ما فيه فان
من قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته له لذلك يحتاج الى علة كيف لا يكون في كلامه من دعوى الامكان ولا ما يدل عليه عين ولا اثر فان الاحتياج فرع الامكان دائما
كما هو المقرر عندهم فان الاحتياج اثر الامكان ودعوى الاحتياج اثر دعواه مما يدل عليه نعم ان الامكان هل هو بالنظر الى الوجود فقط او بالنظر الى ذات الماهية
فقط او بالنظر اليهما معا ليس له عين ولا اثر
في كلام القائل ولا يلزم منه ان لا يكون
مراده ذلك كما لا يخفى مولوی طاهر

ح م

بمعنى الترجيح وايضا الم تر ان الحكماء يتردون انفسهم محتاجين في اثبات الصانع الى نفي الاولوية الذاتية
عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان الاتصاف ضروريا او لا اولى او لا علة عندهم مستلزما
للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف الممكن
بالوجود سواء كان الاتصاف اولى ام لا لاحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم
تقدم الشيء على نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكون موجودا اخر غيره وينقل
الكلام اليه الى اخر ما قالوا في اثبات الصانع جل ذكره وان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف
الشيء به وثبوته له البتة يكون ممكنا محتاجا الى برهان وليس في كلامه عين هذا الدعوى ولا ما يدل عليه
عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا
في ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل ما هو وجوده زائد عليه ممكن يكون اتصافه بالوجود
ممكن على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات دخل في البرهان اقول الايراد الذي
نقله اولا مذكور في الشرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره من ان الامكان الوجود ليس من حيث
كونه ممكن الوجود في نفسه بل من حيث كونه واجب الثبوت للذات وكما ان الشيء يصير باعتبار
الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا باحدهما للاستاذ المحقق
هذا ولكن هذا القائل قد عبر عن امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته والا فحمله
على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا بتكلف ولا يخفى عليك ما في
هذا التعبير ثم ~~[illegible]~~ الايراد الثاني الذي ذكره لك الجديد للتجريد وما اجاب به عنه جواب
للمخاطب الرومي نقله السيد سنه افندي في صدر الجنان في حاشيته على التجريد وهذا القائل
منه واقول في دفعه عن الشارح المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا بذاته
اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكن لذاته لا يفتقر الى العلة وما ذكره
من كونه ممكنا ~~[illegible]~~ نظرا الى الوجود ان اراد ان الوجود يقتضي امكان الذاتي فذلك
هو الامكان بالغير الذي ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجود ذلك الاتصاف
ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس الى الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف
وهو يجامع الوجوب الذاتي ضرورة انه لا شيء من الاشياء يقتضي وجود الواجب ولا عدمه

المهـ

صح
اي قوله لان الامكان ثبوت الشيء لذاته

اي امكان الوجود في نفسه امكان ثبوت في نفسه

صح
قد تحمل

يحمل الاتصاف ممكن لذاته الاتصاف

[illegible]

لان ثبوت الشيء لنفسه يصير حمل الشيء على الشيء ونفسه وهو
يحتاج الا بالتكلف وتحقق هو انه اذا تعلق الوجود
بالحديث باعتباره بانه صفة الشيء او قيامه به
ثبوت صفة الشيء لكن بالنظر منه

حيث ان ما ذكر جواب عن هذا السؤال ثبوت الموصوف لكن بالنظر
وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء لا يتصور ان يكون
الصفة ممكن لان حصول الشيء للشيء لما استلزم الامكان واجبا
واجبا بالنظر الى الشيئين بحيث لزوم ثبوت ذاته حصول او وجوده
بالنظر الى احدهما يكون الصفة بحسب ذاته يكون الاخر
واجبا بالنظر الى الاخر فلا يكون الحصول واجبا بالامكان
اللزوم تلازم على تقدير كون الحصول تواردا والعليتين
بكون الوجود واحدا بينهما لا يلزم ولا يخفى عليك ان ما
على معه واحد هذا الكلام فيه مع البرهان عليه
ذكره هذا القائل المذكور فيه
منه سلمه الله

ح
اقول لو تم هذا لزم حصول الصفة في الموصوف بالبديهة
لا وجود لها الا بعد حصوله الا ان لا يكون نظر الى الموصوف
واجبا او ممكنا وتخلف عن الموجود والمتصف
ذلك لعدم حصول الموجود في العدم ونقل
اذ لو كان لا يحل الا فيتوقف مولوی طاهر

ولا عدمه فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت في الجواب عن ايراد الشارح المذكور
ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته
فكيف يكون واجبا والقول بان ما يحتاج في وجوده اي الى الغير والنسبة ليست من
الامور العينية ففيه ما فيه ثم الجواب الذي نقله وزيفه ما ذكره الاستاذ المحقق
في الحاشية البجردية واختار الشق الثاني من الترديد الذي اورده عليه واقول كلامه
مبني على ما قالوا من ان الذاتي لا يعلل وان توسط الجعل بين الشيء وذاته او ذاتيه
غير معقول واما العرضي فمعلل البتة اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم
الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل واما قوله والنقض لازم فالجواب عنه ان اللازم
امكان الاتصاف بالنظر الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي امكان الواجب ان يكون
واجبا بالنظر الى ذات الواجب كما قال الاشاعرة فيحتاج الى الاستفسار عن علة الى
اخر الدليل الذي ذكره قال المص لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له قبل والحق
ان من قال بان ماهيته تعالى مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته
من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا
معنى لكون ماهيته عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته
منشأ تلك الآثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان آثارها يترتب على وجوداتها
واذا علمت هذا فمرادنا ما يتاتى لك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده
لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ لاقوى الآثار واتمها وهو الوجود الواجب
فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره اقول انهم فسروا الوجود بمبدأ الآثار
ومظهر الاحكام وقالوا ان الآثار اذا اعتبرت فذات الشارع هي المؤثر وفيها صفة اعتبارية
تكون مبدأ الآثار فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا
ان ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثر والمتكلمون
ذهبوا الى ان في تاثيره في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما
بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدأ الاثر

في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التأثير فيه من غير استناده الى مبدأه وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة
من مجرد القول بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجوداتها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس
هو المؤثر بل منشأ الاثر ولعلهم لم يجعلوا تأثير الذات من حيث هي مستندا الى الشيء والحق ان تأثير
الذات من حيث الذات اما لذاته او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات
مبدأ الاثر فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا الكلام حق مذكور
في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق **قوله** فيفيد غيره الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في ان
الماهية لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه وايضا بعد التخصيص بالغير فكيف يصح **قوله** وفيه نظر
لانا لا نسلم مطلقا الا ان يقال اراد بالمغايرة ما يتناول المغايرة بين الشيء ونفسه
باعتبارين فاندفع **قوله** وان كان الترديد في مفهوم مطلق الوجود فمختار انه لا يقتضي
شيئا منهما اقول على هذا التقدير يمكن اختيار كون الوجود مقتضي العروض مطلقا والوجود
المطلق عارض في الواجب ايضا اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي عروض
افراده للموجودات وفيه تعسف **قال الشارح** لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول اقول هذه المقدمة
مما لا حاجة اليه لان ما ذكره المص من الاستدلال دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب
من غير حاجة الى المقدمة لانها ليست بلازم الصغرى ولا بيان الكبرى ولا بيان الانتاج
ولفظ الغير مستعمل بمعنى السبب هنا فتأمل **قال الشارح** وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن
اقول فيه بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هو بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد لكونه
عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى السبب الظ ان مراد المص هذا ولا يتوجه
عليه النظر ولو اريد ان امكانه بالقياس الى وجوده الذهني فقول اللازم افتقار الواجب في ثبوت
الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن فيه
فكيف لا يحتاج في الوجود الذهني للصفة ويمكن الجواب بان مراد العلامة من امكانه امكانه باعتبار
ثبوته للذات او اتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة يفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته
بل كان ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات يمكن اتصافه به نظرا الى ذات الاتصاف
فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد

اي شرط التكلم الى في اختلاف مقدمته اي بانها وسيلة ولعل الذات
امر بالتأمل او الاشارة الى احتمال كون هذه المقدمة للتسترك
حقيقة الانتاج وحل وجهه ان يقال هذه المقدمة تحت المطلب الكلي
بان تقول وجود ما هو معقول وغير المعقول حقيقة فيه
ان وجوده غير حقيقة لان ما هو معقول وغير ما هو غير معقول

قال الشارح لان الحاكم
ذلك حكم اه اقول وانه
لو تم هذا لكان دليلا
برأسه ولا يصح ان
يجعل اتماما لذا الدليل
وفيه نظر م

وجه التعسف ان الترديد في مفهوم يكون
راجعا الى الترديد في المفهوم عروض افراده بعينه
ان اقتضى عروض نفسه منه
لانه يقتضي عروض

اي اراد بامكان التجرد اي عدم العروض امكانا باعتبار ثبوته للذات
وهي هنا الوجود ولا شك ان عدم عروض الوجود صفة للوجود كما ان
عروضه صفة له فاتصافه بكل من هاتين الصفتين ممكن نظرا الى ذاته
عروضه لا يقتضي ذاته شيئا منهما وكذا نظرا الى ذاتهما لان ثبوت
العروض لا يكون واجبا بالنظر الى ذات الصفة لاحتياجها
لان العروض لا يحتمل ان يكون واجبا لانه لا يتصور ان يكون
الباطل للصفة الى الموصوف كما ان ثبوتها لها الصفة لشيء اخر صفة وكذلك
في هذا الثبوة الى الموصوف يكون قائما بذاتها فلا صفة لشيء اخر
واجبا لذاتها لانه يحتاج الى الباطل محتاجا بالنظر الى ذاتها والا لم يكن
لا يمكن ان يكون ثبوتها الى الغير فلما امتنع ذلك لزم امتناع كونه
لان الصفة هي الامر القائم بالغير فلما امتنع ذلك لزم امتناع كونه
صفة فظهر من هذا البيان ان التجرد وثبوته الى الباطل ممكن لذاته
والموصوف الذي هو الوجود يفتقر الى سبب لانه منفصل فيتم الكلام
منفصل كذلك فيحتاج الواجب في تجرده الى سبب

مولوي طاهر

التجرد فيكون غيرها فيفتقر الواجب الى سبب منفصل وانت تعلم ان هذا توجيه لكلام غيرها فهم الشارح
حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب
الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية يفتقر
الى سبب وجودي وليس سبب عدم ثبوت الصفة الوجودية له قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن في
نفسه واجب الحصول لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في نفسه ممتنعا لا ممكنا
وباعتبار وجوده الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا هنا اذ من قال بلزم افتقار
واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم افتقار وجود التجرد في الذهن الى سبب
منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى سبب منفصل هو الذهن وهذا لا ينافي
الواجبية بل الحق في الجواب ان يقال ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي
ذلك امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير وممكن في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح
عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب
الحصول لغيره على ان يكون لغيره قيدا لوجوب الماهية متعلق الحصول مقدرا اي للذات
او على ان يكون قيدا للحصول والمراد الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق
ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه قدس سره
من ان الوجود على قسمين الخ يلائم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض
والجواب اولا لا يلائم حمل كلامه على انه اراد بكون التجرد واجبا او ممكنا انه واجب الثبوت
او ممكن الثبوت للذات على ما عرفت آنفا قوله قدس سره الوجود عندهم على قسمين
وجود الشيء في نفسه قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان وجود التجرد في نفسه ممكن و
ان كان بثبوته للواجب وعروضه اياه واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي و
وجوده في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ثبوت التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي لا يحتاج
الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته لغيره
بل مقصود الشارح هو ان ثبوت التجرد لذات الواجب ان كان بالنظر الى ذات الواجب
واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن اي بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان لا يكون وكل

بالوجوب م

ان يكون ويجوز م

ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته الممكن ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره فمراد
الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء كان في نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى ذاته و
نفسه لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا
فلما علمت ان ما اورده الشارح من الاعتراض الاول وجوابه انه يدل على انه حمل امكان التجرد
على امكان نفسه الذي هو عدم العروض ولذا قال الشارح سببه عدم سبب الوجود واما ثانيا
فلان الكلام على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب
فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه واما
ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع جواب المص حيث نفى الافتقار مطلقا لكن فيه اعتراف
بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد الذات فح لا يلزم افتقار الواجب في تجرده الى سبب
منفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت
للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كان الذات سببا له فلم نفتقر الى
سبب منفصل بل الجواب عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان
ذلك الغير هو الذات او غيرها وذلك لا ينافي مكانها بالذات على ما قررناه واما رابعا فلان ثبوت
التجرد في نفسه انما يكون محتاجا لو اريد ثبوته في الخارج اما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا
فان قلت ثبوت الصفة للشيء لا تقتضي وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج
الواجب في الاتصاف بالتجرد الى شيء والاحتياج في وجود الصفة في نفسها الى الذات
غير محذور قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الباب الشفاء بان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قوله قدس سره وبعضهم قد فصل هذا المقام اقول
لا شك ان الوجوب والامكان والامتناع انما يكون كيفية نسبة الوجود الى الذات اي
الوجود الذي يكون موجودية الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه لا
المطلق فباعتبار الوجوب بالنظر الى الذات المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر اللوازم
اللازمة له لكن ولنعم في هذا الاعتبار فائدة هذا اقول قد حمل كون الذات مقتضيا
للوجود على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود

اي الفرض ان الوجود لا يقتضي التجرد واللا تجرد فلزم خلاف الفرض على ما فهمه القائل كما لا يخفى على ذي مسكة على ش

بالوجود المطلق متصفا به على انه لو حمل على هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون الواجب
موجودا مرتين مرة بالوجود الذي هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول بان الواجب
وان كان عين وجوده الخاص لكنه ليس بالوجود الخاص وانما وجوده هو المطلق فذاته
الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق مردود بان الواجب يكون مشاركا
لساير الممكنات في ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود الذي هو
مذهب الحكماء والاراد بالوجود الخاصة انما يرد بناء على ذلك الحمل وح ما ذكره
في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فردا
للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا محتاج في نفسه الى المحل وليس في كونه
فردا للسواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير سوادا بالمحل اي ليس سواديته موقوفا
على المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود
الخاص الوجود المطلق اقتضاء الاتصاف به اشتقاقا اي اقتضاء كونه فردا للوجود
المطلق وانما يلزم كون الواجب موجودا مرتين لو كان موجوديته باعتبار ذلك
الاتصاف اما وليس كذلك بل موجوديته باعتبار كونه عين الوجود الخاص بمعنى
ان ترتب الاثار عليه باعتبار هذا الوجود ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب واما الوجود المطلق
فهو صفة من صفاته وعارض من عوارضه هو بذاته متصف به اي الواجب بذاته
بحيث يمكن ان ينتزع عنه هذا العارض وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض
الوجود لها بواسطة الغير اقول ما ذكره من اول المحشية الى قوله ويمكن ان يق مذكور
في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وح ما ذكره في الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له
مدخل في وقوع شيء كالوجود الخاص فله مدخل في اقتضائه ضرورة ان الاقتضاء
فرع وجود المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص صدق المطلق عليه و
النظر لفردية السواد الخاص للمطلق ليس مما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لفرده
فلا يتصور هنا اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار الى
شيء اخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصد

بناء الم

على كونه موجودا بالوجود المطلق والمتصف به

الخاص صح

موجودا م

الوجود م

اقول لو لم يرد القول انه غرض الاعتراض الذي ذكره المحشي على السيد فيكون قوله لا شك ان الوجود الامكاني كما لا يخفى مسوده

فرع م والنظر لم

نظاهر ثم ان الواجب بالذي يقتضي ذاته وجوده ولا يحتاج الى شيء

وكان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد من الذات والوجود صح

ليس لشيء اقول ويمكن الجواب عن قول قدس سره لا يقال وجود كل خاص فانه يقتضي صدق
المطلق بوجه اخر وهو منع كون الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز
ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق وجود خاص سوى الحصة فلا يتصور
الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا له مستندا الى غير معروضه واما ما ذكره بقوله
ويمكن ان يقال فماخوذ كله من كلام الاستاذ في تعليقاته على الشرح المذكور قوله وعن
الثالث لانم عروض الوجوب له بل الوجوب عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل
الثالث اذ الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب امرا عرضيا له بل بناؤه على انه
اضافة بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجود له لك سواء كان عينا له او عارضا
له بل المتعين في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه
عرضيا فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر قوله قدس سره فان قيل ما به الاختلاف
ان كان ماخوذا في مفهوم اللفظ قيل تفصيله انه يكون لاشياء الكثيرة المختلفة بالحقيقة
اسم واحد وذلك اما لان تلك الاشياء غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
على حدة لكنها يكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك اسم
كمراتب البياض فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها
مشتركة في معنى واحد وهو تفريق البصر ووضع لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض
فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم
في تلك المراتب مختلف او يترتب على بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب على بعض آخر
وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة والضعف واما لان لتلك الاشياء نسبة الى
غاية واحدة فوضع لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك
الاشياء مشتركة في هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذواتها الغايات مشتركة في معنى النسبة
الى الغاية الواحدة كقولك صحتي للدواء والرياضة والفصد فانها مشتركة في النسبة
الى الغاية المخصوصة وهو الصحة لكن تحقق الصحة في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها
في ضمن بعض اخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن عن تلك الامور المختلفة واحد

واحد لكن تحققه في الواقع مختلف فالاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب الواقعي
له اولا لان تلك الاشياء مبدأ واحدا فباعتبار تلك النسبة يطلق عليها اسم الواحد او لغير
ذلك مما اطول الكلام بذكره والمحصل ان مدار التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة
يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد اي يكون كلها تعرف بهذا العنوان فالموجود في الذهن
من كل منها لا يكون الا معنى واحدا ويكون تحقق هذا العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه
عليها مختلفا بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان بحسب تحققه في الواقع في ضمن بعضها
اكثر وفي ضمن بعضها اقل كما مر مثاله واما بالتقدم والتاخر بان يكون تحقق ذلك العنوان
وصدقه على بعض ما يصدق عليه متقدما على تحققه وصدقه على بعض اخر كالموجود الذي
يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وغير الاولوية بان يكون
صدقه على بعضها اولى من صدقه على بعض اخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب
والممكن بالاولوية وغير الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته
لذاته وموجودية الممكن لغيره وما قيل في تحقق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف المعتبرين
في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو
مفهوم واحد والاختلاف في المبدأ مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس
البياض باعتبار نسبته الى معروضه فهو واحد والمختلف هو افراد البياض والاختلاف
في تلك الافراد يرجع الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد
الفردين اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم مثال الاضعف ويحكم اليها
بضرب من التحليل فيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل
من البياض وامثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف مقولا على تلك الافراد بالتشكيك
ولا شك انه ليس مقولا بالتواطي اذ المعتبر في المقول بالتواطي الاستواء في الاتحاد والتحقق
مع ان في جميع رسائلهم تصريح بان اللفظ باعتبار معناه الواحد الكلي مقولا على افراده
اما بالتواطي واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في التواطي اذ الاستواء وعدم الاختلاف
معتبر في المشتق من المتواطي لا في المتواطي مطلقا لانا نقول قد صرحوا بان كل لفظ سواء كان اسم

اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان بتوجه مفهومه لافراده على السواء فهو متواطئ وان كان
بالاختلاف فهو مشكك من غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل
يجري في الذاتي ايضا فلا تعقل قول القائل هو الاستاذ المحقق والجواب عن ايراده
ان البياض من جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك
فما ذكر من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين ليس باطلا عنده
بل الحق عنده ان لا اختلاف في صدق البياض على البياضين فنعم يتحقق الاختلاف
بين نفس البياضين فان نفس بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج هذا ظاهر لانه
اشد منه فركونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على
الاستاذ ههنا ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس البياض
القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم بالاخر كما حققه في هذا الموضع فلان يكون
صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس
البياض الاخر اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد به ما ذكرنا
فهو كلام فيما بين الطلبة مشهورة وفي اكثر الحواشي المتعلقة على حاشية التجريد مذكور وقد
فصلناه في تعليقاتنا على التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ننظر في صحته وفساده
قال الش فانه يقع على العلة والمعلم بالتقدم والتأخر اه اقول اللازم مما ذكر كون الوجود
مقولا بالتشكيك بالنسبة الى المهيات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات
فان اتصاف العلة بالوجود متقدم على اتصاف المعلم به لا ان اتصاف وجود العلة بكونه
وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلم بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان العلة
صارت موجودة فصار المعلم موجودا ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار
وجود المعلم وجودا قوله قدس سره فيكون الوجود الواجبي اقدم الخ اقول الظ من كلام الش
انه جعل كون الواجب مبدأ لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلافات الثلاث لا لواحد
منها فقط كما حمله قدس سره وتوجيهه ان الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة
الاثار فلما كان الواجب مبدأ لكل ما بعده يكون آثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما

الطلبة

قوله نعم يرد

انما

اي اسم او اسم فعل او اسم حرف

اي يجري في البياض الشديد والضعيف

فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة
والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين
الممكنات فرق وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا
فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا
على نحو قيام الصفة بموصوفها او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره واطلاق القيام
على هذا المعنى مجاز وهو لا يستلزم كون اطلاق الموجود مجازا من حاشية التجريد خواجه جمال

واما الاولوية فلكونه مبدأ وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجع الاولوية الى الاقدمية فلا
يقابل منهما قلت الاولوية الناشئة الى الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بين نوعين
الاقسام وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما في القول باقدمية واولوية من التناقض
اما القول باشدية الوجود فهو مما لا يقبل التاويل اذ تغير الوجود الى الموجود غير مفيد لان
الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكر من ان ترتب الاثار على الوجود اوضح
اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها
اكثر من ترتبها على البعض الاخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها بالتشكيك وانما يلزم
التشكيك لو كان تحقق ذلك المفهوم او ترتب الاثار الماخوذ منه على بعض تلك الاشياء اكثر مما
عرفت من ان الاختلافات يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول
بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف فان قابلية البعض الماخوذ
في مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف كيف ولو كان المقول على اشياء
يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه على البعض الاخر مقولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع
ما يحمل على السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات مقولا عليها
بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على بعض
الاخر اقول نعم لكنها مشككة مشهورة واما انه لا يصح الاشدية في الوجود مطلقا فانما
هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من خواص الكيف لكن كلامه في صحته
على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان آثاره وهو تفريق البصر
اكثر وما اورده من النقض بقوله ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها
اكثر منه مدفوع لان ترتب الاثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما
هو المشهور من ان الوجود مبدأ الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الاثار على افراده لا على
وصف الامكان قال الش لان المهية المشتركة بين اشياء قيل اقول ما اختلاف الذاتي
بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفيه وهو حق والمبنية على نفي الاقدمية
وهو ان الذاتي غير مجعول بالغير بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان مثلا

تقال احدهما تقرر ان
القول بالتشكيك هو
الاشتقاق للاسباب لا
يكون هذا مراد الاكون الاول
لا مراد الاكون الاول
لم يكن مذكورا في كلام
الشارح على ما هو ما ذكره
حقيقة او مسامحة وانه
لا ان وجود العلة
مقدما على وجود المعلول
يكون كون وجود العلة
وجودا لها مقدما على
وجود المعلول
لان الشيء لا يحمل على نفسه
حال عدمه بانه هو فان كل
شيء حال عدمه كما قالوا ليس غير
شيء حتى نفسه لكن هذا الفيد التقدم بالزمان
وتقدم العلة بالزمان غير لازم وعلى تقدير علاقة الاثنينية ولا
في الاولوية مقدم على الاثنين ولا الاشكال في الاثنينية
ونفس الاب مقدم على الابن
الانسان
وقد فصلنا في تعليقاتنا
من نسخة

مولوي لوسف

يكون الاحلاق ما عنصار
سمعنا الهوا الملك ترابه
اي التقول قديمة ابو ثابت اول الوجود يكون الوجود
وجودي الواجب فلا يمكن من غيره فصدق الوجود
وارادة مبنية خاص منها فلا يكون بالوجود في الواجب
حتى يصح عليه المطلق مقولا بالتشكيك لا يثبت به ذلك
بالوجود على الوجودات مقولا بالتشكيك لا يثبت به كونه عارضا بالحيثية
الوجود على الوجودات على البعض وعارضا لنقض الاول
نفس البعض وجزءا لبطل انحصار الوجود فرد واحد الا ان يكون
الوجود ذاتيا لبطل كون ما به الوجودية خاصة
الماهية بالذات والتي من قال بتشكيك الافراد
كيف نقول به وكيف يصح التشكيك
مولوي قاهر

لا كلام في
كون
بحث

وذلك لان الموجود المراد هنا بحيث القدر المشترك بين ما
قام به الوجود والقائم بنفسه وبين ما قام به كما
فصدق على الواجب تعالى بنفسه على ما صرح به الاستاذ
باعتبار الحقيقة القائمة به اذ قد عرفت انه لا
ترتب فائدة على هذه الحقيقة وهذا كان
نفس الترتب علم الواجب باعتبار هذا الوجود القائم
صدق على صدق
المطلوب في الواجب اثم اجدا فتامل جدا
مولوي قاهر

او حيوانا لسبب الغير واما نفي الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف
في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض الافراد اكثر منه واكثر
منه في ضمن بعض اخر اما اكثريته تحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يقضي العقل بصحته
بعد التفتش بالمعنى الذي ذكرناه واما اكثريته تحققه من حيث الذاتية فهو لا يتصور الا بان
يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتي لبعض اخر بان يكون مثلا جزء البعض افراده مرة
وللبعض الاخر مرتين وانت تعلم بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزء الشيء مرتين غير
معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون المفهوم الواحد ذاتيا لافراده ثم ترتب ايضا على تلك
الافراد من حيث العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لابد
لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقولته بالتشكيك هذا على افراده من حيث العروض لا من حيث
الذاتية ولا خفاء في صدق نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي بل ليس مقصودنا الا ان الذاتي من
حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار فلم ننفي
التشكيك بهذا الاعتبار بل قول الشيء على نفسه وعلى غيره بالتشكيك من حيث العروض واقع
على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية فان قلت من قواعدهم المقررة
ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى
الخاص ثانيا فلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام كالحيوان اولا و
للخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلنا مطلق الاختلاف في الاولية لا يكفي في
التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقق ان
الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى ما هو
معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الاشدية مثلا بان نتزع العقل بمعونة
الوهم من السواد الشديد امثال ما نتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق جنسا لهما واذا
عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف
مع وصف الذاتي على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد و
صدقه في فرد آخر واين هذا من ذاك والذاتية وصف عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي

محمولا م

وصف م

اقول لما جاز كون مفهوم واحد ذاتيا لافراده من كونه مقولا عليها
الافراد بالتشكيك من حيث العروض لا يثبت ما ادعاه في هذا المقام
لان الوجود المطلق جاز كونه ذاتيا لافراده ومع ذلك يكون مقولا
عليها بالتشكيك فلا يثبت كون ذلك الافراد متباينة بالذات
مع اشتراكها في لازم واحد والمطلوب هو هذا فلا يثبت ما ادعاه
فتامل مولوي طاهر

في هذا الجواب نظر لان هذا الاختلاف عند ارباب التشكيك فرع ثبوت
كون التشكيك عارضا وعدم ثبوت كونه ذاتيا وتحن في صدد
اثبات ذلك نفسه شايبة الدور تامل صح

المعتبر م

لا يجدي نفعا وما ذكره من السؤال والجواب المذكور في الحاشية الجديدة للاستاذ المحقق على التجريد وايضا
فانه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزء الشيء مرتين فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا
بالتشكيك وكذلك لا يجوز ان يكون مفهوما عارضا لشيء مرتين فلم يكن العارض من حيث انه
عارض متشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من حيث الشدة باعتبار انه يتنزع من الاشد امثال ما
يتنزع من الاضعف من الحصص المعينة فكذا يكون ذلك في الذاتي كما قلنا في نفس السواد بالقياس
الى السوادين المندرجة تحت مطلق السواد اندراج نوعين تحت جنس فتامل قال الشارح كان لازما
لوجوده الخاص اقول فيه بحث لان اللازم قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله
على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما في ما بين مقدم الشرطية وتاليها بمعنى اللزوم انه
كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة في صورة الثانية
والا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون المحمول على المحمول على
الشيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم
الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يرجع الى الشكل الاول اذا عرفت هذا فنقول ان كان
المراد الاول يلزم ان يكون العارض المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم
الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظاهر
وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف
العروض لو في موصوف آخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق ولزومه
للخاص ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بانا نظر الكلام في اللاتجرد المطلق من حيث
التقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو بط مدفوع بان
لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاص فتدبر
قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان لازم لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم
متاخرا عن نفسه لان تاخر اللازم عن الملزوم لازم لكل لازم ولازم اللازم لازم لملزومه
فيكون التاخر عن الملزوم لازما للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو
لا تجرد الوجود المطلق فلا يلزم من صحة مقدمة القايلة بان لازم اللازم لازم الملزوم

هذه الحاشية ماخوذة من الحاشية الجديدة للاستاذ

حاصل الاشكال الاول كما قال الان ان نوع والنوع كلي فالنتيجة الان ان كلي هكذا في صدر الكتاب الخمس مرع

اللابحت دوجود المطلق لوجود الخاص يعني كما تحقق الوجود الخاص تحقق اللابحت للوجود المطلق العارض
له اقول ما ذكره في النظر اولا مبني على توهم ان اللازم لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك
اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان التاخر لازم للمعلول اللازم للعلة ولو كان لازم
اللازم لازمها يلزم ان يكون التاخر لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرناه قال المص
وعلى سايراي على وجوداة سائر الموجوداة الخ هذا مبني على ما توهمه الشارح من ان الوجود
بالمعنى المصدري هو المقول بالتشكيك وقد عرفت ان مايدل الدليل على تشكيكه هو مفهوم
الموجود بالنسبة الى الموجودات وعلى هذا لا حاجة الى هذه العناية اللهم الا ان فايدتها
الاشعار بان الوجود مقول بالتشكيك بالقياس الى الموجوداة من حيث هي موجوداة لا من حيث
ماهياتها فتدبر قال الش والخلاف انما نشا من اختلافهم في تفسير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف
في تفسير العلم نشا من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير منشا
لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود الذهني يصير منشا للتفسير بالاضافة او بصفة ذات اضافة
اذ ليس حصول صورة على هذا الراي واما التفسير بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما
ان التفسير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه قايلا بالوجود الذهني فسر العلم
بالاضافة صرح به قدس سره في حاشية المطالع قال الش انكروه قيل اول ليس كل من فسر العلم
بالاضافة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن
الاضافة لكن يجب في العلم بالاشياء المغايرة للعالم من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها
في الذهن حيث قال ان العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور
المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا عند
وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة
الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن
لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية منهما اقول وذلك
لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف محال فعلى تقدير ان يكون العلم

العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لا بد من نحو وجود للمعقول واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن اقول هذا اشارة الى البعض ما ذكرنا واما ما ذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة
فكلام مشهور مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعى ههنا ليس سوى اثبات الوجود
الذهني في الجملة لا ان للاشياء التي لها وجود خارجي وجودا آخر يسمى وجودا ذهنيا عاما
يشعر به كلامه قدس سره حيث قال واما ان لها وجودا آخر الخ ارشدك الى ما ذكرنا قول
المص فثبت القول بالوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان لو خذ الاشياء اعم
من ان يكون موجودة خارجية ام لا اي للاشياء وجود ذهني في الجملة وانما ارتكبنا
هذا لان الدليل انما يدل على ثبوت الوجود الذهني بما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن
اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودة الخارجية
لا من حيث هي موجودة خارجية كالحكم على زيد بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن
في الخارج فثبت نحو آخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي فتامل قوله قدس سره
فيلزم انحصار وجوداته غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون
فتحقق كل وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبار ما هو غير متناهية فالحاصل
من الوجودات بالفعل ليس لا متناهيا فمن اين يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين
الحاصرين هذا وههنا بحث آخر وهو ان هيولى العناصر عندهم اتصفت باعراض
غير متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة
موجودة لا الى النهاية كما صرحوا به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد البيولى وقبل الوضع
او الصورة الاخرة اعراض غير متناهية او صورة كذلك محصورة بين الحاصرين
ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها
محصورة بين الحاصرين اقول في الجواب عنه ان استحالة كون الامور الغير المتناهية محصورا
بين الحاصرين مشروط بامرين احدهما وهو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون
بين تلك الامور ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف السلسلة
اي ما فرض حاصرا يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة

لعل وجه التامل منع كون زيد الغير الوجود انا مستندا بانه معدوم والمعدوم مسلوب عنه جميع الاشياء حتى نفسه
فليس الى العدم شيء حتى يعبر عنه بزيد ويحكم عليه بانه انسان وعلى تقدير صحة الحكم بالانسانية حال العدم لا يثبت الوجود
الذهني للموجود الخارجي حال كونه موجودا في الخارج لجواز كفاية الوجود الخارجي في هذا الحكم في ذلك الحال مولوي طاهر

بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب بينها باعتبار كون بعضها معدا لبعض اجيب ان يكون
ما فرضتم كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحصر
كذلك بالقياس اليها وكذا اذا كانت باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي
محصورا بين الحصرين انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كان ترتب السلسلة
باعتبار الاعداد باقية بحالها فلا محذور في كونها واقعة بعد المفروض الذي هو العلة
القابلية وكذا ان كان الترتب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة
بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض وهكذا ولا شك ان
الهيولى علة قابلية لتلك الاعراض والصورة وتلك الامور معدات بعضها لبعض وكذا الهيئة
قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها لبعض قلت اقول لقائل ان يقول لا شك
ان الوجود هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير المتناهية
الانتزاعية بين الحصرين مم كيف لا وحركة الافلاك عند الحكماء ازلية فبين كل دورة
نفرض وبين الفلك دورات غير متناهية وكذلك هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية
بحسب استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعداد وبين الكمال استعدادات
غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات
والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان
يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود في عالم الثبوت آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع
في امتناع كون الغير المتناهي محصورا بين الحصرين اذ المحصور بين الشيئين يكون
متناهيا سواء فرض آحاده او اجزائه موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع
الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير
وجودها بالفعل يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في ان حصول اجزاء الزمان
والآنات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور هو تعدد الوجود اذ
الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الغير
المتناهية فان قلت تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك في تجويز كون

قول الشيء موجود في الذهن بوجوداته متعددة والاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من تحقق
المقدمة القائلة بان بثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجوده مرة
اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه بالوجود
الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا في اذهان غير
متناهية واستحالته ممنوعة لا يقال فيلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية
ووجود الامور الغير المتناهية محال لانا نقول ليس وجود الغير المتناهية مطلقا محالا عند
الحكماء بل المحال وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير
لازم مما ذكر قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين محال كذلك وجوده مرتين في ذهن
واحد في آن واحد محال ضرورة ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت
الموصوف في ذلك فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعا لوجوده في ذهن من
الاذهان لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعا لثبوته في هذا الذهن مرة
اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم ان يكون
ذلك الشيء موجودا في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة
على انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلزم ان وجوده
في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الواجب في علمه الذي
هو من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق
هو ان المحذور الخ اشارة الى بعض ما ذكرنا ويرد على قوله وكذلك هو الاجسام الخ ان تلك
العوارض الواردة على الهيولى هي الاعراض الموجودة الا ان وجودها على سبيل التعلق وليست
اعتبارية كالوجوداة فلا يحسن جعلها من قبيل الوجوداة وكان النقض بها وارد لم يندفع
بما قال في الوجود من انه انتزاعي فلا يتحقق ههنا امور غير متناهية في الواقع مع قطع النظر
عن الانتزاع والاعتبار وانما يتم هذا الكلام بما حققنا آنفا وقوله والحق الخ مذكور في
حواشي التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري
على ما هو المشهور فلا يكون في علم الواجب بالاشياء لتلك الاشياء وجوداة غير الخارجية

يسمى وجوداً ذهنياً اذ الوجود الذهني انما هو بارتسام صورة شيء في المدرك والعلم الحضوري انما هو
بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم لنفسه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي كون المعلوم موجوداً خارجياً
او موجوداً ذهنياً لكن في ذهن آخر هذا ان اريد بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجوداً ذهنياً
من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم ان يكون تصديقه بوجوده يقتضي صدقه وصحته يكون ذلك الشيء
موجوداً فلو كان وجوده في ذهن آخر لزم افتقار صدق علمه تعالى الى الغير فيتوجه ان ذلك غير
محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيداً قائم او كاتب مثلاً على كونه يقوم ويكتب بناء
على ما هو المشهور من كون العلم تابعاً للمعلوم وكذا القول علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد موقوف
صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه له وكل منهما موقوف على اسباب شتى فتأمل قال الشارح
على انا نصرح بالوجودية قيل فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي عبارة
عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته
لا وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت لم يكن مرتبة اخرى من
الجواب بل يرجع الى الجواب الاول اقول سيجيء في الشرح منقولاً عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء
انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عيناه بالوجود وح لا مجال للايراد
المذكور وكان حاصل الجواب ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتاً ثبت كونه
موجوداً وحاصل الثاني انه لو قنع في هذا القدر فبدل الثبوت بالوجود وعدار الجوابين
على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع لهم معنا في تفسير لفظ الوجود لا بحسب المعنى
وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتدبر قال الشارح بالصفة الوجودية هي غير الوجود اقول هذا التحقيق
وان كان مدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السؤال بالصفات السابقة على الوجود لا يدفع الجواب والحق في الجواب
ما افاده الاستاذ من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت متقدماً على
ثبوت المثبت للمثبت له او متأخراً عنه كالوجوب والامكان او هو عينه كنفس الوجود قيل اقول
ويجب ان يخصص الدعوى بغير مشتقات الوجود كالوجوب والامكان اذ الاتصاف بهما ليس في حال الاتصاف
بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء ما لم يصر واجباً لم يصر موجوداً واما الامكان فهو متقدم على وجود
الممكن بمراتب على ما قرر في موضعه اقول هذا مما ذكره الاستاذ في حاشية التجريد قال الشارح سواء كان مع

مع تلك الصفة او قبلها قيل اقول او بعدها كما مر اقول تمام ما في هذه الحاشية لاستفادة من كلام
الاستاذ قوله قدس سره ويمكن الاعتذار عنه ايضا بان المراد من الثبوتية ما ليس السلب
جزءا من مفهومها اراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم السالبة المحمول لا المعدولة لان صدق
المعدولة الموجبة لتدعي وجود الموضوع كالمحصلة مستدل الى ما ذكرنا قوله فان مرجع
الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هي سلوب لها اقول لا يذهب عليك انه لو ردد
في الثبوتية في قول المستدل بثبوت الصفة فرع بانه ان اريد الثبوتية الخارجي فيقتضي ثبوت
الموصوف في الخارج وان اريد الثبوتية الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه فسقط
الاعتذار المذكور بل الصواب ان يقال المراد الثبوتية في الجملة من غير تقييده بالخارجي
او الذهني ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله الخارجي والذهني ولا يخفى عليك ان هذا
الاعتذار يندفع التقرير المذكور في الشرح ايضا قال المص اذ كل موجود في الاعيان
فهو مشخص اقول ان اريد بالمشخص معروض التشخص فالكبرى مم على رأي من يقول بوجود الطبائع
في الاعيان وان اريد مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى مم والمستند ظاهر اللهم الا
ان يحقق الدعوى بعدم وجودها لوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبائع الكلية
بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج فلا بد ان تكون موجودة في الذهن قوله
قده ولا يخفى تركيب قياس هذا ايرادا اخر على المستدل بانه لو تم دليلكم يلزم انتفاء الكلي
مطلقا قال الر مطابقته لما في كل واحد واحد الاظهر ان يقال مطابقته لكل واحد واحد
كما هو المشهور والتفسير الذي ذكر في الحاشية بمعنى ان كل واحد اذا حصل في الذهن لا يحصل
نقش اخر خلاف ما نقلنا من المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد حصصه الموجودة
في الاشخاص قوله قده بمعنى ان كل واحد واحد اه كما فسر المطابقة في كلام القائل بما ذكره الشارح
في تفسير الكلية في قوله ولا يخفى اه حتى لا يرد عليه النظر المذكور فتامل والحاصل ان مدار اندفاع
الاعتراض على ان يجعل الشيء المطابق للكثيرين صورة مثالية لتلك الكثرة فان جعله قيدا
اخر في تفسير الكلية غير المطابقة وجعله قدس سره قيدا معتبرا في مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا
اولى وكان المص منع كون المطابقة بهذا المعنى من الجانبين فتدبر قال الش لان بعض

المخصص ط

ان اردت تفصيل
هذا الكلام فارجع الى
شرح التهذيب للاخ
العدول والتفصيل ١٢

لان المدرك من المعروض والعروض
امر اعتباري لا وجود له في الاعيان ولان الواجب والفعل من الوجود الخارجي
عبارة عن الامر الاول
لان المعروض المشخص
فالصدق الكبرى ١٢

اي قوله اذ كل
موجود في الاعيان مم
لان المعروض موجود في الخارج
وليس مشخص اذ كل موجود
الاعيان مم متصف بالكلية والا لم يوجد
التشخص بالكلية لها فلا يمكن ان يكون موجودة في
الذهن مم

الحصة عبارة
عن ذوات اعتباري
يحصل العقل من اخذ
مفهوم الكلي مع الاضافة
الى معين ولا يطلق على
ذوات حقيقي شرح تجريد
عبر
لعل وجهه انه لو كان المراد كما ذكر لكان اللائق ان يستدل
او يظهر الاستدلال الاتي بانه قد فرغ عما ذكر بقوله العلم
وجهه انه ان كان المراد من قوله مطابقة كما ذكر لا يكون
قوله مطابقة مع لا يكون مراده
وان كان مراده من اصل المطابقة ويكون
لما ذكره الشارح في تفسير الكلية والا يكون
عن شيء اشارح رد

الجزئيات قد يكون قد يكون مطابقا لبعض فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا وايضا
لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات المطابقة لها موجودة
في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين في الخارج تقتضي مطابقة كل
واحد من تلك الكثرة الموجودة للباقي فالجواب عن المعارضة جواب عن اصل الاشكال ايضا وتوضيحه
ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة الاعتراضين وكذا ما ذكره قدس سره لان الجزئي المطابق
لما كان جزئيا فيتوجه انه كيف يفسر الكلية بمعنى المطابقة مع انه يصدق على الجزئي من حيث هو
جزئي ولما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود في الخارج **قوله قدس سره** كخطين
متساويين قيل قول القائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد من
الكثيرين هو ان ما حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة ولا شك ان
المطابقة بهذا المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض غير متحقق اذ ليس
الصورة الحاصلة من احدهما عين الاخرى بل الصورة الحاصلة من احدهما هو الصورة الحاصلة
من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذلك ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا للباقي بالمعنى
الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحدة منها
وان كان الصورة الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة من الباقي فان قلت
لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابقة للكثيرين وما في كل واحد واحد من افراد الانسان
مثلا امر واحد اذ ما في كل واحد منها هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة
الصورة الذهنية كليتها قلنا الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو بحسب
الخارج ولست واحدة الا في الذهن وذلك لان الانسانية التي في زيد بحسب
الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج عينه اقول هذا هو الذي ذكره قدس سره
في توجيه كلام صاحب القيل حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على ما بينا وفصلنا
وقد ذكره السيد السند اعلى الله تعالى في صدر الجنان في حواشيه على شرح الجديد للتجريد
ايضا **قال انه** باعتبار انها ذات مقالة ليست متاصلة في الوجود قيل اقول هذا مما تفرد
عليه كثير من الفضلاء بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا

ان لا يكون متأصلا في الوجود لما كان للنزاع والتخالف في ان الكلي موجود في الخارج
ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل من اجل مهمات العلوم
واستدلوا عليه بدلائل براهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل بحسب المفهوم ان
يكون موجودا وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان تعين ان لا وجود
له الا في الذهن ولكن ما ذكره في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو
مشخص مستدرك لا حاجة اليه ثم اعلم ان السند قدس سره ذهب في بعض تصانيفه
الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا بالصورة
العقلية لان كل واحد منها صورة ذهنية جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
ليصدق على الصورة العقلية والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة
الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلي هو الطبيعة اي صلة في الذهن الذي هو
معروض التشخص الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فهنا
ثلثة امور زيد هو شخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة
شخصية ومعروض للتشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس
جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص الذهني وهو كلي ومشترك بين
الكثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة
عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث يصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم
ان يكون الشيء الواحد كليا وجزئيا والقول بان الصورة العقلية من حيث انها
صورة شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم
ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين ولا محذور فيه
مدفوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف
بنفس المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون غير الاختلاف
بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق

قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لانه معقول لي
اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي حد
اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين حاشية قديمة شرح تجريد للعلامة الدواني

ومنهم من جوز كون الكلية عارضة للموجودات الخارجية بناء على ما زعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
او الجنسية قال في الطبيعية الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي كل فرد منها موصوفة بشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع
المعروض والعارض معا لسلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض فقط ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج هو
بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بداهة فلو كان الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
لكانت مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابل للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها

جميع المتقابلات على شيء واحد مثلا نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا
فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة واللاكاتب عليه من حيث عدم قيام الكتابة
فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج مشخصا كذلك ليس
في الذهن الا مشخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما بالذهن المشخص ومشخصا بتشخص
الذهنية فلم تقولون ان الكلي موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الموجود
مشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن في الواقع مشخصا
لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه شيئا من مشخصاته اصلا فهو
في هذا النحو من الوجود الذهني خال عن التشخص وان كان في الواقع مشخصا وتوضيحه هو
انا اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم
الانسان الذي ننظر به في زيد ونجعله آلة لملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن
وتشخصه به منظورا لنا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في
الذهن يكون الحاصل في ذهننا هو الصورة العقلية المشخصة ويكون منظورة لذاتنا و
لا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ينظر به في زيد والصورة العقلية الجزئية هي ما
ننظر فيها لذاتنا ولا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد فتامل تفهم ثم اقول وبذلك
التحقيق وهو ان الكلي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم
والجزئي هو الصورة العقلية التي هي العلم اندفع اشكال رد على الحكماء القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
اعني مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
الموضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الانسان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم اذ على ذلك التحقيق

التحقق الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض هو تلك الصورة العقلية المتشخصة فمفهوم الانسان
كلي وجوهر ومعلوم وصورته المتشخصة جزئي وعلم وعرض وموجود في الخارج او تترتب عليها
الآثار والاحكام واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل في الجواب عن هذا الاشكال
من ان وجود العلم في الخارج غير مسلم وعدهم اياه كيفا ليس الا على سبيل المسامحة
فليس مما يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات الخارجية
اكثر من ان يقبل التأويل كيف لا والضرورة قاضية بان العلم من الامور التي
تترتب عليها الآثار ولا نعني بالموجود الخارجي الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق
بين القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن
كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم هو جزئي وعرض لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخصا
بتشخصاته ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود الذهني فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين
بقيام الموجودات الذهنية بالذهن الناقضين لثبوت كيفية مغايرة للمفهوم
الحاصل في الذهن اقول معنى كلامهم ان الكلية لعرض للطبايع باعتبار انها صورة
قائمة بالنفس مطابقة غير متأصلة في الوجود للكثرين بالمعنى المذكور والخلاف في وجود
الكلي العرضي يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انها صورة غير متأصلة في الوجود
مطابقة للكثرين هل له وجود في الاعيان لكن لا بما لاعتبار المذكور بل باعتبار آخر ولا شك
ان هذا الخلاف معقول ومتصور ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من انه يدل على الفرق
بين العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة ذاتا مثالية
على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب التحقق وهذا مؤيد لما نذكره ثم ما ذكره على ما
نقله عن السيد المحقق من ايراداته الشارح الجديد للتجريد والجواب عنه وتحقيق المقام
مذكور في تعليقاتنا على التجريد وكذا قوله ولو فسر الكلية الخ من جملة ايراداته وما
نقل من الجواب عنه فمن كلام الآمدي المحقق وما اورد عليه فالجواب عنه مذكور في
تعليقاتنا مع ايراداته على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراداته المذكورة والاطول

الكلام بنقله ومن اراد الاطلاع عليه فعليه مطالعتها وما ذكره في حل الاشكال المذكور فيه ان
الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن الصورة المشخصة على هذا الراي فاذا كانت
الصورة المشخصة موجودة في الذهن بوجود خارجي كما يرصها النفس فالطبيعة
ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فيقع الكلام في ان ما هو الموجود في الذهن بوجود
ذهني دون خارجي ما هو وما نقله من الجواب فهو كلام الاستاذ المحقق والقول
بانه صحيح مبني على ان له دلايل والمدعا ان كلامهم لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد
بينه في الحواشي الجديد للتجريد والمطالع ومن اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته بعد
تمام الادلة لا مجال لتوجيه كلامهم سوى التزام الصحة فيما ذكره غاية التوجيه من قبلهم
ولا يرد عليه شيء وكيف السيد الشريف بان العلم ليس موجودا خارجيا حقيقة نعم قد
يطلق عليه الموجود الخارجي بمجرد انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته فانه قال في حاشية
شرح المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات الخارجية دون العلوم فانها
موجودات ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع قالوا فايدة قيد اذا وجدت ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر
فانها وان كانت باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع وكان عرضا وكيفا
ولكن بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع جواهر فلو كان صورة
الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم
وهو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت في الخارج
كانت لا في الموضوع وايضا لو كان العلم موجودا في الذهن بالوجود الخارجي
وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم
بالماهية لزم ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا معا باعتبار وجوده في الخارج
وذلك غير جايز قال الشيخ في الباب الشفاء بعد ما حقق ان الصورة الحاصلة
من الجوهر في العقل جوهر فان قلت قد جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون عرضا
تارة يكون جوهرا وقد حققتم هذا فنقول انما منعنا ان يكون ماهية شيء يوجد

لوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع
ا وفيما يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اذ
يكون موجودا في النفس لا يخرج منها انتهى والضابط لو كان العلم بالممتنعات موجودا
في الخارج والعلم يتحد مع المعلوم في الماهية لكانت الماهية المعلومة الممتنعة موجودة
في الخارج هف وقد ذكره قدس سره عند قول المص والمع الموجود في الذهن موجود في الخارج
في جواب سوال اورد ان اردت قائمة في العين اي قائمة بحسب الوجود العيني فممنوع
وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين وذلك منقول عن الحاكية فان
قلت ما ذكرته كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العلمية في الخارج وجودا اصيلا لكن
مبدا الآثار المطلوبة ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا ونحن ايضا لا نمنع
الا الوجود العيني الذي تترتب عليه الآثار الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا
اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هذا وما ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم
تترتب عليه الآثار ان اراد ان له مدخلا في ترتب الآثار في الجملة فذلك لا يقتضي
وجوده خارجيا كيف وكثير من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم
المانع والمعدوم مثل الامكان لها مدخل في وجود المعلول في الخارج في الجملة وان اراد
به انه يؤثر تاثيرا في الخارج فذلك ممنوع بل هو عين النزاع وما نقله من الجواب
بقوله وايضا ما قيل جواب شارح التجريد وما اورده عليه كلام الاستاذ قال فالحق
لو حصلت الحرارة والبرودة الكلتان اقول الاولى ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة
غير مختصة بالدليل الثاني قوله قدس سره لو كان تصور الشيء مستلزما اه اقول استلزام
تصور الشيء وجوده في الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود
الذهني وايضا توقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون
فبناء الكلام المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى انه لو حمل
كلام المص على ما حمل عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر ان يقال انه
معارضة للدليل المذكور على ان الحق ان الكلية موجودة في الذهن فتامل

اصيلا

يقال اختصاص المعارضة بدليل دون دليل
مما لا وجه له فانا نكون باصدد
نقض عدم التعليل كونا
لان الدليل اذا اتم كان
المعارضة معارضة
بالمثل في جوابه
لازم يكون
سلم وجه ما ذكر بان عدم اختصاص المعارضة بالمثل لكن احتمل المذكور غير
الاعلى تقدير حملها على المعارضة فلم يصح الاستدلال
لازم او لانه لو لم يحمل على ما حمله قدس سره لكان دعوى الاستلزام
لان لزوم الامتناع الضدين لا يتم بدون دعوى الاستلزام
المذكور لان كون مدعى الخصم الحاصل بالخلاف الاستلزام
الدليلين المذكورين سابقا يوسف

قال الشارح لانا لا نعني بالحار الا ما حصل فيه الحرارة قيل اقول ويقال ان يقول ليس الحار ما حصل
فيه الحرارة والا لزم ان يكون ازمان حار الحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع
الصفات المتفادة الحاصل فيه كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك
من الصفات الحاصلة فيه بل الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام
على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول الاشياء في الذهن على طريق القيام لتم الكلام
اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح الجديد للتجريد ورد عليه الاستاذ بانهم صرحوا بقيام
الصور العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد
عنهم به قوله قدس سره انما التضاد في الاعيان الخارجية قيل اقول يمكن توجيه هذا المنع
بوجه اخر يشتبه به قول الشارح لعدم تعاقبهما على موضوع واحد وهو ان يقال لا تضاد
بين الطبايع الكلية اذ من علامة التضاد التعاقب على الموضوع وعدم صحة
الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها
هل هو على سبيل التعاقب والاجتماع ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون
على سبيل التعاقب فلا يكون التضاد بينها بمحقق فافهم اقول معنى كلامه قدس سره
ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبايع باعتبار وجودها الخارجي ولا
يعرض لها باعتبار وجودها الذهني ولا يلزم من عدم عروضها لها بالاعتبار الاول
عروضها لها بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره هذا القايل بادنى تغير في العبارة
والتقرير فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على راي من يقول بحصول الاشياء
انفسها في الذهن قوله قدس سره فان ارادوا بالصور نفس المهيات الموجودة
بالوجود الظلي اقول لا يخفى انه يمكن حمل كلام المصنف على هذا المعنى بان يكون مراده
من الصورة الذهنية المهيات الموجودة بالوجود الظلي فيندفع ما اورد عليه حيث
قال لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء وجودا آخر قوله قدس سره لا خفاء في
ان المدعى ان للاشياء الخ اقول ما مر من دليل الوجود الذهني لو تم لدل على
ان للاشياء التي ليس لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما ذكره

لا يجاوز الصور

اي الجواب لما جانب الحكماء وهو كون الحصول اعم من القيام ١٢

في ذكره قدس سره هو محمول على ان المنسوب اليه هي المهيات المعقولة لا اشباحها المخالفة
لها في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المص وكلام الش على مذهب التحقيق ممكن فان
قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها في الذهن معناه ان ادراك الحرارة
ليس عبارة عن حصول عينها اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار اليه قدس سره
حيث قال في هذه الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة تقتضي ذلك اي
حصولهما في محل موجودين بالوجود الاصيلي والقائلون بحصول مهيات الاشياء
في الذهن لا يقولون ان مهيات الاشياء حاصلة في الذهن بالوجود العيني واما
لفظ المثال والشبح فمتناول كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد القوم
فلا دلالة في كلام الش على القول بالشبح على ما هو المشهور قيل اول ضه وفيما
اورد على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان الموجود في الذهن ليس مهية الحرارة
بل شبحها والموجود في العين مهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين
شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الش وهو ان الموجود في الذهن هو مهية
الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة
عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو مهية الحرارة وليس كل
من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان
يكون الموجود في الخارج شيئا والموجود في الذهن شيئا اخر بل القائلون بالصورة
يقولون ان قيام الصورة بالذهن كقيامها بالخارج وهو عبارة عن وجود ذي الصورة في
الذهن ووجود الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها في الذهن
لا عن قيامها به واما ما ذكره قدس سره في الجواب الموجز وتلخيصه ان وجود الاشياء
في محالها يصور لوجهين وجودها فيها بالوجود الاصيلي اي وجودها بحيث يترتب
عليها اي على قيامها بها الاثار ووجودها فيها وجودا غير اصيلي اي وجودا لا يترتب
عليه الاثار والاحكام ووجود الموجودات الذهنية في الذهن من القسم الثاني
اي وجودها في الذهن وجود غير اصيل لا يترتب عليه الاثار والاحكام فلا يلزم

في الجواب

ان الجواب على جواب الش والمص نظر لان السداد ورد على جواب المص او هو ان
الوجود في الذهن ليس صورته بل نفسه بالوجود الظلي وحمل كلام
قدس سره على انه مجاز الكلام الش والمص مع انه ليس كذلك
لا يخفى ان من تامل الكلام في الدليل من الكلي الى الجزئي يندفع جواب
الدليل عن المعارضة ويعلم ان الوارد على جواب الاول هو ان
الاول عن النقض بانه يندفع جواب الثالث فالحق الاول
ممكن النقض على ما حققه قدس سره بل النقض الاول
جواب الثالث نار على ان الجزئي الحسي
يندفع الصورة الحسية ومن ثم ان الاتصاف بالعوارض الحسية
فيكون المحل قابلا الا ان لقائل القابل هو المحل القوة
الحسية التي هي المدركة هذا ولا يخفى ما في كلامه
ان الاعادة الى ان هو الراجع الى الدليل بما ذكره المص
ان الاعادة الى ان الجزئي الحسي انه الاوزاع
مخدورين والى ان الجزئي مطلقا ولا يخفى
وهو اصلاح المقام بما لا يتم من المستدل حتى يتم
اخذ قدس الكلام في الدليل لا يتم من سائر الكتب فالمرجع على الاول
الجواب الاول على ما في سائر الكتب
فتدبر

من وجود الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا وانما يلزم ذلك لو كان
حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامهما به حصولا اصليا تترتب عليه الآثار والاحكام
حصول السواد بالجسم والشجاعة بالنفس وهو ممنوع وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال
بلوازم المركبات وصفات المعدومات بان يقال هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف
الذهن بالاشياء الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع
مادة الشبهة فانه لو تمسك بلوازم المركبات كالزوجية والفردية مثلا وبصفات
المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن
لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية و
الفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن 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 بوجودها العيني وذلك لما عرفت من ان
المراد بوجودها الاصلي وجودها في محالها وقيامها بها قيام ما تترتب عليها الآثار والاحكام
لا وجودها في حد ذاتها في الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن و
قيامها بها فيه قيام تترتب عليه الآثار والاحكام واما اتصاف المحل بها ولا يلزم
من قيام لوازم الماهية بها في الذهن قيام ما يترتب عليه الآثار ان يكون قيام تلك
اللوازم في الذهن وحصولها فيها الضابط بحيث تترتب عليه الآثار وبالجملة حصول
الصفات لغير الذهن البتة يكون حصولا تترتب عليه الآثار واما اتصاف المحل بتلك
الصفة واما حصولها في الذهن فقد يكون حصولا تترتب عليه الآثار كحصول الشجاعة
للنفس وهذا الوجود ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة من حيث حصولها بهذا النحو
من الحصول انها موجودة في الذهن وقد يكون حصولا لا تترتب عليه الآثار اصلا كحصول
الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني وقول المذاهب المشهورة في تصور
الاشياء بحصول صورتها في الذهن كما الخص في المذهب المحقق وهو ان مهيات
الاشياء تحصل في الذهن بان يكون قائمة به ومذهب الشيخ وهو ان المهيات تحصل

والمراد من جوابنا جوابنا والنظر الى جوابه الرد

لم يحصل في الذهن حقيقة بل شبحها قائم بها وحصولها في الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما
نقل المحققون من مذهبهم ولما لم يكن حمل الشيخ على الاول بزعمه حملة على الثاني نعم ههنا
مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها
وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن حمل كلام الشيخ عليه لكنه غير مشهور بل الظ
انه من مخترعات الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول الاشياء
انفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه مذهب الشيخ بذلك وقد اورد عليه الاستاذ
في اي شيئة فلهذا لم يحمل عليه والسند بانه جمع بين مذهب المحقق والقول بالشبح
واما ما ذكره بقوله وتلخيصه ان وجود الاشياء في محالها تصور على وجهين الخ
فمذكور في شرح التجريد والاشكال بلوازم المهية ولصحة المعدوم كالامتناع مما اورده
شارح التجريد والدفع الذي ذكره من كلام الاستاذ المحقق قال الشارح اي ولانسلم
قبول الذهن لهما معناه لانم قبول الذهن لعين حرارة والبرودة اي لانم ان الذهن
قابل لهما بوجودهما العيني على ما اشار اليه قدس سره او لانم قبول الذهن لهما بناء على
حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون النفس
قابلة لهما ولا حاجة الى تكلف الجواب بان المراد من عدم قبولهما عدم انفعاله عنهما و
عدم ترتب الاثار عليهما قال الشارح فانهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة
قيل اقول هذا لا يصلح سندا لما ذكره اولا ليس ارتسام الاشياء في العقل الفعال ارتسامها
خارجيا بل وجود الاشياء فيها وجود ذهني اقول هذا سهو فكانه لم ينظر الى الحاشية
التي نقلها بعد ذلك حيث قال فيها واما وجودها في الامور الغايبة وجودا عينيا
اصيلا فليس مذهبهم فانه صرح في ان المراد السابق من الوجود في الاشياء الغايبة
الوجود الخارجي وكلام المتن الصارح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات
الغايبة عطف على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى فلفظ موجودة المذكور ثم مقدر ههنا
ولا شك انه بمعنى الموجود العيني فكذا ههنا قال الشارح فلم يذهب الى ان لها قائمة
بنفسها قيل اقول ليت شعري ان هذا الفاضل من اين يقول ذلك وقد نقل كثير من

الكلام صح

صورة م

كبار الحكماء والعلماء عن افلاطون انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا مجردا ازليا و
اراد بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في استحالاتهم قال الشيخ في الباب الثاني من الشفاء في بيان مذاهب
قدماء الاقدمين في الشكل والمثل التعليمية واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا
فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كان ثابتا في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما
وجودا مشوشا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة
مفارقة وجوهرا معقولا وايا ما تعقل العقل اذا كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس
من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين يجري هذه وايا ما يتناول المثل الافلاطونية
وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يعرفان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية
معنى واحدا موجودا مشتركا فيه الاشخاص يجتمع مع بطلانها وليس هذا المعنى المحسوس المتكثر
الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقال الامام في الملخص في بحث الاحدى والعشرين
في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ابدي ازلي ونحن قد
نصرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في
وجود هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان
مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا
فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد
عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك في كتبهم كثيرة
فنفع هذا الناس لا لقلة التتبع اقول ما ذكره هذا الفاضل توجيه ذكره الشيخ المقتول ونقل
عنه في المواقف فنسبته قلة التتبع الى اولى من نسبته الى الفاضل **قوله قدس سره**
هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج الخ الجزم على ان بناء السوال على هذا التوهم
على ما يتبادر من اللفظ لا يلايم توجيه السوال بما ذكره بقوله فان قيل اذ لا يخفى ان السوال المذكور
في المتن ظاهر الانطباق على هذا التقرير هذا قيل المراد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام

تعلق

ولا يرد ما علقه ح بقوله من انه ان اريد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام ص

الكفاية ١٢

وجود الخارجي ١٢

اشارة ان كلام المص سوال على القوم المثبتين لوجود ذات النفس الناطقة تجردا
وجودا مفارقا للوجود الخارجي كما كان النظر من المعتزلة لا يمكن لا يمكن كما انه
ان الحقائق الكلية ح فيندفع ما اورده الشارح فيما سبق بقوله لان قوله
وذلك لست في الاعيان بل تحقق قوله في الاذهان اذ كل ما هو موجود
في الاذهان عنده موجود في الاعيان او كلام المص مبني على مذهبهم فافهم حسن الدين

والاحكام فالموجود الذهني مصدر لمطلق الآثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد الاحكام
والآثار الخارجية لزم الدور اذ لا تترتب على الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات
ذهنية اثر اصلا وانما يترتب الاثر على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ما مر مثلا الكلية
اذا حصلت في الذهن لا تترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر اصلا ثم تترتب
على صورتها الشخصية التي هي العلم اثر فان قلت كما ان للكلية وجودا في الذهن عند تحققها
كذلك لها وجود للكلي عند وجود الكلي في الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا لها
بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن
وجود ذهني لها ولا شك انها منشأ للآثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها فالوجود
الذهني منشأ للآثار في الجملة قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود
لوازم الماهية للماهية في الذهن وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان
الشيء باعتبار وجوده في الذهن معلوم ومدرك بل المعنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا
كونه معلوما ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لكان
تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا كان وجود الكلية للكلي الموجود في الذهن
وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما بالكلية باعتبار قيام الكلية اذ كون الكلية موجودة
في الذهن مستلزم لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك انها باعتبار قيامها بالكلي ليست
معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز ان
يكون الشيء معلوما للشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار
بدن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فبقي ان يكون معلومية لما هي قائمة به وهو الكلي والقول
بان قيامها بالكلي وجودها ذهني لها لا لمن في ذهنه الكلي بل لشخص آخر ظاهر البطلان من القول
بكون ذلك القيام وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجودا اصيلا لا يمكن ان تلك العوارض وجودا اصيلا بمعنى ان قيامها بمحلها واتصاف
المحل بها قيام اصيل واتصاف خارجي تترتب عليه الآثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد
ناقضت قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية

لان المراد بالاحكام والآثار الخارجية ما تترتب على الوجود الخارجي فلزم الدور ثم

اي كما ان للكلية وجودا في الذهن عند تحققها كذلك لها وجود باعتبار ثبوت الكلية للكلي اي عروض الكلية للكلي وهذا الوجود الثاني ليس وجودا خارجيا بل وجود ذهني لها والظاهر انه ترتب عليه الآثار واقلها اتصاف المحل بها وقد صرح المحقق الدواني بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني لها اه فقوله والظاهر تحقق الدواني بان لوازم الماهية تحت قوله وقد صرح اعتراض ثان تحت قوله فان قلت لا مزيد للاعتراض الاول كما يفهم من ظاهر العبارة ٥٥٥

نقول بل لا يمنع كون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما لمن يكون في ذهنه الكلي اذ لا يتوقف على ادراك بل يتوقف على حصول الكلية وقد فرض كونه معلوما لمن يكون في ذهنه الكلي كما لا يخفى

قال الشيخ عبد الله في الهامش عن ان تلك العوارض وجودا اصيليا الا ان الاتصاف والاتصاف اصيلا وخارجيا فانه يلزم الاتصاف والاتصاف وصلا وخارجيا على ما هو الظاهر من القول بان الاتصاف بالوجود قيام الصور الخارجية بالموضوعات وعلى ما هو الظاهر من القول بان الاتصاف بالوجود قيام الصور الخارجية بالموضوعات وعلى ما ذهب المحقق الدواني الى ان لوازم الماهية لم يعلل احد سعسط حصولها بعد ما قال الشيخ ان تلك العوارض في وجودها اصيلا بل يمنع ان تحت عرف سنده عن وجودها فيها حصة مولوا لو سعله

اتصاف ذهني وليس اتصافا خارجيا وكذلك اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت
معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشياء بشرط
وجودها في الذهن يكون متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى قولنا ان ذلك الاتصاف
خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشأ للآثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان يكون
عروض امر لامر بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون ذلك العروض والاتصاف منشأ
للآثار والاحكام فالمغالطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة الى الجواب عن ذلك الايراد
بان المراد بالمنشأ والمصدر هو الفاعل والموجود الخارجي يكون فاعلا للآثار بخلاف
الموجود الذهني فانه ليس فاعلا لاثر ما مع انه مدفوع لا لان الموجود الذهني ايضا
قد يكون فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها في الذهن باعث على فاعلية الفاعل
على ما قيل فانه مردود بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية
باعتبار وجودها في الذهن وقد مر آنفا ان العلم من الموجودات الخارجية بل لان
فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم بل عدمها اقرب ان يكون معلوما ولا يلائم
معنى الوجود الخارجي والذهني بديهي وما ذكر في تفسيرهما تنبيه فانه انما يمكن ان يناقش
فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد من الآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية ولا
دور فيه اذ معنى الاثر الخارجي ان يكون مترتبا على ذلك الشيء في خارج الذهن لا ان
يكون مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجي لان فيه نظرا اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس
موجودة في الخارج لان آثارها ليست مترتبة عليها في خارج الذهن فتأمل على انه
يمكن ان يناقش ويقال لا معنى للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول تفريع
قوله فلو كون وجود تلك العوارض للمعروضات وجودا ذهنيا لما كانت تلك الموضوعات
عالمة بتلك العوارض على ما سبقه والتزامه منه من العجائب ذلا شك ان وجود الشيء
في الذهن انما هو معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء آخر فيكون موجودا فيه بالوجود
الذهني كيف ويكون الشيء عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط بكونه من
القوى الدراكة على انه قد صرح الشيخ في الاشارات وغيرها بان قيام الشيء بذاته

كالنفس

عن الايراد الذي لعله لورد لا يرد عليه رح

عطف على قوله لا لان الجواب اي فلو كون وجود الخ

عن الجواب باختيار الشق الاول لكن تخصيص المنشأ او المظهر بالفاعل رح

حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المحذور مع السند وحاصل النظر فيه ابطال السند وحاصل قوله على ان يناقش اثبات المقدمة الممنوعة منت مل محي الدين

عن الجواب باختيار الشق الثاني لكن منع اللازم رح

اي ما قال الدقة في تعريف الوجود الخارجي حيث قال واما اذا حقق المحقق في بيان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصلي الذي هو مصدر الآثار ليس تعريفا بل هو بيان لا بديهي ه

عن الوجود في تعريف الوجود الخارجي حيث وجه بان منع الاثر الخارجي هو ان يكون ترتب الاثر في الترتب الاستتباع بحسب الوجود الخارجي وجود الدور ولا تخلص عنه رح

بذاته شرط لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده واما اختيار
ان تلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه لو كان الامر كذلك لكان اتصاف
الاربعة بالزوجية على اتصاف الانسان بالكلية مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر
عندهم ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا بل يلزم ان لا يتصف المشع بالامتناع ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد و
القول بالتزام ان هذه الموصوفات ما لم توجد في الخارج لم تتصف بتلك الصفات لكن وجودها
الخارجي من جهة قيامها بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيا او ليس مقصوده
سوى ان هذه الاتصافات ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض والحركة والشكل الذي يترتب
عليه الآثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره من تحقق المعقول الثاني والاتصاف الخارجي
والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم فانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان الاتصاف
الخارجي ما يكون الخارج نفس ظرف نفس الاتصاف كما ان الاتصاف الذهني ما كان
الذهن ظرفا لنفسه وصرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف به الذهن
فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج والذهن معا والحاصل ان اتصاف
الانسان بالكلية مثلا مآله وجود الكلية في الانسان فان كان ظرف هذا الوجود
هو الخارج تسمى وجود الموصوف في الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول
الثاني ما يكون وجوده في الموصوف انما هو في الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان
لا تعتبر القضية الخارجية في حمله على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها في
الذهن فاعلا لفاعلية الفاعل مصرح به في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه وكون
العلم من الموجودات الخارجية انما هو على القول بالشبح على ما صرح به السيد سلمه الله في
صدر الجنان في حاشية التجريد او على ان المراد ما يحذو حذو الخارجي في ترتب الآثار
على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة لم يثبت عند هذا القائل ومنع الضرورة في بداهة
الوجود مع انه مكابرة خلاف الآداب وكذا كون فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير
معلوم واما ان عدمها معلوم فغير مسلم الا ان يقال النحوي عندهم قابلية محضة وليست بفاعلية

لعل وجه الامر بالتامل ان ذلك القائل ليس مقصوده النزاع مع احد مع تصحيح التعريف بعد صحة حصول المقصود ١٢

مع القائل الموجودات الخارجية ١٢

لانه يوهم ولا يصح لتوهم لانه في قوة المانع لفاعلية المانع خلاف طريق المناظرة ١٢

اصلا وح يجاب بعد تسليم ذلك بان المراد من الوجود الخارجي ما يكون من شانه ان يكون مبدأ
للاثار وان كان من شان نوعه ذلك فتامل والنقض بصفات النفس مندفع بان المراد
بالترتب خارج النفس لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب الاثار على صفات
النفس لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها قال الشارح على معنى انه يحصل منها صورة
مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها
لا يخفى ان هذا القول انما هو على راي ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء بانفسها
في الذهن فيلزم وجود مهيات الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي
وجودا قائما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا الكلام من الشارح
ناظر الى ما افاده السيد السند في حاشية التجريد بان صورة الحيوان مثلا
في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف الوجود ينقلب الذات وبذلك يتميز الجمع
بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وبين قولهم الصورة العلمية لا يكون
الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا هو القول بالشبح اذ القائل بالشبح لم يقل
بكون الشبح والصورة اذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء بل وجود الشبح
عندهم في الذهن وجود اصلي ووجود الصورة عند هذا القائل على ما صرح به وجود غير
اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب لاشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان
يقال معنى قولهم انما كيفيات انما شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق
ذلك يطلب من حاشية التجريد قال المص الموجود خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة
وما صححوها بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال لعل هذا من المص اشارة الى ان الدعوى نظرية
تحتاج في تصحيحها الى الحجة لكنهم اهملوها بل قنعوا فيها بالمثال وقد اندفع ذلك
بما ذكره قدس سره بقوله الحكمان بديهيان واراد الامثلة للتوضيح لا للتصحيح
قال الشارح الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات لعل ان المدعي على ما نقله الامام عكس
ما نقله المص قوله قدس سره الحكمان بديهيان واراد الامثلة للتوضيح قال بعض
المحققين ويمكن ان يبنى على تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان يقال اذا فرضنا

قوله لانه محل الخلاف قال المحقق الشيرازي يعني لما كان كون الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا يمكن ان قوله
لا خلاف كما يصرح في الاتفاق ولو يده ما سنذكره الشارح من كون الممتنع عدميا ثابت اتفاقا بعد قوله المص والكبرى ظاهرة الفساد في رد استدلال من زعم
ان المعدوم شيء والاتفاق لا يسلم الدليل فانظر عليه وكون سلب الشيئية عن الممتنع بديهيا وعدم كون مسئلة العلم بديهية كلام اخر فلا يرد
قوله فلا يرد ما قيل وان سلم حمل كلامه على ما حمله فلا دخل لعدم الاتفاق لان الوجه هو كونها بديهية كما يدل عليه قوله اذ المسئلة على انه لا يلزم ضرورة
الحكم عند ضمه الى المعدوم الممكن واخذه بعنوان المعدوم وما يمكن ان يقال صاحب القيل بقوله ومن قال بوجوب اخذ الحكم على وجه لا يشمل الحكم
على ما اتفق ثبوت هذا الحكم له فقد وقع بقوله فقد
بعد عن الانصاف الا ان يقال انه في تقييد
المعدوم بالممكن لا يحتاج القول لوجوب اخذ
الحكم على الوجه المذكور بل ولو اخذه على ذلك
الوجه يكفي والشارح لم يدع الوجوب فتدبر الوجه

وفضا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الاشياء اصلا فلا شك في
ان وجوده خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك
ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له قال الشارح
لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا يمكن
ان ينضم الى المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ
المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع
الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص البحث فيه ومن قال بوجوب اخذ الحكم على وجه
لا يشمل الحكم على ما اتفق عليه فثبوت هذا الحكم له فقد بعد عن الانصاف قوله قده
قال المص في شرح الملخص قيل اقول هنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هو ان المعدوم
ليس بشيء ولا شك ان هذه المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا على الماهية
اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة بحالها بل لا مجال لتفريعها لما ذكره
من لزوم التناقض نعم لو قال القول بكون المعدوم شيئا فرع لكون الوجود زائدا
او قال الخلاف في ان المعدوم شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زائدا اذ على
تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه
المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية التي يدل عليها السلب لغة اما على ما
تقرر في المنطق او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب او السلب فيرجع الكلام
الى ما استحسنه من القولين قوله قده لا يقال من البنوة والتقرر اول الامر كذلك في الواقع
وعندهم الصادق معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر ليس هو
الوجود وليس هو الكون المغاير للوجود على ما فسره الشارح وكون التقرر في الخارج هو الوجود
فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء في قوة ذلك على ما دل عليه كلام
المص فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه اللهم الا ان يقال
الدعوى الضرورية وما ذكره المص تنبيه لا استدلال ولكن ذلك لا يلائم ما ذكره
المص بقوله واحتج الامام اه وتفصيله ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود فقوله

فلا يكون له في الخارج اه م اذ المفروض انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه و
ان اريد بالكون عين الوجود فمقول والا لكان له كون في الخارج م قال الشارح لا يمتاع
صدق المنفي بدون المعدوم اه قيل اقول وهذا الوجه يبطل الاخصية ايضا الا ان المدعى
لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال وتم الاستدلال على تقدير
ايضا اقول السوال المذكور لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره للصحة الحصر في
الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا يصح الترديد بين الثلثة فان الشق الثاني
غير محتمل ح وان قطع النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع بل الخامس ايضا
وظاهر ان هذا لا يندفع بما ذكره قال الشارح لا ان لا الصدق عليه المنفي قيل المراد بعدم الفرق
عدم الفرق في الصدق وملخصه ان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا على
جميع افراده فلو كان المنفي ايضا صادقا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق
اي يكون المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي
فلا يكون ما فرضناه عاما وعلى هذا التوجيه يندفع احدى نظري المص ايضا كما سيبين
ان شاء الله تعالى اقول نظر الشارح والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ والظاهر العام
ما فهماه والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه مما نبه عليه قدس سره في الحاشية واشار
الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم ايضا فليتنبه قال الشارح المفهوم من المنفي
النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول هذا م اذ المنفي هو ذو النفي ومعروضه فمقابله هو
معروض الثبوت اي الثابت فالاولى في التوجيه ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم
المنفي فيكون غير مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه المناقشة
في غاية السخافة اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يكون باعتبار الدلالة التضمنية او الالتزامية
بالمبدا اي المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدا انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه
بل يحمل على نفس المفهوم قال المص فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه على تقدير كون
المفهوم منه الثبوت ان مفهومه غير مفهوم الثابت فهو م والسند ظاهر اذ الثابت هو
ذو الثبوت وان اراد انه لصدق عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قوله

قوله كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء على افراد ذلك
المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق على افراده اقول يختار الاول
والمنع والسند ساقطان عما عرفت الفا قال الشارح لجواز صدق المنفي عليه قيل اقول هذا يدل
على انه حمل كونه ثابتا على كونه فرد الثابت اذ المنافي لصدق المنفي هو هذا لا على كونه
عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء عين مفهوم الثابت وبين
كونه فردا للمنفي لجواز ان يكون المفهوم فرد النقيضه الا ترى ان الوجود معدوم و
اللاشيء شيء اقول قد كتبنا ذلك في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بان
بناء كلام المستدل بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي
لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه
قول الشارح ولعدم انحصار المهيات في النفي المحض والعدم الصرف واذا كان مفهوم
المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت
ولهذا قال كل معدوم واراد بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا بثوته انه لا يلزم
من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتى
يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من بثوته بثوت افراده اللازم من كون
المعدوم عين مفهوم الثابت فيتلائم اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره قال الشارح
ولعدم انحصاره قيل والظ ينتقض هذا الدليل بانه لو تم لدل على انه لا يكون مفهوم اعم
من مفهوم مثلا لقول لا يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه ح يجب ان لا يكون
المفهوم منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق بين العام والخاص فرق واذا وجب ذلك
والمفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان
الناطق اذ المغاير للحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق فهو اذن لاحيوان ناطق
وهو اي الممكن صادق على الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان ناطق
فكل انسان لاحيوان ناطق وانه محال اقول هذا النقض ظهوره بحيث لا يخفى على الخواص
العوام قال المص لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت قيل اقول هنا بحث

حاصل الاعتراض عدم ملاحظة لاحق كلام الشارح لانه اذا حمل ما سبقه
كونه ثابتا على كونه عين مفهوم الثابت حيث قال في بيان كلام المص
لا ان يصدق عليه وحمل لاحقا على كونه فرد الثابت حيث قال
ولا يلزم من عدم كون اه نفيا محضا بثوته لجواز صدق اه فحمل
جواز صدق المنفي توقفا على انتفاء الثبوت وذلك ليس الا بثوت
المنافاة بين صدق المنفي وصدق الثابت لا بين كونه عين مفهوم
الثابت وبين كونه فردا للمنفي وام نفيه انه حمل على كون المعدوم
فرد الثابت فلا يلائم اجزاء كلامه عبد الله

وهو ان القايل ان القول على ما حمل قول المستدل ان المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما فرق
فان حمل على ان جميع افراد المعدوم لو كان فرد المنفي لم يكن بينهما فرق فهو حق لا يرد عليه منعه
الاول ولا شك ان جميع افراد المعدوم اذا كان فرد المنفي والمفروض ان المنفي اخص من المعدوم
فجميع افراد المنفي الفا الصدق عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفي فرق بحسب الصدق
والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجود الخاص في الخارج بخلاف العام فانه يمكن
وجوده في المعدوم الممكن الوجود ظاهر الفساد على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد
المعدوم لو كان فرد المنفي لم يبق فرق بينهما فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على التقدير تسليم
ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا لم يكن بينهما فرق يكون الصادق قولنا كل معدوم
ثابت لا بعض المعدوم ثابت وهو ظ وان حمل على ان مفهوم المعدوم لا يصدق المنفي
عليه والا لم يبق فرق فمع قطع النظر عن انه لا حاجة في بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق
ظاهر في الفرق الباعث على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده المص ولم يحمل على احد
الاحتمالين المذكورين تقليلا للايراد اقول سيظهر لك ان الوجه الثالث الذي ذكره
لا ينطبق عليه كلام المتن ايضا **قوله قده** والتلخيص ان يقال اه اقول توضيح المقام
ان بناء كلام الش على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى ما اورده الش بقوله وفيه نظر
والوجه الثاني محل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه الشرح على ما دل عليه قول الش
اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفي الا ان لا يصدق عليه المنفي و
قوله لعدم انحصار المهيات في المنفي المحض والثبوت واما المتن فالايراد الاول فيه وان
امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه الايراد الثاني اذ يجب ان يقال
بدل قوله لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا
مفهوم المعدوم ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة ووجهه قدس سره
بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت
لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا كافراده
لا يقال العدم بمعنى السلب المحمول وعندهم انه لا يقتضي وجود الموضوع بل يساوي

يساوي السالبة لانا نقول المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا
في الخارج فيمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بداهة وكون السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع
لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو لمجرد السلب والاقتضاء الذي يدعيه باعتبار
انه من قبيل الثابت في الخارج وما قررنا ظهر امران احدهما اندفاع ما ذكره المص
من الجواب الثاني لان ثبوت مفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك المفهوم
فيكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره قدس سره بقوله ولا يلزم بطلان العموم
ايضا وذلك ظاهر فتامل والوجه الثالث لا ينطبق عليه الشرح وهو ظ ويمكن تطبيق
المتن عليه بان يحمل الصدق في الاول اي صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه المعدوم
على الايجاب الكلي على ما اومي اليه الشارح قيل حيث قال لوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان
صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما اشار اليه الشارح قدس سره وح يصير دعوى
عدم العموم على تقدير الصدق اقرب مما اذا حمل على الصدق الجزئي فمنع اولا عدم الفرق
على تقدير الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب اللفظ المفهوم على ما يتبادر من اللفظ ثم
سلم لزومه ومنع ان الصادق ح ظهور بطلان الصدق الكلي الايجابي صدق السلب
الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة قولنا بعض المعدوم ثابت
لكن يابى عنه ما ذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض ان المنفي يصدق على المعدوم
صدقا كليا فلا محال لان يقال الصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن فظهر مما ذكرنا
ان كلام المص لا يصح توجيهه بوجه وجيه فتامل قال الش قد احتجوا عليه قيل فان قيل
يلزم الاستدراك على ما ذكره من الدليل على الكبرى اذ يمكن ان يقال في بيان الكبرى ان
المعلومية صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية للشيء فرع لثبوت المثبت له فيلزم
ثبوت المعدوم الممكن ولا حاجة الى مداخلة التمنع في ذلك قلت كون المعلومية صفة
ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف التمنع اذ لا خلاف في ثبوتيته
واقول المراد بالثبوتي ههنا ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة
في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر ان

قوله فتامل لعل وجهه ان المراد من كونه غير بين ولا مبين
ولا متفق عليه بالاضافة الى التمنع اذ اشارة الى ان هذا
تعيين ولا يعد خلافه متفقا ولا يكون داب المحصلين
ويجوز ان يكون اشارة الى المنع سم سم
يحتمل ان يكون وجهه ان معدوم لا يكون معلوما
فلا يكون ثابتا والحال ان المدعى كل معدوم
وفيه ان كل المعدوم حالة الحكم فيكفي هذا في الكبرى
ويحتمل ان يكون اشارة الى الدفع بان المعلومية في
الذهن ثابتة للمعدوم في نفس الامر مع قطع النظر
عن اعتبار الذهن فثبوت مثل هذه الصفة لا يحوج
فرع ثبوته في نفسه عبد الحكيم

في الدليل استدراكا فتامل قال منشأ هذا الكلام هو الجهل بان للممتنع وجودا في الذهن اقول
وذلك لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله كل معدوم ثابت
انه ثابت في الخارج فمم وان اريد انه ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن
وهو غير المط فكلام الامام اشارة الى حل الدليل المذكور كما ان كلام المص معارضة للدليل
الكبرى على ما وجهه الش وان امكن حمله على المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه
يلزم منه كون الممتنع ثابتا قال الش ولا يقولون للممتنع انه معدوم اقول المراد من هذه
العبارة وما ذكره قدس سره في الحاشية ان المعدوم عندهم مباين للممتنع والمشهور عندهم
ان المعدوم اعم من الممتنع كما ان الثابت اعم من الموجود قوله قدس سره لانا نقول
انما يلزم ذلك اقول اذا قطع بدن زيد وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا وفرق تلك الاجزاء
في اقطار العالم او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه في
الحال من خلاف ما يحكم به البداهة فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا يخلص
الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن المحشور مثل البدن الذي كان في
الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا
والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر المترتب على القطع من المدح و
الذم والثواب والعقاب انما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على افعال
الانسان انما هو للنفس وهي التي كانت تتلذذ والمتألم لذة عقلية او حسية
انما هو النفس فلا يلزم خلاف العدالة فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه
فتاول لمكان القاطع الدال على الامتناع وذلك بان يقال المراد اعادة ما دام مع صورته
كانت اشبه الصور الى الصورة الاولى هذا اذا فرض ان الدليل القطعي قائم على امتناع
الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر في بيانه تنبيها على ما سيجيء في الشرح واما اذا
جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو راي جمهور المتكلمين فلا اشكال فتدبر قال الش
بان يقال امكان العود حاصل له غرضه من هذا الكلام التنصيص على ان ذلك من قبيل ثبوت
الشيء للشيء ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان يقال ان المراد بالمعدوم به تعالى

اتصافه به استحقاق واراد بالوجودية ما يكون موجودا خارجيا اذ الاختلاف في
كون الامكان وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجيء لا بمعنى كون
السلب جزء المفهوم ولا شك ان اتصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج
يقتضي وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعند هذا ظهر اندفاع
ما اورده الشارح من السؤال بقوله ولقائل ان يقول بل الجواب هو القدح في دليل وجودية
الامكان على ما سيجيء قيل اقول انما حمل كلام المص على هذا لان النزاع بينهم في هذا
المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف
بامكان العود قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان ما عدم
لم يبق هويته وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فاذن يمتنع الحكم
عليه بصحة العود وقال في الملخص المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق هويته وما كان
كذلك امتنع الحكم بصحة العود وقال صاحب المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ
لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تحققه
وثبوته في الجملة لكن يرد عليه ان لا حاجة الى التوضيح بان الامكان صفة وجودية
اذ الحكم مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق بين الحمل الوجودي و
غيره في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فان قلت
لما راى الشارح ان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في
الدليل على الحكم الصادق فلزمه التوضيح بكون الامكان وجوديا قلنا لو تم ما ذكره من ان
الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا ممتنع على المعدوم
اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكنه
القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا فتامل اقول ما اورده من الاستدراك
مندفع بان اصل الحكم ظاهر انه انما يتصور بثبوت المثبت له في الذهن ومن البين ان
الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج كما ان ورود الاعتراض المذكور في الشرح
ظاهر اغاية الظهور فلهذا اعترض لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة بان المحكوم به

صفة وجودية حتى يمكن استدعائه الوجود في الخارج على ان ذلك انما يلزم على توجيه الكلام لا على
توجيهنا والتعويل على ما قررنا الدليل عليه حتى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح ايضا ثم قال
اعلم ان صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود قال الشارح توجيهه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه
بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان
يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى آخره
الدليل الثاني النقض بما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود
لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس
بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
وغير ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود
قال امتناع حكم العقل على المعدوم لكونه لا هوية له يتصور بها يحكم عليها لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام
سلمنا لكن لا نم ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية في الجملة او
في الذهن وان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو مسلم قوله فيمتنع الاشارة
العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الامور الهوية الخارجية بل يكفيها
الهوية الذهنية ثم اعلم ان المحقق الدواني قال في هذا المبحث لقائل ان يقول لو
تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو
صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما اورده
الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء
وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود اصلا
واما اذا عدم فليكن الموجود السابق او ليكن الموجود المعاد الذي حدث به وليكن
الحدث الجديد لا يلج وليكن به كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالف

واما ما قيل من ان قول المصنف هذا ليس دليلا على امتناع اعادة المعدوم بل هو اشارة الى ما تفرع عليه الدليل المشار اليه بقوله
ولا احد لتخلل العدم الخ واذا كان كذلك لم يرد ما اورده الشارح من المعارضة والنقض والمناقضة فضعفه ظاهر اذ مع قطع
النظر عن ان العبارة تابى عن ذلك مناقضة الشيء ونقضه ليس الا متعلقا الا بالمقدمات التي يثبت بها صحة عدم صحة الحكم على المعدوم
فاذا كانت هذه منظورة في بيان المدعى يرد عليه ما اورده الشارح سواء كان هذا نفس دليلا او جزء الدليل او اصلا تفرع عليه الدليل و
هو بين ثم لا دخل لعدم صحة الحكم في التفريع اذ غاية ما قال هذا القائل في بيانه هو ان المعدوم اذا لم يصح الاشارة اليه فلم يكن ذاته
محفوظة في حال العدم فلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا وجد
الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه واذا وجد في الزمان الثالث لم يصح الاشارة
اليه كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة واذا لم يصح الاشارة اليه لم يكن فرق بينه وبين مثله لو وجد بدلا
عنه فيكون جميع الصفات للمبدا الحاصل للمعاد وبالعكس لعدم التميز فيصدق على المبدا معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق
عليه ايضا انه واقع في الزمان السابق وذلك مستلزم لان يكون الزمان زمان الخروج وهو ولا شك ان امتناع الاشارة
كاف في سياق هذه الدلائل ولا دخل لامتناع الحكم فيها اصلا قاضي زاده

قوله ان التخالف
بالعوارض التخالف
في التشخصات فاذا اتحد
الفرض في محاذيته واتحد فيه
حدوثه في الحدوث واتحد الوضع
وسائر العوارض المشخصة وعرض
التشخص واحدة فاذا اتحد
التشخص ورد ان ما يسميها واحدة فاذا اتحد
احدهما حين ان الوضع لزم الاتحاد
بالعدد فظهر مما ذكرنا ان الفرض
عما تقدم ان التشخصات في الماهية
التشخصات في الماهية وجميع العوارض
الذي فرض كون ذلك الحد
الذي فرض مبدأ

حكم الدين

لانه لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد في الوقت الواحد
في ذاته ثابتة لانه المذكور فيما سبق من الكلام
واما اذا علم المذكور في الكلام الآن حيث قال
فاذا فقد استقرار ذلك في نفسه واما واحدة ثم قولنا
لانه الذي ترتب الحكم انما يفيد اذا لم يكن قول الشيخ
واذا كان الحكم الذي ترتب الحكم دليلا برأسه
بل يتمه كما سبق

قوله ان الحكم الذي ترتب الحكم انما يفيد اذا لم يكن قول الشيخ
استطرادي اذ ليس كلامنا
فيه بل كلامنا انما هو في قوله
فيه بل كلامنا انما هو في قوله

ولا يخالف الا بالعدد فلا يتميز عن ج في استحقاق ان يكون المنسوب اليه دون ج قال لسنة
الى امرين متباينين من كل الوجوه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان يختلف فيهما
او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما
هو اولى لت دون ج لانه كان لت دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطرفي بيان
نفسه بل لقول الخصم انما كان لج لانه كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء لو جد فيفقد
من حيث هو موجود في الخارج ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل بوجوه اخرى واذا
لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان
يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحولان الان
يوجبان كون الموضوع لهما كل واحد غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا
ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا
وبحسب اعتبار المحولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فرق ذاتا واحدة تقوم الاثنينية
الصرفة لا غير هذا الكلام وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم
كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل يحصل ان العدم
عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا لعدم الحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المتالف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو
باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود او لا فهو عين
النسبة التي قطع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب
الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير
كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه لصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بما قيد به
عنه تلك الايراداة المبنية عليه على ما قرره نعم يمكن ان يقال المعدوم في الخارج

يجوز ان يبقى في نفس الامر بحيث الذهن لينحفظ وحدته بحيث ذلك الوجود ويندفع بان الموجود
في الذهن بحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل فتامل هذا وفيه نظر من وجوه اما
اولا فلان النقض بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من عدم الاختلاف
بين المعاد والمتالف في نسبة امر اليهما لتث بهما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد
لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء
لتث بهما وعدم اختلافهما الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا
بوجه من الوجوه عن المتالف فلا نسلم ان نسبة الموجود السابق اليهما على السواء لجواز ان
يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة وان لم يكن ممتازا
عنه فلا يصح علة الحكم اصلا لان نسبة الحكم اليه والى المتالف المفروض على السواء فليس كونه
محكوما عليه اولى من كون المتالف كذلك وبالجملة ما ذكره في بيان تساوي نسبة الموجود
السابق الى المعاد والمتالف لو صح لدل على تساوي نسبة جميع المفهومات اليهما اذ لا تخصيص
لذلك البيان بشيء من المفهومات دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن الموجود السابق بالالف
تنبيها على انه ليس لهذا الحكم خصوصية بمادة دون مادة اخرى ومن جملة المفهومات كون
المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز ولو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف في الحكم
على المعاد دون المتالف بان يخترع ويعتبر له شيئا من غير اعتباره للمتالف لان نقل
الكلام ونقول نسبة هذا الامر المخترع اليهما على السوية الى اخر الكلام على ان اختراع
امر له لا المثل والحكم عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له في نفس الامر شيء ولا
يكون لمثله وهو كونه محكوما عليه بهذا الحكم الكاذب فيلزم ان يكون مستمرا عن مثله
في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة
اذا لم يكن صادقا فلا شك انه لا يكون في القوى العالية بناء على ما قرر في مواضع
من ان جميع الاحكام الواقعة في القوى العالية مطابقة للواقع فلم لا يحتمل عدم صحة
الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام النصف اليس هذا

هذا احسن من نسبته ام الى اجلة المتاخرين لا تصور وقوعه من عاقل وكيف يتصور القول بان
وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال في الباب الشفاء بعد بيانه
امتناع الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه ايضا يتضمن الاشارة الى المعدوم و
الاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال ومن تفهم هذه
الايضاح اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم معاد لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود ولا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل يتفرع عليه الدلايل المذكورة
في هذا المقام كما سبق لان نقول قد عرفت قبل هذا حال الوضعية على ان قول الشيخ
هذا الوضع لكان دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة وان فرض صحة وضعية
باقي الدلايل له لان الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة مستلزمة للاخبار
فيكون الاعادة محالا وهو بين واما ما قال العاقلان ما ذكره الشيخ لا يصلح توضيحا
لكلام المص لان ما ذكره يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس
كيف ولو كان هذا استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم
لكان جميع الدلايل الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم
عليه استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان و
اما خامسا فلان الشيخ قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين احدهما بيان
عدم الامتياز بين المعاد والمستانف المفروض على تقدير الاعادة وقد تم هذا البيان
عند قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا اذ
يحصل كلامه ههنا هو ان المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا عن المستانف في استحقاق
ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او
لا يكون شيء منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما
بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود
المستانف وتشابه المخالف للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان وحصل
هو ان كون المحمولين اثنين لوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر

قوله لا يقال
هذا ليس بدليل اي لان
الاول الشيخ عن تفهيمنا هذه الاشارة
ليس انارة لا دليل انتاج العود كما
تكلمت بل لا يدخل في الاستدلال بحث
تفرع عليه دلايل اخر كما سبق اي على
طبق ما سبق منه في قول صاحب التجريد
على ما رقناه لك بقوله وما قيل من انه
قول الشيخ في طرف الصحة لانا نقول
فقد عرفت هذا في كلام القيل حال الرؤية
والطالبا في كلام صاحب التجريد فكذلك
في كلام الشيخ من غير فرق في الدين

قوله ولا شك ان هذا
ليس استدلالا اي ولا
شك ان ما ذكره الشيخ ليس
استدلالا لعدم صحة
الحكم بالاعادة على انتاج
اعادة المعدوم كما فعله
صاحب التجريد فلا يصح قول
المحقق الدواني والظاهر
ان ذلك مقصود المصنف
كلامه فلا يرد الاعتراض عليه
هذا لكن الظاهر من قول المص
فلا يصح الحكم عليه لا يوجد
الاستدلال على ما دل عليه
الفاء في الدين له

صحيح
لو كان ما ذكره المحقق
هو ما بينه هذا القائل لم
يندفع المعارضة بالنقض والنقض
الذي اورده شارح التجريد انما
كما يظهر بالتامل فلا وجه لتخصيص
عدم الاتفاق على ما خص به سلمنا ان ما
عداه مندفع وهذا غير مندفع لكنه يمكن
ان يقال مقصود المحقق من الاستدراكات
المندفعة هي ما اورده شارح التجريد
لا مطلق الاستدراك فلا يرد هذا على المحقق
عبد الرحمن

فان استمر ذات الموضوع يكون اعتبار الذات شيئا واحدا واعتبار المحمولين كالوجودين
مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة
محضة وهذا الفاضل قد خرج المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا واما ما ذكره
فلان ما ذكره في بيان ملخص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا لعدم الحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح من البين ولقال لعدم
عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستانف الى آخر الكلام لتم الدليل واما
سابعا فلان عدم الامتياز لكونه ثابتا من حيث الذات او لكونه معروضا لوجودا ولا لا يوجب
عدم الامتياز مطلقا لجواز ان يكون الامتياز بشيء آخر ضرورة ان ما به الامتياز غير منحصر
في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك بل محصل كلامه هو ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز
عن المستانف بوجه من الوجوه وبينهما بون بعيد فافهم واما ثامنا فلان ما ذكره في جواب
الايراد الذي ذكره مدفوع بانه لا لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز
المعدوم عن المستانف ولا نسلم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل هذا قول
خلاصة الدليل على ما لخصه الاستاذ ان العدم لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون
موضوع المبدئية والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدئية والمعادية انما يصح
اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة بديهية واما قول الشيخ فليكن
الموجود السابق وليكن المعاد الذي حدث فلم يحكم على انه دليل آخر مستقل لان
مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان المثل المستانف لم يتميز عن الحادث المعاد فلزم اتحاد
الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على
ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستانف
المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان
لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات ولم تفقد وليس كذلك
لان العدم فقدان الذات بل الحق انه كما لم يصح ان يقال هذا المستانف هو الذي
كان لم يصح ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم الحفاظ وحدة

وحدة الذات وحديث المثل المتقدم للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه
وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون
شيء منهما معادا والاول باطل قطعا لما مر واذا تمهد هذا فنقول اما اندفاع النظر
الاول فلان ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف في نسبة امر اليهما
من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت مما يصح نسبة الاعادة
الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم يتميز ما فرض اعادته عما فرض استئنافه فنسبة
الاعادة اليهما فكما لم يصح النسبة الى المستأنف فكذا لم يصح النسبة الى ما فرض اعادته
ولا يرد شيء واما الثاني فلانا نختار الاول ونقول لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض
من الامتياز كافيا في اولوية النسبة اذ قد عرفت ان صحة النسبة موقوفة على كون الذات
محفوظة وقد انتفت بالعدم واما الثالث فلانه ان اريد حمل عدم صحة الحكم على
عدم امكان وقوعه في القوى العالية حمله عليه في كلام المحقق فصحة الكلام لا تختلف في
الحالين على ما قرره الاستاذ على ما علمت الا ان الاول يستغنى عن التجوز دون الثاني
فيتعين الحمل عليه وان اريد حمله عليه في كلام شارح كلامه على ما يدل عليه قوله العين هذا احسن
من نسبة امر الى اجلة المتاخرين فمع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه كما يظهر
بادنى تامل فيه نقول على هذا الحمل اما ان يتبع الاعتراضات التي اوردها ام لا فان كان
الاول فلم يصح ان الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني والحال انه لم يجب عنها بل
اعتقد وروده فعلم ان الحمل المذكور ليس مرادا له ونسبة وقوع هذا المعنى الى الشيخ
مبني على عدم التدبر في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق ان الحكم على المعدوم
المطلق محال مطلقا ذكر نفي بثوت المعدومات في الخارج وكون الاحوال ثابتة
فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث الاوب كما هو تصريح فكره
لا الى ما ذكره اولا حتى توجه الايراد المذكورة عليه حينئذ قال الشيخ ومن تفهمنا هذه الاشارات
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان
المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق بان يكون مثلا اي

ما ذكره من الانتظار مدفوع

يصح

اي عدم الحكم على طلاقه وحمله على القوى العالية اذ لا يوجد الحكم الصادق الا في العالية والا في ان فلانه وان احد الحكم الكاذب من ان فلانه فلا تفاوت بين الحالين تامل

عدم امكان وقوعه في القوى العالية

عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية

الاستدلال على امتناع الاعادة بامتناع الحكم

لان مراد الشيخ بتفاوت الاقرارات دخول الكلام بهذا الحمل بتفاوت الاقرارات فكيف يكون مرادا الشيخ

قوله من تفهمنا هذه الاشارات

هو ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا
على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا
انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز بينه وبين ما هو مثله في حال العدم باعتبار انه حاصل غير
موجود على ما زعمه المعتزلة اذ قد مر انفا بطلانه فلو تحقق الامتياز في العدم لا يكون ذلك
الا بان يكون موجودا في حال العدم وهو محال واما انه لا بد من تحقق الامتياز في العدم
فلانه لو لم يكن الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه اياه اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح
الحكم بكون المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستانفا موجودا اولا واما
الرابع فلانه مبني على توهم ان قول المحقق المجيب فلا يصح الحكم عليه لصحة العود دليل
على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع الاشارة
اليه المصدر بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه لصحة تفريع للنتيجة على الدليل على ما
يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى بملازمه والامر فيه هين واما الخامس فلما
علمت من السر في حمل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس
فلان قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ
واذا كان المحمولان الاثنان الى اخر ما نقله وقوله فامتياز المعاد عن المستانف اشارة الى
الكلام السابق من الشيخ وغرضه من ذلك المزج بين كلامه والاشارة الى ان ما له وجه
دفعا لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره المعترض واما السابع فلما عرفت
من ان ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستانف المفروض وبين ما فرض
اعادته مطلقا بل على عدم الامتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثاني دون
الاول وهو مستانف لفقد الذات واما الثامن فلان نسبة الصور العقلية الكلية
لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بما مع ان صحة اعادة
الشخص بعينه موقوفة على الحفاظ وحدته الشخصية ثم قال واما توجيه هذا الدليل على
وجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة على ما هو عندي هو ان يقال لا شك ان

قاضي زاده

العود

لم يتفرع على ما ذكره سوى الفرع الاول ولم يحصل بمجرد ذلك صحة الكلام
واما على توجيهه فلم يتحقق شيء من الارادات فتحصل
منه

قوله واما توجيه هذا الدليل اي دليل تحقق الوسيط
يعني ما وجه المحقق الدواني لتوضيح ايراد ان الفرع
القوشجي وغيره ليس بمدير لما عرفت من الانظار
الثمانية فكون له ليس من المطر والتجاء
تحت الجواب بل التوجيه
ان يقال لا شك
ع م ن

اي الدليل الذي تقرر عن صاحب التجريد
بقوله ثم يقال اعلم ان صاحب التجريد
اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم
لا يعاد لامتناع الاشارة اليه
ع ق

هذا خلاصة
الوجه الثاني
من وجوه توجيه
هذا النظر

قوله لا يخفى ان الشيخ عند ذكره على ما هو متعلق باشبه الجواب
يعني الدوراني اي لو توجيه هذا الدليل هو لم يرد عليه شيء
من الشبه المذكورة الواردة على تقرير الدليل على ما هو عندي
او الجواب يعني ان الفرع القوشجي وفي بعض النسخ على
ما هو عندي في شيء من قبل التوجيه فافهم ع م ن

ان الاعادة عبارة عن وجود الشخص ثانيا لا عن وجود الكلي اذ ليس لذلك الشخص و
لمثله ثانيا مثلا اذا عدم انسان وجد الكلي انسان له ولمثله وليكن هو بعينه لا يكون
ذلك اعادة لانه لا يعقل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود
الكلي ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظاهر واذا تقرر هذا فنقول الصورة
الحاصلة من الشخص الكلي وان كان ذلك الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت
في الحكمة من ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي بمعنى ان الامر
الحاصل من كل شيء في الذهن ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته الكلي يصح صدقه
على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة
له فيه فاذا عدم الشيء في الخارج فلا ريب في ان ليس لهويته في الخارج اثر ولا في
الذهن الا على وجه كلي شامل له ولمثله لا بخصوصه وليس للعقل الحكم الا على الشيء
الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم بامكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على
المفهوم الكلي الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة
واذا كان الحكم بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشيء ممكنا
في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوصف الحاصل للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك
الشيء بالنظر الى ذاته وكل ما ليس بممكن في نفس الامر فهو ليس بممكن ان يتحقق فيه ضرورة
ووفاقا فان قلت لم لا يجوز ان يجعل المفهوم الكلي الحاصل من الشيء آلة لملاحظة
ذلك الشيء دون مثله والحكم عليه بحكم يتعدى الى دون مثله قلنا ليس جعل المفهوم
الحاصل في الذهن آلة لملاحظة ذلك الشيء دون مثله اولى من العكس اذ ليس للشيء
منهما اثر في الخارج والصورة الحاصلة في الذهن من كل واحد منهما واحدة وبالجملة
المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل منه من مثله فكيف يجوز ان
يكون للشيء النسبة الى احدهما لا يكون تلك النسبة الى الاخر فان قلت اليس هذا
حكما على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلنا هذا الشكل المجهول المطلق وهو مع جوابه
سيجيء ان شاء الله تعالى على انا ما ادعينا الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة

بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بوجه لا يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل
له ولمثله غير ممكن لا ان الحكم على المعدوم مطلقا غير ممكن فان قلت الضرورة
قاضية بان قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية معقولة مشتملة على الحكم
بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع تحكم
والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهة قلنا تحقق هذا الحكم منا ليس الا
بحصول صورة فينا ثم الحكم عليه بامكان اعادته بعد عدمه فالحكم في هذه القضية
على مفهوم الموجود في الذهن بامكان وجوده ثانيا لو عدلا على المعدوم بعينه
حال عدمه فافهم فان قلت وبماذا اندفع الاشارات المذكورة اقول اما المعارضة
فبان المقصود ليس الا سلب الامكان عن المعدوم اذ الضرورة حاكمة بان ما ليس بممكن
ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر بهذا المقصود لانه لا يستلزم ثبوت الامكان
اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه المتقابلان واما النقض فبان المذكور من الدليل
واللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما في الخارج ولا يكون بعينه
موجودا في الذهن لا يجوز الحكم بخصوصه لا ان المعدوم في الخارج لا يجوز الحكم
مطلقا لان المعدوم يجوز ان يكون موجودا في الذهن على الوجه الكلي ويحكم
عليه بالاحكام الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي ذكرها انما تنقض كلها من هذا القبيل
فان قولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على خصوصه ما ليس بموجود
في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في
الخارج وهذا ليس بممتنع واما المنع الاول فبما عرفت من ان ما يحكم للشيء يمكن
الحكم به في نفس الامر واما منعه الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا
في الذهن لكن ليس موجودا فيه بعينه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم عليه بخصوصه نعم بقي في المقام
شيء وهو ان يقال لا نسلم ما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان
الاعادة لا انه لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلي في
الذهن ويحكم عليه العقل بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة فرد منه بخصوصه

بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر
المسلم هو انه يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع الاول بذلك فتدبر ثم قال
اقول الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن
الصورة الخيالية والوهمية فانها جزئية على ما صرحوا به فيمكن ان يحكم عليها بخصوصها
بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي من لما تقرر في موضعه
من ان صدور الفعل الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي بل يلزم ان لا يكون
المفهوم منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك ثم ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به
المعارضة على ما فهم من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على ان الحكم سواء كان ايجابا او
سلبا على المعدوم محال لانه يتضمن الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه محال وملخص الكلام ان خلاصة الدليل على ما قرره
هو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بذلك منا وذلك صح لانه معدوم
في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه بخصوصه مع ان اعادة
المعدوم بخصوصه تستدعي الحكم على المعدوم بخصوصه فيتوجه انه لو لم يصح اعادة
المعدوم لصح ذلك الحكم السلبي اي لصح منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه معدوما في الخارج
وليس متصورا بخصوصه وبما قررنا لك ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه
لو صح ذلك الدليل لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك باطل اذ يمكن ايجاد الموجود
بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه على ما قرره الشيخ واما المنع الاول فلم
يندفع الضالان صدق الحكم في الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان
يتمسك بان صدق الحكم مطابقته لما في القوى العالية واما المنع الثاني فلا يندفع
الضالان المسلم هو ان امكان العود بخصوصه يستدعي امكان صدور الحكم منا على
ذلك المعدوم واما انه يستدعي امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون قضية شخصية فغير
مسلم بل يكفي كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى اخذ
كون الذوات ليست موجودة في الخارج اذ مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة

وجه التقرير ان السند يا على ذلك هو قوله لجواز وقوعه
عن غير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ووجه قال
ووجه بانه يجوز ان يكون السند عاما حتى
اما توجيه هذا
الدليل لو جاء الرد
عليه سنتي ٣٣

حيث يقال بذا القائل سابقا وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال
في التعليقات بعد بيانه انتفاع عن المعدوم بالايجاب و
السلب لانه الفاضل اشارة الى المعدوم الذي لا صورة
له بوجه من الوجوه في الذهن الى الا وعبارة الشيخ ٥٥٥

اي حكم كان سواء كان على الوجه الخاص او الجزئي
يكون على ما قال الفاضل زاده لا قوله لم يوجد
م

حاصله اثبات الاستدراك في كلام القائل
بالاثبات اولا ثم الحكم على شيء ما يحتمل
د

لصح صدور الحكم منا عليه بامكان العود اي الحكم عليه بخصوصه وذلك غير ممكن لان كل ما في الذهن
يكون صورة كلية فتامل قال انه لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق هويته معينة قيل
اقول قد عرفت ان ما عدم لم يبق هويته في الخارج ولا في الذهن بعينه بل هو
موجود في الذهن بوجه كلي واما عدمه من حيث خصوصيته فمعدوم فلا يصح الحكم عليه اقول
انت الفا قد عرفت فائده قوله قده لان العدم الطارئ على الوجود لما لم يكن
مانعا قيل فيه ان العدم ليس بمانع ان العدم الطارئ لو كان مانعا من امكان العود
لما امكن عود معدوم ممكن بعد الوجود مع ان ذلك خلاف المفروض اقول لو كان
المراد من عدم مانعية العدم عدم استقلاله في المانعية لتم البيان ولا يرد عليه ان العدم الطارئ
على الوجود ليس طبيعة نوعية لافراده حتى يكون ما يقتضيه واحد ولئن سلم ان ذلك كذلك
فجاز ان يكون افراده مختلفة في المنع وعدمه بواسطة الخصوصات الصنفية او الشخصية اذ مقتضى
المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعا لافراده ام لا ولو كان لخصوصية
الشخصية او الصنفية مدخل لم يكن العدم مستقلا في المانعية هف قول حمل المورد المانع على
المانع في الجملة كما هو الظ لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه مستقلا في المانعية ولذا اورد ما اورده
من الايرادين ولا يخفى ورودهما ح وبعد حمله على المانع المستقل وان اندفعا ظاهرا لكن لم يندفعا
حقيقة ولم يتم البيان كما زعمه اذ لا احد ان يقول لعل العدم الطارئ ليس مانعا مستقلا بل مع بعض
الخصوصيات وذلك بوجهين احدهما ان يكون مع جنسيا وكان مانعيته مشروطة بفصل منوع
مخصوص والثاني ان يكون مع نوعيا وكان مانعيته مشروطة بشخص خاص فالايراد لا يندفعان
حقيقة فتامل قال لا يمكن عوده مع مثله قيل اقول قال الشيخ في الشفاء بعد بيانه ان المعدوم
لا هوية له المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بعينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق بان كان
مثله انما هو ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف فلا حاجة في الاستدلال الى امكان فرض وجود
المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان المحال انما لزم من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله
ويمكن توجيه كلام المص بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان يقال المراد بقوله لا يمكن عوده مع

لعل وجهه ان اجزاء الهوية
ليست موجودة في الخارج حتى
يلزمه عدم صحة الحكم على
المعدوم بخصوصه ف

قال صدر المحققين مع قولهم بجواز اعادة المعدوم بجواز
ان يوجد مثل بلا فصل بحيث لا فرق بين المعاد وبين المثل ابتداء في
في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد وبين المثل
المعدوم لو لم يكن لما ثبت ولا في الوجود لانا نعلم بالبديهة
للاسباب التي فرض انها هي عبد الوهاب الخفي

مع مثله هو انه لو امكن عوده مع امكان وجود مثله بلا غاية اقول هذا دليل الشيخ على ما سبق
الاشارة اليه من انه لم يتمكن من فرض اعادته عن مثله المنفصل في نسبة الاعادة اليه بناء على
عدم الحفاظ وحدة الذات والا لكان موجودا من العدم وهذا دليل المص على ما
هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فاين هذا من ذاك ثم حمل كلام المص
على قوله لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله بلا غاية بعيد عن الانصاف قال الش ولقائل
ان يقول المحال انما لزم من مجموع فرض اعادته ووقوعه مع حصول مثله اه اقول هذا منع لمقدمة
لم يدعيها المستدل لان الاستدلال قياس استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثنائية نقيض
التالي بناء على استلزام التالي المحال وهو عدم الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى
ان لزوم الشيء يستلزم لزوم جزء معين منه بل العين بهذا الامنع الملازمة التي
سيذكره المص ويفصله الش فتامل قال الش وما قيل في بيانه مردود كما سيجيء اقول هذا
تصريح منه بان المراد بالوجود الوجود العيني لان ما قيل في بيانه وسيجيء انه مردود انما
يكون بهذا المعنى لا ما لا يكون السبب داخلا في مفهومه وح ظهر مدخلية كون الامكان وجوديا
واندفاع ما اورده الش بقوله ولقائل ان يقول كما مر قوله قده قد يمنع كونه مستحيلا والا
لزم ان يكون موجودا الخ قد دفع هذا السند الاستاذ المحقق حيث قال لعل من جعل
الزمان من المستحيلات اراد ان زمان وجود الشيء لوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه
فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود يستحيل العدم لم يبق تشخصه وان الآن
الحادث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص لشرط اتصاله
من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد اقول يظهر بما نقلنا
ان من قال بان الزمان مستحيل اراد بالمستحيل ما له مدخل في التشخص لا التشخص ولا العلة المستقلة حتى
يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة في زمان واحد وكلامه قدس سره ناظر الى
ان المراد التشخص حيث قال هذا ان اريد بالمستحيل كونه مقوما للتشخص وان اريد كونه عارضا
له اه قيل ظاهر كلام الشيخ بل صريحه في الشفاء يدل على ان الزمان من المستحيلات حيث قال في العدم
اذا اعيد صح ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو من خواصه فاذا اعيد وقته كان

صح
هذا تحريض على بعض الناظرين
كي نقل منه ان لا فائدة
في دعوى كون الامكان
وجوديا كما عرفت

الزمان المتصل المتحد من
ان هذا الامر المتحد لم يوجد في شيء من آنات
لم يدخل في تشخصه حتى يرد ان زيدا كان متشخصا في كل آن نفرض من
زمان وجوده مع ان الزمنة بين الازمنة شرط الاتصال وعدم الانقطاع
ان القدر المشترك بين الازمنة شرط الاتصال وعدم الانقطاع
الفروضة فلها مدخل في تشخصه
بالعدم من حاشية المحقق على شرح الجديد للتجريد في حاشية القديم

حاصله ان آن الحدوث مع الفاعل علة مستقلة لتحقق
التشخص في ذلك الآن وكذا الآن الآخر مع الفاعل علة مستقلة لتحقق
التشخص في هذا الآن
وهكذا من الآنات ذلك

اي لزوم
بتوالي التحقق
بتجريد الزمان
الخ

المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فبين ما نقل عنه وبين
كلامه هذا تدافع ويمكن ان يق ما نقل عنه من نفي كون الزمان مشخصا فهو محمول على ذات
الزمان الذي حصل فيه الشيء وليس من المشخصات والا لزم تبدل الشخص بسبب تبدل الزمان
هف وما ذكره في الشفاء فمراده به هو ان كون الشيء في الزمان الذي حصل فيه يخصصه
ويميزه عن مثله مثلا اذا وجد في زمان ثم وجد بعده مثله وهو ما يشاركه في تمام الحقيقة
وفي جميع العوارض الذهنية وليكون ب فامتيازا عن ب انما هو باعتبار كونه موجودا في
الزمان السابق وب موجودا في الزمان اللاحق فالزمان السابق مميز لا عن ب لا بمعنى
ان خصوصية الزمان مميزة بل بمعنى ان انما هو هو لكونه في الزمان السابق ومثله انما هو
مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان
الثاني ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجوده فيه لكان امتيازا عن مثله وهو ب
بحاله وبالجملة كون الشيء موجودا اولا يخصصه ويميزه عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام طبيعة
المفهوم المشترك بين فردين لا امتياز بينهما بالذات والعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه
الا بالعدد واذا وجد في الخارج ابتداء كان شخصا في الخارج واذا تحقق هذا المفهوم
بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا كان مثلا للشخص الاول ولا امتياز بين الشخص المفروض
وبين مثله الا بكون الشخص موجودا اولا وكون مثله موجودا ثانيا فالشخص انما هو هو
لكونه موجودا اولا ومثله انما هو هو لكونه موجودا ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد
لوجب ان يعاد مع وصف كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبدأ
معادا هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق فيلزم ان يكون للزمان زمان وهذا
ايضا خلف فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة لا يمكن ان لا يمكن الامتياز بين الشيء
ومثله بكون الشيء موجودا سابقا وكون مثله موجودا لاحقا اذ المفروض هو انه لا فرق
بينهما بوجه من الوجوه فنسبة الوجود السابق واللاحق اليهما على السوية فليس كون الوجود السابق
له لا لمثله اولى من العكس لانا نقول اذا كان هذية الشيء لكونه موجودا سابقا لا لكون نسبة الوجود السابق اليه
لا لمثله على السوية وكذا هذية المثل اذا كان لكونه موجودا لاحقا لا لكون نسبة الوجود اللاحق اليهما على السواء

هوية

هوية

السوا الست اذا قال احد لم تشخص زيد بتشخص الخصوصي دون غيره تقول لا يتصور ان تشخص غيره
بعد التشخص لان التشخص بعد التشخص هو زيد البتة ولنرد ذلك بيانا فنقول لا شك ان المثلية
امر نسبي لا يتحقق الا بالاضافة الى موجود اخر فاذا لم يتحقق موجود سابق لم يتحقق المثلية
فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة الى موجود لاحق وهذه المثلية لا تنافي
تغاير الهوية فتامل تفهم اقول يمكن دفع التدافع بوجهين الاول ان المراد من كونه
مشخصا احد المعنيين اللذين نقلتهما آنفا وما نقله قدس سره فانما ينفي ان يكون كل حد
منه مشخصا حتى يلزم تبدل الاشخاص الشخص فلا تدافع والثاني انه يجوز ان يكون كلام الشفاء
مع من اعتقد كون الزمان مشخصا فيكون الزامية له واما ما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس في الكلام
المنقول حديث المثل وانه لا بد من تحقق الامتياز بينه وبين ما فرض اعادته ثم اقول
بعد التامل في حاصل ما ذكره في دفع التدافع يرجع الى ما ذكره من ان الزمان ليس مشخصا معنى
ان ذات الزمان ليس مشخصا حتى يتبدل الشخص بتبدله وما ذكره من انه مشخص يرجع الى ان الاولية
اللازمة من حد الزمان الاول مثلا هي المشخص فلا تدافع وانت خبير بان الاولية والسبق
هنا زمانيان وهو عارض لازم لاجزاء الزمان بل داخل في مقوماتها فان تمايز الاجزاء الاول من
الزمان انما هو باولية فهي مشخصة وداخلة في قوامه صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات
وبينه بعض اجلة المتاخرين ومع نقول ان اريد بكون الاولية هي المشخص الاولية الحاصلة
الحاصلة من الزمان المعين كاول زمان وجود الشخص فلزم ما لزم من كون ذات الزمان
مشخصا وهو تبدل الشخص بحسب الزمانين وان لم تخلل بينهما العدم هف وان اريد ان
الاولية الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة هو المشخص ولا يلزم
تبدل الشخص في اوقات البقاء وكذا لا يلزم التبدل على تقدير ان يجعل المشخص ذات الزمان
المتصل الذي هو مجموع زمان وجوده بل لا فرق بينهما في ذلك اصلا وهذا هو الذي نقل
عن بعض المحققين وذكرنا في دفع التدافع وح لا حاجة الى العدول عن كون الزمان مشخصا
كما هو الظ الى كون الاولية الحاصلة منه هي المشخص ولا الى حديث المثل المذكور في كلام الشيخ
فتدبر قال الشارح سلمناه لكن لا نم اقول لما كان ما ذكره الشارح يسقط به المنع الاول نحو سقط

الثاني والثالث

بالمنع الثاني الضابط فيه لان لو خرق ولو جعل المدعى عن المنعين ونقول لو جعل المدعى اعادة
المعدوم بعينه لسقط المنعان قال المص ولانه لو امكن عود كل منهما وحده الخ قيل
اقول فيه عرفت ما به يندفع هذا المنع من ان كون الشيء في زمان مما يميزه عن مثله فلا بد من
اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز اقول انت الفاضل عرفت ما عليه قال الش لان المبدأ
ما لوجد في زمان لا يكون اه قيل اقول اذا كان كون الشيء موجودا ابتداء من مخصصات الشيء ومميزه
فلا بد ان يعاد الشيء مع وصف الابتدائية فلزم ان يكون الشيء من حيث كونه معادا مبدأ
وبالجملة اعادة الشيء ينافي كونه مبدأ الذي من مخصصات الشيء ولو ازمه فلو اعيد الشيء
يلزم اجتماع المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك من مشخصات الشيء وكونه من مشخصاته
في الجملة لا ينافي ينفع ما عرفت ان المدعى امتناع اعادة المعدوم بشخصه لا بجميع خصوصياته
ثم لو سلم ان المبدأ ما يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن فنقول غاية
الامر انه يلزم ح كونه مبدأ ومعادا لا كونه مبدأ من حيث كونه معادا ثم الاولى ان
يقول المبدأ ما يوجد اولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينتقض بالحوادث المتتالية
في الزمان العادم قال الش واما على ما ذكرنا من الصواب اي من ان الصواب ان نقول فيمكن
ان يعاد في ذلك الوقت ونظرنا على ما ذكره فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت من انه
لا يلزم على هذا ان يكون مبدأ من حيث انه معاد وغرضه من ذلك ان المنع الذي
اوردناه سابقا غير الذي ذكره المص قال الش فالشرطية مسلمة اقول بل ممنوعة لجواز
ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه منحصرا في شخصه قوله قدس سره وقد يجاب ايضا
قيل اقول ومما قلناه عليك في الجواب المذكورة ظهر اندفاع هذين الايرادين
اما الايراد الاول فلما ذكرنا من ان المراد بامكان المثل امكانه بدلا عن الشيء لا امكان
وجوده مجتمعا مع ذلك الشيء حتى يرد عليه المنع مستندا بما ذكر لا يقال امكان وجود المثل
مطلقا مم لانا نقول مثل الشيء يساوي ذلك الشيء حتى يرد عليه في تمام الماهية والعوارض
الذاتية وليس الفرق بينهما الا بالعدد كما مر آنفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون
مثله ايضا ممكنا لذاته على انا نقول الوجود الثابت للمفهوم الحاصل من الشيء في الذهن

السند الثاني المذكور في الشرح ١٢

صح
من الله ان اراد كون الخصوصية الحاصلة من الزمان اي لعين الشيء
مميزا له فهو باطل لزوم تبدل الشخص بحسب تبدل الازمان
وان كان المراد ان الاولية الحاصلة من وقوع الزمان المتقدم فهو مميز له
فلا وجه لعدول عما ذكره العلامة الدواني كما عرفت بالتفصيل
م م

واما قول الش ان لم يكن الوقت ايضا معادا فيرد عليه انه لو كان يعني
المبدأ هو ما لم يكن الحوادث المتقدمة في الوقت الذي فرض
اعادته مبتدأة بعد فالاولى الاقتصار على قوله لم يكن سبقا بحدوث
م ن ح ا ا ر ح ع ى ح ا ا ر

الشيء

الذهن ان لم يكن ممكنا لم يثبت المدعى وان كان ممكنا فيكون المثل الصادق ممكنا لما عرفت
ان مثل الشيء ليس هو لذلك فرتمام الماهية وتمام الماهية هو الماهية الموجودة ثانيا فتامل واما
الايراد الثاني فلما عرفت ان امتياز الشيء عن مثله الموجود بعلة بالاولية والثانوية اقول
اما دفع الايراد الاول وهو الذي ذكره المص فظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة
المص في الاستدلال لا تحتمل هذا التوجيه واما دفع الايراد الثاني وهو الذي اورده قدس سره
فقد عرفت وجه دفعه مما مر تفصيلا قال الشارح علم بالضرورة ان تخلل العدم قيل اقول ان كان
المراد باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته فلا شك ان تخلل العدم
بين الشيء بعينه محال ضرورة واما ان كان المراد باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع
عوارضه المشخصة فالضرورة قاضية بان امتناع تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه
بهذا المعنى ليس ضروريا بل تصور ذلك التخلل بان يكون الشيء موجودا بعينه بهذا المعنى في
زمان ثم يكون معدوما في زمان ثاني ثم يكون موجودا في زمان ثالث ورد عليه
اورد عليه من ان التخلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده
له بعينه ولا يدفع هذا الايراد ولا يتم المعاد الا بما ذكرنا من ان كون الشيء موجودا ابتداء من
مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك التقدير لو فرض وجود الشيء معادا بعينه
لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده اولا اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو محال
بالضرورة لا يقال معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا
لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه
يكون مسبوقا بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو مح
بالبديهة وهذا بخلاف الدور فانه صح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن ههنا
تبين ما في قول الشارح ان التخلل بحسب الحقيقة انما لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه
فان تخلل زمان العدم بين زماني شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء
واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فان قيل
لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف

لم يكن لشيء ممكن

وما اورد شارح الجوهر

الوجود لتلزم اصلاف الذات بديهية فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خاصان
فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود
المهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع وحدة الذات اذ لا وحدة لها
الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين المهية والوجود في جواز الاعادة اذ
يرد عليه ان استحالة تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان مم اذا كان مغايرا لنفسه بالاعتبار
وبحسب العوارض الغير المشخصة ولعل هذا الجواب الدور ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالذات
وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان من غير اعتبار تغاير ولو اعتبارا
الا ترى ان الشخص الموجود في الزمان السابق على نفسه بالزمان ولا يلزم منه محال
لانه من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق
ومن ههنا تبين ما في قول الشارح فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء بعينه
يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك
العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه ان اراد يكون الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم
وهو بعينه مسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض الغير
المشخصة فلزوم هذا مم اذ لا يلزم من تخلل زمان بين زماني وجود شيء واحد بحسب
الشخص ذلك لجواز ان يكون الشخص في الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة
وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نم استحالته ثم
ما ذكره ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به ان اختلاف الوجود مطلقا
يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير مفيد وان اراد ان اختلاف الوجود
ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر البطلان وان اراد ان اختلاف
الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فهو حق لكن غير مضر بالمورد
اذ المراد باثنينية الوجود اثنينية بالاعتبار اي باعتبار عروضه اولا وثانيا لا بالذات
ثم ما ذكره في بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجي للاشياء في الخارج ان لا يختلف وجود
شيء واحد بالذات اذ لا معنى لكون الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا

الخاص

اي جواز اختلاف الوجود او جواز الاعادة و
المقدم اثبات المقدم بوجه او نفي الدليل
على وجه السابق حاصله انه لو جاز اعادة المعدوم
لجاز اعادة الوجود ايضا ولزم تخلل العدم بين
الوجود ونفسه في الاستمرار

اي يكون الشيء سابقا على العدم ومسبوقا به
من غير تغاير بين السابق والمسبوق ولو كان
اعتباريا بالجواز الخ

لجواز التغاير
الاعتباري

المراد

لا امتياز بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذي بين السواد ومعروضه في الخارج ولا شك
ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان يكون نسبة الوجودين المختلفين الى الماهية
الموجودة في الخارج كذلك ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة ممنوعة والسند
وما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله ولم يكن لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت
ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون للشيء منه وجودان ووقتان ولا
حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون الاثنينية
ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل
الى القول باعادة الشخص مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود والحدوث بناء على ما
تقرر عنده من ان الوقت بالمعنى الذي ذكره آنفا من مخصصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية
ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان مراده هو الاول ولان الاثنينية انما
ينافي اعادة الشخص بعينه وبجميع مشخصاته لو كان ثبت الاولية من مخصصاته ومشخصاته وظ
ان مراد الشيخ بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصة ام لا اذ النزاع
ليس فيه على ما يظهر لمن تتبع كلامهم اذ في تتبع اقول ما اعتمد عليه في دفع ما اورده عليه قد
عرفت فساده وما اورده على ما ذكره الاستاذ في توجيه التخلل فجوابه انه لما كان الذات موجودة
في الزمان الاول ثم عدم وفقد في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس
الذات على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض التقدم هو نفس الذات كما ان
معروض التاخر هو نفسها ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان لا يجوز ان يكون معروض احدهما
هو معروض الاخر من غير تغاير اصلا والتغاير الاعتباري انما يفيد في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع
مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاخر محلا للاخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا
بالاعتبار لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم هو الذات من حيث هي لا
مع وصف كمعروض التاخر بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في زمانين اذا لم يتخلل بينهما عدم
مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم تقدم
الموجود في زمان الاول باعتبار وجوده في زمان الاول على نفسه باعتبار وجوده في الزمان

فيه اشارة الى ان عمر تام في الواقع لكن ما ذكره في بيان
عدم صحته لا نفع في الطالب ان اردت تفصيل عدم
كون الشيء الواحد وجودان خارجيان فارجع
الى شرح الجديد بتجريد من الاستاذ

وان قيل هو الحق ما
الدوانى في ذيل ما نقل الجرجاني
عنه في اول الحكمة حاكما الشيخ
في الاستاذ

ليس بحق

لا يفيد لان التغاير الاعتباري

اقول لا يخفى عليك ان الذات على ذلك التقدير لا يوجب لزوم
تقدم الذات على نفسه ويكون بين التقدم والتاخر تغاير ايضا بالعوارض
ح مقيدا على نفسه ويكون
الذات المتخصصة فلا بد لابطال الدليل
فتامل حق التامل عمر عنه

الثاني وح يظهر ان تخلل زمان العدم بين زماني شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيئين واحد
بعينه يختار ان المراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات قوله غير مضر بالمورد
اذ المراد بتعينية الوجود تعينيته بالاعتبار مردود بان السوال لما كان من المجيب ظاهرا ان يحمله على ما ينطبق
عليه الجواب لو اورد السوال هكذا مسلم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين
فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وموجوديته ثانيا والجواب انه قد مر في الشرح الجديد للتجريد
ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى كما يفهم
من التعليقات ثم المراد من عينية الوجود للماهية في الخارج ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى
تتناول جميع الاعتبارات بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز تبدله مع الحفاظ وحدة الذات
يعني لا يكون تقوم الذات وتحققه في الخارج دونه وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام
التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره من المقدمات الفاسدة كان فاسدا على ما مر قوله قدره لا خلاف
في وقوع الامتياز والتعدد اه قيل اقول ما يظهر من كلامهم هو ان بينهم خلافين احدهما في ان المعدوم
المطلق اي المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين المثبتين
للوجود الذهني يقولون بالامتياز فيه وساير المتكلمين الذين لا ذهن عندهم يقولون بعدم الامتياز
فيه وثانيهما في ان المعدوم المطلق اي ما ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن هل هو له امتياز
في الجملة ام لا فذهب الحكماء والمحققون الى عدم الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له
هوية في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وساير المتكلمين لما راوا امتياز المعدومات
الخارجية وليس عندهم لها وجود في الذهن زعموا ان المعدوم المطلق متمايز وكان الى هذا
الخلاف اشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني
اذ لا تمايز في المعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اتفق
التمايز بالوجود اما في الذهن او في الخارج فلم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك
التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة فما اورده صاحب المقاصد
وتبعه شارح التجريد من انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فرع بان

اقول لا شك في ان هذا العدم
الصالح لا يمنع عدم تعدد الوجود واختلافه
لجواز ان يكون نسبة الوجودين المتغايرين
الى الماهية الموجودة في الخارج كمام عبد الله

اقول قد عرفت ان ما ذكره
العرض من المقدمات فاسدة
غير بين ولا مبين فلا يعول
كلام التعليقات عليه مع

يثبت تمايز الاعدام

ذهني بدا

والمعدومات والمتمايزة في نفس الامر
وهذا هو الذي ذهب اليه المتكلمين قوله

بان الكلي لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات الخارجية وما يدل على ذلك في
كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمين لا يقولون بعدم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز في الذهن كيف
والمعتزلة يقولون بامتياز المعدومات في الخارج لا يقال هم يقولون بامتياز المعدوم في الخارج لا
في الخارج لا بامتياز المعدوم المطلق فيه لانا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن ايضا
عندهم ليفهم الذهن فيكون المعدوم الصرف اي ما ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج
ممتازا عندهم في الخارج اقول صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه انه فرع
الوجود الذهني فكلامه صريح في ان الحق في الخلاف الاول هذا وليس فيه ان ههنا خلافا آخر
وانما كلام الشارح قدس سره في شرحه صريح في ان مراده من المعدوم المعدوم الخارجي كما لا يخفى
على من نظر فيه قال الشارح في الحاشية اي المعدوم المطلق والمدعى الامتياز في الخارج قيل اقول جاهم
عن ذلك بل مرادهم هو الامتياز في الذهن ومما يدل على ذلك هو ان جوابهم عن استدلال الخصم
بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه هو ان
العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا اقول هذا الكلام منه انما هو لترويج النظر الذي سيذكره
حتى يظهر له وجه ورود ثم اجاب عنه المحشي قدس سره بما نقله عن شرح الملخص قوله فقد هذا الخ
الامتياز بين الاعدام الخ قيل اقول اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتياز
فكل وصف يكون حاصلا لاحدهما بالقياس الى آخر يجب ان يكون حاصلا لآخر ايضا بالقياس الى
الاول اذ ليس هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان عدم العلة علة بالقياس الى عدم المعلول
يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة على فرض عدم الامتياز اذ على هذا التقدير
عدم العلة هو عين عدم المعلول ففرض علية الاول هو بعينه فرض علية الثاني وكذا فرض
معلولية الثاني هو بعينه فرض معلولية الاول واذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت الامتياز
ونقول من اين اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول فرق وتعدد ولزم من كون عدم العلة
علة لعدم المعلول ان يكون عدم المعلول علة لنفسه وعلة لعدم علته وان يكون عدم العلة علة لنفسه
وبارتفاع اي احدهما ثبت الامتياز والتعدد والثاني اي الشيء فليس قيل المراد ان
عدم العلة مثلا لو جب عدم المعلول وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه

قال بعض محاشي الاستاذ انه اذا بعد نقل قوله
هو انما يوجب الامتياز اقول اذا لم يكن بين عدم
العلة وعدم المعلول تعدد الخ وقد ثبت الامتياز وما
ذكره بقوله وقد اجاب الخ حاصل ان عدم
عدم الامتياز في الاول يعلم عدم الجزء الخ
المعلول من فرض عكس كرجح بلا مرجح فهو قائل بلزوم هذا الخلف
عند عدم الامتياز في الاول يعلم عدم الجزء الخ
المعلول بالعينية وعدم الامتياز في اصل ما قال بعض المحاشي ان
من فرض عكس فجر القول بانه في نقل القول بعدم اصلها
الامتياز وحاصل ما ذكره السيد قدس سره بقوله وفي نقل
الامتياز ان القول بعدم اصلها الخ
الخ ان القول بعدم اصلها الخ
عكس كرجح بلا مرجح فيجب هذا الايراد وحاصل ما ذكره الشارح
ان القول بعدم اصلها الخ
عكس كرجح بلا مرجح فيجب هذا الايراد وحاصل ما ذكره الشارح
ان القول بعدم اصلها الخ

ثم قال بعض المحاشي بعد نقل قوله قده فلئن قيل المراد الى قوله قده اذ لا يجري فيه ذلك اقول يعني لا دخل لقوله ولا ينعكس في بيان عدم الى قوله فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا انت خبير بان الظ من لفظ الاستدراك عدم الدخلية لا استقلال الغرض في الافادة لكن لما علل قوله اذ لا يجري فيه ذلك علم ان مراده من عدم تحقق معنى العكس هنا وعدم وقوع لفظ العكس فيه موقعه ويستفاد من اول كلامه انه حمل الاستدراك على المعنى الاول ومن اخر كلامه انه حمل على المعنى الثاني فكلامه لا يخ عن اضطراب ثم سهل اخوند شيخ

فالصادق على احدهما هو المنفي على الاخر قلنا فيكون قوله ولا ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك اقول يعني لا دخل لقوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة لعدم المعلول وعدم المعلول علة لعدم العلة لا يخ قوله عدم العلة لوجب عدم المعلول وعدم غيرهما لا لوجب ذلك مستقل في افادة هذا اذ لا يجري فيه مثل ذلك بان يقال عدم المعلول لا لوجب عدم العلة بخلاف عدم العلة فلزم الامتياز لان عدم العلة ايضا لا لوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا لوجب عدم العلة اصلا سواء كان العلة علة ذلك المعلول او علة معلول اخر وسواء اخذ العلة من حيث انها علة او لا من تلك الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة التي يكون معلولا لتلك العلة من حيث انها معلولة لها لا يقال عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة التي معلولة له من حيث انها معلولة لانا نقول لا شك ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا لوجب ذلك بل من حيث انه عدم العلة فتامل اقول لا يخفى على من له ادنى شعور ان هذا الذي ذكره بقوله اقول اذا لم يكن الخ هو الذي ذكره السيد قدس سره بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجيه قول المص ولا ينعكس فلا يخ شناعة اذ العكس لا يلائم الاصل فيه لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة اليه ثم اقول قد جعل قدس سره عدم العلة لوجب عدم المعلول منضما مع مقدمة مطوية ظاهرة هي قوله وعدم المعلول لا لوجب عدم المعلول دليلا على تحقق التمايز بين الا عدم العلة وعدم المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة المطوية لان قوله وعدم غيرهما لا لوجب ذلك متضمن لقوله عدم المعلول لا لوجب عدم المعلول ضرورة دخول المعلول في غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك الذي ذكره قدس سره على ذلك لابائه قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخ قوله قده فلئن قيل الحكم بالعلية اذا كان صادقا الخ قيل اقول ويلخص هذا الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذا مع قطع النظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج او في الذهن وان كان وجودهما في الذهن لازما بناء على ان جميع المفهومات يكون في القوى العالمة يكون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن فالاتصاف بالعلية ليس سببا لوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة

ثم اعلم ان قول المص لان عدم العلة الخ قوله ولا ينعكس يدل على امتياز عدم العلة عن عدم المعلول وقوله وعدم غيرهما يدل على امتياز عدم العلة من عدم غير المعلول ثم لا يخ انه يمكن اثبات التعدد والامتياز بين عدم العلة وعدم المعلول بانه لو لم يكن الامتياز بينهما لم يصح القول بعلية احدهما للاخر لزوم علية الشيء لنفسه والتالي باطل لصحة القول بعلية عدم العلة لعدم المعلول فلا حاجة الى قوله ولا ينعكس لكن هذا الكلام يندرج في قول بعض المحاشي حيث قال ويقول من الراس الى قوله يثبت الامتياز والتعدد فتامل

عنايت الله شيخ بخاري

القضية الاصلية

ثم قال الاستاذ الشيرازي ثم اقول قد جعل قدس سره عدم العلة لوجب عدم المعلول منضما الى قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخ فيجب ان يكون معنى كلامه قده فلئن قيل المراد ان المراد هو ما ذكره مع مقدمة مطوية لا ما ذكره مع ضم قوله ولا ينعكس انت تعلم ان الظاهر من قوله ان المراد من عدم غيرهما هو عدم غير المعلول ايضا وعلى هذا حاصل ما ذكره بعض المحاشي في بيان استدراك قوله ولا ينعكس بقوله لان قوله عدم العلة لا قوله لوجب الخ فائدة هو هذا لانه مبني على هذا فتامل

عنايت الله شيخ

اي قوله عدم العلة لوجب عدم المعلول

صح بقول المحاشي ان يقول مع قوله ولا ينعكس

عبر اي قوله عدم المعلول لما حيث انه عدم المعلول لا لوجب عدم العلة اصلا الخ

علة لعدم العلة واذا اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن معلومان يكون وجود كل منهما علة
وثبت للعلم بالاخر ويكون الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهني اي وجود كل
منهما يكون علة لوجود الآخر في هذا الاعتبار بخلاف الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة
علة لذات عدم المعلول وبين الاعتبارين فرق ان اي بون بعيد لا ان بينهما فرق من وجهين
على ما قال بعض الناظرين في هذا الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين واما ذا بحث على ما قال ثم
اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال العدمان اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران
احدهما من حيث انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني وبهذا
الاعتبار يتصف احدهما بالعلية فان عدم العلة باعتبار تحققه علة لعدم المعلول مع قطع النظر
عن خصوصية الوجود الذهني حتى لو كان تحققه في الخارج ممكنا لكان عليته كذلك بخلاف
عدم المعلول فان عليته لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج
لم يبق تلك العلية وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار يتصف
كل منهما بالعلية اذ العلم لكل منهما علة للعلم بالاخر وعلى توجيه كلام السيد قدس سره بهذا الوجه لكن يحتاج
الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكرناه ادق واحسن اقول ما ذكره من التلخيص دود بان قوله ولا يكون
لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن غير معقول على
راي السيد المحقق وغيره من جماهير العلماء والاعلام بناء على ما ثبت عندهم من ان ثبوت الشيء للشيء
في اي ظرف كان متاخرا لذاته عن ثبوته في نفسه فالوجود الذهني له مدخل في الاتصاف الذهني
كيف عندهم ان الماهية الذهنية البسيطة متقدمة على المركبة هذا ان اريد يكون الوجود
الذهني له مدخل ان يكون شرطا للعروض كما هو الظاهر وان اريد به كونه موصوفا حقيقة بالعلية
كما يدل عليه قوله اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا الاعتبار فنقول نسبة العلية
الى الوجود الذهني مذكور في كلام الاستاذ وهو ليس بشيء اذ كما ان العلية في الوجود الخارجي
هو الذات باعتبار الوجود دون الوجود الذي هو اعتباري عقلي كذلك العلية في الذهن وترتب
الفاء بين الوجودين الذهنيين لا يدل على ان العلية والمعلولية بين الوجود الذهني كترتب
الفاء بين الوجودين الخارجيين في العلية والمعلولية الخارجيين والفرق من المعلوم بالضرورة

ان الوسط والاكبر لبيانهما الوجود في الذهن بل الموجودين فيه اقول في الجواب عن اصل الايراد ان
معروض العلية والمعلولية في صورة عدم العلية لعدم المعية هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما
في الخارج اي باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسهما لنفس عدمهما هذه العلية محققة بعدم العلية بالنسبة الى
عدم المعية ولا تنعكس واما علية عدم المعية بالنسبة الى عدم العلية فمعروض العلية والمعلولية هو
نفس ذاتهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجوديهما وهذه العلية مشتركة بين عدم
العلية وعدم المعية وما ذكره من الوجه الاخر للجواب فهو مراده قدس سره ولا يكلف في حمل كلامه عليه
لان معنى كلامه ان العلية في الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا في الذهن ولا يتصور
في الخارج بناء على ان الاتصاف الخارجي لما يقتضي وجود الموصوف في الخارج ولا يتصور
للعدم وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي فالاتصاف بالعلية ههنا في الوجود الذهني
لا من حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للعدم وجود خارجي لكان الاتصاف بالعلية
فيه ايضا بخلاف الاعتبار الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار حصول الوجود الذهني
من حيث انه وجود في الخارج لم يتصف بالعلية فيه بهذا الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار
العلم والوجود الذهني وقد ذكر هذا الوجه الشارح الجديد للمحقق وفصل الاستاذ هناك وادرد
عليه ايرادا ونحن اجبنا عنه هناك فان اردت الاطلاع عليه فارجع الى تعليقاتنا عليها
قوله قوله قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود لانه رفعه الى قوله هذا هو مراد القوم
اقول هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء على ان
الاضافة الى الوجود معتبرة في مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر معتبرة في مفهوم لفظ
العمى فلا يمكن تصور مفهوم العدم بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه
اذ لا يمكن تصور الشيء منفكا عما اعتبر في مفهومه ولا ترى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون
ملاحظة اضافته الى البصر ولا ذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح
ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص له بالعدم بل يجري في جميع
المفهومات المعتبرة فيها الاضافة وثانيهما ان العدم اي السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا
الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص الوجود

الوجود حتى لو اضيف الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافا الى الوجود وبهذا يصح ان يكون مرادا
في هذا التقدير لا اختصاص لعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في السلب ايضا قوله الثم مراد الشيخ
من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات اه اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن عدم
عن المعدوم المطلق انه يصير موضوعا للقضية الصادقة والظ من الاخبار عن شيء الحكم عليه سواء
كان صادقا ام كاذبا وقوله لا يعلم قرينة على ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة
في ذلك اذ الوجود الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور المحكوم عليه وهو الوجود
الذهني قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ من الاخبار عن المعدوم بالسلب الصريح ونقل بعينه
عبارته فنقول قال المعدوم المطلق لا يخبر بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب الصريح فقد جعل له وجود
بوجه ما في الذهن لان قولنا هو بعض الاشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له
بوجه من الوجوه في الذهن محال اللهم الا ان يقال مراد الشيخ من العدم ههنا ليس هو المعدوم
ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون
موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الملفوظة الموجبة الحقيقية او الذهنية
واقول انه موجود في الذهن ومعلوم اذ لا يقتضي صدقهما الا وجود الموضوع في الذهن وايضا
يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة اذ اصل الحكم الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي
السالبة والفرق بينهما ليس الا في الصدق الحكم لا في اصله ولا شك ان العدم المضاف الصرف
لا يصير محكوما عليه ويخبر عنه في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في الخارج
اقول ما نقله يدل على ان الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب محال الصرف بمعنى انه لا يمكن ان
يحكم عليه حكما سلبيا اي يصدر عنا الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم عليه حكما ايجابيا وهذا
لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى اخر اي بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية الخارجية الصادقة
في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابيا ثم اقول تخصيص الدعوى بالخارجية
غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون وجود الموضوع مقتضيا لصدق القضية وتحققها
وبين ما اذا كان مقتضي الحكم فيها بناء على ان الحكم يستدعي تصور الموضوع الذي هو الوجود
الذهني وح يندفع ما اورده من ان العدم المضاف الصرف لا يصير محكوما عليه ويخبر عنه قال

والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا المقام اما ان يكون
هو الرفع او رفع الوجود وعلى كلا التقديرين المراد منه ما مفهوم العدم او ما صدق عليه العدم
وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم بالوجه او العلم بالكنه وعلى التقدير الثاني اما
ان يكون المراد من العلم العلم التفصيلي او الاجمالي او الاعم وهذه الاحتمالات تجري في عدم
المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف العدم المضاف الى المفهومات كعدم زيد وعمرو
او العدم المضاف الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك الاحتمالات احتمالات كثيرة فلا يتم
هذا الوجه الا اذا كان المراد من العدم من مفهومهما ومن العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه
مفصلا ومن العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او مفصلا قال
فالشرطية ممنوعة قيل اول يرد عليه ايراد ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن
لا ينافي كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن ان يوجه المراد
هو ان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يعلم لا انه لا يعلم اصلا ولو كان مضافا
لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية ومعلوميته على تقدير الاضافة اي بشرط
كونه مضافا لا يستلزم معلوميته حال كونه مطلقا وحاصل ما نقله السيد قدس سره في الحاشية
السابقة عن بعضهم الآن فيما نقله مبني على الجواب على ان المراد من العدم المطلق ما اعتبر عدم
الاضافة فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فانه جواب تام وان كان المراد من العدم المطلق
هو رفع الوجود المطلق على ما هو المشهور بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة بين القول
بعدم العلم بالعدم المطلق ما دام عدما مطلقا وبين القول بالعلم بالعدم المضاف
لان العلم بالمضاف لا يلزم انه يستلزم العلم بالمطلق ما دام مطلقا قوله قدس سره فان المضاف
الى الملكة هو العدم لا المعدوم ومعلوم ان مفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة
ولو اطلق عليه انه مضاف الى الملكة فانما هو باعتبار اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف
الى الوجود واذا كان حال المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه هذا المفهوم كما اختاره الشيخ
على ما صرح به قدس سره بعده قوله قده ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق و
المضاف اول في العدم المطلق احتمالات احدها هذا المفهوم المركب التقييدي فظاهر انه ليس

بمراد فی هذا المقام اذ لا یتوهم احد ان هذا المفهوم المرکب لا یعلم ولا یخبر عنه وثانیا ان معروض
هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق ومقابله سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة لا یساعده لانه
مضاف یضاف الی الملکة والضلالة شک فی امکان تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه
وکونه سلب الوجود المطلق لا ینافی کونه موجودا مطلقا انما المحال ان یکون امرا موجودا او
معدوما لا کونه عدما وموجودا وثالثا مفهوم السلب لا بشرط الاضافة وهو الضلالة لا یکون
مرادا لما مر آنفا ورابعا السلب بشرط عدم الاضافة والظاهر ان هذا هو المراد فی هذا المقام
علی ما اشار الله قدس سره فی حاشیته المصدرة بقوله قال بعضهم ثم ان ثبت ان مفهوم
السلب دون الاضافة الی امر ما لا یمکن تصوره فهذا الکلام وهو ان العدم المطلق لا یعلم
ولا یخبر عنه کان حقا ثابتا والا فلا والی الاول مال قدس سره فی حاشیته الجدید ورد
علیه ان الجدید للتجدید وجزم بالثانی اقول وبما قررنا ظهر ان قوله قدس سره وایضا
تصور مفهوم العدم المضاف یستلزم تصوره ولو بوجه ما الی قوله او ینتهی الی المطلق محل نظر لان
هذا الکلام انما یصح لو کان المراد من المطلق لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظاهر ان المراد
المعتبر بشرط لا وکذا قوله ولا اقل ظاهرا من مشارکة مفهوم المضاف فی ذلک لان هذه المشارکة
انما تظهر اذا کان المطلق معتبرا فی المضاف جزءا لمفهومه والمطلق الذی معتبر فی المقید هو الماخوذ
لا بشرط والجواب ان مراده قدس سره هو الثالث وکونه غیر مراد فی المقام اذ لا مجال
لتوهم کونه غیر معلوم وغیر مخبر عنه غیر ظاهر مقصوده اذ مقصوده ذکر الاحتمالات العقلیة
وان لم یکن مرادة نعم یتوجه انه لما کان قدس سره فی صدد استیفاء الاحتمالات العقلیة
ینبغی ان یذکر المعنی الرابع ای السلب بشرط لا شیء لکنه لم یتعرض له ههنا لذکره فیما قبل نقلا
عن البعض بذلک علی ما ذکرنا قوله وایضا یصدق علیه مفهوم العدم المطلق من افراده لا یصدق
علیه مفهوم العدم المضاف ضرورة ان کل فرد من افراد العدم المطلق فانه یضاف الی شیء
وکذا قوله وامتناع الاخبار بط فانه لما جاز الاخبار عما صدق علیه المضاف وهو بعینه ما صدق
علیه المطلق جاز الاخبار عنه ایضا اذ لا یخفی ان ذلک کله مبنی علی ان یکون المراد بالمطلق الماخوذ
لا بشرط شیء دون الماخوذ بشرط لا شیء فتدبر ثم سقوط جواب الشیخ عن الاعتراض الثانی

وجهه ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف لان اعتراض المص في شق المعلومية حاصله عدم الفرق
بين المضاف والمطلق في ذلك بل معلومية المضاف مستلزم لمعلومية المطلق فيجوز معلومية المضاف
وعدم تجويز معلومية المطلق متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في المعلومية
سقط الجواب بالكلية وفي شق الاخبار مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم
المطلق لا يخبر عنه لانه مشتمل على التناقض ولا دخل فيه لكون المضاف مخبرا عنه على ما يشار
من تقرير الش هناك هذا ما وعدناك من نكتة افراد الش الجواب عن الايراد بامتناع
الاخبار عنه وليس وجهه ان جواب الش مبني على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام في
ان المراد مفهوم العدم اذ قد مر ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح به
قدس سره في فوائح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الش عن الاول يجري بادنى تصرف
في مفهوم العدم والحاصل ان الظ من كلامه قدس سره الفرق بين الجواب عن الاول والثاني
بان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني لا يجري وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق
والاحتياج الى التصرف لما عرفت ان بناء كلام الش على حمل العدم على المعدوم واراد
به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام ههنا انما هو في مفهوم العدم لا ما
صدق عليه المعدوم فاجراؤه ههنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا
في الواقع بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين المفهومين في ذلك بيانه
ان معنى قول الش العدم المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب ان نحكم على العدم الذي هو بحقيقته
مضاف بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف الف كذلك لانه اذا
صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق
ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا وظهر الفرق وقوله وحال الجواب ما عرفت معناه ان
الجواب يمكن بادنى تصرف لان الكلام ههنا فيما صدق عليه العدم وجواب الش كان مبنيا على ان
المراد ما صدق عليه المعدوم المطلق والمضاف وانت تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظ من
العبارة هو الثاني والثالث اي مفهوم العدم المطلق والمضاف وما صدق عليه المطلق
وما صدق عليه المضاف حق لكن لو حمل الكلام على الاحتمال الاول اي ما صدق عليه المعدوم المطلق

اشارة الى الرد على
قاضي زاده ١٢

المطلق ظهر الفرق بين المطلق والمضاف وان رفع الايراد بحث المعنى وعلى هذين الاحتمالين تقرر
الايراد على المعنى على ما قرره قدس سره هذا ما تيسر لي في هذا المقام والله المستعان وعليه التكلان
قوله قدس سره وما اجاب به الشارح فساقط كي لا يخفى يعني اذا كان المراد من العدم المعدوم
سقط جواب الشارح اذ مداره على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتامل قال قدس سره
وكذا ما ذكره الشارح بادنى تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك وكان هذا التصرف
هو ان يقال مراده بمدلول لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون متصفا بصفة
من الصفات ولو بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك يساوق كونه معدوما مطلقا فيصير
خلاصة كلامه هو ان العدم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه وظاهر انه فرق بين
العدم المطلق والمضاف في ذلك قوله قدس سره فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف
وهو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اقول فيه بحث لان ما صدق
عليه العدم المضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان المراد من العدم المطلق
هو الرفع المطلق لان كل ما كان عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدما في الخارج
او في الذهن او في كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق
فلا شك ان ما صدق عليه العدم المضاف ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى
لان رفع الوجود الخارجي ليس بعينه رفع الوجود المطلق لان رفع العام يرفع جميع افراده
لا يرفع افراده ضرورة واتفاقا نعم هو رفع لمطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق
ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق ومطلق الوجود بون فتامل
قوله قدس سره فالاحتمالات التي لا يعد حمل الكلام عليها اربعة اول الاحتمالات ان مراد
الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يحكم
ويخبر عنه الا بنوع من التقييد والاضافة الى الملكات اي الوجودات وتفصيل هذا ما
قال في فصل خامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى في المنطق حيث قال وهذا
موضع شك في ان المعدوم المطلق الذي لا يحكم الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى تطلب
بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا

المعلوم

صورة له في الوجود فكيف لو جد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه ان
هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقايسة
بالموجود لا بنسبته اليه كقولنا الخلاء ضد الملاء فان الخلاء يتصور بانه لا جسم كما يقابل
وضد الملاء يتصور بانه للملاء كما للحار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكن ينسب
اليه المحال ويتصور نسبته اليه واما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما
الذي فيه تركيب وتفصيل مثل غوايل وعنقاء وانسان ذو رأسين نظر فانما يتصور
اولا تفاصيله التي غير محال ثم يتصور تلك التفاصيل اقترانا ما على قياس اقتران الموجود
في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزئان
كل منفرده موجود والثالث تأليف بينهما من جهة ما هو تأليف يتصور بسبب ان التأليف
بينهما هو من جهة ما لو جد فعلى هذا النحو يتمشى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما
يتصور معدوما بالموجودات هذا الكلام ولا يخفى عليك بعد التأمل كمال دقته ولطافته و
رفع الاشكالات الواردة عن الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يخبر ولا يعلم
المستلزم لتصوره والطباقه على قوله العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف
الى الماهية فتأمل في هذا المقام عسى ان ينفتح فرد فع كثير من الشبه والاوهام والله
الموفق للمرام اقول كلام الشارح في الجواب عن الثاني بل في الجوابين مبني على ان المراد
بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرح به حيث قال النزاع فيما صدق
عليه المعدوم المطلق واشار الله قدس سره في الحاشية حيث قال يعني كلام الشيخ
ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق واما الوجه الذي ذكره لسقوط جواب الشارح فساقط
على ما سنشير اليه والى التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره لتوجيه النظر ويستطلع على ما هو الحق واما
البحث الذي ذكره فمردود وبيان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق ما
صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شيء اصلا لا سلب الوجود المطلق ثم ما ذكره
من الوجه الاشبه لكلام الشيخ فنقول ان ما ذكره الشيخ فيما نقله المصنف عن الحكم على العدم
المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز ذلك في العدم المضاف فالمراد بالعدم

بالعدم مقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفي نظر يكون الحكم على المحال بانه كيف
يتصور واين هذا من ذاك هذا ما وصل الى من الحواشي التي علقها بعض المتاخرين المعاصرين
قال الشارح والجواب عن الاول ان العدم المطلق اه اقول الظ ان الشارح بنى الكلام على ان حمل
العدم المطلق على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة المشهورة وجعل القضية محصورة
لكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المطلق على ما اشار اليه قدس سره حيث كتب
على قول الشارح لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق قوله فمعنى كلام الشيخ ان ما
يصدق عليه المعدوم المطلق فانه ما دام كذلك لا يكون معلوما ولا يخبر عنه والظ
انه جعل القضية وصفية كما في الجواب الثاني ويدل عليه العبارة المنقولة فصار حاصل
الجواب عن الاول ان المعدوم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه ففي الاخبار عنه
بعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف وموجوديته في الذهن وصدق الحكم
على القدر كونه معدوما مطلقا ولو قال والجواب عنهما ان قولنا العدم المطلق لا يعلم
ولا يخبر عنه قضية وصفية لكان اخصر ولعله انما اوذاك في الشارح بالذكر وفصله
عن الاول لنكتة سنذكره واراد بمدلول هذا اللفظ وحده ذات المطلق المعدوم
من غير اتصافه بكونه معدوما مطلقا بل من غير اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف
على ما يدل عليه قوله المعلومية باعتبار اتصافه به واراد بمدلوله مع اتصافه بمدلوله
مع معلوميته بهذا الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا قال الشارح لان العدم المطلق
ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا الى ملكة اقول بعد حمل العدم المطلق على ما يصدق
عليه المعدوم المطلق كما اشير اليه فرارا عن شبهة على ما نقلنا ويدل عليه قوله فرق بتلك
الحال بل حال وجوده في الذهن لا يلائم هذا الكلام فلعل ذلك خلط منه بين العدم
المطلق بمعنى المعدوم المطلق اي ما لا يكون موجودا اصلا وبين العدم المطلق بمعنى
السلب الغير المضاف الى شيء اصلا على ما اشار اليه قدس سره حيث قال قال بعض
اي فالمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق والمراد بالمضاف الى الملكة ما
يكون مضافا الى خصوص احد الوجودين فكلامه قدس سره لا يخلو عن ما اشار اليه قال المص

حاصل النكتة ان اعتراض المص على الاول عدم الفرق بين المطلق والمضاف
وحاصل جوابه بالفرق باعتبار الاخذ والوصف وحاصل الاعتراض
في الثاني ابطال اصل الكلام وهو ان العدم الاخبار عنه يشتمل على الناقض
وحاصل الكلام ولا دخل فيه

من قوله فمعنى كلام الشيخ
ان ما يصدق عليه المعدوم
المطلق

عن الاول

العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام من المصنف صريح في انه حمل العدم على سلب الوجود
المطلق وما اورده من الطرحتين قال العدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم
المطلق يقتضي ان حمل العدم المطلق على مفهوم السلب لان العدم المطلق بهذا المعنى مضاف
الى الوجود المطلق كما ان العدم الخارجي مثلا مضاف الى الوجود الخارجي ولو قيل انه اراد
بالمطلق ان لا اضافة الى خصوص الوجود وبالمضاف ان يضاف الى خصوص الوجود
الخارجي والذهني فمع بعده عن اللفظ نقول لا يمكن دعوى كون تصوره اللاكون
الخارجي مثلا متوقفا على تصور اللاكون المطلق وهو ظاهر فعلى هذا الاخلط بين
المعنيين قال الشارح اذ نحن نتصور كل واحد منها اقول يتراءى من مجموع كلام المصنف والشارح
دور بيانه ان يقال ان مقصود المصنف من اثبات كون اللاكون له صورة في العقل ان يكون
معلوما متصورا رد الما ذكره الشيخ انه لا يعلم فالمصنف اثبت معلوميته بان له صورة في العقل
وان عكس كما لا يخفى على الناظر فتامل في توجيهه قال الشارح وذكر افضل المحققين وهو المحقق
الطوسي وحاصل كلامه طاب ثراه ان كلامهم صريح في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر
من تفسيرهم لفظ الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة اولا ثم
التنزل عن ذلك وتجويز كونهم مفسرين لفظ الموجود والمعدوم بمعنى اخر غير ما يفسره
الجمهور مبني على الغفلة عن كلمة تتم هذا واقول لو كان الموجود ذاتا له صفة الوجود
والمعدوم ذاتا ليس له صفة الوجود فالصفة لا يكون الا حالا او الحال لا يكون الا صفة
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم عندهم
منحصرة في الحال وح لا حاجة في تعريف الحال الى القيود المشهورة للاحتراز عما نقله
الشارح بل يذكر الصفة يخرج جميع ما هو غير الحال ويدخل جميع ما هو الحال الا ان يحمل
الصفة المذكورة في تعريف الحال على ما نقله المحقق عنهم بل على المعنى القائم بالغير
وفيه تكلف تام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات المعدوم ما عندهم
معدومة وهذا بظاهره ناقض ما نقله المحقق عنهم فتامل قوله قدس سره
فلا فرق بين العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان المقصود هنا ان الكائن

حتى اثبت كون الصورة في العقل بالتصور وهو المعلومية فتامل

قوله لان حمل الاعراض على الموجود بجميع الاعراض الى الموجود بالاوصاف

او عرض تفسيره بما يخرج صفات المعدوم عن المعدوم حتى لم يكن المعدوم بذاته له صفة الوجود

وهو المعدوم الذي لا يكون له القدم الكائن بحال ما ورد عليه عليه

فان تحقق انه ترى الاول حد الدفع يحتمل ان يكون قوله فلا فرق بين العبارتين الخ

فانقول ان اهم مما عرفت ان الفرق بين العبارتين

الظاهر من كلام قدس سره ان كلا منهما

المعدوم الحق الفظ عدا وعبارتان الخ

فانت خبير

الكاتب واللاكاتب والضاحك واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على الانسان مثلا
مغاير للانسان لكن لما كانت تلك المفهومات متكثرة يتعسر ويتعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة
جامعة هي ما عدا الماهية او العارض لها اما بناء على انها تستنبط كونها ما عداها او عوارض
واما بناء على ان المراد ما يطلق عليه ما عدا الماهية او عوارض الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان
المراد نفي العينية بحسب المفهوم مثلا في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة الحمل في العوارض الخاصة
خارجا وان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم مثلا نقول الكاتب ليس عين مفهوم الانسان
ولا جزءه فيمكن ان يدعى انه بديهي كما قيل المدعى بديهي وما ذكره بتنبيه عليه ويوجه عليه
ان كون الشيء نفس احد النقيضين لا ينافي اتصافه بالاخر كما قالوا في مثل مفهوم الجزء
فانه مع كونه نفس مفهوم الجزء يصدق عليه انه كلي ويتصف بالكلية والجواب ان
المراد الاتصاف في ضمن الفرد على ما هو شان القضية المتعارفة وان كان المدعى
انما ليست عين حقيقة افرادها ولا جزءها فظ انه بديهي بل عرفت في النظرية نعم تظهر
في النقض وهو ما عدا لوازم الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب وجود خاص والعوارض اللاحقة
لانفكاكها عن الماهية بحسب احد الوجودين واما في لوازم الماهية فمشكل كيف وتلك العوارض
ان كانت مخصوصة بالماهية البتة بالفصل وان كانت عامة البتة بالجنس كما حققه
قدس سره في موضعه **قوله قدس سره** فهي مغايرة لمعنى انه ليس شيء منها عينها ولا داخلة
فيها الفرق بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة الى ما عدا الماهية كما نقله قدس سره
وكلام المتن والشرح صريح في نسبتها الى الماهية وح لا فرق بين الجزء والخارج اذ كما ان
الشيء ليس عينا وجزءا للخارج كذلك ليس عينا وجزءا لجزئه **قال الشارح** وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه قيل عليه نعم اذا كان جزءا خارجيا واجيب بان الجزء الذهني لما كان متحدا
مع الكل في الخارج لصحة الحمل خارجا كان موجودا فيه على ان كون المراد من الجزء الذهني
الجنس والفصل على ما هو المشهور مما فيه اقول لا حاجة الى اخذ الجزئية بل يكفي صحة الحمل
خارجا والجواب ان المقصود كونه موجودا في الخارج بالذات اذ اتحاد الذات مع الشيء الخارجي
بالذات واتحاد العرض مع الشيء اتحاد بالعرض صرح بذلك الشيخ في الالهيات الشفاء وعلى الجملة

ثم اعلم انه يمكن الاستدلال على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بانه محمول على الجزئي الموجود في الخارج
وكل محمول على الموجود في الخارج فهو موجود في الخارج لان معنى الحمل هو الاتحاد بحسب الوجود الخارجي نعم هذا تم
في الكلي الذاتي لا في الكلي العرضي لان الاتحاد في حمل بعضها بالعرض لا بالذات بخلاف الذاتي كما حققه الشارح الجديد صح

قال المص لان الانسانية لو كانت بجعل الجاعل لعل المراد من الانسانية كون الانسان انسانا والحاق التاء لعله لملاحظة كونه مهية وهذا الوفق لما استفاد من تعريف المهية
بما به الشيء هو هو ولما كان مرجع الضمير هو الشيء يكون حاصل المعنى هو كون الشيء شيئا ولما كان الجعل مستلزما للانتقال عن مرتبة الى مرتبة اخرى وهو غير تصور ان
يكون الوجود مجعولا يكون مرتبة العدم الى مرتبة الوجود وعلى تقدير جعل المهية لا تصور التعدد الا بمغايرة المهية بنفسها بالاعتبار اذ يتصور العدم الذي هو
رفع الوجود ونفس الامر مصداقها لا ظرف الذهن والخارج وجعلها الى نفس الامر لا جعلها موجودة في الذهن او في الخارج وهو في الحقيقة ليس جعل المهية بل يكون جعل
الوجود الذهني او الخارجي بل التصاقها باحدهما فح يكون الانتقال من نفسه الى نفسه في الحقيقة فعلى هذا يكون معنى كلامه ان كون الانسان انسانا لو كان بجعل الجاعل
بان يجعل الجاعل كون الانسان انسانا للزم من الشك في وجوده الشك في كون الانسان انسانا واللازم باطل لانا نشك فيه فعلى ما حققنا ليس معنى جعل المهية
الا ما ذكرنا وكذا الحال لو كان المراد من الانسانية هو المهية المنسوبة الى الانسان لحمل الباء على النسبة لا على المصدرية فح يكون المراد من اختلاف الحكماء
في ان المهية هل هي مجعولة ام لا هو التفسير الاول
وهو كون المهية بتلك المهية بجعل جاعل او لا
والظاهر ان نظر الشارح بقوله وفيه نظر فتامل
في المقام فانه لم تتضح احد ما قلنا مع ان
الاراء مختلفة فيه وهذا المقام من المعارك
ومما يزل فيه اقدام الاذكياء عفا الله عنه

لصحة الحمل لم يثبت كونه موجودا في الخارج بالذات قال الشارح ويشترط ان لا يكون محمولها من التعيات
هذه المعية والمقارنة الحاصلة في الذهن قال الشارح لا الشك في كون الانسانية انسانية هذا الاثر
من الشارح مبني على ان المراد من كون الانسانية مجعولة انها مجعولة في ذاتها على ما قرره
في الحاشية ويدل عليه كلامه قدس سره في هذا الموضع حيث قال وهو محل النزاع كما ذكر في الحاشية
واما على ما فهمه المص وهو ان المراد ان كون الانسان انسانا بجعل الجاعل فلا يرد لانه
اذا كان كون الانسان انسانا بجعل الجاعل لزم من الشك في وجود الجاعل الشك فيه بناء
على ما تقرر ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان كون المراد من الشك
في كون الانسان انسانا عدم العلم اليقيني به يدل على ما ذكرنا من ان مراد الشارح غير وارد
على دليل المص بعد حمل المدعى على كون الانسان انسانا ليس بجعل الجاعل قوله قده وعلى
هذا فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المص ثم اقول ههنا بحث وهو ان هذا الدليل لو تم
لدل على ان الوجود الخارجي غير مجعول اذ لو كان الوجود اي كون المهية موجودة مجعولة
على ما حققه قدس سره لزم من الشك في وجود الفاعل الشك في موجودية الانسان والشك
في موجودية الانسان مستلزم للشك في كون الانسان انسانا لان المهية المركبة لا تنفك
عن البسيط على ما تقرر في موضعه فلزم من الشك في وجود الفاعل الشك في كون الانسان
انسانا وبمثل هذا التقرير يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المص بان يقال لو كانت الانسانية
مجعولة لزم من الشك في وجود الفاعل الشك في صدورها عن الفاعل على ما اعترف به الشارح
ومعلوم ان الشك في صدور الانسانية عن الفاعل مستلزم للشك في كون الانسان انسانا
لانه لم يصدر الانسانية عن الفاعل فلا انسانية فلا يكون الانسان انسانا
لا يجب الواقع فقط بل يجب علينا الفاء والحق في الجواب ان نمنع بطلان التالي والتقدير
ظاهر قوله قده وللبحث فيه اي هذا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد ان
للبحث مجالا في قوله واما المهية فهي ازلية باعتبار الوجود لا من حيث هي فان الاثر
هو الامر الخارجي وليس ذلك الا المهية دون الوجود على ما عرفت قوله قده قال بعضهم
معنى كلامهم والقائل هو صاحب المواقف واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم

لوازم المهية كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة فان فسرت المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل في وجودها
الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد لكلفا وبما نقلنا ظهر ان قوله ههنا وعلى هذا
فالحق انها ليست مجعولة مبني على مماشاة للقائل قال الشارح وبالجملة كل ما لفرض مجعولا
فله حقيقة اقول هذا كلام حق ويتلخص منه ان الحق ما ذهب اليه الرازي من ان الاثر
هو نفس المهية وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود او الاتصاف فيرد عليه ما يرد عليه
قال كون الاتصاف مجعولا لا يكون الا باعتبار ان يكون نفس ماهية الاتصاف
اثر الفاعل لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا فاذا اعترف بتعلق
الجعل بنفس مهية الاتصاف فالحق ان لا يهرب عنه اولا وثانيا الجعل يتعلق بنفس المهية الممكنة
حتى يكون الاثر في التاثير الخارجي خارجيا قال المص وذهب بعضهم الى ان البسيط غير
مجعول اقول هذا الكلام منه بعد قوله والفاعل لا تاثير له في المهية بالمعنى المذكور معناه ان
البسيط غير مجعول في ذاته لا انه غير مجعول في وجوده او غير مجعول مطلقا وح يرد على
الدليل المذكور انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون
مطلقا كما لا يخفى وهذا مع انه باطل عند المستدل مستلزم لتعدد الواجب شانه هو وجوده
تعدد البسيط بل قوله لان المحوج الى السبب هو الامكان انما يلائم الجعل باعتبار الوجود
لان الامكان الذي هو مساواة الوجود والعدم بالنظر الى المهية انما هو علة لاحتياج
الى فاعل يرجح الوجود ويرجحه على العدم ثم لو تنزلنا عن سوق الكلام وتلائم اجزائه
لو حمل على المعنى الثاني او الثالث لزم تعدد الواجب بناء على الثالث فظ واما
على الثاني فلان عدم الاحتياج في الوجود ملزوم لعدم الاحتياج في الدوام وبهذا يظهر
الاشارة التي في كلامه قدس سره وايضا يلزم خلاف الفرض لان الكلام الممكنة
قال المص لجواز ان يكون صفة عدمية اقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان مراد
المستدل من القيام القيام في الخارج ولكن يحتمل القيام في كلامه على ما يتناول

المماشاة يعرف اذن وبيانه رفيق صراح

مجعولا

قوله وح لا يتم الجواب الذي ذكره قدس سره لا يبعد ان يكون ما ذكره قدس سره اشارة الى عدم كون قول كون الامكان صفة وجودية عندهم ثم قوله وكذا
الجواب الذي ذكره الخ وفيه انه ايضا اشارة الى عدم كون قول صفة وجودية عندهم وايضا يمكن ان يق ان معنى كلامه ان الجواب الصحيح على مذهب الحكماء
انه ان اريد تم بالامكان كيفية نسبة الوجود فمذهبه انه لا يحتاج الى محل فلا يتم الانحصار في القسمين المذكورين وان اريد تم به كون المهية ح فوصفه وجودية
قائمة بالمهية قبل الوجود واستحالة قيام الصفة الوجودية ردعليه لا على المجيب عن الاستدلال وقوله وليس بالمعنى الثاني ايضا والا لامتنع ح وانت خبير بان
الامكان الذي هو صفة وجودية هو الامكان المخرج الى السبب والا فلا دخل لما ذكره صاحب الحواشي في القيام فكونه محوجا يقتضي تقدمه على الوجود وكونه وجوديا
يقتضي تاخره عنه وهذه المغالطة الى الحكم المستدل لا الى المجيب عن الاستدلال والصحيح ينبغي على المحقق الشيرازي ان يبين الامكان الذي هو صفة وجودية
حتى يعلم انه ما هو ثم قوله والا لامتنع تقدمه على وجود المهية لامتناع قيام الصفة الوجودية على الموصوف قبل وجوده واللازم باطل لان الشيخ اعترف بانه
متقدم عنايت الله شيخ بخاري

الالتصاق وصحة الانتزاع ولا شك ان الانتزاع الصفة العدمية كالوجودية يحتاج الى
موصوف يتصف بها قال الشارح لان الامكان عندهم صفة وجودية اقول المراد بالوجود
ههنا الموجود في الخارج على ما سيجيء وح يتم الجواب الذي ذكره قدس سره في الحاشية
بقوله والاولى ان يق ح على مذهبهم لا الالتصاق بالصفة الموجودة في الخارج لا يمكن ان
يتقدم على الالتصاق بالوجود وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل الصحيح على مذهبهم
لان الامكان الذي هو موجود عند الحكماء ليس بالمعنى الاول لقوله انه امر يلحق اي اذا
فسر بسبب الضرورة او اضافي اي اذا فسر بتساوي الوجود والعدم بالنظر الى المهية
ولا يحتاج الى محل سوى العقل اي ظرف تحققه ووجوده هو العقل وليس بالمعنى الثاني
ايضا والا لامتنع تقدمه على وجود المهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي فخارج
عن المبحث كما صرح به وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض له في الجواب المرضي وتعريض لمن تعرض
له واما السند الذي ذكره قدس سره بقوله ولا يلزم امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه
اذ لو كان الاول لامتنع لحوق الوجود به الخ فاقول ظاهره انه سند منع الملازمة لبطلان
اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم ربما يدل على بطلان الملازمة
بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما وههنا كذلك اذ على هذا المذهب هو القول بوجود الكائن
في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالمهية الا بعد الوجود قال الشارح وهو ليس بسديد
اقول هذه مناقشة لفظية تندفع عن المراد كما لا يخفى قال الشارح وان اراد انه كان
تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا نظرا الى غيره فان قلت هذا الوجوب انما هو بالنظر
الى غيره الذي هو جزء لا بالنظر الى الخارج عنه فلم يحصل الاحتياج الى الجاعل كيف
الكل ليس الا مجموع البسائط التي كل واحد منها غير مجعول قلت قد تقرر في موضعه ان
المحتاج الى الغير لا بد له من جاعل وكذا نفوا التركيب عن الواجب لكن شارحه
بان العلة التامة البسيطة لا يكون الا فاعلا قوله مردود لان لا نم انه اذا لم يكن
الخ اقول مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان المفروض ان البسائط غير مجعولة فحدوثها
ولعلها موجودة مجعولة في وجوداتها فلم يلزم نفي المجعولية بالكلية وان اريد نفي المجعولية

الخارجي

لانه يلزم ان لا يثبت شيئا بالشرطية م

وبعد ويتصف م

من قوله لان الالتصاق ح

والترك مختار انه لم يرد على تقرير الشارح ان يق والا لم يترك بل ذكر بقوله واما الامكان الاستعدادي فلا دخل ح م

قال المحقق الشيرازي ولعلها موجودة في وجوداتها وانت خبير بان هذا المنع منع المقدم وهو منع لزوم نفي المجعولية بالكلية لكن هذا يجوز مجعولية وجودات
البسائط وذلك يجوز مجعولية وجود المركب مثلا ح يكون قوله ولعلها مجعولة في وجوداتها تمهيدا لقوله فلم يلزم نفي المجعولية بالكلية فيكون محط الفائدة
هذا القول ع م قوله وفي قوله ظاهر الخ لعل وجه الاولوية هو توجه الايراد على تقرير الشارح سواء اراد بالمجعولية مجعولية المهية او الوجود بخلاف تقرير الناظر
لانه متوجه على تقدير ارادة جعل المهية لكن قول الشارح قلنا على هذا الخ يابى كل الابا عنايت الله شيخ

المجعولية الذاتية بالكلية فبطلانه مم كيف والمقصود ذهب اليه ولو قيل المراد من كون البسائط
مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا ايضا المقدمة ممنوعة اذ لا نسلم انه لو لم يكن
الماهيات مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز ان يكون مجعولة في ذواتها دون وجوداتها
على ما اختاره الرواقيون وبما قررنا ظهر ان تقرير الناظر اولى ولا يخفى انه لو كان المراد
في هذا المقام كون البسائط مجعولة في الجملة اندفع الرد عن كلام الناظر وعن تقريره
الفاسد لكنه خلاف الظاهر اذ لم يذهب احد الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا
التأويل كيف وح يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره المص عن الاستدلال
المذكور لا يجري في تقرير الناظر ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى تامل فان اراد الناظر تطبيق
تطبيق كلام المص على الدليل الذي قرره في ذكر تاييد لتارح وايراد عليه وان اراد
توجيه الدليل وتقويته بقدر الامكان فهذا معنى له والظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد
الشارح عليه حيث قال وهذا التطبيق التقرير مع انه يقتضي ان يكون مدل قوله ح قوله
لجواز ان يكون وجودها من ذواتها هذا باطل لما مر من ان الماهية لا يمكن ان يكون علة لوجود
نفسها واعلم ان هذا وما ذكره قدس سره متقاربان ومندفعان عن كلام الشارح لانه
ابطال للسند الاخص فتامل قوله قده فلا خفاء في ظهور الجواب اه واعلم ان كلام المحشي
المص منع وذكر له سندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البسائط مجعولة في نفس الامر
ذاتا توجه السندان وان جعل لاثبات ان البسائط مجعولة في نفس الامر في الجملة توجه
السند الثاني دون الاول لانه اذا لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر لا ذاتا ولا وجودا
لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر لا ذاتا ولا وجودا او وجود المركب ليس الا وجودات
البسائط ولو جعل الزاما للمص فيتوجه السندان بل سند آخر وهو انه لا يلزم تفسير المجعولية
بالكلية عن البسيط من القول بكون غير مجعول في ذاته لجواز تحقق الجعل بان كان
البسيط مجعولا من حيث الوجود كالمركب اذا جعل الزاما على القائل بالتفصيل وفسر
كلامه بالتفسير الثاني فان فسر بالتفسير الثاني بان البسيط غير مجعول في ذاته والمركب
مجعول في الجملة توجه السندان وان فسر بان البسيط غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا في

الوجود والمركب محمول في الجملة لوجه السند الثاني دون الاول لما مر والجواب من قبل
السعد قدس سره انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليس لشيء من اجزائه ولا شك ان المجموع
محتاج الى جزئه وقد عرفت ان المحتاج الى غيره مطلق لا بد له من فاعل وجاعل فان
تحقق العلة الفاعلية ضروري في كل معلول على ما مر الا لكن على هذا وهو جواز احتياج
المجموع بدون احتياج شيء من اجزائه مردود انه تاتي الجواب الذي ذكره المص اذا فسر
كلام المفصل بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقال يجوز تعلق الجعل بذات المركب دون
شيء من البسائط اللهم الا ان يحمل الجواب الذي ذكره المص على سند المنع لا المنع اذ
السند ان قلت ان اذ الاحتياج من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس احتياجا
ذاتيا قلنا اعلم ان تخصيص جعل المهية المركبة بكونها في ذاتها في كلام الخصم لا ينافي ان
يجعل المتبادل الجعل في كلام مطلقا فان يقول لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته لم يكن
المركب مجعولا الى اخر الكلام ثم تردد في جعل المركب في الجواب قال الشارح فالشرطية
وهي ان البسيط لو لم يكن اه لا يخفى عليك ان هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين
المذكورتين ومع هذا فكلام المص صريح في منع الشرطية الاولى على ما فسره الشارح
فالاولى الاستغناء عن الشرطية الاولى ولك ان ارادوا على تقدير عدم مجعولية البسيط
عدم مجعولية المركبات في ذواتها فالشرطية مسلمة ونفي التالي ثم ان
اراد نفي مجعوليتها مطلقا فالشرطية ممنوعة والسند ظاهر ما ذكره المص ايضا
وتوجيه كلام الشارح ان منع الشرطية التي هي النتيجة يرجع الى منع الشرطية الاولى
التي هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز ان لا يكون المهية المركبة مجعولا
على تقدير عدم مجعولية البسيط قال الشارح من ان هذا لا مدخل له في الجواب اشار
الى ان السند ليس بصحيح واما المنع فتوجيه على ما اشرنا اليه ان نفي مجعولية البسيط
في ذاته لا يستلزم نفي المجعولية كذلك فيقول قدس سره في صورة الاحتياج اي لا يسلم
انه يصير العلة عدم المجموع اذ لم عدم المجموع وهو رفع متعلق بمجموع وجودات الاجزاء
الذي هو وجود الكل والعلة هي مجموع العدمات كيف وعدم المجموع قد يستند الى عدم

عدم واحد من عدم الاجزاء مع وجودها في فكيف توهم الاتحاد قال الشارح وفي الحواشي القطبية
وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء على معنى المستغني لا الاجزاء بمعنى اجزائه كي فعل
الشارح اذ الاول هو المناسبة المشهورة دون الثاني وح ينبغي حمل الحصول على
الحاصل فيندفع التعسف قوله قدس سره وفي الاول تامل لعل وجه التامل ان عبارة
ما في الحواشي لا يلائمه قال المص والمهية المركبة اه اقول اي تركيبا خارجيا او
الاجزاء العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج بينها في الخارج ولا في العقل اذا حصلت
بصور متعددة على نحو التفصيل فظاهر انه لا يجوز الاحتياج بينها ايضا اذ يمكن
تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر وما قيل ان الفصل علة للجنس فمعناه
انه علة صفاته من التحصل والتعين وغير ذلك لا انه علة لذاته اللهم الا ان
يكتفى بهذا القدر من الاحتياج في المركب الحقيقي قال الشارح ويمكن الجواب عنه
بعد التنزل عن الالتزام اه اقول هذا الالتزام يقتضي ان يكون المجموع من الجزء والانسان
مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزاء الانسان ولو لوحظ بالجمع
الحاصل من التعقل الاول والثاني مثلا بل جميع الموجودات المركبة من الواجب
ومعلولاته المرتبة اندفع الالتزام والجواب الثاني الفاضل الجواب ليس الا
ما ذكره المص في شرح الملخص ثم الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام لم يجوز
تركب المهية من امرين متساويين في المرتبة بحسب الخارج تركبا حقيقيا او
الكلام فيه على ما عرفت انفا وعن الثاني بان الدعوى بديهية وما ذكره بينه
بالامثلة الجزئية قوله قدس سره او الجواب بمساواة المنع على ما هو الظ انما قال على ما هو
الظ اذ لا يتحقق سند اخر ظاهرا او لا نظهر سند اخر وانت خبير بانه لا يكفي هذا
على المستدل اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم من البطلان البطلان المنع قال الشارح
على معنى ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل لا يخفى ان الاستقلال بالتفسير الذي ذكره
الشارح اي شقة حيث قال اي لا مثل وجود الاعراض ليس معنى الامتياز في
الوجود بين الاجزاء نعم يمكن توجيه التفسير المذكور فتامل قدس سره بقوله

توجيهه صح
اي توجيه كلام الشارح صح

ن الاولى ه بان يكون المراد ان لكل جزء وجودا مغايرا لوجود الجزء الآخر وكذا القيد
الثاني لا مدخل له في تفسير الامتياز في الخارج على انه جار في التركيب الذهني اذ الجنس ماخوذ
من المادة والفصل من الصورة فبزوال الصورة يزول الفصل ويبقى الجنس في ضمن
المادة والظاهر ان الفصل اذا اخذ بشرط لا كان صورة والجنس اذا اخذ كذلك
كان مادة فبزوال الصورة يزول الفصل وببقاء المادة يبقى الجنس فالاولى حذف
هذا التفسير ويكتفى بما ذكره المص قوله حذف اي الحاشية ان اردت بالتعارض ما هو بمعنى
العرضي المقابل للذاتي فنمنع مسلم هذا التسليم بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منهما
وان حمل على المجموع فلا نمنع عليك كيفية طريق البحث قال الش ولقائل ان يقول
لانم ان التركيب في فاعل السواد اه لو حمل الاجتماع على المجتمع ويدل عليه الكلام قوله
لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره قدس سره في الحاشية من منع تفريع
قوله فيكون على ما تقدم ولو قيل المراد من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل
لمناسبة القابل اندفع هذا مع ان بقاء الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع
نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون معلولا للاجتماع
من الهيئة الحادثة وكذا اندفع قوله لانه يريد بالعلة الموجد وبالمعلول الموجد وما
قول الش فلانم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع فجوابه انه لما كان المفروض ان
تلك الهيئة هي السواد والسواد مركب منهما كان متاخرا عن اجتماعهما وتركبهما
ضرورة ان تحقق المركب بعد التركيب والاجتماع ثم قول الش في جواب لا نقال
ضعيف لان مقصد السائل دفع ما اورده الش بقوله لقائل ان يقول وقد اندفع
بتبديل قول المص فلا يكون التركيب في السواد بل في فاعله وقابله بقوله فلم يكونا
مقومين لا دفع جميع الايرادات الواردة على التقرير الاول وما ذكره الش في الجواب
عنه يرجع الى جواب المص وقد اشير اليه في الحواشي بل الجواب عنه ان ما اوردناه هكذا
انما اوردناه على قول المص بل فرق قابله وفاعله وقد بدله بشيء آخر ولا نمنع الايراد عن
دليل يعتمد على بدل آخر على ان حذف الفاعل اسهل من التبديل ثم الظاهر ان قوله والا يدل على

على عدم محسوسية شيء منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد
وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية المطلقة لا يدخل في الوجود الا بعد تقييدها بالقابلية
وان كان حقا في نفس الامر لكن حقيقته على تقدير الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي غير مسلم
واما ثانيا فلانه لو سلم فغاية الامر ان هذا التقدير يستلزم عدم محسوسية شيء منهما بالانفراد
وبطلانه معا واللازم ليس الا كون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين وهذا لا يضر المستدل
على نفسه وتعلقه بما بعده لاجل ابطال الشق الثاني والثالث بعيد عن السوق ثم ما ذكره
يدل على عدم محسوسية الجنس بالانفراده لا عدم محسوسية كل منهما بالانفراده قال الشارح وهو
لجواز ان يصير المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا هذا وما اورده بعده واورده على الشق
الثاني من النظر انما يرد على ما وجه به كلام المص ان المراد من عدم كونهما محسوسين بالانفراده
عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك لقرينة قول المص فعند الاجتماع وكذا
في القسمين الاخيرين ولو حمل على الاحساس بالانفراد على معنى ان الاحساس باحدهما غير
الاحساس المتعلق بالاخر والانفراد بهذا المعنى اشار الى قدس سره في الحاشية السابقة
حيث قال اي يكون لكل جزء وجود في الخارج على الانفراد مغاير لوجود الكل ويكون فيه
حين الاجتماع مرادا في جميع الشقوق الثلثة اندفع ما ذكره وكذا اندفع المعارضة التي
ذكرها على ابطال دليل الشق الاول ويمكن تلخيص الدليل على وجه لا يحتاج الى ايراد الشقين
الاخيرين وابطالهما بالدليل بان يقال لا شك ان حين الانفراد والانفكاك لم يكن السواد محسوسا
وعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا ونسوق الكلام الى قوله
لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما تفطن به بعض الاجلاء من الاصحاب
قال المص وذلك يستدعي الامتياز في الخارج بين ماهيتيهما والا لكان اي اقول الامتياز بين
الماهيتين في الخارج يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في الخارج مغايرة لهوية
الاخر والتغاير في الهوية الخارجية يستدعي التغاير في الوجود الخارجي اذ لا يجوز اتحاد الشخصين
الخارجيين في الوجود الخارجي بديهة والا فذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من
الماهيتين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين وان قام بالمجموع لزم وجود الكل

الشقين

اي عدم محسوسية شيء منهما بالانفراده وبطلان عدم محسوسية شيء منهما بالانفراده ١٢

اي الوجود الذي اتحاد فيه الخارج ١٢

اي الوجود الذي اتحاد فيه الخارج ١٢

انما قال في قوة لما سبق من ان العرض قسم من الوجود الخارجي والوجود ليس منزلا من الاعتبار العقلية او نزل لتحقيق

بدون اجزائه وان قام باحدهما لم يكن الموجود الا ذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود
ليس له فرد حقيقة وانما يختلف باختلاف الاضافة الى المهيات المختلفة فتعدد المهية ينافي اتحاد
الوجود ولا يمكن حمل الخارج على معنى نفس الامر لمقابلته الذهن ولا يمكن حمل الذهن على الوهم
منه كما لا يخفى ولا يلزم منه كون الحكم خطاء انما يلزم الخطاء لو حكم بالتركيب الخارجي وما
من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج فالمراد من الخارج ههنا نفس الامر ليتناول
قال الشارح وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل على ان الدليل المذكور جار
في صورة مغايرة الوجودين في الواقع كما يظهر بادنى تامل نعم يمكن قلب هذا الدليل بان
يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجود الخارجي قال لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده
فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا ونسوق الكلام الخ
وايضا يمكن اجراء هذا الدليل في نفس التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة
في الوجود الخارجي مثلا يقال لو تمايزت المادة عن الصورة في الوجود الخارجي قال لم
يكن شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم
محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما فتكون خارجة عنهما عارضة لهما
فلا يكون التركيب في الجسم كل في قابله وفاعله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس المعاين و
نسوق الكلام اه وايضا يقال ان السواد محسوس بالذات دون الجسم لا ينفع لانا نريد بالمحسوس
المحسوس في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث والتزام ان الاحساس بالحس احساس
بمحسوسين متمايزين معا حسا لانه خلاف البديهة فتامل جدا قال قدس سره في الحاشية
اعني ان لا يكون شيء منهما محسوسا على الانفراد وبطلان هذا القسم على تقدير نقيض الدعوى
لا يظهر على التقرير الذي ذكره الشارح لتوجيه الدليل الذي ذكره المصنف كيف وعدم
محسوسية شيء منهما حين الانفراد والانفكاك لا ينافي الامتياز بينهما في الحس حين
التركيب الذي هو نقيض الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد في كلام المص على الاحساس
بالاستقلال لا الاحساس حين الانفكاك كما حمله الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل
كلام المص على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض على حمل الشارح ويشارك الى حمل اخر بعيد جدا

ولا يلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب الخارجي وما قيل
من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج والخطاء
عن عدم مطابقته له فيلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب
خطاء ليس على ما ينبغي اذ المراد من الخارج ههنا نفس
الامر لتناول القضايا الذهنية هكذا في بعض الشروح
لو وقع

واعلم ان الشيخ قال في حواشيه على شرح الجديد للتجريد وحواشيه للقال
المهية لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل الجزء انما هو المهية بشرط لا شيء
لانا نقول ان الماخوذ لا شرط جزء ومعدم في ضمن الماخوذة
شرط لا شيء واما فيما لا مادة له فيه اطلاق المركب عليه مجاز
وتصريح كلام الاستاذ ان كلام الشيخ نشر به والف
الوجود بالاول مقدم مع
المهية لا بشرط شيء بل الوجود بالاول مقدم مع
في الوجود الا ان تحقق ذلك في موضع اخر واعلم
تحقق بالثاني بالذات ثم قال في موضع اخر
الماخوذة لا بشرط شيء بل بشرط شيء باعتبار كمعه
في ضمن المادة الخارجية المتحققة قابل واحفظ
منه الكريم

جدا قوله قدس سره وفيه بحث لان الاجزاء الخارجية المتخالفة الذوات الخ اقول الجزء الحقيقي المحقق
اذا كان مباينا لشيء لا يجوز حمله اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء حقيقته الشخصية واما المادة
الخارجية اذا اخذت لا بشرط شيء فيصير كليا فلا امتناع في حملها وكذا كل مفهوم كلي
كان مباينا لمفهوم اخر ماخوذا باعتبار ما فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار اخر كما لا يمتنع
اذا اعتبر بشرط لا بالنسبة الى شخص عمرو ولم يكن محمولا عليه واذا اعتبر لا بشرط شيء كان
محمولا عليه فالكلي لا بشرط له اتحاد مع الماخوذ بشرط لا موجودة بوجودها وبهذا الاعتبار
مباين للنوع وله اتحاد ايضا مع الماخوذ بشرط شيء اي النوع وبهذا الاعتبار
يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط شيء بالمباينة والحمل بالنسبة الى
شيء واحد باعتبار دون منه فان شان الكلي ان يتصف بالصفات المتقابلة في ضمن الافراد
المتعددة ولو لم يجز ان يكون المغاير في الذات والوجود محمولا على الشيء باعتبار لم يجز
ان يكون الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو وهف تامل قوله
هذا غاية ما في الاجزاء الخارجية الخ يعني ان اعتبار كون الاجزاء مادة وصورة انما يجري
في الاجزاء الخارجية دون الذهنية العرفية فالاولى ترك التقيد بالخارجي لئلا يتوهم
انه جاري في الذهنية لان قوله مادة في الخارج يوهم انه قد يكون مادة في الذهن و
الجواب ان المراد به هو الذي لم يصلح لان يكون محمولا اصلا باي اعتبار كان قوله
قدس سره في اي شيء والتتميم باعتباره الاولى ان يقال كما اشار اليه الشارح ان التتميم
الجزء بالمادة باعتبار الوجود الخارجي وهو اخذه بشرط لا والتتميم بالجنس باعتبار
الوجود الذهني اي اخذه لا بشرط شيء وح يظهر فائدة قول الشارح في الخارج ولا يرد عليه
ما في الحاشية لان الكلام لم يصرح مختصا بالاجزاء الخارجية التي لم يصلح لان يكون
محمولا اصلا باي اعتبار كان نعم يصير الكلام مختصا باجزاء المركبات الخارجية اي ما
يكون التركيب الذهني جاريا في اجزاء التركيب الخارجي ولا باس فان بعض المحققين قد صرح
بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركبا الا في العقل فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول
الحكم له لا باس على ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا الجنس لان الجنس انما يكون ماخوذا

التخصيص بل

واعلم ان الجزء لا بشرط شيء له اعتبارات اصلا من حيث
انه لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار هو موجود لا تتميم وبهما
من حيث انه تتميم تحقق النوع وبهذا الاعتبار له
موجودا بوجوده وثالثها الاتحاد مع المادة وبهذا الاعتبار
الخ موجود لكن بوجود غير بوجوده وتحقق في وجوده
وذلك لان بشرط شيء وبشرط لا يتحقق في وجوده
لا بشرط شيء بيرزجان برنج جزير

آخره

من المادة في المركبات الخارجية قال الشارح على ان الحيوان لو اخذ مثلا بشرط ان لا يكون ناطقا
اندرج في هذا التفسير فايدتين الاولى ان المراد من الشخص المحصل والثانية ان المراد من الاخذ معه
زيادة ليشمل ما هو المتبادر من العبارة وهو ان الزيادة زايدة عليه مقارنة له من خارج حتى يحصل
بالضمام الزيادة اليه مجموع هو الحيوان اذا اخذ بشرط الناطق مثلا كان معناه ان لو اخذ
الحيوان بشرط ان يكون مشتملا على الناطق والانضمام والانضياف ليس بمعنى الانضياف معه
بل بمعنى الانضمام والانضياف فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء قال الشارح اذ ليس ذلك معنى
الوضع والحمل على ما هو المتعارف اقول مم والسند ان اكثر المحققين فسروا الحمل باتحاد
المتغايرين مفهوما في الوجود الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من ان يكون بحسب
الحقيقة او التشبيه ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الذهني كما كان يقتضي
التغاير في الوجود الذهني يستحق التغاير في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول
مغاير للنحو الثاني فان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء
كانت مطابقة او لا ولا استبعاد في تعدد الوجود الوجود الذهني اذا كان كل وجود
منهما من نوع اخر وكما كان النحو الاول من الوجود الذهني بمنزلة الخارجي في ان الذهن
ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك الوجود تسامحوا كثيرا واطلقوا الوجود الخارجي على
معنى يشمل هذا النحو من الذهني ايضا ثم التاييد الذي ذكره الشارح لان ما ذكره المص
الاتحاد في الوجود يقتضي صحة الحمل لا انه معنى الحمل مما نقله عنهم ضعيف لان المنقول مشترك
بين التفسيرين للحمل لاخذ الذات فيه وهي بمعنى ما صدق عليه الشيء كاخذ الوجود اللهم
الا ان يحمل على انه بمجرد ان الاتحاد في الوجود مما لا بد منه في الحمل سواء كان مفهوم الحمل اولا
مساويا له قال الشارح ان اتحدا من جميع الوجوه كان الحمل عديم الفائدة اعلم ان اللازم
في تحقق الحمل من تغاير بوجه ما بين الطرفين وهما المعلومان اذ النسبة انما هي بين المعلومين
واما اذا لوحظ زيد مرتين والتفت اليه التفاتين فان صار التغايرين نفس المعلومين
كان من زيد الملتفت بالالتفاتة الاول هو زيد الملتفت بالالتفاتة الثاني كان صحيحا
والا فلا ومن الافاضل من يكفي التغاير بحسب الملاحظة والالتفات من غير ان يجعل الالتفات قيدا

قال

وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقع ولا يحمل على شيء حقيقة اصلا لان حمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو نسبة بين امرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الصاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلي اخص جزئية كما في قولك بعض الانسان زيد شرح الاذب

قال البعض الحقيقي فاذا لوحظ متحصل من شيء وقبل ان يلاحظ كان متغايرا بحسب الملاحظة والاعتبار فقط ويمكن ان يقال ان الحمل من التغاير لا يمكن حمله على نفسه بملاحظة واحدة اي لا يتحد واحدة وقال بعض المحققين في الشرح التوحيد الشيء الواحد من حيث يفهم منه حقيقة واعتبار الانتفاء في وقت واحد فلا يرى اجل فيه بالملاحظة بالانتفاء التصوري والانتفاء عن الاذهان ان يتغاير المفهوم الادراكي بوجه من الوجوه حتى انه لو كان ما هو زيد الادراكي ولا هو زيد الادراكي ما هو عكس وبالجملة لا بد من نوع تغاير في زيد الادراكي والاطلاق الثاني اي ما يعكس وبالجملة لا بد من نوع تغاير في المفهوم حتى يتصور التعدد والتصور او الانتفاء ليمكن الحمل والا فلا فتامل فانه مبحث غامض خواجه جمال الدين شرح تجريد

قيد في العلوم التصور كيف ولو جعل قيدا في المعلوم يصح دعوى كون زيد الملتفت بالالتفات الاول هو زيد الملتفت بالالتفات الثاني ضروريا مع ان كتب القوم مشحونة بان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وقد يوجه كلامهم هذا بان معنى هذا الكلام ان زيد الملتفت بالالتفات الاول هو زيد الملتفت بالالتفات الثاني بمعنى انهما متحدان في زيد المكرر او ان زيد المقيد هو زيد بلا تقييد وايضا كان ضروريا فيما اذا كان القيد الثاني لازما بينا للموضوع المقيد بالقيد الاول ولا يصح مطلقا هذا والقائل الذي لم يشترط المغايرة في ذات المعلوم قال يجب التغاير ليكون الحمل مفيدا وكان كلام الشارح ناظرا الى هذا القول بعد تخصيص الوجوه الراجعة الى نفس المعلوم فتامل قال الشارح بدخول مبدأ المحمول اراد بالمبدأ المنشأ كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدأ الاشتقاق على ما صرح به قدس سره في الحاشية التجريد كيف والمشتق ليس ذاتيا كما حققه قدس سره في حاشية التجريد قوله قدس سره والا فالفرق ان مبدأ المحمول الذاتي غير خارج يعني فيما تحقق التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي كالمادة مبدأ الجنس والصورة مبدأ الفصل وهما داخلان في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس والفصل ماخوذان من نفس الماهية فمبدأ المحمول غير خارج لكنه ليس داخلا قوله قدس سره انما يلزم اذا كان العروض بمعنى القيام اقول قد صرح الشيخ وغيره من المحققين بان العارض المحمول وان كان لازما للماهية متاخرا عن المعروض في الوجود كيف وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع فرنف قوله قدس سره بناء على انه عارض للموضوع في الذهن اقول فيه بحث لان هذا انما يصح في العرضيات التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية واما في غيرها كالعرضيات المحمولة في الخارج فقط او فيهما معا كلوازم الماهية فلا لان حمل الشيء على الشيء في اي ظرف فرع لتحقق الموضوع فيه على ما هو المشهور قال الشارح وانه سوال مشكل والجواب عنه صعب اقول الجواب عنه ليس بصعب لانه ان اريد بالجزء ما هو جزء حقيقة اعني الجزء الماخوذ بشرط لا فهذا له وجود واحد في الخارج متقدم به على الماهية وان اريد ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فله وجود في الخارج متحد به مع الماهية النوعية ويكون له وجود اخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام

لا وجه للاعتراض الوارد تعليق م ح

عن سوال وصعب

في المركبات الخارجية على ما نقل في شرح الملخص ولا محذور فيه لان تعدد الوجود للكلي غير محذور
بل هو واقع في الكليات الغير المنحصرة في فرد واحد **قوله قدس سره** والفاس العوارض المحمولة
على الموجودات اي لم تعرض لمحل العدميات لانه انما يكون في الذهن فيقتضي وجودها في الذهن
وهو غير محال بل واقع بخلاف الاعمى بالنسبة الى زيد فان هذا المحل بحسب الخارج فيقتضي
وجود الاعمى وجود العمى في الخارج لانه جزء مفهوم الاعمى **قوله قدس سره** فاستشكال
السؤال مع استصعاب الجواب بالنظر الى ما ظاهر وذلك لان الاجزاء الخارجية متمايزة
بحسب الوجود الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين
ومغايرين لوجود الكل فلو حملناها على الكل لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
خارجيين وانه محال لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير بان تعدد الوجود الخارجي لشيء
واحد انما يكون محالا لو كان ذلك الشيء شخصيا واما اذا كان كليا فلا كيف والانسان
موجود بوجودات افراده على ما حقق ان الطبايع موجودة في الخارج حقيقة بعين
وجود الافراد باعتبارات متعددة فكذا نقول ههنا الجزء الخارجي كالمادة يحمل على
الكل لكن لا من حيث انه جزء وماخوذ بشرط لا بل على انه ماخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت
وح يكون جنسا وموجودا بوجود النوع ايضا كما كان موجودا بوجود تقدم به على الكل
في ضمن المادة والصورة والظاهر ان هذا الكلام منه قدس سره مبني على ما سبق منه في
الحاشية السابقة من ان المغاير بحسب الوجود والذات يستحيل ان يتحد في الوجود والذات
حتى يحمل وقد صرحوا به **قوله قدس سره** هذا خاصة للجزء مطلقا فان اريد تميزه عن الخارجي ايضا
الحمل على اعتبار التقدم المذكور هذا وما نقل عن العلامة مدفع هذا الاعتراض عنهم
فلا تغفل **قوله قدس سره** واما قوله نعم الوارداه فاني ارد لو قال هذا الكلام وهو ان الاجزاء
الخارجية محمولة وجزء من عند نفسه واعتقد ان المركب العقلي يكون بهذا الوجه فيرد عليه
انه يجوز ان يكون المركب العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركب السواد من اللون وقابض الصم
اذ ليس ههنا اجزاء خارجية اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم واعترض عليهم بهذا
ثم لا يخفى ان حمل الذاتي بحسب الذهن يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب الصدق فاشكل

فاشكل امر الحمل فيه ولا يحسم ما ذكره الشيخ مادة الاشكال ويندفع بما قررنا سابقا وما نقل عن
العلامة مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون من حيث التعلق بشيء متقدما على نفسه من حيث
التعلق بشيء آخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى الاحقية على ما علم من عبارات الاشارات
ظاهر ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة يجب الوجود الخارجي بالذات وان الجنس موجود في الخارج
بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج
ايضا يدفع ما ذكره في الجواب ثم جوابه يتم فيما اذا كان هناك تركيب عقلي صرف لكن الامام
استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الوجود الخارجي ايضا كما صرح به قدس سره ثم ان الاستشكال
بحمل الاعم على ما في الحاشية مبني على ان حمل العرض يقتضي الاتحاد بالذات وليس كذلك بل اتحادهما
مع معروضهما كما يستفاد من الشفاء بالعرض على ما ذهب اليه الاستاذ ولعل تخصيص الامام
الاشكال بالذاتي بناء على بعضهم قد قال بان الاعم موجود في الخارج ولا يلزم وجود العرض
فيه لان اجزاء العقلي للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج وانت تعلم ان وجود
الكل بدون اجزائه محض عبارة على ان الجنس ليس كذلك بالنسبة الى الاعم ثم ما ذكره الشيخ لعدم اجابة
جواب العلامة لا يدل على مطلوبه لامكان توجيه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا
لما قاله العلامة كما لا يخفى على المتفطن قال المص كالعطاء فانه اسم لفاعلة مقرونة بالفاعل
لا يخفى ان الفاعل ان الفاعل ليس جزء لمفهوم العطاء بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل وهذا
هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشيخ في الحاشية التي كتب على قول المص كالخالق
والرازق قوله والاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد اقول هذا الايراد ما سبق
من المص ان المركب الحقيقي لا بد لبعض اجزائها من حاجة الى الباقي حيث صرح هناك بان الهيئة
الاجتماعية التي هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد وقع ما سبق
منه على سبيل التسليم لا يفيد اذ السند مساو للمنع بل الجواب ان هذا السند مما لم يرض به المص
واشار اليه قدس سره في الحاشية بقوله هنا شيء وهو انه صرح المص بان تقوم الاعداد
بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها وصرح به الشيخ العلامة قدس سره ان هذا الكلام مبني على
اعتبار الجزء الصوري في العدد في حاشية شرح القاضي وصرح بهذا بعض المحققين في

فصل

اي قوله لان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري فتأمل واجمع

في حاشية التجريد وقال فيه اعلم ان هذا القول مع استعمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا كره
فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات
في العدد بعينه دخول الاعداد فظهر بما ذكرنا انه لو سلم ان الاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري
في العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص به لتصريحه بما ينافيه بل نقول ان كلامي المص حيث
جعل العدد مما يثبت به اجزاءه ههنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه تنافي غاية
ما يمكن ان يقال ان كلامه ههنا تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة للواقع قال ره او محسوسة
كتركب الحلقة من اللون والشكل اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس بالذات فالشكل باي
تفسير فسر ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئي بالذات هو الضوء واللون وكذا صرحوا بانه ليس
من الملموسات بالذات وان اريد به ما يتناول المحسوس بالعرض بالعرض
دخل الجسم فيه اذ لا شك ان الصورة وكذا الهيولى محسوسان بالعرض ويمكن ان يقال اراد بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده
بالحس ولا شك ان الشكل كذلك والهيولى ليست كذلك قال ره ينبغي ان يعلم ان المراد من
الشكل اه هذا تحقيق للمقام على وجه يتضمن دفع كلام عن المص وهو ان اللون عارض
للسطح للشكل فالتركيب من المعروض والعلة قال في الحاشية وذلك لانه جعله محسوسا ح لا يخفى انه
كما ان البنية ليست محسوسة بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى الثاني فلا بد ان يراد
المحسوس في الجملة وح يتناول البنية كما لا يخفى قال ره الذي هو من مقولة الكيف
اي جزء لما هو من مقولة الكيف قوله كالاقرب اه اراد بالاقرب والابعد الاقربية
والابعدية وقوله بعد في تحقق مهية نوع من النسبة اشارة الى انه مهية اعتبارية
فلا يرد ان السرير في المشهور حقيقي انه مركب من الخشبة والبنية واراد بالغير المستقل
الاضافي مطلقا لا ما يكون آلة لملاحظة الغير كالمعاني الحرفية قال ره في الحاشية
لانها مجرد اعتبار عقلي يعني ان الكمال ليس هو الحوال الابيض بعد الفرض بل ما
يعتبره العقل مركبا قوله قده بان مرد التقرير الى قياس استثنائي بان يقال لو
وجب ان يكون جزئها موجودا لجاز تركبها من الموجود والمعدوم والتالي باطل
فيشهد المتالان على فساده واما اذا جعل اقترانيا يصير هكذا المهية الاعتبارية

الاعتبارية قد يكون مركبة من المعدوم والموجود وكل مركب من المعدوم والموجود لا يجب ان
يكون جزئه موجودا ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم لا دخل له في بيان ان جزءه معدوم
في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة المتية الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم فيقصر عن
الدعوى قال الش اي لا نم ان الجنس ان كان علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل و
لو سلم فاللازم تحقق الفصل المعين اينما وجد الحصة المعينة من الجنس كما اشار اليه الشارح
حيث قال على معنى ان الحصة لا يحصل في الوجود الا اذا قارنها فصل فلا فساد فيه قال الش
فلم يصح قوله والقوى النباتية فصل للجسم النامي الا وفلم ينفي او فلم يبين قال قلت
لم لم يحمل الش ونسخته كلام المص على ما حمل عليه في نسخة المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك الحزازة
قلت بعيد في نسخته وذلك لانه حمل الجسم النامي في قوله فصل للجسم النامي على الانواع
كما حمله العلامة حتى يندفع الحزازة ومعنى الجسم النامي في قوله وبقاء الجسم النامي بعد زوال
القوى عنه مع لا يمكن ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية الفصل للجنس وتفسيره
لا في علية للنوع او لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس وح يتوجه ان حمل لفظ واحد
في الدليل والاعتراض على معنيين متغايرين مع وهما بعيد غاية البعد مع ذلك البعد
من اضافة الفصل الى الجنس اذ الفصل له اضافة الى الجنس بانه مقسم له يحصل النوع منه و
الى النوع بانه مقوم له الا ان كونه مقوما معتبر في الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس يحصل
له وان كان لازما بناء على نفي التركب من امرين متساويين لكن غير معتبر في مفهومه و
تعريفه ولهذا حكم الش بان الفصل فصل للنوع دون الجنس قال الش الا ان في نظره
نظرا اقول النظر مندفع بان مراد العلامة ان المعنى الذي هو الجنس ليس هو الشاخص
بالفعل والا لزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي كما في الشارح فلا بد ان يراد به ما
من شانه ان يكون نامية وح يتوجه ان ما هو حقيقة الجنس لم يزل في صورة زوال
القوى واندفع منع بقاء الجنس بعد زوال الفصل وليس مراده ان الجنس اي ما هو
حقيقة الجنس موجودة في هذه الحالة بالقوة لا بالفعل ليتوجه ان اللازم في صورة
علية الفصل للجنس ارجحين بقاء الجنس بالقوة مع الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه

تحقق فصل ما اينما وجد الجنس

لانه

مفهوم م

الصورة لقاء الفصل بالفعل بل اللازم ان يتحقق الفصل بالفعل حين تحقق الجنس بالفعل بل الجواب
عنه ما قرره الشارح في حل الكتاب من ان اللازم في العلية ان لا يبقى الحصة المعينة من الجنس
بعد زوال الفصل لان من قال بعلية الفصل للجنس اراد علية للحصة المعينة دون
الحصة التي اقرنها من الجنس فلا يصح بقاء تلك الحصة التي هي المعلول بالحقيقة بعد زوال
الفصل الذي هو العلة ولا ينافي بقاء الطبيعة الجنسية في حصة اخرى بدون الفصل
المعين الذي هو علة لحصة اخرى وذلك ظاهر وكذا يمكن دفع قوله وايضا بان النامي
قد يكون صفة للجزء لا للبدن كله وهناك كذلك اذ لا شك ان الاظفار والاشعار
يزيد في اقطارها الثلث على النسبة الطبيعية والمراد النامي بالفعل لكن اعم من ان
يكون بكله او بجزئه بل نقول المراد القوة التي بها تكون الزيادة وظ ان هذه
القوة موجودة حين الكهولة الا انه لا تاثير لها في كل البدن لمانع قوله حدس
لو حض اللوازم بالاثار الصادرة عنها اه اقول لكن يبقى الكلام في اثبات ان تلك
الاثار اثار لتلك المبادي والبديهة غير مسموعة ههنا كيف وقد نقل المحقق في شرح
الاشارات وسينقله قدس سره الشريف عنه الفخر في بحث اثبات العقول ان المحقق
على ما ذكره افضل المحققين ان المبدا الفاعل للكل هو الواجب تعالى وما عداه بشرائط
التي تترتب على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش فيه هذه عبارته قدس سره وايضا
الاشاعرة قاطبة مجتمعون على ان الافعال الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة
عنا بل صدورها عنه تعالى ونحن قابلة لها وقد نقل بعض اجلة المتاخرين ان
الشيخ اورد في بعض رسائله ان عند المحققين من الحكماء ان لا مؤثر في الوجود
الا الله وقد نقل ذلك المحقق ان هذا مذهب جمع الفرق من اهل التحقيق والفرق
من الحكماء والصوفية الالهيين والاشاعرة ولم يخالف فيه الا طائفة من
المعتزلة وعند هذا كيف يسمع دعوى البديهية فيه فتدبر قال المص واما الثاني
فلمشاركة البسيط الخارجي مثلا المركب لا يخفى انه لا حاجة في التمثيل الى مثال كان
احد المشاركين مركبا اذ لا يلزم تركب احدهما ايضا في هذه الصورة واختلاف كثرة

شيرة كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا والعقول المشتركة في كونها عقلا المتمايزة
في بعض السلوب ولا يلزم ان لا يكون الامتياز ههنا في غير السلوب قال الشارح اما على الاول
فلان المركب من العارض والمعروض مهية اعتبارية لا حقيقية اقول هذا في العارض بمعنى
القائم واما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من الجنس والفصل والشخص
عند من يقول بمثبوتية من الاجزاء الذهنية المتحقق مع المهية في الجعل والوجود فانهم
قالوا النسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القائم
قال الشارح فيتسلسل او ينتهي الى المحقق الى ههنا نظر اذ يجوز ان يكون هذه اللوازم امورا
اعتبارية كما اذا كان متنا ولا للاعتبارين كما قال الشارح ولو سلم فيجوز ان يكون المشترك
علة فاعلية اللوازم وهذه اللوازم الاعتبارية شروط ولو سلم فيجوز ان يكون هذه
اللوازم متعاقبة كان بعضها متولدا بالقياس الى الاخر ومثل هذا التسلسل جائز عندهم ويمكن
توجيه النظر بهذه هو اولى مما في الحاشية من ان العلة هي المفارق لانه خلاف قانونهم
ولو قال العلة هي الخارج الغير المفارق لكان اصوب ما ذكره في الحاشية من النقض بالمحقق
الداخل فمندفع بان ثبوت الذاتي لذي الذاتي غير معلل بعلة وذلك لان السوال في الدليل
عن علة ثبوت اللازم المحقق للملزوم ولو كان السوال في علة صفة الاختصاص لوجه
ان نفس اللازم هناك ونفس الجزء ههنا نعم يمكن النقض بلوازم الصنف فان علة لا يجوز
ان يكون المهية النوعية المشتركة ولا المحقق الداخل والا لاشتمل الصنف على جزء اخر غير
النوع واجزائه فيتعين ان يكون امرا خارجا محققا فينقل الكلام اليه حتى يتم فتامل
قوله قدس سره على سبيل العروض متعلق بصدق الناطق والمراد ان الناطق لا بشرط
ليس على الناطق بشرط لا وهو اعتبار جزئيته ذاتا واعتبارا ولا جزءه ايضا وان كان
خارجا محمولا فكان عارضا هذا لا يخفى ان اللازم في العروض كونه خارجا بحسب الذات
فالمراد انه عارض لوسعا قوله قدس سره مشاركة في افادة تعين المهية الماخوذة هذا
وما في الشرح حيث قال كما في تعين تلك المهية يدل على انه لو كان فاعل
التعين في المهية واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان داخلا في كون علة

المتحد قوله

هذه الحاشية معترضة
على الحاشية من العباس

سنخ التعين

ملع

التعين هو الفاعل فقط وكان شريكا لما كان الفاعل الذي ليس له شريك في تعين المهية
بسيطا في الحكم وهو انحصار النوع في شخص وح ظهر ان ايراد العلامة ليس موقوفا
على ان في النسخة لم يوجد لفظ فقط بل يحتمل ان يكون موجودا لكن حمله على انه لا يكون
ذا اجزاء وان كان له شريك في تعين المهية لكن مع جواز كونه ذا اجزاء فيتحقق
الكل بواسطة كل جزء تعينا اخر وقوله غير متعدد بمعنى انه غير مشتمل على التعدد
التكثر لا انه لا يكون له فاعلان وفيه تكلف هذا ولا يخفى انه لو حمل فقط على ما
حمل عليه قدس سره اي لا يكون لها فاعل اخر لكن لها شروط متعددة كان
داخلا في هذا القسم مع انه يجوز ههنا عدم الانحصار ثم لا يخفى ان مدخلية المهية
امر لازم على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس المهية فقط بان
يكون المهية علة فاعلية لتشخص نفسها اذ العلة اذا كانت بسيطة كانت فاعلية لكن
يتوجه لزوم كون الشيء الواحد كالمهية فاعلية وقابلية لشيء واحد هو التشخص اللهم
الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر
واحد هو القابل بمعنى المحل الذي يقوم به المقبول لا القابل بمعنى الموضوع الخارج
المحمول وههنا كذلك لما عرفت آنفا وقد يكون الفاعل غيرها فالعلة هي الفاعل
مع المهية القابلة له وقد يكون هناك قابل غير المهية لكن بالنسبة الى المركب الذي
هو التشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو المهية فقط واعلم ان اختلاف
القوابل قد يكون بالشخص وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس و
لا يبعد ان يقال ان هذا الاختلاف على وفق اختلاف مقولاتها مثلا الاختلاف
بين نطفة زيد ونطفة عمرو بالشخص فقط وبين نطفتي الرومي والحبشي بالصنف
وهكذا واما ان القابل له استعدادات مختلفة فكالقابل غير الماء والهواء
مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة بالشخص بدليل
الانقلاب لكن تكثرها على نحو التخصص فان الصورة المائية افرزت
من هيولى كل العناصر حصة والنارية افرزت حصة اخرى وهذا الاختلاف

فما لا يكون له فاعل اخر

كما ان الاختلاف بين نطفتي الانسان
والفرس بالنوع وبين نطفة الحيوان
ومادة النبات بالجنس ق

الواحد

الاختلاف ليس اختلافا بالشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم المتصل من جهة
اختلاف الاعراض ولهذا اسندوا هذا الاختلاف الى اعراض متعاقبة
مقارنة لصورة سابقة الى غير النهاية عندهم ومن ههنا ظهر ان قول ان
الماء المفرق في الكيزان الى قوله القوابل المختلفة بالعدد اراد بالاختلاف
بالعدد الفرد الحصصي لا الشخصي وح اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعده
ان هيولى العناصر شخص واحد لها استعدادات مختلفة قال الشارح او بالعلة
الصورية للجسمية قد يقال هم صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون
لذاته او لعارض يعرضه فهذا الاحتمال داخل في كون العلة هي الجسمية قوله قدس سره
او بحثنا في المركبات اقول فالصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة
النوعية التركيبية كصورة الياقوتة والذهب مثلا فهي متاخرة عن الهيولى
الثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات بل بالزمان ايضا واما من حيث
التحصل النوعي التركيبي ككونها ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورتها
فالعناصر يحتاج في كونها ياقوتا مثلا الى الصورة الياقوتية وان كانت مستغنية
عنها لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة والا لكانت عرضا ولا
ينتقض بالسرير لانه مركب صناعي فلا يحتاج القطعات الخشبية في كونها نوعا
حقيقيا سريريا الى الهيئة فكانت الهيئة داخلة في العرض قال الشارح فلا يكون
التعين الذي هو طبيعة واحدة اقول هذا مبني على الخلط بين معنى
العارض على ما عرفت انفا اللهم الا ان يقال الدليل المذكور جار في
العارض بمعنى الخارج المحمول فتامل ويمكن دفع السوال بوجه اخر وهو ان
الصورة الجسمية بمهيتها متقدمة على الهيولى وتشخصها ووجودها متاخر
عنه فلا منافات وهذا اقرب الى قواعدهم قوله قده لا يقال انه لا يكون
علة لتشخصها انه لا يكون علة الخ لا يقال المباين لا يفيد تشخص المهية وههنا
كذلك كيف لا والنفس مجردة والبدن مادي لانا نقول العلاقة التي بينهما

العدد

صناعي

والعروض

الجسمية

وجه قده لا يقال الصورة علة اقول

ليست اضعف من العلاقة التي بين الفاعل والمهية بل هم حكموا بانها تشبه علاقة
الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لامكانه **قوله** قدس سره لجواز ان يكون
عرضيا لافراده وعلى التقدير ان يكون ذاتيا لجواز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز
اختلاف اقتضائها **فتدبر قال الشارح** لجواز ان لا يكون تعين التعين
بتوبيا اقول على تقدير ان يكون التعين مهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض
افراده وجوديا وبعضها عدميا سواء كان الوجودي والعدمي بمعنى ما لا يكون
السلب جزءا المفهوم او لا وهو ظاهر او بمعنى ما من شانه الوجود في الخارج وما ليس
شانه ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت
لعل مراده انه على هذا التقدير كان طبيعة التعين عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة
بذواتها كما اشار اليه قدس سره في الحاشية او طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول
قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين بل الامتياز لبعضها عن بعض اما
بذواتها البسيط كما في الاول او بالفصول المنوعة كما في الثاني الا ان يق
على التقديرين وان جاز الا ان يقول جاز ايضا ان يكون الانواع التي
كانت تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة الافراد فكان
للتعين تعين ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للشخص
ضروري في كل مادة واما المهية او الفصل فصار سببا للتعين الذي هو جزء
المميز في الحقيقة **قال المص** موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين اخر اقول ان
اريد انه لم اختص هذا التعين بتلك المهية لا باجزائها فالجواب ما ذكره المص ان
امتياز المهية عن ساير المهيات بذاتها لا بتعين اخر وان اريد ان في صورة
تكثر افراد المهية كان للسائل ان يقول لم اختص هذا التعين بتلك الحصة والاخر
بحصة اخرى فان كان ذلك للتعين السابق ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
فالجواب ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة اخرى
هذا دور المعية وذلك مثل ما لو قال لم اختص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس والجواب

وجهه ان هذا الجواب ممنوع في جوابه لانه لم يصح بالطبيعة النوعية فتدبر

والجواب ما اشرنا اليه والظاهر ان المستدل اراد الشق الثاني وح ففي جواب المص تامل
قال الشارح فيلزم انحصار نوع تلك الماهية الصادق على الشخص اقول لقايل ان يمنع ويقول
لعل اختلاف اشخاص الماهية مستند الى اختلاف استعداداته قابل واحد على ما مر في
متن الكتاب ولا يلزم اختلاف في ذات القابل قوله قده ان القابل الذي هو
علة التعين ليس قابلا بالقياس الى هذا المقبول غرضه ان اطلاق لفظ المقبول
في حل الشارح وان كان على سبيل المجاز على ما يشير اليه الشارح الصافي في حل العلامة كان
اطلاق لفظ القابل الصالح عن تجوز اذ المتبادر من القابل ما يكون قابلا بالقياس
الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك المقبول هو الماهية لا مادة
الشخص والتحقيق ان التجوز في المقابلة بين القابل والمقبول ويمكن حمل كلامه
قدس سره عليه والا فاطلاق القابل على المطلق مثلا بالقياس الى الصورة
الانسانية ليس فيه تجوز واقول يمكن ان يحمل النوع في كلام المص على نوع الصورة
الحالة لا الماهية المركبة وح يسلم الكلام عن التجوز فتامل تعرف قال ولا يخفى
انه لو خص الكلام بتعين اه اقول فيه نظر لان قول الشارح والا لم يكن اختصاصه
بها اولى من اختصاصه بغيرها صريح في ان المراد من الماهية الذي كان واجبا لانفصاف
هو امتيازها عن ساير الماهيات ويكفي لذلك كون الماهية هي المختصة لانفصاف
التعين بها دون غيرها ولا يقدح في ذلك كون الماهية لها افراد واشخاص
متعددة نعم لو قيل انفصاف الشيء الى الشيء مع كون المنفصل اليه متعينا
متشخصا مثلا انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون الجسم مشخصا ولا يكفي
في ذلك امتيازه عما عداه من الماهيات الاخر لا يدفع جواب المص لكن هذا غير
توجيه الشارح فليس للشارح ان يورد عليه هذا بعد ما وجهه به على انا نقول الا
قد يكون بحسب الخارج كانفصاف العرض الى الموضوع مثلا وهذا يستدعي تعين
المنفصل اليه وتشخصه سابقا عليه بالذات او كان معه وقد يكون بحسب العقل
وذلك مثل انفصاف الفصل الى النوع والجنس وذلك انما يكون بحسب العقل والا لتدكر

من غير تعرف صح

واجبا للانفصاف

امتيازه

سوى امتياز المضاف اليه عن ساير المفهومات والمراتب في الذهن حتى لو لم انضم الناطق
الى الحيوان دون النباة وظاهر ان هذا الانضمام كثيرا ما واقع بين المفهومات الكلية
فكيف يتصور ان يقال هذا موقوف على تشخص المضاف اليه وعند هذا الظهر ان الحق
في الجواب ما ذكره المص وان الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا لان ضم هذا الانضمام
متحقق في الاعتباريات والعدميات **قوله قده** مساو للمنع كي نظهر بالتامل الذي
نظهر بالتامل ان السند اخص من المنع كيف وهذا الذي ذكره لابطال المعية التي كانت
سند المنع تاخر الانفصال عن الامتياز يتضمن سندا اخر وهو تقدم الانفصال على
الامتياز فتامل **قال الشارح** قال صاحب المطالع في هذا الكلام نظر لانخفى ان ايراد هذا
النظر بعد تحرير الدعوى بما قرره الشارح لا يخلو عن ركاكة لان ما ذكره في جواب النظر
هو ما قرره في تحرير الدعوى اقول والحق عندي ان مراد القوم من هذا الكلام ليس ما قرره
الشارح بل ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص اصلا وبيانه ان كل كلي اذا انضم الى كلي اخر
فلا يحصل منهما الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات لا يكون الحاصل بحيث
يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين وان كان مما لا يصدق على كثيرين بحسب الواقع
وما ذكره من الخاصة المركبة فنؤمن هذا القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما يكون
من جهة الاحساس والكليات انما يكون في العقل وظاهر ان من ضم معقول
الى معقول لا يحصل محسوس والى هذا اشار المحقق في تجريده حيث قال ولا يحصل
التشخص من انضمام كلي عقلي الى مثله واشار بالعقلي الى علة الحكم وليس المراد
بالعقلي مقابل المنطقي والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون وكثير من الناظرين
فيه واما ما فهمه الشارح من كلامهم فظاهر انه لا يصلح ان يصير مسئلة اذ لا يتوهم
احد من اهل التمييز ان كل كلي ضم الى كلي حصلت به التشخصية حتى يحتاج بطلانه
مسئلة في الفن وهذا مثل ان يقال لا يحصل النوع بانضمام كل كلي
الى مثله ومن الله التوفيق والاعانة والله تعالى اعلم **بحث الاشياء**
فتامل قوله قده لان الخيال يدرك الكثرة اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان

فيجوز في مقام السند ان يحقق المنع في احدهما
اصلي المعية والاخر تقدم الانفصال على الامتياز
م ن

قال الشارح عن الركاكة لا يمكن ان يقال لم يرد بايراد النظر انه
يرد على الدعوى بعد تحريرها من التعرض من ايراده ونقل
جوابه بيان محل توجيه لكلام القوم فكانه قال لا يدري
توجيه كلام القوم بحيث يندفع عنه النظر المذكور فتوجيه
ما وجهنا صحيح لانه قد اجيب عن النظر
م ن

هذا المراد بالمعقول غير المحسوس فيشتمل الثلثة وغرض
الشارح من هذا الكلام التعريض على شارح التجريد حيث
قال ان الشارح على القوشجي شرح له فهو ما حصل له الطبع
الآن على فائدة تقييد العقلي بالعقلي ان المراد بالعقلي ما
لا يحصل التشخص ان قلت لو كان المراد بالعقلي ما ذكره
لكان تقييد الكلي به لغوا فلذا لم يتعرضوا عنه قلنا لا نسلم ما ذكره
الشارح من ان فائدته الاشارة الى علة الحكم
م ن

اي الشكل الاول
صلاحية تحصيل
مسئلة الفن من
توهم احد ان
كل كلي انضم
الى اخر يحصل
النوع حتى يحتاج الى
مسئلة الفن
م ن

مبحث الوحدة والكثرة

فلان الكلام في الوحدة والكثرة الكليتين اما الاول فلان الجزئي ليس كاسب ولا مكتسب عنه
على ما هو المشهور واتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله والعقل يدرك اعم الامور
وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه واذا كان كذلك فكيف
يصح ان الكثرة يدركها الخيال واما ثانيا فلان ادراك الخيال الوحدة متقدم
متقدم على ادراكه الكثرة ضرورة تقدم الجزء على الكل في المعرفة والادراك وايضا
ظاهر ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال اعرفية الكثرة بالقياس الى الوحدة
من جهة ادراكهما منفردين مخطرين بالبال واما ثالثا فلان دفع الدور انما يكون
اذا تعدد من يعرف لاجله او تعدد المعرفة وليس كذلك فيما نحن فيه اما الاول فلان
مدرك الكل الحي العلي والجزئي ليس الا النفس على ما اختاره المحققون وقامت عليه
البراهين واما الثاني فلان من البين ان ليس للنفس بالقياس الى الوحدة مثلا
معرفتان احديهما كاسبة للكثرة والاخرى مكتسبة عنها وكذا في الخيال
بالقياس الى الكثرة فتدبر **قوله قدس سره** معنى هذا الكلام ان الوحدة الحيثية
الماخوذة في النظر كانت بالمعنى الذي يعتبر في تميز الذاتي عن العرضي على ما
عرفت في بحث الماهية وفي السؤال اخذها بمعنى لا بشرط شيء على ما صرح به وفي
كلامه قدس سره كانت ماخوذة على انها تقييدية وهي التي تعتبر في التقابل
هذا واقول فيه بحث وهو انه ان اريد ان الكثرة منافية للوحدة بالذات
فالعرضية الكثرة لا تعرضه الوحدة من حيث تعرضه الوحدة اي لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة بالذات فبطلانه ظاهر اذ يصح ان لا تقابل بالذات
بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق المنافاة والتقابل ولو بالعرض
فبين الكثرة والوحدة متحقق الضرورة ان الوجود مساوق للوحدة
فالكثرة من حيث انه كثرة لا يكون موجودا فتامل **قال الشارح** لعم ربما يتحقق
الجسم حقيقة بعد التفرق اقول هذا الجواب على قانون الاشراق وهو التحقيق
ان بعد التفرق ما كان موجودا من الثانين نسبتهما الى الحاد الاول ليس مثل نسبة

وجه التامل ان الكثرة تقابل الوحدة باعتبار وجهي الاضافة لها كالكيفية للواحد والكمية للكثرة فالكيفية والكمية متضايفان بالذات وهو وجهي متضايفان بالعرض واما الوجود فليس بكذا لا عكس فيه ان الوجود عرض الوحدة وسط الحيثية وهو ظ

قال الشارح لان العقل يدرك على ما علمه غير بعض اهل التحقيق اولا ان تقدم
وجه التدبر اما لان العرفة ضروريا لو كان معرفة الكل بالكنه وهو ممنوع او
الجزء على الكل والمعرفة بناء كثيرا ما ان النفس بالقياس الى الوحدة تشتمل
لان تعدد المعرفة بناء كثيرا ما ان النفس بالقياس الى الوحدة تشتمل
معرفتان احديهما كاسبة لا مكتسبة بالقياس الى نفس النفس و
اخرى بتوسط كما اذا حصلت في الخيال تامل م م

اقا صوابه

قال الشارح لان كل ما يوجد اذا اجتمع هذا وما في كثيرة
في نهاية تقتضي ان يكون الوحدة عارضة له لملاحظة الام الغاير وهي حال انه ليس
هو والكثرة عارضة له لملاحظة الام الغاير وهي حال انه ليس
كذلك كما يظهر بادنى تامل ولكن هذا لا يقطع التقدم في مقصوده
م م

اما ما والبركة ولو كان الباقي هو الحقيقة لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو القول بالهيولى
والتزام ان الباقي هو الجهة المعينة من الهيولى التي كانت محلا للصورة المتصلة الواحدة
قال المص ولو حدثت وحدة اخرى ولزم التسلسل ويمكن ان يق انما يلزم التسلسل لو كانت
وحدة الوحدة ايضا وجودية ولعلها عدمية اذ يكفي لوجود الجهة وجود ذاتها
هذا اذا كانت الوحدة جهة واحدة واما اذا كانت جهات متعددة فلا مانع
عنه فتدبر قوله قدس سره لانا نقول اذا كانت الكثرة الخ لا يخفى ان هذا جواب بتغيير
الدليل وفي الحقيقة لم يندفع الاعتراض المذكور بل الاولى ان يق المراد من اللزوم
امتناع الانفكاك ليتناول النفس اذ الشيء لا ينفك عن نفسه قال الش فلابد للتعرض
لذلك اشار الى انه يمكن اجراء الدليل في الجزء لكن النظر في انه يجب التعرض له وذلك
بان يجعل الكبرى وجود السواد لا يقابل الكثرة ولا يخفى ان هذا جار في الاجزاء
الغير المحمولة والمحمولة معا فلا تغفل قال الش ويجوز ان يكون العدمي مستلزما للوجودي
لا يخفى ما بين المثال وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث
التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث العلم فقط لكن
هذا ليس بضار في مقام السند على ما لا يخفى قال الش اقول ومن الظاهر ان الشرطيتين
غير واجبتي الصدق ظاهرة منع كل من الشرطيتين وح كان السند الذي ذكره
بقوله لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا لجزئه سندا لمنع العكس وسند
منع الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل لانا نقول المقابل للجزء
مقابل للكل اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين
انما يستحيل في محل واحد لا مطلقا ومحل الكل غير محل جزئه نعم لو كان الجزء محمولا
على الكل كان محلهما واحدا ولعل العلامة بنى الكلام اولا على ان يكون
المراد بالوحدة والكثرة معناهما المصدري وثانيا على ان يكون المراد بهما
الواحد والكثير ولهذا قال كل ما قابل الواحد قابل السواد قال الش وفيه
النظر المذكور آنفا وهو ان الخصوصية ليست نفس الوحدة وذلك لان يقال

قال الش لان كل ما يوجد اذا اعتبر الخ هذا
وفي الحاشية بانه يقتضي ان يكون الوحدة معترضة
عارضة للموجود من حيث هو موجود
والكثرة عارضة له بملاحظة الامر المغاير وانما
وليس كذلك كما نظر بالتامل ولكن هذا
لا يقدح في مقصوده كما لا يخفى صح

صدق

لان قوله فلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة
اقول لا يلزم من التواطؤ كونه مهية نوعية كما هو الظ من السوق وقوله لجواز ان
يكون بالاشتراك يدل على انه اراد بالتواطؤ ما يتناول التشكيك وح يتسع دايرة
المناقشة التي اوردها ثم اعلم ان العلامة زاد قوله زايدة على قوله بنوعية
مع انه خلاف سوق كلام المص لدفع الدفع المذكور ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون
الخصوصية والنوعية هي الوحدة اذ يلزم ح ان يكون للوحدة وحدة اخرى وقد
ادعاها فح لا يحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه فتامل قوله قدس سره وذلك لان ما عدا
مفهوم الوحدة محتاج في كونه واحدا الى انضمام الوحدة اليه الى قوله وكذا الكلام في وجود
الوجود وامكان الامكان الى غير ذلك اقول فيه نظر لان المبادي لو كانت قايمة
بنفسها كانت ثابتة لنفسها لعدم احتياجها بها مثلا الضوء اذا كان قايما بنفسه كان
ضوءا ومضيا واذا كان قايما بغيره كان ضوءا لغيره فالوحدة القايمة بالنقطة
مثلا لما كانت وحدة للنقطة قايمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرض انا
واحدة كالنقطة لها وحدة اخرى قايمة بها وكذا الكلام في وجود الوجود وغير
ذلك ولهذا قالوا الواجب موجود بوجود قايم بنفسه كان موجودا بنفسه واما الوجودات
القايمة بالممكنات فلما كانت قايمة بها كانت وجوداتها لا لانفسها فكان الممكنات
موجودة بها ولست الوجودات موجودة بنفسها وقد شبه بهمنيار في كتاب التحصيل
وجود الواجب بالضوء لو كان للضوء قايم بنفسه لهذه الدقيقة فلا تغفل قال المص
وان قامت بجزء واحد الخ اقول لا يخفى على المتامل ان هذا اللازم في الشق الاول وكذا اللازم
في الشق الاول غير هذا الشق وذلك لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قايمة بجزئه
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وفيه تامل قوله قدس سره ان جعل ما ذكره صورة الخ
اقول فيه بحث لان ههنا احتمالا اخر كان في الجواب اشكال على تقديره وهو ان يكون
كلام صاحب الحواشي منعا وسندا وح كان الجواب ليس اثباتا للمقدمة الممنوعة
وهو ظاهر ولا ابطالا للسند لان ما منع لا يمكن ابطاله قال المص لان اطلاق الوحدة على ما

تحتها بالتواطؤ اقول لا يخفى ان التواطؤ لا يدل على المساواة في الماهية سيما اذا كان
المراد عنه مطلق الاشتراك المعنوي حتى يتم قوله والا لوجب ان لا يشتركا في مفهوم الانسانية
فتدبر قال الشارح لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر اقول فيه ان الاولى في التقرير المعارضة
اي النقض في هذا من داب المحقق في شرح الاشارات انه يسمى النقض معارضة من جهة اللغة
انه لما كانت عرضا والازم من قيامها بالعرض قيام العرض بالعرض وذلك لان امتناع
قيام العرض بالعرض مما ذهب اليه المتكلمون وان نفاه الحكماء واما امتناع قيام
العرض بالجوهر فليس مما ينكر عند احد قال الشارح فقال الانسان هو النفس فيه اشارة
الى ان الحمل هو هو مطلق الاتحاد ولكن المتعارف خصصه بما يكون الاتحاد في خصوص
الوجود او الفرد على اختلاف التفسيرين له وقس عليه سائر الامثلة قوله هي كون
كل واحد منهما محمولا على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد في الموضوع
راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية بالقياس الى شيء واحد وصف لكل منهما محمول عليهما
فههنا موضوعان يشتركان في محمول واحد فكانا واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال تسميتهما
بالواحد بالموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى موضوع واحد اقول وههنا
اقسام للوحدة لم يكن مذكورا في كلامهم بيانها انه يمكن ان يكون جهة الوحدة جنسا
لاحدهما فصلا للاخر ونوعا لاحدهما وفصلا للاخر ويمكن ان يكون جزءا خارجيا عن
محمول كبيتين يشتركان في جدار واحد وقد يكون محمولا بالطبع لاحدهما وموضوعا
بالطبع لاخر كالضاحك والانسان المتحدين في مفهوم الشيء وهو المحمول بالطبع بالقياس الى
الانسان وموضوع كذلك بالنسبة الى الضاحك هذا وينبغي ان يعلم ان ما يكون جهة
فيه عرضا غير محمول لعين تلك من مع كونها موضوعة محمولة لا بالطبع ليس منحصرا في الواحد بالمعانية
على ما اشار اليه بقوله كما قال اه ولعلهم انما لم يتعرضوا لها لعدم شهرتها فتامل قال الشارح
وان كانت عارضة اي ان كانت جهة الوحدة عارضة اراد بالعارض الخارج المحمول سواء
كان محمولا بالطبع كحمل الصفة على الموصوف او لا كحمل الى اصل ان في هذه الصورة كانت
جهة الوحدة خارجة عن تلك الكثرة محمولة عليها وح فاما ان يكون محمولة بالطبع

وجب عليه الواحد بالمجموع فتدبر صح

بالطبع فالواحد بالمحمول او موضوعا بالطبع مع كونها محمولة لا بالطبع فالواحد بالموضوع هو
هو التحقق وما ذكره الشارح وبينه قدس سره ذكره بعضهم واختاره الشارح ولا يخفى ما فيه
من التكلف اذ المحمولة محمول خاص كالكتابة والفاء الموضوعة محمول خاص كساير المحمولات
فالتخصيص بالمحمولة في الواحد بالمحمول من بين المحمولات بناء على كونها مشتركا بين الجميع تكلف
وكذا الموضوعة الفاء محمول فجعلها جهة الوحدة بالموضوع تكلف ايضا ووجه ان
معروض هذه الصفة موضوع فتامل قوله قدس سره الذي هو الجنس متعلق بقوله
الواحد يعني ان الواحد المذكور ههنا اراد به جهة الوحدة وهو الجنس في الوحدة الجنسية
والنوع في النوعية والفصل في الفصلية وليس المراد بالواحد ههنا الكثير الذي جهة
وحدته هي هذا المعنى وان كان الظاهر هو هذا لان الضمير في قوله فهو الواحد بالجنس
راجع ظاهرا الى الكثير المذكور كالانسان والفرس في الوحدة الجنسية وان كان يحتمل
ان يراد به ما هو جهة الوحدة فيه كالحيوان والتفصيل ان في الواحد بالجنس مثلا يطلق لفظ الواحد
اولا وبالذات على الجنس وثانيا وبالعرض على الانسان والفرس فيقال الانسان والفرس واحد
بمعنى ان جنسهما واحد والمراد ههنا بلفظ الواحد ما هو واحد حقيقة وبالذات وان كان
الظاهر مما هو واحد بالعرض قوله قدس سره فالوحدة على هذا عدم انقسام اه يعني
ان حقيقة الوحدة بعدم الانقسام الى الامور المتشابهة فخرج عدم الانقسام الى الامور الغير
المتشابهة فيلزم ان يكون المنقسم الى الامور المختلفة واحدا دون المنقسم الى الامور
المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى قوله ضرورة مغايرة مفهوم الشيء لمفهوم جزئه
اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب سقوط لفظ ذو وضع من القلم
وذلك لان حقيقة النقطة اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن البين مغايرة الكل لجزئه
فيكون مفهوم النقطة مغايرا لمجرد عدم الانقسام فان قلت معتبر في مفهوم الوحدة الشيء
ايضا وكذا في مفهوم الوحدة يكون الشيء بحيث لا ينقسم قلت ذكر الشيء في مفهوم الوحدة
لاجل التعرض بالموضوع والمعروض وذلك كما في الفردية كون العدد بحيث لا ينقسم الى
متساويين وكذا المراد في تفسير الوحدة بمجرد عدم الانقسام وهذا بخلاف ذكر الشيء في

وجه التامل ان هذا التقرير يرجع بالآخر الى قول الشارح سم

وظاهر ان العدد غير معتبر في مفهوم الفردية والمراد عدم الانقسام الى متساويين رح

مفهوم النقطة على ما فسره العلامة فانه وقع في التفسير عما وقع الاختلاف في التعريفات
فيكون جزءا فيه ثم لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهوم التجزية اذ التقسيم قد
يكون الى الجزئيات فعدم الانقسام اعم من عدم التجزية قوله ان قول شيء
لا جزء له ليس في الحقيقة مفهوم الجزء وراء كونه بحيث لا ينقسم محل نظر فتامل قوله قدس
والحق ان مفهومه ما به يقال اه اقول يمكن توجيه كلام العلامة لوجهين احدهما ان
مراده ليس مصداق هذا المفهوم المركب حتى يكون نفس عدم الانقسام بل نفس هذا
المفهوم المشتمل على الاجزاء ومغايرته لعدم الانقسام ظ وثانيهما ان ما يقال لكل شيء
انه واحد متناول بحسب المفهوم لكل الوحدة اذا حمل الباء على السببية مطلق وله ان
يقول مراده من هذا فلا ايراد عليه واعلم ان ايراد الشارح عليه مناقشة في المثال ولا يخرج
اصل ايراد صاحب الحواشي على المص واما ما اورده قدس سره عليه لو تم لاختل بيان
كلامه فتدبر قال الشارح بل هو مع امر آخر فهو النقطة اقول فيه ان النقطة لما كانت
ذات وضع على ما صرح به فيكون موجودة في الخارج فكيف يعتبر في حقيقته عدم
الانقسام الذي هو عدمي لا يتصور وجوده في الخارج وذلك ظاهر وكذا كونها ذات
وضع لا يكون ذاتيا لها لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين واعلم ان حقيقة
الوحدة لما كانت نفس عدم الانقسام فسلب الانقسام ليس مثل سلب الوضع امر
ثابت له بالقياس الى غيره حتى يكون عرضيا لها لان معنى ان الثابت للشيء
بالقياس الى غيره يكون عارضا له ان ما يكون نسبة بين الشيء وبين غيره كذلك
وظ ان سلب الوحدة ليس كذلك بالنسبة الى الوحدة ثم اعلم ان المركب من العارض والمعروض
بمعنى القائم والمحل كالمركب من الجوهر والعرض اي الموضوع والعرض لا يكون تركيبا
وان كان المركب من الشيء والخارج المحمول عليه قد يكون حقيقيا كالمركب من الجنس و
الفصل وظ ان عدم الوضع بالقياس الى عدم الانقسام من قبيل الاول فلا يكون
الوحدة مركبة حقيقية تركيبا حقيقيا وهو بط لما مر ان الوحدة وجودية وما ذكرنا
بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره في الحاشية قوله وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد

وجه التدبر ان ايراده قدس سره
يدفع بعد تعيين مراد العلامة
باحد الوجهين المذكورين

لكونه ثابتا بالقياس الى غيرها وما يكون
كذلك لا يكون ذاتيا صح

او احد بالتمام وغيره متقابله بالاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء ع
ما هو الظ من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى توجيه الث وان حمل الاجزاء على كل
واحد ولهذا قال لعل لفظ ماله او ما فيه سقطت من قلم الناسخ **قوله قده** حاصله ان
قدر العين من الاقدار كثلث المثقال مثلا حمل قدس سره المقدار المعين من الفضة
على الجسم التعليمي العارض لها او الوزن القائم بها وجعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم
بالفضة لا لنفس الفضة المقدرة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل قولهم المقدار
المعين من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد من قولهم المقدار المعين من الماء
والمقدار المعين من العسل الماء والعسل الذي له المقدار لا نفس الفضة فقط يدل على ان
المراد الفضة مع المقدار ههنا واما ثانيا فلان الظ ان الدينار والدرهم والفلس
اسم للفضة التي لها المقدار المعين وللذهب او للنحاس وليس هذه اسامي للعرض المعين
وهو ظاهر واما ثالثا فلان جواب الشارح في غاية الضعف وكان بناءه على توهم
قيام عرض واحد بمحلين وظاهر ان صدور مثله عن مثله بعيد بل الظ ان اراد
بالمقدار المعين من الفضة الفضة المقدرة بهذا المقدار واراد بالمعين المعين
المشخص كما في نظايره وح لا فساد **قوله قده** والا لكان الاتصال بالمعنى الاول اي
المتشابهة الاجزاء لا يخفى انه لا وجه لحذف المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل فيه فالمراد
بقوله ان يكون هناك حد ان يكون معروضا لا موجودا **قوله قده** ويكونان متمايزين
اي الطرفان يكونان متمايزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثاني اي ما ذكره بقوله كل
مقدارين ملتقيان عند حد ولا يخفى ما فيه اذ لم يعتبر هذا القيد في هذا المعنى في المشهور
ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد ان يصير هذا المعنى عين ما قبله بل الظ عدم اعتبار هذا
القيد ان يكون بينهما عموم من وجه اذ يمكن ان يكون مقداران ملتقيان عند حد
ولا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كما في مقدارين لا يتماسكان ولا يتلازم بينهما ولكن
ملتقيان عند حد اللهم الا ان يراد انه يلزم من حركة احدهما حركة الاخر بشرط بقائهما
على هيئة الملاقاة وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثاني كما في جسمين لا يلتقيان

لا نفس المقدار بل ذو المقدار اريد ذلك المعنى
يصل المقدار العارض للفضة مثلا
على ان قوله م

التماسك
بند كردن
چيزى بچيزى

عند حد لكن كل منهما قائم براس قيد مثلا قوله وفيه نظر لان بقاء هوية كل منهما اي اقول
هذا متوجه على تقرير العلامة لكن لا حد ان يقول قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم
لو لم يتحد او لم يصر احدهما عين الاخر واما اذا عرض ان احدهما صار عين الاخر
وصار هوية احدهما عين هوية الاخر وكذا صار وجود احدهما عين وجود الاخر
فلا يلزم والحاصل ان من قال ان زيدا الصير عين عمرو بحيث كان هناك شخص واحد يصدق
عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار جميع ما لزيد من الهوية والوجود وساير العوارض
والذاتيات عين ما لعمرو فكيف يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن دفع هذا الايراد
الا بدعوى البديهة فان الدعوى اجلى من هذه المقدمات فتامل قوله والا لارتفع تحقق
اي شيء كان جعل العدد على تقدير كونه عدما لشيء غير الوحدة على انه يلزم عدم اي
شيء كان على انه في قوة السلب الكلي ولهذا قال والا لارتفع تحقق اي شيء كان و
لو جعل عدما لاي شيء كان على انه في قوة السلب الجزئي كان متحققا بارتفاع اي كان
فيكون صفة لكل شيء كان حتى لو كان موصوفا بالوحدة المقابلة له وكان ثابتا
بانتفاء اي شيء كان ومنتفيا بوجود جميع الاشياء هف وههنا احتمال اخر وهو الظ
انه الحق كان عدما لما كان مساويا للوحدة مساويا اياه كالوجود ولم يتعرض له كما لم يتعرض
لما قلنا وبينا بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال فيه يجد العقل التنافي والتباعد بينه
وبين الوحدة اشد من التنافي بينه وبين ذلك الشيء كالوجود فتامل قوله واللازم
مما ذكره كونه مغايرا لا زائدا يمكن اثبات الزيادة والصفة معا وذلك بان
يقال لو كان العدد عين الانسان مثلا او جزءه لم يحمل الانسان على زيد واحد قال
فكان كون العدد امرا وجوديا وذلك لانه لو كان عدميا والعدد عدمه وعدم العدم
وجود فكان العدد وجودا وقد فرض انه عدمي فلا بد ان يقال والفرض ان العدد
عدمي حتى لا يمكن ان يقال يجوز ان يكون العدد عدم الوحدة وهي ايضا عدم شيء
وح لا يمكن الا ذلك لان عدم العدم وجود وقد فرض انه عدمي هذا لو صح ما افاده
قدس سره حق كثير ديد بهت في العدم لا يلايم ما مر منه من ان العدمي ممكن بمعنى المعدوم

لكن تقرير الدليل بكذا لو كان العدد عدميا لكان الوحدة
وجوديا كما بينه ولو كانت الوحدة وجوديا كان العدد
وجوديا ينتج لو كان العدد عدميا لكان وجوديا وما يلزم
من عدمه وجوده كان عدمه محالا وهو المطلوب منه

المعدوم وما سيذكره ان الكون موجودا في الموضوع وعنه نظر قوله قدس سره قد سبق مثل هذا
في الوحدة وذلك لان لقائل لا غير للوحدة الذي يلزم من عدمه وجود العدد فلم يكن العدد
لو كان عدميا عدما لغير الوحدة وهذا الدليل جار في بطلان كون العدد عدما لغير الوحدة
سواء كان عدما لشيء معين كما اشار اليه قدس سره او عدم شيء على ان يكون سلبا
كليا او جزئيا لكن الاولى ما ذكره صاحب الحواشي قوله قدس سره ليس المراد من العدد المجرد
وكذا فائدة التعبير عن الوحدة في كلام العلامة بكون الشيء واحدا هي انه لم يحمل على
المعروض كالعدد وان كان هذا غير ملائم لما سيقول العلامة قوله اي لا يكون شيء من
الاشياء متصفا بالعدد وليس مختصا بعدم اتصاف الموجود لم يكن قوله وذلك يستلزم
اه مستدركا وبيان لزومه ان اتصاف الشيء بالعدد يستدعي ان يكون الموصوف
موجودا فاذا لم يكن شيء من الموجودات متصفا به لم يكن شيء من الاشياء موصوفا به فتدبر
قوله لان المتقوم بالعرض اولى بان يكون عرضا وذلك لان العرض مفتقر الى الموضوع
والمتقوم به اولى ان يكون مفتقرا اليه وفيه بحث اذ لا يكفي في العرضية الافتقار الى
الموضوع في الجملة بل لا بد من الافتقار الى ما هو موضوعه ولعل موضوع الجزء لا يكون
موضوعا للكل محلا له كما في السرير فانه مستغني عن موضوع كان حالا فيه مع افتقار
جزئه وهو الهيئة السريرية اليه قوله ضرورة لقوم هذا الاعتبار يكون الشيء واحدا
اقول فيه بحث اما اولا فلان المراد بكون الشيء واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما
وجهه قدس سره وح يتوجه ان المراد بكون الشيء عددا على هذا هو الاتصاف به
وكون الاتصاف بالوحدة مقوما وجزءا للاتصاف بالكثرة محل نظر بل الظاهر ان الوحدة
نفسها مقومة للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مولفا من الاتصاف بالوحدة كيف و
المتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة لها المتالفة منها وايضا الاتصاف
بالوحدة ليس متقوما بالوحدة بمعنى انها جزءه واما ثانيا فلان الخلاف في ان الكثرة
والوحدة هل هي من الامور العينية او من الاعتبارات العقلية وان الكثرة مقابلة
من الوحدة ام لا وليس النزاع في ان الاتصاف بهما وجودي ام عدمي اذ لا شك

وان كان الفيدة عدم اتصاف شيء من الاشياء بالعدد

في كون الاتصاف امرا وجوديا بمعنى ان السلب ليس جزءا منه فتكون انه غير وجودي بمعنى الموجود في
الخارج عند من نفى وجود النسب والاضافات بل ليس هذا خلافا مستقلا بل يدخل في الخلاف في ان
الاضافة من الموجودات في الخارج ام لا وما الباعث على صرف عبارة المص عن الظاهر
وحمل على خلافه مع ان المدعى ما هو الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم
بالوحدات التي هي عرض فكان عرضا وفيه نظر لان الوجود الماخوذ في تعريف العدد
العرض اه اقول فيه نظر لان المراد بالوجود اما ما لا يكون السلب داخلا فيه او ما يكون
من شانه الوجود في الخارج فاذا حمل الكلام على المعنى الثاني فكون الشيء غير موجود
بالفعل لا يقدح فيه بل يكفي فيه ان من شانه ذلك واذا ثبت كون الوحدة عرضا
ثبت ان من شانها الوجود في الخارج لان المقسم الجوهر والعرض هو الممكن الموجود
في الخارج قوله وهو مم بل عرض لها اقول الكثرة لها معنيان احدهما الحقيقي وهو مهية
العدد وحقيقته بل ليس معناه الا ذلك وثانيهما الاضافي وهو عرض له ولعل الطائفة
خلط احد المعنيين بالاخر على انا نقول الوحدة جزء مشترك فلا بد من الامتياز بالجزء
المحقق وان لم يكونا جنسا وفصلا بناء على عدم صحة الحمل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
اختصاصه وتعينه ليس بجزء اخر بل بالعدة المعينة من الآحاد قال الشارح وهذا معنى
قول المعلم الاول ارسطو لا يحسن قال بعض المحققين من اجلة المتاخرين
هذا الحكم مع اشتمال العدد على جزء الصوري ظاهر لا سترة فيه واما مع نفي جزء
الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات
في العدد بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في غاية الحسن والدراية
اقول على تقدير اشتمال العدد على جزء الصوري يمكن ان يقال انا نعلم انه يتحقق
الاربعة بمجرد تحقق الوحدات تلك العدد ولا يحتاج فيه الى امر زائد يسمى بالجزء الصوري
للاثنين في صورة تركبه من الاثنين والاثنين او جزء الصوري للثلثة على
تقدير تركبه من الواحد فلو كان الاربعة مؤلفا من العدد الذي دونه لم
استغناء الكل عن جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم الدليل ولا يرد ما او

ما اورده علامة من النظر على ما فصله الشارح وحققه وذلك لانا لا نسلم انه
اذا لم يكن بعض من كل من المثالين مشتملا على البعض الاخر على سبيل التناول
كان مستحيلا وظاهر انه على تقدير الجزء الصوري كان ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل
لان في صورة تركب الاربعة من اثنين اثنين تارة ومن ثلثة وواحد اخرى
تقول الثلثة ليست مشتملة على الجزء الصوري للاثنين قال المص اذ ليس تقومها
بها اولى من تقومها بالثلثة والسبعة اه فان قيل كذا القول تقومها بالوحدات
ليس اولى من تقومها بغيرها فيلزم ان لا يكون تقومها بالوحدات ايضا قيل بل
اولى لان تقومها بها على اي حال اولى لان تقومها لازم على اي حال ضرورة
انتهاء جميع الاعداد الى الواحد اقول هذا يدل على ان تقومها بالوحدات لازم
في صورة تقومها بالاعداد لكن لا تقوما اولا بل ثانيا او ثالثا وهكذا
وان كان الكلام في التقوم بلا واسطة والا فلا نزاع في تقومها بالوحدات
في الجملة وايضا هذا منقوض بمثل ان يقال تقوم بدن الانسان
بالعناصر اولا اولى لان تقومه بها لازم على تقدير تقومه
بالاعضاء وعلى تقدير تقومه بالعناصر فتامل قوله قدس سره
ولعل الشارح انما تركه الخ لا يخفى ان الواحد وان لم يكن عددا بمعنى
الكم المنفصل لكنه عدد بمعنى ما يدخل تحت العد ويمكن ان يراد
بالاعداد ههنا ما تناول الواحد حتى يحترز عن تقومها بالعدد الذي
له تعدد الجهة وبالواحد لكن التقوم بالوحدات الصرفة مستغنى عن
هذا الحكم بقرينة انه هو المطلوب فتقرر ان الشارح الملخص اولى من حيث
المعنى فتدبر قوله فيلزم من القول بتقومها باي واحد منها
الترجيح بلا مرجح اقول يمكن ان يقال لا يمكن القول بانه تقوم بعض
الاعداد التي دونه دون بعض وانه يتحقق ههنا رجحان لا يخفى
نحن اذا المساواة بين التقومين مما لا مجال للشك فيه واما التقوم

تحته

اورد على الدليل انه يلزم على تقدير التقوم بالوحدات الصرفة الترجيح

بالوحدات فلما كان له خصوصية لم يتحقق في التقوم بالاعداد فيمكن ان
يقال فيه لعله يتحقق رجحان مثل ان بعضها كالاثنين لا يتقوم
الا بها فالتقوم بالوحدات صار واجبا بعد نفي التقوم بالاعداد
فلا يكون مساويا للتقوم بالاعداد حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
فتامل تعرف قوله قدس سره لو كان بعض من كل منهما
مشتملا الخ هذا ليس بصحيح على اطلاقه كما في الترك من العشرة والخمسة
ومن السبعة والستة بل ينبغي ان يقيد بما اذا كان كل من الاشتمالين
على تقدير واحد كما اشار اليه بقوله لو لم يكن الحاصل من كل منهما تلك
المهية قال الشارح ولانه لو كان عددا لكان اول او مركب الخ اقول
هذا منقوض بالثلثة والخمسة والسبعة والستة وغيرها كما لا يخفى قال الشارح
وان عنوا به ما يكون فيه عدد اقول هذا لا يلايم ما نقل عن ارسطو آنفا
قال الشارح يشتمل وهو غير مفيد لليقين اقول وايضا غير مشتمل على الجامع
لان العلة لكون الفرد الاول وهو الواحد ليس عددا ليس مجرد الاولية
بل كونه فردا اولا وهو ليس مشتركا بين الواحد والاثنين قال الشارح
واقول القول بان العدد الخ اقول الظاهر انه اراد الناظر بالعدد في
التفسير هو معنى الكثرة وهو اعم من العدد المفسر بهذا التفسير
فالاثنان كثير وليس بعدد وح لم يتوجه ما اورده الشارح ولا ما
اورده قدس سره من لزوم تعريف الشيء بنفسه ولا الضال هذا يدل
على ان العدد متقوم بالعدد الذي دونه وقدم آنفا بطلانه قال الشارح
اذ الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت اقول ههنا بحث وذلك
لان المعتبر في تقابل العدم والملكة ان لوحظ في مفهوم العدمي كون
المحل قابلا للوجودي ولا يكفي نسبة العدمي الى المحل الذي في الواقع قابل
للوجودي من غير ان يعتبر في مفهوم لفظ العدمي كون المحل قابلا ولهذا

فلا نقض

بحث التقابل

لهذا صرحوا بان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب
دون العدم والملكة مع ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق وذلك
لانه لا يفهم من لفظ العدم قابلية المحل قال في الشفاء العمى هو عدم البصر
بالفعل مع وجوده بالقوة وعلى هذا فلا بد في تقابل العدم والملكة
ان يفهم من لفظ العدمي كون المحل قابلا للوجودي بشخصه في وقت اتصافه
بالعدمي كالكوسجية بالقياس الى اللحية فمعنى الكوسج من كان قابلا
بشخصه للحية في وقت اطلاق الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج
للمرأة ولا للامرد فمن الاول ظهر ان المعتبر القابلية بشخصه ومن الثاني
القابلية بحسب الوقت وبما قررنا ظهر ان تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس
تقابل العدم والملكة المشهوري اذ لا يعتبر في مفهوم العمى القابلية
بحسب الشخص او النوع بل المعتبر القابلية بحسب الشخص او النوع او الجنس القريب
ولهذا يطلق على الاكمه والاعقر قال الشارح وقد يقال ان تقابل
وجود الملزوم وعدم اللازم الخ وقد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل بالذات
وتقابل عدم اللازم مع وجود الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم وفي قوته او من جهة ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم
فبالحقيقة التقابل بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود اللازم وعدمه
والمراد من عدم الاجتماع في تعريف التقابل هو عدم الاجتماع بالذات
ويؤيده ما سيجيء ان المص حكم بان التقابل بين الواحد والكثير خارج عن
الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما بالعرض والمقسم فيها ما هو بالذات
ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجودي ما ليس عدما لما اعتبر عديلا له
مقابلا اياه وح كان عدم اللازم في هذا الاعتبار يكون وجوديا لانه
ليس عدما لوجود الملزوم وبهذا اندفع ما قال ان التقابل بين العمى
والاعمى او عدم العمى بين العدمين او عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود

الشيخ صح

كما مر اليه الاشارة وان كان مستلزما له والتقابل بين نفس المفهومين
وذلك بان يقال انه داخل فى السلب والايجاب قال الشارح او المشهورى الخ
اقول لا يخفى ان هذا يرجع الى تفسير ما مر من تعريف مطلق المتقابلين
والمشهور ان التقابل المشهورى لا فرق بينه وبين الحقيقى الا باشتراط
غاية الخلاف فيه دون الحقيقى وقد مر اليه الاشارة فى كلامه قدس سره
نعم التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين عبارة عما ذكره حيث جعلوا النسبة
بين الامرين منحصرا فى التماثل والتضاد والتخالف ولعله اراد بالمشهورى
بين علماء الكلام وفيه تعسف وفيما قررنا مندوحة عن ارتكاب امثال هذه
قال الشارح اما المضافان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما اراد انه
قد يخلو المحل عنهما والا فيمكن اعتبار المتضايفين اللذين لا يخلو المحل عنهما
كالمناسبة فى الجملة اذ لا يخلو شئ من الموجودين عنهما اذ ليس موجودان
لا يوجد بينهما المناسبة لان لهما ان كانا ممكنين فالمناسبة فى الامكان
او المعلولية للواجب وان كان احدهما واجبا فالمناسبة من جهة
علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر فى الوجود المطلق
والعدم اعتبار قابلية المحل بناء على ان جميع المفهومات قابلة للوجود
المطلق فيعتبر فى مفهوم لفظ العدمى تلك القابلية فصار تقابل
العدم والملكة قال الشارح فكقولك بصير واعمى الخ اقول لا يخفى
بعد ما حققنا ما فيه اذ ليس يعتبر فى مفهوم العمى القابلية بحسب الشخص
والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب والمعتبر فى العدم والملكة
المشهوريين ذلك ولا يكفى الانتساب الى المحل كذلك بل الصواب
التمثيل باللحية والكوسجية بالنسبة الى الجنين قوله قدس سره
هو قابل للاستنارة بحسب جنسه اقول لا يخفى ان مفهوم المظلم الذى
لا يصدق على ما كان من شان جنسه الاستنارة حتى يصدق على الهوائى

لان الشيئين اذا كانا يتحدان فى النوع فهما المثلان كزيد وعمرو والا فان كانا غير مجتمعين فى محل واحد فهما الضدان كالسواد والبياض والالوة والنبوة والبصر والعمى والانسان واللاانسان والا فهما متخالفان كالسواد والحركة مثلا عبد الله

اللواء الصرف والافلاك بل المعتبر في مفهومه ان يكون من شان نوعه
بل شخصه الاستنارة فلا يصدق على اللواء فالمحل خال عنه وعن
مقابله الذي هو المضيء قال الشارح كقولك زيد المعدوم هو بصير واعمى
وذلك لان المعدوم لا يتصف باستعداد البصر لا بشخصه ولا بنوعه ولا
بجنسه اقول فيه بحث لان المصنف جعل الخلو مقابل عدم المحل قسما
له فالخلو الذي كان من جهة عدم المحل وكان المحل بحيث لو وجد كان
متصفا باحدهما ليس هو الخلو المراد ههنا قال الشارح واخص منه
بحسب العارض اه جعل التقابل للاعم بحسب الذات وقوله واخص منه
بحسب العارض المقابل فان اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية
له وان اراد المفهوم الكلي الذي يعرضه المقابلة ففيه انه لا مفهوم محصلا
يعرضه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شيء ما وظاهر ان ليس الكلام
في اعمية مفهوم الشيء مثلا على ان يكون منقسما الى الاربعة هو مفهوم
المعتبر فيه مفهوم المقابل لا مفهوم اخر بل الصواب ما حققه قدس سره
من ان الاعم هو مفهوم المقابل لانه المنقسم والاخص ايضا هو مفهوم
المقابل لكن يختلف باعتبار العموم فالاخصية من جهة نفس مفهوم
المقابل من حيث هو بان يكون مرجعه القضية الطبيعية التي موضوعها
طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جانب المضايف والحاصل ان
بعض المفهومات قد يكون فرد اجزئيا لقسم منه كمفهوم الكلي بالقياس الى
الجنس والسالبة الجزئية التي موضوعها المضايف ليست متعارفة
لان الحكم وان كان على صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما
صدق عليه الموضوع نفس مفهوم المحمول لا من جزئياته واما الاعمية
من جزئياته فباعتبار الصدق الذي مآله الموجبة الكلية المتعارفة
من جانب الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي

ان يفهم هذا المفهوم فتامل قوله قدس سره هذا مناف ظاهر الحاشية
ولا يخفى ما فيه فان مفهوم المقابل لو كان فردا لمفهوم من المضايف
والمضايف من النسب المتكررة فالمضايف الاخر اما نفس مفهومه او فرد
منه وشيء منهما لا يصلح لهذا وهو ظاهر ونقل حديث حمل الجنس على الحيوان
والحيوان على افراده لو يدل ما حملنا لكن ينبغي تاويله بان يكون مراده
ان جهة عموم المضايف وخصوص المقابل من جهة اعتبار حصص المقابلة
الخاصة العارضة لمثل البياض والسواد لكن لما كان الحصص نفس مفهوم
الكلي وانما يغايره باعتبار جعل الخصوص الذي من جهة الحصة من جهة
نفس المفهوم اي مفهوم المقابل وجعل تقابل هذا الصدق المتعارف
بالنسبة الى الافراد التي كان المقابل عرضيا لها كالسواد والبياض
مثلا فيصير الحاصل ان حصص المتقابلات مندرجة تحت مفهوم المضايف
فان المقابل من حيث صدقه على تلك الحصص اخص من المضايف
واما من حيث صدقه على مثل المتضادين وسائر اقسامه فيكون المقابل
اعم بل نقول ما كان فردا للمضايف هو المتقابلات وما كان منتزعا
الى المضايف وغيره هو مفهوم المقابل ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين
فتامل هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتامل قوله قدس سره هو
منع الكبرى وذلك لان الاجتماع المعتبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في
الوجود والمنافي للتقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن البين
ان الاول لا يستلزم الثاني اقول وايضا ان ما صدق عليه الوحدة
جزء لما صدق عليه الكثرة وليس الكلام ضمنا في مفهومهما وفي كون
مفهوم احدهما جزءا لمفهوم الاخر تامل قال الشارح ولان موضوع
الضدين واحد وذلك لان المتقابلين مقيسان الى محل واحد وفيه
بحث لان الوحدة اللازمة في مفهوم موضوع المتقابلين ان يكونا

يكونا متقابلين الى موضوع واحد والحال في الوحدة والكثرة كذلك
واما انه لا يدل ان يمكن ان يوجد كل منهما في محل الاخر فغير لازم كيف و
قد مر ان احد النقيضين قد يكون على التعيين لازما للموضوع وايضا
تشكل ذلك بمثل الفرسية واللافرسية على ان ذلك منتقض بالوحدة
واللاوحدة والكثرة واللاكثرة قال الشارح وكذا القول في الواحد بالقياس
الى الكثير هذا يدل على ان المراد بالوحدة والكثرة عند قوله فلان الوحدة
مقومة للكثرة معناهما المصدري لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصلح
ان يكون تعليلا لقول المصنف الواحد يقابل الكثير لا يقال قد اثبت
نفي التقابل بين الوحدة والكثرة اولا حتى يقاس عليهما الواحد والكثير
فالتعرض لحال الوحدة والكثرة مستدرك في المقصود قوله قدس سره
لان اعتبار صدقه على افراده غير اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من
اعتبار الصدق على الافراد يلزم اعتبار الاضافة على ما لا يخفى على المتامل
هذا اذا اريد بالمطلق مقابل المقيد على ما يشعر به عبارة العلامة حيث
قال لوجود المطلقين في المضافين واما اذا اريد بالمطلق مقابل المضاف
الى المعروض فلا يلزم من اعتبار صدقه على الافراد كونه مضافا الى
المعروض قوله قدس سره فان زيدا اذا كان متصفا بعدم عمرو
المشتمل على مفهوم العدم اقول فيه نظر لانا لا نفهم من العدم
الا معنى لا يجامع الوجود اصلا ولهذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول
لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم
من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا والكلام في اطلاق العدم
وبعد تقييده يحصل اصل معنى العدم وعدم فوته وما ذكره قدس سره
من معنى العدم المطلق اي المنافي لوجود ما في الجملة ليس هو معنى
العدم المطلق ومطلق العدم فتدبر هذا اذا كان اريد بالعدم سلب

الوجود واما اذا اريد به معنى الشيء هو المراد ههنا فلا مانع من حمله
على تكثر الوجود اذ لا منافات بين كون الشيء لا زيد وكونه موجودا
اذ الكلام ههنا فيه لان العدم بمعنى رفع الوجود كان مقابل الوجود
لا شيء اخر قال اش فلصدقهما على كل موجود لغاية العدمين لقائل
ان يقول قد لا يكون بين الملكتين واسطة مع كونهما وجوديين وايضا
قد يكون احد العدمين مضافا الى الاخر كالبصر وعدم العمى وح لا يتحقق
الواسطة حتى يجتمع العدمان فيها وايضا يجوز ان يكون على تقدير
الواسطة وعدم الواسطة اضافة احد العدمين الى الاخر احد العدمين
وكليهما من قبيل عدم الملكة فيرتفع عن المحل الغير القابل كما في عدم
قابلية البصر وعدم الحول عما من شانه الحول فلا يجتمع العدمان
في محل اذ كل ما يوجد فيه قابلية الحول لا يوجد فيه عدم قابلية
البصر وهو ظاهر قوله قدس سره ثم سلمناه هذا الكلام منه
قدس سره لا صلاح ما ذكره الشارح حيث قال سلمناه
لكن لا نسلم ح وذلك لان ما ذكره الشارح ورد عليه ما اورده
قدس سره بقوله وفيه نظر ح ولم يرد هذا على ما قرره ههنا
وقوله قدس سره قيل نظرا اشارة الى ما ذكره الشارح
بقوله وفيه نظر لانا لا نسلم وجوابه وفي بعض النسخ
لم يذكر هذا بل واقع هكذا وجواب المنع ح قوله في
الحاشية الاخرى والكلام انما هو في الاول اي الوجود في
نفسه وفيه تامل لان التقابل انما هو باعتبار الوجود لغيره
وقوله وما ذكرناه في الحاشية الاخرى اشارة ح
الى ما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله حاصله حيث قال و
لا شك ان المطلقين المذكورين لا يحملان كذلك فتدبر قوله قد

مقصوده قدس سره اذ قيل ان هذا المفهوم اذا قيل في الخارج فلا يكون
نفس الامر لا يكون موجودا في الخارج النقيضان وكلام العاضد
فيكون معدوما والا لارتفع النقيضان بان لا يكون مقصوده قدس سره بان لا يكون موجودا لا
يشترط بان يكون مقصوده وجوده وايضا هذا من ذاك شرف الدين

اقول النزاع في وجود هذا المفهوم عن المفهوم انت لمفهوم الثلث
لا ان هذا المفهوم له مصداق في الخارج او لا
اذ لا شك لا حد انه لا مصداق لهذا المفهوم في نفس الامر
لا في الخارج ولا في الذهن فتامل عبد الباقي

قوله قدس سره ضرورة ان مثل هذا لا يكون موجودا في الخارج اقول فيه نظر لان
مثل هذا يستحيل عدمه بمثل ما ذكره في الوجود وذلك لان ما يمتنع عدمه لو كان معدوما
لاجتمع النقيضان اذ يلزم ان يمتنع العدم وان لا يمتنع العدم ويمكن ان يقال مراده انه يكون
معدوما اعم من ان يكون ذاته معدوما مع الاتصاف بامتناع الوجود والعدم او هو
من حيث انه ممتنع العدم والوجود معدوم بمعنى انه لا يكون لذلك المفهوم مصداق اي لا
يصدق ذلك المفهوم على شيء في الخارج فقط ولا في الذهن ايضا بل هذا من قبيل
الفرضيات الصرفة كزوجية الحمة قوله الثاني ليندفع ما في الحواشي القطبية من ان قوله
وكل مركب اه اقول لا فائدة في تخصيص الدعوى مع عموم الدليل اذ الافتقار معلول الامكان
ليس الا كما تقرر في موضعه او الحدوث فلم يتحقق في الممتنع فاذا سلم تحققه في المركب المفروض
لزم كونه ممكنا قوله قدس سره لكن اللائق بكلامه تعليل اخر وانما يكون ذلك التعليل اي
لانتفائه بانتفاء جزئه غير ملائم لانه راجع الى ان الواجب ليس له جزء لان كون الشيء ذا
جزء مستلزم للامكان فيتوجه ما مر آنفا وهو ان هذا متحقق في الممتنع الذاتي فلا يستلزم
الامكان بل اللائق ان يقال واجب ان يوجد مستلزم لممتنع ان لا يوجد وههنا لما ان
المجموع مركبا من الممكنات ولا شك ان عدم امتناع الجزء مستلزم لعدم امتناع الكل فلا يكون
المجموع واجبا وايضا لا يمتنع ان ينعدم الكل بانعدام كل واحد من اجزائه ضرورة ان
عدم الكل بهذا الوجه ليس بممتنع لا ذاتي ولا غير ذاتي اما الاول فظ واما الثاني فلان
الممتنع هو انعدام الشيء مع وجود علته واما انعدام العلة والمعلول معا فليس بممتنع
اصلا اقول ما ذكره من التعليل حق وصواب لكن ما اورد عليه مندفع بان العلامة لا
يثبت الامكان بتحقق الاجزاء حتى يرد عليه انه حاصل في الممتنع بل فصل في الدليل فاثبت
في كونه ممتنعا بانه موجود ونفى كونه واجبا بتحقق الجزء وظاهر ان الموجود الذي له جزء
ليس واجبا وهذا كاف له ولو ادعى انه ممكن لا ينتقض ايضا لان الموجود الذي له
جزء لا يكون الا ممكنا اذ هذا هو ما حققه الشيخ الفابعينه ويمكن ان يقال ايضا
ان انتفاء الشيء بانتفاء جزئه المراد منه اما الانتفاء بالفعل وهو ينافي الوجوب لا ينافي

بل

واجاب الفاضل الكندي من هذا الايراد بان قوله وان
ضعف بالوجود انه اذا ضعف موضوع الدعوى بالوجود
فيمكن ان ان تتصرف في عقد حمل صغرى دليله وعقد وضع
كبرى دليله بان يكون العقد بان كل مركب موجود وعقد وضع
وكل موجود معقول لا الم فيمكن لذاته في الكبرى الذي في المركب
الممتنع بخلاف ما اذا لم يخصص موضوع الدعوى بالوجود فلا
يمكن التصرف في دليله وجاني عقدي حمل الصغرى ووضع
الكبرى لعدم الوجود والا لكذب الصغرى على ما لا يخفى نجاره

واما امكان الانتفاء فيرجع الكلام الى انه يمكن ان ينتفي الكل وكان بعينه ما ذكره قدس سره من التعليل
ويمكن ان يكلف بان مراده قدس سره توجيه كلام العلامة بهذا الوجه فتامل ويتوجه على
قول الشارح وانما خصصنا الافتقار بالوجود الخ انه على تقدير عدم التخصيص بالوجود ايضا
لا يرد النقض لان الافتقار الذي جعله مستلزما للامكان هو الافتقار في الجزء لا المطلق
نعم لا بد من التخصيص بالوجود لما مر من ان الافتقار الى الجزء يتحقق في الممتنع لكن مع قطع النظر
عن التوجيه الثاني واعلم ان الجوابين اللذين ذكرهما الشارح ليس بصواب على ما قيل و
والتزام كون المركب من الضدين من النقيضين ممكنا ذاتيا على ما قيل ايضا ليس بصحيح فلا بد
لنا من ان نتامل ونجيب عنه فنقول وبالله التوفيق الممتنع بالذات هو اجتماع النقيضين
لا مجموع النقيضين اذ يمكن تحققهما على سبيل التعاقب والمحال هو مجموعهما من حيث هو
مجموع ولهذا اشتهر في الالسنة ان اجتماع النقيضين محال فان قيل نقل الكلام اليه فان
اجتماع النقيضين نسبة قائمة بمجموع النقيضين مفتقرة اليهما والافتقار يلزم الامكان
الذاتي قلت النسبة انما يفتقر الى الطرفين من حيث الوجود لا من حيث العدم ايضا و
لهذا قد تنتفي النسبة بين الامرين بدون انتفاء احدهما كالمحبة والعداوة بين
الشخصين لا يقال الاجتماع بخصوصه نسبة مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم ايضا
اذ لا يمكن عدمه مع تحقق الطرفين فعدمه لا يكون الا بعدم احد الطرفين فلا يكون
ذاته مقتضية للعدم لانا نقول يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل التعاقب نعم
لا يمكن عدمه مع تحققهما على سبيل الاجتماع وذلك لا يقتضي افتقار عدمه الى عدم الطرفين
بل ذلك لان احد النقيضين لا يمكن مع قيام الاخر فان قلت كيف يمكن ان يكون
الشيء ضروري العدم وممكن الوجود وقد تقرر في الطبقة ان ضرورة العدم ملزومة
لامتناع الوجود قلت هذا ايضا ممتنع الوجود اذ لا معنى لامتناع الوجود الا ضرورة
العدم وكون الذات مقتضية للعدم اقتضاء تاما واما انه ممكن الوجود من جهة افتقاره
في الوجود الى الطرفين فهذا الافتقار انما هو في وجوده الفرضي ومعناه انه لو كان
موجودا كان مفتقرا الى الغير وكان ممكنا ذاتيا فلا يلزم امكانه في نفس الامر وذلك

لعل وجه ان ما قاله السيد قدس سره بعد كل البعد عن هذا
المحل حيث قال لكن اللائق بكلامه تعليل اخر وهو ان
يكون الخ ولا خفاء في ان توصيف التعليل بالاخر
وبيانه بما قال يابى عن هذا المحل فتامل ويمكن حمل
كلام السيد على نحو لا يرد عليه ما اورده تجد الحواشي

صح
والعلامة
القرباغي صرح
في شرحه بان
الاستاذ اخذ هذا الكلام
من كلام شارح حكمة العين في
القائلة ان النسبة في تحقق الوجود
الى الاستاذ

اي في كتب المواد الثلثة منه

وذلك مثل ان يقال ترك الباري على تقدير وجوده كان واجبا بالذات مع انه ممتنع بالذات في الواقع
فان قلت هل يمكن ان يقال مثل هذا في المركب من الضدين قلت لا لان احتياج الكل الى
الاجزاء من حيث الوجود والعدم ضروري ويمكن تقويته بان ذلك في المركبات الممكنة
وذلك من الممتنعات فالافتقار في مثل هذا المركب الى الاجزاء من حيث الوجود الفرضي والافتقار
من جهة انما هو من حيث الوجود فاذا كان هذا بحسب الفرض فكذا الاول فلا يلزم ما ينافي
الامتناع الذي بحسب الواقع فاحفظ ذلك قال الشارح اقول هذا انما يتم اذا كان المانع
امرا وجوديا فيه ان المانع ما يكون موقوفا عليه من حيث العدم فاذا كان المانع
امرا عدميا حتى يكون المعلول موقوفا على وجوده لم يكن هذا مانعا بل شرطا متعارفا
لانه مما توقف المعلول على وجوده ولا يكون جزءا له ولا منه المعلول ولا لاجله المعلول والحاصل
ان المص ادعى ان العلة التامة للجملة لابد ان يكون موجودة والعلامة منع
ذلك واسنده بجواز ان يكون مشتملة على عدم المانع بالمعنى المشهور المقابل للشرط و
ظاهر ان هذا لا يندفع باحتمال ان يكون المانع عدميا فعدمه وجودي وبالجملة كلام
الشارح منع في مقابل المنع ولما كان اطلاق العلة التامة على الفاعل المستقل خلاف
المتبادر الشايع لكن كان جايزا كما فسر به الشارح فيما بعد هذا قال العلامة والاولى
ولم يقل والصواب قوله والثانية باعتبار الخ هذا مبني على ان ما بالذات مقدم بالذات
على ما بالغير وسيجيء دليله فربحث التقدم الذاتي مع ما يرد عليه ثم انك قد عرفت ان
الاستلزام هنا متعاكس فجواز ارتفاع ما بالغير مع تحقق ما بالذات يتصور في غير هذه
الصورة وقد اشار اليه قدس سره حيث قال نظره في نفس التعليل ولا يلزم التطبيق على ذلك
المحل الجزئي ويمكن ان يقال بتخصيص الكبرى بما لم يتخلف فيه ما بالغير عما بالذات لذاته
فيتم الدليل وان يقال لعل المراد ان هذا اي كون الاول ما بالذات والثاني ما بالغير كان سببا
لرجحان الاول بالعلية للثاني اذا لم يكن هناك مانع عنه كما فيما نحن فيه اذ لا تخلف فيه
فان قلت الاولى ان كان للذات لا لذاته بل لسبب الغير الذي هو الاتحاد فيه قلت
لكن الاتحاد فيه صفة ذاتية للجملة بخلاف الاحتياج الى الغير الذي هو خارج مباين

العدم

بعد

واعلم ان المشهور ان الامكان سلب الضرورة الوجود والامتناع اي سلب ضرورة الطرفين وهذا فسره
المص باستحقاقه سلب الضرورة لا بنفسه والوجه فيه انه اراد بيان ان هذا المعنى كان للماهية
من حيث الذات يعني ان الذات يستحق الاتصاف بالامكان ففسر بنفس الاستحقاق والا
فظاهر ان معناه امكان الامكان قال الشارح وجب ان يكون الشيء موجودا ما دام واجبا
لا يخفى ما في هذه العبارة لان مفادها ان الشيء واجب ما دام واجبا وهذا مع انه بديهي
يستفاد منه ان ثبات الوجود هو وجوبه والكلام في ان الوجوب سببه ولعل المراد ان
دوام الوجود بسبب الوجوب ان يكون المراد من الثبات الدوام ويمكن ان يكون المراد
من الثبات الوثاقة لو لم ينافه ما سيجيء ان الوثاقة نفس الوجوب قوله قدس سره وذلك لا يلزم
كونه مستلزما للوجود وثباته اقول ههنا بحث اما اولا فلان اثبات وجودية الوجوب
من جهة انه مقتض لثبات الوجود انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة
العلية في الجملة وقد منعه اولا ثم على كونه فاعلا مؤثرا وقد منعه ثانيا ولا توقف له
على كونه فاعلا مستقلا حتى يلزمه دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل ولا
يتوقف مطلوبه عليها الف واما ثانيا فلان هذا منع لمقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب
للوجود ولدوامه وثباته ضروري وكيف يمكن القول بتخلف الوجود عن الوجوب حتى يتحقق
الوجوب في زمان ولا يتحقق الوجود فيه قال الشارح هذا انما يتم لو بين ان ثبات الوجود هو
وجوده اقول فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب فاعلا للوجود وثباته وظاهر ان
مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود وثباته امرا اعتباريا
لا يضر اذ ليس المراد بعلية الوجوب للوجود وثباته انه اوجد الوجود وثباته بل انه اوجد
الماهية وافادها الوجود في الزمان ولا شك عاقل في ان المفيد للوجود بذلك المعنى لا بد
ان يكون موجودا على ما ذكرنا على محاذات ما في الحاشية حيث حمل اقتضاء الوجوب للوجود
وثباته على انه علة فاعلة له ولكن الحق ان مرادهم من العلية والاقتضاء ههنا تقدم الوجوب
على الوجود بالذات بمعنى ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا انه فاعل موجد له او للماهية كيف والوجوب
ليس له وجود والماهية ليس وجودها الا من فاعلها لا من وجوبها بل وجوبها ايضا من فاعلها

فاعلها وظاهر ان الاقتضاء بهذا المعنى ظاهر بديهي لان العقل حكم حكما ضروريا بان الممكن لما
تساوى طرفا وجوده وعدمه لذاته وبطل الاولوية الذاتية فما لم يجب احد طرفيه لم يقع
فما لم يجب الوجود لم يوجد وما لم يجب العدم اى تمتنع الوجود لم يعدم وخلاصته ان الهوية
يجب عن فاعلها اولا فوجد منه فالفاعل اوجبها ثم اوجدها واما الواجب تعالى فهذا المعنى
فيه حاصل كان معنى تقدم الوجوب على الوجود تقدم اعتبار كونه واجبا على كونه موجودا يعنى
وجب عن ذاته فوجد هكذا ينبغى ان يفهم **قوله قدس سره** فحين هو عين الوجود
الخاص وتقدم على الوجود المطلق وقوله فرأى شيئة الاخرى المراد بهذا التقدم على الوجود
المطلق وذلك حق اقول فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعنى ان الوجوب
متقدم على الوجود الذى كان الشيء موجودا به وظاهر ان موجودية الواجب انما هو بالوجود
الخاص لا بالمطلق لان غرضهم من اثبات عينية الوجود له تعالى ان يكون الواجب موجودا
بنفس لا بامر زائد على ذاته حتى يكون فى اعلى مراتب الموجودية فالمقصود ههنا ان
كونه تعالى واجبا متقدم على كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد بما ذكر فى الموضعين اقول بل الحق
فى الجواب ان يقال كون تلك المفهومات عين الواجب ليس بمعنى انها عينه من حيث المفهوم اذ كيف
يقول عاقل ان المفهومات المتغايرة من حيث الماهية بل المتباينة فى الصدق عين ذات واحدة
بل مرادهم من ذلك على ما صرح به المحققون ان ذاته تعالى نائب مناب تلك الصفات ويرجع كلامهم
الى نفى الصفات واثبات لوازمها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود لتقدم احد
الاعتبارين على الآخر لان ذاته من جهة انه مبدأ الآثار وجود ومن حيث انه مبدأ وثاقة
الوجود وجوب كما انه من جهة انه مبدأ الترجيح ارادة ومن جهة انه يتأدى الطرفان
عنده قدرة وقس على هذا فلا شك ان هذه مفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليست
نفسها والتقدم والتأخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات ونفسها فتأمل
قال ش لانا نقول من الراس لا نخفى ان مقصود صاحب التلويح ان يقال دفع ما اورده الشارح من العلاوة
وظاهر انه اندفع بهذا الجواب ما ذكره بقوله لانا نقول كان ينبغى ان يدفع به المنع الذى
اورده فى قوله لا نقال وظاهر انه لم يندفع به المنع المذكور بل لم يتوجه اليه اصلا ولم يتوجه

فى الجواب ص

لا يراد شيء آخر موضع ما ذكره بقوله على انا نقول حتى يكون جوابا يتغير كلام المعترض عليه وان
كان قبيحا بل ليس فيه الا اعادة النظر المذكور او لا بعبارة اخرى وليس فيه مزيد عليه
زيادة معتدا بها وانما بناء الكلام على المقدمة المزيفة او لا تم الايراد عليه ابتداء
بكلام اخر تطويلا للكلام بلا فائدة فتامل **قوله قدس سره** وجوابه ما عرفت اقول قد
علمت ما عليه وعلمت ما فيه من التحقيق **قوله قدس سره** كيف يجوز ذلك اقول الظ فيما
اورده الشارح لكنه بوجه اخر وهو ان هذا يقتضي عدم كون الواجب واجبا وهو مخالف لما
ادعاه المص من كونه عينه ولا يخفى ان ما ذكره العلامة في الحقيقة ايراد على كونه تعالى
واجبا بان هذه المسئلة اي عينية وجوده تعالى كيف يجامع كونه تعالى واجبا ولا دخل
له لكون الوجوب نفس ذاته تعالى او غيره وربما يجاب بان الوجوب كيفية نسبة الوجود الخاص
الذي كان موجودا به الى الذات لكن يكفي في تحقق النسبة التغاير الاعتباري مثلا الذات
من حيث انه ذات ومؤثر مغاير لها من حيث انها مبدء الاثر وبالجملة حيثية كونه
ذاتا وموجودا غير حيثية كونه وجودا فالنسبة تتحقق بهذا التغاير فتامل **قوله قدس سره**
وجوابه ما عرفت اقول فيه علمت ما على الجواب وما هو الحق فتذكر وتدبر **قوله قده** واذا فسر
بما ذكرنا وطبق الدليل عليه انتفت الملازمة اقول فيه بحث لان قوله لو كان ثبوت الكاذب
زائدا لا شك انه اتفاقية والاتفاقية لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل
التالي مركبا منه ومن تالي الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء الذي هو تالي الاتفاقية
مستلزم لعدم استلزامه للمجموع المركب منه ومن شيء لا يكون لازما والمقدم لا بد ان يكون
له علاقة لكل واحد من جزئي التالي وظاهر انه لا علاقة بينه وبين ما لا يكون لازما فكذا المجموع
على انا نقول احد جزئي التالي غير لازم والاخر نفس شيء منهما لا يكون لازما فكذا المجموع
وفيه ما فيه واعلم ان كلامهم في بحث قياس الخلف لو ايد ما ذكره قدس سره فانهم جعلوا
مثل قولهم لو صدق نقيض النتيجة صدق مع مقدمة صادقة في الواقع لزومية مع كون
المقدمة ليست لازمة لنقيض النتيجة وسيجيء في كلامه قدس سره في بحث تلازم الشرطيتين في الصورة
ما يكون موافقا لهذا الكلام فانتظره **قوله قده** فيقال في هذه العبارة تناقض اقول

الوجوب

ومن نفسه ضرورة ان استلزام المقدم للتالي
لو كان مستلزما للجزء الذي هو تالي الاتفاقية
استلزام الشيء للكل وعن استلزام الجزء
للكل الذي هو مركب منه ومن نفس المقدم
الاتفاقية لا يكون لازما وعلمت ان استلزام الشيء للكل مستلزم لاستلزامه للجزء
الذي هو كل لما علمت وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم كما هو ظاهر فعدم استلزام المقدم للجزء الذي الخ
ويمكن ان يقال ان الوجوب
يجعل التالي كون الوجوب
الذي هو حقيقة النسبة ثبوتيا و
ظاهر ان الوجوب لما كان نسبة الذات
كونه زائدا على الذات والحاصل انه يجعل
خصوصية الموضوع وخلاه يحقق الملزوم
وفيه تكلف لا يخفى منه قدس سره رحمه الله

اقول الجواب عنه ان كونه واجبا بالذات بحسب الواقع واما كونه واجبا بالوجوب فلا يلزم على تقدير
زيادته والفعلى لما كان الوجوب مستندا الى الذات فلا ينافى الافتقار الى وجوبه الذاتى على ما
صرح به قدس سره فى بحث الاولوية الذاتية لا يقال لا نم ان الواجب واجب بالوجوب
بل الوجوب نفس كونه واجبا لان هذا على فرض كون الوجوب ثبوتيا موجودا ليس مستقيما
الا ترى ان البياض سبب لكون الشئ ابيض قال الشارح وامكان عدم المندرج فيه بحث
اما اولا فلان اتصاف الواجب بالوجوب لا يتوقف على وجود الصفة فى نفسها حتى يلزم
من امكان عدمها فى نفسها امكان زواله عن الواجب والجواب انه على تقدير كون الصفة
ثبوتيا لا يمكن زوالها مع بقاء الاتصاف بها واما ثانيا فلان ذات الواجب كما يقتضى
وجود نفسه يقتضى وجود وجوبه فلا يلزم امكان عدم الواجب نظرا الى ذاته فتدبر قوله
قدس سره ولا يستلزم ذلك كون وجوب الوجوب ثبوتيا وان كانا متوافقين فى الماهية اقول
فيه نظر لانه على تقدير التوافق فى الماهية لا يجوز الاختلاف فى كونها حقيقية او اعتبارية
اما الاول فلان الاعتبارى بمعنى الممتنع اى ما ليس من شانه الوجود لذاته فلا يجوز الاختلاف
فى هذا فى ماهية واحدة واما الثانى فلان كل صفة من شانها الوجود العينى لا يمكن
الاتصاف بها الا بوجودها فى موصوفها وجودا عينيا وبهذا اتفق اكون لوازم الماهيات
اعتبارية صرح بذلك جمع من المحققين وقالوا لو جوزنا ذلك لزمنا تجويز كون الجسم
ابيض ببياض معدوم ومتحركا بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهرة البطلان قال الشارح
واما ان التقدير انه زايد اقول فى تقرير الشارح مصادرة وذلك على المط وذلك لانه
اثبت كونه زايدا بقياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى وهو مجموع كونه ثبوتيا
زايدا وظاهر ان استثناء كونه ثبوتيا زايدا المتضمن لكونه زايدا هو عين الدعوى و
لعل ما ذكره قدس سره بقوله هذا التعليل ليس بصحيح اه اشارة الى ما ذكرنا وقوله فى الحاشية
الاخرى قد عرفت فى الحاشية ما يندفع به هذا ويتم قول الشارح اشارة الى ما مر منه
فى توجيه اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه والظاهر من ضم الوجود
الى الذات لى يكون القضية هكذا لو كان الوجوب ثبوتيا لكان موجودا زايدا وهذه القضية

نجله

السابقة

وهي قولنا لو لم يكن الوجوب زائدا لم يكن موجودا زائدا البتة عكس نقيض لهابل هذا عكس مستوى
لهذا العكس لكنه جزئية ولا باس به وفيه ايضا ان هذا التقيض ان يجعل التالي ههنا مركبا
لان الحق في اصله مركب والشيخ بنى الكلام على فرض كون التالي متعددا على ما فهمه العلامة و
لهذا قال اجيب عنه بعد ما مر هذا فتامل ولا يخفى ان هذه المقدمة في دليل كون الوجوب
ثبوتيا مما لا حاجة اليه اذ قدم الكلام بدونها على ما لا يخفى **قوله قدس سره** فيه بحث
لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم تقرر اولا لم يوجد له صفة وجودية اقول قدم منه
قدس سره ان ثبوت الوجود للماهية ليس متاخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تاخر الشيء
عن نفسه وقال به انتهى فالمراد ما عدا صفة الوجود ولا يخفى ان بديهة العقل حاكمة
بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب ما حققه بعض من اجلة المتاخرين من ان
ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت المثبت له سواء
كان متاخرا عن ثبوت المثبت له كثبوت البياض للجسم او عينه كثبوت الوجود للماهية او
متقدما على ثبوت المثبت له كالصفات السابقة على الوجود كالوجوب والامكان وغيرهما
قوله قده فيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم تقرر اولا لم يوجد له صفة
وجودية اي موجودة في الخارج اذ هو المراد بالثبوتي ههنا وح كان المراد من قول
المص يلزم ثبوت الصفة الثبوتية الموجودة حتى يكون الشرطية لزومية وكذا اذا
كان مراد الشارح من قوله لان ثبوت الصفة الموجودة فلا يرد ان هذا المحذور لازم على
تقدير كون الوجوب اعتباريا ايضا لان تقدم الوجوب على الوجود ضروري على اي
حال وذلك لان ثبوت الصفة الغير الموجودة للشيء لا يقتضي وجود ذلك الشيء لا تقدمه
كما مر الى الاشارة في بحث الوجود الذهني فتدبر **قوله قده** اي موجودا خارجيا
بهذا الاجل جعلها لزومية على ما مر وقد عرفت ما عليه **قوله قده** يعني ان الاولى حمل الحقيقة
في قولهم الماهية من حيث هي لا تكون معدومة والحقيقة في قولهم الوجود والوجوب
قائم بالماهية من حيث هي على معنى واحد وليس كذلك بل الاولى بمعنى ان العدم ليس
داخلا فيها ولا لازما والثانية بمعنى ان الوجود لا يعرض الماهية الماخوذة مع الوجود

قوله قده اي موجودا خارجيا بهذا الاجل جعلها لزومية وقد عرفت ما عليه هذا

نسخة الاخرون

واعلم ان ما يمكن ان يحمل الاخر اعني وجوب والثاني اولى اذ على الاول يكون كلام مركبا

مع الوجود ولا الماخوذة مع العدم بل انما يعرض الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم
فيقع هذا الكلام خلط في حمل الحيثية في كلامهم في موضعين والظاهر ان ما ذكره الشارح وجه
السعد يرجع الى ما ذكرنا فتدبر قوله قدس سره على ان تفسير الاستحقاقية اه يعني الاستحقاق
التي تفسير الوجوب الذاتي بهذا المعنى ركيك لان هذا المعنى يرجع الى معنى الامكان العام
فكيف يصح تفسير الوجوب الذاتي به اقول على هذا كان فاسدا لا ركيكا يمكن ان يقال
بعد ما اريد من الاستحقاقية كون الماهية ح فيفيد صحة اتصاف الماهية بالوجود يلزم
سلب ضرورة العدم ولعل كون ذلك الاتصاف من ذاته اثبات ضرورة الوجود
فيكون امكانا عاما مفيدا لايجاب الوجود وهو معنى الوجوب فيكون كون الماهية بحيث
يصح صفة للماهية نحاة عن معنى السلب الذي هو الاستحقاقية فعلى هذا لا يكون فاسدا
ولا ركيكا الا ان يقال في وجه الركاكة ارادة معنى غريب من لفظ دال على معنى
ويمكن ان يكون قوله فتامل اشارة اليه قوله قده وعلى هذا يكون المنع على قوله
يعني على نسخة صاحب الحواشي يكون كلام المص في الجواب ظاهره منعا للدعوى رجاء
الى منع بعض مقدماته دليله او يجعل معارضة في مقابل دليله ويمكن حمله على منع
المقدمة الشرطية القائلة لو كان الوجوب ثبوتيا لكان زائدا وذلك لان
منع زيادة وجوب الوجوب على ماهية الوجوب بجوز كونه نفسه انما يصح اذا كان
الوجوب لم يكن زائدا على ذات الواجب بل كان عينه لان عينية وجود الشيء
لماهيته من خواص الواجب لذاته قوله قده هذا ماخوذ مما ذكر في الصدور اي اراد بما ذكره
في الصدور ما قالوا في بحث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قوله قلنا لا نم بل الوجوب
لذاته انما صار واجبا لذاته قد يستند هذا المنع بوجه آخر وهو ان يقال ليس الوجود
امرا يوجد به الماهية بل كون الشيء موجودا نفس الوجود وكذا كون الشيء واجبا نفس
الوجوب هذا انما يستقيم على تقدير كون الوجوب امرا اعتباريا والكلام على فرض
كونه ثبوتيا موجودا خارجيا وظاهر ان اتصاف الشيء بصفة موجودة متاخر عن
وجود الصفة مغايرا لها بالضرورة بل على تقدير كونه عدميا ايضا كان الامر

لانه يكون ركيكا فتامل صح

قوله اقول على هذا كان فاسدا لا ركيكا

كذلك فتامل ثم نقول يمكن اختصار الدليل وتتميمه وذلك بان يقال لو كان الوجوب ثبوتيا
لكان زائدا وظاهر ان الواجب لما يجب به على ما عرفت آنفا ضرورة ان النسبة
معلولة لطرفيها فلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير فان قيل لما كان ذلك
الغير مستندا الى الذات والذات كافية فيه لم يكن منافيا للوجوب الذاتي وقد صرح
بمثله قدس سره في بحث الاولوية الذاتية حيث قال اذا كان الذات سببا للاولوية
وهي كانت سببا للوجود فلم يكن وجوده مستندا الى غيره قلنا على هذا يلزم ان يكون
الواجب اذا استند الى معلوله الاول في وجوده لم يكن منافيا لكونه واجبا واما استناده
الى معلوله محال والمح يستلزم محالا فليس كلاما تحقيقيا على انا نقول لو استند الوجوب
الى الذات لزم تقدم وجود الذات على وجود وجوبه وهو متقدم على الاتصاف به فيلزم
تقدم اتصافه على الوجود على اتصافه بالوجوب وقد مر ان الامر بالعكس قوله قده
فيجوز عدم اتصاف الواجب قيل لا يلزم من عدم الصفة في نفسها عدم الاتصاف بها
كيف والموجودات متصفة بالصفات العدمية كاتصاف زيد بالاعمى وهو مردود بوجهين
احدهما ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا اتصف زيد ببياض موجود فبعد عدمه
لا يبقى اتصافه به وثانيهما انه قد مر ان كل صفة من شانها الوجود العيني لم
يكن اتصاف الشيء بها الا بوجودها فيه وجودا عينيا فتامل قوله قده والحق انه
ان اعتبر في نفسه فعدمه ممكن قال بعض المحققين من المتاخرين ههنا نكتة وهي ان
امكان الملزوم بدون امكان اللازم اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون
اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحق ان امكان الملزوم اما هو بالقياس الى ذاته
وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته
ولا توهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث تستوي نسبته ذاته
الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته لسبب الغير وشتان
ما بينهما انتهى كلامه اقول في جعله وجها اخر هو ان امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم
من ان يكون ذات الملزوم مقتضية له او غيره واعم من ان يكون ذلك امتناعا

امتناعا ذاتيا او امتناعا واقعيا واذا كان كذلك فامكان الملزوم لذاته وامتناع
اللازم لذاته لا يقتضي امكان تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم
امكانا ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان تحققه بدون اللازم بالنظر الى ذات اللازم
امكانا ذاتيا او بحسب الواقع ولعل الملزوم ههنا مقتضي ذات اللازم او امر منفصل و
كان لزوما واقعيا لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة
لكنها متغايرة فتامل **قوله قدس سره** او كيف لقوم صفة الشيء لا لقال الامكان
الاستعدادي صفة لماهية الحادث مع قيامه بمادة الحادث لانا نقول الاستعداد
صفة المادة لا الحادث والقيام الحادث بالعرض وكان وصفا بحال المتعلق
قوله قده من حيث النسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع
اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة فان اختلاف الملاحظة لا يصير سببا لجواز
كون الشيء داخلا في امر عن متاخر عنه بالذات خارجا متاخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية
النسبة بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث انها مخصوصة
ملحوظة بين طرفيها المخصوصين كانت هذه النسبة من حيث تعلقها بالمنتسبين
المخصوصين داخلة في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون خارجة متاخرة
عنه بهذا الاعتبار ايضا وسيجيء في بحث لا تناهي اجزاء الجسم في الفن ما يضحل به
هذا الاشكال ولا باس بان نذكر ههنا الفاظ تفصيله انه ربما يستشكل ويقال في كل ما
كان غير متناه بمعنى لا تقف مقدوراته عند حد اي كل ما يمكن ان يكون مقدورا
له تعالى اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون عددا معينا فاذا
وصل القدرة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا له تعالى بل يلزم انقطاع
قدرته بعده هف وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي والجواب بان المجموع الذي
كل واحد منها ممكن اعم من ان يكون معا او بدلا كان غير متناه والمجموع الذي
كل واحد منها ممكن معا متناه ولا محذور في شيء منهما مما لا يمكن ولا نعني من
جموع لان لنا ان نختار المجموع الذي كل واحد منها ممكن معا والتزام تناهيه

في الحاشية المصدرة بقوله الرحمه على معنى انه لا يتناهى القسمة

يفضي الى القول بانه اذا وصل القدرة اليه فلا يمكن وجود شيء اخر الا بعد انعدام شيء حتى
وجد ولا يخفى ما فيه اقول في الجواب عنه ان قولكم الجمع الذي لا يمكن الازيد عليه اذا اطلقنا
يرجع الى قولنا الجمع الذي كان ممكنا ولا يمكن الازيد عليه وح من قال بجواز مثل
هذا من عدم التناهي بمعنى لا تقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع بالفعل
يقول قولكم الجمع الذي كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل اذ عندنا غير
المتناهي غير ممكن وقولكم الازيد عليه غير ممكن يستلزم كون الجمع غير متناه بالفعل
اذ عندنا ان كل متناه كان الازيد عليه ممكن فقولكم الجمع الذي كان ممكنا ولا
يكون الازيد عليه ممكنا في قوة قولنا الجمع الذي كانت متناهيا وغير متناه هل
هو متناه او غير متناه وكان هذا المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما يقال
في المشهور لو فرضنا شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فهل ذلك موجودا و
معدوم والجواب ان هذا المفهوم لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن بحسب الواقع
فكذا ههنا نقول جميع النسب التي لا يمكن الازيد عليها وكان جميعها ممكنا كان
متناهيا وغير متناه ولو لم يعتبر الجمع هكذا اي بحيث لا يمكن الازيد عليه لم يلزم دخول
هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو ان يقال هذه النسبة التي بين
الجمع وجزئه اي يحصل ويتحقق بعد اعتبار الجمع واعتبار الجمع ان كان من جهة
ملاحظة آحادها بذواتها مفصلة فغير ممكن وان كان بوجه عرضي فلا نم ان هذا
وجود ذهني له فتامل فيه قال الشارح وهو موضع نظر وبحث اقول هذا النظر على ما وجه
في الحاشية يمكن الجواب عنه بانه غرضا للمعترض اذ كون وجوب الوجوب نفس الوجوب
كما يمكن في الوجوب الذي للمعلول المتاخر يمكن في الوجوب الذي هو للعلة نعم دفع
يمكن بما حققناه من ان الوجوب لو كان قائما بذاته كان وجوبا لنفسه وان كان قائما
بغيره كان وجوبا لغيره لا لنفسه والغير واجب فالوجوب سواء كان في العلة او
المعلول كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا لوجوب قائم به لا بنفسه لان نفسه
صفة الغير وكان الغير واجبا به فتذكر قال الشارح والا لكان قبل وجوده اما واجبا

واجبا او ممتنعا اقول فيه مناقشة لا تخفى لان هذا لا يصح في الممكن القديم فلا دلي ان
يقال ان الامكان علة للافتقار والشيء صار ممكنا فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد
قال الشارح ولقائل ان يقول اللازم هو تقدم الوجود على الامكان اه اقول هذا انما يتوجه على
خصوص التقرير المذكور اذ لو قرر هكذا لو كان الامكان ثبوتيا لتاخر عن وجود الممكن ضرورة
تاخر الصفة الثبوتية عن وجود موصوفها لم يتوجه النقض واعلم انه اريد بالعدم ما لا يكون
موجودا خارجيا لا نفسه ولا لغيره صح قوله لان ما لا هوية له في الاعيان اه وان حمل على الوجود
في نفسه كان المراد لا يجب ان يتاخر قال الشارح وما لا هوية له في الاعيان لا يتقوم بالماهية
حتى يكون ذلك بعد اتصافها بالوجود والظاهر ان هذا اشارة الى ما قال بعض المتاخرين
ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه لو كان من قبيل ثبوت الاعراض والصور
للمحال اما وحاصله التخصيص بالحلول دون مطلق الثبوت المتناول للثبوت الحملي لكن خلاف
ما صرحوا به قوله فان قيل الامكان على تقدير عدميته لما لم يكن متاخرا في الخارج
اقول الاظهر ان يقال لو كان تاخر الامكان عن الوجود يجب الوجود الذهني فتقدمه
عليه لا يكون الا في الخارج وح يتعين ان يق في الجواب ان كلا منهما انما هو بحسب الذهن
لكن باعتبارين على ما سيقول وح لا حاجة الى ما ذكر من الابحاث في البين ولعل الاعتبارين
اشارة الى ما سيجيء في بحث الحدوث والقدم ان علة الحاجة هي الامكان دون
الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبرا في انفسهما اي لوحظا من حيث
المفهوم كان الوجود متقدما على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها
وان اعتبرا من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف الماهية بالامكان متقدم على اتصافها
بالوجود اذ ما لم تتصف الماهية بالامكان لم تفتقر الى العلة وما لم تفتقر الى العلة لم توجده
العلة وما لم توجده العلة لم توجد اي لم تتصف بالوجود وهذا توضيح ما ذكره قدس سره
هناك قوله قدس سره ثم قال والاولى ان يق ما ذكره من المحال لا يثبت من كونه وجودا
اه لا يخفى على الناظر ان هذا هو ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول اللازم تقدم
الوجود على الامكان والمراد بالمحال في عبارة المص ما ذكره الشارح بلفظ اللازم وح

من كون الامكان

شرح الملخص في قوله والمحال لا يثبت من كونه وجوديا

لا يلزم من وصف الامكان بثبوتيته فان ذلك لازم سواء كان وجوديا او عدميا فتامل اي لا يلزم من وصف الامكان بثبوتيته فلو كان عدميا لم يتاخر عن الوجود ح

لظهور ان ما ذكره اولا ثم رد عليه ويرجع عنه الى جواب آخر هو ما اورده الشارح اخيرا بعد رد
ما ذكره المص اخيرا واستحسنه فكلام المص وكلام الشارح ههنا متعاكسان في الرد والقبول قدس
قدس سره وللبحث مجال متسع اقول لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله قلت الآن حصحص
الحق اي ظهر الحق ليس بصحيح اذ ما ذكره بقوله نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود
عقل عاقل ولا ذهن ذاهن اه منقوض بانه يلزم منه ان يكون شريك الباري تعالى واجتماع
النقيضين ثابتا في الخارج بيانه انا نعلم بالضرورة انه لو لم يكن ذهن ذاهن ولا عقل
عاقل فشريك الباري ليس متصف بكونه محالا واجتماع النقيضين بكونه ممتنعا ولو نوقش
بان النار راجحة الى السالبة نقول يلزم ان يكون الزوجية مثلا موجودة في الخارج لانا نتصفه
بكونها صفة للاربعة والملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار موجودا فيه ايضا لانا
متحققة ولو لم يكن عقل عاقل الى غير ذلك والحل انه لو اريد بالعقل ما يتناول المبادي العالية
فلا نم انه على تقدير عدمه اتصف شيء بشيء وان خص بالعقول السافلة فلا يفيد لان الوجود
الذهني قد يكون بالحصول في المبادي العالية بل نقول هو ان قيل العالم الزمان ليس مقدار
حركة الفلك لانا نعلم بالضرورة وجوده ولو لم يكن فلك ولا حركة فتامل او اشارة الى
ان الامكان على تقدير كونه عدميا ليس له تحقق في ذاته كان التقدم باعتباره بل ليس له
تحقق الا لغيره فاتصاف الوجود بكونه متقدما على الامكان كاتصاف الامكان به
ليس الا من حيث الاتصاف فلزم الدور على تقدير عدميته ايضا نعم ههنا جواب مشترك
يجري على تقدير كون الامكان وجوديا ايضا وذلك بان يقال سلمنا ان تقدم الوجود على
الامكان بحسب الاتصاف لكن نقول الاتصاف بالامكان قبل الوجود انما هو في الذهن
وكان متقدما على الاتصاف بالوجود بعد الوجود اي وجود الممكن كان في الخارج او بعد
الاتصاف بالوجود الخارجي واما ان الاتصاف بالوجود وان كان خارجيا فليس الا في
الذهن فالاتصاف بالوجود متاخر عن اتصاف الممكن بالامكان اتصافا ذهنيا و
متقدم على اتصاف الممكن بالامكان اذا كان اتصافه به في الخارج سواء كان وجوديا او
عدميا واعلم انه حصحص الحق اشارة الى ان الحق عنده ان المواد الثلث لوازم الماهية

المهية ولا يكون معقولاة ثانية كما قال الشارح لكن هذا يندفع النقض باختلاف جهتي التقدم
والتقدم ان احدهما من حيث الذات والاخر من حيث الاتصاف وهذا لا يجري على تقدير
كونه وجوديا والكلام هنا ان التقدم من حيث الذات امر معقول اذ ليس للوجود تحقق في
ذاته بل ثبوته للغير وان لنا ان نبين على تقدير وجودية الامكان تغاير جهتي التقدم
والتاخر بان يكون كل واحد منهما من حيث الاتصاف لكن احدهما ذهنيا والاخر خارجيا
اي الاتصاف بالامكان خارجي لكونه من لوازم الماهية على ما هو المفروض واما الوجود
فليس الا ذهنيا والازم تاخره عن نفسه ومن تضاعف البحث علم انه اذا كان الامكان
من المعقولاة الثانية او من لوازم الماهية لم يكن امرا وجوديا عينيا لما عرفت في الحاشية
الاخرى ان الصفة العينية لا يمكن اتصاف الماهية بها الا في الخارج فقط فيثبت الدعوى
فتامل هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام والكلام على فاض المرام فتامل قوله قدره
والمنع للبحث منع ومجال اول لعله اشارة الى ان قوله فالموصوف بها الماهية من حيث هي
لا المتصف باحد الوجودين كما مر اليه اشارة في كلام العلامة ويجوز ان من ان المحال
ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة الثبوتية واما اتصافها بالتاخر عن وجود موصوفها
خارجا او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه قدس سره بقوله فيه بحث لان بديهة العقل حاكمة
بان الشيء ما لم يتقرر اولا وما لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص بالوجودية احتراز
عن السالبة المحمول زعم المتاخرون من المتوهمين ان الموجبة السالبة المحمول مستثناة
عن هذه القاعدة وهو مناف للبديهة ونص الشيخ على ان الموجبة من حيث انها موجبة
تقتضي وجود الموضوع ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول قوله قدره فالتعرض للمنافات
زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه ان هذا جواب لسؤال مقدر وذلك بان يقال
مقصودنا يحصل بمجرد صدق قولنا لا امكان له على امكانه لا بان يصدق ان ما كان
امكانه لا لا امكان له وذلك متصور ممكن على تقدير الامتياز بين الاعدام الصادق
عدم التمايز ليس بضار في اصل دعوانا وان كان ضارا في خصوص التقرير المذكور ويجاب
بانه لا تصادق بينهما اذ بينهما منافات فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج

تقطع مادة الاشكال الى هذا فهذا ليس لمجرد التاكيد بل لان قطع باب الاشكال يحصل به قوله قدس سره
غاية ما في الباب انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل في المقدمات والصورة وذلك
بان نقيض احد النقيضين يجب ان يكون عدميا فلو كان الوجوب الذي هو نقيض الامكان
وجوديا وجب ان يكون الامكان عدميا فلو كان الوجوب وظ ان هذا التقرير للمعارضة
لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثاني لا في المادة ولا في الصورة اقول ان كان
المراد به انه يمكن المعارضة على وجه لا يكون تماما في الواقع ولا على المستدل فلا شك
انه يمكن ذلك بالمثل ايضا على ما قرره الشارح لكن يرد عليه ما اورده من ان التقابل قد
يتحقق بين الوجوديين وان كان المراد انه يمكن المعارضة لوجه كان تماما في الواقع
او على المستدل فح يتوجه ان كون الوجوب نقيضا للامكان مقدمة لم يكن صادقة
في نفس الامر ولا يزعم المستدل اذا قرر الدليل بالوجه الثاني اما الثاني فظ واما الاول
فلان التناقض لا يتحقق الا بين شيئين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع
نقيضا للامكان والضا لو كان كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشارح لا يقال
اراد المعارضة لا بالمثل على ما قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجوديين
لانه الظاهر بالمصنفات المذكورة في الدليل بل بنظايرها لانا نقول بعد التنزل عن ذلك
ونسلم انه ليس بالمثل لا شك انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثلة في الصورة وقد حكم
قدس سره انه لا مماثلة في الصورة ايضا قوله قدس سره ولو سلم ذلك فلم لا يكون
الامتناع امرا وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجوديته اقول فيه نظر لانه وان سلم
قد يكون احد النقيضين وجوديا البتة بانه لو كان كل منهما عدميا لزم ارتفاع
ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود في الخارج ليس بمحال وعلى ما نقلنا
وقررنا ان بناء الدليل بهذا التقرير على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين
موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه حذرا عن لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما
فح لو كان الامتناع وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والتالي باطل ضرورة
كونه وصفا للممتنع الوجود في الخارج وعند هذا ظهر الضا ضعف قوله ولو سلم فلا يلزم

فقطع هذا الاشكال بقوله غاية ما في الباب انه لا يكون معارضة بالمثل ۵

اي عدم كون الوجوب نقيضا للامكان

على زعم المستدل اذا قرر الدليل بالوجه الثاني فيحصل فيقال
فظ لانه لم يدع كون الامكان نقيضا للامتناع حتى يقال
عليه انه لا فرق بين الامكان والوجوب بالنسبة الى الامتناع
بل كل نسبة ثبتت بين الامكان والامتناع فهي بعينها
بين الوجوب والامتناع فما قلت يكون الامكان نقيضا
لو صار يقول يكون الوجوب نقيضا لعدم الفارق فاذا
قرر الدليل بالوجه الاول يصير هذه المقدمة قضية برهانية
الدليل بخلاف ما اذا قرر بالوجه الثاني فانه يدعي المستدل
كون الامكان منافيا لكما عرفت هذا انت خبير بانه لو
جعل دعوى الظهور على عكس ما ادعاه بان يقول ان الاول
فظ واما الثاني فلانه لم يدع المستدل ح ح لكان ايضا
فتدبر ولا تسرع في الرد ابو الحسن

النقيضين م

فلا يلزم كونه موجودا في الخارج نعم لو لم يكن الاستدراك مبنيا على ما قرره السيد قدس سره
من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على ان التناقض انما يكون بين الشيء وارفعه لم يتوجه
ما قلنا قوله قده واما اذا خصص التناقض بالقضايا ه اقول فيه نظر لان الاجتماع والارتفاع
ليسا من قبيل القضايا كيف والكلام في كيفية عارضة للنسبة التي هي القضايا لا في
القضايا وانفسها بل الصواب في توجيه ان عدم دخول التناقض في تقابل السلب والايجاب
ان يقال مراده انه يلزم عدم دخول افراد التناقض في مفهوم التقابل السلب والايجاب
اي يلزم ان يتحقق فرد من التناقض ليس داخلا في تقابل السلب والايجاب مع انهما متناقضان
وهذا شيء وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون السلب والايجاب كالمثال الذي
ذكره وتوجيهه انه ان لم يجز ورود السلب على السلب فالامتناع ليس نقيضا للامتناع بل لنقيضه
وان جوز ذلك بناء على ما قيل نقض كل شيء رفعه حتى كان نقيض السلب سلب السلب لا الايجاب
على ما التزمه بعض من افاضل المتاخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لا بد ان يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا ان يكون احدهما سببا للاخر فالاخر بالقياس اليه وجودي مورد
السلب قوله لا يقال لا يتم ما ذكره العلامة حل لكونه نقضا اجماليا لا يخفى على الناظر ان النقض
الاجمالي ذكروا في المشهور مقابل الحل مثلا يقال هذا جواب بالنقض واما الجواب بالحل فهو كذا
والفاء ذكره في ذيل لا يتم منع ونقض تفصيلي والمذكور في معرض الدليل سند للمنع وعلى اي
وجه كان ما ذكره السيد قدس سره في توجيه النقض الاجمالي بان صحة الدليل بجميع مقدماته
مستلزم للمحال وانه متى صحت المقدمات بأسرها صحت المقدمة المعينة وبضمها مع مقدمة صادقة
تنتج المحال كان راجعا في الحقيقة الى اثبات بطلان المقدمة المعينة فلا بد ان يرجع الى المنع
والسند والى الاستدلال على بعض المقدمة فصار معارضة في مقابل دليل المقدمة والا فهو
بظاهره جمع بين النقض الاجمالي والتفصيلي وخلط بينهما ولا ضرورة لحجية له الا ما ذكره
الشارح وقد عرفت فساده فتامل قوله قدس سره فلا بد من تعميم الدليل والحكم اما الدليل
فلانه لا يتحقق عند قولنا ما ثبت لاحد النقيضين من الوجود او العدم ثبت للاخر ما ينافيه
بخصوص الوجود والعدم واما الحكم فلان تعميم الدليل يستلزم تعميم المدلول وهو ظاهر قوله قده

فيرجع محصل الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والاخر يجب ان يكون عدميا وذلك لانه لو كان
كل منهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه على التقدير كون كل واحد منهما عدميا يلزم ارتفاعهما
وقد عرفت ما فيه قال الشارح وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر لانه كتقسيم الانسان الى الانسان
والانسان الكاتب اقول في الجواب عن النظر ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان الى الانسان
والانسان الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود فرنفسه اما اذا كان المقسم ممكن الوجود
فرالجملة سواء كان الامكان باعتبار وجوده فرنفسه او وجوده لغيره على ما هو الظاهر فلا لانه قال
لما كان ممكن الوجود فرنفسه اعم كما ادعاه المصنف وكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود
فرنفسه فكان في حكم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره الذي هو قسمه كتقسيم الانسان الى الانسان
والانسان الكاتب ولعل هو المراد بانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب
مع ان المقسم لابد ان يكون اعم من قسمه والاقسام لابد ان يكون متباينة لانا نقول
يمكن ان يجعل تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم من حيث المفهوم ولا ينافي
هذا مساواته في الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الاقسام مالكا والاعتبار معا وههنا
وان اجتمع القسمان ذاتا لكن يتخالفان اعتبارا ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم المهية الذي
يرجع الى تقسيم اعتبار المهية وح يكون المقسم بالحقيقة حال ممكن الوجود واعتباره ويكون
التعميم حقيقيا لانه يتباين فيه الاقسام فتامل وكان المقسم اعم من اقسامه بحسب الصدق
وايضا لابد من حمل ممكن الوجود لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص بالصور والاعراض
ويخرج مثل العمى قوله قده بناء على عدم اجزاء السلسلة يعني لا شك ان التطبيق في وجود الاجزاء
مفصلا وظاهر ان وجودها مفصلا لا يكون في الذهن لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية
مفصلا للذهن ولا في الخارج لان كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد من السلسلة الا بعض متناه
هذا ويمكن ان يقال التطبيق ممكن باعتبار وجود كل جزء في زمانه والتطبيق في كل زمان لا يقتضي
وجود المنطبقات بتمامها في زمان التطبيق بل يكفي فيه وجود كل واحد في زمان غاية الامر ان
يكون التطبيق على سبيل التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان اعتباره في زمان
متناه هكذا ذكره القوم ولنا ههنا كلام وهو انه اذا كانت الاحاد متعاقبة فلم يجز

الحصول

فلم يجر برهان التطبيق مثلا وذلك لان جريان التطبيق مثلا يقتضي ان يكون تلك الآحاد موجودة
بوجودات متمايزة حتى يقع الاول من احدى جملتين بازاء الاول من الاخرى والثاني بازاء
الثاني وهكذا وذلك لا يتمشى لم يكن في الوجود الذهني الى غير النهاية اذ بالوجود الاجمالي
لم يحصل الامتياز ولا يمكن وجود الغير المتناهي مفصلا في العقل واما في الخارج فلم
يكن مجتمعة فيه لم يكن متصفة بالتقدم والتاخر والاولية والثانوية لان هذه
نسب متكررة لا يمكن تحقق شيء منها بدون اخرى ولا يمكن تحقق احدها بدون تحقق
موصوفها والصفة كيف تحقق صفة التقدم بدون طرفيه ولا يمكن ان يكون طرفان معا
في الوجود وهكذا في البواقي والمفروض عدم اجتماعها فيه واما اجزاء الزمان مجتمعة في الذهن
متصفة فيه بالتقدم والتاخر كما سيجيء في الكتاب هذا الكلام اجمالي وتفصيله يطلب من مواضع
اخرى **قوله قده** لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية طرف الوجود وان لم يتنبه على
حد الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة الاول وهو المشهور ان يقال لو لم يجب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة فرضنا وقوعه مرة تارة وعدمه مرة اخرى
يعني ان نفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت اخر فنقول وقوعه
معها في الوقت الاول وتخلفه عنها في الوقت الثاني ان لم يكن لمرجح وجد في الوقت
الاول ولا يوجد في الوقت الثاني فذلك ترجيح من غير مرجح وكان محالا وان كان لمرجح
يختص بالوقت الاول لم يكن ما فرضناه علة تامة ولا يتوجه اعتراض العلامة على هذا
التقرير على ما ذكره قدس سره نعم يرد عليه اعتراض اخر اورده بعض المحققين بان
عدمه بعد وجوده لعلة ممتنع لذات المعلول ولا يلزم منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن بالذات
ان يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق ولا ينافي ذلك ان يمتنع له الوجود المقيد
بكونه بعد العدم الطاري وان يمتنع له العدم المقيد بكونه بعد الوجود الطاري نظير
ذلك ما مر في العود فانه لكونه وجودا مقيدا يجوز ان يكون ممتنعا لذات الممكن لكن
الوجود المطلق جائز له وكما قالوا في جواب شبهة من قال بان الزمان واجب لذاته على ما
سيجيء فريجة الزمان والثاني انه لو لم يجب فرضنا وقوعه معها في وقت معين ثم نقول

علة كذلك

وقوعه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده مع ان الكل لم يرجح احتمال ذلك الوقت لزم خلاف
الفرض وهو كون العلة التامة ليست تامة وان لم يكن لزم الترجيح من غير مرجح ولا يرد اعتراض
العلامة عليه ولا ما نقلناه عن بعض المحققين لكن يتوجه ان ترجيح هذا الوقت على الوقت
اللاحق بناء على انه لو لم يوجد في ذلك الوقت الاول حتى جاء الوقت الثاني مع تمام
العلة في الاول لزم ترجيح العدم الذي هو المرجوح على الوجود لان المع مع العلة التامة
لا شك انه يصير ارجح واولى وان لم يصر واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق فلاجل
ان العلة لم تتم بعد فيه وان اريد السابق الذي كان العلة تامة فيه يمنع جواز
وقوعه بعده لما مر آنفا ان التخلف كان ترجيحا لمرجوح والثالث انه لو لم يجب
كان كل من الوجود والعدم جائزا مع ما فوقع الوجود دون العدم ترجيح بلا مرجح
واعتراض العلامة توجه عليه ورد عليه ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود
متحققة دون العدم لانه عدم علة الوجود يكفي هذا للترجيح **قوله قده** فليس دلالة
عليه اقول يمكن الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة مع المقدمة الثانية وذلك
بان يقال المع ما لم يصر اولى بالعلة التامة لم يوجد لامتناع ان يكون السبب التام
كمولا معه في ايجاد المع وتلك الاولوية هي الوجوب بناء على ما مر من المقدمة ان المع يجب
وجوده من العلة التامة حتى يوجد وما استدل به على تقدم الاولوية على وقوع الطرف
الراجح كالوجود لا يدل الا على انه لا بد ان يحصل الاولوية ولم يبق الممكن على صفة التساوي
واما ان الاولوية كانت متقدمة على وجوده فلا يدل عليه ولو صح ان يقال ان مراده
ان احد المتساويين ما لم يترجح لم يوجد فتقدم الرجحان والترجيح على الوجود ويمكن
تقرير الدليل على اصل الدعوى بانه ما لم يوجد العلة التامة لم يوجد الممكن والعلة
التامة **قوله قده** فلو استفيدت الاولوية منها ومن غيرها يلزم ذلك اقول فيه
نظر لانه ان اريد امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه امتناع ان يكون حاله
معه كحاله لا معه بان لا يكون السبب معه ولا ما يقوم مقامه من الغير فامتناعه مسلم
لكن لا يلزمه مع وان اريد امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه مطلقا اي سواء

جواز ان يكون الغير ما يقوم مقام السبب ١٢

متن قوله الثاني وحاصله الخ ١٢

نبه شبهه

سواء كان القيم الغير مقامه اولا لتوجيه ورد على قوله لكن ردما ذكره العلامة ان ما ذكره
وما سيجي مندفع بان ذلك الغير الذي يحصل منه الاولوية ما لم ينته تلك الاولوية
الى حد الوجوب لم يحصل الممكن به بالدليل الذي مر انفا في العلة التامة قوله قدس
اذا حمل كلامه على هذا اي اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات الاولوية المطلقة
من وجود بعض العلل فقط دون الكافية على ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم
لكن لا يكفي الفاه لكان المنع الذي ذكره في الجواب مكابرة لانه منع مقدمة بديهية
هذا اقول فيه نظر لان مراد المستدل بالاولوية اولوية الوجود بالقياس الى العدم
بان يصير الوجود راجحا على العدم بحسب الواقع فظاهر انه لا يحصل تلك الاولوية من
العلة الناقصة لان المعلول كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى كان للعدم
ولم يصر الوجود راجحا بهذا المعنى بعد حتى لا يوجد تمام العلة نعم يحصل الاولوية بسببه
بالقياس الى زمان عدم تحققه بعد لا بالقياس الى العدم والكلام فيه ويمكن الجواب
عنه بان كلام المجيب صريح في ان المراد مطلق الاولوية المتناولة لغير الكافية
والاولوية انما تكون غير كافية اذا كان بمعنى القرب بالقياس الى ما قبل لان الاولوية
الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا تنفك عن الكفاية والوقوع لانه يستلزم جواز
ترجح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح به قدس سره عند نفي
الاولوية الذاتية في الحاشية المصداقة بقوله لا ينافي المشهور المشتملة على حديث كفتي
الميزان فانتظره هذا ولا يخفى ان قوله فان قيل معارضة لما ادعاه من ان الاولوية
وجوبية لا تنفك عنها الوجوب انت خبير بان الحق في جوابه ان ما ادعينا هو ان الوجوب
لا تنفك عن الاولوية الناشئة من السبب التام لا ينافي ذلك انفكاكه عن الاولوية
الناشئة من الناقص على ان الكلام في الاولوية بحسب الواقع ونفس الامر وقد عرفت
انه لا تنفك عنه الوجوب فتامل ولا يخفى على الناظر ان قول الشارح لا نم وان سلم لكن يستقيم
بحسب اداب المناظرة لانه منع في مقابل المنع لان صاحب فان قيل مانع ولعله قدس سره
حيث قال والصواب اسقاط المنع والتسليم واورد الكلام في صورة الدعوى والاستدلال

اي لانه العلة الناقصة لا
السبب بعض ما يتوقف عليه وجوده لا
اولوية الوجود بالقياس الى العدم لا

الانفكاك

عنها

اشار الى ذلك بقوله تامل الى اشار الى توجيه نظر العلامة وانت قد عرفت الدفاعه
فتذكر قال الشارح وقد كان لا مع السبب على حد التساوي قول فيه بحث لان المراد بالتساوي
ان كان هو التساوي بالنظر الى الذات الذي هو حقيقة الامكان فالمعنى من جملة السبب
لا يخرج عنه بل هو لازم لذات الممكن وان كان هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي
لا يثبت للممكن في شيء من الاوقات والاحوال كيف ولو ثبت له التساوي لذاته لمعنى يلزم خلوه عن
النقيضين ضرورة ان كل ما وقع من طرفي الوجود والعدم كان اولى بالنفس الى الاخر
ولا يكون مساويا للاخر والحاصل انه لو كان موجودا او معدوما كان الوجود على العدم
او بالعكس فلم يكن متساويين وقد فرض التساوي هف ويمكن ان يقال لعل المراد بالاولية
ارادة التساوي عدم الاولوية وقوله ومع السبب خرج عن حد التساوي وصار احد الطرفين
به اولى لعله اشارة الى هذا قوله لا بد لا بد يعني لما كان الطرف المرجوح ممتنع الحصول الى
قوله وذلك خروج عن النقيضين رد عليه ما اورده في الحاشية المصدرة بقوله الاصوب
في ذلك انه ليس في ذلك الخروج عن النقيضين ولا جوازه ايضا بل ليس في ذلك سوى جواز
ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع او على البدل والمحال هو الاول
دون الثاني ودون القدر المشترك بينهما اقول الصواب في تقرير الدليل انه لو امتنع
العدم مثلا ولم يكن الوجود واجبا لفرض عدم وقوعه فيلزم الخروج عن
العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن الوجود معه اذ فرض انه غير واجب فكان غير
واقع اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اولى لجواز عدم وقوع الوجود مع عدم
وقوع العدم فيلزم جواز خلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز الخلو كوقوعه والمختلف
ان تحمل ما ذكره قدس سره على شيء منهما وتهرنا وجه اخر وهو ان لق امتناع العدم مثلا
هو ضرورة الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة العدم قوله قدس سره بهذا الوجه
يستلزم الاستدراك اشار الى ان اشار بهذا الوجه الى الوجه المنقول عن بعض الناظرين
في الكتاب اقول هذا انما يرد لو ادعى القائل ان هذا شرح الكلام المص وبيان لما في
الكتاب ولم يعلم ذلك مما نقله وكونه ناظرا في الكتاب لا يدل على انه ما ذكره يقول به في شرح الكتاب

الكتاب صريح في الاستدراك في عبارة الكتاب قوله لامتناع توارد العلتين على معلول واحد
اي سواء كان كل منهما مستقلا او احدهما مستقلا والاخرى ناقصة كما في نحن فيه بحريان
دليل امتناع توارد العلتين المستقلتين ههنا اذ يلزم الاستغناء عن تلك الناقصة
والافتقار اليها الخ قوله وحال عن بنوة مثل هذا النظر قد عرفت ان مثل نظر العلامة
رد على لوحه الشارح ايضا على ما ذكره قدس سره فهذا الكلام من الشارح محل نظر وتامل وكانه
قدس سره هناك حيث قال لكن رد على ما ذكره العلامة في توجيه تعريف الشارح في هذا الموضع
ولا يخفى ما في عبارة توجيه العلامة فان قوله لو وجد بدون السبب بدل الظاهر على ان لا
يكون للغير مدخل اصلا سيما وقد قال لوضح وجود الممكن الى قوله اسباب ثبات الصانع
وقوله انه اي الممكن قد يتخلف عنه اي عن غير السبب بدل على مدخلية الغير وتوضيحه ان المراد
مدخلية الغير لكن لا يسمى سببا او المراد به تحقق الممكن بدون السبب الذي امتنع التخلف عنه
لكن من الامر الخارج الذي يحصل منه الاولوية ويكون المراد من قوله قد يتخلف عنه انه
يمكن التخلف عنه لان الفرض ان الاولوية لا يصل الى حد الوجوب وسد باب اثبات
الصانع بناء على انه اذا جاز ان يوجد الممكن بالاولوية الخارجية فيمكن ذلك بالاولوية
الذاتية فيفسد وقد عرفت في شرح كلامه قدس سره اندفاع نظر العلامة لان ما دل
على ان الممكن ما لم يجب من العلة لم يوجد مدل على ان الممكن ما لم يجب لم يوجد سواء كان
الموجب علة تامة او مسمى باسم اخر قال الشارح بل لانه لو تحقق سبب ذلك الطرف كان هو
واجب الوقوع اقول فيه بحث لان اللازم منه انه على تقدير تحقق سبب الطرف المرجوح
لا يتحقق اولوية الطرف الراجح فيكون سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه اخلا من العلة التامة
فح لا يتم مدخلية عدم المانع في الشيء بان يكون الشيء موقوفا عليه مفتقرا اليه متاخرا عنه
بالذات الا يلزم كونه جزء العلة التامة فهذا الدليل كالدليل الاول مبني على عدم هذه العلة
والمنع لو كان متوجها على الاول كان متوجها عليه ايضا فلا مزية في العدول عن الاول اليه
وتوضيحه ان كما يتحقق استلزام وجود الشيء للشيء ولم يتحقق عليته له وتقدم وجوده على
وجوده كذلك منافي الشيء يستلزم عدمه لوجوده اذا كان مع العلة التامة لوجوده

فمن يسلم يلزمه

ولا يلزم كون العدم متقدما عليه بالنسبة اليه قوله قدس سره لانا نقول رجحان كل واحد من الطرفين
على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان بنسبتين متعددتين اقول فيه بحث اذ التساوي لذاته
لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه فيجوز اجتماع الرجحان الذاتي مع
الرجحان الناشي عن الخارج وجوابه ان التساوي الذاتي انما يجوز اجتماعه مع الرجحان
الخارجي بناء على ان المراد من التساوي الذاتي التساوي بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان
كل واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه على السواء وظاهر ان مساواة كل واحد من الطرفين
بالقياس الى ذات الممكن لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى ذات العلة واما
المساواة بحسب نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما في نفس الامر وان كان
المقتضي للاولى هو الذات والثاني هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين المساواة
والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما في كفتي الميزان وبين المساواة والرجحان
بالنظر الى شيء والتضاد انما يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا في الرجحانين
والمراد بالرجحان الذاتي ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه الوقوع هذا
وانت قد علمت ان الرجحان الواقع لا ينفك عنه الوجوب اذ لو انفك عنه
الوجوب لزم ترجيح المرجوح مع وصف المرجوحية فهذا دليل مختصر على هذا المطلب فتدبر
واعلم ان لهم ههنا مقامان احدهما ان الذات ليست كافية في وقوع
الرجحان بل يحتاج الى عدم سبب المرجوح وثانيهما انه لو سلم وجود الرجحان الذاتي
فهو لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بل لا بد من عدم سبب المرجوح وثبت ذلك
بمثل ما اثبتم به عدم كفاية الذات او عدم كفاية الرجحان يثبت الاحتياج
الى الصانع فان قلت لا يثبت الاحتياج اليه بناء على ان ما ضم الى الذات
في الاول وما ضم الى الرجحان في الثاني هو العدم فلا يلزم الاحتياج الى سبب
موجود قلت مفهوم الوجود لا بد ان يكون مقدما بالوجود على العدم فلا يكون
عدما فان قلت لو تم هذا لزم استدراك اثبات عدم كفاية الذات او عدم
كفاية الرجحان قلت هذه المقدمة بعد اثبات كون الممكن معلولا للغير او

اذ كل معلول يحتاج الى فاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا وذلك بنفي احدى الكفايتين
فلا اراد ولا استدراك فكذا ينبغي ان يفهم **قوله** واقول النزاع اقول النزاع لو كان في
ان ذات الممكن وحدها مشتملة على عدم المانع فكان المدعى ضروريا اذ عدم اشتمال ذات
الممكن على معنى العدم بديهي ولا يخفى على المنصف ان الدعوى على هذا التقرير كان اجلى مما
ذكره العلامة في الشق الاول فلو كان الاول ضروريا لا يحتاج الى الدليل كان هذا اولى
بادعاء الضرورة وعدم الحاجة الى الدليل فيه فالصواب ان يختار الاول ويمنع دعوى
الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف ودخول عدم المانع في جميع العلل غير ظاهر
فان الواجب تعالى بالنظر الى معلوله الاول علة تامة ولا يكون هناك امر يمكن ان يتصف بالمانعية
حتى يكون عدمه داخلا في العلة التامة كما قالوا **قوله** وان كان من ذلك فرجانب
الوجود هذا بناء على ان المراد بالضرورة ضرورة الوجود وما يدل على هذه الارادة
قوله ولا يخ شيء من الموجودات عن هذه الضرورة فلو كان مراده المعنى الاعم كان
المناسب ان يقول بدل قوله الموجودات الممكنات او المعلومات **قال الشارح** فلا ينافي ان هذا
على نحو ما سبق من الشارح من توهم انه اذا كان المتقابلان ناشيين عن علتين جاز اجتماعهما
مردود بما حققه قدس سره انما يكون صحيحا بناء على ما حققنا من ان الذي يلزم
الا الدور لا ينافي الرجحان الواقعي ان يشتق من العلة فتامل **قوله قده** المراد المعنى المصدري
اي المراد من الوجود المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذي يتصف به الذات
من جهة كونها موجودات وذلك ليصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر اذ الحدوث
لم يرد منه الا المعنى المصدري ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث ههنا بالمعنى المصدري
لا المشتق اي الحادث على سبيل المجاز المشهورة اذ لا يمكن ذلك فرجانب الوجود
لاضافته الى الشيء وح كان قوله ورجح يحصل فائدة جديدة وعلى الاول كان نتيجة
له لما تقدم **قوله قده** والحق ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذي اضيف
اليه الارتفاع في ذكره من الاعراض متوجه اصول هذا البعيد من اللفظ لان هذا انما يحسن
لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع الوجود واما اذا كان مذكورا بلفظ العدم

نبذة مباحث الحدوث والقدم

وان صح ان الظرف يكفي ولا الترامي كما في اسد على
كون متعلق الظرف مدلولا عدا احد الزوائد
اي صايل على ما صح به مولانا
شرح التهذيب

على ما هو الواقع فلا اذ دلالة لفظ العدم على الوجود الترامية وتعلق لفظ الظرف بالفهم
الترامي بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال قدس سره لكن المتبادر الى الفهم هو الثاني هذا وانت
تعلم ان بمجرد تعلق الظرف بالوجود لا توجه الاعتراض ما لم يحذف قيد البعدية اذ ظاهر ان
المراد ههنا ليست الا الزمانية وبعدية الوجود للعدم بعدية زمانية لا تصور الا اذا سبقه
زمان قارنه عدمه فغير هذا الكلام ذهول عن لفظ البعد والخروج من خروج الزمان عن
التعرف الحادث ليس بعض من الزمان اي بعض كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض
اخر كان عدم البعض الاول قارنه ولا الكل اي مجموع الزمان المتصل ضرورة ان مقارنة
عدم جزئه لبعض اخر منه سبقه مستلزم لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا الزمان الممتد
من الازل الى اليوم عدمه مقارن للامس وذلك المجموع كان متقدما في الامس والفاصلة
الجزء مستلزم لحدوث الكل بل المراد مهية الزمان المحفوظ بتعاقب جزئياتها التي هي اجزاء
المجموع الذي من الازل الى الابد اي السرمد وتوجه على قوله قدس سره وان كان غيره يلزم
ان يكون للزمان زمان اخر ان اللازم ان يكون لعدم الزمان زمان اخر لا لنفس الزمان
والجواب ان مراده انه يلزم ان يكون وراء مهية الزمان زمان اخر سواء كان ظرفا لوجودها
او لعدمها قوله قدس سره الظ من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية
الوجود بالعدم اقول هذا حق وما نقله عن شرح الملخص مبني عليه وهو المفهوم من الشفاء
وقد صرح بعض المحققين من المتاخرين بان ما اشتهر بين المتاخرين في معنى
الحدوث الذاتي من الاحتياج الى الغير ليس بمعنى الحدوث بل من فسر الحدوث بهذا المعنى
فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم من العرف من الحدوث الا مسبوقية الوجود
بالعدم بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث يندفع عنه ما اورده عليه
الامام وذلك بتمهيد مقدمة هي ان علية العدم للعدم ليس عبارة عن تاثير العدم فيه ضرورة
ان التاثير والجعل والفعل وغير ذلك تقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن عدم تاثير الوجود
في الوجود فعلية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى ان العلة لم توجد فلم يوجد المعلول فالعدم
بالقياس الى الممكن بحيث لو خلي الممكن مع طبعه اي بلا تاثير الغير وجعله وفعله كان صفة له

واشار الى ان ربع
في تعريف القديم
حيث قال سابقا
عليه بما قال
من سبقه

والمراد من

له واما الوجود فيحتاج فيه الى ان يقع ههنا تاثير وجعل فالعدم اولى بالنسبة الى الممكن لاجل هذا وذلك
لان الممكن اذا خلي ونفسه لم يحصل من الخارج تاثير ثبت له الحدوث وهو بعينه ما قال في اثباته
الخير المطلق للاجسام وظن ان الخير المطلق لكل جسم فهو اولى له من غيره فالعدم اولى به من الوجود
وكان الممكن احق به من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما استفاد من كلام الشيخ
في الباب الشفاء واشارته في بيان التقدم الذاتي واقدميته بالذات بالنسبة الى ما يغير
بمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذي ذكرنا ولا يحتاج فيه الى الدليل المزيف الذي نقله الشارح
وهذا الاستدعاء ان يكون الذات مقتضية للعدم مستدعية له حتى يصير الممكن ممتنعا ذاتيا
ولا ينافي فاهم من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد من نفي اولوية احد الطرفين الوجود والعدم
بالنسبة الى نفس ذات الممكن من دون ملاحظة امر اخر اصلا وههنا اولوية العدم انما
يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجود العلة والفاعل الترم احدا اولوية العدم بالنسبة
الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع لكن لم يكن العدم تاثير الخير وفعله
ونظيره ما يقال ان تاثير القدرة في العدم ليس من جهة انه يفعل العدم الازلي بل من جهة
ابقاء العدم بحاله بلا تصرف وجعل فيه بخلاف تاثيرها في جانب الوجود وفي التفسير المنقول
عن الامام فوت معنى الحدوث كتفسير المصنف وقد وجهه بعض المحققين بان مرادهم من سبوقية
الوجود بالعدم سبقا بالذات سبوقية بامكانه الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه يجعل مساواة
قولهم سبوقية الوجود بالعدم بقولنا سبوقية الوجود بالوجود بل الحق ما قررنا وهو ظاهر
من الشفاء حيث قال المعلول في نفسه ليس اي يكون معدوما وله عن علته ليس اي
يكون موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي
يكون له من غيره فيكون كل معلول ليس بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ولا يخفى انطباقه
على ما حققنا قال المص لان ذلك غير قادح في المقصود حاصل السؤال منع الصغرى وحاصل الجواب
ان هذا المنع غير قادح في المقصود اي ثبوت الدعوى وهي حدوث الذات لجميع الممكنات وذلك لان
اذا بدلنا الصغرى بقولنا هذا المعنى اي الاستحقاق ملزوم للحدوث وهو ثابت للممكنات
لانه معنى الامكان والامكان ثابت لجميع الممكنات ثبت المطلوب اقول فيه نظر لان الدليل

حيث قال فان الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه
كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما
يحتاج الى ان من الجملة ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكون بالزمان وقد صرح
هذا الكلام ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا وقد صرح
به بعض الاذكياء من التاويل وبذلك الحقق ثم نشر
من الماء بيم منها ما من تقدم الجزء الحقيقي على الكل
الوجود باعتبار تعلق ذلك الوجود بالكل تارة وبالجزء اخرى فان هذا
من جهة ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية في الوجود منه

اسم الله السلام الله
اسكنه الله في صدر
الجنان منه

ح مرجع الى ان كل ممكن ثبت له الامكان وكل ما ثبت له الامكان ثبت له الحدوث الذاتي ولا يخفى ان
الكبرى عين المط فكيف لا يكون قادحا **قوله قده** المراد التقدم بالطبع او القدر المشترك
غرضه ان العبارة مع قطع النظر عن البيان الذي ذكره انه يحتمل الامرين والا فلا يحتمل الا الاول
اذ لو كان مرادهم القدر المشترك كان التعرض لبيان عدم الاستلزام من جانب الاخر مستدركا في البيان
قوله قده يلزم من هذا ان لا يكون جزء العلة التامة اقول يمكن الجواب بان المراد بقوله ولا
يكون ارتفاع الامر مستلزما لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك التقدم وفي نوع التقدم
بالعلية يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف نوع التقدم بالطبع بل الاستلزام ههنا بخصوص ان ذا
ونظر ذلك ما قالوا في تعريف العلة المادية بما يكون المعرف عند وجوده بالقوة مع ان
مادة الفلك لا يمكن ان تنفك عنها كصورته والمراد ما ذكرنا **قوله قده** واما الذاتي فهو من
مصطلحات الحكماء اقول هذا حق وما ذكره في الشرح الجديد للتجريد حيث قيل فيه واما الحدوث
الذاتي فهو من مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو **قال الشارح** ولا حاجة الى بيان تاخر
الحاجة عن علتها ان اريد بعدم الحاجة امكان البيان بدونه فظاهر انه يمكن بيان المط
بحذف بعض من تلك المراتب غير هذا مثلا يمكن ان يق الوجود متاخر عن الافتقار وان
اريد بعدم الحاجة عدم الفايدة في ذكره فغير مسلم كيف وح يندرج مرتبة تقدم الشيء على نفسه
والظاهر ان بزيادة مراتب تقدم الشيء على نفسه بزيد الف **قوله قده** الامكان ليس
بالقياس الى وجود الممكن الحاصل له اي الحاصل له في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود
للممكن وثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية لنفس مهية النسبة لا للنسبة العقلية المتحققة في الواقع
حتى يلزم تاخره عن حصول الوجود له في الواقع غاية الامر انه يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه في
الذهن على الامكان لا تقدم تحقق الحصول في الواقع والمدعى تقدم الامكان على حصول الوجود له
في الواقع فلا منافاة **قوله قده** فتدبر الحدوث المسبوقية المذكورة اقول بهذا يندفع ما اورده
عليه قدس سره بعض المحققين في حاشية التجريد في دفع قوله لانا نقول لا يمكن تفسيره بذلك و
الا لكان ادبان من قال ذلك لم يرد ان هذا اصطلاح اخر في الحدوث بل ان هذا مختار
في المعنى المصطلح المشهور نظر ذلك ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تفسير الجوهر بان المراد

اراد فخر العلامة الدواني في حاشية التجريد للتجريد

المراد منه اذا وجدت لدخل الصور العقلية للجواهر في التوليف ولم يرد ان هذا اصطلاح في لفظ الموجود
وذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره قدس سره بل هذا الذي نقله هذا المحقق واعترض عليه فهو
قدس سره لم يذهل عنه لكن لما كان في هذا التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ لكن ذكره ههنا لم يتعرض له
في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وهذا المحقق ذهل عما قاله ههنا ولم ينظر الى حاشية التاليف
قوله قدس سره هذا اذا كان امرا موجودا اقول هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشارح
لزم بالضرورة تاخره عن وجود ذلك الشيء تاخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن صوابا اذ
الشارح في هذا الموضع لم يقل ان الصفة يجب تاخرها عن وجود موصوفها حتى يتوجه ان ذلك ينافي كونه
فيما اذا كان الصفة موجودا عينيا لان ثبوت الشارح للموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج
فلا بد من ان يتاخر عن وجود الموصوف في الخارج بناء على المقدمة الظاهرة بل قال انه صفة
لوجود الحادث الموجود الخارجي على ما هو المصطلح فالوجود الخارجي وقع ههنا نفس الموصوف
لا وجود الموصوف بل الصواب ان يجعل هذه الحاشية متعلقة لقوله قبل ذلك لان الامكان صفة
للممكن فيكون لاحقة به متاخرة عن وجوده قال المص والدليل على ان الامكان علة الحاجة
لا الموثر اقول لا يخفى على الناظر ان الدليل انما يدل على ان الموصوف بالامكان لا بد ان يفتقر
الى مرجح موثر يرجح احد طرفي الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما ان علة الافتقار هل هو
هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه بل التحقيق انا نستدل بالامكان على الافتقار بان
نقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى الموثر والاستدلال انما هو بالعلة على المعلول او بالعكس
او باحد معلولي علة على الاخر ح نقول هذا ليس من قبيل الثاني اذ في الاستدلال بالمعلول لا يعلم
خصوص العلة لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار بعينه من الامكان
ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد المعلولين الى الاخر انما يكون بعد العلم بان صدوره عن علة
الاخر والا فلا يستلزم ولا يدل ونحن نجد ان العلم بالافتقار يحصل من العلم بالامكان من
دون علم شيء اخر اصلا فتعين ان يكون الاستدلال على الافتقار الى الموثر بالامكان من قبيل
الاول وهو ان يكون هذا استدلالا بالعلة على المعلول وهو المطلوب فتامل هذا ملخص ما حققه قدس سره في حاشية
التجريد قوله قدس سره ويمكن ان يحمل على سبيل المعارضة والجواب بان السؤال اذا ورد على سبيل النقض

قلت والدليل يدل على ان الدليل يدل على ان الممكن لا يكون احد طرفي ذاته بل لذاته وكلما كان كذلك كان كل واحد من الطرفين بالنسبة اليه على السواء واما الصغرى فقد بينوه وبينوه في محله واما الكبرى فبيانها نقول انا نجعل هذه الكبرى قضية حملية فنقول الممكن ان كان له واحد من الطرفين بالنسبة اليه على السواء وكلما كان كذلك يحتاج الى المرجح يصح احدهما على الاخر وهذا شكل اول الممكن يحتاج الى المرجح يصح احدهما على الاخر وهذا شكل اول ولا شك في ان الوسط علة لثبوت الاكبر للاصغر فلما قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فثبت ان الامكان الذي هو عبارة عن ثبوت الطرفين بالنسبة اليه ليس الا احتياج الى المرجح فثبت ان الدليل على ان الممكن بالنسبة اليه ليس الا احتياج الى المرجح فثبت ان الدليل على ان الممكن بالنسبة اليه ليس الا احتياج الى المرجح فتدبر هذا عند الخاتمة

كان الجواب منع لما ذكرتم من الدليل اي منع لزوم زيادة الحدوث على الحادث من الدليل والمص لم يمنع ذلك
بل منع الزيادة وقد اثبتها الناقض بدليله فما هو الجواب عن النقض لم يتعرض له فرانه من بخلاف
ما اذا قرر السوال معارضة لان المستدل ادعى ان حدوث الهيئة الحادثة الموجودة زايد
على وجودها واقام عليه دليلا فاذا قال المعارض نحن نستدل على عدم زيادة الحدوث على وجود
تلك الهيئة الموجودة الحادثة بانه اذا اراد حدوث الانسان مثلا على وجوده لزم التسلسل
حدوث الانسان حادث فحدوثه الف زايد كان الجواب منع كون حدوث الحدوث زايدا
كحدوث الهيئة الحادثة بل حدوث الحدوث عينه واما حدوث الهيئة زايد عليها وذلك مثل
وجود الهيئة ووجود الوجود حيث كان الاول زايدا ووجود الوجود عين الوجود قوله
وان سلم فنختار حدوثه اذ لاحظ العقل من حيث هو اه لي كان ما ذكره اولا من الجواب لا
يحسم مادة الاشكال اذ لنا ان نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا بالمسبوقية
ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول ننقل الكلام الى مسبوقية المسبوقية وهكذا
والحاصل ان كون القدم والحدوث اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا يوثر في دفع التسلسل اللازم
في الواقع بل يكفي في ذلك ان يقال المسبوقية في جميع المراتب لا يمكن الا يكون مسبوقا بعدم
المسبوقية والا لزم انتفاء ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها فيلزم ازلية الحادث
والمستحيل لا يوثر فيه والفصل لا مانع من حمل القدم والحدوث تجوزا او مسامحة على ما يكون من
حيث الذات او من حيث الوجود الذهني او من حيث الاتصاف فلا حاجة الى التقرير
المذكور ايضا فلاجل ذلك قال وان سلم فنختار حدوثه وقد اشار في الحاشية الاخرى حيث
قال هذا اذا كان موجودا كما زعموا والا فلا تسلسل حقيقة الى وجه انه لم ورد المعترض هكذا ولم
لم يحمل كلامه بعد هذا التقرير على ما فيه المسامحة بانه على التقرير الاخر وكذا على هذا التقرير بارتكاب
المسامحة والتجوز فان اصطلاح التسلسل اللازم هو التسلسل في الامور الاعتبارية ونقطع بانقطاع
الاعتبار بل انه لا تسلسل حقيقة واشار الى سره انه لم لا تسلسل حقيقة بقوله اذ لاحظ العقل
من حيث هو وذلك انه انما يلزم حدوث امر اذا لاحظ العقل هذا المجموع من حيث هو حتى يصلح
ان يصير موضوعا لقولنا حادث وينسب اليه الحدوث وشيء من هذه الملاحظة عن واجب العقل

للعقل بل لتنتهي صدوره الى جميع المراتب فلذا لم يتحقق التسلسل حقيقة اي لا يتحقق امور غير متناهية
لا في الخارج ولا في العقل لما قررنا ولعله اقول فلا يتسلسل اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة
في المبادي العالية فتحقق التسلسل قلت هي موجودة فيها بوجود الاجمال واما التفصيل فانما يكون
من قبل النفس من حيث انها ذاتة قوى جسمانية صرح بذلك بعض اجلة من المتاخرين **قوله قده**
لان نقول ما اورده في ابطال كونه موجودا يدل على امتناع كونه عينه اقول المفروض ان موصوفه
هو الحدوث وح لم يجز الدليل على زيادة حدوثه عليه اذ لا يمكن ان يكون موصوفه باق و
الحدوث غير باق لان الموصوف الذي هو الحدوث قد مر انه غير باق كيف وبناء الدليل
المذكور عليه ثم اعلم ان حدوث الحادث لا يمكن ان يكون نفسه وان كان الحادث هو
الحدوث اما على تقدير ان يكون الحادث عرضا فظ واما على تقدير ان يكون عينه فلي مرارا
ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت صفات لنفسها وان كانت قائمة لغيرها كانت
صفات للغير فحدوث الصورة النوعية مثلا كان قائما بالصورة لم يكن حادثا بنفسه بل
الصورة حادثة به فلو اتصف حدوثها بالحدوث كان حادثا بحدوث اخر لا بنفسه وما قررنا
ظهر فساد جواب المص بل الحق ما ذكره قدس سره **قوله قده** فان المراد صحة الوجود
من الغير وذلك يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم واراد اللازم فلا غبار اقول فيه
خلاف لانا من حيث الحذف ومن جهة التجوز ذكر الملزوم واراد اللازم والاظهر ان
يقال صحة الوجود والعدم الا انه اكتفى بذكر الوجود عن العدم وح لا غبار اصلا **قوله قده**
بل لا يقال له هو موضوع لامكانه فهو مادته فهذا المقدار ظاهر الاتية واما انه مادة بالفصل
المقوم عندهم في ثبوته مشكل او لعل ماله العلاقة مع الحادث عن البدن والتسوية الموضوع
كالفاعل مثلا **قوله قده** انت مثل للموجود على سبيل التقابل وكذا يدخل في التعريفات
الاخيرين للامور العامة وهو ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر
والعرض وما يشمل جميع الموجودات او اكثرها **قوله قده** وقد يناقش بان الحاجة الى الشيء في وجوده
فيلزم ان لا يكون علة الوجود علة لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس من قبيل
سائر العوارض للماهية فان تحصيل سائر العوارض بالماهية وتحصيل الماهية بالوجود فما يحتاج اليه وجود الماهية

المقالة الثانية

يحتاج اليه تلك المهية حقيقة لا يجوز اقول الشارح فاذن الصواب تفسير العلة اي اقول وجه كونه
صوابا بالقياس الى تعريف المص ان العلة والمعلولة من الاضافات الحقيقية والعلة
والمعلول من المضافات المشهورة ولا بد في تعريف المضاف المشهوري اي من حيث انه مضاف
ان يعرف بحيث يحصل تعريف كل اضافة عارضة له اذ المقصود من تعريف المضاف
تعريف الاضافة فيجب ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة عن التعريف المستنبط عن تعريف
المضاف للاضافة مثلا ينبغي في تعريف الاب ان يعرف بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف
الابوة المستنبط عن تعريف الاب وظاهر ان للاجزاء عليتين بالقياس الى المعلول من
حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود وان كانت في زمان الوجود ومن حيث
الوجود فلا بد ان يتناول تعريف العلة المستنبط منه العلة التي كانت من جهة
الذات وليس كذلك واما ما ذكره قدس سره فيتم الوجه لو قال الشارح فاذن الاولى تفسير
العلة كالوجه الذي ربما يقال المتبادر من قولهم ما يحتاج اليه الشيء في وجوده ان يحتاج
اليه في الوجود فيخرج الاحتياج من جهة الذات ولكن يحمل كلام من نقل الشارح عنه بقوله على ما
قال بعضهم على هذا فيندفع عنه ما اورده عليه الشارح فتامل ثم اعلم انه كما ان للجزء
عليتين بالقياس الى الكل كان للكل معلوليتين بالقياس اليه وكما يخرج العلة التي
للجزء من جهة الذات كذلك يخرج المعلولية التي تضايفها وكي يجب ادخال الاولى في
التعريف المستنبط لها كذلك يجب ادخال الثانية في تعريفها فتدبر قال الشارح و
فيه نظر اي في هذا الحصر نظر لا يخفى ان منشأ هذا وما اشار اليه بقوله والاولى اوضح
غاية الامر ان احدهما مراد على تعريف العلة التامة والآخر مراد على الحصر و
ح ففي استعمال لفظ الاولى في الاول والصواب في الثاني مجرد تفنن في العبارة
واستعمال الاولى اولى اذ يجوز توسعا استعمال الجمع بمعنى ما لا يخرج شيء عنه مركبا كان او
بسيطا ثم لا يخفى ان ايراد النظر بعد تحرير العبارة الاولى الى ما هو اولى لا يخلو عن
حزازة قوله قده فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب سببا مراده ان العلم بالموقوف
عليه وجود الممكن والمتبادر من هذه العبارة ما عدا الامكان لكن تحرير الكلام في

قوله

فقط

في تقدم الوجوب على الوجود فلزم كونه جزءا للعلة التامة وتحقق المركب الآن لق
يحصل الوجوب نفس المعروض بتوجه النقض بالتأثير والايجاب الآن لق مثل ما قاله قدس سره بان العلل
ما يتوقف عليه تأثير المؤثر صحيح التأثير وبمثل ذلك يخرج الاحتياج اليه لق والجواب عن اصل الايراد
ان مراد من قال بجواز كون العلة التامة بسيطة ان لا يكون مركبا من الموجودات واما الاعتبارية
فغير معتبرة فتدبر قوله قدس سره لا يعقل له عدم مانع اشارة الى ان المراد بعدم المانع
انه لم يحصل من المعروض ما يصلح ان يكون مانعا ويتصف بمانعيته على تقدير وجوده لا ان ما
هو مانع على تقدير وجوده معدوم حتى يقال لا فائدة فيه قوله قده ولا شك في وجوده
معها بخلاف الحديد المعينة وذلك لان تشخص العرض بالموضوع دون العكس واورد عليه ان
هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل نوع صورة السيف علة لنوع السف وقد
تحقق في الخشب دون نوع السف لسقط الجواب والجواب عنه لو جيئن احدهما انا لا نسلم
ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع السف بل انه علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف وهذا الاعم متحقق في الخشب بل ما علة صورية لنوع السف صنف آخر من هذا
النوع وهو القائم بالمادة الحديدة ومراده قدس سره بالشخص هو الصنف وهذا
هو مراده قدس سره عن اصل الايراد اقول هذا الجواب لا يلائم ما تقرر عندهم ان الفصل
القريب مساو للنوع اذ الصورة هي الفصل باعتبار اخر وثانيهما ان بناء الايراد على لزوم
ان العلة الصورية في السيف هي الهيئة والشكل المعين ولا نم ذلك بل ما هو مبدأ الآثار
المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا وظاهر انه لم يتحقق في الخشب لا لق لتوقف العلة الصورية
والمادية ينتقض بمثل الفلك اذ عند وجود مادته يتحقق الفلك بالفعل والجواب ان المراد
نوع ما هو علة صورية يقتضي ان لا ينفك عنه المعلول بخلاف نوع العلة المادية اولى يتحقق
كون المعلول بالقوة عند وجود العلة المادية في بعض المعلولات في الجملة كالسرير مثلا وهذا هو المراد
فاندفع الايراد قوله قده فتناول الاعراض التي هي اجزاء الحقيقة اشارة بلفظ الحقيقة الى
ان الكلام في الماهيات الحقيقية والمادة والصورة انما يعتبران بالقياس اليها واعلم ان قدس سره
في حاشية التجريد صرح بان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه وان كان

اللهم

صورته

اي نوع كون نوع صورة السف علة صورية لنوع السيف فيكون جوابه
قدس سره منع كون نوع صورة السف علة صورية لنوع السف
والسند بان الصنف المحاذي من ذلك النوع علة صورية لنوع
السف الا انه لم يذكر النوع صريحا واتفق بالسند كما هو الشائع
لكنه عبر عن السند المذكور بلازمه وهو انه لا شك في وجوده
معها بالفعل اذ لا يخفى انه لازم لكون الصنف صورة السيف
بولوي طاهر

اطلاق العلة المادية والصورية وغيرها على سبيل الحقيقة وانت تعلم ان الظاهر ما نقل عن شرح الملخص يدل
على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا ما نقله العلامة عنهم من الفرق بين الجنس و
المادة والفصل والصورة يدل على ذلك والامر فيه سهل **قوله** قدس سره لا يكون جزء الجوهر
حقيقي اي الحقيقة الجوهرية وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة آنفا ويحتمل ان يكون المراد
ان العرض قد يطلق على ما جزؤه عرض تجوزا اذ الجوهر يمكن ان يكون جزؤه **قوله** قدس سره
واما الغاية في ترتب على الاثر اقول على هذا اخرج نفس الاثر وقد قال قدس سره
في حاشية المطالع وغاية العلوم الغير الالية حصول نفسها وغاية العلوم الالية
حصول غيرها وظاهر ان الحصولين هما نفس الاثرين ثم كون العلة الغائية متاخرة
عن المعلول فليس بضروري اذ الواجب علة غائية لفعله من جهة انه بذاته فاعل فهو من جهة
كونه مؤثرا فاعل ومن جهة كونه باعثا على الفعل وفاعلا لفاعله الفاعل علة غائية
فالعلة علة الغائية قد يكون علتها باعتبار الوجود الخارجي وظاهر ان هذا الاحتمال
لا يجري في غيره تعالى وههنا كلام اخر وهو انه قدس سره قد ذكر في مواضع من
مصنفاته ان الغاية اعم من العلة الغائية والمستفاد من كلامه ههنا ان الغاية
مباينة للعلة الغائية فتامل **قال** على انا نقول لا نم ان عدم المانع عدم وانما
يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا وهو ممنوع اقول فيه بحث لانه لو سلم ان المانع
قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك ان وجود البرد مانع عن الطبخ
ووجود الجدار مانع عن الدخول وغير ذلك وذلك يكفي في النقض والمعاند انما
يكون مضرا لو ثبت ان عدم العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك على انا نقول
دخله الشيء في الشيء قد يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث الوجود والعدم
كالمعد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد بالمانع والدليل عليه انه لا شك ان عند
انقطاع الحركة يتحقق الوصول فالعلة التامة للوصول انما تتم عند الانقطاع فان كان
الحاصل عند الانقطاع الحركة يتحقق الوصول فالعلة التامة للوصول انما تتم عند الانقطاع
هو هذا ثبت المط وان كان امرا اخر فان كان عدما ثبت المط وان كان وجودا ينقل الكلام الى

الى ما يتم به علته التامة ولا يترتب الوجود الا المجتمعة فينتهي الى عدم له دخلة في الوجود و
المطلوب قوله قدس سره نعم يتجه ان يق الموضوع ليس من الشرائط يمكن ان يق ما
ذكره الشارح الى هذا ان يكون مراده ان هذه العبارة ان كانت صحيحة لم تتناول الموضوع
قال الشارح واما الجنس والفصل فهما لا من علل وجود النوع في الخارج اقول يستفاد من هذا جواب
اخر من المنقول عن الحواشي حيث قال لا يقال لانم انحصار جزء الماهية في المادة والصورة
وذلك بان يق الجنس والفصل كان خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف العلة على ما
ذكره المص وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده او ليس
من الوجود هو الخارج الوجود فتدبر قال الشارح والا اي وان لم يكن العلة التامة مرتفعة
عند ارتفاع المعلم النظر ان يقول اي لو لم يكن العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلم
وان لم يقل كذلك لان ما ذكره من لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة عند
ارتفاع المعلم لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل ارتفاع المعلم ولا يخفى ما في كلام المص
من المناقشة وهي منع الملازمة القائلة والا يتخلف المعلم عن العلة التامة اذ لا يلزم
من نفي قبلية عدم المعلم بالنسبة الى عدم العلة التامة ان يتخلف المعلم عن علته التامة اذ يجوز ان
يكون المعلم متقدما بالذات على علته او كانا معا بالذات اذ اللازم عن عدم التخلف هو نفي التقدم الزماني
وحمل نظر صاحب الحواشي عليه لا يخلو عن تكلف لانه لم يتوجه الى دليل المص لكن الشارح حمله عليه ولما
كان فيه تكلف لانه بظاهره منع المدعى قال وتوجيهه ح ينبغي ان يحمل كلام الشارح على تحقيق
اصل الدعوى ببيان اخر من عند نفسه لان دليل المص لم يتم بنظر العلامة قوله قده ويمكن
ان يحمل النقض بان يقال اه اقول المعتبر في النقض الاجمالي والمشهور ان منع مقدمة غير معينة
والمنع ههنا متوجه على المقدمة المعينة ويحمل ههنا على المعارضة الضمنية تكلف لان
المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلته من دعوى الضرورة بل الحق ان
يجعل هذا الجواب اخر او يق انه داخل في المعارضة على تقدير ان يستدل على المقدمة فتدبر
قال الشارح وان لم يكن موجودة يلزم المط وذلك لانه صدق ح ان وجود الامور الغير
المتناهية باطل وهو المط اذ عدم الجملة ليس بان يكون الاحاد كلها موجودة والجملة ليست

موجودة اذ لم يتحقق جزء صوري والجملة مجرد الآحاد لا يق لعل عدم الجملة لعدم المعد الاخير مثلا
فلا يلزم بطلان التسلسل لانا نقول المقصود بطلان هذا التسلسل بل نقول يلزم بطلان كل سلسلة
مفروضة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل شيء يلزم من وجوده
عدمه كان محالا **قوله** قدس سره غاية الجملة في صورة توجيه كلامه هذا اقول فان قلت
يمكن ان يقال ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الآحاد والا فوجد كل واحد من
آحاد الجملة من غيره فوجد الجملة من غيره الضاهف اذ الكلام في فاعل الجملة واذا كان
كذلك فلا يستند ذلك الواحد الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد امر واحد شخصي الى كل واحد من
فاعلين بالفعل او يق ذلك الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الوسط والا يلزم
تاثير فاعلين بالفعل في معلول واحد فلا بد ان يكون هو الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت
سيجيء مثله في كلامه قدس سره ونوجه عليه انه على هذا كان يلغو اثبات كونه واجب الوجود
اللهم الا ان يقال لعل المراد انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الا يحتاج
الانقطاع وبطلان التسلسل على ما هو المطلوب في هذا الشق مع انه يلزم المطلوب الاول فكانه قيل هذا مع
انه يلزم اثبات الواجب الصانع **قال** ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المؤثر اه لو قيل يجوز
ان يكون المؤثر في بعض الآحاد جزء العلة التامة للجملة يندفع ما اورده قدس سره في الحاشية
بقوله فان قلت ويمكن توجيه ما ذكره بان المراد بامتناع انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزء
لها اطلاق العام وارادة الخاص **قال** لانا نقول مراد الشيخ لو وجب ذلك يلزم احد
الامور الثلثة اقول فيه نظر اما اولا فلانه لا يخ ان يحمل المؤثر في كلام الموجه للاستدلال على
الفاعل على ما هو الظاهر فلم يصح قوله وعلى الاول يلزم الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الآحاد فاعلا
للجملة وان كان موقوفا عليه لما في الجملة او يحمل على مطلق الموقوف عليه فح يرد على المستدل
انه كيف يمكن ان يقال آحاد الجملة ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على الثاني
مع انه خلاف الظاهر المؤثر فلا بد من حمل على الاول فلم يصح ما ذكره من لزوم الامر الاول
واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد الامرين وذلك لان العلة التامة للجزء
لا شك انها مما توقف عليه الجملة والمفروض ان كل ما توقف عليه الجملة توقف عليه كل

على واحد من آحاد الجملة ففي صورة كون اجزاء الجملة مرتبة في الوجود بحسب الزمان كالعمر لو قيل العلة التامة
للجزء الاخير مما يتوقف عليه الجزء الاول فلا يخ اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم تخلف الجزء
الاخير عن العلة التامة او يتحقق بعده عند الجزء الاخير فيلزم تقدم الموقوف وهو الجزء
الاول على الموقوف عليه وهو ظ هذا اذا حمل قوله سواء كان سببا تاما او لم يكن على ان
المراد ذلك الاعم لكن تحققه في ضمن الشق الثاني وان حمل على ما هو الظ فتوجيه انه لم
يندفع السؤال بالترديد بهذا التوجيه اصلا وذلك ظاهر قال الشارح يلزم من كون السبب التام
للمجموع موترا في شيء من الآحاد لا يخفى ما في هذه العبارة بل الاولى ان يقول موترا في كل واحد
من آحاده لكن غرضه انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا على كل واحد من الآحاد فلو كان
موترا في شيء من الآحاد يلزم توقف الشيء على نفسه واذا بطل كونه موترا في شيء من آحاده بطل
كونه موترا في كل واحد منها واراد بالموثر في هذا المقام ما له مدخلية في الجملة لا المعنى المشهور
وهو ما يختص بالعلة الفاعلية لكن يتوجه ان انكار تاثير الموثر التام في المجموع في شيء من آحاده
مكابرة والظ التمسك بهذه المقدمة هو مدار الجواب بل الاصوب ان يقول بدل شيء
من آحاده كل واحد من آحاده مكابرة والظ التمسك بهذه المقدمة هو مدار الجواب بل الاصوب
ان يقول بدل شيء من آحاده كل واحد من آحاده قوله قدس سره لانا نقول العلل موقوف عليه فلو تحقق
لا يخفى ما فيه والظ ان قوله ما مل شارة اليه قوله قدس سره لو قيل الخارج عن الجملة المذكورة لا يجوز
اقول فيه بحث اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان يكون الخارج واجبا اما اولا فلمنع ما قال فان الحكم بانه
لو كان الموثر واجبا لكان داخلا في السلسلة غاية الامر انه يكون مبدء السلسلة وما اورده بقوله فان
قيل يتوجه هنا ما ذكره في جوابه واما ثانيا فلما سيحقق قدس سره بقوله وقد تقرر هذا
المقام بوجه اخر ولعل كمي لا يخفى على الناظر ثم ما ذكره من الترديد انه اذا ارتبط بالخارج الجملة فلا
ان يرتبط به كل واحد او فرد واحد اذ لا يخفى هنا جزء صوري يتوجه عليه ان ما ذكره في كل من
الشقين يرد في الشق الاخر تخصيص كل شق بالذكر ولا يخ عن تحكم وذلك لانه على تقدير ان
يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة وكذا على تقدير ان يتعلق بفرد واحد بلزم التوارد
وهذا مبني على القول بان الكلام في العلل المستقلة حتى يكون التوارد محذورا قوله قدس سره

لانه يلزم الدور بفرض الخروج ١٢

وهو ان لق لا نسلم الخروج عما نحن بصدده النظر ان هذا وان كان صحيحا صورة لكنه دعوى في
الحقيقة فلا نم بمعنى غير معقول وما ذكره في مقام السند دليل في الحقيقة على عدم المعقولية فتدبر
قوله قدس سره قد يقرر هذا المقام بوجه اخر ولق اقول واذا ثبت الاحتياج الى الامر الخارجي يلزم
انقطاع الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا او ممكنا بعين ما ذكره في نقول ملخوا الثابت
كون الخارج واجبا لوجود اللهم الا ان يقال كما اشرنا اليه المراد به انه حين افتقار الجملة
الى الامر الخارج نقول يلزم الانقطاع وبطلان التسلسل مع انه يلزم المطلوب الاول ايضا وهو اثبات
الواجب قوله قده من النظرين الى يقين اشارة الى ما ذكره في المتن بقوله وفيه نظر لانا لا نسلم
الى قوله ولان وبقوله سلمنا ذلك لكن لم قلتم الى قوله سلمنا ولو قال من الانظار لكان اولى وانت
تعلم انه لو تعاكس قوله قدس سره من النظرين بصيغة التثنية والمنوع باقية في حاشية اخرى بلفظ
الجمع لكان اظهر فتامل قوله قده في بعض النسخ ان المراد ما هو في مقابلة النظري اه لم يكن
لم يحمل الكلام على ان العلم ضروري بمعنى البديهي وما ذكره بقوله فان العلة التامة دليل على
كونه بديهيا ولا ينافي بديهيته لان الدليل لم ينطبق على كونه بديهيا قوله قده والاول
ههنا مندفع لان الوجوب مرجح اقول يمكن ان يقال لفاعل المستقل في جملة الممكنات الصرفة هو ما فوق
المعنى الاخر الى غير النهاية والمرجح اشتماله على فواعل جميع الآحاد لان فاعل كل واحد ما فوق ذلك الواحد
الى غير النهاية ودفع الثاني ههنا ظاهر اذ يمكن ان يق فيه ايضا المراد المستقل الفاعل لا جميع
ما يتوقف عليه المعنى قوله قده لانا نقول ان اعتبر مع الواجب كل واحد اه اول فيه نظر لانا
اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وجه الجزئية بان يعتبر مركب من الواجب وتلك الآحاد بل اعتبر
الواجب مقارنا لها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع ما يتوقف عليه المعنى او ما لا
يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعنى ليدخل العلة التامة البسيطة على ما مر وقد يطلق ويراد بها الفاعل
المقارن للشرائط والعلامة صرح بان المراد ههنا هو المعنى الثاني فح خروج بعض الموقوف
عليه عنه غير محذور فان قلت لنا ان نقول لا بد لتلك الجملة من علة تامة بالمعنى الاول
وهو جميع ما يتوقف عليه تلك الجملة فالترديد فيها انها هل هي داخلة في الجملة ام لا الى اخر الكلام
قلت نختار انها عين الجملة كما في المركب من الواجب والمعنى الاول مثلا اذ لا شك ان العلة التامة

لعل اشارة الى ان ايراد
الجمع في المنوع باعتبار
انه لا يلزم اثبات الخلو
وان كان اضعف
معارضة
كما لا يخفى
١٢

التقدم هو الشيء الشهود وليس بغيره م

هذا صريح فيما يحقق الدوانى فى حواشيه على شرح التجريد وقد نقلوا الحق ان الشيخ عليه الباب م

ان التامة بهذا المعنى لغة ولو سلم فهذا ليس ما ذكره قدس سره وكل كلامه عليه بعيد غاية البعد بل الظاهر ان فهم ان
مراد العلامة من تفسير العلة التامة بالفاعل الشرائط تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور وهو الاوسط هذا اولا
نخفى ما فيه والحق ان تفسير العلة التامة انما يقتضى توقف المعلول على كل واحد من اجزائها لا توقف الجزء
على نفسها واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح آخر على ما قيل قال الشيخ اذ الشرط لا يكون داخلا
فى المشروط وتامل ان القول لم يقل العلامة انها شرائط للمعلول بل نسبها الى الفاعل ولعل المراد
انها شرائط لتاثير الفاعل وظاهر انها خارجة عن الفاعل وعن تاثيره والجواب ان ليس الكلام فى عبارة
العلامة بل هذا المعنى للعلة التامة مذكور فى كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك الشرائط الى الجزء
كيف والشرط على ما فسر شرط للمعلول لا للفاعل والمادة والصورة والغاية واضافتها الى
الفاعل باذنى ملابسة على انا نقول اجزاء الجزء كالمادة والصورة نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق
عليهما انهما من شرائط تاثير فاعل الجملة قال الشيخ ولا وجه للايراد على وجه السند والا لكان اعادة
للمنع الاول اقول يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول وذلك بان يكون سندا لمنع
الضرورة وذلك بان تقال كيف يدعى الضرورة فيما مع ان نقيضها واقع كالمثال المذكور فح
لا يقال قد استدل على تلك المقدمة بقوله فان العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود
لانا نقول قدم الاشارة الى ان هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية بل لو كان دليلا على نفس
المقدمة وصحتها على ان منع المقدمة المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا
متوجه على دعوى تقدم العلة التامة على معلولها بل على دعوى مغايرتها له وقد استوفينا
الكلام ههنا فى تعليقاتنا على الرسالة المشهورة فى اثبات واجب الوجود لبعض اجلة المتاخرين
روح الله روحه قال الشيخ لانا نقول من الاسئلة قول فيه بحث اما اولا فلان للسائل ان
يقول انا نختار الشق الثانى ونقول لا يكون الدليل سالما عن الاعتراض لان هذا المحل وان
لم يكن موجودا بزعم منكر الواجب لكن المعترض بنى الكلام على زعمك واعتقادك وظاهر انه موجود باعتقاد
المستدل كيف والغرض من الاستدلال هو هذا فكون الزامياً واما ثانيا فلان انعدام المحل
كان من جهة انعدامه عن ذلك علوا كبيرا والا فوجود الممكنات ضرورى وح يصير الكلام هكذا
على تقدير عدم الواجب تسلم الدليل على وجود الواجب هذا كما ترى واما ثالثا فلان بناء المعارضة

فيه الحاشية مقدمة على سالفه بلا واسطة

كما ليس بخفى كما ترى م

على تقدير وجود الاستدلال فعلى الشق الاول لما ثبت المطلوب بالدليل فلا معارضة لانها في مقابلة الدليل فلا
يكون مقبولا في مقابلة المعارضة ولعل هذا هو ما ذكره الشارح بقوله وايضا في الجواب عن المعارضة بما ذكره
فافهم قال الشارح لانا نقول لا نسلم ان يجب دخول كل واحد من احاد المجموع في العلة التامة ام لا يجب
اقول لا يخفى على الناظر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ المجموع فيه ما اراد بلفظ المجموع
في قوله لانم ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ هذا المجموع في المتن وكان المراد منه المجموع المركب
من الواجب والممكن وح يتوجه ان هذا المجموع ~~وهو المراد من لفظ هذا المجموع في المتن وكان~~ فرض
انه ليس موجودا فكيف يرد في علة وجوده ويمكن ان يتكلف ويقال الاولى به غير هذا المجموع الاول
وهو مجموع الممكنات المترتبة الذي كان الكلام في علته وكان المراد انه وان اندفع المنع
لكن يرد اعتراض اخر وهو ان يقال لا نسلم اما ان يجب دخول كل واحد من اجزاء المعنى المركب في العلة
التامة ام لا يجب فعلى الثاني يجوز ان يكون علة التامة بعض احاده اذ ح يلزم لو توقف الشيء
على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون العلة التامة واجب الوجود على ما هو رايكم والاظهر
ان يقال المراد بالمجموع هو المجموع الاول وغرض المعترض ان هذا المجموع وهو مادة النقض
وان كان غير متحقق بزعمي حاشاه عن ذلك لكنه متحقق عندك فنقول ح هل يجب دخول كل واحد
من اجزاء المعلول في علته التامة ام لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات الصرفة ان يكون
علة التامة جزءا كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك وعلى الاول نقول كيف نقول علة
التامة واجب الوجود مع انه لا يتصور كون شيء من احاد الجملة جزءه ويمكن تطبيق عبارة الشرح
عليه وذلك ان يقال مراده من قوله لانم ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع يلزم
المطلوب لانه وان لم يكن موجودا في الواقع لكن كان موجودا بزعم المستدل ويترتب خلاف
النظر في رجع ضمير علة التامة في الموضعين وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا اما ان
يتحقق هذا المجموع فيتم النقض او لا يتحقق فيبطل دعويك قوله قدس سره اذا اعتبرنا العلل الفاعلية
المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة فيه نظر وذلك لانه ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل
الجامع المقارن لسائر ما توقف عليه التاثير او لسائر ما توقف عليه المعلول على ما هو الظاهر
من لفظ الفاعل المستجمع فرد عليه انا نختار كون الجملة الاولى جزءا للثانية ونمنع

ويمنع استحالة توقف المعلم على الامر الخارج عن الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا في الامر
المعتبر معه قوله لا توقف المعلم على امر خارج عن العلة التامة قلنا انما يمتنع توقف المعلم
على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه المعلم لا العلة بمعنى الفاعل المستجمع
وان اريد به الفاعل مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد به
التركيب مع ساير ما يتوقف عليه المعلم كما هو الظاهر من لفظ العلة التامة فمختار كونه عين
الجملة الثانية ويمنع استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه كالمركب من الواجب والمعلم الاول
مثلا على ما مر وقد عدل قدس سره عن التقرير المشهور الى هذا التقرير لاجل ورود هذا
المنع ويجوز كون الشيء علة تامة لنفسه فكيف يتمسك في تقريره المرضي بهذه المقدمة وان
اريد الفاعل المجامع لجميع ما يتوقف عليه المعلم من الشرائط دون اجزاء المعلم وذلك لانا
في الحقيقة آثار الشرائط للتاثير فمختار كون الجملة الاولى جزء للثانية ويمنع استحالة
توقف المعلم على الخارج عنه اذا كان داخلا في الاجزاء **قوله قده** فلان اي لبعض
فيه نظر لان العلة التامة البعيدة للمعلم لا يصل اثره الى المعلول المؤثر فيه انما هو القسم
ولو سلم فالكلام في العلة المستقلة او التامة وظاهر ان ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
كما اشتمل على جميع علل اجزاء الجملة اولى بالعلية من اجزائه التي هي علة ولو صح ما ذكره
لزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية من القريبة هف **قوله قده** هذا الخبث من علية
لنفسه لا يخفى على الناظر ان هذا التفسير ان اراد بالعلة التامة المجموع لا الفاعل المقارن
وانت بما قررنا تقدر على اقامة النظر على مواضعه مما لقي **قال المص** فالثانية ان انطبقت
على الاولى اقول اراد بالانطباق ان يكون باز اء كل واحد من كلي واحد منهما واحد من الاخرى
وظاهر انه لا يتحقق بدون التساوي ولذا قال كان الناقص كالزايد وكذا اراد بالتطبيق
في العبارة الثانية هذا المعنى ولذا قال الشارح فيما وعلى الاول يلزم الاول وقال
بعد ذلك لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتخالفين لا يكون الا بسبب
التفاوت واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستغرق او لا يستغرق فاراد به تقابل
كل واحد من احدهما بواحد من الاخر والحاصل ان الانطباق قد يكون تاما من احدهما فقط وقد يكون تاما

من كل واحد منهما والمراد من الاولى والثالثة المعنى الثاني وفي الثالثة ما يتناول الاول والثاني
قوله قده لان عدم الانطباق بين ودين مندرجين تحت نوع اقول ظهر من تعقد الانطباق
بكونه تحت نوع جواب اشكال ربما يورد ويقال اذا فرض حركتين في زمان واحد احدهما
قطعت وسني والاخرى نصف وسني فمن قضية الانطباق يلزم مساواة النوعين لنصفه وكذا
في صورة مساواة المسافة ومخالفة الزمان بل نقول اذا لم يكن الاندراج تحت نوع واحد لم يتحقق
الانطباق حقيقة وسيصرح به قدس سره في تحقيق كلام الشارح حيث قال لان الانطباق لا
يتصور الا في المتجانسين قوله قده فيلزم تناهي اجزاء الزمان مع انه من الحوادث اقول
تقرير برهان التطبيق على وجهين احدهما ان يكون ههنا آحاد واجزاء غير متناهية في العدد
فيحصل غير متناهية في العدد مرتبة ويجعل كل واحد من احادها بازاء كل واحد من احاد الاخرى
على ما قرر ههنا وثانيهما ان يكون ههنا كم متصل كان غير متناه من جهة المقدار اي غير منتهي
الى حد من سطح او خط او نقطة ويجعل منطبقا على اخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزيته وهذا
هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظاهر ان الزمان كم متصل فاجزاؤه فيه ينبغي ان
يكون بالتقرير الثاني ولما كان المذكور في الكتاب هو التقرير الاول فالنقض بالزمان بالتقرير الاول
الصق فلهذا قال قدس سره فيلزم تناهي اجزاء الزمان ولم يقل تناهي الزمان لكن الحق
ان يقرر الدليل في اثبات تناهي الزمان بالتقرير الثاني وكان النقض بخلاصة الدليل اذ
التقرير الاول فيه نظر محل نظر وذلك لان لقائل ان يقول تجزيته الى غير النهاية في الخارج
باطل وفي الذهن على سبيل التفصيل الصحيح وعلى سبيل الاجمال لا يكفي في اجراء البرهان بهذا التقرير
اذ في هذا التقرير لا بد من امتياز بين الاجزاء حتى يكون هناك اول وثان وثالث وفي
الاجمال لا يتحقق الامتياز فلا يجري هذا التقرير فيه وايضا في توجيه قدس سره
يلزم تناهي بعض الحوادث التي هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح ان المراد لزوم
تناهي جميع سلاسل الحوادث على الاصوب ههنا ايضا ان يعم ويقرر بان كل سلسلة من
الحوادث لها ثبوت متعاقبة مع بقاء كان وجود كل منها في زمان خاص به ليصح اسناد
الحوادث الى القديم على ما مر فمن تناهي اجزاء الزمان بل من تناهي نفس الزمان يلزم تناهيها

حاصل قوله اقول الخ ولم يقل تناهي الزمان دفع سؤال الاشارة الى ان يقول

وقوله لان استفاد من قوله ولقائل ان الى تناهي الزمان وهو نقض الحوادث ازاء

اي في الايراد الذي قرره بقوله ولقائل ان يقول

ثم بينها قوله قدس سره الثاني هو الموجود من الكم يوضحه ان اجزاء البرهان تقتضي وجود
الجملة اما خارجا او ذهنا خياليا والزمان المنقسم غير موجود في الخارج والموجود منه في الخيال
لا يكون الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد نفي وجود البعد الغير المتناهي
في الخيال الضاعل ما يشهد به الرجوع الى الوجدان وقد صرحوا به ايضا نعم تعقله لكن لا ينفي هذا
الوجود في اجزاء البرهان لان اللاتناهي من عوارض الوجود الخارجي والخيالي للابعاد دون
التعقل يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح ومصرح به في كتب القوم ولا يبعد ان يكون
قوله تامل اشارة الى منع التقدير لان وجود الزمان الغير المتناهي خارجا وذهنا
خيالا ممنوع فيمكن صحة وصفه بالانطباق على هذا التقدير وقد يقال لو وجد الزمان
الغير المتناهي لا يصح الانطباق وح يلزم تناهيه فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي
فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون تامل اشارة الى هذه الدقيقة قال الشارح اي غير القوية
ليتخصر التقسيم قول لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل
غير متناهية يلزم انحصار الغير المتناهية بين الحاصرين والا بان يكون بينه وبين كل واحد
من علله اما ان لا يتحقق العلة له بعلة الا واحدة او يتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملة لتسلم عن
المناقشتين المذكورتين في الشرح والحاشية قال المص واما العبارة الثانية فلانه لا
لا يخفى جريان مثل هذا المنع في العبارات الثلث واقول في الجواب ليس مفهم المستدل من توهم
الانطباق ومن فرض الانطباق ان يفرض وقوع الانطباق ثم يقول يلزم منه الانقطاع
حتى يقال الانطباق محال وكذا توهمه بالتفصيل والاجمال كيف على ما عرفت بل فرض الانطباق
وتوهمه بالتفصيل حتى يتوجه منع بل على مجرد فرضه وتوهمه في الجملة والفرض جائز بل واقع وان
كان المفروض محالا فلتامل فانه دقيق قوله ولا تغفل عن التطبيق بين الكلامين يعني
ما ذكره الشارح في الظ منع المتصلة ولكنه بالحقيقة يرجع الى منع المنفصلة وانت لا تغفل
عن التطبيق عنهما قوله وان منع وقوع احدهما على تقديره اقول التطبيق ما في الشرح
على هذا في غاية السهولة وذلك بان يحمل قوله لو كان التقدير واقعا على انه لو كان التقدير
غير محال بل يجوز ان يكون محالا فلا يترتب عليه شيء منهما اصلا لا تقال كل واحد من الامرين

غير م
ينظر الانقطاع فالتدل لنبي دليله على وقوع الانطباق او وقوع الانقطاع

اي الاستحقاق وعدمه

وان لم يكن لازما بخصوصه لكن القدر المشترك منهما لازم لا محالة لانا نقول وقوع احد النقيضين امر
صادق متحقق في نفس الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لانه من الامور المتحققة في الواقع
فح يصدق كل منهما على تقدير الاخر لكن على سبيل الاتفاق اذ لا علاقة بينهما كيف ولو كان كذلك
يلزم صدق الشرطية بين كل قضية ضرورية الصدق وبين كل قضية اخرى صادقة او
كاذبة قال ره والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض تاليها عين المقدم بل الاتفاقية لا تنتج مطلقا
ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية مطلقا لا يقتضي صدق تاليها في المقدمة الاستثنائية
كانت منافية للشرطية فلا ينتج قال ره واعلم انه لا حاجة لذلك الى البرهان
اقول قد عرفت ان المنع الاول الذي اورده في العبارة الثانية هو في العبارة
الثالثة وتقريره ههنا ان منع وثوق التطبيق لما كان محالا فكذا قابليته فجاز ان
يستلزم محالا اخر وهو عدم الانقطاع لان الانقطاع لما كان لازما لكان عدمه
ممتنعا على هذا التقدير وخلاصته ان المحالات قد تتخلف عنها لوازمها بل تترتب عليها
نقائضها والضمير في اورده في العبارة الاولى يرد ههنا وذلك بان لو عدم قابلية
التطبيق لجاز الوهم لعدم تناهيها لا لانقطاع احديهما بالزيادة والاخرى بالنقصان
حتى يلزم الانقطاع وعكس توجيه كلام المص بانها كانت فتامل قال ره من الجهة
التي تناقضها فان قيل حمل كل جزء من الجهتين بازاء جزء من الاخرى كل بنظيره لكونها
مرتبة الاجزاء قطعا قلنا هذا كان رجوعا الى العبارة الاولى قال قدس سره بل
الحق ان وقوع الجمع بينه وبين علة من علله غير متصور لكن توجيه بوجهين احدهما ان
وقوع الشيء بين طرفين يقتضي خروجهما عنه فوقوع الكل بين جزئيه غير متصور و
كان مناقشة مندفعة بالغاية وذلك بان يراد بالكل ما عدا الطرفين او يراد
بالكينونة بين طرفيه ان يكون له مبدا ومنتهى لكن ح ينبغي التعرض بالمعلول الذي
هو المبدا ايضا وثانيهما ان يكون تاييدا للكلام المتن وذلك بان لو وقع الكل
بين المعلم الطرف وعلة من علله يقتضي ان يكون تلك العلة طرفا وغير طرف اما الاول
فظاهر واما الثاني فلما فرضنا ان كل علة واقعة في السلسلة كانت واقعة في الوسط

الوسط لعدم تناهيها قوله قده اى بالمعنى المذكور فى المثال يعنى بان يقال اذا حكم على ما بين
واحد معين وكل واحد بحكم فلا يلزم ثبوته للكل وفى التقرير الذى حمل كلامه عليه ايضا بان الحكم
على ما بين كل واحد واى واحد فظهر ان مثل هذا الحكم جار فى الكل لان الكل واحد فى هذا الحكم لانه
اذا اعتبر الطرفان كان الكل واقعا بينهما على سبيل المجاز فى اللفظ على ما عرفت فتدبر قوله
قده والا فالتقرير الذى حمل كلامه عليه ايضا حكم على الكل المجوز اقول فيه تامل بل الظاهر ان
استدلال خلط بين حكم المتناهى وحكم الغير المتناهى فحكم على غير المتناهى بمثل ما كان حكما
على المتناهى على ما نظهر بالتامل قال الشيخ كما انك اذا قلت ما بين كل واحد واحد دون الذراع
هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد ما فى الجملة دون
الذراع وح كان المراد بالاحاد على الترتيب الاحاد التى ليس بينها واسطة وما ذكره قدس سره
فى اى شئته حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا له فيه وثانيهما
ان يعين واحد وينسب اليه كل واحد بان بينه وبين ما اقل من الذراع وهذا هو الموافق
للى شئته وانما لم يحمل قدس سره كلام الشيخ على الاول مع كونه اظهر لامرين احدهما ان استلزام
كون ما بين كل واحد واحد ما اقل من الذراع كون الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد
من ارباب التمر حتى ينفر ولقال ان الشيخ ما اراد ذلك وثانيهما ان هذا لا يوافق ولا يلايم
ما نحن فيه لان ما نحن فيه معين واحد هو المبدا او منتهى كل واحد من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا
ثانيا وفهمه قدس سره الشريف وح يقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظاهرا بان يفرض
الكل اقل من الذراع وكون الكل مساويا له ظ ايضا فى التصوير الذى بينه قدس سره واما
كون الكل اكثر من الذراع فكما اذا فرض الكل ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين
على منتهى ثلثة ارباع ذراع وعلى هذا التوجيه كان الاحاد على الترتيب لاجزاء الجملة
من الجملة والاحاد لا على الترتيب لاجزاء المشتملة على الاحاد وهى التى عبر عنها بقوله اشتملت
على اجزائها فتدبر واعلم ان ما نحن فيه لما كان احد الطرفين متعينا وهو المبدا الصرف
فلا يحمل كلام الشيخ ان الواقع بين كل واحد وكل واحد اذا كان دون الذراع كان
الكل كك وهنا نحن فيه الواقع بين المبدا الصرف وبين كل واحد متناهيا كان الكل

فظاهر ط

وكل واحد لما كان م

متناهيا لان دليله صريح في انه لما كان الواقع بين الحد الصرف وبين كل واحد متناه كان الكل
متناهيا وح ينبغي ان يق انه مازعم انه اذا كان الواقع بين كل واحد وكل واحد متناهيا
كان الكل متناهيا كذلك فلا يرد النقض بالنزاع ولا يخفى انه وقع التسامح في هذا البحث
حيث سمى اجزاء الشيء اطرافا له والامر فيه سهل قال الشارح لعدم انتظام برهان التطبيق
فيهما اقول عدم انتظام برهان التطبيق وصورة عدم الترتيب طبعا ووضعا ظاهر اذ
لا يتحقق ههنا اول وثان وثالث اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه ان يكون الامتياز
بين آحادها بان يختص بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية بحسب الوجود الذهني على سبيل
الاجمال فيقال لا امتياز في العلم الاجمالي بل يحصل الجمع بصورة وحدانية بلا امتياز
بينها واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير
المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور غير متناهية متمايزة وهو ظ واما في عدم
صورة عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة بل الحق ان الترتب والاضافة
من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث الوجود الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي لعين ما مر
في عدم الترتب فان قلت يكفي الوجود الخارجي على التعاقب اذ لا شك ان كل واحد من تلك
الآحاد موجود في زمان يختص به فالمجموع موجود في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي
غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل بتدريج قلت اتصاف كل واحد من الآحاد بالاولية
والثانوية والثالثية وغير ذلك لما كان من تلك الاوصاف لها واضافة تقتضي اجتماع
اجتماع تلك الآحاد في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود الخارجي لفرض
عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان وجودا ذهنيا اجماليا
فلا يتحقق الامتياز الضروري لصحة اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا
تفصيليا فيمتنع ان يلاحظ الذهن تلك الآحاد مفصلة دفعة او في زمان متناه
بديهية واما ملاحظتها مفصلا في زمان غير متناه متعاقبة فمحال على تقدير حدوث النفس
بل على تقدير حدوث الآلات الضرورية وذلك مما لا نزاع فيه واما على ان النفس باقية ابدية
فلا يفيد ذلك لان ما حصل لها من العلوم والصور في كل زمان لا يكون متناهيا هذا

هذا كله مع انك قد علمت انه لابد من وجود بالجمعة ليصح اتصافها بالتي منها لان السبق بعضي وجود اطرافها
حين تحققها ولا يكفي فيها التعاقب بين اطرافها في الوجود ولذا التزموا ان اتصاف
اجزاء الزمان بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو بحسب وجودها في الذهن حتى يكون مجتمعة و
لا يكون في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما اذا كانت الاحاد مجتمعة في الوجود في الخارج
مترتبة فيه فالعقل اذا طبق احدى الجهتين على الاخرى بان يجعل كل واحد من احديهما
بازاء كل واحد من الاخرى فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا لان الامتياز بينها حاصل في الخارج
فيكفي في ذلك الحكم الاجمالي على آحادها بالمقابلة والمطابقة ولما كانت مجتمعة في الوجود
الخارجي فيصح اتصافها بتلك الاضافات والنسب بذلك الوجود فتامل جدا هذا غاية
تحقيق هذا المقام والكلام على التوفيق وقد عرفت الفعال فيقال الحادث
من القديم لا يتصور الا بالقول بترتب الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل يفرع
هذا التسلسل كان مغالطة ينبغي حله فتامل **قوله قدس سره** واما انه هل يجوز ان يكون له علتان
مستقلتان يمتنع اجتماعهما اقول لا حاجة الى قيد امتناع الاجتماع وذلك بان يقال يجوز
بهما كل علتان لوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد فكل واحدة علة مستقلة كافية
في وجود المعلول وكانت بحيث يجب بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع يستند المعلول الى مجموعهما
معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره في هذا الكتاب ان عند اجتماع اعدام
الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع تلك الاعدام الا ان يقال لا يجوز العلل
المستقلة من حيث هي مستقلة اذ المعلول لا يستند الى كل واحد منها بل الى المجموع فالعلة بالحقيقة
واحدة بل لا يبعد ان يقال ان النزاع في توارد العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي لان من
قال بجوازه قال انه يجوز ان يكون في معلول واحد امران يصلح كل واحد منهما ان يستند اليه
المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة اجتماعهما يستند الى المجموع ومن قال بعدم جوازه قال انه
لا يجوز اجتماع العلتين المستقلتين من حيث هما علتان مستقلتان بان يستند المعلول
حين الاجتماع الى كل واحد منهما منفردا اذ استحالته ظاهر لانه في قوة تحصيل الحاصل و
اعلم ان القوم صرحوا بامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد سواء

كانت محققة الاجماع او كانت مجمعة او متعاقبة بيانه انهم عرفوا العلة بالمعنى الاعم بما يتوقف
عليه الشيء وعرفوا التوقف تارة بالمعنى الصحيح للفاء وتارة بمعنى لولاه لامتنع المعلول وظاهر انه
لو فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور كان ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول اما في صورة
الاجماع فجريان الدليل فيه ظاهر واما في صورة التبادل والتعاقب فلان العلة حقيقة
لا يكون الا القدر المشترك بينهما ولا تعدد في القدر المشترك انما التعدد في افراده لكن
الشرط كون العلة هي القدر المشترك صحيح في الشرط مثلا ولا يصح في الفاعل اذ الفاعل
في الواحد بالشخص لا يكون الا واحدا بالشخص اذ العقل ينتقض عن ان يكون مرتبة
المعلول فوق مرتبة الفاعل في التحقق كما ينتقض عن ان يكون مرتبة المعلول فوق مرتبة
فاعله في التحقق ولذا لم يجز ان يكون الله فاعل الموجودات الخارجية معدوما خارجيا
بخلاف سائر العلل وذلك لمزية الفاعل على سائر العلل لانه المؤثر والمفيد بخلاف
سائرها لانها شرائط وآلات للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا كان هناك
يصلح كل واحد منهما ان يصير شرطا للتأثير امكن الترجيح ان الشرط حقيقة هو القدر
المشترك كما قالوا في الصورة المجمعة بالقياس الى الشرط ان العلة هي مهية الصورة
واذا كان شيئان يصلح كل منهما ان يكون فاعلا مفيدا للوجود والمعلول الترجيح
ان الشخص الى اصل تأثيره فاذا غير الشخص الى اصل تأثيره ذاك واما العلة المادية والصورية
فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول غير متصور وحكم الغائية حكم الشرط وينبغي ان يعلم
ان العلة في الحقيقة لا تتعدد الا الى ما امتنع وجوده بدونه والمعنى الصحيح للفاء انما
حقيقة بين الشيء وبين ما لا يمكن تحقق الشيء بدونه فالتقدم للتوقف
مستلزما له واعلم ايضا ان التعدد في كل علة يستلزم التعدد في العلة المستقلة
اذا كان التعدد في الشرط مثلا متعددا والعلة المستقلة لان ما يفيد كل شرط الى ان
يحصل على استقلاله لكن التعدد ان كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما عرفت
واما اذا كان التعدد في مصدق علة فيجوز في غير الفاعل والمادة والصورة
وينبغي ان يفهم هذا الموضع قوله وذلك لان افتقاره الى هذا الوجوب

بعينها واستغنائه عنها لوجوبه بالاخرى اقول فيه بحث لان الافتقار والاستغناء متقابلان
لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا ولتعدد الحيثية التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع
المتقابلين اذ لا يمكن اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم مثلا بسبب
متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية الذاتية في كلامه قدس سره و
ظاهر ان وجوبه بالاخرى كان علة للاستغناء عن هذه وليس قيدا في محل الاستغناء
حتى يكون الاستغناء عارضا لذات المعلول مع وصف وجوبه بالاخرى وهو ظاهر قوله
وان كان كل مستقلا اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول سلم كون كل علة مستقلة واما
العلة التامة فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول ولا يكون ذلك الا مجموعا
فكل منهما مع انه علة مستقلة كانت بعض اجزاء العلة التامة فلا تعدد في العلة التامة ومرادنا
ان التعدد في العلة التامة لا يجوز ولا ندعي امتناع التعدد في العلة المستقلة اقول لكن الظاهر
من العلة المستقلة اقول لكن الظاهر من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل لا العلة التامة وفي تحرير الدعوى
قال المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل ناهض فيه والثاني كان معطوفا
عليه والسلام على ما اتم الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق في الجواب ان يقال
مداخلة كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال
فكان ظاهر البطلان لانه فرقوة تحصيل الحاصل قوله وان منع ان الفاعل الشرائط لا يجب المعلول
توجيهه ان يقال ان من قال بتعدد العلتين المستقلتين يقول عند الانفراد يستند المعلول
الى ما وجد منه وعند الاجتماع الى المجموع لا الى كل واحد بالاستقلال فلا يصدق ان المعلول يجب
بكل منهما بل انه يجب بهما معا واصحابنا يقولون مرادنا بالعلة المستقلة ما وجب وجوده المعلول
دائما لا بشرط العيز وهذا هو الذي اشار اليه قدس سره بقوله بحيث يمتنع تخلفه نظرا الى ذاته
اي من حيث هو لا مقيدا بحال الانفراد فقط واراد بالعلة التامة جميع الموقوف عليه
بمعنى جميع ما يستند اليه فلا يرد ان الفاعل الاخر داخل في الموقوف عليه وبما قررنا ظهر قوله
قدس سره كي نظهر بالتامل الصادق هذا لكن للخصم ان يقول مرادي بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده
يوجد المعلول ولو ترجيحه لكن لا مطلقا بل حتى لم يوجد ما يشاركه في صلاحية ايجاد المعلول حين

اي شبيه الصدرة بقوله لا مانع

الاجماع يستند المع الى المجموع على ما عرفت فكان النزاع العلل المستقلة على المعلول المتخفي لفظيا والتحقيق
ما قدمه وهو انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة على المعلول المتخفي مطلقا لا معا ولا بدلا ولا تعاقبا
بالبيان المذكور وهذا التحقيق من نفايس الفن قد تفطن به بعض اجلة المتاخرين روح الله روحه
الجليل فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق قال اولا مدخل في وجودها في هذا الكلام مناقشة
من وجهين احدهما ان مدخلية المعروض في العارض بالمعنى الاعم ضروري فلا وجه لقوله والا لم و
ثانيهما ان المراد بالمدخلية في الشق الثاني تقرنه المقابل بما هو بالمعنى الاخص كما ان المراد
بها في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاعم والمدخلية بمعنى العلية الناقصة لا يكفي
في امتناع انفكاك المعلول عن العلة وقوله تقدمت عليها وهو ظاهر البطلان توجيه ان تقدم
الصفة على موصوفها ظاهر البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة واجبة التاخر عن
موصوفها حتى يقال لا وجه لقوله والا فلا حاجة اليه وكذا الاحاجة الى الترديدات و
التفصيل الذي ذكره الشارح لا يخفى على الناظر فيها والاحسن ان يقال لا شك في مدخلية
النار في عارضها وكذا الشمس وح نقول ان كان كل علة مستقلة لعارضها ثبت المطلوب والا
لكان جزء العلة او شرطا لها وعلى التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة اخرى فللمعلول
علتان مستقلتان بالمعنى الصحيح المذكور وهو المطلوب ثم لا يخفى ما في قول الشارح يكون
العلة التامة لاحد المتماثلين غير العلة التامة للاخر مع قطع النظر عن الاستدراك
انهم صرحوا بان الحرارة النارية غير الحرارة الكوكبية بالنوع حتى قالوا بان الحرارة
جنس تحته انواع اربعة غريزية وكوكبية ونارية وما حصل من الحركة فتامل قوله
وقد عرفت ما في هذا المنع حاصله ان المراد بالغناء الذاتي ليس كون الذات مقتضية
للغناء حتى توجه اليه منع الحصر بينه وبين الحاجة الذاتية بل عدم الحاجة الذاتية
وفيه نظر لان المنع ح ينقل الى موضع اخر وهو انه يجوز ان لا يقتضي الذات الحاجة ولا
الغناء ولكن يعرض لها الحاجة الى الطبيعة في ضمن الوجود المحتاج اليها ولا توهم انه
عين المنع الثاني لان الحاجة تعرض نفس الطبيعة في هذا المنع وفي منع المصنف لم يسلم هذا
بل نقول الحاجة عارضة للنفس الشخص فالفرق ظاهر قال الشارح لجواز تعقل كل منهما مع

مبحث
لا تعدد على السببية اصلا

مع العقل عن الاخرى لا يخفى انه على هذا الاحتمال كون احدهما عينا والاخر داخلا قد لا يستلزم ان
يكون بين المرتبة واللازم او بين غير متناهيين يعني يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين
الحصرين اقول فيه نظر قد مر انه الاشارة في بحث الوجود الذهني وتوضيحه ان كون الغير
محصورا بين الحصرين انما يمتنع لو كان الطرفان من جنس تلك الاحاد حتى يلزم انقطاع السلسلة
اما لو لم يكن كذلك كما يقال مجموع الحوادث المتعاقبة محصور بين الواجب والحادث اليومي
فلا استحالة فيه قال الشارح فلا يحتاج الى العلة فيه بحث لان المصدرية على تقدير كونها اعتبارية
يتصف بها المصدر في نفس الامر لا يحتاج الى علة تصفه بها فالاولى ان يقال لا يلزم التسلسل لانه ينقطع
بانقطاع الاعتبار اذ علة الاعتبار لا يلزم ان يكون حقيقيا فتامل واعلم ان المذكور ههنا
ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلو كان ههنا تعدد لكن لا يصدر عنه المتعدد
من حيث التعدد وكان داخلا في الحد لجريان الدليل قوله قده فنقول لا يخفى ان العلة الموجدة
للمعلول حاصله ان نختار الشق الثاني ولنا ان الفاعل للموجود لا بد ان يكون موجودا قبل
المعلول وكان في مرتبة خصوصية كانت سابقة على صدور المعلول ايضا فح لا يكون تلك الخصوصية
نفس المعلول اي المصدرية التي هي امر اضافي اعتباري لان المصدرية لا يكون سابقة على نفسها
فتعين ان يكون هذه اما نفس الفاعل او امر مغاير لذاته في تلك المرتبة من الشرائط وغيرها
والمفروض ان ليس مع الفاعل شيء من الاجزاء والشرائط والآلات والقوابل فتعين
ان يكون نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل او كان هناك شرائط فيمكن ان يتعدد الخصوصية
وكان كل منها عين جزء منه او شرطا منه او عاما قوله ناظر ان المراد بالخصوصية ما به
الاختصاص اي ما يكون سببا لاختصاص العلة بمعلوله واقول فيه بحث لان المراد بالاختصاص
ان كان هو الاختصاص الحقيقي بان يكون للعلة مع معلولها اختصاص ليس لها مع غيره مطلقا فنقول
ذلك مم بل اللازم ان لا يكون لها تلك مع غيره مما لا يكون معلولا اصلا وان كان المراد
هو الاختصاص بالاضافة الى غيرها هو معلول فغير نافع اذ يجوز ان يكون هناك خصوصية مشتركة
بين معلولاتها لم تحقق بالنسبة الى غير المعلم لا بد لنفيه من دليل فان قلت لا شك ان في التاثير
في هذا المعنى مثلا كان للعلة خصوصية حقيقية بالقياس اليه ليست للفاعل مع غيره مطلقا اذ ظاهر

ان هذا التاثير لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غير ذلك المعنى فلو صدر عنه معلولان يتحقق خصوصيتان
وقد فرض كون الفاعل بسيطا وليس له تعدد وشرائط وغيرها قلت لا شك ان التاثير نسبة
بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة اختصاص هذا المعنى بهذا التاثير هو مهيته
ذلك المعنى وهي متقدمة على هذه النسبة لا المعنى الموجود حتى يقال انه بعد التاثير والحاصل
ان علة اختصاص كل نسبة بالطرفين هو ذات الطرفين لان الموضوع هو المستحق للعرض
مخصوص له وايضا هذا منقوض بانه اذا تعدد المعنى من جهة تعدد الشرائط فلا بد ان يكون
لكل معنى مع العلة خصوصية وهي نفس الشرط المخصوص به وكذا يجب ان يكون للعلة مع كل
شرط خصوصية لعلت لبعض غيره ونقل الكلام اليها فان قيل انما مشتركة بين العلة و
بين كل منها كان مشتركا وكذا ان قيل لعل الخصوصية اي ما به الاختصاص هو نفس
مهية الشرط لا الشرط الموجود اذ يمكن ان يقال مثل ذلك في صدور الكثير من الواحد فتدبر
قوله قده او مفهوم الصدور ذات هذا عطف على قوله ما هو سابق على الصدور يعني ان كان
المراد ما يجب ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي نقل انه عن الحكماء صحيح لكن ان
فرض اثباته وان كان نفس مفهوم الصدور لا ما هو سابق عليه كان المنقول فاسدا فالحق
ان الحمل على الاول ولا يخفى على الناظر المتامل في كلامه قدس سره ان حاصل مذهب الحكماء
انه ما لم يتعدد الفاعل ذاتا او باعتبار الجهات تعددا سابقا على الصدور والتاثير لا يصدر
عنه التعدد ولا يكفي مجرد تغاير الصدور وتعدده بل لا بد من تعدد كان قبله وان
ما ذكره انه لا بد من تعدد كان في القوابل او في الآلات والشرائط فتمثيل لتعدد الجهات
فيه بل تفصيل لتعدد الجهات اذ تعدد الجهات لا يتصور الا بان يكون هناك تعدد القوابل
او الآلات او الشروط بل يكفي تعدد الشروط اذ القابل والآلة داخل في الشرط على ما
عرفته فتذكر **قال الشارح** ويلزم التسلسل والانتهاء الى ما يكونان او احدهما داخلا فيه لتصور
بوجهين احدهما ان الفاعلية وهي معنى الصدور تصدر عنه ايضا وهكذا وثانيهما
ان القابلية صفة كان القابل قابلا لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقض بانه يلزم عدم
فاعلية شيء واحد شيئا واحدا ايضا وكذا يلزم عدم قابلية شيء شيئا اصلا **قوله قده**

قوله قده ويلزم منه ان يكون قابلا لشيئين وفساده انه يلزم ان يكون كل صفتين كان
شيء واحد متصفا بهما قابلا لهما معا متقابلين لصدق حد القابل عليهما فيلزم انتفاء
التخالف بينهما بين الاثنين قوله قده وكانت واحدة او كثيرة هذه متعلقة لقول المص
حركة اه اذ ظاهره لا يتناول الا اللاتناهي بحسب العدة فقال ليس المراد من التعدد
المستفاد من صيغة الجمع بل من الجنس الشامل للواحد والمتعدد واما تعلقه بالقوة فلا
فايدة يعتد بها تامل قال الشم فلا يخفى عن نظر يعرف التامل الصادق لا يخفى ان الوجوه التي
ذكرها قدس سره ضعيفة على ما قرره واكثرها مشتركة بين توجيه الشم والمتن والذي يمكن
ان يق على توجيه المتن بخصوصه ان القبول والاستعداد من جهة الكمال لا الجسمية فيمنع ان
يقال ذلك ليس للمادة ولا يخفى توجيه المتن قوله قده الاولى حذفه لا ضرورة بل لعل هذه
الحاشية متعلقة لقوله عدم التفاوت بسببها وبيانه انه لو لم يكن زيادة الجسمية موجبة لزيادة
الحركة لم يكن الجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك باطل لان بناء الدليل على ذلك وانما قال
اولى اذ يمكن توجيهه بان المراد ان زيادة الجسمية ليست سببا للتفاوت من حيث انها
جسمية لا من حيث اشتمال زيادة الجسمية على زيادة القوة والقابلية المراد من عدم التفاوت
من جهة زيادة الجسمية ان زيادة الجسمية ليست مانعة وعائقة لسببية الحركة ولا ينافي
ذلك كونها سببا مقتضيا لزيادة الحركة وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكف وبازاء
زيادة الجسمية زيادة القوة اذ معناه انه كف يمكن ان يق ان زيادة الجسمية صدت
مانعة عن زيادة الحركة لا انها مانعة عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية مانعة عن زيادة
الحركة فمراده ان نفس زيادة الجسمية مانعة ولا ينافي ذلك ان يكون سببا لزيادة الحركة من جهة اشتمالها
على زيادة القوة فتدبر قال الشم فنصفها لو حركة جسمه اول هم بنوا على هذا اثباتا لنفس المجردة
للفلك وح نقول نصف الجسم الذي فرض حركة الكل على تقدير الفصال الكل فحينئذ يكون حركة
موافقة لحركة كل مساوية لها والكل على تقدير الفصال وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاك
الكل الانجاز على تقدير وقوعه الا تحرك او يتحرك حركة مساوية لحركة كل قوله لان مقصوده سلب
نهاية الكل الذي هو نقيض لا نهاية قد تق التناهي نقيض اللاتناهي لا سلب اللاتناهي لا

بل

على قول من قال بعض السلب سلب السلب بناء على ظاهر قول من قال نقيض كل شيء سلبه لكنه باطل عند
المحققين لان التناقض من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب نقيض
الايجاب كان الايجاب نقيضا له واما سلب السلب فبالحقيقة كان يقتضي بثبوت السلب بناء
على ما قيل من ان السلب لا يمكن وروده الا على الثبوت والوجود والضابط على ما ذكره الشارح
ينبغي ان يقول المص لا يكون اللاتناهي لانه سلب سلب التناهي لا ان يقول لا يوجد اللاتناهي
وهو ظاهر والحق ان مراده ان اللاتناهي ليس نقيض التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولذا لم
به المجردات فتدبر قوله قده القوى المتناهية قائم مقام قوله منقسمة بانقسام ذلك الجسم وانت خبير بان
ذلك اخص من كونها منقسمة بانقسام المحل اذ يجوز ان يكون القوة منقسمة بانقسام محلها بمعنى انها
سارية فيه لكن لا تتناهى به بل يكون المتقسم الجسم القائمة باحد نصفي الجسم تاثيرها ازيد من تاثير
القائمة بالنصف الاخر كبدن الحيوان نعم الظاهر مع الانقسام بانقسام المحل يستلزم التناهي به
فالاولى ان لا يفصل بل يقول هذا المجموع وضع موقع المجموع الاخر فتامل قوله لكون تلك
المحال اجزاء الة اي يكون فعله مشروطا بالالات لم يتحقق هذه الالاة في جميع اجزاء
المحل فلا تنقسم القوة اي من حيث هي قوة بانقسام المحل ولا ينافي هذا ما اشتهر
بينهم ان حلول الصورة النوعية هي المراد بالقوى على ما اشار اليه قدس سره سريانها لان
حلولها من حيث الذات في جميع اجزاء المحل لا تنافي ان توقف فعلها على الة وشرط
لم يتحقق في جميع الاجزاء فتامل قوله قده فلا بد ان يكون اكثر عددا من حركة الكل مع
لا تناهيها عددا لا يخفى ان الاسرعية اما من جهة الاتحاد في الزمان واطولية المسافة
واما من جهة المساواة في المسافة واقصرية الزمان فنهتم لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد
من الاختلاف في المسافة وذلك اما بالطولية ذات المسافة وهو يقتضي لا تناهي الابعاد
وهو باطل فتعين ان يكون من جهة تكرار المسافة الواحدة المتناهية ولذا خص الكلام
بالثاني فان قلت قطعها لا يمكن لم لا يجوز ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة
عليها غير متناهية من جهة المدة قلت قطعها لا يمكن الا بعد قطع نصفها في نصف ذلك
الزمان فيلزم تنصيف زمان الغير المتناهي هف وايضا يلزم ان لا يقطع جزء منها اصلا لان

لان لكل جزء منها نسبة الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له نسبة ايضا الى كله فذلك
الجزء من الزمان ان كان غير متناه فلا يمكن حصوله بتمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي
الذي له مبدء ممتنع اذ كل ما حصل منه داعا ليس الا متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي
الى المتناهي في الفتر كنسبة المتناهي الى غير المتناهي في الزمان هف على انا نقول يلزم
من ضرورة التطابق بين الزمان والمسافة ومطابقة كل منهما للحركة مساواتهما وفيه نظر قد
عرفته قوله وهذا عدة ومن هذا علم ان اللاتناهي في الحركة بحسب المدة مستلزم للاتناهي بالعدة
اورد عليه المنع واستند بان كل مدة تتوهم متصل فرضا نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزئي الى
اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه
ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن فرض تلك المدة منقسمة
الى اجزاء غير متناهية مثلا دفعة قلت ح لا يتحقق العدد الغير المتناهي في الواقع وفيه الكلام
وهذا الكلام مما ذكره صاحب المحاكمات وهو حق قوله لكان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
اسرع اعترض عليه انه يجوز ان لا يكون قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكنا في نفس الامر
وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر اقول يمكن
ان يقال مرادهم باللاتناهي في الشدة ان يقطع حركة مسافة لا يمكن من حيث الاسراع قطعها
في مسافة اقصر منها اي المراد نفي الامكان الذاتي وظاهر ان فيما نحن فيه قطع نصف المسافة
لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذاتا من قطع الكل في نصف الزمان كيف والنحوي هو ان
لا حركة في نفس الامر اسرع من حركة المحدد الذي كان مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا
لانتقل العرض الذي هو الزمان عن حركة المحدد الى ما هو اسرع فتامل ثم يمكن ان يقال لعل التفاوت
من حيث السرعة والبطوء يظهر في اثناء الحركة بان يقع بازاء كل دورة من البطيء دورات كثيرة
من السريع كما في حركتي الفلك التاسع والثامن فتامل قوله واما الاولان فعلى تقدير
صحتهما يمكن ان يقال فيه نظر اما في المدة فظاهر اذ اللاتناهي فيها لا يمكن الا اذا كان هناك
شيء غير قار الذات منطبق على تلك المدة الغير المتناهية حتى يقال انه غير متناه بحسب المدة

ولهذا قال الشيخ ومعنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركة تكون وقوعها في زمان
متناه واما في العدة فلانه لو لم يكن تلك العدة متعاقبة واقعة كل عدة منها في زمان
بل كان وقوعها جميعا في آن فظاهر انه لا يجري فيه الدليل اذ يمكن زيادة غير متناه على غير
متناه اخرى من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد من العدتين كعدة حركتي الفلك
التاسع والثامن وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون كل منها واقعة في زمان
مختص به فمجموع تلك الازمنة الغير المتناهية العدد غير متناه بحسب المقدار قال الشيخ في
الشفاء هذا البرهان انما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان واما الآثار التي يجب
وقوعها في الآن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يتم تأثير الكل في آن
وتأثير الجزء في زمان هذه عبارته ولا يخفى دلالتها على ما ذكرناه قوله وتناسب تناسب
محالها المختلفة بالصغر والكبر اقول يمكن ان يتم كلام المصنف راجع الى ما اشار اليه الشارح
من ان هذا البرهان اخص مما ذكره المحاكمة وذلك بان يقال يجوز ان يكون تلك القوة و
وان انقسمت بانقسام محلها لكنها غير متشابهة كالقوى الحيوانية والنباتية ولو سلم
ان الصحيح الكلام في القوة المتشابهة الحالة في الجسم البسيط فيمكن ان يقال يجوز ان
يكون تأثير الجزء في جزء الجسم ليس بنسبة تأثير الكل في الكل بل يمكن ان يتم من الانفصال لا
لتجزء تأثيره كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قاله الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان
لا يكون نسبة تأثير الكل ويكون تلك الخصوصية مستندة الى تشخص هذه القوة القائمة
بالكل او تشخص محلها لا بد لنفي ذلك من دليل قال الشيخ اقول ما اورده المصنف لا يندفع بجواب
المنقول عن افضل فضلاء زمانه وذلك لان المجموع الذي سلم تناهيه هو المجموع الانفصالي
فقط اي بلا انضمام امر خارج عنهما اليه لكن لا يجوز ان المجموع الى اصل منهما الخاص
عليه كيفية اخرى وهو اللاتناهي وذلك خاصية ضم النصف الى النصف وما لفه منهما
وذلك كما قال اهل الجزء ضم غير المنقسم الى غير المنقسم يستعد المؤلف منهما لسببه ان يصير منقسما
ولبعض الاجزاء المجموع وقول القسمة الى المجموع ولو فرضنا انا اذا فرضنا عشرين شيئا الكل شيء
منها قوة مثقال فالمجموع بمجرد الضم قوة عشرين مثقالا وهذا هو المجموع الذي يجب ان يكون نسبة شيء

واصر

واحد له مساوياً لنسبة قوة شبر واحد الى قوة عشرين شبراً لكن المجموع بعد الضم قوة ازيد
من عشرين مثقالاً بمراتب على ما نظهر بالتجربة وفي هذا المجموع لا يجب حفظ النسبة بل نسبة
شبر واحد له اقل بكثير من قوة نسبة شبر الى قوة هذا المجموع والظاهر انه اذا قل صار التفاوت
اخفى فتامل قوله اقول الامر كذلك اذا لعقل الصرح اه اقول قد مر في برهان التطبيق
ان انطباق حد المقدارين على الاخر بالمحاذاة واللامساواة وان كان خاصة ملزومة
للكم لكن اذا كان الكم موجوداً على ما صرح به قدس سره هناك فان قلت الزمان الغير
المتناهي وان لم يكن موجوداً في الخارج لكنه موجود في الذهن قلت وجوده في الذهن
ان كان في الوجود الخارجي الخيالي فظ ان ذلك باطل بالوجدان وما جرا دليل تناهي
الابعاد والمقادير على ما صرح به قدس سره وان كان في الوجود التعقلي على الوجه
الكلي فظ انه لا يكفي لتطبيق حد المقدارين على الاخر لظهر التوازي او التفاوت
اعاذنا الله من الوجود على الوجه الجزئي اما الخارجي والخيالي لظهر ذلك لمن راجع وجدانه
بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان كذلك يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناهية
معدوم على غير متناه اخر معدوم بمجرد وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على
تعقلهما هف قال الحكيم وهذا المنع يرد على الاول لا يخفى ان المنع الاول الضمير راجع
على ما نظهر بادنى تامل فالحاصل انه يرد على كل من الدليلين منعان ولكن الحكم بعين
ونسب كل واحد الى واحد ولا مانع من العكس هذا اخر ما تيسر لي في الابحاث المتعلقة بمباحث
الامور العامة والحمد لله تعالى مفيض الخير والكرامة ونسئل الله ان يوفقني لاتمام باقي
الكتاب والصلوة على افضل من ادى الحكمة وفصل الخطاب قال الشارح على معنى ان يكون سارياً
فيه اقول معنى ان يفرض السريان بان لا يكون شيء من المحل فارغاً من حلول الحال فيه ويتحقق
ذلك بوجهين احدهما ان يشتغل كل جزء منه بجزء من المحل كحلول الصورة في الهيولى وثانيهما
ان لا يكون له جزء ليندرج فيه حلول صفات المجردات البسيطة فيها وفي قوله فكحلول السواد
في الجسم مسامحة اما اولا فلانه تقرر في موضعه ان الالوان حالة في السطوح على ما ذهب
اليه الشيخ وما يتراءى من سريان بعض الالوان في اعماق الجسم فتوجيهه ان هذا الجسم ان

هذه المقالة الثالثة

هذا ان كان لا يجري الا في بيان الجزء
مسوده

كان بسيطا متصلا واحدا فلا يوجد في اعماقه سطوح الا بعد الانفصال والاحساس بكون الاعماق
ايضا انما يكون ح فهو قائم بالسطوح الحادثة بعده وان كان مركبا من اجسام متماسة فالكون
قائم بسطوحها المتماسة في اعماقها واما ثانيا فلانه لو سلم ان السواد حال في الجسم فليس ساريا
فيه لما عرفت انه لا يتجاوز عن ظاهره قال الشارح والسطح والآن اقول الصواب ترك الآن
كما هو المشهور وذلك لان الآن السيال ليس قائما بالزمان المتحد المنقسم لانه يعقل الزمان
في الخيال بل هو قائم بالحركة التوسيطية واما الآن بمعنى طرف الزمان فان كان
المراد منه الآن الذي هو مفروض في اثناء الزمان كالآن الذي هو مبدأ العصر و
منتهى الظهر على ما هو الظاهر فهو علمه انه موهوم وليس موجودا على ما صرحوا به وانما هو مثل
النقطة المفروضة في وسط الخط فانها موهومة وليس لها وجود في الخارج كيف ولو كان
لها وجود في الخارج انفصل الزمان بسببه واذا لم يكن موجودا في الخارج فليس حالا بهذا
المعنى الا ترى الى قول الشارح وانما يحل فيه ان لو كانت موجودة في الخارج فليس والزمان
لما كان ازليا وابديا عندهم فليس له مبدأ ومنتهى وذلك بخلاف السطح والخط والنقطة
لقيام البرهان على تناهي الابعاد فتتحقق اطرافها على ما هو رأي الحكيم قوله فالاولى
ان يحمل كلام المص على الاطلاق قول هذا مع انه لا يوافق ما نقله قدس سره عن شرح
الملخص حيث ذكر في تعريف الحلول فيه قد السريان توجيه انه بعد حذف النعت يصير
تعريف الحلول بالاطراف المتداخلة وكان مقصوده قدس سره من نقله الاشارة
الى هذا فلا تغفل قال الشارح كل ما كان حلوله كذلك فهو عرض اي اذا كان المحل غنيا عن
الحال مطلقا على ما ذكر بعده قوله قده فالاولى ان يقال ما ذكره المص في شرح الملخص انما
قال فالاولى لانه يمكن ان تكلف دقيق المراد من الوحدة ما يتناول الاعتباري
الموضوع مع العرض والمتوقف لهذا القسم وان كان ليس لها دخل في بيانه لكنه بيان للواقع
والمراد من قوله والا لامتنع التركيب والا لامتنع الحلول الذي هو نحو من التركيب دل عليه قول المص
في شرح الملخص على ما نقله قدس سره فان مآله ومآل هذا التوجيه لعدم الفرق واحد كما و
قد وقع في عبارة شرح الملخص بدل قوله فرالتي والا لامتنع التركيب والا لامتنع الحلول فعلم ان طرح

اقول المراد ان السواد في الجسم لا يخلو ان يكون ساريا في جميع اجزاء الجسم سواء كان في ظاهر الجسم او عمقه او باطنه بل المراد السريان في الكل

صح لعدم اختصاصها بالتركيب الخطي م

صح

اقول ان كلام المص في شرحه في بيان الموضوع له الكلمة الا في تعريف الحلول كما نقله قدس سره من المص م

الا ان يقال ما اورده في الملخص من النظر في شرح الشرح على العلة ان الحلول منه بعدم اغنائه

ويمكن ان يكلف ويقال في توجيه لفظ الاول ان قول المص فان كان اراد تعلق بقوله سابقا كل امرين حل احدهما في الآخر فقط و حصلت منهما حقيقة متحدة كلام في التبيين ما في علاقة وليس بنار التجسم عليه فتدبر منه

صحة

المراد من التركيب هو الحلول وح لم يكن هذا احالة الى ما مر من حديث الجزء الموضوع بجنب الانسان والا لخفى
ما في قوله وان اراد بها الحقيقة الاعتبارية من الجزاية لانه يحمل بعيد كذا في شرح التلويح والصورة
عن التقسيم فالاولى الاكتفاء بما ذكر عقيبه قوله مطلقا اي من جميع الوجوه اقول يمكن
ان يكون المراد من وجوه الاحتياج والغنى ما يكون من حيث الوجود او من حيث التحصل
النوعي التركيبي الحقيقي والا فاحتياج الموضوع الى العرض القائم به في الجملة او من حيث
بعض الوجوه ضروري وبما قررنا اندفع ما يترآى من ان العناصر الاربعة الموجودة
في المواليد كل يا قوة متلاشية محتاجة الى الصورة الباقوتية لا في الوجود ولا في تحصلها النوعي
بسيطة عنصرية ولهذا كانت موجودة قبلها ذاتا وزمانا وذلك لانها محتاجة في كونها
نوعيا قويتا الى تلك الصورة وان لم يكن محتاجة اليها في كونها انواعا عنصرية فان قلت
فح يدخل الهيئة السرمرية في الصورة لان القطعة الخشبية تحتاج اليها في كونها سريرا وكذا
البياض القائم بالسطح فان السطح محتاج اليه في كونه ابيض قلت هذا مبني على ان امثال
هذه انواع اعتبارية لا حقيقية فانهم صرحوا بان المركب من الجوهر والعرض لا يصير نوعا حقيقيا
على ما ذكره الشارح قال الشارح في الموضوع والمحل اقول يستفاد من كلام المتن والشارح في هذا المقام
امران احدهما ما ذكره في تعريف الموضوع من انه المحل المتقوم بنفسه كان المراد منه ان لا يكون تقومه
بالحال وذلك يستفاد من قوله فان كان المحل غنيا عن الحال فيه وكذا من قوله ولفرقان بان
الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه وهو الذي اختاره الاستاذ في تفسير التقوم بنفسه
وثانيهما ان العرض اذا كان محلا لعرض اخر كان داخلا تحت الموضوع وذلك لان المحل منقسم
الى الموضوع والموضوع ومن المعلوم انه ليس داخلا في الموضوع فيكون داخلا في الموضوع والا لم ينحصر
القسمة والظ المتبادر من القسمة ان يكون على سبيل منع الخلو سيما في معرض بيان الاقسام
ومقام الضبط في الكلام وحصر المحل في الموضوع مصرح به في قاطيغورياس الشفاء في
وقع في بعض عباراتهم من تحقق المباينة بين الموضوع والعرض مبني على اصطلاح اخر في
لفظ الموضوع او انه اريد المباينة الجزئية قال الشارح ويدخل فيه الصور العقلية للجواهر
اقول هذا الكلام من القوم يقتضي ان لا يعتبر في الحلول الوجود في الخارج على ما سيفهم من الشرح

قوله مطلقا اي من جميع الوجوه

لان السواد جزء الجسم لا السواد في كونه جسم

والمراد بالتقوم بنفسه التقوم بالموضوع لا لان المادة قبل حلول الصورة فيها موضوع فح التقدم بينهما تقدم كلي من الاستاذ

قال الشارح صدر الدين الشيرازي من ان المراد بالتقوم بنفسه التقوم بنفسه وبغيره التقوم بنفسه وح التقدم بنفسه من الاستاذ

على ما عرفت والضابط في ما اشتهر من ان المقسم في الجوهر والعرض هو الوجود في الخارج لا بحيث
الاعتبار عن القسمين ويمكن دفعهما اما الاول فبان يق قد سبق من المص ان الوجود
في الذهن موجود في الخارج بناء على ان الذهن من الموجودات في الخارج والموجود في الموجود
في الخارج موجود في الخارج وان الموجود في الخارج عنده قسمان احدهما ان يوجد
في الخارج لا بواسطة الذهن وثانيهما ان يوجد فيه بالاصالة ومع هذا القول المعتبر في الحلول
هو الوجود الخارجي بالمعنى الاعم والمعتبر في حد الجوهر هو المعنى الاخص اي الموجود بالاصالة
فيندفع وكذا المعتبر في المقسم هو الوجود الخارجي بالمعنى الاعم وهو متحقق في الصور العقلية
فيندفع الثاني ايضا هذا على طريقة المص وقد عرفت انه ليس بمتحقق وعلى طريقة القوم
يمكن ان يقال الوجود الخارجي المعتبر في الحلول وفي المقسم هو وجود حقيقة ما كان
حالا وما كان جوهرا او عرضا والصور العقلية للجواهر وان لم يكن نفسها موجودة
في الخارج لكن حقيقتها وذاتها موجودة فيه بناء على ان الموجود في الذهن هو
المطابق لما في الخارج في الماهية وان كان هذا الشخص الذهني غير موجود في الخارج ومنهم
من اعتبر في المقسم الموجود في نفس الامر مطلقا حتى يدخل الاعراض النسبية عند المحققين
الذين يقولون بوجودها في الخارج ومع هذا دخل الاعتبارات مع تصريحهم بخروجها عن المقسم
فتامل قال الشارح وهو اعرض لسياق الكلام وذلك لانه انما كان مناسبا لو قال لان
الكون في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج اخص من الكون في الموضوع اذ
ينبغي ان يضم اليه قوله وسلب الاخص عن الشيء لا يوجب سلب الاعم قال الشارح ان كان بالعكس
اقول هذا مبني على ان الصورة النوعية الحاصلة في الهيولى لا في الصورة الجسمية ولا في الجسم
فيتدبر هذا واعلم ان الاعتراض الذي اورده المص في شرح الملخص على قوله وان كان
محلا فهو الهيولى لا يرد ههنا لان ما ذكره من العكس يقتضي ان يكون المراد ان الجوهر
ان كان محلا للجوهر الحال فهو الهيولى لا ان كان محلا مطلقا وقول الشارح اي يكون محلا
للحال ينبغي حمله على ان مراده بالحال الحال الجوهري نعم يتوجه عليه النقض الذي
نقله قدس سره عن شرح الملخص وهو النقض بالنفس فانها محل للصور العقلية للجواهر التي

قال المص ان كان بالعكس فهو الهيولى فانه يدخل في الهيولى
الثانية كالاجسام للصورة الجسمية وتكون الصورة
تداخل الاجسام لانها احجام كثيرة لا واحدة فيخرج
قبل حلول الصورة ومع توجه انه يلزم خروج الاجسام المركبة
بقيد الوحدة ويجاب ان المراد ان يحل هو المركب من
الواحد على واسطة او بواسطة

قال المص ان كان محلا فهو الهيولى لا يرد
يحتمل وجهين احدهما ان الواجب خرج بقيد زيادة
الوجود المفهوم من قيد اذا وجدت وهو صحيح وذلك
لان في صورة عينية الوجود لا يمكن تصور الانفكاك
تقال اذا وجدت وثانيهما ان الواجب لا ماهية له
وفيه انه ان اريد بالماهية القول في جواب ما هو ام
ان لا يصدق التعريف على الخاص الجوهر وان اريد
به ما به الشيء وهو هو فلم يخرج الواجب عنه

التي هي جواهر قوله قده لانا نقول هذا الضم اقول هذا تعريف والمنع لا يتوجه على التعريفات فيضه
مسامحة ثم اقول على هذا ينتقض ظاهر التعريف الصورة الضا بالصورة الجوهرية القائمة بالنفس
وكذا التعريف الجسم المركب ذلك لان تلك الصورة قد لا تكون صورة جسمية او نوعية ولا
يرد النقض فر تقسيم الجواهر بالصورة الجوهرية القائمة بالنفس لانها من مقولة المعلوم فيدخل
في احد الاقسام الخمسة وقوله الث والاول اشارة الى ما نقله ولا عن شرح الملخص من النظر
والث الى ما نقله من تقسيم الصور قوله قده اللهم الا اذا قيد اقول لا حاجة الى ارتكاب التكلف
اذ المتبادر من الصورة الامتداد ته ما يكون لها امتداد وعظم وقدم فر جواب معارضة
المتكلمين على دليل الوجود الذهني حيث قال ان الجبل مع عظمها كيف يوجد في الذهن
من ان العظم والصغر من العوارض التابعة للوجود العيني والحاصل في الذهن هو حقيقة
الجبل مجردة عن الوجود العيني لو احقها فتامل وقوله وعلى هذا لو قيد الجوهر الحال لتم
الكلام الضا يعني لو قيد الجوهر الحال فر التقسيم الاول المنظور فيه بما يكون ذلك الامتداد
الجسمي لتم الكلام واندفع النقض بالصور الحالة في النفس قوله قده ويمكن ان يعرض فيه
الابعاد الثلثة وهي الخطوط الثلثة المتقاطعة بزوايا قوايم اقول المراد بالعرض ما هو معنى
المجوز العقلي لا التقدر فلا يرد النقض بالمجردات على ما قيل ولما لم يكن الابعاد الثلثة
موجودة في الخارج في جميع الاجسام لم يقل في تعريف الجسم بما يوجد فيه الابعاد ولم يكتف بقيد
العرض ليكون هذا القيد لازما لا مفارقا لان التعريف بالخاصة انما يصح او يحسن
اذا كان لازما لانه اذا انتفى به خرج الجسم عن التعريف بالخاصة من عدم العرض فلم يكن
مساويا للمعرف وذلك لان مآل المساواة صدق الموجبتين الكليتين الفعليتين
ولا تقتضي دوام الصدق من الطرفين ولم يكتف بقيد الامكان لئلا يتوهم الامكان
الوقوعي فيخرج الفلك بناء على امتناع الخرق عليه عندهم وهذا بناء على ان التعريف
المذكور تعريف لما هو الجسم بادي الرأي والنظر وهو الصورة الجسمية فان الصورة
الجسمية طبيعة نوعية واحدة في الافلاك والعناصر لا تقتضي امتناع الخرق واما اذا جعل
هذا تعريفا للجسم الطبيعي فلا يبعد ان يق لو اريد الامكان الذاتي يخرج الجسم الفلكي اعني الجسم

قال الفاضل الخفري
في كتب العالم ان
الصورة الجسمية هي
الجسم في بادي الرأي بل
حقيقته عند البعض
منه

يصح لو قيد الامكان الوقوعي
فيدخل بطريق الاولى منه

المعين منه اذا لنب امتناع الخرق الى الصورة النوعية الفلكية على ما هو الظ من مذهبهم واما
الجسم الفلكي مطلقا سواء كان الجسم المطلق وهو المركب من الهيولى والصورة الجسمية فقط او المعين
وهو المركب منهما ومن الصورة النوعية اذا كان منشاء امتناع الخرق هو الهيولى الفلكية
المخالفة بالنوع للهيولى العناصر وقد يفهم من كلام المحقق في شرح الاشارات ومن كلام
المواقف ان هذا التعريف للصورة الجسمية وانهم عبروا عن فصل الصورة الجسمية بامكان
فرض الابعاد لخفائه فاذا كان هذا تعريفا للصورة الجسمية على ما قال لم يرد النقض بالجسم
لا بالهيولى فتامل قال الشارح او غير مختلفة كالسماء اقول لا خفاء في تركب الجسم السماوي من العناصر
وهي مختلفة بالنوع فالمراد اما التالف الاولي والتالف من العناصر تاليف ثانوي
او المراد المختلفة حتى صرح الشارح عنه قال الشارح على معنى انه لا ينتهي القسمة الى حد اقول المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد وهو انه لا فرق بين الاجزاء بالقوة والاجزاء بالفعل
في ان المركب الحاصل منهما اذا كانت تلك الاجزاء ذات مقدار وكانت غير متناهية
لا بد ان يكون غير متناه في المقدار فاذا لم ينته القسمة الى حد وكانت تلك الاجزاء غير
متناهية لكنها بالقوة لزم ان يكون الجسم الحاصل منها غير متناه المقدار وليس كذلك
وحاصل الجواب ان اطلاق عدم التناهي ههنا ليس بالمعنى المشهوري بان يكون
تلك الاجزاء غير متناهية في العدد بحسب الواقع بل عدم التناهي ههنا بمعنى انه لا تقف
عند حد وذلك مثل ما قال المتكلمون في مقدوراته تعالى على ما فصله قدس سره
في الحاشية واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا وهو انه لا يخ اما ان يكون جميع ما يمكن
ان يوجد من مقدوراته تعالى وجميع ما يمكن ان يوجد من اجزاء الجسم هل هي متناهية
او غير متناهية فعلى الاول يلزم انتهاء القدرة والقدرة عند الوصول الى هذا الحد المتناهي
وعلى الثاني يلزم امكان وجود الغير المتناهي معا فان قلت نختار الثاني ولا يلزم
امكان الوجود الغير المتناهي معا وهو صح او نقول يمكن وجود مقدورات غير متناهية واجزاء
غير متناهية لكن لا مجتمعة بل على البدل قلت لنا ان نقول جميع ما يمكن على سبيل الاجتماع لا يخلو
اما ان يكون غير متناهية او متناهية فعلى الاول يثبت المط وعلى الثاني يلزم انه اذا

واذا وصل القدرة والقسمة الى حد معين لم يكن وجود اخر الا بعد عدم البعض ومن المعلوم انه لا يمكن
اقول في الجواب عنه انه اذا حرر الكلام يرجع الى ان مجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان
ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا يخفى ان في الفرض المذكور لا يكون مجموع كان
متصفا بامكان نفسه كان متناهيا لكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن الزيادة
عليه ممتنع الوجود في الخارج وفرض هذا وانما يكون ذلك المجموع ما كان غير متناه حتى لا يمكن
الزيادة عليه ففرض كون ذلك المجموع ممكنا اقتضى كونه متناهيا وكونه مما لا يمكن
الزيادة عليه اقتضى كونه غير متناه اذ كل متناه يمكن الزيادة عليه على ما هو المفروض فهذا
الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا او غير متناه هل هو متناه او غير
متناه ونظيره ما قال في بعض المغالطات لفرض شيء كان وجوده وعدمه مستلزما
للمحال فهو اما موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم وجود المحال والجواب ان هذا
فرض النقيضين لان المستلزم للمحال لا يجامع المستلزم عدمه للمحال وبالعكس وبهذا يتحقق
اندفاع ما مر في هذا الكتاب من انا اذا اعتبرنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء
سواء كان يوجد في الحال او في المآل بعد الفرض فلم يكن النسبة خارجة مؤخرة عن
الطرفين والمصنف لما لم يقدر على حله ذهب الى انه لا يجب خروج النسبة عن الطرفين وانت
بما حققنا تقدر على حله فتامل قال الش او كان على احد الوجوه الباقية هذا عطف على
قول المص والا لكان مركبا من الاجزاء لا يجزى ارتكب الاضمار في كلام المتن لتتم الكلام ويصح
الملازمة التي ادعاها بقوله والا لكان مركبا من اجزاء لا يجزى اقول لا يخفى على الناظر
ان الباقي من الوجوه الستة ليس الا واحدا ذكره في الطوسي ويبطله وهو مذهب محمد الشهرستاني
فلا ينبغي قول الش او كان على احد الوجوه الباقية بيانه ان الاول من تلك الوجوه
مذهب جمهور الحكماء الذي في صدد اثباته ومذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهشام
بدليل واحد على ما فسره الش ومذهب ذيمقراطيس مبطل بهذا الدليل واما الوجه الاخر فقد قال
الش انه لم يتعرض له في موضع من كتابه فلم يبق الا مذهب ديمقراطيس محمد الشهرستاني ثم لو جعل
الدليل المذكور في المتن دليلا على ابطال مذهب جمهور المتكلمين فقط على ما هو المشهور

وبعدم امكان ما يزيد عليه اذ كل مجموع كان متصفا بامكان نفسه

صح هذا وكان بعد ان يتم ما تسمه ثانيا
منه رحمه الله

قال حيث قدر ولو على احد الوجوه الباقية لابد ان يقدر الفاعل
قوله الجسم الثاني ارتسمل واحد قابل للقسمة الى غير النهاية حتى يكون
نالج مقدرها حيث قوله والا لكان من مختلفة ولو لم يحظ هذا او
شكره وقدر قوله وكان اه لزم ان يكون التالي نافيا للمقدم
منه رحمه الله

وان لزم منه بطلان مذهب النظام كما فعله المص في الطبعيات حيث استدل على بطلان مذهب الجمهور
ثم وضع عليه انه يلزم منه بطلان تركبه من الاجزاء الغير المتناهية يصح ان يق هكذا فتامل
وههنا وجه اخر لتوجيه المتن كان لم يحتج الى اضمار وحذف وذلك بان يحمل قول المص
والا لكان مركبا الخ على انه والا لكان مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية
بالفعل او بالقوة لتناول مذهب محمد الفناري مع الملازمة بلا ارتكاب حذف
وتم الكلام وههنا كلام اخر وهو ان المص لم يدع ههنا الا اتصال الجسم وله والا
دليل عليه وظاهر ان هذه الدعوى مشتركة بين الحكماء وبين محمد الشهرستاني فمذهبه لا
يخالف هذه الدعوى بل كان من جملة محققيه ولم يكن داخلا تحت قوله والا وانت تعلم
ان المص بصدد اثبات مذهب الحكماء على ما قال والمص يريد ان يثبت الاول و
ليس كذلك بل مقصوده ههنا ليس سوى كون الجسم متصلا لان غرضه وهو اثبات التسوية
يحصل بمجرد ذلك واما اثبات مذهب الحكماء بتمامه فالمص يتصدى له في الطبيعيات
واما ههنا فمحل غرضه اثبات التسوية وهو يحصل بمجرد اثبات اتصال الجسم وانما قع
العجب من الشارح الجليل اولا ومنه قدس سره ثانيا انه كيف غفلا عليهما هذه النكتة مع كمال
وضوحها فلا تغفل قوله لعجز الوهم بل العقل الخ وليس العجز من قبل الوهم والعقل من
جهة عدم قدرتهما على القسمة على ما توهم من لفظ العجز بل من جهة عدم قابلية المحل
قوله خرج عنه مذهب ديمقراطيس اقول هذا الكلام ظاهر لكن يمكن ان يق المراد بالمفرد
ما لا يكون مركبا من اجسام مختلفة بحسب الواقع ولا من اجسام مختلفة بحسب الحس كالماء فيصلح
ان يكون مقسما للاقسام الستة قوله قدم ذلك لقول عاقل تركب الجسم منها وهي اعراض فان
قلت يجوز ان يقول وكانت خطوطا جوهرية ولست اعراضا حتى يكون محالا للعقل
قلت من قال ان الخطوط متصلة فاما ان يقول متصلة في ذاتها وكانت اعراضا لان اتصالها
بالذات من خواص الكم المتصل عندهم واما ان يقول متصلة بواسطة خطوط اخر عرضية متصلة بذاتها
فنقول من قال ان الجسم غير متصل في ذاته لم يقل بالمقادير من الخط وغيره قوله قدم فقسم
لم يذهب احد مذهب العقل بتقسيم الى قسمين احدهما ان يكون مولفا من اجسام صغار صلبة

وانما خفيا عليه الشارح لانه لو صح
التمثيل فانه اذا لم يكن متصلا واحدا في نفسه ولا متداخلا
بالفرورة ع فحينئذ حكم بانه على هذا التقدير يتحقق الفارغة
والاجزاء ولم تقدر في الاجزاء ما قدره الشارح من عادته ان لا يرد
لم يكن عدم الاعتراض على الشارح مع انه من عادته ان لا يرد
الكلام ههنا محلا لفصل وبسط عامل عليه منه

صلبة غير متناهية وتناهيها ان يكون مركبا من خطوط غير متناهية والثاني يمكن
ارجاعه الى مذهب النظام اذ لم يذهب له الا من قال ان الخطوط مركبة من الجواهر الفردة
على ما اشار اليه قدس سره وتبع الاول فانه لم يذهب له احد قط يعتد به ولا يعرفه وكيف يذهب
عاقل اليه مع كون الجسم متناهي القدر ويمكن اخراجه عن القسم بان المراد ان الحد
في الجسم ينقسم بهذه وهذا ليس مذهبا لهم لو جعل المقسم الاحتمال في الكل داخلا في القسم
والله اعلم قدس سره في الحاشية الاخرى حيث قال واما الاحتمالات فاما ان يكون الخ
قوله قده وتلاقي قبل تمام المداخلة هذا الكلام في الشرح وكلامه قدس سره في موضعين
احدهما بل دخل بعض من كله وقوله في الحاشية الاخرى واما الثاني فلان البعض من كل
نفذ في الوسط يدل على ان نفوذ الطرف في الوسط انما هو بعضه فينقسم الطرفان و
الوسط جميعا في الشق الثاني وههنا احتمال اخر وهو ان ينفذ كل من الطرفين في
بعض الوسط فيلزم انقسام الوسط صريحا واما انقسام الطرف فانما يلزم من جهة
ان ما يلقى من الطرف حال المماسة مع الوسط غير ما يلقى منه حال تمام المداخلة والنفوذ
فيه وانما لم يتعرض له لان الاجزاء عند القائلين بتركب الجسم غير مختلفة في المقدارات والا
لكانت متجزئة واذا كان كذلك فلو نفذ كل الطرف في بعض من الوسط يلزم ان
يكون الطرف اصغر من الوسط واحتمال اخر وهو ان ينفذ كل واحد من الطرفين بتمامها
او ببعضها في تمام الوسط فيلزم نفوذ احد الطرفين في الاخر بل كل منهما في الاخر
اذ لا فرق ح ثم يحتمل ان ينفذ الوسط ببعضه او بكله في بعض من كل الطرفين او في
كل من كل منهما فتامل والقسم الوسط والطرفين في الاولين منهما ظاهر واما
في الثالثين منهما فلان القسم الثاني وانقسام الوسط والطرفين في بعض
هذه الاحتمالات واما في البعض الاخر فلان ما يلقيه النافذ قبل النفوذ غير ما يلقيه
حال النفوذ من المنفوذ فيه وكذا ما يلقى من النافذ حال مع ما فيه غير ما يلقى منه حال
النفوذ فيلزم انقسام النافذ والمنفوذ فيه معا ومن تفصيل الشق الثاني على ما
قررنا يعرف تفصيل الشق الاول وهو ان يكون احد الطرفين نافذا في الوسط

بحسم

فتامل تعرف ثم اعلم ان هذا الدليل مبني على ان يكون الاجزاء متماسة ام لا ثم نقد بعضها
في بعض حتى يحصل الحجم والمقدار واما اذا خلقت متداخلة فلا ينتهض هذا الدليل وقد صرح
به قدس سره السنوسي تعليقاته على المحاكمات قال الشارح ومثل طبيعة الجسم هذا مما لا بد منه
ليترتب الارمان اذ لزومهما موقوف على ان الحال التي بين الجسم المقوم وبين الجسم الصغير
الاخر مثل الحال التي بين الاجزاء المفرضة وبالعكس وهذا موقوف على التماثل بين الجسمين
كما بين الاجزاء المفرضة لجسم واحد وههنا نظر تفطن به بعض الاجلة من المتقدمين
المتاخرين وهو ان الانفصال قد يكون خلقيا بمعنى ان المنفصلين خلقا في ابتداء
الخلقة غير متصلين والانفصال الواقع بين الاجسام الصغار من هذا القبيل وقد يكون
طاريا على الاتصال مقدما اياه واثبات اللبولي موقوف على تحقق هذا المعنى واللازم
من تشابه حكم الامثال جواز عروض الانفصال بالمعنى الاول لتلك الاجزاء المفرضة بان
يكون تلك الاجزاء خلقت في اول الخلقة غير متصلة لان هذا المعنى عارض لما يماثلها
من الجسمين الصغيرين لا الانفصال بالمعنى الثاني وقد عرفت ان اثبات اللبولي
انما يمكن بالمعنى الثاني حتى ينعدم بطريانه ويلزم وجود امر اخر كان باقيا هو
اللبولي والمحقق في شرح الاشارات اثبت اللبولي على مذهب المعتزلة بالقسمة الوهمية
وقد اعترض عليه في المحاكمات بان القسمة الوهمية تثبت اللبولي في الوهم ومقصودهم اثبات
اللبولي في الخارج واقول مراد المحقق بالقسمة الوهمية ان يحلل الوهم بآلة القوة المتخيلة
الصورة الخيالية لذلك الجسم الصغير الذي فرض القسمة فيه الى صورتين خياليتين
وذلك انما يكون بان يكون هناك امر موجود قابل لذلك التحليل والانفصال الوهمي
والصورة الواحدة الاولى قد انعدمت فلا بد له من امر اخر داخل فيهم لقول
ذلك الامر للبد ان يكون خارجا في الخارج الف لما تقرر ان الموجود الذهني متحد
مع الموجود في الخارج في الهوية والا هذا توجيه وفيه نظر بعد لان محل هذه
القسمة هو الذهن لانه موضوعه وذلك كما ان القسمة والارادة على الياض العارض للجسم
بتبعية الجسم يكفي لورود بقاء الجسم الذي هو محله ولو اقتضى ذلك كون كل ما هو

وقد صرح السنوسي قدس سره بان للكلام في قوله بالنفوذ والتداخل ١٢

لا يخفى على الناظر ان هذا الاعتراض ركيك قدس سره فاجاب بان نفس الطبيعة لا عبرة والالم تعدادا ادراكا واما ورود الشارح فلا يخفى على المتامل منه

وهو الانفصال ١٢

١٧ العروض م

ما هو متقسم بوجه ما للجسمية مشتملا على امر داخل فيه هو محل الانفصال ام اشتمال لاعراض المنقسمة
بانقسام الجسم كالبياض والسطوح والخطوط على امر داخل فيها جزء لها **قوله** لان القسم
هو امكان طريان الفصل والوصل اقول فيه بحث اذ امكان طريان الفصل والوصل
انما يستلزم امكان التسوي لا وجوده بالفعل والجواب ان امكان الانفصال بمعنى ان
لا يدخل شيء اخر في فرض انفصاله بل كان الانفصال عارضا له بلا انضمام امر اخر يقتضي
ان يكون بالفعل مشتملا على امر آخر قابل والا لم يمكن لانه يلزم امكان عدم القابل
مع المقبول وهو محال كوقوعه فتدبر **قال الشارح** والا لبطل الدليل يعني لا بد من حمل المقبول على
المعنى الذي لا يجب مجامعته الطارئ لما يطرأ عليه لطريان العدم على شيء لا على معنى
العروض والحلول حتى يجب اجتماع الحال مع محله والمقبول مع قابله اذ لو حمل القبول
على هذا المعنى لبطل الدليل اذ لو صح ان الجسم يقبل الانفصال بهذا المعنى فكان واجب
قبوله معه فلم يحتج الى التسوي ليكون محلا للانفصال ثم اعلم ان الاتصال قد يطلق
على المعنى الجوهري وهو الصورة الجسمية وقد حمل قدس سره لفظ الاتصال في الدليل
عليه وحمل الشارح على المعنى العرضي وهو اما الجسم التعليمي او كون الشيء ليس ذا اجزاء وذكر
ان زيادة الجسم في النسخة المقروءة لدفع توهم ان هذا الانفصال اتصال العرضي بعدم الاتصال
الجوهري فينعدم الجسم لان الاتصال المعين لازم للجسمية المعينة وذلك لان تفريق
الماء الى الكثير ان لا شك ان يوجد شخصان من الماء فلا يخ اما ان يحد العدم المتصل
الاول فثبت المطلوب اذ كانا موجودين حين الاتصال فلم يكن متصلا حقيقيا عاما
فرضناه متصلا اذ الاجزاء فيه موجودة بالفعل فتعين الاول فثبت المطلوب فالمتصل كان
بمعنى الجسمية والاتصال بمعنى الاتصال العرضي الظاهر انه الجسم التعليمي **قوله قدره** وحاصل
الكلام في اثبات التسوي ليس مراده قدس سره ما ذكره حاصل الدليل المذكور في المتن
والشرح على ما هو المتبادر لان ما ذكره دليل اخر مذكور في كتبهم لا يحتاج فيه الى اخذ
كون القابل بحيث ان يجامع المقبول كما ان في الدليل المذكور في المتن لم يحتج الى اخذ
كون الاعدام مالمرتبة لا بين المسلكين فرق اخر وهو ان في المسلك الاول

وجه الامر بالتدبر ان القسم هنا
الكلام مذهب يقتضي اصل الاثبات
التسوي فافهم م م

وبسبب ان يصح قول المص في تعريف
الكم وهو الذي يقبل القسمة
بمعنى القبول م م

وهو المعنى الجامع للقبول والمثال صح قدس سره
في المقالة الحادية في بيان كلام المص والقابل الخ
بمعنى ان فاد الجوهر اه م م
وانما الشافي بين هذا الكلام وبين قول القائل
المعنى ان يكون هو الاتصال او الجسم على ما في نسخ الجسم
المقروءة عند المص وانت خبير بان لا تنافي اذ
الكلام الممتنع على العرض بدليل قوله اذ لو صح م م

اراد بالمسلك الاول ما ذكر في المتن واشرح وبالثاني
ما ذكره قدس سره بقوله وحاصل
المسلك الاول للاشارة الى ان الذكور في المتن عام
المسلك الثاني على ما يشمله الوجه الذي ذكره في تحكيمه
الصدارة بقوله ولا يخ ان الفصل المحدود
منه اذا ظ م

الاول لم يتعرض لحال القبول والحلول دون الثاني هذا وسيشير قدس سره الى ان المسلك الاول
اشمل من الثاني وذلك لان كون القبول بمعنى الطريان حتى لا يجب مجامعة القابل
مع المقبول بل بمعنى الحلول والقيام حتى يجب المجامعة لا يثبت الا بالتمسك بان التفريق
بين اعدام الجسم بالكلية وح فالاظهر ان يتمسك بالمسلك الثاني لانه تمام في نفسه دون
الاول وفي قوله قدس سره حاصل الكلام اشارة الى ذلك فتدبر وفيه نظر لانه يمكن اتمام
المسلك الاول المذكور في المتن والشرح بلا حاجة الى التمسك بالمسلك الثاني وذلك بان
يقال لما ثبت ان الانفصال اما وجودي وعدمي وملكه فاقتضى محلا موجودا فلا
يمكن ان يقال العدم القابل عند طريان المقبول اذ لا بد للمقبول الوجودي من محل
يجامعه والجواب ان الانفصال ان كان عبارة عن وجود الانفصالين فكون الانفصالين
لا بد له من محل اول المسئلة بل يقول بعدم الاتصال الواحد وحدث انفصالان اخران
وان كان عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فلقائل ان يمنع
ان ههنا شيئا من شانه ان يكون متصلا لان هذا شان المحل والكلام في اثبات
ذلك المحل الذي شانه الاتصال فالحق ما اشار اليه قدس سره وهو ان المسلك المذكور
في المتن من المسلك الثاني المذكور في الحاشية بقوله والحاصل اي حاصل المسلك الاول
هو المسلك الثاني اي ان الاول لا يتم بدون الثاني هكذا ينبغي ان يفهم قوله
اذ هناك شيء اخر متصف به حال وجوده اقول فيه بحث لان اللازم من الدليل المذكور
ان يكون هناك شيء اخر لم يكن متصلا في ذاته ولا منفصلا في ذاته بل كان متصلا
مع الجوهر الواحد ومنفصلا اي منفصلا مع المنفصلين ولم يعلم منه ان اتصاف
ذلك الامر بالاتصال الواحد وبالانفصالين هو الاتصاف بالاتصال الجوهري الذي هو الصورة
الجسمية حتى يلزم ان يكون ذلك الاتصال الجوهري بعد ان فنيت حلوله فهل يجوز
ان يكون اتصافه بالاتصال العرضي الذي هو الجسم التعليمي بان يكون ذلك الاتصال
وصفا ذاتيا للاتصال الجوهري ووصفا عرضيا لذلك الشيء الاخر ويكون وصف الشيء
لذاته ووصف الشيء اخر بالعرض لا يستلزم حلول الشيء الاول في الثاني او يكون اتصاله بالاتصال

الاتصال

الاصح لمنع عدم الامتياز بين اجزاء ذلك الشيء المتصف به في الخارج وبعبارة اخرى لم يكن
فيه اجزاء بالفعل بل بالقوة والحاصل ان للاتصال معان ثلث واحد منها جوهري
هو الصورة الجسمية واخران من مقولة الكم والاضافة وحصول الصورة في الهيولى انما يثبت
لو ثبت ان الاتصال في الثاني بالمعنى الاول لم يثبت من تقريره قدس سره ثم احتمال
كون الاتصال عرضيا مندفع بتقريره قدس سره واما اندفاع احتمال ان لا يكون
جزء للجسم فلما ثبت بان لق اذا ثبت جوهريته وقد علم جوهرية الاتصال الحال
فيه ثبت جزئيته للجسم لانه مما علم بالضرورة ان الجسم هو مجموع الجواهر الذي بين السطوح
او سطح واحد لا بعضه **قوله قده** وهو في صدد ان العامل داخل اه اقول يمكن ان يق
المراد بكون الجسم قابلا للاتصال والانفصال قبوله لهما في الجملة ولو باعتبار جزئه لتوقفه
كون الكلام في اثبات كون القابل هو جزء الجسم والمناقشة في العبارة بعد وضوح
المعنى ليس من داب المحصلين **قوله قدس سره** اذ يجوز ان يكون الاتصال نفس الجسم
ويطرء عليه الانفصال فان قلت المفروض كون المتصل هو الجسم قابلا للاتصال
والانفصال معا فلا يكفي كونه قابلا للانفصال بل لا بد من تصحيح كونه قابلا للاتصال
ايضا ولا يمكن ان يكون الشيء قابلا للانفصال لنفسه على ما مر فهذا المحذور يكفي للمستدل
والمجيب قلت المسلم كون الجسم قد يتصل وقد ينفصل واما انه قابل للاتصال بمعنى
الاتصال الحال فيه فغير مسلم ولا يثبت بما مر بل هو في مرتبة اصل الدعوى **قوله قده**
والا لم يتوقف تحققه على تحققه قلنا مسلم لكن بطلان التالي ممنوع اول هذا المنع متوجه

وايضا لو ثبت كون ذلك الشيء الا وجعلا للاتصال
وكان جوهرا ولما ثبت مما مر انه جسم سره ح من انه مع
التصل متصلا والمتصلان متصلا او منفصلان فيكون جملا
لهذا الاتصال الواحد والاتصالين وهذا لم يكن مذكورا
في تقرير المص هكذا وليس الكلام من سره الا
منه

على تقدير ان يكون المراد من الاتصال هو المعنى الاضافي اذ كون تعقل الجسم متوقفا على تعقل معنى
كان اضافيا بل معنى كان عرضيا ظاهر الفساد فهذه الحاشية متعلقة بقول الشارح فلانه
انه جزء الجسم يوضحه ان منع كونه جزءا للجسم اما كونه نفسه وقد ثبت بطلانه لما مر آنفا
فتعين ان يكون ذلك لاحتمال كونه خارجا عن الجسم وح كان مظنة ان يق هذا الاحتمال
ايضا قد ابطل بقوله والالم توقف تعقله على تعقل الامتداد الاتصالي وذلك بان
يق والالم توقف تعقله على تعقل الاتصال الاضافي فيحتاج الى تعميم ضرورة ان
الامتداد الاتصالي ليس الا الجوهر ولا يحتمل كونه اضافيا فاشار قدس سره الى انه لو
اجرى مثل ههنا كان الملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع واما تعلقه بقول الشارح
والالم توقف تعقله الخ فغير جيد اما اولا فلانه مخالف لطريق سائر الحواشي حيث
لم ينقل ما يتعلق به الحاشية في عنواننا والصنا هذه العبارة ولم يكن مذكورا في الشرح
لانه لم يقل على تعقله بالضمير واما ثانيا فلانه لو تعلق هذه الحاشية بهذا الموضع اندفع
بما قرره قدس سره وسيشير اليه ايضا وهو انا وضعنا جوهر ممتدا في الجهات الثلاث
واثبتنا انه متصل واحد والكلام في انه هل يكون هناك شيء اخر كان متصفا به اولا
بل كان ذلك الاتصال الجوهري وحده وهناك ان الواقع هو الاول وقد عرفت
انه من المعلوم بالضرورة ان الجسم هو مجموع ما بين السطوح دون بعضه فيلزم دخوله في
الجسم كون تعقل الجسم متوقفا على تعقله ولعله لذا لم يتعرض له قدس سره ههنا قوله واما
قولهم القائل بجاه هذا جواب عن قوله لم يمتنع ان يكون الخ ودفعه بان القول بهما يجمع
الطرفين والجواب عنه انه لو كان كذلك لزم الاعدام بالمرة من تفريق الجسم وانفصاله وهو خلاف
البديهة ولهذا اذا فرق ماء البحرة الى الكوزان بقي حفظناه ولا يقال انعدم فتدبر قوله
يظهر ذلك بادنى تامل وذلك لان المنع المشار اليه بقوله بعد تسليم هو منع كون الجزء الاخر قابلا
للانفصال وظ ان هذا بعد تسليم كونه جزءا والمنع الذي ذكره بقوله فلانه انه جزء منع
للجزئية فمنع الجزئية بعد منع القابلية مع تسليم الجزئية في قوة المنع بعد تسليم هذا الوجه
الحاشية على مقتضى ملاحظة ترتب الشرح وعلى مقتضى ترتيب المتن كان الامر على ما ذكره

اعلم ان الشق الاول انما ذكره للاستقصاء وبيان ان هذا الشق غير معقول كيف والاتصال بالمعنى الاضافي لا تصور ان يكون جزءا للجسم

منه

قوله قده ويظهر لك بادنى تامل وذلك لان المنع المشار اليه بقوله ان اراد وان كان منافيا لقوله بعد تسليم لكن الشق الاول انما ذكره للاستقصاء الاحتمال وبيان ان هذا الشق غير معقول لان الاتصال بالمعنى الاضافي لا تصور كونه جزءا للجسم فالمنع فيه في الحقيقة منع لما ذكره المص في الدليل بقوله والاتصال لا يبقى مع الانفصال والمنع الذي اشار اليه بقوله بعد تسليم راجع في الحقيقة الى منع قوله فالجسم فيه جزء آخر وهو المنع المشار اليه قدس سره في الحواشي القطبية وتلخيصه ان المنع المشار اليه المذكور اولا منع كون الشيء قابلا مع تسليم وجودها بل مع تسليم جزئيتها حيث قال بعد تسليم ان ذلك الاخر هو القابل والمنع الثاني هو منع ثبوت وجود الشيء فالمنع الثاني ينبغي ان يقع مقدما على الاول حتى يمنع وجودها ثم قابليتها فتدبر منه

ذكره وذلك لان المنع الثاني راجع الى قول المص احدهما القابل للانفصال والمنع
المذكور بقوله فلا نم انه جزء الجسم منع لقوله فيه جزء آن وظ ان الجزئية وقعت
في المتن مقدما على كونه قابلا للانفصال وفي المنع الثاني نظر الى الشق الثاني
لما قلنا انه المقصود بالمنع وذكر الشق الاول على سبيل التبعية والاستطراد او منع
لوجود الدليل وظاهر ان وجود الشيء مقدم على كونه قابلا فتدبر قال الش واما
ما قاله افضل المحققين هذا ليس جوابا عن المنعين اللذين اشار اليهما بقوله بعد
وبقولهم بمنع الخ ولا عن اعتراض العلامة بل انه كلام ذكره المحقق لدفع شبهة
المشككين في اثبات الدليل وهو الذي اشار اليه الش وما قال مآله ان الاتصال
والانفصال يجوز ان يكونا عرضين متعاقبين على موضوع واحد هو
الجسم كما يقولون بعينه في المادة وذلك لان الجسم في نفسه متصل فلا يقبل الانفصال
وهذا بخلاف المادة واعتراضه عليه مندفع بان المراد بالذاتي اعم من ان يكون
جزءا او عرضا ذاتيا على ما اصطلح عليه وذكره في شرح الاشارات وح نقول لا
شك ان الوحدة الشخصية للجسم تنعدم حين الانفصال وحدث شخصان
وانعدام شخص واحد ومعلوم ايضا ان التفريق ليس اعداما للجسم بالمرة فالضرورة
لا بد فيه من امرين احدهما باق والاخر زائل وكون الجسم منعدما بانعدام الاتصال
يلزم من كونه ذاتيا له بالمعنى الاعم قوله لكن لا نم ان احدهما ذاتي له اي للجسم اقول
قد ظهر من كلام المحقق ما يندفع به ذلك حيث قال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة وقال قدس سره لانه في حد ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد وقد عرفت ما فيه انفا فلا تغفل ويندفع ايضا ما نقله قده
عن بعض المحققين فانه لا شك في كون الامتداد المحسوس في بادي النظر لم يكن خارجا
عن الجسم وانما النزاع في انه الجسم فقط او هو مع جزء اخر يسمى بالكم فكونه ذاتيا
بالمعنى الاعم ليس محل النزاع قوله وفيه ما عرفت اي في بحث التعين وهو
ان كل مفهوم ثنوي بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية اما ان يكون بحيث

ويكون حمل ذاتيه في قوله والاتصال ذاتي له على الاتصال الذاتي بالمعنى الاعم
التناول للنفس لكن قوله قدس سره للانه في حد ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد وهو مفهومه من كلامه اه لا يلائم هذا التوجيه لان قوله ولا يكون
اولا وبالذات في الجسم التعليم اللائق بالاتصال الذاتي بالمعنى الاعم واعلم هو
الفصل احقيق لهذا فهو بحقيقة ذاتي الجسم الطبيعي فتدبر
منه

قوله وفيه ما عرفت وهو انه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين وذلك لان الشيء اما محتاج الى غيره بالنظر الى ذاته بمعنى ان ذاته مقتضية للاحتياج اليه اولا والاول هو المحتاج اليه لذاته والثاني هو الغني لذاته والحاصل ان الغني لذاته بمعنى ما لا يقتضي ذاته الاحتياج لا ما يقتضي ذاته الغنا وعدم الاحتياج اقول نظر المص منع على معنى الغني لذاته بمعنى اقتضاء الذات عدم الاحتياج وهو الظ من المعنى ولو فسر بمعنى عدم اقتضاء الذات الاحتياج فح ينقل البحث الى اختيار ان الامتداد الجسمي غير لذاته بهذا المعنى ومنع ان الغني لذاته وبهذا المعنى يمتنع حلوله في شيء اخر بل المعتبر في حلول الشيء في الاخر احتياجه اليه فح الجملة اعم من ان يكون ذاته مقتضية للاحتياج اليه او يعرض له ذلك في الخارج منه

يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فمحتاج لذاته هذا ما قاله وانا اقول ح ينقل النظر عن منع عدم الواسطة الى موضع اخر وهو اختيار ان طبيعة الامتداد غنية لذاتها بهذا المعنى ومنع ان الغني لذاته بهذا المعنى امتنع حلوله في المحل بل يمكن ان يعرض له الحاجة في بعض المواد فيحل وان لا يعرض فيحل فتدبر قوله والاصوب ان يمنع كون طبيعة الامتداد طبيعة نوعية اقول الفرق بين كونه طبيعة جنسية وبين كونه طبيعة نوعية في انه على الاول يجوز تخلف مقتضاه وفي الثاني لا يجوز لان الطبيعة الجنسية مبهمة غير متحصلة ولا تقتضي شيئا الا بعد تحصلها بفصل منوع فهي بالحقيقة لا تقتضي شيئا من حيث انها طبيعة جنسية وانما تقتضيه من حيث انها تحصلت وصارت نوعا والطبيعة الجنسية لما احتملت انواعا مختلفة كل منها يقتضي امرا اخر مخالفا لما اقتضاه النوع الاول فجاز اختلاف مقتضاه وذلك بخلاف الطبيعة النوعية فانها طبيعة محصلة اذا اقتضت امرا لا تتخلف عنها ولا يختلف وهذا بناء على ان صيرورة النوع شخصا ليس محصلا للنوع بل التشخص امر اعتباري ليس داخلا في الشخص واما على راي من جعل التشخص جزءا للشخص محصلا للنوع وكان نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فلا يظهر الفرق فتدبر قوله فتدبر اللهم الا ان يريد بالفصل البسيط مبدء الفصل وذلك من جهة ان مبدء المشتق البسيط بالنسبة الى المشتق منه اقول مبدء الفصل هو الصورة وهي داخلة في الحد الذي كان فصل نوعه ماخوذا منه وح اذا كان الامتداد الجسمي جنسا فصل ماخوذا من الصورة النوعية يلزم صحة حمل الامتداد الذي هو جنس على هذا النوع المجموع الذي هو حد لنوعه المندرج تحته وذلك لان المركب الذهني اذا وقع بحذاء التركيب الخارجي فلا بد من حمل كل من الجنس والفصل على المركب الخارجي هو مجموع المادة والصورة وليس كذلك لان الصورة الجسمية غير محمولة على المركب من الامتداد الجسمي المحض والصورة النوعية البحتة والا لزم حمل الفصل على الصورة النوعية وذلك لان الفصل هو على المبدء الذي هو الصورة في الخارج والفرق بانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان

قال الشارح لان ادعاء كون طبيعة الامتداد الجسمي التي هي طبيعة نوعية اه الخ حمل كلام القائل على انه توهم ان مراده هم بكون
الامتداد طبيعة نوعية انه طبيعة نوعية بالقياس الى الافراد للجسم المركب من المادة والصورة وذلك من قوله طبيعة جنسية
مشتركة بين الاجسام لا وحدة لانهم نه قد شاع عندهم انهم اطلقوا الجسم على الامتداد الجسمي لانه في بادي الراي هو الجسم منه

كان فصلا وان اعتبر بشرط لا شيء كان صورة وظاهر ان الماخوذ لا بشرط شيء محمولا
على الماخوذ بشرط لا شيء فلزم حمل فصل الصورة الجسمية على الصورة النوعية ولزم منه الضر
حمل الجنس عليه لكونه محمولا على ما يحمل عليه الفصل هف فتامل قوله قدس اي شيخ الانفكاك
زاد قدس الامتناع ليحصل معنى اللزوم لان القوم اثبتوا التلازم بينهما وانت خبير
بان الشايع في استعمال لفظ الانفكاك ان يستند الى ما هو اللازم فيقال اللازم ما
يمتنع انفكاكه عن الملزوم والملزوم عكس الامر في كلا المطلبين والامر هين قوله قدس
وهو ان لق لو انفكت فما ماله اقول لا يخفى ان هذا التوجيه لو حصلت اللزومية
يلزم صدق الشرطية الاولى وهو ما زعم الشارح انه لزومية وقد صرح قدس سره
بانه غير لزومية بيان ذلك انه لو استلزم الانفكاك الانفكاك المركب من احد النقيضين
ومعلوم ان الكل مستلزم لجزئه فيلزم استلزام الانفكاك لاحد النقيضين فان
قلت لا يحصل المركب الا زمان بل المقيد قلت ان كان التقيد غير داخل لكان اللازم
عين الملزوم والا فيقول المركب من الانفكاك والتقييد باحدهما يستلزم احدهما
ضرورة استلزام النسبة لطرفيها فيلزم المحذور والحل انه لا بد في استلزام شيء
شيئا ان يكون ذات الملزوم مقتضية مستدعية لذات اللازم بحيث يكون
لهذا مدخل في جميع اجزاء اللازم وههنا ليس كذلك لان الملزوم ليس له دخل في جزء
الاخر غير نفسه من اجزاء اللازم ولعله قدس سره لهذا امر بالتامل ولا يخفى انه لو
جعلت الشرطية اتفاقية عامة يحصل المطلوب منها الضمني له قدس سره وح لا بد
ان يوجه الكلام بحيث يظهر منه لزومية المنفصلة للمقدم نظر قال الشارح لا يقال لا نسلم
ان لحوق الشكل اه اقول مثل هذا السؤال والجواب يجري في اللازم الثاني وذلك
بان يقال لا نسلم ان لحوق الشكل اياها ان كان لنفسها على تقدير انفكاك عن الكل
يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اذ على هذا التقدير لا يجوز ان يتعدد
الاجسام بل كانت طبيعة الصورة فردا واحدا متصلا فلم يتحقق هناك كل وجزء
والجواب انه حين المقارنة كانت متعددة وكان شكل الجزء غير شكل الكل وعلى

لان المطلب الاول انفكاك الصورة عن الصورة
والمطلب الثاني انفكاك الصورة عنها فعلى
الشارح لا كان الاولى ان يقول الكلي لا ينفك
عن الصورة وقوله والامر فيه على اشارة
الى ان امتناع الانفكاك انفكاك عن الطرفين
فلا باس بالعكس من الشارح

تقدير اقتضاء الجسمية الشكل المعين من دون مدخلية غيرها اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن
كذلك هذا وانت خبير بان جعل الثاني تثبت به الاجسام في الشكل ولتساوي الكل والجزء فيه
على تقدير المقارنة لا يلايم قول الشارح بناء على كون القابل والفاعل واحدا اذ القابل
ح كان هو الهيولى وهو غير الفاعل فالمراد لزوم التثبت والتساوي على تقدير المفارقة
والاعتراض مدفوع بان حال المقارنة ينبغي ان يكون مثل حال المفارقة بناء على فرض
كون الجسمية نفسها تقتضي الشكل المعين من دون مدخلية الهيولى وجودا وعدما ففي
حال المفارقة ينبغي ان يكون على تقدير اقتضاء الجسمية بنفسها الشكل المعين يلزم تحقق
التثبت والتساوي المذكورين هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع ثم الاعتراض
المذكور فرق الشارح بقوله ولا يلتفت الى ما قيل من لزوم تساوي شكل الكل والجزء
كما اندفع بما ذكره الشارح من التعميم في الاجسام كذلك يندفع بما ذكره قدس سره في
الحاشية المصدرة بقوله قد يقال بان المراد التساوي في الشكل من جهة المقدار وكذا
يندفع بما اورده قدس سره الجواب الشارح فتامل ولا يخفى ان مثل هذا السوال يتوجه ويندفع
بمثل جوابه قدس سره وذلك بان يقال لعل الجسمية حين المفارقة كانت متشكلة
باشكال متعددة متشابهة قوله الحس يكذبه مردود بان المحسوس حين المفارقة
لا يلزم ان يكون موافقا لما احس حين المقارنة لا يلزم ان يكون موافقا
لما احس حين المقارنة والجواب ان الاختلاف بين الحالين غير معقول على تقدير كون
الجسمية فقط علة بلا مدخلية امر اخر فتدبر ثم لا يخفى انه لو قيل الجسمية المنفكة عن
الهيولى لما كانت متشكلة كان لها شكل معين جزئي مشخص وح يرد على العلة المحققة
لانها اما الجسمية وحدها لم يتوجه شيء مما في المناقشة المذكورة بل يقال انه
يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بمحال متعددة وهو محال وكان في كلامه قدس سره
حيث قال المراد الشكل مع المقدار المعين اشارة الى هذا التوجيه قال الشارح وان كان
بفاعل خارج اقول فيه مسامحة اذ يحتمل الحصر على ما ذكره حيث جعل الامر الخارج فاعلا
اذ يتحقق ههنا احتمال اخر وهو ان يكون الفاعل الصورة الجسمية لشرط الامر الخارجي

قوله قدس سره سلمنا ان التشكل
صح لكن على تقدير الانفكاك مثل هذا يرد في
اللازم الثاني والمراد بالشكل شكل الاجسام
شكل واحد وقوله لكن على تقدير معناه ان الزام
هذا على تقدير الانفكاك واستحالة الشكل المذكور
وليس المراد ان استحالته على هذا التقدير لا على
تقدير المقارنة كيف والاستحالة على تقدير المقارنة
منه
نظر

خارجي وجود الكان او عدما فتناول عدم التسوي على ما مر من كلام قدس سره او يكون الفاعل
هو المجموع لكن يمكن ادخال هذا فيما ذكره المص اذ هذا المجموع يصدق عليه انه خارجي والظ
ان المراد بالفاعل العلة مطلقا على ما يشير اليه قدس سره فيندفع قوله قدس سره وعلى الاول
فاما ان يختلف عليه الاشكال او لا اقول لانه فيه اشارة الى ما في كلام الش وبيانه ان
مراده باختلاف الاشكال بدون الفصل والوصل ان كان اختلاف الاشكال في الاجسام
المتعددة ففي الاجسام المتعددة يتحقق الفصل ولا حاجة الى مسلك الاتصال اذ لو
اتصل الكل على انه جسم واحد لم يكن اجساما متعددة وان كان المراد الاختلاف
والتبدل في الاشكال في جسم واحد كما في قبول الاشكال في الشمعة على ما ذكره من النظر
فيرد عليه ان هذا الاختلاف ليس امرا لازما في صورة وحدة الجسمية ولا فرق بين
اختلافها وتبدلها وبين كونه امرا واحدا في انه يستلزم الانفصال وهو من لواحق المادة
والحاصل ان في صورة التعدد يتحقق الفصل ويتم مسلك الانفصال كما ذكره المص
وفي صورة الوحدة كما لم يتحقق الفصل لم يتحقق اختلاف الشكل البتة ولو تحقق لم
يكن فرق بين اختلافه ووحدته في لزوم الانفصال الذي هو من لواحق المادة
اقول يمكن ان يقال كلام الش في صورة التعدد ولكن في يتم مسلك الانفصال
كما ذكره المص قلنا لا اذ قد عرفت ان اثبات التسوي ليس بمطلق الانفصال بل
الانفصال الطارئ على الاتصال وفي صورة التعدد لا يلزم تحقق ذلك الانفصال
وكان في قول الش من غير ان يرد عليه الانفصال اشارة الى ذلك وح كان حديث
الشمعة وتبدل الاشكال عليها تنظيرا او تشبيها بمجرد اختلاف الاشكال سواء كان
في جسم واحد كما في الشمعة او لا كما فيما نحن فيه قوله قده لان الجسم فيه فعل وانفعال
قد مر فيه بان الكلام على تقدير ان يكون التشكل بسبب الامر الخارجي فليس الفعل
نفس الجسم اللهم الا ان يق فيه افعال اخر غير ايجاد الشكل قوله بل يكفي ان يق لو
انفكت لكانت اقول يمكن توجيه هذا الكلام بوجهين احدهما ان يكون هذا
منه اشارة الى برهان اثبات التسوي وتقريره انا لو انفكت لكانت قابلة

للفصل بناء على ما تقرر مذهب المتكلمين ومذهب ديمقراطيس فلزم ان يكون هناك قابل
هو لا يكون الا الكلي هف وثانيهما انك قد عرفت انه على تقدير كون المقتضي هو نفس
الجسمية فقط لا يخالف حال المفارقة لحال المقارنة وفي حال المقارنة يتحقق التعدد
والفصل وعلى تقدير مداخلة الخارج لو توجه منع تحقق التعدد فهذا متوجه على اي حال
فالتقسيم ضائع فان قلت يتوجه على الوجه الاول انه على تقدير المفارقة انه لو لم يتعدد
افراد الجسمية فيمكن ان يقال لعل الانفصال يمتنع نظرا الى ذاتها والفرد اذا لم يتعدد لم يجز
دليل ابطال ديمقراطيس على ما مر قلت التعدد والانفصال واقع الحال وهو حال المقارنة
وحصل الاجسام على مذهبه فلو اقتضى نفس الجسمية الوحدة لم يجز ذلك فتدبر قوله الى
لعرض للوقوع فلا يتم قسم الفاعل الخارجي اولى في توجيه هذا الكلام انه اذا كان الفاعل
هو الصورة بنفسها من غير مداخلة الغير اصلا لا وجودا ولا عدما فقد عرفت انه يمتنع
ان لا يخالف حال المقارنة حال المفارقة وظاهر ان في حال المقارنة يتعدد
افراد الصورة وفي حال المفارقة ايضا يلزم ان يكون كذلك واذا تعدد افراد الصورة
وفي حال المقارنة ايضا يلزم ان يكون كذلك واذا تعدد افراد الصورة كانت
الصورة منفصلة بالضرورة فيتم الكلام في قسم الفاعل اذا كان نفس الصورة
وقد عرفت ما فيه ونحو ان هذا الانفصال الى الحلو لا يثبت الكلي ولا فساد في
قبول الجسمية له من غير مداخلة الكلي هذا واما اذا كان الفاعل هو الامر الخارجي يمنع ان
يكون للامر الخارجي مدخل فيه وجودا وعدما وهو المراد بالقسم الثاني فلا يجب الموافقة
فيجوز ان يكون حال المفارقة غير متعددة وان كان حال المقارنة متعددا
واذا لم يتعدد لم يلزم قبول الانفصال بالفعل فلا يتم ح فان قلت على تقدير كون
الصورة علة بنفسها من غير مداخلة الغير يلزم وحدة الصورة اذ ح لا بد ان لا يكون
لها الا شكل واحد كان مقتضاه وكذا له امتداد واحد فلم يتعدد افرادها والا لتشكل
اجسام متعددة بشكل واحد شخصي وان تقدر بمقدار واحد شخصي وهو ح ح لم يتم
الدليل في اذا كان الفاعل نفس الصورة ايضا قلنا ما ذكرنا من موافقة حال المقارنة

المفارقة مع حال المقارنة يدل على تعددها اذ لا شك في تعددها في هذه الحالة كما يشهد به
الحس فيلزم ان يكون حين المقارنة ايضا متعددا اذ لو لم يتعدد ثم صارت متعددة
فظاهر ان الشكل والمقدار العارضين حين التعدد غير العارض حين الوحدة والا
اذ لو لم يكن كذلك كان تشكل جميع الافراد المتعددة بشكل واحد يخفى وتقدر بمقدار واحد
وهو الذي اقتضاه نفس الصورة فيلزم تخلف المقتضى عن المقتضى التام وهذا بخلاف
ما اذا كان بمداخلة الامر الخارجي او مخالفة حال المقارنة وحال المفارقة يجوز ان
يستند الى الامر الخارجي واما اذا كان هذا اي كون الصور على تقدير كونها علة تامة
للشكل ينبغي ان لا تتعدد فلا ينافي ما قررنا من لزوم تعددها غاية الامر ان
مفارقتها عن الهيولى كان محالا مستلزما للنقيضين قوله قده ولا حاجة الى الاجسام
وذلك لانه لا يمكن ان يقال لعل الصورة المفارقة يمتنع عليها الانفصال اذ لو كان
ذلك مقتضى ذاتها من حيث هي فلم يقبل الانفصال والحال انها تقبل حين المفارقة
كما كانت محسوسة اقول عند هذا يظهر منه انه لا حاجة في الدليل الى اثبات التناهي
ولا الى كون الصورة متشكلة بل يكفي على هذا ان يقال على تقدير تجرد الصورة عن
الهيولى جاز عليها الانفصال لذاتها والا لم تقبل حين المفارقة والحس يكذبه سواء كانت
الصورة المفارقة متناهية او غير متناهية وعلى تقدير التناهي سواء كانت متناهية
من جميع الوجوه حتى تتشكل او من بعضها حتى لا يلزم ان تتشكل وجواز الانفصال مستلزم
لوجود الهيولى فكانت الصورة المفروضة مفارقة مقارنة هف لا يقال اللازم من جواز
الانفصال جواز مفارقة الهيولى وهو لا ينافي وقوع المقارنة لانا نقول مرادنا بجواز
الانفصال جواز عروضه لها من غير ضم شيء اليها فيقتضي وجود الهيولى لعدم قابلية
الحاصل ان مسلك جواز الانفصال مسلك تام في نفسه وكما لا يحتاج فيه الى التعميم الى نفس
الصورة والفاعل الخارجي كذلك لا يحتاج فيه الى اثبات التناهي والتشكل ثم ما ذكر في اثبات
الهيولى في كل جسم من ان الصورة الجسمية تفتقر لذاتها الى الهيولى لو تم لدل على امتناع
الانفكاك ايضا بناء على ان الصورة طبيعة نوعية واحدة وتم اعلم ان ما ذكرنا

على تقدير كون الدعوى ان الصورة التي هي جزء للجسم لا يجوز مفارقتها عن الهيولى بعد المقارنة
او قبلها كما صوره قدس سره واما اذا كانت اعم من ذلك فلا اذ يجوز ان يكون المفارقة
مخالفة بالنوع للمقارنة وما استدل به على كونها طبيعة نوعية لو تم فانما يدل على
ان الصورة التي جزء للاجسام طبيعة نوعية لا مطلق فتدبر **قوله** لجواز ان يكون
الصورة الجسمية من غير هيولاها قابلة لها اقول فيه نظر اذ عدم مدخلية الهيولى في لزوم
الشكل للصورة لا يقتضي جواز انفكاك الهيولى عن الصورة اذ يجوز ان يكون الهيولى لازمة
للصورة وكانت قابلة للانفصال الجائز وروده على الجسم مع ان الهيولى ليس لها
مدخل في لزوم الشكل للصورة **قال الشارح** فليس بقوي لان المغاير للصورة الجسمية اقول
الاولى ان يقول لان الخارج عن الصورة وذلك لان منشأ الشبهة لفظ الخارج بناء
على حمله على المباين وتوهمه من لفظ المغاير بعيد **قوله** وان كانت نسبة الهيولى
لا تخفى ان مقابلته لكونه يشاركه الهيولى يقتضي ان يكون الهيولى علة تامة له وانعلم ان مته
لا يكون بسيطا الا اذا كانت علة فاعلة فيلزم كون الهيولى فاعلة مع تصريحهم بانها
ليست الا قابلية هذا لكن ذلك لا يضر المستدل لانه في صدد ابطال تلك الاقوال فاذا
بطل بعض منها بدليل اخر كان مضرا له لا مضرا **قوله قده** اي يمتنع الانفكاك بان يوجد
الهيولى وليست معها صورة جسمية اشار قدس سره في هذه الى شبهة الى ما في كلام المتن
من المناقشة من وجوه ثلثة الاول ما اشار اليه سابقا وهو ان المدعى ليس مجرد عدم
الانفكاك لانه ليس محل النزاع بل امتناع الانفكاك وثانيها ان كلام المص ليس على سنن
المتعارف عندهم فان المتعارف نسبة عدم الانفكاك الى اللازم وهو قد نسبه
الى الملزوم في الموضعين فعكس العبارة في الموضعين لكان اولى وقد نبه عليه
قدس سره ههنا واكتفى به عن الاول اعلم انهم كما نسبوا ما هو تعريف اللازم الى الملزوم
كذلك اطلقوا لفظ اللازم موضع الملزوم وقول ابن الحاجب ام المتصلة لازمة
لثمرة الاستفهام كان من هذا القبيل وقد صرح بذلك قدس سره في حواشيه على الكافية
في بيان عبارة وقعت فيه من هذا القبيل وثالثها ما اشار اليه سابقا وهو تقدير

قال الفاضل الجدي في حواشيه المتعلقة على شرح الشمسية
في تعريف اللازم وهو ما يمتنع انفكاكه عن الملزوم
عن قد يدخل على اللازم وفي الانسان ان يمتنع انفكاكه عن الحيوان
في الحال الحيوان يمتنع انفكاكه عن الانسان والاول اعرف والثاني اسلم
والحق ما هو اللازم اصطلاحا هو الملزوم عرفا فالسواد يلحق انتهى كلامه
لله ١٢ عفي

لتقدير الانفكاك في التالي حتى يصير الشرطية لزومية على ما مر وقد مر منا ما عليه الف
فلا تغفل قال الشـ الى ان تقوم عليه البرهان قد حصر الجوهر في الجنس والجوهر المتحيز اي
ذو الوضع هو الجسم واجزائه فلا غبار في كلام العلامة قال الشـ بقبولها الامتداد
لذاتها اي لا بمشاركة الغير او المراد انها مستندة اليه اما بلا واسطة او بالواسطة المستندة
اليه ايضا فانه في حكم المستند الى ذات الشيء وعلى التوجيهين لا توجه انها عارضة
للمقدار العرضي لذاته قال الشـ منع الانحصار منع الانحصار انما يكون محققا لا بناء
على ان المراد بالحيز ههنا في الحيز ان يكون ذلك الحيز لكل منهما بالاستقلال اما اذا
كان اعم من ذلك فلا توجه منع الانحصار كما لا يخفى قوله قده والحق ان ذلك
تعريف للجسم بمعنى الصورة فان قلت فح ينبغي ان لا يصدق على الجزء مع انه
صادق على الجسم بل على الكل قلت لعل المراد جوهر يفرض فيه الابعاد في بادي
النظر على ما اشار اليه قدس سره فان قلت الاحكام التي ذكروها احكام للصورة
مثل تركب الجسم من الصورة والكل قلت انهم تسامحوا فعرفوا الجسم بما هو تعريف
لجزئه حقيقة اول الامر حتى عند المحقق انه تعريف لجزئه لا له وهم فعلوا امثال ذلك
كثيرا ويمكن ان يقال المراد بالجوهر القابل للابعاد لذاته اي لا بواسطة جوهر
آخر كان جزءه او كان حالا فيه والمراد بالابعاد الجسم التعليمي لان المحقق صرح في
شرحه للاشارات ان المراد منه انه ذو جسم تعليمي او هو فصل له والقابل لذاته
للجسم التعليمي هو الصورة وانت اذا علمت يصح التعريف بالقابل للابعاد فنقض
عليه التعريف بالانقسام الى الجهات الثلاث فتامل تعريف قوله اجاب بعضهم
عن اقول ههنا جواب آخر اظهر من ذلك وهو ان ذلك المجرد ان لم يكن مقارنا
للصورة لم يكن هيولى لانها جوهر محل لجوهر آخر ولو بالامكان والا فقد توجها
فلا بد ان لا يلزم منه المحال وقد لزم على ما مر مشروحا والجواب المنقول عن البعض
مردود بان قوله او لا يكون محل النظر اذ الدليل غير ناهض فيما يكون الجسم مجردا في
المستقبل ولا يقارن اصلا فان قلت نفرض مقارنتها للمستقبل اذ لا يكون

يق

انما ممتنعة بالذات لو وقعها وقتا ما فلو صارت المقارنة ممتنعة بالذات بعد ما كانت ممكنة
لزم الانقلاب الذاتي قلت انما يلزم لو قلنا الوجود المطلق لا يجوز للمقارنة ولا يقول به بل يقول
لعل المقارنة وجودها بعد العدم كان ممتنعا لحقائق اعادة المعدوم وقالوا نظيره
في الزمان ان عدم الزمان بعد وجوده ممتنع لكن عدمه مطلقا ليس بمحال فتدبر قوله واقول يمكن
ان يزال عنه ذلك النظر اول يمكن ان يق لو كانت الصورة علة اي فاعلة لكن لم
يكن علة لها من حيث انها صورة لما تقرر من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون
واحدا بالعدد فتعين ان فاعليتها لها من حيث انها مشخصة وهذا باطل لما سبق
في اثبات الهيولى من زوال الصورة المشخصة مع بقاء الهيولى ولا يجوز ان الفاعل لقابلها
بعد انعدامه فان قلت يجوز ان يكون الفاعل كل واحد من المبغاة ما دامت موجودة
وبعد انعدامه يقع بحدوث اخر بعدها لا بد لنفي ذلك من دليل قلت انهم جوزوا ذلك
في الشرط ولم يجوزوا في الفاعل ولهذا جعلوا فاعل الهيولى العلة المفارقة وقالوا الصورة
مشتركة في فاعلية الهيولى بمعنى انها شرط لوجودها سواء جعلت العلة الفاعلة طبيعة
الصورة او كل واحد من الشخصين اما الاول فلما قيل ان العقل منقبض عن ان يكون
مرتبة المعنى الحاصل فوق مرتبة العلة الفاعلة التي هي الموثر والمفيد للمعنى بخلاف
غيرها واما الثاني فبناء على ان العلة المعينة هي بعينها ما كانت موجودة على ما
قالوا دون اثباته خرط القتاد واما بناء على ان العلة حقيقة هي ما توقف
عليه الشيء بمعنى لولاه لامتنع وجود ذلك الشيء فالعلة بالحقيقة في هذه الصورة هي القدر
المشترك الذي رجع الى طبيعة الصورة فهذا الشق يرجع الى الاول وقد عرفت فساده
وقد صرح بعض الاجلة من المتاخرين بان العلة بمعنى الترتب والاستتباع والعلة بمعنى لولاه
لا يمتنع متساويان وفي صورة ترتب المعنى على كل واحد من المبغاة على سبيل البدل كان المترتب
عليه في الحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد من الخصوصيات كما يشهد به الذوق السليم هذا اذا
كان المترتب عليه متعددا في صورة كونه فاعلا وذهب الى التزام ان يشخص المعنى المترتب
على شخص واحد من تلك المتعددة غير الشخص المترتب على الشخص الاخر منها وقال ان الحركة

في غير صورة كونه فاعلا

بحركة الشخصية اللازمة في ذلك الشخص عن اصل الخارج عن اللازم عن اصل التقدير بناء على
ان يكون العلة في الاصلين متعددا هذا وانت تعلم ان هذا لو تم فانما يتم في العنصريات
دون الفلكيات اذ فيها لا يمكن زوال الصورة الشخصية مع بقاء المتولي الاول لتي
هي صورة طبيعية نوعية والطبيعة النوعية عندهم لا تختلف في اللوازم وكونها علة فاعلية
او لا لازم لتلك الطبيعة فلم تختلف وهم قد اختلفوا في اختلاف مراتب الاعداد انواعا
باختلافها باللوازم والقائل ان يمنع كون العلة وعدمها لازما للطبيعة بحتة بل هما
عارضان لها وذلك بان يكون عدم العلة لازما لنصف الصورة العنصرية كي ان
العلة لازمة لنصف الفلكية **قوله قده** لانه اذا كان الى جزئي منهما زال الشخص بزواله
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون احتياج الصورة في تشخصها المعين لكل واحد من التشكلات الواردة
عليها على سبيل التعاقب فاذا زال شكل معين لم يزل الشخص المعين بل كان باقيا بطريان شكل
اخر وهكذا واجيب بان الصورة الجزئية الحاصلة من شكل جزئي غير الحاصلة من شكل اخر جزئي فيتعدد
الشخص ايضا والمقدمة الثانية ضرورية وكذا دعوى الضرورة في الاول فتامل ويمكن ان يقال
نختار ان احتياج الصورة الى كل منهما قولك ذلك باطل قطعا لان انضمام الشكل الكلي الى الصورة لا
يفيدها تشخصا قلت انما يكون كذلك لو كان علة التشخص مجرد التشكل ولعل كذلك بل مرادهم ان علة
التشخص مجموع الاعراض المقارنة لكل شخص وهذا المجموع غير متحقق في شخص اخر وبزواله لا يلزم بقاء
الشخص بحاله وقولهم العلة هي التشاخص والتشكل معناه كي وقع مشروحا في بعض عباراتهم ان التشاخص
والتشكل من جملة العلل او المراد العلة الناقصة او كان ذكرهما على سبيل التمثيل لكن يبقى تخصيص الكلام
بالاعراض الكلية اللازمة للشخص فان قيل تلك الاعراض متاخرة عن الشخص معروضها فكيف
يكون علة الشخص قلت لا نسلم وانما يكون متاخرة لو كانت عارضة لذات الشخص من حيث انه
شخص ولعلها عارضة لها لا من هذه الحيثية فتامل **قوله** لا يقال الصورة المشخصة اول الصورة
لما كانت مشتركة لعلة الاولى وكانت مشروطة بالوجود بما هو جوابه كانت متقدمة بالوجود عليها
فلو كان الشخص متقدما على الوجود وكان الشيء ما لم يشخص لم يوجد على ما زعمه الشيخ فكيف يصح الصورة
من حيث انها صورة اي مقومة الصورة مشتركة لعلة الاولى متقدمة عليها بالوجود دون من حيث انها

مستخصة بل من حيث انها مستخصة متاخرة عنها بل هذا السوال لم يندفع بعد القول بهذه المقدمة
وهذا السوال لم يتوجه على ما حققناه من الفرق بين الفاعل وغيره في ان الفاعل للامر المشخص لا بد ان
يكون مشخصا دون غيره والتحقيق في هذه المقدمة ان التشخص اما عين الوجود المشخص على
ما يستفاد من كلام الفارابي واما مساو له في المرتبة كما اختاره المحقق الشريف في حاشية
التجريد وبينه بقوله وذلك لانه لو كان التشخص متقدما على الوجود لكان المعدوم ذا هوية
متحققة به عن غيره وان كان على العكس كان المبهم موجودا اقول فيه نظر لانه انما يلزم كون المعدوم
متحققا على الاول وكون المبهم موجودا على الثاني لو لزم انه اذا ارتفع عن الشيء احد النقيضين
في مرتبة متقدمة تقدما ذاتيا ثبت له النقيض الاخر في تلك المرتبة وليس كذلك فمثلا في مرتبة
وجود الحل ليس وجود الحم وهو ظ ولا عدمه والا لكان عدم الشيء علة لوجوده لان كل ما كان
في مرتبة المتقدم كان متقدما بهذا التقدم ايضا والضا لو لزم من تقدم الحل على الحم بالوجود
ان يكون عدم الحم مقارنا لوجود الحل متقدما في صورة علية العدم للعدم كان يجب
تقدم الحم وجودا على عدمه ومقارنته لعدم علته فعند عدم حركة القلم مقارنا لعدم
حركة اليد يلزم وجود حركة القلم مقارنا لعدم حركة اليد هف ولا توهم ان هذا ارتفاع
النقيضين وذلك لان نقيض الوجود في مرتبته هو عدمه في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة
ظرفا للوجود الوارد على الرفع لا للعدم نفسه بان يكون ظرفا لنفس الرفع فتدبر قوله و
يمكن ان يزول القول بمكن ان يق الكلام لما كان في كون الهيولى قابلة للصورة على ما صرح
به الش وظاهر ان الهيولى قابلة للصورة والامر الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا
معا لشيء واحد على ما مر في العلة والمعلول ويستبعد ايضا فلم يجز ان يكون الهيولى علة فاعلية
للصورة وايضا الهيولى عندهم حقيقة ليست سوى الاستعداد على ما صرح به الشيخ وغيره من
المحققين فلا يمكن من الفاعلية مطلقا على ان الهيولى عندهم وان كان لها تشخص على ما صرح
به الشيخ في الاشارات وغيرها لكن تشخصها مع ضرب من الابهام ولهذا يجتمع مع الاتصال والانفصال
ولا ينعدم بتغير الاحوال وقالوا ان الهيولى في كل العالم شخص واحد واذا كان كذلك فكيف
يجوز ان يكون علة فاعلية لما كان مشخصا صرفا وليس فيه ابهام اصلا وقد عرفت ان مرتبة

مما لا بد منه

بيان المذاهب الاربعة في اوايل المقالة الرابعة يجيء في هذا الكتاب م م

مرتبة العلم والتحصل لا يجوز ان يكون فوق مرتبة العلة الفاعلية قوله قده ويمكن ان يجاب عنه اه اقول فيه
بحث اما اولا فلان ما سبق ليس امتناع الاحتياج لاحد الطرفين الى الاخر فقط بل ان احدهما
ليس علة للاخر سواء كان الاخر الفاعل لهذا اولا فان الدسل جار في الصورتين واما
ثانيا فلان ما سبق يختص بصورة كون احدهما علة فاعلية للاخر على ما صرح به الشارح ولا يلزم من
نفي فاعلية احدهما للاخر فقط نفي علية له اصلا مطلقا قوله وانه قد سلم انه يكب بعضهما
على ما مر اقول دعوى الاحتياج بين الاجزاء في المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية والمركب
الموضوع والعرض ليس مهمة لها وحدة حقيقية وقد نقل قدس سره عن شرح الملخص عند قول
المص ولا ينتقض ذلك بتكون العشرة من الاحاد والمجون من الادوية والعكس من الاشخاص
لان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري في كل واحدة منها مفتقرة الى الباقي بهذه العبارة
والمص بعد ان اورد هذا الاشكال السؤال في شرح الملخص قال والاولى ان يخص هذا الجواب بالمجون واما
الباقي فيجاب عنه بمنع كونه مهمة مركبة لها وحدة حقيقية وكلامنا انما هو فيها انتهى وبما قلنا
ظهر ان المركب من العرض وموضوعه مركبا مع وحدة حقيقية خلاف مختار المص وان كان
مستفادا من متن الكتاب لانه عدل عنه في شرح الملخص والظاهر ان نظر صاحب الحواشي في متن الكتاب
واما توجيه المتن فقد مر منا فلا تغفل قوله هذا انما يتم في العنصريات بناء هذه الحاشية على ما
ذكره صاحب المحاكمات ان بحث التلازم عن تحقق الصورة الجسمية بل تبادل الصورة النوعية
وتوضيحه ان في صورة الكون اي الانقلاب بين الصورة الجسمية والنوعية بحالها وتحققها وانما
يتبدل النوعية فنقول هذا انما يتم في العنصريات بعد تسليم الانقلاب لفكت الصورة الجسمية و
النوعية معا لكن شيئا منهما لا يجري في الافلاك كما ذكره وكذا ينبغي ان نفهم قول الشارح
لا الصورة على قاعدتهم لا يخفى على من تتبع قوانينهم انهم قالوا بان الحال المحتاج الى المحل
في الوجود والبقاء ليس الا العرض لكن ان حمل القانون على كلام الشارح على هذا كان مصادرة
لانه عين النزاع في هذا المقام فحمله قدس سره على قانونهم في تقسيم الحال الى الصورة والعرض
والمحل الى المادة والموضوع فاعترض بان ما ذكره هناك يقتضي ان لا يستغني النوعي عن الصورة
مطلقا اي من حيث الوجود والبقاء والتحصل لكن جاز ان يحتاج الى الصورة من حيث

التحصل مثلا وهي مفتقرة اليه من حيث الوجود والبقاء اقول يمكن ان يجعل الفاء في قوله فالتوقف
للتفصيل على ما اشار اليه قدس سره وبثبت عدم الاحتياج الصورة الى التوقف في موضع اخر كما
ذكره الشارح وذلك بدليل كون ما شركة لفاعل التوقف على ما هو مفصل في الاشارات والشفاء
وغيرهما فيندفع ما ذكره من المناقشة ولعله قدس سره لهذا سماه مناقشة فافهم بالتامل
قوله قده الى ذات الاخرى لا الى تشكلها اقول حاصل الكلام ان ههنا تشكلا واحدا كان
للصورة بالذات وللهيولى بالعرض لكن التوقف واسطة في ثبوته للصورة لا واسطة في عروضه لها
حتى يكون معروضا حقيقيا له فيلزم الدور بناء على ان ذلك التشكل للصورة بالذات
فلو كان للهيولى ايضا بالذات فيلزم ان يكون عرض واحد قائما بمحلين وان كان
لكل منهما بالذات والاخر بالعرض كان ثبوته لكل منهما لواسطة ثبوته للاخر فيلزم احتياج
كل منهما في تشكله الى تشكل الاخر لا الى ذاته فقط فتدبر قوله لافتقار الصورة التي
تتشكل بها على ما مر اقول لعل من قال ان الاحتياج على عكس ما ذكر كان مراده انه لا يفتقر الصورة
الى الهيولى في التشكل بل يفتقر الهيولى الى الصورة في التشكل ايضا فقط لا عكس هذا لان كلا
منهما علة لتشكل الاخر فقوله لافتقار الصورة التي تتشكل بها على ما مر دعوى على المتنازع
فيه قوله وان منع لزوم الدور بناء اه اقول لان احدهما قابلة لتشكل الاخر والاخر
علة فاعلية لتشكله لا دخل له في دفع الدور بل مع قطع النظر عن احتياج كل منهما في تشكله
الى ذات الاخر لا الى تشكله وتسليم ان احتياج كل منهما في تشكله الى الاخر من حيث انه متشكل
على ما عرفت من ان بناء كلام الشارح على هذا الاغماض يلزم الدور وان كان احدهما علة
فاعلية والاخر علة قابلية لانه يلزم احتياج تشكل كل منهما الى تشكل الاخر من حيث
الوجود وذلك لان العلة القابلية كالفاعلية متقدمة بالوجود فان قلت هذا منتقض
بالتوقف فانه علة قابلية للصورة مع تاخرها عنها من حيث الوجود قلت التوقف علة
قابلية لوجود الصورة الشخصية وهي متقدمة عليها لا لمهية الصورة المتقدمة على التوقف
من حيث الوجود فتامل قوله لامتناع ان يكون الفاعل قابلا اقول يجوز ان يكون
شيء واحد فاعلا لشيء قابلا لشيء اخر وههنا كذلك الا ان يراد لامتناع ان يكون

يكون ما هو قابل محض كالهيولى فاعلا قوله الحاشية لا يحتملها هذا المختصر خلاصة ما في شرح الاشارات
اللائق بالكتاب ان تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى
بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه
الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا يعقل مقارنة
لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة اقول ولهذا قالوا ان هيولى كل العناصر
شخص واحد لها شخص واحد فاذن تشخص الصورة بالهيولى انما يكون من حيث هي هذه
الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص وذلك
النوع انما تشخص بالمادة اي تشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا
لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث انها
قابلة لتشخصها انتهى اقول الوجه الثاني انما يتم لو ادعى ان الهيولى علة فاعلية
لتشخص الصورة والظاهر ان مرادهم مطلق العلة وهي التي فصلها وجعل الاعراض علة
فاعلية لتشخص الصورة محل نظر لان تلك الاعراض ان كانت مقارنة لهذا التشخص من
الصورة كانت مفتقرة اليها في التشخص لان العرض محتاج في تشخصه الى الموضوع فكيف
كان العكس وان كانت مقارنة لتشخص اخر فزالت بزواله فلا يكون فاعلا لوجوب اجتماعه
مع معلوله ولا يمكن ان يجاب باختيار الاول والتزام ان تلك الاعراض موضوعها
الهيولى لا الصورة ولا الجسم وذلك لان الاين والوضع وساير الاعراض ثبوتها للصورة
بالذات وللهيولى بالعرض على ما علمت نعم يمكن ان يكلف ويقال مراده بالفاعل فاعد القابل
وح يختار الثاني ويقول تشخص كل صورة تشخصه باعراض سابقة عليها مقارنة لتشخص
اخر قبلها وهكذا وهذه الاعراض معداة بالنسبة الى التشخص ولا يجب بل يجوز اجتماعها

معناه ولا يمكن ان يجاب عنه بان مراده بالفاعل المخصص والمرجح اذ ح يندفع الوجه الثاني
الذي ذكره لامتناع كون التوقف على تشخص الصورة فتامل فان هذه المسئلة من غوامض
هذا الفن قوله فهي بصورة اخرى اي بجوهر هي المخصصة اقول ههنا نظر لان ان
اجرى هذا الدليل في نفس الصورة النوعية وذلك بان يقال كما ان تخصيص كل جسم يلازم لابد
له من علة مخصصة هي الصورة النوعية فتخصيص كل صورة نوعية لكل جسم ايضا لابد له من مخصص
هي اما صورة نوعية اخرى واما امر اخر فعلى الاول لزم التسلسل في الصورة وعلى الثاني نقول
فلم لا يجوز ان يكون مخصص كل لازم لكل جسم هو ذلك الامر من غير حاجة الى الصورة النوعية
فان قلت نختار الاول ونمنع لزوم التسلسل المحال وذلك لجواز ان يكون مخصص كل جسم لكل
صورة هو الصورة السابقة على هذه الصورة وكذا مخصصها صورة اخرى سابقة على
هذه السابقة وهكذا على ما هو مذهبهم في العناصر وفي الافلاك لما كان يمشي عليها الكلي
والفلك لا يجري هذا الكلي يقال فيها ان هيولى كل فلك لا تقبل الا الصورة الحالة
فيه قلت فح نقول في العناصر مخصص كل لازم لكل جسم هو لازم اخر سابق عليه وهكذا
فلا يلزم التسلسل المحال وفي الفلك نقول لعل هيولى كل فلك لا تقبل الا اللازم العارض له
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يقدح في مقام اثبات الصورة النوعية بل في
مقام اثبات جوهريتها وقد استدلوا بدليل اخر نقله الشارح وهذا النظر لا يجري فيه
فتدبر قوله لان الاعراض لا يغير جواب ما هو اقول لعل المستدل خلط بين العرض المقابل
للجوهر الذي كلامنا فيه والعرض المقابل للذاتي فان المسلم هو ان العرضي لا يغير
جواب ما هو بناء على ما تقرر ان العرضي لا يقع ولا يدخل في جواب ما هو دون العرض
فالشارح ناشئة من اشتراك اللفظ هذا واذا حمل العرض على المعنى المراد ههنا فح
يخرج كلامه عن الخلط فلا بد من تخصص يسئل عنه بما هو بالحقيقة الجوهرية ليستقيم هذا
على مذاق الشارح والحاشية والتحقيق ان مرادهم ان الحقيقة النوعية التي لها وحدة
نوعية حقيقية لا تركيب من الجوهر والعرض مثلا المركب من الجوهر والعرض نوع له وحدة
اعتبارية وكان نوعا صناعيا كالسرير فلا مجال لنفيه وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس

وليس المراد معناه المصطلح منه

الايس في منطق الشفاء حيث حقق انه ليس كل معنى اقترن بمعنى لوجب ان يجعل ذاتا احديه
يصلح ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس مفرد اي على حدة وليس المراد معناه المصطلح و
الا لكان الانسان مع البياض على مع العلاقة ذاتا مستحدة وهي كلمة فيكون نوعا
فيصير الانسان ههنا جنسا قال فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس بوجود
الى الحاد ما لطرفي كونهما ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل فهل جعل فصل
اللون وهل فصل الحيوان بالحيوان متحدا الشيء اي يحصل شيئا بان يصير جسما
او شيئا اخر فح لفرض انه ذو بياض هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وعلى ما نقلنا
وقررنا ظهر اندفاع ما في الشرح واي شبهة ولو تنزلنا عن ذلك وسلم ورود المنع
لكن لا يصح من المعترض دعوى البشوة كما نقله قدس سره او ما ذكره من المثال ونظايره
مركب ضاع وقد علمت ان الكلام في الحقيقة دونه فتدبر فلا وجه لقوله قدس سره
بل التفتش عن الوجود بتمامه فتامل **قوله** لانا نقول البسيط قابلة فلا يكون فاعلة
اقول ههنا نظر لجواز ان يكون مستندة الى المركب منه ومن الصورة الجسمية وهو الجسم المطلق
وكون البسيط غير فاعلة لا ينافي كون المركب منها ومن الصورة فاعلة لا بد لنفي ذلك من
دليل والظاهر جاز ان يكون الفاعل هو الصورة الجسمية في الكل لكن الاختلاف لسبب البسيط
بان يكون البسيط مخصصة مرجحة لا فاعلة **قوله قدس سره** فهناك تعدد وان لم يكن
في نفس الماهية اقول لا يخفى ان التعدد اذا كان لوجوه واعتبارات فلا ينافي البسيط
والكلام فيما فرض ان البسيط لا يكون فاعلا ولا قابلا معا ولعل وجه ان ما ذكره
في الدليل على ان البسيط لا يكون فاعلا ولا قابلا معا انما يتم فيما اذا لم يكن هناك
تعدد اعتباري لا يخفى على من نظر فيه **قوله قده** بخلاف القابل المطلق اقول فيه نظر
لان كون نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب ونسبة الشيء الى قابله بالامكان لا ينافي كون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا لشيء واحد انما ينافيه لو كان بين هذا الوجوب
والامكان منافاة وليس كذلك وذلك لان هذا الوجوب هو الوجوب بالغير الذي هو
حقيقة الفاعلية والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير الذي هو مفهوم القابلية

والملازم هو كون تلك النسبة واجبة نظرا الى مفهوم الفاعلية غير واجبة نظرا الى مفهوم
القابلية وظاهر ان هذا ليس جمعا بين المتنافيين كيف ومثل هذا يتحقق في الواجب تعالى
الذي لا تكثر فيه وذلك بان يقال وجوده واجب نظرا الى ذاته وغير واجب بالنظر الى
الممكنات ولو لزم مما ذكروه التنافي بين الفاعلية والقابلية لزم التنافي بين البياض
والحركة مثلا وذلك بان يقال الحركة عند وجودها يجب الحرارة والبياض لا يجب عند وجوده
الحرارة وكذا البياض عند وجوده يجب تفريق البصر وهو غير واجب عند وجود الحركة
فتامل وقوله المسلم بخلاف القابل فانه لا يكون كذلك ضرورة الاحتياج الى الفاعل
في كل معلول منظور فيه لانه ان اريد الاحتياج الى الفاعل المغاير للقابل فهو ممنوع لانه انما
يحتاج الى الفاعل في كل معلول المغاير فيما كان الفاعل غير القابل والكلام على فرض
كون الفاعل هو القابل وان اريد الاحتياج الى الفاعل في الجملة وان كان قابلا
ايضا فمسلم لكن القابل مثل الفاعل في ان عند وجوده يجب المعلول ايضا كالفاعل
والجواب ان المراد ان الفاعلية تقتضي الوجوب في الجملة والقابلية لا تقتضي ذلك ايضا
اصلا وح لا يرد قوله اجاب بعضهم عن ذلك بان الكلام في الآثار واللوازم الصادرة
عن الاجسام اقول هذا ضعيف اذ للمانع ان يمنع ان شيئا من الآثار الصادرة
عن الاجسام بالنظر الى الظ صادرة عنها حقيقة بل المسلم هو انا لم نجد شيئا آخر
يصدر عنه تلك الآثار لانا وجدنا ان تلك الآثار تصدر عن الاجسام مثلا عند
الاشاعرة مستندة الى جميع الآثار والحوادث الى الله تعالى لم يكن الافعال
الصادرة عن العباد وغيرهم ظاهرا مسندة اليهم والله حقيقة وذكر الشيخ الرئيس
في بعض رسائله ان مذهب المحققين من الحكماء ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
وان اشتهر عنهم من وساطة العقول وغيرها فانما هي على نحو كونها آلات وشرائط
لا انها موجدة مفيدة للوجود بل المفيض للوجود والمعطي له ليس الا الواجب تعالى
سبحانه قال الشارح فيه نظر اقول في نظره نظر بيانه ان احتمال كون اللوازم المختلفة
مستندة الى الله تعالى مذكور في الدليل اثباتا وقوله لا يمنع للحصر والاستناد بالبيان

وله قدس سره ضرورة ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية يعني ان الوجوب ثابت من جهة الفاعلية والامكان من جهة القابلية واجاب عنه بعض الاجلة ان الكلام في اجتماع المتقابلين اختلاف الجهة التقييدية لتغاير الكل لا التعليلية كما في ما نحن فيه والفاء يبطل الكلام لا نفس الفاعلية والقابلية وفيه ان تقابلهما بالذات فتامل منه سلمه الله

بالمبدأ كما ان قول المص وفيه نظر لجواز ان يكون مستندة الى الفاعل الخارجي منع للحصر والاستناد
بالامر الخارج وهو المفارق قوله وقد عرفت فساد ما قيل رد لجواب الناقل فينبغي ان يكون
متصلا به متقدما على ما يكون نظرا لقوله لائق فيكون التوسط بين جواب الناقل وبين ما
هو رده وهو قوله وقد عرفت بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون مستندة الى فاعل خارجي
توسطا بالامر الاجنبي والعجب من الشارح ومنه قدس سره انه كيف لم يتوجها الى توجيه كلام العلامة
بما فعلنا وجزما بورود النظر عليه مع ظهوره فلا تغفل قال الشارح اقول لا نزاع اقول يمكن
ان يقال مراد صاحب الحاشية ان الاخراعم من المغاير بالذات والمغاير بالاعتبار فلا حاجة
الى قيد الحيثية الا للتوضيح والى اشار بقوله وكانه لا حاجة بلفظ كان وكذا يدل عليه تركه
الحيثية عند قوله مبدأ للتغير في اخر واراد بمفكرة الطبيب بلفظ الشخص معنى واحدا وهو نفسه
الناطقة فلا غبار في كلامه قوله قده فان المفكرة لو جب عملا يقتضي ذلك العمل تعز المفكرة في
المشهور يطلق على القوة المتصرفة هي من القوى الجسمانية باعتبار اعمال النفس بها في مدركاتها
واطلق ههنا على النفس الناطقة بناء على ان المفكرة والمتصرفة هو النفس حقيقة فكما ان المدرك
للمجرد والمحاكي المادي معا هو النفس والقوى الادراكية آلات لها في ذلك كذلك المفكرة
هو المحل اي المحل والمركب بين الصور وبين المعاني وبينهما هو النفس بآلة هي هذه القوة
والمقصود من هذه الحاشية ان لا توهم خصوص كون المبدأ علة قريبة فيخرج ناطقة الطبيب ثم
في قوله قدس سره ودبرتها على قوانين الحكمة الحقة اشارة الى ان هذا الفن من الطب كذا في
قول الشارح تبديل لفظ الطبيب بالحكيم اشارة الى ثم في قوله قدس سره في بيان جهة كونه معالجا
وكونه متعلما عالما بالقوانين في الاول مرفيا قابلا في الثاني من جهة تحصيل جهتين
متغايرتين للمتضايفين فان المتعلم بمعنى المعالج اسم مفعول فيكون مضافا للمعالج
اسم فاعل ودفع لتوهم ان الجهتين معا نفس المعالجية والمتعلمية من كلام المتن فيلزم
عليه احد المتضايفين للاخر ثم الصدق في حيز الاثبات للخصوص هو هو وفي حيز النفي
للعموم بناء على ان نقيض الاخص اعم وههنا الصدق في حيز الاثبات للعموم والجواب ان
هذا ليس قيدا ههنا بل اورده لدفع توهم التخصيص فلا تقدح فيما قالوا عند التحقيق

بدا
عينيته

قال الشارح وبالحركة انواعها الاربعة لئن المراد به انه لعبر في كون الشيء طبيعة ان يكون مصدرا لتلك
الاربعة جميعا بل المراد ان ما كان طبيعة لابد ان يستند اليها كل ما صدر عن الجسم الذي
هي فيه من تلك الانواع كلها او بعضها كيف والطبائع العنصرية ليست مبدأ للحركة الوضعية
مثلا والفلكية ليست مبدأ للحركة الاينية وما وقع في الحكمة من ان العرض لا دخل في التعريف
بنى على ان الاعراض ليست علل فاعلية للحركة والسكون بل شرائط وآلات ان كان
لها دخل في الحركة كالحرارة والبرودة والا فلا دخل لها فيهما اصلا فتدبر قوله قده ويمكن
ان يقال الضمير راجع الى المبدأ اقول يمكن ان يق الضمير راجع الى نفس الطبيعة ولا حاجة الى
ارتكاب تكلف لا يق يلزم الدور لانا نقول المراد بالطبيعة بلفظ الضمير ما يطلق عليه هذا
اللفظ او المعنى الذي قصد به قبل التعريف حتى لا يكون التعريف طلبا للمجهول المطلق
واعلم ان الحركة القسرية مبدأها الفاعل بحسب الظ هو القاسر وح لم يخرج مبدأ الحركة القسرية
عن التعريف الا بقيد ما هي فيه على تقدير ان يكون الضمير راجعا الى المبدأ بتاويل العلة على
ما ذكره قدس سره او الى الطبيعة على ما قلنا لكن يتوجه ان هذا القيد يخرج مبدأ الحركة
الوضعية فيصير قيدا مستدركا ولا يصح انه لاخراج مبدأ الحركة الوضعية لان اخراج الخارج
ممتنع وكلام الشارح مبني على ان بحسب الحقيقة مبدأها طبيعة المقسور دون القاسر لبقائها بعد
زوال القاسر وامتناع بقاء المعلول بعد زوال العلة الفاعلية بل طبيعة القاسر من مبادي
معداتها كالبناء للبناء وح يخرج طبيعة القاسر بقيد المبدأ المراد به المبدأ الفاعل وعلى
تقدير ان يبقى المبدأ على العموم يخرج بقيد القريب بقيد ما هي فيه على احد التوجيهين
المذكورين دون الاخر واما مبدأ الحركة الوضعية فلا يخرج بقيد المبدأ الفاعل ولا بقيد
القريب ايضا بل اما بقيد ما هي فيه على احد التوجيهين او بقيد بالذات واما خروج طبيعة
المقسور بالقياس الى الحركة القسرية فانما يكون بقيد بالذات على احد الوجهين اللذين
ذكرهما قدس سره وفي النظر الى التحقيق لا يلزم استدراك قيد بالذات بل يخرج مبدأ الحركة
القسرية وبالنظر الى الظ وهو ان يحمل مبدأ الحركة القسرية طبيعة القاسر يخرج طبيعة المقسور
بقيد الفاعل ايضا على هذا التقدير كانت من قبيل الآلة لكن يلزم اما دخول مبدأ الحركة

واعلم ان قيد ما لذات قد يراد به نفي الواسطة في العروض فيخرج مبدأ الحركة الوضعية وقد يراد به نفي الواسطة في الثبوت وهو اخص من نفي الواسطة في العروض
والاخص ملزوم للاعم فاذا حمل على المعنى الثاني خرج مبدأ الحركة الوضعية والقسرية معا وعلى حمل كلام المص على هذا بان جعل قيد ما لذات بمعنى
نفي الواسطة في الثبوت واخراج مبدأ الحركة الوضعية فقط على سبيل التمثيل وهذا اولى مما وقع في شرح الاشارات حيث رجح بقيد ما لذات مبدأ
الحركة القسرية واخرج مبدأ الحركة الوضعية بقيد اخر لم يكن مذكورا في الكتاب وهو ولا بالعرض فيتوجه ان اخراج مبدأ الحركة القسرية بقيد ما لذات
انما يكون اذا اريد به نفي الواسطة في الثبوت ويلزم منه نفي الواسطة في العروض ايضا فلا حاجة الى قيد اخر اللهم الا ان يراد نفي الواسطة في الثبوتية
التي كانت غير الواسطة
الوضعية وفيه
تكلف وما الباعث
على حمل اللفظ على خلاف
الظاهر حتى يحتاج الى
قيد اخر زايد منه

اي الرجوع الى الطبيعة ١٢

١٢٢

الحركة القسرية في الطبيعة او استدراك قيد ما لذات فالصواب ان يبنى الكلام على ما هو التحقيق
ويخرج مبدأ الحركة الوضعية بقيد ما هي فيه على احد التوجيهين او بقيد ما لذات على التوجيه
الثالث ويخرج طبيعة القاسر بقيد الفاعل المراد بالمبدأ او بقيد القسر وطبيعة
المقسور بقيد بالذات سواء جعل متعلقا بالمبدأ او بالحركة فقيد ما لذات ضروري
لاخراج طبيعة المقسور واما مبدأ الحركة الوضعية فيمكن اخراجه بقيد ما هي فيه على
الوجهين وبقيد ما لذات على الوجه الاخر هذا هو التفصيل بهذا المقام قوله قدس سره
فنقول الاول حصل المرام اه اقول فيه بحث لانه اذا كان المراد بحصول الوجه في القوة العاقلة
ما يتناول ما يكون حاصلا فيها بذاته وما يكون حاصلا فيها بوجه اخر على ما يدل عليه قوله
على الثاني فاما ان يكون هو متعقلا بكنهه او بوجه ما ففي القدر يكون الوجه الحاصل بسيطا لا
يحصل المرام بل يجوز ان يكون ذلك الوجه البسيط في ذاته حاصلا بوجه اخر مركب في حكم
الحال في العاقلة صورة ذلك الوجه الاخر المركب اي حصل في العقل عند حصول الشيء بوجهه
صورة الوجه لا ذي الوجه وان حصل ما يكون الوجه حاصلا بنفسه وبذاته لا بوجه اخر فلم يرد
بعده لا يستقيم وبالحمل الفوق بين البسيط والمركب في ذلك لا يصح ولا يستقيم ثم اقول اذا كان
الانسان مثلا متصورا بوجه الكتابة فذلك انما يكون بان يحصل في الذهن صورة الكاتب
على وجه ينطبق عليه لكن لا على انها مرآة لملاحظة ما هي صورة له منطبقة عليه اي مهية الكاتب
بل على انها جعلت مرآة لملاحظة الانسان واذا فرض ان الكاتب كان متعقلا بوجه
الضاحك كان اي حصل في الذهن صورة منطبقة على مفهوم الضاحك وكانت مرآة
لملاحظة مفهوم الانسان دون الكاتب فعلى التحقيق كان بهاء المعلوم هو الانسان
بعنوان الضاحك فكان في الصورة المفروضة اذا تعقل المهية المفروضة بوجه ما كان ذلك
الوجه متعقلا بذاته والا لو قيل انه متعقل بوجه اخر لزم ان يكون تعقل المهية بهذا الوجه
الاخر لا بالوجه الاول فكان خلاف المفروض فهذا وجه دفع اخر للسوال المذكور في بعض
على ما قلت انهم قالوا الموضوع في القضية لا بد ان يكون متصورا بالكنه او بوجه ما
وكذا المحمول بل النسبة ايضا واعترض عليهم جمع من المحققين وقالوا ينبغي ان لا يتوهموا لهذا

التفصيل في جانب المحمول وقد وجهه بعضهم بان الموضوع لما كان هو الافراد جرى فيه التفصيل المذكور
واما في جانب المحمول فلما كان المراد منه المفهوم فلو فرض انه متصور بوجه ما كان المحمول بالحقيقة
هو مفهوم ذلك الوجه لا ما لفرض انه محمول فتدبر قوله الاول ان القوة العاقلة
تعقل البسيط اقول يمكن توجيه الدليل بوجه لا يرد عليه الا ما اورده المص على ما سيجيء وذلك
بان يقال المراد بالبسيط ما لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع اي الاشارة الحسية
بان يقال لكل واحد من اجزائه اين هو من صاحبه فظ ان القوة العاقلة تدرك البسيط
بهذا المعنى لانه يدرك الواجب تعالى شانه ولا يتصور فيه شانه ولا في شان ما هو وجه
صادق عليه ان ينقسم الى اجزاء مقدارية ومع قطع النظر عن ذلك فادراك الامور الغير
الجسمانية المقدارية مما لا مجال لمنعه وح يقول لو كانت النفس مادية قائمة بذاتها
على ما حققه قدس سره فالرجوع الى الوجدان ان كان جسما فينقسم الى اجزاء مقدارية
متمايزة في الوضع والدليل الذي ذكره المص وكذا الذي سيجيء على ان المحال في المنقسم منقسم
لو تم لدل على ان المحال في المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع منقسم الى اجزاء كذلك على ما
يظهر بادنى تامل فيلزم خلاف المفروض وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده بعض
الفضلاء على الدليل وكذا ما اورده قدس سره عليه فتامل قوله قدس سره وان اراد انتاج
تركبها من اجزاء عقلية غير متناهية بالفعل فنمنع اولا الاجزاء العقلية الغير المتناهية
اذا كانت بالفعل لا يكون ذلك الا بان يكون موجودة في العقل بوجوداته التفصيلية
متمايزة في العقل واستحالته ظاهرة اذ يمتنع للعقل تعقل المفهومات الغير المتناهية
مفصلا واما وجودها فيه على نحو الاجمال فهو وجودها بالفعل بالقوة وان كان هذا الوجود
وجودا بالفعل بمعنى ان الموجود بذلك الوجود كان بوجوداته بالفعل وان لم يكن متمايزا عنها
بحسبه فيقول ح لم يبق ما يكون الاجزاء بالقوة احتمالا اخر وهي كونه بسيطا لم يكن قابلا
للقسمة وفي قول الجنس العالي لا يكون له جزء لكن لم لا يجوز ان يكون له اجزاء بالقوة
جوابه لانه ان اريد الاجزاء التي هي الجنس والفصل فلا يجوز تركبه منها بالقوة ايضا
وان اريد الاجزاء المقدارية فيجوز تركبه منها بالفعل الفا فتدبر قوله فان تعقل الجسم

الجسم غير مسبوق بتعقل الكلي بل بتعقل جنسه وفصله اقول فيه نظر لان الشيخ الرئيس صرح في الحكمة
المشرقية ان تحديد الشيء قد يكون بالاجزاء الخارجية كتحديد البيت بالجدران والسقف
وظاهر ان حد الشيء يوجب ان يكون الشيء متعقلا بالكنه فاذا حد الجسم بالاجزاء الخارجية
كان ذلك تعقلا بالمادة والصورة المتعقلتان اي الكليتين منهما لا الجزئيتين و
مع قطع النظر عن ذلك فتعقل الجسم الكلي من حيث تركبه من المادة الكلية والصورة الكلية
لا من حيث تركبه من جنسه وفصله مما لا مجال لنفيه وظاهر انه مسبوق بتعقل المادة فلم يصدق
ان التعقل يقتضي التجريد عن المادة والظاهر ان هذا هو مراد العلامة وجوابه ان مراد هم ان التعقل
يقتضي التجريد عن المادة الجزئية الملحوقة بالعوارض الجزئية كالاين المعين والمقدار المعين
اذ لم يكن كليا لانه لم يصدق على ما له مقدار واين اخر لانه يجب تجريده عن المادة الكلية
ايضا بل قد يكون التعقل متعلقا بالمادة الكلية فتامل **قوله قده** وبعض ما انتهى اليه
بناء متوجه ههنا لكن بعضها متوجه ويندفع بما اشار اليه وبعضها لا فالاول مثل ما اشار
اليه من جواز ان يكون القوة العاقلة عرضا ماديا غير منقسم كالنقطة ويندفع بما مر انا
نجد بالبديهة ان العاقلة منا ليس امرا قائما بغيره والثاني مثل ما قيل يجوز ان
يكون الوجود المطلق متصورا بوجه كان مركبا من اجزاء كانت مركبة من اجزاء اخر وهكذا
وان لا يكون لتلك الاجزاء اجزاء بالفعل حتى يستحيل التركب منها اقول الدليل الذي ذكره
على بطلان الوجود المطلق على تقدير تمامه يجري في كل مركب كلي مثلا ان كان ذلك الوجود
مركبا وكان الفا فاجزاؤه ان كانت الفاة كان الكل متقوما بجزئيه وان كانت لا
الفاة لزم تقوم الشيء بنقيضه **قوله قده** والاولى ان يقال كل واحد من اجزائه اخص من
الكل قطعا فلا يكون جزءا له اصلا اقول فيه نظر لان اللازم صدق الوجود المطلق على
اجزائه ولا يلزم من مجرد ذلك كونها اخص منه بحسب الصدق وكونها وجودات خاصة
بهذا المعنى لا يلزم بل يكون مثل صدق الانسان على اجزائه فيقال الناطق انسان
خاص بناء على صدق الانسان على غيره مثل زيد وان لم يصدق على ما لا يصدق عليه الناطق
فتقدير قال المص والا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد ان كان غير محل محال ان محل مجرد

ولا يخفى ان اللازم من كون اجزاء الوجود عدمات
ان يكون الوجود مركبا من عدمات فاللازم تقوم الشيء
بما يصدق عليه بعض الشيء لا بنفس نقيضه ومثل هذا
واقع في كل مركب حتى من اجزاء تجارة الا ان يثبت
ان العدم المطلق ذاتي وهو ممنوع

لانه غير صالح للاتصاف بها بخلاف الجسم على ما مر اقول اجتماعهما في الجسم انما يكون محالا لامكان
كل واحد منهما حاصلا فيه بنفسه ولوجودهما بنفسه لان التضاد بينهما انما هو بهذا الاعتبار
واما اجتماعهما باعتبار الوجود الظلي وتصورهما لا بنفسهما فلا استحالة فيه وهذا اخر ما يسنح
في المتن لانه مبني على القول بالشبح والمثال فان قلت لنا ان ننقل الكلام الى الامور التي
لا وجود لها في الخارج من اشياء لا تتصف النفس بها كالامتناع مثلا لقول لا يمكن لنا تعقل
الامتناع والحكم بالتضاد بينه وبين الامكان فح لا يمكن ان يقول المحل غير قابل للاتصاف
به لانه غير جسم كما ذكره المص ولا ان يقول الممتنع ما لا وجود له فيه الامتناع بالوجود الخارجي لان
الامتناع لا وجود له في الخارج اصلا قلت الاول صحيح ويندفع ما ذكره المص لكن ما ذكرنا
لا يندفع وذلك لان المراد بالوجود الخارجي الوجود بنفسه اعم من ان يكون في الاعيان
او مقابل الوجود بصورته فمنشأ الاتصاف هو الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت
الصورة مطابقة واجتماع الضدين مستحيل ان يتصف شيء واحد بالضدين فان قلت
الاربعة متصفة بالزوجية في الذهن فالزوجية صارت موجودة ذهنية للاربعة وظاهر ان
اتصاف الاربعة بها يكون في الذهن فيكون موجودة في الذهن بنفسها فيتصف الذهن بها
قلت اللازم في الاتصاف وجود الشيء في الشيء لغيره بنفسه والزوجية ههنا موجودة لغيرها بالنسبة
الى الاربعة وليست موجودة بهذا الاعتبار للذهن ومنه علم انه لا يكفي في ادراك الشيء
الموجود في الذهن لغيره بل لا بد من وجوده فيه بنفسه فتامل جدا قال المص في الشيء لغيره
بنفسه الغير هو الشيء الثاني الذي هو الموصوف في قوله لغيره في مقابل قوله بنفسه
في مقابل بصورته ولا منافاة بين ان يكون الصفة موجودة لغيره الذي هو
الموصوف وبين ان يكون وجودها بنفسها لا بصورتها قال المص الخامس ان القوة
العاقلة لو كانت جسمانية لكانت حالة في بعض اجزاء من البدن اقول هذا الدليل
ليس مستقلا في اثبات كون العاقلة مجردة لانه انما ينفي كونه جسمانيا ولا ينفي كونه جسما
وما لم ينف كونه جسما لا يثبت كونه مجردة فجعله دليلا خاصا لا دلالة له على تجرد القوة العاقلة
والتفريع على كلها بقوله فعلم ان القوة العاقلة مجردة لم يحسن وكذا التخصيص بكونها

ان نوع الانسان او النفس الناطقة بطريق
الحصول للتفهم بطريق التفاهم سمع

يفرع على هذا الاسم ما ذكرت من قبل الوهن من كون القوة
العاقلة مجردة وبين كونها جسمانية فلزم الاتصاف
بالضدين في الثاني دون الاول وكذا ما ذكرت من الجواب
عن الدليل منه

اذ الاتصاف انما يكون لوجود الصفة
بنفسها لا بصورتها للموصوف لها
كما عرفت منه

التقرير اللائق بالدليل الثالث ان القوة العاقلة لو كانت
حالة في جسم لكانت صورة لما عرفت انها لا تكون عرضا و
الحال الجوهري هو الصورة والصورة جزء منه لان الصورة جزء
الجسم الذي وضع انه الاجزاء والصانع يقول بحلول تلك
الصورة ان كان كما قال تعقل ذلك اي تجرد هذه الحالة
تعقل ذلك الجزء كان ذلك الجزء في مادة الصورة الاولى وان توقف
على ان كل صورة علة اخرى تعقل الصورة التي هي حالة
لزم اجتماع المثلين اذ تعقل مرة ثانية فالمراد بالصورة الجسم الذي
الصانع يحلل في مادتها مرة ثانية في الجسم وبالمادة نفس الجسم لزم
بناء على محلها وح نظهر انها لو كانت نفس الجسم لزم
كان محلها وح نظهر انها لو كانت نفس الجسم لزم
اجتماع المثلين بان يحل في الثالث هكذا نفع
منه سلمه الله تعالى

اقول ولا يخفى
كون النفس
الناطقة مجردا
والادلة الماضية
تدل على تجرده وهو ادل
على الجسم والتفريع في جميع الادلة
لا في كل واحد منها
لا الاستاذ

بكونها لو كانت جسمانية لكانت حالة في جزء من البدن ولعله ذكره لكونه اظهر من كونه حالا
في كل البدن بل ذلك غير جائز ضرورة انه اذا قطع بعض الاجزاء ينعدم الكل ويبقى الادراك
والتعقل قوله لجواز ان يكون في البدن عضو صحيح جدا لا يتصوره ابدا اقول فيه
بحث اذ لا شك عاقل في انه قد يتصور بديهية جملة فلو كان جزء منه لكان متصورا في
الجملة ولو فرض الكل والبيان لا يتوقف على تصوره منفردا فان قيل لعله متصور
بالوجه لا بالكنه قلت هذا يرد على تقدير كون ذلك الجزء هو القلب او الدماغ ايضا هذا
واما التوجيه الذي ذكره الشارح فيتوجه عليه ان دعوى كون ذلك الجزء هو القلب او الدماغ
مثلا محل المنع وكونهما اولى بذلك مقدمة خطابية غير مسلمة في مقام البرهان وقوله
بعد ذلك بل النظر يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا لكن الظاهر ان يكون اشارة الى ما
سيذكره قوله وفيه نظر بل النظر وجه النظر ما قاله قدس سره في الحاشية ولم يبين وجه
الانظار اقول فرجه ما اولا فلان اجتماع الشيئين انما يستحيل لزوم رفع الامتياز بين
الاثنين والامتياز بينهما حاصل من جهة ان احد الصورتين حاصلة في المحل بالوجود العيني والاخرى
بالوجود الظلي وهذا الوجه مما رايناه في كلام القوم ويمكن ان يقال ايضا صورة القلب مثلا
بمعنى القوة العاقلة بالحالة فيه لا يلزم مساواتها للصورة العقلية للقلب واما ثانيا فلان
ذلك الجسماني الذي هو القوة العاقلة يجوز ان يكون حالا في مجموع النوعية والصورة الجسمية
والنوعية معا للعضو المفروض كالقلب او الدماغ والصورة الاخرى العقلية حالة في هيولى
حالة في هيولاه فقط او في هيولاه والصورة الجسمية فقط او في هيولاه والصورة
النوعية فقط او مجموع الجسمية والنوعية او في الصورة الجسمية فقط او النوعية فقط
ويحتمل عكس جميع ذلك وعلى هذه الاحتمالات لا يتحد المحل فكيف يلزم اجتماع المثلين
في محل واحد قوله وان القسم عاد الكلام اقول الاولى ان يقال والثاني وهو ان يكون
متمما في بعضها كان خلاف الفرض لانا نريد فيما هو محل للبسيط حقيقة فنقول ما فرض
انه كان محلا له حقيقة لم يكن محلا له حقيقة بل جزؤه وهو المحل بعينه وح اندفع ما اورده
الشارح من النظر لكن لم يندفع بذلك ما اورده قدس سره بقوله يمكن ان يمنع ذلك نعم اندفع

وظاهر ان الكثرة مشتركة بين القوى
فمراد الشارح في هذا المقام النظر فتامل

بالقول قوله قدس سره بان يحل في بعض اجزائه الذي لا ينقسم قول فيه بحث اما اولا فلان
جزء المنقسم لا يجوز ان يكون منقسما والا لزم القول بالجزء او ما في حكمه واما ثانيا فلان
ذلك المنقسم لم يجز ان يكون جوهرا والا لزم الجزء فيكون عرضا وهو باطل لما مر في
كلامه قدس سره من ان من راجع وجدانه بعد مجانبة التعصب والتقليد علم بالضرورة
ان المشار اليه بانا كان قائما بذاته لا بغيره ويمكن الجواب عن الاول بان مراده من الجزء
الطرف والنهاية مسامحة وعن الثاني بان المشار اليه بانا يجوز ان يكون ذلك
الحادي المنقسم القائم بذاته لكن القوة العاقلة من هذا المشار اليه قائمة بنقطة
منه ودعوى كون العاقل فينا هو المشار اليه بانا مسلمة لكن نقول لم لا يجوز ان يكون
المشار اليه بانا متعقل بالآلة الحالة في طرف منه وهو المراد بالقوة العاقلة قوله و
القول بانقسام المحل مع عدم انقسام الحال وحلول السريان هذا حق وان كان مطلق
حلول السريان لا يقتضي انقسام الحال الحاصل من حلول صفاته تعالى فيه على طريقة جمهور
المتكلمين بل حلول العلوم في المجردات قوله نشأ من عدم الامتياز بين الامور
الذهنية والخارجية اقول فيه نظر اذ لا فرق بين الامور الذهنية والخارجية في جواز
حلولها حلول السريان كيف والعلوم الحالة في العقول المجردة وكذا في النفس الناطقة
البسيطة كان حلول السريان على ما صرحوا به مع ان العلوم غير موجودة في الخارج بل الصواب ان يقال في دفع هذه الشبهة بعد دفع المنع بدعوى الضرورة ان وجود
المركبات مجموع وجودات اجزائه واذا كان مركب موجودا كان كل واحد من اجزائه
موجودا لكن وجود كل جزء منه جزء من وجود الكل والحق ان الوجود حلوله في المركب
سريانيا وكان القائم بكل جزء منه جزء من وجوده لكن نقول اللازم انقسام
هذا الوجود الخاص القائم بالمركب الى وجوداته اي افراد الوجود المطلق والثابت على
تقدير التسليم هو بساطة الوجود المطلق ولا يلزم من تركب الوجود الخاص وانقسامه
كيف وتلك الاقسام للوجود الخاص اجزاء للوجود الخاص وجزئيات للوجود المطلق
والكلام هنا في انقسام الحال الى الاجزاء بانقسام المحل الى لا الى الافراد والجزئيات

واجيب بان الفرق ثابت بين الوجود والعلم لان الوجود من الاعتبارات المحضة فلا حلول فيها بخلاف العلم فانه من صفات الحقيقة وان استلزم الاضافة من الاستاذ

بدر

هذا السند

قوله قدس سره فذلك ظاهر فان قلت ما هو النظم هو انقسام الحال في الجملة والمعلوم انقسام المحل فيحتاج الى ما ذكره قلت نعم لم يتم قوله وهو مستلزم لمطلوب على ما لا يخفى منه

فانتهى

تأمل قوله فان اخذ من تلك الصورة صورة اخرى مجردة اقول يمكن ان يق
مراد القائل من الصورة الاخرى الطبيعة المعلومة بالصورة الاولى فان اطلاق الصورة
على هذا المعنى شايع بينهم فان الشيخ صرح في الشفاء على ان الماهية لا بشرط شيء
صورة عقلية وقد ذكره قدس سره في حاشية المطالع نقلا عن رسالة تحقيق الكلي
وليس المراد بها المثال المنتزع من الصورة الاولى ومع جعل الصورة الاولى كلية
باعتبار اشتمالها على الصورة الثانية اي الصورة الحالة في العاقلة كليتها باعتبار
المفهوم المنتزع عنها اي من جهة انها مطابقة لكثيرين بحسب المفهوم لا من حيث هي صورة
حالة في نفس شخصية وح كان راجعا الى ما فهمه الشارح من كلام المص وما اورده من النظر
على الصدر القائل للدليل كان يرجع الى ما اورده على نفسه ونسبه الى انه مفهوم من كلام
المص وح كان المراد من قوله فينتقل الكلام ان يقول كان كلامنا في الصورة بالمعنى
الثاني لا انها كلية وكلامنا في الكلي المجرد ولانه اشارة الى الشق على ما اشار اليه قدس سره
اذ لا يكون ههنا تسلسل على ما قررنا وحاصل ما اورده بقوله الثالث ان الكلية
بمعنى المطابقة صفة لنفس الصورة الحالة في العاقلة فلا حاجة الى العدول عنها
الى الصورة الثانية اي الماهية لا بشرط شيء نعم الكلية بمعنى الاشتراك الحكمي صفة
للماهية دون الصورة الحالة قوله كان الحاصل مطابقا لتلك الصورة اقول الصواب
ان يق كان الحاصل في الذهن نفس تلك الصورة الحاصلة اولا قال في حاشية المطالع نقلا
عن رسالة تحقيق الكلية معنى مطابقة الصورة الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون
لسائر الصور فانك اذا تعقلت زيدا مثلا حصل في عقلك اثر وليس ذلك الاثر هو بعينه
الذي يحصل منه اذا تعقلت فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل
كل واحد منها اثر متحد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا
الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا وجردناه ايضا
لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة
من خالد دون زيد واستوضح ما ذكرنا اليه من جوانب منقشة انتقاشا واضحا فانك اذا

في الكلي من كلام الصدر ثم يرد
في قول المص والكلي الخ
ح ٣

اعلم ان المحقق من اجوبة ان الكلية مع التركيب والحمل على الكثيرين
وان يتحقق التقابل بينها والكلية وان يتحد بعد الرفع عنه للعلوم
والتقابل بالمعنى الذي بين الشيء وبين العلوم وقد يكون مع المطابقة
وان يتحقق التقابل بينها والكلية وان يتحد بعد الرفع عنه للعلوم
ودون الصورة الحاصلة في الشيء وان يتحد بعد الرفع عنه للعلوم
الصورة الحاصلة في الشيء والخيالية وان يتحد بعد الرفع عنه للعلوم
صفة للصورة الحاصلة من ادراك زيد وتعقله بعينها
صفة للعلم مثلا يحصل صورة قائمة بالعقل يحصل هذه الصورة
بحذف التشخيص وذلك لان هذه صورة مبهمة زيد ومبهمة
اذا تعقلنا عمرو وفصولها على صورتها واذا ادركنا
زيدا على مبهمة عمرو وفصولها على صورتها وبحيث كانت الصورة
زيدا بالوجه الجزئي ادراكا حساسا او بحيث كانت الصورة
الحاصلة من الذهن صورة للمبهمة مع تشخصها الحاصل من
فالصورة كانت مغايرة للصورة الجزئية الحاصلة
عمرو واذا عرفت هذا علمت ان المتحقق في الصورة العقلية
هو الكلية بمعنى المطابقة والجزئية بمعنى عدم الاشتراك الحكمي
ولا تقابل بينهما هذا تحقيق دفع الاشكال

ضربت واحدا منها على الشمعة انتقش بذلك النقش ولا ينتقش نقش آخر اذا ضرب عليها الخواتم الاخر
ولو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل منه ذلك النقش بعينه نسبته الى تلك الخواتم نسبة الكل
الى الجزء انتهى **قوله** والحق في الجواب اه انما قال والحق في الجواب اشارة الى ان
الجواب المذكور في الشرح ليس بصواب وذلك لان الصورة الخارجية اذا جردها العقل عن العوارض
لم يصر صورة ذهنية ثم يحصل منها صورة ذهنية في العقل والكلام في ان المطابقة المذكورة
كانت صفة للصورة الخارجية ولا نافي ذلك انه يقتضي حصول صورة ذهنية منها في العقل
وايضا لا يلزم من مطابقة زيد الخارجي لسائر افراده الانسان ان تجرده الذهن عن العوارض
الخارجية وذلك لان مطابقته لها يلزم من ان الصورة العقلية مطابقة لتلك الافراد
ولا شك ان امرا واحدا اذا كان مطابقا للكثرين كان تلك الكثرين مطابقا بعضها
لبعض فيلزم مطابقة واحد منها للاخر فيكون كلما اذا فسر الكلية بالمطابقة ولا يعتبر في
مطابقة الصورة لهذه الكثرة تجريدها عن العوارض بل تجريد الصورة عن عوارض الخارج مع
بقاء تلك الخارج بحالها فانه خلط بين تجريد الخارج المطابقة بالفتح بالصورة المطابقة
بالكسر **قوله** لا دخل لهذا الكلام في اثبات الملازمة اراد بهذا الكلام قول انه لان
الحركة الطبيعية هرب عن حال منافرة وطلب لحال ملائمة وبالملازمة ما دل عليه قول المص
والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وبطلان التالي الذي جعله دليلا عليه بطلان
تالي الملازمة المذكورة وهو المقدمة المطوية في كلام المص اي كون الشيء الواحد مطلوبا
بالطبع ومهروبا بالطبع اول بمثل ما جعل هذا الكلام لانه دليل بطلان التالي المقدر يمكن
جعله دليلا على اثبات الملازمة المذكورة وذلك بان يقال في الحركة الطبيعية هرب عن حاله
وطلب لحاله فان كانت تلك الحركة مستقيمة كان الهرب عن حال والطلب لحال اخرى واما
اذا كانت مستديرة فبالضرورة كان المهروب عنه هو بعينه ما كان مطلوبا والحاصل ان نضم المقدمة
المطوية كما يمكن جعله دليلا على المقدمة الغير المذكورة التي هي بطلان التالي فكذلك نضم
المقدمة المطوية التي يمكن جعله دليلا على تحقق الملازمة التي هي المذكورة فيصح حمله على
هذا لانه اقرب ولا يحتاج الفرق الاعتراض الى تغير الكلام وصرف النسخ ولا في الجواب

بجواب الاصرف دعوى الضرورة عن الدعوى الى مقدماتها كما يحتاج الهما في توجيه قدس سره
في مل ولا يذهب عليك ان جعل دليلا على المقدمة الغير المذكورة وهي بطلان التالي مع
اشتماله على الكلام على ما عرفت توجه عليه الضرر ان هذه المقدمة مستدركة في بيان بطلان
التالي بل لا دخل لها فيه اصلا بل يجب ان يقال لا امتناع كون شيء واحد ملاءما ومنافرا معا في مل
يظهر عند التامل ان بيان الملازمة لا يتم بدون المقدمة التي ذكرها الشارح ولذا اخذها المص
في شرح الملخص وعلى تقريره قدس سره يتوجه قوله فلو كانت طبيعته اه على ما سبق لا يتم الا بان
ينضم اليه ان الحركة الطبيعية هرب عن حاله وطلب لحالة الطبيعية طبعا قال الشارح اما الاول اي
بالاول النقض التفصيلي وبالثاني النقض الاجمالي وهو حدث حركة المنحدر فانه وان وقع
سند المنع المذكور ظاهرا لكن يمكن جعله مادة انتقاض الدليل المذكور كما لا يخفى ولكن
يمكن ان يجعل الاول اشارة الى قوله فيتم ما ذكرنا كما ان قوله واما الثاني اشارة الى قوله
ولا يرد ما ذكر تقوية من النقض قوله سواء كانت مطلوبة بالذات او بالعرض اقول هذا هم
لان المطلوب بالعرض ما لم يكن هو مطلوبا حقيقة بل متعلقه يكون مطلوبا كما في الحركة بالعرض
نعم لا يجوز ان يكون ما هو المطلوب بالذات في وقت كان مهروبا عنه في هذا الوقت واما
اذا كان مطلوبا بالعرض فيجوز فيه ذلك كما اذا كان وسيلة الى حصول المطلوب من وجه مانعا
عنه من وجه اخر كما اذا كان معدا فانه من جهة مدخليته وجوده في حصول المطلوب كان مطلوبا
ومن جهة مدخليته عدمه وانه ما لم يعدم لم يحصل المطلوب فاذا فرض ان الحركة المستديرة كانت
معدة للافلاك في تحصيل كمالاتها اللائقة كانت مهروبا عنها من وجه مطلوبة من وجه
وكذا الكلام فيما اذا كان الوسيلة المطلوبة لبا هي الوصول الى نقطة اي الوضع المعين
بان يكون النقطة الفلانية على محاذاة الوضع الفلاني وذلك لان المطلوب بالحركة المستديرة
تحصيل الوضع المعين لا الوصول الى نقطة قائمة به اذ لا تصور الحركة الهما على المراد النقطة
القائمة بجسم خارج عنه او داخل فيه فكان يرجع الى الوضع والمحاذات فيكون الحركة
مطلوبة لتحصيل الوضع المعين الذي هو ايضا مطلوبة لتحصيل كمالاته اللائق به كما نبه عليه الكلام
القائل صحيح لكن ما نقله الشارح عنه انه ان ادعى جواز كون المطلوب بالارادة متروكا بالحركة الواصلة

والفرق بين كون شيء متعلقا مطلوبا ومتعلقا بمكروه حتى جوز الوجهين يجوز ان يكون مطلوبا بالعرض ومكروها بالعرض الفائت في زمان واحد منه

وبيانه بان يقال المتحرك بالارادة اذا كان امره الاتم الا بالحركة المستمرة صار المطلوب في وقت مهروبا في
وقت اخر ظاهر الفساد لان البيان لا يطابق المبين واما ما اورده الشارح عليه فلا يوضح على
ما عرفت قال الشارح لما بين الخ لا يخفى ان هذا دليل على حدة ولا حاجة فيه الى اخذ ان الفعل
على خلاف الطبع لا يقال قد صرح سابقا بان الحركة الى مجموع الطبيعة والقاسر لا يكون على خلاف
الطبع جهة او سرعة لانا نقول الطبيعة تؤثر باسرها فاذا اثر القاسر ايضا مهما كان
الحركة اسرع بالضرورة اذا كان على جهة حركة الطبيعة قوله قده والحق لما كان الجواب
المذكور محل اورد له يصلح ان يكون الامر المنضم الى الحركة حتى يكون ذلك الامر هو المطلوب
لذاته دون الحركة وهو قار الذات موافقا لما قال الناظر واخر كلامه حيث قال لحدوث امور
متجددة يقتضي ان يكون تلك منضمة الى الطبيعة حتى يمكن ان يقتضي امرا غير قار واين هذا
من ذاك ولا يوافق تقرير الناظر فقال قدس سره والحق واشار به الى ضعف هذا التقرير
وتفصيله انه يمكن توجيه النظر بوجهين احدهما انه يجوز ان يقتضي الطبيعة مع ذلك بما مات
امرا غير قار بسبب امور غير قارة منضمة الى الطبيعة ومثل هذا جائز اذ لا يلزم التخلف عن المقتضي
التام وثانيهما ان مرادنا ان الحركة مطلوبة لتحصيل شيء اخر هو قار الذات لا فاده و
لكن لا ينفع بيان ذلك الامر وعبارة الناظر من ظاهر في الثاني وكلام الشارح مضطرب
قوله قده هذا الجواب الثاني هو الحق لا الاول لما ذكره الشارح ولا الثالث لما ذكره قدس سره
بقوله وبيانه قيل واشار بقوله فان حقيقة الحركة التي هي شيء الى دفع مناقشة
عن الشارح وهي انه لا يلزم للخصم قول مقتضى التوقف المنقول بل يحل بناء على هذه المسئلة
وهو ان هذا مقتضى ماهية الحركة وحقيقتها فتدبر قال الشارح وهي النقطة التي على النقطة
المهروبة لا يخفى ان النقطة التي على المهروبة اما ان تكون بعد النقطة المهروبة في جهة
الحركة او قبلها وعلى الاول يلزم وصول ما كان محاذيا للنقطة الاولى وواصلا الى هذه
النقطة قبل تمام الدورة فلا حاجة الى تمام الحركة وان كان مراده وصول الجزء اليها
فيقول هذه النقطة الاخرى سواء كانت بعد الاولى او قبلها لا يكون متصلة بالاولى
والا لزم تتالي النقاط فلا بد ان يكون هناك مفرق وهذا الوصول كان باكثر من

من الدورة فليس بذا الوصول غاية الدورة الواحدة وايضا لا اجزاء المتمايزة في الفلك
وقس عليها حال النقطة التي قبلها والحق ان يقال المطلق في حركة المستديرة هو الوضع
اللاحق والمهروب عنه هو الوضع السابق وقد انعدم بالحركة والمطلق وضع اخر يوجد
بالحركة وهكذا فتامل **قال المص** لان القسر على خلاف الطبع اقول فيه نظر لان الطبع اعم
من الطبيعة ولا يمكن تخصيصه ههنا بالطبيعة لان القسر قد يكون على خلاف الارادة وما
ثبت ان حركة الفلك ليست طبيعية فيجوز ان يريد الفلك حركة مخالفة لتلك الحركة الواقعة
في الجهة او في السرعة والقاسر مقهورة وتحرك حركة على خلاف جهته او على خلاف ارادته
فتحرك لفضل القوة القسرية على القوة الارادية **قوله قده** قال في شرح الملخص ولقائل
ان يقول اذا امكن ان يجاب عنه بان الحركة التي اقتضتها الطبيعة في الحركة القسرية لا بد ان
يكون على خلاف مقتضى القاسر ولا يمكن ان يكون مستقيمة اينية لوجهين احدهما
ان الحركة المستقيمة لا يكون مخالفا للمستديرة كما في الكرة المدحرجة وكما في العجل ولو وفق
بان المستديرة المرادة ههنا الوضعية وقد عبر في مفهومها اصطلاحا ان لا يخرج
المتحرك عن مكانه وحيزه فلا يجامع المستقيمة قلت المخالف الذي لا بد في تحقق القسر ان
يكون مثلا مخالف الميل الذي هو مقتضى الطبع دون الحركة والميل المستدير يجامع الميل المستقيم
في المثالين وان لم يكن فيهما تجمع الحركتان والحاصل ان الميل المستقيم لا يخالف الميل
المستدير فان الحركة المستديرة ان كانت قسرية لم يكن الميل الذي يخالفه ميلا مستقيما
بل لا بد ان يكون مستديرا وقد عرفت ان الحركة المستديرة لا يمكن ان يكون طبيعية فكذا ما هو
مبدؤه اعني الميل المستدير اذ لا يمكن ان يصدر عن الطبيعة ما هو مبدأ امر ممتنع وثانيهما انه قد ثبت
ان في الفلك لا يحقق الميل المستقيم فتعين ان يكون مستديرا وقد ثبت انه لا يمكن ان يكون
الحركة المستديرة طبيعية **قال المص** بل لما في الحواشي اقول فيه ان هذا في التحقيق دليل اخر على
نفي كون حركة الفلك طبيعية لا يحتاج فيه الى اخذ لزوم كون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وانه بط
فلم يندفع به الاعتراض الذي اورده على الدليل الماخوذ فيه ذلك الا ان يقرر هكذا لم يكن
الحركة مطلوبة لذاتها اذ كل ما هو مطلوب للطبيعة ما ذا حصل سكن بحكم الحركة ليست كذلك فيكون اثباتها

لكون الحركة ليست قسرية لا لان حركة الفلك غير طبيعية حتى يلزم ما ذكرت لكن لا يخفى انه على هذا يلزم التطويل
في الكلام وبما اثبت به المقدمة يثبت اصل المطلوب على ما قرر نافيا من قوله ويكون القوى مختلفة
اقول وعلى التقدير ان يكون واحدا يجوز ان يكون الاختلاف في الحركة مستندا الى القاسر بناء على
ان يكون فاعلا بالارادة فيختلف باختلاف ارادته واغراضه او الى القابل بان يكون مادة كل
لا تقبل الا حركة المعينة الصادرة عنه والضابط المذكور كون حركة جميع الافلاك ارادية ونقضها
ان لا يكون بعضها ارادية وذلك بان يكون كل واحدة منها قسرية فلا يلزم الاشتراك في
الجهة والغاية قوله لما كان من قوى الجسمانية كلمة من للابتداء يدل عليه قوله لو كانت صادرة
عن تخيل واسناد القوى عليه اليه على سبيل التجوز كاسناد صدور الحركة الى التخيل فيما نقل
بقوله قيل انما لو كانت صادرة عن تخيل فظ ان هذا التوجيه اظهر مما ذكره قدس سره لان حمل
التخيل على القوة المتخيلة ثم حمل القوة المتخيلة على الحس المشترك اذ به يتحقق الادراك التخيلي خلاف
لكن لفظ القوى بصيغة الجمع وارجاع ضمير هو الى التخيل كما هو الظ سلام ما اختاره قدس سره
قوله قدس سره فيلزم انقطاع الحركة يعني لو كانت الحركة صادرة عن تعقل بل عن التخيل المشتمل
على التعقل كان المطلوب هو الحركة الكلية ولا ينقطع بل يبقى بتعاقب الافراد الغير المتناهية
واما ان كان صادرا عن التخيل الصرف كان المطلوب جزئيا معينا ممكن الحصول فاذا حصل
انقطع اقول في صورة صدورها عن التعقل ايضا كان المطلوب هو نوع الحركة في الجملة فيحصل اذ
منها يحصل المطلوب فيلزم الانقطاع ايضا وان كان المطلوب هو النوع في ضمن الفرد الذي
لا ينقطع او في ضمن جميع الافراد الغير المتناهية فتوجه عليه ان المطلوب كان ممتنع الحصول
ضرورة امتناع حصول الامر الذي يحصل بالتدريج في الزمان المستقبل اذا كان مسبوقا بامور غير متناهية كما اقول ويمكن ان يستدل عليه بوجه اخر وهو ان حركة الفلك لو كانت
صادرة عن تخيل صرف كان مدركا على وجه التخيل وظ انه لا يمكن تخيل حركة غير
متناهية اذ كما انه لا يمكن تحقق البعد الغير المتناهي في الخارج كذلك لا يمكن تحققه في التخيل
على الوجه الجزئي نعم يمكن تعقله على الوجه الكلي والجواب ح ان كل قطعة متناهية من
الحركة الجزئية المتصلة المستمرة كدورة واحدة مثلا يمكن تخيلها للفلك ثم تحصل اوقات

وقبل اتمامها يحصل قطعة اخرى وحصلها وهكذا ولا يخفى ان هذا الجواب يجري في
الدليل المنقول في الشرح كما يظهر بادنى تامل هذا فان قيل يرد على الاول على الدليل الذي
اختاره الشارح ان القوى لا تقوى على افاعيل غير متناهية والتخيل نوع من الادراك
ليس بفعل بل اما انفعال او كيف او اضافة قلت المقصود اثبات ان للفلك نفس
مجردة واذا ثبت انه يصدر عنه الافعال الغير المتناهية وان القوى الجسمانية لا تقوى
على افاعيل غير متناهية ثبت ان للفلك نفس مجردة وان لم يثبت كون المدرك
للحركة الصادرة عنه قوة مجردة على انه اذا ثبت ان المحرك فيه هو القوة المجردة
وان تلك الحركة ارادية صادرة على وجه الشعور والادراك ثبت ان المحرك مجردة عن المادة
قوله قدس سره لورود النقض او لتوجه المعارضة وذلك لان هذا الكلام ان وجه بان
ما ذكرت من ان ما ذكر من الدليل على ان القوى الجسمانية لا تقوى على حركات غير
متناهية لو تم يجري في تحريك القوة المباشرة للتحريك فانها جسمانية بزعمهم او بان
ما ادعيت من الدعوى الكلية بان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية
منقوضة بالمباشرة للتحريك فكان نقيضا للمدعى ورجع المعارضة على ما قالوا ودعا
الاول كان نقضا للدليل الذي قالوا في بيان هذه الدعوى كان نقيضا وان وجه
ان ما ادعيتم من ان القوة الجسمانية كالقوة المنطبعة الفلكية المقارنة للقوة
المجردة فيه تقوى على حركات غير متناهية كان معارضة فتدبر قوله فان قيل
مثل ذلك في التخيل تقريره ان هذا ايراد على قول المص حيث قال ان صدورها ليس عن التخيل
الصرف فلا بد صدورها عن التعقل وهو انه يمكن صدورها عن التخيل المقارن للتعقل
لا عن التعقل كما ذكرت انفا فاجاب بان المقصود بالذات انما لم يصدر عن التخيل الصرف
حتى يثبت الاحتياج الى النفس المجردة واما ان الفاعل بالذات الباعث هو القوة
المتخيلة حقيقة وبالذات والمجردة معاون لها او بالعكس فلا غرض يتعلق به هنا
على ان الحق الظن ان مع المنطبعة المجردة كما كان الحال فيما كذلك فتدبر قوله
ولا يخفى عليك ان تقرير ما في المتن هذا احق لان المص جعل الدعوى ان الاثر الفائض

عن الجسم انما يفيض على ما له وضع بالقياس اليه وهذا لا يتوقف على كون ذلك الاثر الفائض من الجسم فيضا
منه من جهة الصورة والحاصل انه ان جعل الاعور ما ذكره المص فالدليل عليه لا يتوقف على المقدمة
الاولى بل النظر انما مسئلة اخرى على حدة ولعل الشارح لدفع الاستدراك قدر في شرح كلام
الماتن بل عن الصورة ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله بل يمكن ان يقرر ما في الماتن لا
يتوقف على المقدمة الثانية والثالثة مما بل يكفي فيه ان يقرر بما في الاستقراء
شاهد بان الاثر الصادر عن الاجسام انما يفيض على ما له وضع بالقياس الى تلك الاجسام
وبه يتم الدليل قوله وان كان متصورا بوجه اخر فتذكر لينظر فيه اقول الوجه الاخر ذكره
في تقرير الاشبه ويلخص كلام العلامة ان المفهوم من كلام المص ان الحاد الجسم بان يوجد التولي
اولا ثم يفيض عليها الصورة وذلك يفهم من قوله الموجد للجسم يفيض منه الصورة الجسمية على
التولي اذ ظاهر ان افاضة الشيء على اخر يقتضي ان يكون الفائض عليه متقدما على الفائض
ولو بالذات فقط لانه علة قابلية وهذا ضروري وقد استفيد من كلامه قدس سره
في الحاشية ايضا والضا يفهم من قوله والتولي لا وضع لها قبل الصورة فاعترض عليه
بان الحاد الجسم لا يجب ان يكون على هذا النحو اي على نحو الذي يكون الحاد التولي
قبل الحاد الصورة وفي تقرير الاشبه اشارة الى وجه اخر وهو عكس فان ذلك اشبه
بمذهبهم حيث ذهبوا الى ان الصورة تشترك لفاعل التولي اذ يلزم منه تقدم الصورة
على التولي في الجعل والوجود وههنا وجه اخر وهو ان لا يكون بينهما تقدم بل الموجد
يوجدهما معا ولم يتعرض له لان ما ذكره اشبه بمذهبهم وظهر مما قررنا ان ما ذكره
الشارح من ايجاد الصورة لا يصور الا بافاضتها على التولي وان كان يتصور بوجه اخر
فتذكر لينظر فيه ذهول عن مقصد المص او عن مراد المحشي العلامة وذلك لانه ان جعل
افاضة الصورة على التولي في كلام المص على الحاد بهما مقارنة معها حالة فيها بحيث
تتناول تقدم الصورة على التولي في الجعل والوجود وهو الظ من كلامه قدس سره
حيث قال المعنى ان اي من الافاضة الحاد الصورة حالة في التولي سارية فيها وذلك
يقتضي تقارنهما بحسب الزمان ولا يوجب تقدم الشيء منهما على الاخر ولا شك ان ايجاد

ولا يخفى ان ما ذكره قدس سره ههنا لا يلائم ما ذكره اخرا في الحاشية
حيث قال فلا بد ان يكون هناك ما يحل ويضع مع الموجد
على ايجاد الصورة انتهى وذلك لان هذا انما يتم اذا كان
سابق على الحاد الصورة على ما يفهم من الماتن ظاهرا
وجود التولي والحاد قبل الصورة نظرا الى الظاهر استقراء لنقول لا نسلم
ونقل قدس سره نظرا الى الوضع بين الموجد وبين نفس الاثر
ان الوضع الذي هو المحل ويجب تقدمه وضعه على وجه بالقياس الى شيء
المقبول ضرورة تقدم وضعه على وجه بالقياس الى شيء
اخر لكن يجري على اصل الدليل ان ما دل عليه استقراء لنقول
ان مداخلة الوضع لازم فيما اذا كان هناك قابل متقدم
على المقبول الذي هو المحل والاثر وما نحن فيه ليس كذلك
القبيل بل الامر بالعكس فلا بد حمل على التخصيص حتى يتاتى
عن التولي ويدخل تحت القاعدة استفادة من
الاستقراء وكان نظر الشارح اذن لكن يتم الاضطرار في
تقريره قدس سره
منه سلمه الله تعالى

ايجاد الصورة لا يكون الا على هذا الوجه اذ لو وجدت غير حالة فيها لزم خلوها عن الهيولى
وقد عرفت بطلانه انتهى فالامر الاول ان حمل الافاضة في كلام المص على ان يكون
ايجاد الصورة بعد ايجاد الهيولى كما هو الحق وحمل في كلام العلامة على المعنى الاعم من ذلك
فالامر الثاني وان حملت في الكلامين على المعنى الاخص فيجوز ان يكون الافاضة على الوجه
الاخير على الوجهين الاخيرين في غاية الظهور وح لا مجال لما اورده الشارح عليه من
البحث اللهم الا ان يقال انه حمل ايجاد الجسم على ايجاد الجسم الشخصي وذلك بان يكون الصورة
الشخصية وقد مر ان الصورة الشخصية متاخرة عن الهيولى فايجادها انما يكون بافاضتها
على الهيولى المتقدمة عليها في الوجود ثم اراده من انه لا يمكن افاضة الصورة الا بهذا الوجه
ولا تتصور بالوجه الاخر ليس من حيث سوا حمل الافاضة في احد الكلامين بل من حيث ان تفسير
الصورة الشخصية التي كان الكلام فيها لا تتصور الا بهذا الوجه وكلام العلامة مبني
على جعل الجسم المعلول هو مهية الجسم والصورة الفايضة من فاعل الجسم هي مهية الصورة
لا الشخصية وظاهر ان مهية الصورة متقدمة في الوجود على الهيولى فلهذا قال ما قال
فتامل **قوله قده** وجه الاعتذار ان يراد اقول يمكن الاعتذار بان الجزء الاخير لما كان
ممكنا وجميع الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة او بواسطة فوجد الجسم ان كان واجبا
لذاته كان موجدا لجميع اجزائه بلا واسطة او بواسطة ضرورة ان سلسلة الفاعلية
تنتهي الى الواجب يمكن دفع المنع الثاني الذي في الحواشي بوجهين احدهما وهو
قريب مما ذكره الشارح ان الواجب تعالى اذا كان علة بلا واسطة لاحد الجزئين فالجزء
الاخر ان صدر عنه في هذه المرتبة من العلية كان منافيا للقاعدة وان صدر
عنه في المرتبة المتاخرة عن مرتبة صدور الجزء الصادر بلا واسطة كان صدوره
بواسطة لا محالة وثانيهما ان ذلك الجزء كان ممكنا لا محالة والممكن لا بد ان يستند
الى الواجب اما بلا واسطة او بواسطة معلوله الاول الذي فرض انه جزء اخر وذلك لانا
نفرض الكلام في الجسم الصادر اولا وح نقول لا يكون الصادر الاول عنه تعالى جسما
ولا اجزاء واعراضه ولا نفسا فيتعين ان يكون الجزء الاول من الجسم او العقل فيما

وض انه لم يكن عقلا لما بد ان يكون جزء الجسم الصادر اولا فتدبر ثم تقدم الكلي على الجسم الصادر
انما يمتنع اذا اريد مهية الصورة وقد عرفت ان الشيخ حملها على الشخصية وح كان
امتناع تقدم الكلي عليها محل نظر وعلى تقدير التسليم وحمل الصورة على مهية الصورة
وان امتنع تقدم الكلي على الصورة لكن لا يمتنع تقدم الصورة على الكلي كيف وقد
تقرر عندهم ان الشركة لعلة الكلي هذا وستعرف ان الشيخ حمل الواسطة على ان
يكون هي الفاعلية القريبة وح كان المراد بامتناع تقدم كل منهما على الاخرى
امتناع تقدمه على ان يكون علة فاعلية وبطلانه قد مر سابقا لكن يرد عليه انه
يجوز ان يصدر احدهما عن الاخر الواجب بلا واسطة والاخرى بواسطة الاخر لا بهذا
المعنى وهو ان يكون الواسطة علة فاعلية حقيقة بل بمعنى ان يكون شرطا لصدوره
عن الواجب الثابت على تقدير تمامه انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد اذا لم يكن
هناك تعدد شروط وآلات وبالجملة لا يمتنع ان يصدر كل منهما عن الواجب وكان
الواجب علة فاعلية لهما لكن بالنسبة الى احدهما علة مستقلة وبالقياس الى الاخرى
لا يستقل بل شرط الاخرى ومن ادعى الامتناع فعليه البيان وكيف يمكن دعوى
الامتناع وقد نقل عن الشيخ الرئيس في بعض رسائله ان جميع المحققين من الحكماء ذاهبون
الى ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وتقدس وان العقول والنفوس وغيرها
بمنزلة الآلات والشرائط لا انها مفيضة للوجود ومعطية له قال الشيخ يكون موجد الجسم
بالحقيقة تلك الواسطة هذا مبني على ما سبق من ان الواسطة هي العلة الفاعلية وقد
عرفت انه غير لازم ويمكن ان يقال هذه الواسطة لا يكون جسما ولا نفسا ولا جزءا
الجسم ولا اعراضه فيتعين ان يكون اما عقلا فيثبت المطلوب او لا يكون الواسطة اصلا
قال الشيخ فيها ايضا انتفاء العكس باطل على مذهب الحكيم هذا مؤيد لما قررنا ان العلة
حمل الصورة على مهية الصورة قال الشيخ او نقول فعل النفس لما كان اح اقول او نقول
لغرض الكلام في الجسم الاول والمناقشة هي ان الاثر الفائض عن الجسم انما يفيض
عليه اذا وضع بالنسبة اليه لا ان الجسم اذا كان اله في تاثير جوهر مجرد متعلق به لا بد ان

ان يكون بينه وبين ما لو ترفيه وضع قوله فان الامكان والوجوب راجعان الى امكان العلة
كما في المعم الاول لا امكان المعم لانه ليس علة اصلا فلا يلزم ترك العلة التامة واما والنظم
ان المراد من العلة مطلق العلة لا خصوص الفاعلية كما ذكره قدس سره لانه يكفي في الدور
وتوجيه كلامه انه جعل العلة ما توقف عليه المعم على وجوده وهذه امور عبارته كما اشار
اليه ليس لها وجود لانه توهم ان العلية اللازمة في الدور ما كان فاعلية كما عرفت
فتدبر قوله قده لكن المناقشة في حقيقة المقدم باقية اقول بل مندفعة بما حققه الشارح
من الفرق بين الصورة والعرض كيف والاحتياج من حيث الحلول مشترك بين
الصورة والعرض قوله قده ان لوجه الكلام على انه اعتراضان وذلك بان يقال
في الاول منع ان يكون للواسطة التي هي العرض علية وتقدم في الوجود مطلقا
وبذلك يندفع الدور وفي الثاني تسليم ان الواسطة لها علية وتقدم في الوجود لكن
العرض لا يفتقر في الوجود الى الجوهر بل في صفة الحلول ولا محذور لان اللازم ح توقف
العرض على الجوهر في الحلول وتوقف الجوهر على العرض في الوجود بناء على تسليم تقدم الواسطة
على ذي الواسطة بحسب الوجود فتامل قال الشارح او تقدم العرض على الصورة الخ اراد التقدم
على نحو تقدم العلة الفاعلية كما مر منقولا عن شرح الاشارات ان الواسطة علة قريبة
للمعم وح ظهر صحة دعوى بطلان اللازم اذ قد مر ان ليس شيء منهما علة فاعلية للاخر
لكن لاحد ان يقول لعل واحدة منهما واسطة للاخرى بالمعنى اللغوي كما مر في كلامه
قدس سره هناك قال الشارح وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه لا يتمشى في انواع الجسم بل في
انواع غير الجسم من الاجناس الداخلة تحت مفهوم الجوهر وكذا في اشخاص الانواع الداخلة
تحته كاشخاص النفس والصورة اقول يمكن الجواب عنه بان مراد المص من الممكنات التي تصدق
عليها الجوهر الاقسام الاولية للجوهر وهي الاقسام الخمسة المشهورة التي ذكرها في الحواشي
فانه يلزم من عدم اشتراكها في ذاتي عدم جنسية الجوهر لها ويلزم منه عدم جنسية للانواع
والاشخاص التي تحت تلك الاقسام ويمكن توجيه كلام الحواشي بان مراده الاشتراك
في الذاتي ودعوى المكابرة بناء على ان الجنسية بحسبه على سبيل التشكيك وليس دعوى المكابرة مبنية

والحاصل ان في الاول لا يلزم توقف شيء على ما توقف
عليه وفي الثاني يلزم توقف شيء على ما توقف
عليه من جهة واحدة فيلزم الاول التغاير بين الموقوف والموقوف
عليه بالذات وفي الثاني بالاعتبار منه

على انه اراد مطلق الاشتراك في الجسمية سواء كان في ذاتي ام عرضي وعلى ما قررنا يندفع
عنه ما اورده الشارح عليه قال الشارح احتج الامام على انه ليس جنسا اقول هذا الدليل لو تم لدل
على نفي جنسية الكم والكيف وساير ما هو جنس بالضرورة والاتفاق مثلا لو كان الكم
جنسا لما كان لاحقه ممتازا بعضه عن بعض بفصول هي كم والا لزم تقوم الكم بما
ليس بكم وننقل الكلام الى تلك الفصول فان الكم جنس لها فتامل قوله قده لكن ذكره
لموافقته بما قبله اقول هذا عذر غير مسموع وذلك لان قول الشارح لما عرفت دليل على قول
المص فان البرهان ما قام على امتناعه اي على امتناع تقدم التشوي على الصورة فظهر
ان قوله وامتناع صدورها عن البسيط عطف على قوله امتناع تقدم التشوي على الصورة
فيكون داخلا تحت قوله لما عرفت وكان المعنى البرهان ما قام على امتناع تقدم
التشوي على الصورة لما عرفت ضعف ما قيل في بيان امتناع صدورها عن البسيط
في مرتبة واحدة وهذا ام
في مرتبة كما ترى قال الشارح وهذا الجواب لا يصح من طرف الحكيم وذلك لان الظ من قول المص
يجوز ان يصدر عنه مادة مجردة ان تقدم المادة على الصورة في الوجود يجب الزمان و
هذا القدر في ثبوت التلازم بينهما وعلى تقدير ان يراد ان التشوي وجدت قبل الصورة
قبلية ذاتية كان منافيا لما ذهبوا اليه من ان الصورة مشتركة لعلة التشوي لكن يمكن
ان يقال ان المراد انه يجوز ان يصدر التشوي المجردة بحسب المرتبة لا بحسب الزمان هذا
وينبغي ان يحمل التشوي والصورة على الشخص منهما فوافق مذهبهم ولو حمل على ما بينهما
فالامر بالعكس وقد مر ان نظر الشارح الى هذا ونظر العلامة الى عكس ذلك فتدبر قوله قده
كالكيفيات النفسانية اولى اقول الكيفيات النفسانية مفسرة بما يختص بذوات الانفس
الحيوانية وهذا تناول ما يكون عارضا لبدن الحيوان كالصحة والمرض والفرح والغضب
وغير ذلك وما يكون عارضا للنفس المجردة الانسانية كالذكاء والبلادة وغيرهما
ولا يخفى على من تتبع الكيفيات واستقرأها ان الصنف الاول اكثر بكثير من الثانية وظاهر ان المراد
هنا ما يكون عارضا للمجرد فالمراد بقوله قدس سره كالكيفيات النفسانية ليس جميعها ولا اكثرها
بل اقلها او المراد بالكيفيات النفسانية ما يكون عارضا للنفس المجردة على خلاف الاصطلاح

لان ما يعرض للبدن فهو داخل في الاعراض المادية ١٢

مباحث الاعراض

الاصطلاح المشهور والاول اظهر قال ش اقول فيه نظر لان الكم المنفصل الفا قابل
للانقسام الى صل فيه اقول تفصيل المقام ان الامام حمل القسمة على القسمة الخارجية
وحمل القبول على معنى الاستعداد ولذا نفى قبولها عن الكم المنفصل اذ القسمة الخارجية
حاصل بالفعل للكم المنفصل والاستعداد لا يجامع الفعل واشار بقوله الا اذا اخذ
القبول باشتراك الاسم الى اخذ القبول بمعنى القدر المشترك بين الاستعداد والعروض
والاخذ فيرجع معنى قبول الكم المنفصل للقسمة الى ان ياخذها اى ان يعرضها له القسمة
واشار حمل القسمة على القسمة الخارجية الفا والمتناول لها ما دل عليه قوله للانقسام
الحاصل فيه لكن جعل القبول بمعنى الامكان الذاتى لا الاستعدادى لكن قوله وحصول
القبول مع القابل مشعر بانه حمل القبول على معنى الاخذ والعروض لكن ينبغى تقدير
الامكان ليصير من العوارض الاولية اللازمة للكم فيحكم بان قبول القسمة شامل للكم
المتصل والمنفصل الفا والمحشى العلامة قدس سره وافق الش فى جعل القبول
بمعنى الامكان الذاتى لكن جعل القسمة بالمعنى الوهمى واشار الى ان جعل القسمة بمعنى
القسمة الخارجية يحتاج الى تكلف فى جعل قبولها عارضا للكم المنفصل سواء كان
القبول بمعنى الاستعداد كما فى توجيه الامام او بمعنى الامكان الذاتى كما فى توجيه الش
بل اذا جعل القبول بمعنى الاخذ بالفعل كما اشار اليه الامام وذلك لان استعداد
القسمة او امكانها الذاتى او عروضها للكم انما يكون حقيقة اذا اجتمع المقبول مع القابل
اذ لا يستعد الشئ لصفة غيره وكذا لا يمكن للشئ صفة غيره وكذا لا ياخذ صفة غيره
فاذا حمل القسمة على الوهمية وحمل القبول على معنى الامكان كان عروضه للكم
المتصل والمنفصل فى غاية الظهور فيندفع ما قاله الامام بالمرة بحيث لا يبقى مجال
توهم انه غير عارض للمتصل ولا يحتاج فى عروضه له الى التكلف وهذه الدقيقة
وهى عدم عروض القسمة قبول للكم المتصل حقيقة وان لم يكن مما قاله الامام لكن لما
كان من جنس ما قاله ومن قبيله كانه من روادفه وتتمة ما قال فاندفع ما قال الامام
بالمرة تامل ويمكن ان يقال مراده قدس سره ان قبول القسمة الوهمية شمولها وتناولها للمتصل

المتصل

وكذا ان تقول القسمة تحمل الخارجية والوهمية والتناول لهما
والقبول يحتمل الامكان الذاتى والامكان العام ويحتمل الاستعدادى الفا
الامكان الاول الاخذ والعروض وضرب
الثلثة فى الاربعة حاصل الثلثة اذ لا يختلف الحال بحمل الامكان
على الذاتى والعام فيصير اثنى عشر حمل القسمة وعلى
فرد الاقسام المستنبطة صحيحا وفاسدا فتامل منه

اهون واظهر قبولا من قبول القسمة الانفكاكية واذا كان الحمل على الثاني اندفع ما قاله
الامام من جهة عدم تناوله لها فالحمل على الاول كان الاندفاع اظهر واولى و
يمكن ان يؤيد قوله بالمرة اشارة الى ما قرره ان الانفصال بالفعل في الكم المنفصل
لما كان اعون للوهم على القسمة الوهمية فاذا كان المراد بقبول القسمة الوهمية
فتحققه وتناوله للمنفصل اولى من تناوله للمتصل فاذا سلم الاول كان الثاني
مسلما بالطريق الاولى فاندفع المناقشة في تناوله للمنفصل بالمرة ويمكن ان يكون
هذا اشارة الى ما اورده على الامام حيث سلم ان قبول القسمة بالمعنى الذي حمله عليه
عارض للكم المتصل ولم يسلم عروضه للمنفصل فان هذا المعنى على ما فهمه لم يعرض للمتصل
ايضا ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى ان كلام الامام كان مزيفا من جهة
سوء حمل لفظ القبول على ما ذكره لكن كان مزيفا من جهة سوء حمل القسمة على ما حققت
من ان المراد من القسمة هي الوهمية والمفهوم من المباحث المشرقية ان منشاء
كلام الامام انه حمل القسمة على الوهمية ايضا لكنه اعتبر فيها ان يكون فرض شيء و
شيء الى غير النهاية وفيه انه لم يعتبر في القسمة الوهمية احد **قوله قدس سره** فقد يمنع وجوب
تصورها مع تصور التربيع اقول هذا المنع مكابرة والتفرقة بين المحل والحدود والحكم
فتامل **قال الشارح** فكل كلي هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها كل كل وهذا هو الاصح يدل
عليه قوله وهو جزؤه وعلى النسخة الاخرى يحتاج الى تخصيص الكل بالمركب وكان
ذكر الكل مستدركا لا دخل له في المقصد وعلى النسختين لا يلائم قوله لنبيا او غير نبي
اذ الاعراض النسبية لا تركيب فيها الا اذا اعتبر تركيب بعضها مع بعض تركيبا اعتباريا
والمقصود من هذا الكلام انه ينبغي حمل الكلام على هذا والا لو حمل على ما فهمه العلامة لزم
دخول جميع المركبات في الاعراض النسبية لان المذكور تعريف للاعراض النسبية قال
هذا الكتب تصور بحقائق الموجودات حققت قدس سره علة هذا هو ان يعود
ما بعده لنقل كلامه هناك وهذا مبني على ما حققه في بحث الاخرى ان معنى
هذا الكلام هو الحصل ومن صور بيان له اقول هذا لا يكفي في المقصد وهو ان العلم

اي ما يوقف
يعود على
تصور

العلم بمعنى المعلوم الا اذا حمل الصورة على معنى الماهية الحاصلة في الذهن وكون الصورة
يجيء بهذا المعنى مذكور في الشفاء لكن كون الصورة في كلام الشيخ ههنا بهذا
المعنى لا بمعنى الشبح والمثال غير ظاهر الا من تتمة كلامه المنقول حيث قال فان قيل
صور الاعراض اعراض فصور الجواهر كيف يكون اعراضا قلنا ان الجوهر لذاته جوهر الى اخر
ما قال والتحقيق ان العلم لا يطلق على معنى المعلوم من حيث انه معلوم ومراد الشارح
ليس هذا الفاضل مراده ان العلم متحد مع المعلوم في الماهية وان كان مغايرا له نوع
من الاعتبار ولا يخفى دعوى دلالة قوله العلم هو المكتسب من صور الموجودات عليه الا بلفظ
ما نقله واعلم ان الشيخ اجاب عن السوال المذكور بان الجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج لا تحتاج الى الموضوع ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود
الخارجي فلا منافات بين كون الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في
الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون شيء
واحد يحتاج الى الموضوع بحسب وجوده مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود
وقال بعض المحققين لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يقع الاشكال
في انه كيف يمكن ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولا يندفع ذلك بما ذكره الشيخ
كما لا يخفى ومنشأ ذلك ان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا شبهة في كون الشيء جوهرا
بذاته وعرضا باعتبار ما واما الاجناس العالية فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن
تبدل الذاتيات بحسب اختلاف الوجود والا لم يكن الموجود تلك الماهية واختار بعض
الاذكياء لدفع هذا الاشكال ان كل ما حصل في الذهن جوهرا كان او عرضا صار كيفا
وانقلب ماهية وان باختلاف نحوي الوجود تختلف ماهيته فالحوال مثلا كان
جوهرا باعتبار وجوده في الخارج واذا حصل في الذهن انقلب كيفا وكذا الحاصل
في الذهن اذا حصل في الخارج انقلب جوهرا وقال ان فعلية الذات متاخرة عن الوجود
بحسب نفس الامر وان كانت متقدمة عليه بحسب وضع العقل اذ العقل يلاحظ الماهية
مجردة عن جميع العوارض ثم يصفها بها وهذا المذهب ممتاز عن القول بالشبح بان

العلم بمعنى المعلوم الا اذا حمل الصورة على معنى الماهية الحاصلة في الذهن وكون الصورة في الذهن اشتقاق ومواده كيف يكون العلم مطلقا عرضا والحال ان صور الجواهر جواهر م

سر صدر الدين الشيرازي

كما سبق في هذا الشرح في بحث اصل الوجود في الموجود الخارجي م

قوله وهو ايضا اما حقيقة اعلم ان التحقيق من متى لا يكون الا امرا غير قار منطبقا على الزمان كالحركة والمثال المذكور كذلك لان الكون يحصل بالحركة
نوع غير قار ايضا وما ذكره قدس سره او طرفه لا ينحصر متى فيه وانما يتحقق في نفس الزمان بل قد يكون باعتبار الوقوع في الان السيال وهو غير الان
الذي هو طرف الزمان وتوجيه الكلام ان متى لا يتحقق باعتبار الحصول في الان السيال لانه لما كان ازليا غير منقسم من حيث ذاته لا يكون
وقوع الشيء فيه مطلوبا بالسؤال بلفظ متى بل المطلوب بالسؤال عن الزمان المخصوص او طرفه المعين فتامل

صح الشيخ لا نقول ان ذلك التشبيه اذا وجد في الخارج انقلب جوهرا مثلا وفي هذا
المذهب يلزم ذلك وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشي الشرح الجديد للتجريد ثم اعلم
ان قول الشارح فان قيل حاصله يرجع الى ان ما ذكرت من التوقف حق لكنه مبني على
القول بان العلم من مقولة الاضافة وبناء كلام المص على كون العلم متحدا مع المعلوم
بالذات مغايرا له بنحو من الاعتبار على ما اختاره الشيخ الرئيس وح لا يرد ما نقلت
من التوقف على مراد المص ثم اجاب عنه اولا بان على هذا المستقيم ان العلم بالنقطة
مثلا يخرج بقيد اللا قسمة لذاته لكنه عبر عنه بعبارة المنع تسامحا والمراد ما ذكرنا
كيف وكلامه يرجع الى نفس التوقف والناقض مستدل وثانيا بانه على هذا لا يصح
ما يستفاد من قول المص وغيره ان العلم مطلق من مقولة الكيف بل لا يصح هذا
المذهب اذ لم نقل اصدال العلم من مقولة العلوم على ما يلزم منه ونحن نقول اذا بني
كلام المص على انه لم يراع تلك التعاريف المشهورة فلم لم يحمل على مذهب الشيخ
حتى لا يتوجه شيء من الايرادين قوله قدس سره اللهم اذا جعل الوحدة العارضة
للمنقطة باعتبار الوجود الظل توضيحه انه لو جعل اللا قسمة الواحدة في تعريف الكيف
صفة للمحل بمعنى ان الكيف عرض لا ينقسم لا قسمة محله او لا بمعنى انه يقتضي اقتضاء
اوليا ان يكون محله غير منقسم فح كما يدخل العلم بالنقطة في تعريف الكيف
بناء على ان صورة النقطة المطابقة للنقطة في المنقطة وان اقتضت لذاتها
لا قسمة نفسها لكن لا يقتضي لا قسمة محلها بل لو اقتضت عدم قسمة محلها فانما هو
بواسطة اقتضائها اولا لا قسمة ذاتها كذلك يدخل نفس النقطة الفاعلية ما ذكر
فلا بد ان يبنى الكلام على ما ذهب اليه الشيخ ويراد باللا قسمة لا قسمة نفس ما هو
كيف لا محله وح لا فائدة معتدا بها في ذكر قيد في محله في تعريف الكيف وكان
ورود البحث المذكور ظاهرا وان جعل صفة لما هو كيف ويبنى الكلام على مذهب
من قال بوجود الاشياء في الذهن لا صورها وانتقاشها الخالف لما
في الميقات وهو مذهب المحققين ومختار الشيخ ودليل الوجود الذهني يدل عليه

ما يتبين في اصابة الكلام في تعريف الكيف ان هذا النوع من المنقسم صحة م م

المذكور من يوجد قلت لا لم والفرض لو كان ح م م

٣

علة خروج العلم بالنقطة عن التعريف الا ان تق اللاقسمة مقتضى ذات النقطة من حيث
وجودها الخارجي لا من حيث وجودها الذهني وحاصله رجع ان اللاقسمة العارضة
للنقطة كانت من وجودها الخارجي لا من لوازم وجودها الذهني وهو ظاهر ولا من لوازم
ماهيتها ولكن الاحتمال الثاني لا يخلو عن قوة قال بلفظ اللهم ولعل وجه التامل
انه اذا كان عدم الانقسام من عوارض الذات بشرط وجودها الخارجي لم يكن لذاته
وتوجيه الكلام بحيث يندفع عنه هذا ان المراد بقولهم لذاته ان لا يفتقر الى امر خارج
عن الذات مغاير للوجود واما الافتقار الى وجود الذات فمن تتمة الاحتياج الى الذات
مثلا يقال وجود المعلول مقتضى ذات العلة بشرط الوجود الخارجي قوله لنسبة بين
الاجزاء لا جل في المواراة مقصالت من هذا القد اخراج النسبة التي بين الاجزاء الغير المتحيزة وضعا والعموم
والخصوص مثلا اقول هذا القد على هذا التفسير لو سلم انه مستلزم للقد الثاني لا يلزم استدراكه كما قال قدس سره
وذلك لان اللازم ح ان يكون الوضع هو الهيئة المترتبة على نسبة الاجزاء بعضها الى بعض المقارنة
نسبتها الى الامور الخارجية وظاهر انه لا يلزم من مجرد ذلك دخول النسبة الثانية في حقيقة الوضع وقد
صرح الشارح بان الوضع المعرف الذي هو مقوله مجموع النسبتين فلا بد من ذكر القد الثاني لظهور المقصد
وقول الشارح الكائن ذا مكان ظاهر انه متعلق بقوله واجزاء المكان فقط لكن مراعاة جانب المعنى
تقتضي تعلقه به وبجهات العالم معا وذلك لان مقابلة اجزاء ذي وضع الى جهات العالم لا يتصور
الا في الاجسام التي لها جهات ولا يتصور في محدد الجهات فقد اخرج بقوله الكائن في مكان اذ ليس للمحدد
للمحدد مكان وح كان معنى الكلام بالقياس الى جهات العالم وبالقياس الى اجزاء المكان
كل منهما في غير المحدد واما في المحدد فبالقياس الى ما في جوفه وبالقياس الى اجزاء متمكنه قوله قدس سره
ومن العجب انه كيف غفل عن هذا المعنى مع ظهوره اقول يمكن توجيه منع الشارح انه له ان يمنع ان
القسم مجرد الوضع بل هو الوضع المأخوذ مع امر اخر هو النسبة الى الامور الخارجية وهو
اي الامر الاخر متغاير في القسم والانعكاس وان كان الوضع فيهما وهو النسبة التي بين الاجزاء
فيهما واحدا واما ان القوم ومنهم المص جعلوا هما من اقسام الوضع فمبني على ان يكون المراد الوضع
بمعنى المقولة وقد عرفت انه مجموع النسبتين وهو حاصل في مختلف فيهما والحاصل ان مجرد تغير الوضع

الذي هو جزء المقولة بالنسبة الى الاول لا يلزم اتحاد القائم مع الانعكاس وان لزم اذا كان القيام
مجرد نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وكذا الانعكاس وليس كذلك واي حاصل ان النسبة الثانية وهي
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية مختلفة فيهما وهي شبيهة بالفصول المنوعة ولا يلزم من
تعريف الجنس كالحيوان مثلا ان يشير بتعريفه الى امور ما يتميز به بعض انواعه عن بعض كالانسان والفرس
وعند هذا سقط عن الشارح ما اورده قدس سره الا انه تسامح في جعل مجموع النسبتين نوعا من
النسبة التي بين الاجزاء اذ لا يصدق على مجموع النسبتين انه نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وعلى ما
قررنا من ان الشيء المنضم الى النسبة التي بين الاجزاء شبيه بالفصل وكذا الوضع بمعنى جزء المقولة
نظر للجنس وليس بجنس لا يرد عليه ما اورده قدس سره في شرحه عليه للمواقف عليه ان جعل الجنس و
الفصل واحدا وكذا وجودهما فلا يجوز ان يقع الحقيقة التي في القائم في الانعكاس مع الاقدام فصلها
المختص بها **قوله قده** وان اريد الجسم مطلقا فدخل الشكل العارض للتعليم اقول والضمير يخرج
وضع السطوح والخطوط **قوله قده** ولا مخلص له الا القول بان الوضع لا يعرض الا للطبع فقط وح
يكون وصف التعليم ويعرفه بالعرض فيكون ذا وضع بالعرض كالكم بالعرض **قال الشارح** بالقياس
الى النسبة الخ ليس المراد ان النسبة الاخرى هي طرف النسبة على ما توهم من العبارة بل طرف نسبة
الابوة هو ذات الابن لا البنوة بل المراد ان النسبة الاخرى لا ينفك عنها في التعقل **قوله**
لم يتفق الى الان هذه الغاية فيها اقول وجه ما نقله عن الشيخ ان الملك ان كان عبارة عن نفس
كون الشيء بحيث يحيط بالكل او ببعضه ما يتنقل بانتقاله على ما فسر الشارح توجه عليه ما اورده قدس سره
عليه انه كان من مقولة الاضافة بناء على ان المحاطية والمحيطية متضايفان وان كان عبارة
عن الهيئة المترتبة عليها على ما اختاره قدس سره توجه عليه ما سيورد عليه الشارح انه لا دليل على وجود
تلك الهيئة ولو دل دليل عليه فكانت من مقولة الكيف وان جعلت عبارة عن النسبة الاخرى الغير
المتكررة فرد عدم دلالة الدليل على تحققها وهذا بخلاف الوضع اذ لو جعل عبارة عن نفس نسبة
بعض الاجزاء الى بعض والى الامور الخارجية لم يتوجه شيء فان قلت مثل هذا يرد على ما حققناه الان
قلت يجعل الاين عبارة عن نفس حصول في المكان على ما فسره المص لا الهيئة المترتبة عليه حتى
لا يثبت بالدليل فان قلت الحاصل في المكان متضايف لكون المكان محصولا فيه قلت لا نعني

لا معنى لكون المكان محصولا فيه الا حصول الشيء فيه اعتبارا لعروض صفة للمكان وقد قال بعض المحققين
ان المطابقة بالفتح ليس امرا مغايرا للمطابقة بالكسر مغايرة الساكن لما هو المتبادر الى الفهم بل
ليس الموجود الا المطابقة بالكسر وهو صفة للفاعل واما ما هو بالفتح فهو نفسها معتبرة بالعرض
صفة للمفعول فمطابقة المفعول ليس سوى مطابقة الفاعل له وهذا وانت تعلم انه على هذا يمكن
ان يجعل الملك نفس نسبة المحاط الى المحيط ولا يلزم تكرار النسبة بالذات حتى يصير من مقولة الاضافة
فتامل جدا قوله ولذا اورد مثالين لا يخفى ما في المثال الثاني من المناقشة قوله
قده ويراد به الحالة القارة لا المعنى المصدري الغير القارة اشارة الى ان في التسخن الماء بالنار
تحقق امور احدها في النار وهو التاثير التدريجي وثانيها في الماء وهو التسخن التدريجي وثالثها
العارضة للماء وهو من مقولة الكيف وكان امرا قارا والفعل قد يطلق على الحاصل بالمصدر
فاذا عبر عن التسخن والتسخن بلفظ فيمكن حمله على معنى الاثر وهو السخونة وقد عرفت انه كيف
لا فعل بالمعنى المراد ههنا فلذا عبر بلفظ ان يفعل لان المضارع لدلالته على الزمان
يدل على الامر التدريجي الغير القار وهو المعنى المصدري دون الثالث وهو الكيف وكذا
اذا عبر بلفظ الفعل لانه ايضا صيغة الفعل لاشتماله على الزمان يدل على الامر الغير القار
وايضا المراد التاثير والتاثر التدريجيان على ما صرح به قدس سره وصيغة الفعل يدل
عليه دون لفظ المصدر لعل هذا اظهر مما ذكره الشارح فتامل قوله قدس سره اذ لا يلاحظ
الزمان في التسخن يعني لا ملاحظة في خصوصية الزمان ملاحظة الماضوية او المضارعية والا
فملاحظة اصل الزمان مما لا بد منه لدل به على انه غير قار قوله قده موقوف على بيان امور ستة
فجنسية كل منها توقف على امور ستة واما كونها اجناسا عالية فتوقف مع ذلك على
امرين اخرين عدم كون ما فوقها جنسا وكون ما تحتها جنسا فظ ان بيانها التعسر
غاية التعسر قوله قده اي دوام وجوده واستمراره فلا يلزم كونه ممتنعا اقول بنى حمل
النباتية على كونه قارا لدوام اي يجتمع الاجزاء واما حمله على الدوام كما فعل قدس سره فيقتضي
دخول الاعراض الاينية في الحركة اذ الآنيات تمتنع دوامها لا يقال على ما حملت يتوجه
النقض بها ايضا اذ الآنيات تمتنع اجتماع اجزائها اذ لا اجزاء لها حتى يمكن اجتماعها فيصدق

ولك ان تقول ان السيد قدس سره لو قصد ان صدق هذا التعريف
على الاعراض الاينية كالحركة والاضاء والاصوات فلا حاجة
الى ذكره في عاشية تامل

انه يمتنع اجتماعهما لانا نقول المراد بامتناع قرار الذات ان يكون له اجزاء يمتنع اجتماعها كما هو الظاهر من اللفظ
فتدبر قوله قده فان عدم قراره بسبب محله الخ القار انتهى واراد بالمحل الحركة اقول فيه نظر لان
عدم قرار الزمان وامتناع اجزائه ليس من جهة محله الذي هو الحركة ولهذا قالوا التقدم والتاخر
الذي لا يجتمع معه المتقدم مع المتاخر عرض اولي لاجزاء الزمان وعروضه لغيره بواسطة الزمان
وظاهر ان التقدم والتاخر المذكورين قريب من معنى التقضي والتجدد وهو عبارة عن عدم
القرار قال المحقق في شرح الاشارات ان الزمان ليس له هيئة غير اتصال الانقضاء والتجدد و
ذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية
ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر اللذين ليسا بعرضين لعرضان له ويصير الاجزاء
بسببهما متقدما ومتاخرا بل لتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان لتلزم تصور تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لقارنها لا بشيء اخر فهذا المعنى لحق التقدم والتاخر
الذاتيين له وامال له حقيقة غير عدم الاستقرار لقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانها
يصير متقدما ومتاخرا لتصور عروضهما له انتهى ولا يخفى دلالته على ان عدم الاستقرار للزمان
لذاته وللحركة من جهة من غير عكس على ما ذكره قدس سره وقد علمت ان الحق ما ذكره المحقق قوله قده
هذا هو الكشف المعروف فيما تقدم ولا يخفى ما فيه من المناقشة اذ فيما تقدم اعتبر قيد اللا قسمة
احترازا عن النقطة وههنا لم يكن مذكورا قوله قده والتاثير قد يكون دفعيا اقتصر عليه بناء
على ان الحق عنده ان الحركة من مقولة ان ينفعل كما صرح به فرد فع هذا الاشكال في الحوادث الذي
بعده ومنهم من اختار في دفع هذا الاشكال ان الحركة في كل مقولة من تلك المقولة فالاين منه قار
كما في السكون الاينى ومنه سيال هو الحركة الاينية وكذا الكيف منه قار كحرارة النار مثلا
ومنه سيال كحرارة الماء المتسخن بالنار ما دام المتسخن على حاله وهذا اقرب الى الصواب
فتامل قوله قده كما قيل في النقطة اه اقول نعم لكن يمكن ان يقال ههنا امران احدهما انه مقول
على مختلفات الحقائق لكونه جنسا فلا يختل حصر الاجناس العالية في التسعة او العشرة
وثانيهما انا لا نقول انه داخل في مقولة الاين والكيف مثلا فقط حتى ينافي وقوعه في المقولات
الاخر بل نقول الحركة في كل مقولة من تلك المقولة كما اشرنا اليه آنفا واما اختار انه داخل تحت

تحت مقولة ان ينفعل فتوجه عليه ان الكلام في نفس القبول لا في قبول الجسم والانفعال به وذا انما
لا يكون من مقولة ان ينفعل والحق انه ان اريد بالحركة الحرك وقبول الكيف والاين مثلا فالحركة
من مقولة ان ينفعل وان اريد ما ينفعل به الشيء كالحرارة والبرودة مثلا فالحركة في كل مقولة
من هذه المقولة كما قالوا هذا هو التحقيق اللائق بالمقام وقوله عن المشهور لان المشهور ان العوارض
الموضوعة تسمى وبعده انما تعنيه وهذا الاشكال انما يتوجه على هذين المذهبين واما على
مذهب من قال بانها اربعة وواحدها الحركة فلا اشكال قال الشارح فضلا عن كونها عاليين اشارة
الى منع اخر وهو انه يجوز ان يكون جنسا مفردا فلا يقدح في الحصر المذكور هذا وانت تعلم ان
النقض بمثل الوحدة والنقطة يحتمل امرين احدهما انهما جنسان عاليان لا يكون شيئا منهما فح
كان الجواب بانهما نوعان او جنسان مفردان صحيح وثانيهما انهما نوعان من العرض لكن ينبغي
دخولهما تحت شيء منها ولا يدخل تحت شيء منها وهو الظاهر لا ينفع منه كونهما جنسين او جنسين
عاليين بل ينبغي ان يقال انهما لا يدخلان تحت جنس اصلا وكانهما جنسين مفردين ولا يندرجان
تحت شيء منها وهذا لا يقدح في الحصر المقصود هنا فتامل واعلم انه يشكل الامر في الآن السيال
لانه موجود عندهم بعقل سلامة ارمان الممتد ويكون داخلا تحت الكيف بمعنى تزلفه وليس شيئا
من الاقسام الاربعة فتامل قوله قده ولا يقبل القسمة واللاقسمة في محلها اه اقول قد عرفت
ان القيد اللاقسمة كان لاخراج النقطة والوحدة فمن اراد ادخالهما في تزلف الكيف فيسقط
قيد اللاقسمة له واما حمل اللاقسمة على انه صفة المحل وان نفع ادخالهما في التزلف لكن يختل
القيد المذكور لغوا في الكلام وهو ظاهر قال الشارح لجواز ان لا يكون حلول الحلول زائدا على الحلول
اقول هذا ظاهر الف ضرورة ان الحلول نسبة بين الحال والمحل على ما هو المفروض والنسبة
خارجة عن الطرفين او مغايرة لهما على ما مر وايضا قالوا الحرارة مثلا ان كانت قائمة
بنفسها كان الحرارة ونفسها حارة بها واذا كانت قائمة بالغير وكان الغير حارا بها و
كذا الكلام في سائر الاوصاف كالوجود وظاهر ان الحلول القائم بالابوة مثلا صفة لها قائمة
بها فكان الغير حالا به فلو كان الحلول حالا ايضا كان حالا بالحلول اخر قائم به هذا والمنع الثاني
المنقول عن الجاربردي يحتمل وجهين احدهما ما قرره الشارح وهو ان يكون بعض النسب موجودة لكن

حلول الحلول غير موجودة اصلا وثانيها ان الحلول العارض للابوة مثلا موجود لكن حلول الحلول غير موجود
ولم يلتفت الشارح اليه لان الحلول لو كان صفة من شانه الوجود الخارجي لم يكن اتصاف الشيء به الا بوجوده
فيه وجودا خارجيا حتى لا يلزم تجوز كون الجسم الابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة
فان ذلك سفسطة كما صرحوا به **قوله قدس سره** واعلم ان ههنا اشكالا اقول هذا الاشكال ظاهر الدفع
وذلك لان المساواة هو الاتفاق في الكمية الكمية على ما يشعر اليه الشارح او عدم التفاوت في
الكمية على ما من شانه التفاوت فيها وعلى التقديرين لا يتصور في الوحدة واما المساواة العارضة
بملاحظة الوحدة فهي بمعنى الاشتراك وليس بمراد ههنا فظهر ان المساواة المراد ههنا لم يتحقق
بملاحظة الوحدة من غير ملاحظة الكمية مطلقا وذلك ظاهر **قوله قدس سره** ولو تامل من يتصف بشيء
كلامه قدس سره على الخلط بين الواسطة في العروض التي هي المقصود فيما نحن فيه وبين الواسطة
في الاثبات على ما توهم من لفظ حاشاه عن ذلك بل مقصوده ان العقل يجد من نفسه ان ثبوت
المساواة واللامساواة بمعنى عدم الملكة لغير الكم بالذات انما يكون بواسطة عروضهما لما هو كم
بالذات ههنا واما عروضهما لما هو كم بالذات فيحكم العقل بانه لا يكون الا بالذات وهذا كلام حق
يظهر لكل من يتصف من نفسه مع سلامة فطرته هذا وانت خبير بانه دفع ما اورده قدس سره
من المناقشة على المنقول عن شرح الملخص بان يقال المراد ان خصوصية الجسمية التي لها مدخل في عروض
المساواة والمفاوتة ليس الا من جهة ما هو كم فيها لا لنفسها ولا لغيرها مما ليس بكم وخلاصته
يرجع الى ما ادعاه نفي الحاشية التي حقق فيها حيث عروضهما للكم بالذات ولغيره بواسطة
قوله قدس سره واما ان هذا المعنى من جهتها الخ اول لا يخفى ما في الوجهين من التعسف وقد اورد الشارح
قدس سره في اخر هذه الحاشية والحق ان كلا منهما عرض اولي للكم وليس جعل احدهما بواسطة في
ثبوت الاخر للكم اولى من العكس وما ذكره قدس سره من الوجهين يدل على تحقق اللزوم بينهما
وان عروض القسمة للكم لا يتصور بدون عروض المساواة له لا انه بسببه وقت عروضه بالذات
الا ترى انه يمكن ان يقال عروض المساواة للعدد او المقدار من ان اجزائه المتحدة او
المفروضة موافق للاجزاء الاخر وعروض عدم المساواة من جهة ان جزء موافق للاجزاء
الاخر وجزء الاخر موافق له فتامل **قوله قدس سره** هذا الجواب لا طائل تحته والا لم يجز توقف الكم اقول

اعلم ان الاشكال انما على الخلط بين الواسطة التي هي خواص الكم وبين
مطلق ما كانت في الكم او في غيره كالوحدة وغيرها وح كان
التخصيص بالوحدة للتمثيل وانما علم ان زيادة الاربعة على الثلثة لا يعلم
الوحدة بل بملاحظة العدد المعين الزائد فرفعه على الاخر بعين الزيادة
سببا للكل الزيادة على ان كلامه قدس سره في نفس التناهي لا في الزيادة
فان قيل الاتصاف الاربعة بمساواة اربعة اخرى بملاحظة الوحدة
فالجواب ان هذه المساواة بجميع الوحدة الاربعة فترجع الى الكم بالذات
منه

قول نظر العلامة على الشق الاول مندفع بما ذكره الشارح ولا يرد عليه ما اورده قدس سره عليه اذ العدد
الغير المتناهي غير موجود ومادة النقض يجب ان يكون متحققة والجواب بانه موجود في الذهن ودود
بان وجوده في الذهن انما يكون اذا تصوره الذهن مفصلا اذ ح يتحقق الغير المتناهي واما
اذا تصوره على الاجمال فلا يتحقق الكثرة بالفعل سيما الغير المتناهي بل الجواب ان عند الحكماء
يتحقق العدد الغير المتناهي وهو عدد النفوس الناطقة وذلك لان بدن الانسان من الانواع
المتوالدة التي لا يمكن حدوث شخص منها الا من نوعه وهي قديمة وظاهر ان كل شخص من البدن
حادث فلا بد من ابدان حادثة غير متناهية لكن لما لم يجب عدم اجتماعها لم يكن محالا وعندهم
انه لا يجوز ان يتعلق نفس واحدة باكثر من بدن واحد اما في زمان واحد فظ واما في ازمنة
متعاقبة فلبطلان التناسخ فيلزم لا محالة وجود نفوس غير متناهية ولما لم يعدم النفس
بعد خراب البدن يلزم اجتماع عدد غير متناه منها في الوجود وهو المط ثم لما لم يتحقق
الترتب بينها لم يكن باطلا عندهم وانت خبير بان ترتب الابدان يكفي لاجراء دليل المطبق
في النفوس المتعلقة بها اذ ح تتمايز تلك النفوس بان يكون فيها اول وثان وثالث وهكذا فتدبر
قال الشارح واحركة ليست كذلك اذ لا يوجد بين اجزائها حد مشترك هذا جواب بعد الاول على سبيل التنزل
واقول فيه بحث لان الحركة بمعنى القطع الذي كان الكلام فيها يحصل من استمرار التوسيطية
واختلاف نسبتها الى الحدود والمفتكى ان الزمان يحصل من استمرار الآن السيال وشبهوا حال
الحركة والزمان بحال القطرة النازلة والشعلة الجوالة الفاعلتين للدائرة والخط المستقيم
وكما يتحقق في الزمان منهما الحد المشترك كذلك يتحقق في الحركة وكيف يتحقق الامر الممتد المتصل بدون
الحد المشترك والجواب ان الحد المشترك على ما علمت كان بحيث اذا انضم الى الحد المشترك لا يحصل
بسببه والحركة التوسطية لما كانت حالة في الجسم حلول السريان وكانت منقسمة بانقسامه لم يكن حكمها
كذلك وكذا الحال في القطرة والشعلة بل المتحقق فيهما من الحد المشترك ما هو من قبيل الخطوط والسطوح
وهي في الحقيقة متحققة في مقداري القطرة والشعلة لا في جوهرهما وما يتحقق من قبيل في الحركة اما
الآن الذي هو الحد المشترك بين اقسام مقداره واما الخط والسطح الذي هو الحد المشترك بين
اقسام المفتكى المنطبقة عليها كما يتحقق الحد المشترك في الصورة الجسمية لا يتحقق في مقداره الذي

هو الجسم التعليمي فتدبر قوله وحصول الماضي على سبيل الانقضاء هذا اشارة الى تزييف الدليلين
المذكورين لتوجيه نظر العلامة على ان غير القار لا يكون موجودا بعد الاشارة الى صحة ما يقتضي استدلال
علمه وتقرير الجواب عن الدليل الاول ان قوله لم يكن الموجود بتمامه موجودا من بعضه مسلم ان اريد به
انه لم يكن موجودا على سبيل الاجتماع اذ انه لم يكن في آن بل البعض الفائت كذلك لان بعضه الفائت غير
قار ولا نزاع فيه ومنوع ان اريد انه لم يكن موجودا اصلا وذلك لان وجود الاشياء على نحوين على
سبيل الاجتماع وعلى سبيل الانقضاء وما نحن فيه وان لم يكن من قبيل الاول لكنه من قبيل
الثاني اذ نقول على نحوين وجودها في الآن ووجودها في مجموع الزمان وان كان الشيء نفس الزمان
فنقول وجودها في نفسها بعزب من المسامحة وحصر الوجود في الاول عين المتنازع فيه وعن الدليل
الثاني ان الماضي قد فات بمعنى انه لم يكن موجودا الحال ولكنه موجود في نفسه وكذا المستقبل
قال الشارح فاذن الزمان غير قار الذات مطلقا فان قلت الزمان قد يطلق على الآن السيال و
هو غير قار الذات لانه بسيط ليس له اجزاء حتى يقال لا يجتمع اجزائه فقوله مطلقا غير صحيح ولم يلزم
مما ذكره الفاضل قلت مراده ان الزمان الذي هو كم غير قار الذات مطلقا والآن السيال
ليس بكم والدليل عليه ان الكلام في اقسام الكم قوله ان اراد به نفس الامتداد وهذا المعنى
في الطول ما ذكره اولا وذلك لان المراد بالامتداد الامتداد المنقسم في جهة واحدة فقط وهو
الخط وفي العرض ما ذكره اولا في الثخانة وهو السطح وفي العمق ما ذكره اولا وهو النخن المطلق
اي الجسم التعليمي فغير الكلام مسامحة وهكذا في قول الشارح وعلى هذا التقدير يكون كل خط طويلا اذ
اللازم مما ذكره ان يكون كل خط طويلا وهكذا في الباقيين فتدبر واعلم انه قد يطلق الطول و
العرض في اصطلاح اهل الهيئة على طول البلدان وعرضها وطول الكواكب وعرضها في مكان الطول
سبعة معان وللعرض ثمانية والحصر المتوهم من عبارتهم ليس مقصودا ولو كان مقصودا لكان
المراد حصر الكلي المتعارف عند العامة لا عند الطائفة المخصوصة قوله قده مثل ما يكون القوى
مؤثرة في اشتداد الاد بالاشتداد الحركات بانواعها وبيانه ان القوى قد تتصف بالصفات
الكم كقبول الشدة وقبول المساواة والمفاوتة وهي ليست كم لذاتها فاتصافها بها من جهة
الكم المتصل واما من جهة الكم المنفصل والاول باعتبار ان وقوع اثرها في زمان الطويل او العظيم

والقصير والثاني باعتبار وقوع اثره مرارا كثيرة او قليلة هذا ما ذكره قدس سره موافقا
لما اشتهر بينهم واقول يمكن ان يقال التصاقها بناء جهة ان العقل يحكم بالوهم بنزع
من الاقوى امثال الاضعف فهذا وجه اخر لالتصاقها بالسماء الكلي من جهة نفس والثاني
وحركة نفسها لا من جهة حركة اثارها وان كان حركة نفسها وصدورها من العقل بمعونة الوهم
من جهة ملاحظة اثارها ولا يخفى عليك ان مجرد ذلك لا يصير اخلاقي القسم الثاني الذي ذكره
قال الشيخ ولذلك تقدر الزمان بالفلك هنا اشكال وهو انه اذا فرض حركتان في زمان واحد
في مسافتين او بالعكس فيلزم من لزوم الانطباق تساوي المسافتين الطويل والقصير
الزمانين كذلك فرعك بعد والجواب عنه بوجهين احدهما ان الشيء اعتبر في مفهوم التساوي
كون المنطبقين من جنس واحد ولا يكفي في التساوي مجرد الانطباق ودفع الاشكال
ح ظاهر وثانيهما ان هذا التساوي انما يلزم من مساواة الحركة لكل واحد من الزمان و
المسافة في الزمان الفرض المذكور لقال مسافة احدى الحركتين مساوية للزمان الثاني
للحركة الاخرى المساوية لمسافة الحركة الاخرى فيلزم مساواة مسافة الاولى بمسافة الثانية
ح نقول التصاق الحركة بالمساواة مع الزمان انما هو بالفرض فيرجع الى مساواة الزمان
حقيقة والتغاير اعتباري وح يحل الاشكال فتامل قوله قده ثم لو فرض له من تلك المقولة اولا
في مسافتين وذلك لان المسافة ليست عارضة للزمان حالة فيه وكذا العكس بل المراد بالعروض
التعلق قوله اقول الانطباق بمنزلة الحلول واليضا لم نقل المص بلفظ الحلول بل قال بلفظ
وليس مستبعدا ان يقال لاحد المنطبقين انه موجود في الاخر قال الشيخ دون الزيادة المنفصلة
في اصل المذكور فانها متناهية اراد بالاصل المذكور احد نصفي الخط والعروض الذي ذكر بقوله
وجعلنا احد نصفيه اصلا واقول ما ذكره الشيخ كلام حق وذلك لانه لا فرق بين صور التزايد
والتناقص اذ في كل منهما يتحقق زيادات مقدارية غير متناهية بحسب العدد ومن المعلوم بالضرورة
ان المقدار الحاصل من اضافة المقدارية الغير المتناهية غير متناه ولا يلزم التناهي على سبيل التناقص
يستلزم اللاتناهي على سبيل التزايد من الجانب الاخر لانا نقول اذا كان اللاتناهي على سبيل
التناقص من الجانب الاخر لانا نقول اذا كان اللاتناهي على سبيل اذ غير المتناهي من حيث

بحث تناهي الابعاد

انه غير متناه ليس له جانب وطرف فان قيل التزايد والتناقص متضائفان وهما متكافئان
في الوجود فاذا كان التناقص الى غير النهاية فيتحقق ههنا تناقصات غير متناهية فيتحقق
بازائها تزايدات غير متناهية فيتحقق زيادات متزايدة الى غير النهاية قلت يمكن ان يق
اللاتناهي على سبيل التزايد الذي هو المح ان يكون ههنا مقدار معين وكان مقدار
اخر زايدا عليه بازيد مما زاد الثاني على الاصل وهكذا وفيما نحن فيه لما فرض انه غير متناه
من جهة النقصان فلم يكن ههنا مقدار معين لا يزال يزايد عليه زيادات متزايدة فاعل
فيه وفيما فيه قوله قده لا تقتضي الموجبة الجزئية لا نقيض الموجبة للحكم في الكل من حيث
هو كل اقول فيه نظر اذ لنا ان نقول مرادنا من قولنا الزيادات في بعد ان كل واحد منها
في بعد اي بعد واحد كما هو الظاهر وح كانت السالبة الجزئية المذكورة نقيضا للحكم
فاندفع منع التناقض ثم نقول كون كل واحد من الزيادات الغير المتناهية موجودة
في بعد واحد اي كل بعد لان الزيادات الباقية مزيدة عليها موجودة فيه يلزمه لكون
المجموع موجودا فيه وذلك مستلزم لكونه غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين بل الجواب عند
هذا التقرير هو ان يقال السالبة الجزئية التي كانت نقيضا للموجبة المذكورة هي ان
بعض الزيادات لم يكن موجودا في البعد الذي لوحظ فيه الزيادات الباقية الغير المتناهية
يعني انه لم يكن تلك الزيادات الموجودة مع الباقية بعد واحد وبطلانه مح بل هو عين
النزاع او حاصل يرجع الى انه يتحقق بعد لوحظ فيه جميع الزيادات الغير المتناهية وهو عين
النزاع وبالجملة فهذا محل كلام المستدل يمكن حمل لفظه عليه ولو لم يكن اظهر مما حمله عليه قدس سره و
لم يكن مساويا له في الظهور فلا اقل من ان يكون محتملا فعله قدس سره ان يردد في
البعد في قوله الزيادات في بعد وتوان كان المراد البعد فيحمله فطريق البحث ما فعله
قدس سره وان كان المراد البعد الواحد فالطريق ما ذكرنا قوله قده ومع ذلك
نقول في اثباته اقول ما ذكره اولا ليس الا لتوضيح المقدمة الممنوعة وتحريرها لا لبسط
وليس فيه دليل وبرهان عليها والمقصود ذلك وكونها بديهية يكفيها البتة لعبارة
او نفي غير مسلم واما ما ذكره من الوجوه الثلثة فلا تتم شيء منها مثلا نقول مسلم

وبعبارة اخرى لكن الكلام
فان مجموع هذه الاعداد
ما صدر من بعد واحد
منه سلمه الله

مسلم ان نسبة مقدار الزيادات المجتمعة في كل من جميع المراتب الى الزيادة الاولى كنسبة عدد
الابعاد المجتمعة في هذه المرتبة الى البعد الاول اي الى الواحد لكن الكلام في ان الزيادات
المجتمعة في بعد واحد في كل مرتبة ليست الا متشابهة بحسب العدد وكان المقدار الحاصل من التضعيف
غير متناه وكون عدد الابعاد الزايدة غير متناه لا ينفع لتحقق تلك العدة مجتمعة في بعد
واحد حتى هو عين النزاع واول المسئلة وهذا ظ واذا عرفت وجه عدم التمام في الاول
فقس عليه الثاني والثالث **قوله قده** وههنا ظهر فايدة اعتبار التساوي اقول لم يظهر
فايدة اعتبار التساوي الا في الوجه الاول والثالث اذا اعترفنا بان النسبة بين
المقدارين واما الوجه الثاني الذي مداره على ان النسبة بين عدد الزيادات او عدد
الزيادات الاولى مشابهة لنسبة عدد الابعاد المشتملة عليها الى البعد الاول وكذا في الوجه
الثالث اذ بني على تشابه نسبة العددين ونسبة العددين الاخرين فلم يظهر بل يظهر
ان للتساوي لا دخل فيه اصلا وذلك ظاهر **قوله قده** بل يمكن ان يقال عدد الزيادات
اقول هذا وارد على القائل المحض المذكور لكن لم يتم كما يوجه المنقول وذلك لان مساواة
عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد بعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها مسلم لكن
~~الكلام في ان عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد بعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها~~
~~مسلم لكن الكلام في ان عدد الزيادات~~ لا يكون الا متناهيا في جميع المراتب **قال ره**
وفي الحواشي القطبية فيه نظر اقول لا بد لنا من بيان اقول كانه لم ينظر الى ما ذكره المص بقوله
لان المسامتة وذلك لان كلامه بعد التحرير على ما وجهه قدس سره يرجع الى منع المقدمة
التي استدل عليها المص ولا يمكن ان يتأمل من مقدمات ما استدل به عليها الا طريق الى المنع ولو صح
كلام العلامة ما ذكره قدس سره ويرجع الى ما اورده الشارح بقوله لقائل ان يقول الاولية المستفادة
الخ توضيحه انه ان اريد باول نقطة حصلت المسامتة معها في الخط الغير المتناهي المفروض
اي اول نقطة مفروضة من النقاط المفروضة وبعبارة اخرى اي نقطة وقعت
اولا في الغير المتناهي فلا شك في تحققها وهي فيه وذلك لامكان توهم نقطة
كانت المسامتة متحققة معها بعد الفرض وان اريد اول نقطة مفروضة فيه لا يمكن

الاول م

توهم نقطة اخرى فوقها فيتحقق مثل هذه النقطة في الخط الغير المتناهي ولزوم هذا الاول الاصل
الى ما مته ليس بضروري بل يمتنع ههنا بل يمتنع في كل ما يحصل بالحركة مثلا التصاق المتحرك
بالتوسط بين المبدا والمنتهى وكونه مباينا مفارقا للمبدا ليس له اول بهذا المعنى اذ كل
نقطة فرضت في الفرض اعتبرت انها اول كان بين المبدا وبينها مسافة فيرتفع اثنا الفرض
حصل التوسط والمفارقة وانما قلنا كان مسافة لامتناع تتالي النقاط نعم يتحقق
فرضيت اولا فلو كان الاول بالمعنى الاول ضروريا لم يتحقق حركة اصلا كما قررنا بل الاول
يتحقق الاول بالمعنى الثاني وكذا حدوث المسامتة لا يستدعي الاول بهذا المعنى بل يقتضي
كونه مسبوقا بالعدم وهو حاصل ومن هذا ظهر ان ما اورده الشارح كلام حق الضالا
عليه ما نقل عن جدي سره عن النقض عليه فتامل **قال الشارح** لكن تنصيفها الى غير النهاية
اقول لا حاجة لاثبات المطلوب الى دعوى كون الزاوية قابلة للتنصيف الى غير النهاية
بل يكفي ان يقال كل خط فرضت انه اول نقطة المسامتة وقعت المسامتة بنقطة اخرى
فوقها وذلك لان الزاوية الحاصلة عند مركز الكرة المفروضة قابلة للتنصيف ومعلوم
ان الزاوية الكبيرة لا يحصل الا بعد الصغيرة وان المسامتة مع الفوقانية يحصل
بزاوية اصغر من تلك الزاوية وهي نصف تلك الزاوية فيلزم خلاف المفروض
وح لا يتوجه ما ذكره الشارح بقوله لقائل ان يقول اصلا الا ان يوجه كلامه بما وجهنا
به كلام العلامة ولا يخفى على المتامل ان هذا الاعتراض وارد على هذا الدليل بجميع
التقريرات لم يندفع ثم لا يخفى انه لا حاجة الى دعوى تنصيف الزاوية بل يكفي دعوى كون
الزاوية قابلة للتقسيم وكلامه قدس سره في الحاشية حيث قال فيقبل الانقسام ابدا
مبني على ذلك فايدة قول صارية بوجه ان الزاوية لها حالة في السطح الذي هو محل
حلولها سريانيا كما في الزاوية لا تنقسم الا من واحدة والسطح ينقسم من جهتين فاختار
ان المراد السريان بوجه ما وذلك كاف في مطلوبنا ثم اقول لا حاجة الى اعتبار
الزاوية بل كما في ان يقال الخط المتحرك من الموازاة الى المسامتة اذا تحرك الى الخط فلا
يخلو ذلك التحرك مسافة وهي منقسمة لا محالة فيقبل قطعها بالتمام وبعد قطع بعضها

بعضها كون لا محالة مسامتة بنقطة اخرى فوق ما فرض انها اول النقطة المتحركة قال الشارح واللازم
ظاهر البطلان اقول فيه بحث لانه قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء
حركة غير متناهية الاجزاء واستحالته مم كما قالوا في توجيه مذهب النظام والجواب ان الامور
الغير المتناهية اذا تعاقبت في الحدوث وامتنع حصولها بالتمام ضرورة ان كل ما حصل انتهى
وبهذا اندفع التوجيه المذكور ايضا قوله قده لا بتنائه على لزوم الشكل المتوقف على التناهي
من جميع الجهات وذلك لان الشكل هيئة حاصلة من الاحاطة التامة حتى تخرج الزاوية وظاهر
ان الاحاطة التامة لا تتصور بدون التناهي من جميع الجهات وقيل علة سبب الاحاطة التامة
تحصل هيئة وتلك الهيئة لا بد ان تدخل في الشكل لانها ليست اعتبارية ولعت داخل
تحت شيء اخر وعذرهم ان توقفهم للشكل لا يتنا ولانه غير متحقق ولا ممكن الوقوع عندهم
وعلى تقدير ان لا يكون شكلا فكما ان الشكل المعين لا يتحقق بدون مشاركة المادة
فكذلك تلك الهيئة بعين الدليل القائم في الشكل قوله قدس سره يمكن دفعه بان عدد
امثال الزيادات الواقعة في بعد واحد منها مساواة اقول فيه نظر لانه ان اريد
ان عدد امثال الزيادات الواقعة في بعد واحد منها مساو لعدد جميع الزيادات المفروضة
كل منها في بعد اي جميع الزيادات الواقعة في تلك المرتبة فمسلم لكن قوله فاذا كان الثاني
غير متناه كان الاول ايضا كذلك ظاهر الفساد لان الثاني ليس غير متناه لان جميع الزيادات
الواقعة في كل مرتبة ليست الا متناهية لانها ليست زائدة على المرتبة التي تحتها التي كانت
متناهية لا محالة الا بقدر متناه فكانت متناهية وان اريد ان عدد امثال جميع
الزيادات الواقعة في تلك المرتبة التي تقع في الابعاد الفوقانية عددها مساو لعدد الزيادات
الواقعة في البعد الواقع من تلك المرتبة فظاهر البطلان قوله قدس سره اذا كان
لكل منها اول زمان وجود يلزم ان يكون لها اول نقطة لا يكون المسامتة منها مسبوقة
بمسامتة اخرى اقول مراد المحقق من تسليم ان لكل منها اول زمان وجود ليس لا بان لها اولا
حقيقيا بمعنى انها متحققة في آن لم يوجد قبل ذلك الآن قبلها اصلا فان مثل ذلك لم يتحقق في الامور
التي حاصلة بالحركة لمفارقة من مبدأ ولكن توسط بين المبدأ والمنتهى اذ لا يمكن فيها حين

آن كان هو اول زمان وجوده حقيقة اذ كل ما نفرض اولا فلا بد ان يكون بعده وبين
الآن كان آخر زمان السكون زمان كان المتحرك المفروض في منتصف ذلك الزمان بمنتصف
بالمفارقة من المبدأ المفروض وكذا المنتصف بالتوسط بين المبدأ والمنتهى والا لزم
تتالي الآنات وهو مستلزم للقول بترك المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وقد سبق فساده
والفا كان حدوث المفارقة مثلا بالحركة والحركة لا يمكن تحققها الا في زمان فلا بد من
زمان كان هو بعض زمان الحركة ولزم المطلوب مراده ان المسامتة لما كانت حادثة كانت
مسبوقة بالعدم وذلك بان كانت مسبوقة بالموازاة ويكفي ذلك لكون الشيء حادثا يدل على
ان مراده ذلك قوله كان وجودها مسبوقا بزوال الموازاة فان زوال الموازاة لما
كان بالحركة فلم يكن وقوعه الا بعد مرور الزمان كان ذلك الزمان قابلا للقسمة الى غير النهاية
وفي كل آن يفرض في اثنائه منتصف الخط المستقيم المتحرك بعدم الموازاة وبالمسامتة الف
قوله قده لكن الحق انه انية اقول اعلم ان حصول الشيء قد يكون على سبيل التدريج وقد لا
يكون فالاول ان يكون هناك هوية اتصالية منطبقة على الزمان وكان حصوله شيئا
فشيئا كالحركة بمعنى القطع والثاني ينقسم الى ما يكون حصوله في طرف الزمان فقط كالوصول
الى منتصف الخط المتحرك الى آخر بالحركة واحدة اذ طرف ذلك لا يكون الا آنا معينا
معينا فقط ومثل هذا كان حادثا آخر باق والى ما يكون حصوله في الزمان لا بمعنى ان
له هوية اتصالية منطبقة على الزمان بل بمعنى ان يكون متحققا في كل آن يفرض في ذلك الزمان
وهذا ينقسم الى ما يكون حصوله في الزمان فقط وذلك كالتوسط بين المبدأ والمنتهى فانه حاصل
في كل آن يفرض في اثناء زمان حصوله وهو زمان الحركة ولم يحصل في شيء من طرفي هذا الزمان اي
حصول الشيء في آن من الآنات المفروضة في زمان محدود بآنين سواء كان طرفا او معروضا
في نفسه والى ما يكون حاصلا في الزمان وفي طرفه ايضا وذلك يحتمل امكان يكون حصوله في
كل من طرفي زمان حصوله كالكون الى كون آخر والمسامتة من هذا القبيل فانه يحصل في
آن وبعد زمانا كان حاصلا في منتهى ذلك الزمان المفروض وقد يكون في الطرف المنتهى
دون المبدأ كالمفارقة من مبدأ الى زمان الوصول اليه فانه ليس له آن معين كان مبدأ

مبدأ وجوده اذ كل آن يفرض انه مبدأ وجوده ووجوده يتحقق قبل آن آخر قبله كما علمت والمتحرك
من هذا القبيل وقد يكون على كالوصول الى المنتهى اليه فانه حاصل في الزمان وفي طرف المبدأ
دون المنتهى اذ انتهاؤه وانقطاعه لما كان بالحركة وهي غير حاصلة في الطرف المبدأ ولا المنتهى
لم يكن الوصول حاصلا في الطرف المنتهى واذا علمت هذا تعلم ان ما لم يكن حاصلا في طرف الزمان
المبدأ كالمتحرك لم يكن له اول حقيقي مع نقطة معينة والا لكان حاصلا في المبدأ ما لم يكن حاصلا في
الطرف المنتهى لم يكن له منتهى حقيقي غير منقسم كالوصول وكالتوسط وما ذكره قدس سره من انه
المسامحة انه ان اراد بها انها غير تدريجية فمسلم لكن غير التدريجي قد يكون زمانيا والى
اراد ان حصولها في آن فقط او فيه وفي الزمان الذي بعده فقد عرفت انه ليس كذلك
ثم اقول هذا الدليل منقوض في صورة انتقال الخط من وضع كونه قائما على الآخر عمودا عليه
الى وضع الحادة والمنفرجة اذ ليس ههنا اول حقيقي آني مع نقطة معينة لعين ما ذكره في
الدليل بل يلزم بمقتضى هذا الدليل ان لا تقع حركة اصلا من مبدأ معين لانا نقول الحركة لما كانت
حادثة كان لها مبدأ معين من نقطة معينة كانت مبدأ الاتصال الجسم بكونه متحركا ولم
يكن توهم نقطة كذلك اذ كل ما نفرض انها نقطة مبدأ كانت الحركة حاصلة قبلها بمثل ما مر قال
قال الشارح بمعنى سلك التفاصيل في تلك الجهة فان قيل اذا كان التفاصيل في تلك الجهة مسلوبا
وظاهر ان في المبدأ معدوم ايضا لفرض انطباق المبدأين وكذا في الوسط لاتساق النظام
فيلزم ان لا تتحقق الزيادة والنقصان اصلا والمفروض خلافه اقول الزيادة والنقصان
مسلم بمعنى انه ينقص من احد الخطين زيادة لا ينقص من الآخر لا بمعنى ان الفضل احدهما في جهة
من الجهات وينقص الآخر منه في تلك الجهة اذ حاصله يرجع الى ان احدهما ينقطع قبل الآخر وقد
وقع لا تناهيهما واراد بالقلة والصغر في هذا الموضع التفاضل والتقاطع المذكور لا عدم التساوي
مطلقا ويمكن توجيه كلام الامام بوجه آخر اخصر منه وهو ان يقال نختار ان بازاء كل واحد
من اجزاء الجملة الزائدة واحدة من الناقصة ولا يلزم تساوي الناقصة والزائدة لان ذلك
كما كان للمتناهي فقد يكون لعدم تناهيهما فتأمل قوله قدس سره ولقائل ان يقول ان الخط
الغير المتناهي يمكن تجزيته باجزاء متناهية اقول لقائل ان يمنع ذلك مثلا الغير المتناهي

لا يمكن تنصيفه ولا تربيعه الى غير ذلك ولو سلم فنقول لا نسلم انقسام الاجزاء متساوية للمقدار المفروض كخط ذي
لا يمكن تقسيمه حتى كان عشرة اذرع ونصف الى اجزاء متساوية للذراع وهذا في الحقيقة اعتراض على حجة
الشبه المشتمل على تقسيم الخط الغير المتناهي مساوية لخطين ذوات جهتين بانه يمكن ان يحتج
على تناهي الابعاد بانطباق من غير حاجة الى مؤنة تقسيم الخط الى اجزاء متساوية بل يكفي ان يقال
اذا انطبق احدهما على الاخر بالتوهم بان كان مبدء احدهما منطبقا على مبدء الاخر فالقائل
لا يمكن ان يتحقق في جانب المتناهي ولا في الاوساط لاتصال الخطين فلا بد ان يكون
ذلك في جانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الناقص فتناهي والزايد زايد عليه بمقدار متناه
فكان متناهيا واعتراض عن الامام يرد على هذا التقرير ايضا وحاصله ما وجهنا انه لا ينقطع
الناقص ولا يلزم منه المساواة لان عدم الانقطاع لاجل عدم التناهي لا للمساواة
ولا يخفى تقريره على توجيه الشبه فتامل ولا يخفى ان تقرير الشبه للاعتراض ههنا قوي اذ في غير
المتناهي لا يتحقق الحد وضرورة لا تناهيه من جهة فلا تصور احد من تلك الجهة واما في
التقرير الاخر المذكور في الشرح والحاشية فيقول ايضا الموافاة في جميع الحدود مسلم ولا يلزم
المساواة او الموافاة في الحدود وانما يستلزم المساواة في المتناهي لا مطلقا وذلك
لان الموافاة في المتناهي يستلزم انطباق المبدا بالمبدا او المنتهى بالمبدء واما اذا كان
الخطان غير متناهيين في جهة فالموافاة في جميع الحدود انما يستلزم انطباق جميع او
احدهما او وساط الاخر لا انطباق كل احدهما بالاخر اذ ظاهر ان عند كل حد معين من الخط
الغير المتناهي يبقى من الخط ما هو غير متناه لان من المبدا الى هذا الحد متناه والباقي من
الغير المتناهي بعد اسقاط المتناهي يكون غير متناه لا محالة ولا يخفى ان ما قررنا يندفع
ما اورده قدس سره وذلك لان مراد الشبه ان المساواة بهذا المعنى بمعنى الموافاة والمطابقة
بين الخطين متلازمان في الحدين اي المبدا والمنتهى فظ ان هذا المعنى يتحقق بالمتناهي و
كون الحدود المفروضة في احد الخطين منطبقا على الحدود المفروضة في الاخر مع كونهما
غير متناهيين ليس معنى المساواة المقصودة ههنا ولو كان مراده ان كل ذراع
مساو للذراع اخر من الخط الاخر بهذا المعنى اذ لكل ذراع حدان ولكن متناهيا

وهو ما اشار الله الله لا يخفى ان توهم الحدود امر وهو
التطبيق امر اخر فان الله اشار الى الغير المذكور في بحث
العلة والله وهو غير فيما نحن فيه التي هي بمنزلة الحدود
ههنا في نفس الامر عن الخطين واما تاثير الحدود
لم يسبق اشارة الى غير الواسم عنه

متناهيا ويلزم منه مساواة احد الخطين للاخر فالملازمة مجموعة والشرط والانتفاء
ان ما ذكره قدس سره من التشنيع على الشيخ الرئيس في موقعه والعلم عند الله تعالى
عز شانه اقول سنح لي في ابطال البعد الغير المتناهي انه لو وجد خط غير متناه ولم يكن جوهرا
فلا محالة يتحقق سطح غير متناه فيجب ح نقول نفرض خطا اخر موازيا له في ذلك السطح وكان ذلك
البعد بينهما ذراعا مثلا ثم نفرض ان يتحرك الخط المفروض ثانيا الى جانب ما هو المفروض اولا
مع فرض بقاء موضع مبدء الخطين بحاله ثم يبدل ح يلزم ملاقاة الخطين لان المسامتة
تقتضي الموازاة والمتوازيان لا بد ان يتلاقيا اذا اخرجا الى غير النهاية فالمسامتة تقتضي
ان يتلاقيا عند اخراجهما الى غير النهاية وههنا قد فرض اخراجهما الى غير النهاية فبالضرورة
يتلاقيان بانه حركة كانت واذا تلاقيا فلا يمكن تلاقيهما بنهاية الخطين اذ قد فرض
لا تناهيهما فتعين ان تلاقيا بوسطهما فيلزم ان يتحرك الخط الثاني في الزمان المتناهي
القصير مسافة غير متناهية وذلك لان مبدء الخطين الى موضع الملاقاة كان متناهيا
واذا فصل من غير المتناهي المتناهي بقي الغير المتناهي واذا قيل لا بد من نقطة هي اول نقطة
الملاقاة بين الخطين لكن الملاقاة حادثة لكن نقطة فرضت انها اول نقطة الملاقاة
نقول كانت الملاقاة فوقها بنقطة اخرى كان قريبا الى ما خذ من برهان المسامتة
ولو قيل قبل الملاقاة وبعد الحركة والميل انعدمت الموازاة للميل مع انه يصدق عليهما انهما
متوازيان بالتعريف المشهور وهو ان يتلاقيا لو اخرجا الى غير النهاية بل يلزم عدم
مساواة تعريف المتوازيين احدهما ما ذكرنا والاخر ان يكون البعد بينهما في جميع الاجزاء
متساويا ضرورة صدق التعريف الاول على الخطين بعد الحركة وقبل الملاقاة وعدم
صدق هذا التعريف عليهما ولا يمكن ان يقال انتقل الخط المتحرك من التوازي الى الانتفاء
لانه بالحركة والحركة زمانية ولا يخفى ان في هذه الصورة اذا فرض العود الى الحالة الاولى
كان لزوم المحذورين بحاله ولا يجدي للايراد على هذه الادلة غير ما يؤول الى برهان المسامتة
سوى ما منع جواز حركة الخط الغير المتناهي بالوجه المفروض فتامل قوله اي من اجزائه
الى ادنى لتستقيم توجيهه انه اذا ترتب ح على مجموع فلزومه اما لذلك الجزء او لذلك او لمجموع

من حيث هو مجموع ففي الاول لئن كان ذلك للاجزاء المادية وفي الثالث للجزء الصوري الذي هو
الهيئة الاجتماعية فلزوم المحال من المجموع لابد ان يكون لاحد الاجزاء المادية او الصورية فلو
لم يعتبر الاجزاء بالمادية لم يستقم اول منه نظرا الى صورته كون المحال لازما من المجموع لم يكن شيئا
من اجزاء الصورة اذ في مثل التركب من حركة زيد الى عمرو وسكونه الى عمرو ليس شيء من الاجزاء المادية
نعم يتحقق ههنا اجتماع لكنه صفة قائمة بالطرفين اللذين هما اجزاء آن وليس جزءا اخر ولا
لم يتحقق التركيب من جزئين فقط واما الامر الحاصل من الاجتماع فليس الا مجموع الاجزاء الذي
هو عين المركب وليس جزءا ثم اقول وما ذكره قدس سره في الحاشية بقوله والحاصل ظاهره انه
بيان للجواب الثاني عن المعارضة الاولى التي اوردها الخصم وفيه تامل لان قوله اخر الحاشية
ولا يلزم منه استحالة جزء معين منه ظاهره لا يوافق الجواب الثاني على تقرير المتن والشرح
لان معناه انه لا يلزم استحالة جزء معين منه هو التناهي بل يجوز ان يكون ذلك استحالة
الجزء الاخر الذي هو الموقوف وما في المتن والشرح هو انه لا يلزم استحالة شيء من الاجزاء
بل ذلك لاستحالة المجموع من حيث هو مجموع اي للاجتماع وان احدهما من الاخر والتوفيق
بينهما بتاويل احدهما وتطبيقه على الاخر تعسف قوله فانه يجوز امكان وجودها في
ازمنة مختلفة اقول ههنا يمكن ان يستند المنع المذكور بثلثة اسانيد اخرى احدها انه
وان كان كلا لا يمنع نفس تصوره عن فرض شركته بين كثيرين لكن يجوز ان يمنع ذاته من
وقوعه في الخارج صلاة لكثير الفرضية وثانيها انه يجوز ان يمنع نفسه عن وقوعه في افراد
كثيرة مطلقا وثالثها انه يجوز ان يمنع ذاته من وقوعه في ضمن افراد غير متناهية مطلقا سواء
كانت متعاقبة او مجتمعة لكن الاول مندفع بالتخصيص الذي ذكره قدس سره حيث قال
اي ممكنة والا لم يحصل المعية مع الاخران ولم يتوجه في المتن والشرح الى عدم مطابقتهما
في الواقع فيصير كلاما جدليا وكذا الاول لذلك اولما ذكره قدس سره من التخصيص والاول اظهر
قوله وقد عرفت ضعف هذا المنع في بحث التناهي حيث قال ولقائل ان يقول كل مفهوم
قلنا بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غير
محال لذاته والا يجب لذاته هذا ما عرفت فيما سبق اقول ويمكن ان يقال ان ذات الشيء اما ان

شيء من ح

ان يقتضي الاحتياج لذاته او لا يقتضي الاحتياج لذاته والاول هو المحتاج والثاني الغني لذاته
فالغني لذاته ما لا يقتضي الاحتياج لذاته لا ما يقتضي عدم الاحتياج لذاته حتى يتحقق الواسطة
ولا يخفى ان المنع بهذا التوجيه لم يسقط بالكلية بل ينتقل الى موضع اخر وهو ان يختار
انه اي المقدار غني عن المادة لذاته بمعنى ان ذاته لا تقتضي الاحتياج لكن يعرض له الى حد
الماء ويحل فيها قوله وان لو كان المقدار طبيعة نوعية وهو ممنوع بل يجوز ان يكون طبيعة جنسية
او عرضا عاما تحته انواع بعض الانواع يقتضي الغني لذاته ولا يحل ابدا وبعضها يقتضي الاحتياج
ويكون حالا دائما لا تفارق المادة ابدا وما في الشبهة من الاقتضاء على كونه عرضا عاما فلا
يبعد من ان يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى كونه طبيعة جنسية قوله لان الامتداد المخصوص
لا يتصور الا في آلة جسمانية واذا وجب نهايتها وجب نهاية ما يحل فيها اعترض عليه العلامة
القوشجي بان فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا
لم يكن ان يحل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المحل غير متناه
والصورة الحالة متناهية في القوى انتهى اقول هذا مذكور في حاشية حواشي شرح التجريد للمحقق
الشريف قدس سره ويمكن ان يجاب بانهم صرحوا بان صورة الكبير والصغير اذا كانا متحدين
نوعا واعراضا كان التفاوت بينهما باعتبار محلهما من الذهن وذلك بان يكون محل الكبير اكبر
من محل الصغير بناء على ان صورة الكبير اكبر من صورته وبه يندفع لون على تجرد النفس واذا كان
كذلك فكلما زاد مقدار الكبير زاد محل مقدار صورته في الذهن وعلى هذا فاذا حصل من الجبل
صورة كان مقدارها مقدار خردلة فاذا حصل ضعف الجبل كان مقدار صورته ضعف مقدار
الاولى فلا يزال كلما زاد مقدار الجبل زاد مقدار صورته وان لم يكن مساويا له فاذا زاد المتخيل بزيادة
غير متناهية بنسبة علم معينة زاد الصورة بزيادة غير متناهية بتلك النسبة بعينها فاذا
صار مقدار المتخيل غير متناه كان مقدار صورته ايضا غير متناه اذ لو كان متناهيا كان النسبة
المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وايضا اذا زاد الصورة بزيادة غير
متناهية وظاهر ان مجموع الزيادة الغير المتناهية مقدارها غير متناه فيلزم لا تناهي
صورته لا محالة والحاصل ان اثبات الوجود الذهني يدفع هذا الايراد فتامل قوله اي يمكن

ان نتخيل بشرط ان لا يكون معه المادة واما الخط والسطح فلا يمكن اخذهما بالاعتبار الثاني هذا
لانا في ما مر انفا انه يمكن تخيل كل واحد من السطح والخط والنقطة بدون موضوعاتها
اذ المراد ههنا انه لا يمكن تخيل النقطة مثلا بدون الخط اي النقطة المجردة من الخط الموجودة
بل المتخيل دايما ليس الا نقطة حالة في الخط وما مر هو انه يمكن تخيل النقطة من دون الالتفات
الى الخط وعدم الالتفات الى الشيء لا ينافي ادراكه وتخيله وما وقع في عبارة حاشية شرح
التجريد من المحقق الشريف ما يدل بظاهره على ان النقطة لا يمكن تخيلها الا مع طول ما فيكون المتخيل
خطا لا نقطة فمراده قدس سره انه لا يمكن تخيلها مجردة عن الطول لا انه لا يمكن تخيل النقطة
مع الخط وكذا ما كتبه على حاشية هذا الكتاب بقوله لانا نتخيلها بعضا من ذلك الخط وبعض الخط
خط اراد به ما معنا لا ما لا يهم ظاهر اللفظ يدل عليه ان هذا الكلام منه دليل على قوله الشارح وكذا
النقطة لا يمكننا ان نتخيل الا مع الخط لانا لا يمكننا ان نتخيله الا اذا طول فيكون المتخيل خطا لا نقطة
وكذا لو كان المراد ظاهره لا ينطبق الدليل على الدعوى وكذا مراد الشارح بقوله فيكون المتخيل خطا
لا نقطة لما ذكرنا وذلك بان يراد ان المتخيل بالاستقلال خط لا نقطة فالنقطة متخيلة على ان يلاحظ
طرفا لذلك الخط فلا يمكن تخيلها مجردة عنه اقول وبهذا يندفع ما اورده علامة العلامة التوشيح
بان هذا منه ينافي ما صرح به القوم واعترف نفسه به من انه يمكن تخيل النقطة لا بشرط شيء ومن
انه يمكن تخيلها من غير الالتفات الى الخط قوله بل النقطة المشار اليها تبعا للخط اقول كون النقطة
مشارا اليها تبعا للخط لا ينافي ما ذكره المحقق الشريف فرحوا شرح التجريد انه قد يكون الاشارة
امتدادا خطيا آخذا من المشير منتهيا الى النقطة من خط فيكون النقطة مشارا اليها قصدا
وبالذات والخط مشارا اليه تبعا وذلك لان التبعية في الوجود والتحقق لا تنافي الاصالة في القصد
ففي الصورة المفروضة كان الاشارة الى النقطة بتبعية الاشارة الى الخط في التحقق والوجود و
بالعكس من حيث القصد وذلك مثل الوصول الى المقصد بالعكس الى الحركة فانه تابع للحركة في
الوجود متبوع لها باعتبار القصد قوله اقول وذلك لان انفعال الحواس اقول ظ ان هذا لو
بعد حذف قيد الاولوية جار في جميع الكيفيات فلا اختصاص لها بها وهذا وان كان امرا
غير لازم لكن لا شك ان رعايتها مهما امكن كان اولى فلهذا قيد المص بقيد الاولوية اذ لا شك ان

ان انفعال الاولى اولى بالتسمية بالانفعال والانفعالي هذا واما الاعتراض الاخر من ان على المص
فجوابه ان مراد المص ليس ان هذا القسم كان محسوسا اولا بتمامه حتى يرد ان بعضه ليس
كذلك بل مراده ان في هذا القسم يتحقق الانفعال الاولى في الجملة والعلاقة تتحقق في بعض
الاقسام يكفي لصحة النقل والتسمية ولا يجب العلاقة في جميع الافراد وح لا يرد على المص شيء
اصلا ولا يخفى على المنصف ان عدم جريان التسمية في الامر الذي كان قسمي ومقابلا
للمسمى اوجب جريان الوجه في جميع افراد المسمى لان المقصد الامتياز دون التشول فلهذا
اورد قيد الاول حتى يتحقق ولم يترك حتى يتناول جميع الافراد فتامل **قوله** قدره وضعفه
اما اولا فلان الضوء ليس شرطا لوجود اللون حتى لو حصل الجسم الملون في الظلمة انعدم
لونه ثم اذا انتقل الى الضياء عاد واما ثانيا فلان اشتراط الضوء في وجود اللون لا ينافي
اشتراط في الاحساس به **قوله** على انا نقول لو اعتبرنا في هذا القسم الاولية اقول لو لم نعتبر
الاولية حل الشكل وغيره في الكيفيات المحسوسة وقد عدوه من الكيفيات المختصة بالكمية
والجواب ان التعريف الخارج من التقسيم المذكور للكيفية المحسوسة المنقسمة الى الانفعالي والانفعالي
ان لا يكون مختصة بالكم وكانت محسوسة واما الحركة فيخرج بقيد الكيفية لانها من مقولة
الانفعال عند المص على ما مر فما نقل عن شرح الملخص في الحاشية ثم يمكن ان يق اللين و
الصلابة جعلوا من الكيفيات الاستعدادية وقد يتعلق بهما الاحساس اذ باللمس يعلم ان الحجر
صلب والماء لين والجواب عنه ان القوة اللامسة لا تدرك الصلابة واللين من الصلابة
تعلم بعد اللمس ومدافعة الحجر للعضو اللامس حتى لو لم يقع من اللامس مدافعة وقوة لم يحس و
ذلك بانه لو كان لينا لتحرك العضو اللامس فيه فتامل **قوله** اثرت النار في تلينه لا في تسييله
كالحديد فان قلت قد يتحقق ههنا قسم اخر وهو انه اثرت النار في تسييله ايضا وذلك
بان كان غلبة الكثيف بحيث ينفعل ويتاثر عن اللطيف وكان للطيف قوة التسييل ايضا
قلت الظاهر ان هذا القسم عندهم داخل في المركب الذي لا يكون بسايطه شديد الالتحام و
الكلام فيما كان شديد الالتحام والحاصل ان شدة الالتحام مانعة عن التسييل بل مراد هم في
شدة الالتحام ما لا يكون النار قوية على التسييل الا بالحيل **قوله** قدس سره فالنزاع في ذلك

لفظ اقول فيه بحث لان النزاع في ان ما يفهم من لفظ الرطوبة وساير ما يرادفه في اللغات الاخر هل هو
الكيفية الاولى او الثانية ليس نزاعا لفظيا ولو كان نزاعا لفظيا فكيف ابطله الشيخ بالبرهان
الا ان يراد بالنزاع اللفظ انه نزاع يتعلق بمفهوم اللفظ لا المعنى المشهور قال الشارح وفيه
نظر لان الدق اذا كان ناعما فلا شك انه متحقق بسهولة اقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد من
الكيفية المقتضية للالتصاق ان يكون ذلك الالتصاق حاصلا لذاته والالتصاق هنا حاصل
من الدق الناعم وليس هذا مقتضى ذات الجسم المدقوق وذلك لانه اذا كان ناعما وللجسم الملامس فرج
فدخل تلك الاجزاء في هذا الفرج وتعسر خروجها عنها لاحتباسها فيها ولهذا اذا لم يكن مدقوقا
او لم يكن للملامس فرج لصغر مقدار تلك الاجزاء لم يحصل الالتصاق وهذا بخلاف ما ذكر فان فيه
قوة الالتصاق لذاته فتامل قوله قدس سره واما انهما هل يصدقان معا على شيء فغير معلوم اقول
فيه بحث لان الكلام ان كان في معنى الرطوبة والسيلان فالعلوم عدم تصادقهما على
شيء اذ السيلان هو الحركة على ما ذكر وظ ان الكيفية المقتضية بسهولة قبول الانفكاك وتركها
لا تصدق عليها انها حركة وان كان في معنى الرطب والسيال فالعلوم صدقهما معا على شيء واحد كالماء
فعلى الاول كان المتحقق هو العلم بعدم التصادق وكان النسبة بينهما هو التباين الكلي وعلى
الثاني كان المتحقق هو العلم بالتصادق والنسبة هي العموم من وجه هذا ان اكتفى بالسيلان
بمجرد الحركة كما هو الظاهر حتى لا يلزم ان لا يكون الماء سيالا وان فسر بما فسر حيث اشترط فيه
تفاصيل الاجزاء فتصادقا كان في العجين بل في ساير المعاجين وبالجملة فلا وجه لقوله قدس سره
فغير معلوم بل وجه قوله غير معلوم غير معلوم فتدبر قال الشارح والشيء بالعكس على هذا يتحقق الواسطة
بينه وبين الزئبق كالماء قوله قدس سره بل البلة هي الجوهر الرطب غرضه قدس سره من هذا الاعتراض
ليس ان البلة لم تكن كيفية اصلا حتى يكون منافيا لما مر بل المراد ان البلة هنا هو الجوهر
الرطب وذلك لان السيال هو الجسم الذي يجري على ظاهر الماء مثلا ولو كان المراد الكيفية المذكورة
لكان السيال هو الماء قوله من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المصرة جدا اقول وجه خلط الهواء
انه لو لم يكن الهواء لتلك الاجسام كانت تلك الاجسام ملتصقة بعضها ببعض بل صارت
متصلة حقيقة لتوافقها في الحقيقة ولم يحصل الانعكاس من بعضها الى البعض بل لم يكن مستنيرة

مستنيرة ح لمس الاسطح الجسم الواحد الحاصل فيها فكيف لا انعكاس واما كون تلك الاجسام شفافة
فلانها لو لم تكن شفافة كاجزاء الجص مثلا لم يحصل انعكاس الاشعة وظهر منه ان المراد بالشفاف
ان يستنير وينعكس الضوء منه الى غيره كالمرآة المجلوة لا المعنى المشهوري واما التقييد بكون تلك
الاجسام متصغرة جدا فلحصول الاحساس بالبياض المتصل حسا وعلى ما قررنا ظهر توفيق بين الشرح
والحاشية ولقد انحدار في الحاشية بكونه غير مستنير ليظهر كون بياضه المحل للانعكاس لا
للاستنارة لا لانه لو كان مستنيرا لم يحصل البياض ولم ينعكس الشعاع اليه حتى ينافي ما قررنا
قوله قده قال قدس سره لو صحت هذه المقدمة اه اقول يمكن دفع هذا بان المراد من قولهم
القابل للالوان يجب ان يكون عاريا عنها ان المستعد لها يجب ان يكون عاريا عنها ما دام
قابلا ومستعدا لها والنتيجة ح كانت حقا اذ صدق ان المستعد لها يجب ان يكون عاريا عنها
للالوان يمتنع ان يكون متصفا ما دام مستعدا لها اذ الاستعداد يمتنع ان يجامع الفعل او المراد
بالقبول معنى العروض وكان المراد بكونه عاريا عنها انه عار عنها في نفسها والنتيجة ح
ان يكون معروض الالوان يمتنع ان يكون متصفا بها في نفسها وهذا الفرق لانه لو اتصف
بشيء منها في نفسها امتنع ان يتصف بالاخر لضديته له ولعله قدس سره لامكان دفعه
باحد الوجهين الموجبين راجعا الى المنع والسند حتى لا يندفع بابطال السند لكن غرضنا
مجرد ابطال السند فتدبر والتحقيق ان الفارق بين السواد والبياض نظرا الى ان الجسم الذي
يقال له الابيض يقبل جميع الالوان والجسم الابيض اسود لا يقبل شيئا منها وظاهر ان جميع الالوان
متضادة لا يجتمع في المحل فالجسم الاسود لا يقبل الالوان لاشتغاله بضدها وهو السواد والابيض
يقبلها لعدم اشتغاله بضدها وظاهر ان البياض لو كان موجودا كان ضدا لها لضرورة لا كالسواد بعينه
نعلم انه محل مجرد يحل فلذا يقبل الجسم الابيض جميعها والمقدمة المنقولة عنه منع لوجهها
بما ذكرنا والجواب عنه ان هذا القول وعدمه بناء على ان السواد بعد وجوده لا ينفك عن
محله بخلاف الابيض اي يجب الاغلب والا فالشيوخ من الشخوخة ينتقل من السواد الى البياض
هذا قوله وهي التي تكون الاحساس اه لا يخفى ان اطلاق البصر بالمعنى الاعم اي الواسطة في الوضوح
شائع مصطلح عليه عندهم بخلاف اطلاقه على ما يكون سببا ادبية البصر كما نقله الشارح في ذكرنا

وبعد ما ذكر المشهوري بهذا الاول له والاضوء له
وبعد ما ذكر الاولى بالاكون بما نقل من نقود الشعاع
بالقلوع عن الشيخ مع الاستاذ

في التوجيه اولى ولا يخفى ان الغرض تجوز الضوء واللون لئلا يلزم الدور لتصدق اللون قال الشارح
اذ الشيء اما ان لا يتوقف اه اراد بالشيء الشيء الذي كان مرئيا بالذات ليخرج نفي الواسطة
في العروض وان يحقق الواسطة في الشيوع فتناول اللون وهو منحصر في اللون والضوء او بالمعنى
الذي ذكره الشارح وهو ان يكون رؤيته سببا لرؤية الغير فيخرج الجملة وح لا يصح تخصيص اللون من سائر
المبصرات بالواسطة قوله قدس سره وظهر من هذا ان ما سماه ههنا ضوءا اولا وهو ما سماه اولا في
نظر لان ما سماه هناك ضوءا اول اخص مما سماه في شرح الملخص نورا وذلك لان ما سماه
هناك نورا تصدق على ما سماه ههنا ظلا اذ تصدق على ضوء وجه الارض حين الاسفار
انه الضوء الذي يكون من غير ذات المضيء بل يستفاد من غيره مع ان الظل هو الضوء الثاني
على ما فسره ههنا وح لا وجه لقوله قدس سره وهو ما سماه ضوءا اولا لعبارة الحصر كيف وما
نقل عن شرح الملخص مذكور بعبارة الحصر في الاقسام المذكورة حيث رد فيه بين النفي و
الاثبات وههنا فرق اخر بين الكلامين وهو ان يقتضي ما ذكره ههنا تحقق الواسطة
بين الضوء الاول والثاني وهو الضوء القائم بذات المضيء بذاته كضوء الشمس القائم بها لا بالشمس
لانه جعل المقسم هو الضوء الحاصل من المضيء في الغير وفي كلام شرح الملخص كان هذا المقسم يقتضي دخوله
في القسم الثاني الذي سماه نورا اللهم الا ان يخص النور بما يحصل من المضيء بذاته في الغير لا
مطلقا فلا يكون الحصر متصورا فيه والظاهر ان هذا هو الذي حمل قدس سره الكلام عليه فتدبر
قال الشارح والظل هو الضوء الثاني فطرفاه النور والظلمة اقول على ما فسره كان اطلاق
مخروط الظل على ما سيجيء في مباحث الاتية من الكتاب على اصطلاح اخر لانه بمعنى الظلمة لا يليق
مخروط الظل ضوءا ثانيا من جهة ان الهواء الواقع على خلاف جهة الشمس يستفاد من مقابلة
الهواء المقابل للشمس لانا نقول استفادة الهواء من مقابلة الهواء المقابل للشمس من جهة
خلط بالاجزاء وذلك لا يتجاوز من كرة الشمس ومخروط الظل ينتهي الى افلاك الزهرة على ما
صرحوا به فعلم ان الظل يطلق على ما يتناول الظلمة ثم لا يخفى ما في التصريح في كلام الشارح حيث جعل
الظلمة في قول المصنف والظل عدم النور جزءا من قوله وطرفاه النور والظلمة ثم احتاج الى وضع
الظلمة موضعه حيث قال وهي عدم الضوء وذلك مشوش لنظم كلام المتن قوله ضرورة ان الجسم

الجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة هذا مبني على ان يكون المراد من الطبع ما يختص بالطبيعة
بناء على ان الضوء لا يكون ذا شعور وارادة والا فحكم حركة الاجسام تختلف بناء على اختلاف
الاغراض والارادات قوله قدس سره والتفصيل ان يقال اقول ليس هذا تفصيلا لاعتراض المص وليس منع
الصغرى على تقريره قدس سره عين منع الصغرى قرره المص وبينه الشارح لانه منع حركته
مطلقا لا ما يكون بالارادة ولعل المراد تفصيل مقام الاعتراض ثم لا يخفى انه على تقدير ان يراد
بالحركة ما هو اعم من ان يكون بالارادة او بالعرض فتسليم الصغرى على ما هو الظاهر من كلامه قدس سره
ومنع الكبرى كلام جدلي اذ ظاهر انه لا يخلو عن الجسم مثلا جسم ذا ضوء على انه لو قال
المستدل اردت بالضوء ذلك الجسم المنفصل من المضيء بالذات المتصل بالمستضيء والمناقشة في ان
هذا الاسم ضوء بل مستضيء في غاية السخافة اندفع هذا الجواب كما لا يخفى على المتامل قوله قدس سره
يمنعه عن رؤيته اي رؤية ما وراءه اقول فيه نظر لان السواد اذا طرء على الجسم الابيض مثلا
انعدم بياضه وح نقول ان اراد يمنعه عن رؤية ما وراءه الذي هو البياض فظاهر الفساد
لان المنع عن رؤية البياض انما يعقل بان يكون هناك بياض موجود وهو يمنع عن رؤيته
وان اراد انه يمنع عن رؤية ما وراءه من السطوح والجسم فمتوجه عليه ان السطح والجسم لا يرى
بالذات بل بتبعية الالوان لان المرئي بالذات هو اللون والضوء على ما عرفت فاللون
سبب رؤيته لا مانع عنه والفارق هذا الاختصاص له بالسواد بل سائر الالوان كذلك وزعم
ان السواد جسم وارد على الجسم الابيض في لونه ويمكن دفع هذا بان التعرض بخصوص السواد
بناء على التمثيل لا على ان الحكم يختص به قوله لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور
باطل لكونه وصف لقدم اقول فيه بحث لانه لا يلزم من كون الشفاف غير قابل للضوء الا ان
القابل للضوء لا بد ان يكون غير شفاف بل يجب ان يكون ملونا واما انه لا بد ان يكون
ملونا او لا حتى يصير قابلا للضوء بعده فلا يلزم منه بل نقول كلام الشيخ على ما نقله حيث
قال الالوان غير موجودة في الظلمة لا يدل على ان الضوء شرط لوجود اللون متقدم عليه في الوجود
بل ان وجود اللون لا يجامع الظلمة وهو اعم من ان يكون وجود الضوء متقدما على وجود
اللون او هما معا على الوجهين ظهر انه لا يلزم دور التقدم ثم اقول منع الحصر الذي اورده

الامام مبني على انه اراد الشيخ بالظلمة في قوله او لكون الظلمة مانعة عن الابصار الظلمة العارضة للمبصر حتى يتم
الحوالة اذ الدليل المذكور لكون الظلمة مانعة انما يتم في الظلمة العارضة للمرئي على ما عرفت في حديث
النار وح يرد منع الحصر وهو انه يجوز ان يكون عدم الرؤية لا لعدم اللون ولا لان الظلمة
للرائي كانت مانعة عن الابصار بل لفقدان شرط هو الضوء في القائم بالمرئي وان شئت
قلت بل لان الظلمة القائمة بالمرئي مانعة عن الابصار ولو اراد الشيخ بالظلمة المانعة ظلمة المرئي
لم يتوجه ما ذكره الامام لان كون ضوء المرئي شرطا للابصار يرجع الى كون الظلمة القائمة به
مانعا وذلك لما عرفت ان الظلمة عدم الضوء فاذا كان الضوء قائما شرطا كانت الظلمة
مانعا لكن ينقل النظر من منع الحصر الى اختيار ان عدم الرؤية بسبب ظلمة المرئي امام انه
ليس بسبب ظلمة المرئي فيتم هذا الاحتمال واعلم ان الظ ان الشيخ حمل الظلمة على انها وجودية
لانه الظ من لفظ المانع وح يتم منع الحصر وهو ان يكون لعدم شرط الرؤية كما فعله
الامام هكذا ينبغي ان نفهم هذا الموضع **قال** ك كيفية مسموعة تعرض للصوت لا تقال للحرف
تصدق على الكيفية التي تتمايز بها صوت العود من صوت القانون لانا نقول للحرف
ان نقول اختيار احدهما عن الاخر من حيث حقيقتهما النوعية لا من حيث الكيفية العارضة
قوله فيه بحث لا يخفى ان هذا جرى في الطيب وعدمه والتحقق فيهما كالتحقق في الطول والقصر
يعني ان جزئياتهما مدركة بالوهم كحد حس السمع والظ ان مراده بعدم الطيب الامر الوجودي
مثل ان يقال الكيفية التي يستكره بها النفس بسبب عدم التناسب بين اجزاء الصورة واعلم ان ما اورده
الشارح من البحثين مردود اما الاول فبان يقال المراد من المعقول مقابل المحسوس بالحس الظ
فيتناول الموهوم بل المتخيل ايضا لا المعنى الاخص والا لزم ارتكاب قدس سره في بيان كون
التناسب والتنافر معقولين للنفس حيث قال لكن بالقوة الوهمية فعلم منه ان المعقول
يقال على الموهوم بل المتخيل ايضا لا المعنى الاخص والا لزم ارتكاب قدس سره واما الثاني فلما
اشار اليه قدس سره ان ليس المراد بالكيف ما هو كذلك بالذات بل معنى قد يدرك بالوهم لا بالسمع
وهو ما ذكره قدس سره في دفع الاشكال بحمل الكيفية على المعنى الاعم تجوزا بقرينة وضع
لفظ الكيفية موضعها في المختصر وشرحه فحينئذ ان الحرف لما كان نوعا من الكيفية المسموعة

بدل الثاني

بدل الغار

بالمعنى الاخص وهو الجنس له ينبغي ان يحمل عليه حتى يكون الجنس لا بالعرض ان لم يسما اذا كان معنى
اصطلاحيا كان اللفظ حقيقة فيه وجعل لفظ الكيفية بمعنى الجنس وحمل البنية على الجزء الكيف
اولى من العكس فتدبر ثم اعلم ان الطول والقصر ان اخذا اضافيين لقياس احدهما الى الآخر
فيتحقق كل منهما في كل صورة لان الصوت باعتبار الزمان الواقع فيه يقبل القسمة الى غير النهاية
وكذا يقبل الزيادة فكل قصير يكون طويلا بالقياس الى ما هو اقصر منه وكل طويل يكون قصيرا
بالقياس الى ما هو اطول منه لكن قبوله للزيادة والنقصان وغيرهما من خواص الكم ليس لذاته
حتى يكون كما بالذات بل من جهة الزمان لانطباقه عليه وان اخذا حقيقيين فلا يتوهم من القصر
الحقيقي ان لا يكون له طول في ذاته اصلا اذ لا يوجد صوت لم يتحقق له فيه الطول لانطباقه
على الزمان المتصف به بل مثل هذا مثل الطول والقصر الحقيقيين العارضين للخط مثلا كالف
والقصر يلزمه الانقسام هذا لكن يجوز ان يكون الطول وان كان له مع جميع ما يكون منقسما في جهة
واحدة مثلا لكن القصر يكون له معنى لم يعتبر فيه الاضافة فقول الشارح فلانهما اما نفس الكم
او كيفية ماخوذة مع اضافة محل تامل والنظر الذي اورده الشارح منظور فيه اذ ما اختاره
المص في تحقيق الحرف مما ذهب اليه الرئيس ولم يظهر مما ذكره الشارح فساده وليس فساده ههنا
بينا بحيث لا يحتاج الى التعرض له فمن ابن حزم ببطلانه وصحة كونه عبارة عن المجموع والحرف
ان هذا الخلاف لفظي اذ لا نزاع في وجود المعروض مع العارض وانما النزاع في ان الحرف
هل هو اسم للمركب او للعارض فقط وفيه احتمال اخر ذهب اليه بعضهم وهو ان الحرف هو المعروض
بشرط عروض العارض له لا على ان يكون العارض جزءا **قوله** هذا دور فانه وجودا قول
فيه نظر لان المراد من دوران الصوت معه دورانه معه وجودا وعدما والمراد من قوله كما في طنين
الطشت كدوران يتحقق في صوت طنين الطشت والطنين المتحقق في هذه الصورة هو
الدوران وجودا وعدما لان المراد الدوران المتحقق في هذا المثال وهو ههنا دوران
الوجود والعدم ويمكن الفصال لوجد الطنين وجودا وعدما على الوجهين تناول الصورتين **قوله**
وانما لم يجعل الوضع والقلع سببا قريبا لانه جماعة فيكون اثنية اولى هذا
خلط بين العلة القريبة والعلة الموجبة لان الآني لا يكون علة للزماني علة موجبة ولكن يمكن

ان يكون علة تامة له بان يكون توقف المعلول عليه بالذات لا بواسطة شيء آخر ومع ذلك يكون علة تامة
ليست مستلزمة قال الشيخ فان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده اقول فيه بحث لان كون
الصوت ضرب الصماخ فافسده لا يدل على ان الصوت ملموس بل الظاهر ان سبب فساد الصماخ في هذه الصورة
هو تموج الهواء الشديد اللازم المقارن للصوت الشديد فالملموس هو الهواء المتموج دون الصوت قوله
قدس سره وللبحث فيه مجال اقول لعل مراده ان المراد بالمعنى الذي لا يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة
ان لا يكون من شأن نوعه ان يكون مدركا بها لا ان يكون من شأن نوعه ان يكون مدركا بالحس
الظاهر ولكن لم يكن شخصه مما يمكن ان يحس به فحركة المتحرك الغير المحسوس لا يكون داخلا في المعنى الذي يدرك
بالوهم مع الصورة المقابلة للمعنى والدليل على ذلك انه لو كان الحق هو الثاني لكانت الاجسام الشفافة
كالسماء من مدركات الوهم وليس كذلك بل الافلاك وحركاتها مما يتخيل لا مما يتوهم قوله وفيه نظر لجواز
ان يكون بعض الحركات صوتا اقول هذا الكلام لا يخلو عن مكابرة كيف وقد مر ان الحركة من باب ان ينفعل و
الصوت من مقولة الكيف والحركة لو كانت كيفا لكانت من المبصرات لا من المسموعات قال الشيخ لان السبب
الاكثري انما يقال في موضع يكون هناك سبب آخر يمكن ان يكون السبب الآخر تموج الماء وشعل النار اذ
كل ما يتصور فيه التموج المذكور وهو ما يحصل من قرع او قلع عنيفين يتحقق فيه الصوت فتأمل قوله قد
وقد ناقش اقول وجه المناقشة انه ان اريد بالتموج ما هو حاصل من القرع والقلع العنيفين فوجود
الصوت معه دائمي لا اكثري ولا يطرق الغلبة وان لم يقصد به فالغلبة غير مسلم قوله قدس سره فان
ذلك يصدم بعد صدم غرضه ان يبين الملاحظ وهو عدم الحركة الا نقلة من هواء واحد في المشبه
حتى يقاس عليه المشبه قوله وانما اعتبر العنف فيهما اي في القرع والقلع لطرد ما لا في الماس
والتفريق والانتقال قوله قدس سره وحاصل الاعتراض انا لا نسلم ان عدم السماع اقول مقصوده قدس سره
من تقرير الاعتراض تحريره وتفسيره اذ ظاهره على ما قرره الشيخ لا يرد في هذا المقام وهو توقف الاحساس
على وصول الهواء المحمل للصوت الى الصماخ لان تخلف سماع الصوت عن الوصول كما في تقرير الشيخ
انما يوقف السماع على ذلك السبب ناقص انما ينافي كونه علة موجبة له وهو توقف على شرط آخر غير
مقصود في المقام وعلى ما قرره قدس سره اندفع هذا على ما لا يخفى على الناظر وتوجيه قول الشيخ
ان ذلك الهواء لا يصل الى الصماخ الى ضربين ان المراد منه عدم سماع الضربين لمن جهة ان الوصول شرط

السماع ويوم التحقق فيه بل يمكن ان يتحقق الوصول في هذه الصورة الفضاء وعدم السماع ليس مستندا الى
عدمه حتى يكون وجوده شرطا بل مستندا الى عدم شرط اخر قوله قدس سره لان المفتاح بينهما اكثر
مما هو السماع فيتحرك الهواء اقول فيه بحث اذ للمعترض ان يقول كل ما عينه من الحد فيفرض ان القرع
مثلا وقع فيه الصوت موجودا فيه ومع ذلك كانت الرؤية متقدمة على سماع الصوت فعلم منه
ان ذلك لتوقف السمع على الوصول وللمعترض ان يقول لعل الحد مسافة قريبة من السامع بحيث
لا يحس بالضرب قبل سماع الصوت ولا يتميز الحس بين وصولهما بل انما يحصل له انهما وقعا معا قوله قده
ولا يخفى ان مثله يرد على الاول وذلك بان يقال تشوش السماع لعله من جهة ان الهواء الموجود في
الحد العين المفروض يصل من جانب الى اخر لا من جهة ان الهواء الواصل الى الصماخ كذلك قوله قده
الموجب للتشوش هذا صفة لقوله الشيء اي الميلان والمقصود ان محط الفائدة هو التشوش عند الميلان
لا نفس الميلان هذا لكن عبارة الملتقى في بيانه وقعت هكذا والشيء اشار الى ان فيه مسامحة
بترك ما ونقصها حيث قال هناك لما تشوش السماع عند الميلان لكن هنا راجع ظاهر لفظ الملتقى
واشار قدس سره الى ما هو مراده كما انا لم نجد كتب عليه قدس سره لكن يتعقل بطريق الخلف و
الاستقامة اراد بالخلف التقرير الاول وبالاستقامة الثاني والمذكور منه في الشرح هو صغراه
وكبراه مطوية وهي ان المدرك موجود حين هو مدرك وغرضه قدس سره من ذلك انه لو كان
متعلقا بالحاسة الاخرى كما هو الظاهر لم يكن هذا متعلقا بالملتقى لان المذكور فيه هو الخلف و
لم يكن ما اورده العلامة على هذا التمثيل وارد على ما في الملتقى وحمل كلام الملتقى على المستقيم
تعسف كما لا يخفى على الناظر فيه ويمكن تعلق الحاشية بقوله الشيء ولقائل ان يقول الاول
اظهر واقعد قوله ولقائل ان يقول هذا وارد على الدليل المذكور ولكن تقريره بوجه لا يتوجه
عليه هذا بان يقال لو لم يكن الصوت موجودا في الخارج قبل وجوده لما ادركته لان ادراك
جهة الصوت اما بان يكون المدرك القوة الموجودة في تلك الجهة او بان يكون المدرك الصوت
الموجود الحاصل في هواء الصماخ الخالي عن تلك الجهة على سبيل التموج او على سبيل انتقال ذلك الهواء
بعينه والاول باطل لما مر ان المدرك هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فتعين الثاني
وقد انتفى قسمان والثاني منه باطل لما علمت فتعين الاول منه والقول بانه يجوز ان يكون

تعلقه

ادراك الجهة من جهة تموج الهواء من تلك الجهة ولا يلزم من ذلك كون ذلك الهواء حاملا للصوت بل يكفي كونه
متموجا بسبب الحادثة في الهواء المجاور للصخر اذ العقل يحكم بان الصوت جاء من جهة الشمال لا من الهواء
فتامل ويمكن دفعه عن الدليل المذكور وذلك بان يقال ادراك الصوت يكون حال وصوله الى الصماخ
فقط لكن بعد حصوله ووجوده قبل الصماخ ادراك وادراك الجهة من جهة حصوله في تلك الجهة اولا
وكونه حاصلا في تلك الجهة يجوز ان يكون سببا لادراك الجهة ومن ادعى انه لا يصير سببا لادراك
الجهة فعليه البيان قوله قده فانما يدرك جهة الريح الحارة عند هبوبها علينا لانه ان لم يتم
لادراك جهة الحرارة بل يعلم ذلك بان يدرك بالملامسة فيحمل الهواء الحامل للصوت وجد في تلك الجهة للصماخ
وعند عدم حمل الهواء للصوت لا نم انه ادرك في جهة وحدث فيه الحرارة بل المدرك نفس الحرارة فتامل
قوله قده اذ لا وجه للجزم في التشبيه وذلك لانه لا مخالفة بين اللمس والسمع في الحكم حتى يشبه نقيض
حكم الثاني بحكم الاول وهو ظ قوله وعن الثالث بان الجزئية تحققه انا بالتجزئة على ان عدم
الوصول لا يسمع فيه المثال الذي ذكرته ان فرض ان لا مسامة فيه اصلا فيلزم عدم السماع والا
فالشرط غير معلوم العدم اذ يجوز حركة الهواء الحامل من تلك المسافات وان كانت صغيرة جدا للطافة
اجزاء الهواء قوله قده ان قيل كيف يدرك الطعم باحساس المشموم اقول بناء هذا السؤال والجواب على فهم
المقارنة بين الرائحة والطعم في الاحساس بهما حتى انا حسسنا بالرائحة التي لها مضغة ادركنا
بالذائقة طعم الحموضة من ذلك الجسم المتكيف بكيفية الرائحة من كلامهم التي تعلق لها مضغة وهذا في
غاية البعد اذ ظ ان حين احساس تلك الرائحة لا تدرك الذائقة من طعم الحموضة والفاقد يكون
طعم ذي الرائحة حموضة بل الصواب ان المراد المقارنة بينهما في الجسم الذي هو محلهما وملخص الكلام ان
تسمية الرائحة بالحموضة باعتبار انها موجودة في جسم طعمه الحموضة والعقل لما ادرك تلك الرائحة من الاجسام
الحامضة كثيرا حكم بان هذه الرائحة رائحة جسم حامض يعني انه شبهه لمقارنتها في الاجسام كثيرا
وقد لا يكون ذلك الجسم له طعم الحموضة وان حكم بكونه حامضا فمن جهة انه يدرك من الاجسام
الحامضة بحسب الغالب واما التوجيه الذي ذكره قدس سره على مذهب المحققين في الطعم فيتفق
ان يكون الهواء المجاور للجسم ذي الطعم حاملا للطعم موصلا اياه الى الرطوبة اللعابية وهذا كما ذكر
قوله قده فيجامع ذلك الحمل ملكه كانت حاملا اقول اورد عليه بعض المحققين بان التكرار لا يلزم في الملكة

الملكة بل كثير من الصفات كانت اول حدوثها ملكة وكثير من الصفات تكررت لم تصر بتكرار ملكة على ما يظهر
بالرجوع الى الوجدان قوله وفيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف لوجب الاختلاف
النوعي عند المشائين اقول قد اجاب عنه ان الاختلاف بالشدة والضعف على نحوين احدهما ان يكون
الاشد بحيث تنتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف كما في السواد الشديد والسواد الضعيف
وكذا في الحرارة الشديدة والضعيفة وغير ذلك والمشاؤون ادعوا لزوم الاختلاف بالنوع
فيما بين الاشد والاضعف بهذا المعنى وثانيهما ان يكون انفكاك احدهما عن المحل عسر الانفكاك
الآخر عن محله سهلا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الكيفية التي كانت حالا في محل وصارت ملكة
في ذلك المحل بعينه ليست بحيث تنتزع منها في الزمان الثاني امثال ما تنتزع في الزمان الاول
بل انما يقال لها انها صارت اشد باعتبار انها في الزمان الاول كانت سهل الزوال عن المحل
ثم صارت عسر الزوال عنه والفرق بين المعنيين ظاهر فالحرارة القائمة اللازمة للنار و
الحرارة العارضة للآوان الرصاصية فان الحرارة القائمة بالنار عسر الزوال عنها بخلاف الحرارة
العارضة لتلك الاجسام فانها سهل الزوال عنها مع ان الشدة والضعف فيهما بالمعنى الاول
على عكس ذلك لما قالوا ان تلك الاجسام لا تقبل التاثير من الغير لسهولة وبعد قوله لصيرورته
بحيث كان الكيفية الحاصلة له من النار مع انه حاصل منها اشد تاثيرا من القائمة بالنار عسر
بالتجربة صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات فاذا اعتبر الشدة والضعف بالمعنى الاول كانت
الحرارة القائمة بتلك الاجسام اشد من اللازمة للنار واذا اعتبر بالمعنى الثاني كانت اللازمة
للنار اشد من العارضة لتلك الاجسام لان الاولى لازمة والثانية من العوارض المفارقة و
القوم لا يدعون في الاشد والاضعف بالمعنى الثاني الاختلاف النوعي فالاعتراض بناء على الخلط
بين معنيي الشدة والضعف هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع واما الذي ذكره قدس سره في الحاشية
فيقتضي ان يجعل السواد مثلا مقولا بالتشكيك بالنسبة الى سوادين وذلك باطل لان السواد جنس لهما و
الذاتي لا يكون مشككا بالنسبة الى ما هو ذاتي له بل المقول بالتشكيك عليه هو الاسود بالنسبة الى
الجسمين على ما حققه بعض اجلة المتاخرين وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشي الشرح الجديد للتجريد
قوله قدره اعلم ان الماء الحار الخ اقول كلامه قدس سره في هذه الحاشية يدل على ان الادراك الوهم

لابد ان يكون بعد الاحساس بالحس الظ وكذا يدل عليه ان الادراك التخيلي لابد ان يكون بعد الاحساس بان يكون ما يتخيل
كان محسوسا بالحس الظ وشيء منهما لا يلزم اذ كثيرا ما يحصل في الخيال صورة شيء لم يحس بالحس الظ وقد يحصل
في الخارج اصلا فكيف يكون محسوسا والوهم ينتزع منها بعض المعاني الجزئية كالملاءمة والمنافرة
ففي هذا التصور لم يكن التخيل بعد الاحساس ولم يكن التوهم بعد الاحساس ايضا ولعل ما ذكره نظرا الى الاغلب
ثم الجزئي المجرد مما لا يدرك في هذه النشاة اذ كل ما يدرك على الوجه الجزئي الا نفسه وهو ما يعلم الحضوري
والاسم المذكور للعلم الحصولي والكلام كان فيه يظهر ذلك لمن راجع وجدانه اللهم الا بعض المجردين
في هذه النشاة عن حياة البدن وما ذكره من انه لا مانع عن ادراكه ان اريد انه لا مانع من تخيل
وتحقق في الجزئي المادي من العوارض المادية المستلزمة لصيرورة النفس مادية عند حصولها فيها
فمسلم لكن مجرد ذلك لا يكفي في دعوى ادراكها بل في جوازه ايضا وان اريد انه لا مانع اصلا
فيطالب بالبرهان لانه ليس بينا كيف وقد ادعى بعض اجلة المتاخرين دعوى البديهة
في امتناعه في هذه النشاة نعم الدليل الذي ذكروه على امتناع ارتسام صورة الجزئي
المادي في النفس لم يجر فيه ثم اعلم انه يمكن حمل الاسم المذكور على ان يكون تعريفا للادراك بالعقل
الاحساسي بان يحمل الهمة على المعنى الاسم وقوله في العقل بمعنى عنده والتجريد على ما يتناول
الكامل والناقص لكن لما كان اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى غير شايع لم يحمل عليه الشارح
قال المص والتعقل قد يكون بالقوة اي بالقوة الصرفة حتى يجوز العقل بالملكة والعقل بالفعل
اذ فيها ايضا كان العلم النظري الذي هو المقيس اليه في تعيين مراتب النفس في المشهور بالقوة
لكن في الملكة كانت القوة متوسطة وفي العقل بالفعل كانت قريبة ويمكن توجيه الكلام بوجه
آخر وهو ان يجعل العلم المقيس اليه في مراتب النفس ما يتناول الضروري وح يصح الكلام لكن
بعد التخصيص بالعلم الانطباعي قوله اما شاقة وهو من اصحاب الفكرة واما غير شاقة وهو
من اصحاب الحدس اقول هذا الكلام يشعر بان في الحدس الفا فكرا وان الفرق بينه وبين
الفكر بعدم المشقة وبوجودها وليس كذلك والظ يشعر بان في الحدس مشقة البتة وذلك غير لازم اللهم
الا ان يقال مراده من ان يحصل العلم النظري بالفكر والنظر ممن كان عادته وغالب حاله ان يحصل العلوم
بالحدس كان فكره بسهولة والحاصل ان من كان غالب حاله يحصل العلوم بالنظر

بالنظر مع مشقة ومن كان عادته تحصيل العلوم بالحدس اذ حصل بعض العلوم بالنظر ان يكون
نظره وفكره بدون مشقة هذا ولا يخفى ان هذا التوجيه يندفع ان جعل مرتبة النفس القدسية
قسما للحدس ليس على ما ينبغي بل اذا صار الشخص بحيث يحصل جميع معلوماته بالحدس كان له
مرتبة القوة القدسية فمرتبة القدسية هي كمال مرتبة الحدس لا انها مغايرة لها مباينة
اياها وذلك ظاهر بادنى عناية وكذا لا يلزم في القوة القدسية ان لا يكون فيها شوق
وكذا لم يعتبر في العقل المستفاد الا ان يكون مدركا للنظريات مشاهدا اياها ولم يعتبر فيها
ان يعقل النفس انها تعقل وان كان الحق ان يعقل التعقل كان حاصلا للنفس في هذه المرتبة
بعد السعادات النفس ولهذا لم يعتبر في العقل المستفاد في المشهور ان لا يغيب النظريات المشاهدة
عن النفس اصلا اي يكون مشاهدة النفس لها دائما حتى يتحقق تحققها بالنبي والحكيم الاكبر
هذا ويحتمل ان يكون سبب الاختصاص بهما اعتبار جميع النظريات وفيه ما فيه **قوله** الا ان
يقال اضافة المطلق الى المشخص لا يصيره جزئيا اقول اذا قيل نفسي وذاتي مثلا فهذه الاضافة
يحتمل امرين احدهما ان يكون من اضافة العام الى الخاص كما يقال يوم الاحد وشجر الاراك وكلام الشارح
مبني عليه وثانيهما ان يكون المراد من النفس ذاتها وهي نفس المتكلم بخصوصها وكانت الاضافة
بيانية والمغايرة اعتبارية وهذا هو المراد ظاهرا اذ الظاهر ان المراد من النفس لغة لا مفهوم النفس
ويحتمل ايضا ان يكون مراده من النفس هو المفهوم وبعد اضافتها الى المتكلم يصير معينا فنفس
المتكلم مراد من مجموع المضاف والمضاف اليه فالمراد من نفسي ليس مفهومه حتى يرد انه كلي بل ذاته وعلى
التقديرين يندفع ما اورده المص بقوله المعقول صورة كلية ووجهه الخفي والشارح اما على
الثاني فظ واما على الاول فلما عرفت ان بعد الاضافة كان المراد الفرد لا المفهوم
اذ الكلام في ادراك نفس زيد مثلا خصوصية ذاته لا في ادراك هذا المفهوم لانه مغاير لذات
النفس مطابق عرضي لها وعلم النفس بالاول حضوري وبالثاني حصولي وما ذكرنا هو تفصيل
ما ذكره قدس سره في الحاشية لكن في قوله قدس سره وهذا هو الجواب الذي اشار اليه المص بقوله
واما الثانية تامل بل هذا الجواب هو الجواب الذي اشار اليه الشارح بقوله على انا نقول لم قلتم ان الاضافة
تنافي الفرد محققة نعم الجواب الذي اشار اليه المص بهذا القول يصلح ان يوجه به **قوله** والعلم

فعلى هذا وقع على سبيل التمثيل لان التقسيم الى الفعلي والانفعالي عام حتى قالوا علم الواجب كله فعلي قوله
انما يتحقق بكثرة الاحساس بعاينة ان النفس استعملت اولا الحواس الظاهرة فتنبهت بالقوة الوهمية
للتمييز الجزئية والمباينات المخصوصة فاستعدت لان يفيض عليها من المبدء الفياض
صور الكليات فمن الاول استعدت لفيضان ما به الاشتراك ومن الثاني لفيضان ما به الاختلاف
كالفصول وانما قلنا المشاركة الجزئية ليندفع ما توهم من لزوم الدور اذ تحقق تصور الاشتراك
في مفهوم فرع تصور ذلك المفهوم واريد الاشتراك الكلي مطلقا لا في مفهوم معين فح لا يستعد
لفيضان خصوص ما به الاشتراك المعين كالجنس مثلا والفرع لا يكون الفاعل اول الكلمات الفائضة
وهذا بخلاف الاشتراك الجزئي لانه يرجع الى معنى ملائمة جزئية بين الشيئين وهذا لا يتوقف على
تصور ما به الملائمة فتامل قال الشارح فلم يكن في مبدء الفطرة خالية عن جميع المعقولات هذا الظاهر
لا يلائم تفسير الشارح المعقولات بالكلية ولا يخفى توجيهه قال الشارح اما على المشاهدة مقصودة التمثيل
فلا توجه انه لا يتعرض في التقسيم للقضايا التي قياساتها معها وكذا للحدسيات قوله قد تقتضي
اختصاص المعقولات بالتصورات في هذا الاقتضاء تامل قال الشارح فيه القوة القدسية هذا الظاهر يقتضي
ان لا يكون في القوة القدسية شوق اصلا وليس كذلك بل المراد انه لا يعتبر في القوة القدسية
الشوق لا انه لا يكون فيها شوق اصلا قال الشارح حيث قيل قبول النفس للصورة العقلية
الخ اقول النسخة التي وصلت الى الشارح كانت سقيمة والنسخة التي هي المعول عليها هنا هكذا
اختلفوا في ان الفكر هل يجامع العلوم النظرية ام لا فان اريد الى اخر ما نقله الشارح ولا يخفى ان
عند هذا الاعتبار في الكلام اصلا واما على ما نقله الشارح وبينه ففيه بحث من وجوه اما اولا فلان
الظاهر مما نقله ان يكون الخلاف في توقف حصول الصورة العقلية للنفس على الفكر وما يدل
يدل على ان الخلاف في اجتماع الفكر مع الصور العقلية الحاصلة واما ثانيا فلان قوله لا يتوقف
على الفكر فيها ان اريد بالفكر فيها الفكر في نفس تلك الصورة وهو النظر فالمسئلة لا يصلح ان يصير محلا
للنزاع كيف والفكر في الصورة العقلية فرع على وجودها وحصولها فكيف يقول احد انه يتوقف
على الفكر ولم يقل احد بذلك وانما قالوا ان حصول العلوم موقوف على الفكر في مباديها وان اريد
الفكر في مباديها فلا نم قوله لان الفكر في الشيء طلب لحصول ذلك الشيء اللهم الا ان يقال المراد ان

حيث قوله حيث
قيل قبوله
صح

ان الفكر في مبادي الشيء طلب لحصول ذلك الشيء واما ثانيا فلان قوله والا لوجب ان يوجد
الفكر مع حصول الصور العقلية مم لاستحالة تحقق المشروط دون الشرط قلنا ليس الموقوف
عليه الخارجي منحصرا في الشرط بل يجوز ان يكون معدا او امارا بعا فلان كون الشرط مطلقا
واجب الاجتماع مم اذ مبادي المعداة كالاب والابن داخلة في الشرط وليس واجب الاجتماع
ولا عدمه حتى يكون معدا **قوله** قدس سره فانه يجوز ان يجامع عاما قيل انما قال
قيل اشارة الى ضعفه وذلك لان العدم مطلقا ملزوم للاستعداد والاستعداد لا يجامع
فكذا ملزومه **قوله** فيلزم من العلم بالعلة او المهية العلم بامور لا نهاية لها اقول فيه
نظر اذ لقائل ان يقول العلم بالملزوم اصالة يستلزم العلم بلازمه تبعا وليس العلم
بالملزوم مطلقا ملزوما للعلم بلازمه الا ترى ان العلم باحد المتضايفين انما يستلزم العلم
بمضايفه الاخر اذا كان ملتفتا اليه بالذات لا مطلقا والا لزم من تعقل
احد المتضايفين تعقلات غير متناهية واذا كان كذلك فلا يلزم العلم بامور غير
متناهية **قوله** قدس سره لانه يصير كلاما على السند هذا بالنظر الى الظ وهو ان يكون
كلام المص منعا للمقدمة المذكورة في دليل الامام والمنع مقدر والمذكور سندا له دال عليه
كما هو الشايع واما لو كان كلام المص ابطالا للمقدمة حتى يكون معارضة على تقدير
الدليل لا يصير كلاما على السند والاول اظهر لان حذف المنع والاقتصار على السند
متعارف بينهم وابطال المقدمة التي لم يستدل عليها حتى يكون معارضة على التقدير
غير شايع وفيه ان قول الامام لكونه من النبوة على ما عرفت في المنطق اشارة
الى الدليل المذكور في المنطق فهذه المقدمة مما استدل عليها فمنعها لو كان صحيحا راجعا
الى منع مقدماتها ولم يكن مذكورة ههنا حتى يعلم ان المنع متوجه الى مقدمة ممنوعة
عنها فالظ انه معارضة وابطال لها ولا تعلق الكلام بالدليل عليها الغير المذكور
ههنا فتدبر بل الظ ان مراد الشارح لو كان كلام المص في مقابل دليل الامام ينبغي ان يذكر
ما ذكره الامام ثم يورد عليه فلما لم يفعل هكذا كان الظ ان يكون هذا كلاما مستقلا
من عند نفسه **قوله** قدس سره والا لاحتاج الى وسط اخر اقول فيه بحث لان هذا

لان الاستشراط يجعل الشيء وهو علة للابن م

وبه صرح الفاضل الخفري في حاشية الفصل على حاشية السيد قدس سره على شرح الشمسية م

وبه صرح خواجه جمال في حاشية على شرح الشمسية في اول بحث الالفاظ م

الاحتياج انما يلزم عند حصول العلم بلزوم اللازم والعلم لا العلم ولا يمكن العلم به بل اما ان
لا يعلم بثبوته للملزوم اصلا او يعلم بثبوته له في الجملة على ان يكون مطلقة عامة لا ضرورية
والمفروض ان العلم بلزومه للملزوم محتاج الى الوسط لا العلم بثبوته له مطلقا بل لعل
هذا ضروري هذا واما قوله ولا حاجة الى وسط بل الى امر اخر فلعله انه اذا احتاج الى
امر اخر غير الوسط كان ذلك الى الوسط لانهم فسروا القريب والبعيد بما لا يحتاج
الى الوسط وما يحتاج اليه قد فسر قدس سره القريب بقوله وهو ما يحتاج الى الوسط
ههنا وقوله قدس سره يجوز ان يكون اي الوسط لازما بل عرضا مفارقا منع على ان
القياس المركب من صغرى فعلية وكبرى ضرورية ينتج ضرورية فيمكن كسب اللزوم
من الوسط الغير اللازم فينقطع التسلسل وبما قلنا وللمتكلف ان يقول مراده قدس سره
من العرض المفارق ما لا يعتبر لزومه اي ما لا يكون المقصود لزومه للشيء بل مجرد ثبوته له
سواء لم يكن لازما اصلا او كان لازما في الواقع لكن لم يقصد لزومه للشيء وعلى
التقديرين يحصل صغرى فعلية مع كبرى ضرورية ينتج ضرورية وهذا الكلام حق
مذكور في شرح المطالع لكن قوله نعم كلا السندين معا مساو للمنع وان اراد بكلا السندين
القدر المشترك بينهما محل نظر لما عرفت ان المنع سند اخر اقوى منهما فكلامه قدس سره
مبني على الذهول عن السند الذي ذكرناه وكذا ما ذكره في الحاشية الاخرى بقوله ثم الاستدلال
ايضا ذهول عنه اللهم الا ان يق وقع قوله ولا توجه ما ذكره المص بيان لتمام الاستدلال بان يكون
المراد بالتمام عدم ورود ما ذكره المص لا عدم ورود شيء عليه اصلا فلا اشكال **قوله قده**
ولا يلزم منه انتفاء العلم مطلقا اقول المراد من العلم به العلم بوجوده اي العلم التصديقي بوجوده
على ما نقله الشارح عن المص في شرح الملخص عند ذكر المسئلة الا العلم المطلق فلا وجه لهذا الكلام
بل معنى كلامه على ما يؤدي عليه عبارته بعد حمل العلم بالمهية على التصديقي بوجوده لها
على ما نقله الشارح عن شرح الملخص انه استفهم وقال المراد اما ان العلم بوجود المهية لا يحصل
من مجرد النظر الى نفس المهية مع قطع النظر عن وجود السبب وغيره فهو مسلم لكن لا يلزم
منه ان لا بد من النظر الى وجود السبب البتة على ما ادعاه المص بل يجوز ان لا يحصل من مجرد

مجرد النظر الى نفس المهتة ولا يلزم النظر الى وجود السبب بل يحصل من شيء غيرها كالنظر
الى السبب اما ان العلم بوجود المسبب لا يحصل الا من العلم بوجود السبب بخصوصه لا من
غيره فهو ممنوع بل عين المتنازع فيه وح يحتاج الى ما قيل في الجواب من التخصيص ولا بد من
التقييد المذكور كما فعلوا فتدبر قوله الا بشبه انهم ارادوا بذلك اه اقول اعتراض
العلامة لم يندفع بهذا الكلام بل يرد على قوله بل يجب ان ينظر الى سبب وجوده كيف
والكلام كان في مبدأ هذا الوجوب اللهم الا ان يقال مراده انه لا يمكن الاستدلال
بالامكان وقوله بل يجب معناه انه بل يجب ان ينظر الى وجود السبب مثلا ولا يخفى ما فيه من التكلف
لا يقال لعل مراده انه لا يمكن الاستدلال بالامكان وحده بل حين الاستدلال بالامكان لا بد
ان ينظر الى السبب ايضا لانا نقول هذا مع مخالفته لظاهر اللفظ متوجه على ان العلم بوجود
السبب يكفي للاستدلال ولا حاجة الى ضم الامكان معه على ان القائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون المنضم الى الامكان شيئا اخر كوجود المسبب او ما يكون شرطا له في صدوره عن سببه
حتى يكون الاستدلال من احد المعلولين الى الاخر بل الوجه في توجيه الكلام ما نقله قدس سره
في الحاشية وقد اختاره في سائر كتبه في تحقيق هذا المقام قوله على معنى ان المعلوم
بذلك العلم اه اقول قد علمت ان العلم الحاصل من العلة والسبب هو العلم التصديقي على ما يدل عليه
كلام المص في شرح الملخص على ما نقل الشارح وايضا العلم الحاصل من الدليل ليس الا التصديق
وكون هذا دليلا مع ظهوره من سوق الكلام مصرح في عبارة الشارح حيث قال وفيه نظر
لانه انما يصح ان لو استدل بالمانع وايضا قول الشارح ولا يمكن الجزم برجحان وجوده صريح
في ان المراد العلم التصديقي وح نقول الجزئية والكلية من عوارض العلوم التصورية لان
القسم فيهما المعنى المفرد اللهم الا ان يكون المراد ان موضوع هذا التصديق معلوم بالوجه
الكلي دون الجزئي والاصوب ان يقال مرادهم بالكلي ههنا ان يكون دائميا يعني ان العلم
الحاصل من السبب هو اليقين الدائمي يدل على ذلك كلام الشيخ في الشفاء ثم لو كان مرادهم
ما توهموه فيمكن بيانه بان العلم الجزئي انما يحصل من الاحساس والعلم الحاصل من السبب ليس
علما احساسيا كيف والاحساس يغني عن النظر الى السبب وبهذا اندفع ما اورده على ما ادعاه

قوله بوجود ما له سبب على ما ذكره الشارح في شرح الملخص ١٢

قوله الجزم لا يكون الا في التصديق م

الحكماء من ان علمه تعالى لا يتعلق بالجزئي الزماني اي المادي المتغير من حيث هو جزئي في شرح الملخص و
ذلك ما ذكره من ان العلم بالسبب ملزوم للعلم بمسببه لا يقتضي ان يكون العلم المتعلق بالسبب كليا
على الوجه الجزئي و تحقيقه ان المعلوم في الكلي الجزئي واحد من حيث الذات و التغاير بينهما انما
المعلوم الخصوص ان كان معلوما بالعلم الاحساسي كان جزئيا و ان علم بالعلم التعقلي او مثل
كان كليا فتامل **قوله** و تقييد الكلي بالكلي اه اقول فيه بحث اذ اللازم من هذا ان يكون
العلم بهذا المعلوم المركب علما كليا لا جزئيا و ليس الكلام فيه بل الكلام في العلم بالمعلول
الحاصل بسببه اي العلم بمصداق هذا المفهوم لا نفسه فلقائل ان يقول المفهوم من الكليتين
المتصادقين كلي لكن لم لا يجوز ان يصير العلم الكلي به سببا للعلم الجزئي بالسبب المعين
فتدبر **قوله قده** و كان الشارح نظر الى قوله اه و ذلك لانه اذا كان من فروع هذه القاعدة
التي استدل عليها فلا حاجة فيه بخصوصه الى اقامة الدليل و ايضا هذا الكلام و قوله
و تقييد الكلي بالكلي يدل على ذلك هذا و انت تعلم انه لو ارجع الضمير الى كون المعلوم
بالسبب معلوما كليا لاحتاج الى تقدير قولنا اذا كانت مستفادة من السبب كما فعله قدس سره
و لعل الشارح لهذه الامور ارجع الضمير الى ما ارجعه و معنى كلام المص ان الصورة الحاصلة
في القوة العاقلة من الجزئي الخارجي كلي و ان تركبت من كليات كثيرة قيدت بعضها
ببعض لما عرفت ان تقييد الكلي بالكلي لا يحصل منه الجزئي و ما قررنا ظهر انه لا حاجة
في توجيه كلام المص الى ما ارتكبه قدس سره من ان هذا على تقدير حذف العقل كيف و
الحاصل في العقل لا يكون الا كليا **قال الشارح** لم يكن ذلك علما بل جهلا لعدم مطابقته للخارج
اورد عليه انه اذا كان زيد في البيت وقت الظهر من الفلاني ثم خرج عنه فبعد الخروج
كان العلم بانه في البيت في الوقت المفروض باقيا بحاله و لم يصر جهلا و انما يصير جهلا
لو اعتقد انه في الحال كان في البيت ما العلم المتعلق به لا على هذا الوجه بل على وجه يكون
متعاريا عن خصوصية الحالية و الماضوية و الاستقبالية فهو علم جزئي و ليس مما يتغير
اللهم الا ان يكون مراده بتغير العلم الجزئي تغير العلم الجزئي المقيد بوصف الحالية
مثلا و اقول و الجواب ان المطلقة و ان كانت دائمة الصدق لكنها ليست دائمة التحقق

المتضايفين

التحقق وظاهر ان تحقق العلم مع زوال معلومه ملزوم لكون ما فرض علما جهلا اذ لا يمكن مطابقته
لها عدم ضرورة ان المطابقة اضافة تستدعي تحقق الطرفين وتمام تحقيق ذلك يطلب
من تعليقاتنا على شرح الاشارات **قوله قدس سره** ولا شك ان الحوادث المادية تختلف
احكامها اقول ينبغي ان يراد باحكام الحوادث الاحكام المختصة بالحقائق الشخصية لا مطلقا
وباحكام الطبائع الكلية ما ليس كذلك والا توجه ان الاحكام الثابتة للطبائع الكلية
ثابتة للحوادث ضرورة ان ليس المراد الاحكام المختصة بنفس الطبائع العامة حتى يكون
القضية طبيعية كيف وقد جعلوا احكام المسائل الحكمية من هذا القبيل وظاهر ان القضية
الطبيعية غير معتبرة في العلوم وكذا توجه ان كل ما ثبت للفرد الجزئي فهو ثابت للطبيعة
لا بشرط شيء ضرورة اتحاد ذلك الثابت مع الفرد المتحد مع الطبيعة لا بشرط شيء صرح
بعض اجلة المتاخرين من المحققين ومع هذا لا يصح شيء من الحكمين على اطلاقه بل
ينبغي تخصيص الاول بالحوادث الحادثة او تخصيص الاحكام بالاحكام الحادثة كيف والشمس
والقمر مثلا وكذا سائر الفلكيات لها احكام لا يتغير مثل كون الاولى مضيئة لذاتها
والثاني مضيئا لغيره وكذا كونهما متحركين بالحركة المختصة بهما الى غير ذلك وكذا ينبغي
تخصيص الثاني بما عدا الانواع المتوالدة اي الموجودة من بني نوعه كالسمكة
والبراغيث بل البقل ايضا حتى يصح فتامل **قوله** لان تلك الصحة لا تتوقف الخ
اقول فيه نظر لان عدم توقف شيء على شيء اخر لا يقتضي جواز تحققه بدونه كالمعلول
وكالعلة المستقلة بالنسبة الى معلولها فتدبر **قوله** لانه لا يمكن ان يعقل اه اقول
يمكن ان يجاب المراد من قولهم كل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره ان
كل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن اجتماعه مع غيره في التعقل بمعنى ان نفس اجتماعه معه
ومقارنته له ممكن غير ممتنع والمثال الذي اورده ليس لاجتماع ممتنع حيث هو
اجتماع بل الممتنع ههنا هو نفس التعقل سواء كان مع غيره او وحده وتقرير الدليل هكذا
كل مجرد يمكن ان يعقل وحده وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن مقارنته مع ما يغايره
في التعقل بمعنى ان نفس مقارنته ممكن ونسوق الكلام اه وقوله المجرد لا يمكن ان يعقل مع

الواجب لامتناع تعقل الواجب لا لقدح فيما ادعيناه واما منع امكان تعقل بعض المجردات
كالواجب فانما يكون قادحا في المقدمة الاولى والتحقيق انه ان كان المدعى ان كل
مجرد يجب ان يكون عاقلا لجميع المعلومات بمعنى ان علمه محيط بجميع المعلومات فذلك اي
كون كنه الواجب غير معقول لا يقدح فيه لانه معلوم بوجوه عرضية خاصة له وان اريد
انه حصل له جميع التعقلات والعلوم يقدح فيه **قوله قدس سره** اي عن صحة ثبوت ذلك الشيء له
الخ اقول فيه نظر لان الحكم الواقع في عبارة المحقق صريح في الايقاع اي التصديق الايجابي
فحمله على ثبوت الوجود له مثلا حمل اللفظ على ما لا يحتمله وكلامه في الحاشية المصدرة
بقوله فان قلت مبني على ما ذكره لعل الباعث له قدس سره على ارتكاب هذا التكلف ان صحة
التصديق بثبوت الوجود مثلا للمعقول المجرد ان كان مخصصا في نفس الامر يحتمل ان يكون في الخارج يصدق
عليه انه يصح التصديق بثبوت الوجود ثم يمكن الجواب عنه بان الاتصاف بهذه الصحة ان كان في نفس الامر
كان في الخارج او في العقل والمعقول كان موجودا في العقل ومعلوم ان مع قطع النظر عن وجوده
خارجا ثبت له هذا الكنه والضرورة هذه الصحة اما لازم الماهية او معقول ثان وعلى التقديرين ثبت له
في العقل على ان نعلم بالضرورة انه ثبت له ان كان موجودا في الخارج في العقل وايضا الشق الثاني
ليس عن التنازع فيه نعم يمكن ان يقال لا نسلم ما هو الحق وهو انه يعقل مع غيره او قد يوصف
الشيء في الذهن بصفات لا يعقل مع الشيء كتثليث زوايا المثلث للمساحة بالقياس
الى المثلث هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع **قوله قدس سره** فلا حاجة الى التفصيل المذكور في الحاشية
المتقدمة اراد بالحاشية المتقدمة الحاشية المصدرة بقوله فظهر من هذه المقدمات وبالتفصيل
المذكور ما ذكره فيها من ان هذه المقارنة اما بحلول المجرد فيها او بحلولها في ثالث ووجه
عدم الاحتياج ظاهر ووجه قوله واللازم على تقدير توقف الصحة الخ انه اذا حمل المقارنة
على حلول المعقولات للمجرد فلا شك ان هذه هي مقارنة الحال للمحل فاذا فرض توقفها
على وجود المجرد في العقل وظ ان وجود المجرد في العقل ايضا مقارنة الحال للمحل فيلزم
توقف حلول المعقولات في المجرد على حلول المجرد في العاقلة فاللازم بعد حمل الكلام على
هذا الاول توقف فرد من نوع واحد على فرد اخر من هذا النوع وليس هذا اعتراضا اخر

اخر على انه بل انه كما ان اللازم على الثاني توقف حدوثي المقارنة على النوع الآخر من كان
اللازم في الشق الاول الذي هو الاولى توقف فرد من نوع على فرد اخر من هذا النوع
ولا يخفى ان في الشق الثاني يلزم اتحاد المقدم والتالي في المقدمة الثالثة بل كونه
مستدركا في الشق الاول اللزوم المقارنة الخارجية من الذهنية تعسف وذلك لان حلول
المعقولات في المجرد كان ممكنا بحسب الوجود الخارجي لتجرد ودون العقل اقول يمكن ان يقال
مراد المستدل ان مقارنة المجرد للمعقولات وان كانت في العقل بان يحل كل منهما في
المطلق لكن مطلق المقارنة بينهما اي جنس المقارنة بينهما لا تتوقف امكانها وصحتها
على خصوص هذا النوع والا لتوقف صحة وجود الجنس على وجود نوع منه وهو مستلزم لتوقف
صحة النوع على وجوده بيانه ان صحة النوع موقوف على صحة الجنس والمفروض انها موقوفة
على وجود النوع فيلزم توقف صحة النوع على وجوده **قوله قدره** هذا انما توجه لو حكم او
مراد حد سره انه لا بد من ملاحظة ان المجرد يعقل وانه يعقل وانه اذا امكن تعقله
مع غيره امكن مقارنته له في العقل واذا امكن المقارنة العقلية امكن مطلق
المقارنة وح ندعي ان هذه المقارنة المطلقة لعرض للمجرد من حيث هو ذاته لا
يشترط في العقل وعند هذا لزم ان يصح المقارنة الخارجية ايضا لان لوازم الماهية
يثبت لها ذهنا وخارجا فلا بحث الا منع كون المقارنة المطلقة لازما للماهية
لو امكن والظاهر انه لا يمكن وذلك لان المراد بالمقارنة ان يحل المعقولات في المجرد
سبب وجود المجردات في العقل وظ ان صحة هذه المقارنة لو كانت في العقل فليس للوجود
الذهني فيه مدخل كيف وحلول المعقول في المجرد مشروط بوجود المجرد في الخارج و
لو كانت في العقل غير مشروط بالوجود في العقل وعند هذا ظهر فايدة المقدمة
وتفسيرها بما فسر به المص لكن ح اثباتها مشكل والصواب ان يجعل المقارنة مطلقة
وامكانها في الخارج لا يصور الا بحلول المعقول في المجرد على ما نقله ان عن بعض الفاضل
وفصله قدس سره **قوله** حساس متحرك بالارادة هذا انما يبنى على مذهب الشيخ الاشراقي
ان المشتقات ليست ذاتا حقيقة **قوله** ليس الا الصورة الذهنية لا محالة ليس المراد

بذا رجع بمن قال
ان الحس والتحرك
بالارادة ذاتان
بل ان علم نفسها لا ذهنا
ولا خارجا م م

فان تحقق شيء الاطلاع
على حقائق الاشياء المتحققة
او منعم م م

ما صرح بكون السعادة صفة
حال الله والدين في حالتيه
المتعلقة على شرح التجريد
في بحث العلم م م

ان المقارنة العقلية ضد للصورة العقلية التي من قبيل العلم دون المعلوم حتى يرد
ان اتصاف الصورة بالمقارنة ملزوم لاتصاف معلومه بها في العقل بل المراد ان المقارنة
في العقل لا يمكن ان تثبت للشيء الا في العقل فكيف تثبت للمجرد من حيث المهية وجوابه
ان هذه المقارنة اذا اعتبرت مع قطع النظر عن كونها في العقل فلا شك انها ممكنة صحيحة
وظاهر انه لا توقف على حصول الوجود العقلي فيثبت للمهية من حيث هي على ما بينا
قوله قدس سره يحصل ما ذكره البعض في الجواب فان لو تم ما ذكر لقول اذا جاز المقارنة العقلية
الخصوصية جاز مطلق المقارنة العقلية وهي ثابتة للمجرد من حيث المهية فيلزم جواز المقارنة
العقلية للمجرد في الخارج هف او نقول هذه المقارنة اي مقارنة احد الحالين
للاخر وهي مقارنة جزئية معينة جائزة فجازت المقارنة التي هي نوعها وكانت
ثابتة للمجرد في الخارج هف قلنا دعوى ثبوت المقارنة العقلية للمجرد من حيث
هو دعوى ظاهر الفساد بخلاف دعوى ثبوت مطلق المقارنة وكذا دعوى ثبوت
هذا النوع المعين للمجرد من حيث هو بطلانه ظ لا يمكن ان يدعى فتدبر قوله قدس
انلاحت النفوس الناطقة اقول هذا الكلام منه قدس سره يدل على ان المراد بالصورة
النفس الحيوانية وكذا ظاهر قوله انت شاعرة وكانت جوهرا فلم يكن من الكيفيات
النفسانية التي كان الكلام فيها ولا يلايمه نسبتها الى الضدين على السواء الا اذا
انضم اليها اه لان هذا شان الكيفية لا النفس بل النفس علة للوجود وعدمها علة
للعدم قال انت اي ادراك ذات الملائم اه لا يقال اراد بالادراك معناه اللغوي
وهو النيل لا العلم والتصور فيندفع ما اورده عليه قدس سره من ان فيه تعسفا وانت
اومي الى ان المراد هذا حيث قيد بلفظ الذات لانا نقول ح يفوت قيد اخر وهو الادراك
بمعنى العلم اذ الحق انه يعتبر في حقيقة اللذة كلاهما اما النيل فظ واما الشعور بذات الملائم
فظ هذا عند وجدان المحبوب في الظلمة وعدم معرفته واعلم ان في تصور المحبوب لذة
والقدران ههنا محفوظان معا اما الاول فظ واما الثاني فلتحقق نيل صورته
الخ لان النيل بالقياس الى اللذة والنيل الى ذاته لذة فوق هذا قوله قدس سره اذا صحت

وانما قدر بالنظر لاستحالة ان يجعل الله من قبيل تربيت ويجعل بمعنى اللام اي قوة لذات الشاعرة دهر النفس وفيه تكلف م م

جعلت من ذوات الانفس اه اقول لا شك في ان النباتية ذوات نفوس نباتية ولا شك
انها ليست ذوات نفوس حيوانية فقوله اذا جعلت من ذوات الانفس ليست على ما ينبغي
وايضا قد صرحوا بان الكيفيات النفسانية ما يختص بذوات الانفس الحيوانية فلا مجال
للتردد في دخول كيفية النباتية في تعريف الصحة والمرض مع ان الحال والملكة من الكيفيات
النفسانية معتبرة في تعريفهما وكلامه قدس سره مبني على التردد في ان الكيفية النفسانية
ما يختص بذوات الانفس مطلقا او بذوات الانفس الحيوانية فتدبر فهم وفي الكلام
بعد نظر لانهم خاصة اعتبروا في تعريف الكيفية النفسانية كونها مختصة بذوات الانفس
الحيوانية واما ترك الشارح هذا القيد كما عرفت فلظن انه مبني على شهرته فيما بينهم **قوله** على ان
اعدام الملكات ليست اعداما صرفة اه اقول لكان المراد بالسبب الفاعل ففاعل الامر
الموجود لا بد ان يكون امرا موجودا لا يجوز ان يكون عدما اصلا صرفا كان او
غيره وان كان المراد مطلق العلة على وجه يتناول الشرط وعدم المانع فجاز
ان يكون امرا هو عدم صرف كعدم كيف وعدم المانع من هذا القبيل **قوله** قده
وفيه بحث اي في هذه الضابطة بحث ووجهه ان المقدار المشترك بين المسمى باللفظ
على ما اشار اليه الشارح متحقق في جميع الصور فيمكن ان يكون للتقسيم في جميع الصور واقله ان
يكون تقسيما لفظيا هذا ويحتمل ان يكون وجهه انه لا يلزم فيما يتحقق المقدار المشترك
ان يكون للتقسيم لاحتمال ان يكون المتكلم فيه متردد اشاكا يريد بيان حاله من الشك
والتردد هذا وانت خبير بان المقدار المشترك اذا جعل مسمى اللفظ وظاهر انه عرضي لازم له
فلا يكون هذا جنسا للمحدود بل عرض عام له فتدبر ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره
المص في شرح الملخص ليس بتحقيقي لان بناءه على تقدير تسليم ان الصحة اما حال فقط
او ملكة فقط ولا يعلم انها اي الامرين والحال انه قد عرفت ان الصحة قد تكون حالا
وقد تكون ملكة **قوله** مصدر للفعل المسلم اي من حيث انه سليم فلا توجه ما في الحاشية
حيث قال ولا يخفى ان ظاهر الكلام السابق اه قلت مراده قدس سره ان سابق كلام
الشارح يدل على انه جعل البدن سببا ماديا للصحة اي علة قابلية لها لا انه علة

بدانکه چون کسی چشم خود بپوشاند بوصول نار بدلالة حرارة بروی علم الیقین است و چون چشم باز کند نار را معاینه بیند عین الیقین
و چون در نار افتد ناچیز شود و صفات ناری از و ظاهر شود مثل الحرارة حق الیقین است مخدوم جامی قدس سره الساری
ان کانت بالنسبة الی المعقول الواحد فباعتبار الدوام والا فباعتبار الکثرة وکل منهما غیرة بالنسبة الی اهل البرهان واما بالنسبة الی اهل
الریاضة فلیست

مادية لها كيف لا ولعين جزء الصحة وهو ظ والصحة مسببا عليا وما ذكره بقوله ومعناه ان الصحة
علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل على انه جعل الفاعل هو البدن وجعل الصحة علة غائية
للفعل لان العلة الغائية علة لعلية التي هي ما بها صيرورة العلة علة لصدور عنها لعم فيهما
تدافع وهذا لم يندفع باعتبار قد الحيثية وهو ظاهر **قوله قده** ونفس الكيفية عند الاطباء
ليس المراد نفس السخونة لانها ليست علة لنفسها بل المراد ان علة السخونة في النار اما الصورة
او الكيفية العرضية واما السخونة فعلى التقديرين كانت معلولة **قوله قده** ولهذا اخرج
جواب اخر عن الاشكال وما ذكر في الجواب عن السابع من انه يجوز ان يكون شيء من مقولة باعتبار
ومن مقولة اخرى باعتبار اخر وانت تعلم ان هذا انما يتاتى في بعض تحقق الاعراض
ولا يتاتى في قوله واما تفريق الاتصال وهو عدم الاتصال اه لان العدم لا يكون من
مقولة اصلا **قوله قده** وهو قوله ولا يصح جعل الحال اه اشارة الى ما في حاشية قدس سره
التي كتبها في السابق حيث قال ولا يجوز جعل الحال والملكة جنسا لها اي جنسا للصورة
والجواب المنظور فيه الجاري ههنا هو انه يجوز دخول شيء تحت المقولتين باعتبارين
والنظر الظريف انه لا يجوز ذلك اذ يلزم ح هدم كثير من قواعدهم **قوله** فانه ليس ضدا
للصحة اه اقول هذا انما يتم لو جعل المعترض الف في جعل المرض ضد الصحة انه يلزم
تحقق التضاد بين الجواهر اما لو جعل الف انه لو كان الصحة عبارة عن الصورة
النوعية الانسانية وهو الجوهر لزول الانسانية فلا يتم ذلك فتدبر **قوله** فان قيل
وقد جعل الشيخ نفسه التقابل اه يمكن دفع التدافع بوجهين اخرين عن ما ذكره
الشارح مستفادين من كلام الشيخ نفسه احدهما ان مراده حين قال وبينهما تضاد انه
بينهما تضاد لا من حيث ذاتهما بل من جهة ما لقارنهما من المزاج او الالم وذلك مستفاد
من قوله لست اعني من حيث مزاج او الم وثانيهما ان مراده ان بينهما تضادا بالمعنى
اللغوي وهو مطلق التقابل ويستفاد من قول الشيخ المنقول متضادان بالحقيقة تضاد
العدم والملكة فتامل **قوله** ان العرض والجهة والاعتبار واحد بعينه فرزمان واحد
يكون الموضوع واحدا ظ الاشتراط في تحقق التناقض او ما في حكمه حتى لا يتحقق الواسطة

وفي جعل المعترض الف في هذا النهج تامل
لان الحكماء جعلوا التضاد بين النار
والماء باعتبار الصور النوعية
م

ويستفاد من كلام الشيخ الاسمى الف في تصريح في الشرح
من ان الحق والشرق الكثرة الاتصاف والتضاد
لفظ والعدم والملكة م ١٢

الواسطة واما الجهة فلا يمكن ان يكون اشارة الى ما هو المصطلح بل المراد منه الاعتبار ويكون
اشارة الى وحدة الاضافة ووحدة الشرط الى غير ذلك والظاهر ان تحقق الواسطة فيما نحن فيه
عند من اثبتها ليس من جهة فوت وحدة الزمان بل من حيث اعتبر جميع الوقت اي وقت
العمر كما هو الظاهر فنافى الصحة والمرض معا اذ في جميع المدة قد لا تحقق البنوة ولا السبب
بل ينبغي اعتباره في الايجاب ايجابا وفي السالبة او ما في حكمها سلبا وكذا اعتبر جميع
الاعضاء فيهما ايجابا ولا ينبغي ان يعتبر كذلك وهو خلاف المسوق له الكلام لانه لا
يعرض فيه لهذا مع ما نحن فيه من هذا القبيل ثم اعلم انه اذا تحقق الواسطة فالواسطة
قد يكون سببا محضا كالمثال المشف وهذا بناء على تفسير المشف بما لا لون له صحيح
الزجاج الملون الغير الخاص بما وراءه مع انه يقال له المشف ويمكن الجواب بان
شفيفه ليس كاملا كما ان تلونه ليس كذلك فتدبر واذا كانت الواسطة امرا ثبوتيا فكذلك
قد يكون امرا حاصلا من خلط الطرفين كما في الفاتر على ما ذكره قدس سره وقد لا يكون
كما في البياض الصرف والسواد اذا كان انتفائهما بتحقق الالوان المتخالفة بالنوع
كالصفرة والحمرة لكن بناء على ان تلك الالوان لم يكن تحققها من خلط السواد و
البياض واذا كان كذلك فالمثال الصحيح له ما يقال في العدد من الزايد والناقص والواسطة
وهو المساوي ولا يخفى ان على ما ذكره جالينوس لم يتحقق للصحيح فرد موجود بل ولا
للمريض وذلك مستبعد جدا فالحق ما اختاره الشيخ **قوله** ان السبب المعد للنفوذ لا يخفى
ان المعد ههنا ليس بالمعنى المشهوري ضرورة اجتماعه مع المعلول **قوله** لانه لا معنى للخط
المستقيم الا انه نهاية السطح المستوي اقول هذا منقوض بمحيط الدائرة **قوله** قده الجواب
انه لا يحدث من اتصال الخطين نقطة فان قلت انه منقوض بتداخل النقطتين اللتين
هما طرفا الخطين المتقابلين فانه حادث من الاتصال المذكور فالجواب ان في التداخل
كالانطباق ليس امرا وراء اتصال الخطين بطرفيهما اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان
مراده من النقطة النقطة الحاصلة من التداخل اي مجموع النقطتين المتداخلتين
وظاهر انه علة الاتصال والانطباق والتداخل لا انها حاصلة من الاتصال والتداخل والله اعلم

لانه الضابط انما تحقق السطح المستوي مع انه ليس كذلك بل المستدير م

لعل وجه التدبر ان التشف في بعضان ما لا لون له او لم يكن بانعاس الضوء او التشف وكون الزجاج تشفا فانه بالنوع الثاني من الالوان

ان الشيخ الرئيس ذكر في موضعين من الشفاء ما حاصله انه يمكن جعلها من
من الكيف قال في الباب الثاني واما الزاوية فقد يظن بها انها كمية متصلة غير السطح المجسم
فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا يعرض له ان يكون محاطا بين
نهاياته ملتقية عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا و
زاوية من غير ان ينظر الى حال انتهائها عند نقطة واحدة اي من جهة اخرى وكانه مقدار
اكثر من بعدين ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من هو كذا زاوية و
ان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على الاول قلت زاوية مساوية وناقصة وزائدة
نفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب
المقدار الذي هو فيه كالتربيع انتهى اقول حاصله انه ليس الموجود هنا الا مقدار او بعدين
يحيطان به وهيئة حاصلة له من هذه الاحاطة سواء كانت هذه من مقولة الكيف او الوضع
والسر في ان الزاوية لا تنقسم الا في جهة مع انها سطح مثلا مع ان الزاوية سطح يحاط ببعدين
ملتقيان عند نقطة من حيث هو كذا وذلك السطح من حيث هو كذا لا ينقسم الا في جهة واحدة
ولا ينافي ذلك انقسامه في جهتين من حيث هو كذا كما هو الظاهر في حال هذا السطح وفيه بحث
اذ الزاوية اذا كانت كما ذكرتما وسطحا والانقسام الى جهتين من ذات السطح و
مقوماته فكان ينبغي ان يثبت له من كل جهة وحيثية ولا يمكن سلبه عنه من جهة
عارضة كالاحاطة بنقطة والحاصل ان ذاتي الشيء لا ينفك عن ذلك الشيء لا بحسب الزمان
ولا بحسب حيثية واعتبار وكيف يمكن ان يعقل اذا قيل الانسان من حيثية وجهة
مسلوب عنه الحيوان اذ هذه الحيثية لا يكون انسانا ولو التزم انه من هذه الحيثية ليس
سطحا توجه الكلام بانه داخل في مقدار اخر لان الشيخ اعترف بكونها متصفة بكونها
بالمساواة واللامساواة لنفسها كانت كمية بالذات بل يقول يلزم دخولها في الخط
لانها كمية بالذات منقسمة في جهة واحدة فقط وتفصيله انه ان كانت الزاوية نفس
السطح لا لانه حقيقة السطح فنوجه انه لم ينقسم في جهتين وان كانت نفس السطح المتغير

المعترض حقيقة كما لو كان الاربعة تحت بعض منها واحد توجد انه في اي مقدار آخر بناء
على انه منقسم لذاته ومتصف بالمساواة لذاته على ما اعترف به الشيخ وان كانت
الزاوية حقيقة هي الهيئة واطلاقها على السطح لانه محلها على ما يشعر به بعض كلماته توجه
انه ح ينبغي ان لا يتصف بما هو من خواص الكم بالذات وان اريد انها حقيقة السطح تتغير
لكن لا تتغير لذاته بل تتغير اعتبارا فثبت ما هو حقيقة له من حيثية واعتبار كيف
وح لم يكن نفس ذلك الشيء وذلك الشيء كما سيجيء هذا ما سنح في بادي النظر ولا بد من
تامل زائد على حل هذا البحث وبما نقلناه عن الشيخ ظهر ان ما اورده المص من انها
كم بالعرض مخالف لكلام الشيخ وللواقع ايضا عند المص والحل بعد اختيار ان الزاوية
هي نفس السطح لكن بشرط ان يكون بين خطين يلتقيان عند نقطة ان ذلك
السطح المسمى بالزاوية منقسم في جهتين كالسطح لكن لا ينقسم الى زاويتين بل الى
سطحين وليس من ضرورة السطح ان يكون منقسما الى ما يكون مسمى باسم كلي وما يقال
ان الزاوية لا تنقسم الا في جهة واحدة معناه انها لا تنقسم الى ما كان من انواع
الزاوية وداخلة تحت اسمها وحدها والا فلا شك ان السطح الذي بين الخطين
ينقسم الى سطحين نعم لا ينقسم الى ما كان زاوية هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
والتوفيق من الله تعالى في كل مرام **قال ش** بل لان ما يحل فيها يقبلها قول
للقائل بانه كيف ان يقول لا نعني من الزاوية الا تلك الكيفية المتصفة بالمساواة
بالذات التي محلها السطح فالنزاع لفظي ثم اعلم ان مراد الشيخ بانها يكون صغرى
وكبرى ان يكون كك لذاته على ما عرفت فاندفع بان التماس الضلعين يتصف بالصغر
والكبر بالعرض وكذا لا يندفع بان المراد من التماس ما يحدث عنه لانه الكيفية ولم يتصف
بالصغر والكبر لذاتها فتدبر **قوله** وهذا المنع ساقط اول المنع اشار اليه بهذا
انما يكون ساقطا لو حمل كلام البعض الذي قال بان الزاوية من مقولة الكم ان
حقيقتها هي نفس الكم بلا اعتبار شيء آخر معه على ما هو المتبادر واما لو قيل مراده
ان الكم في الجملة ولو كانت كما ركبت مع امر عارض له **قال المص** لاحتمال ان يكون

ذلك بالعرض قال هذا مردود بانا نعلم بالضرورة ان قولها لهما مع قطع النظر عن الغير مطلقا و
كلام الشيخ المقول صريح في ذلك كما لا يخفى **قوله** والحادة اذا كانت نصف قائمة فانها
يبطل الضعف بالتضعيف مرتين وكذا اذا كان ربع قائمة او ثمنها او نصف ثمنها وهكذا و
الحاصل انه اذا كانت الزاوية بالنسبة بالنصفية مالا او بالواسطة قوله وعلى هذا لا يلزم بطلان
المنفرجة اصلا فيه نظر لان المنفرجة اذا كانت مقدارها مقدار قائمة ونصفها فبعد
التضعيف يحصل في الجانب الاخر قائمة بناء على ان الفضاء تسع واربع قوائم فاذا تحرك
الخط في ذلك الفضاء قدر ثلثة قوائم بقيت قائمة والقائمة تبطل بالتضعيف على ما عرفت
به بل الحق ان من تضعيف المنفرجة قد يحصل منفرجة من جانب اخر اذا كانت المنفرجة
اقل من قائمة ونصفها وقد يحصل قائمة على ما عرفت وقد يحصل حادة اذا كانت اكثر
من القائمة ونصفها ثم اقول الحق ان الزاوية الحادة في الجانب الاخر ليس حاصل تضعيف
الزاوية المنفرجة اما اولا فلان الخط اذا تحرك من هذا الجانب الى ان يحدث
زاوية في جانب اخر فذلك انما يكون بعد ان صار متصلا واحدا مع الخط الاخر و
انعدم الزاوية التي كانت والمعدوم لا يعاد بل يحدث زاوية اخرى من كتم العدم
وضعف الشيء ما يوجد الشيء فيه ومثله معه واما ثانيا فلان الزاوية
الحادثة قد يكون اقل من ما ضعف وكيف يكون ضعف الشيء اقل من الشيء ومرتبة
من مراتب التضعيف **قال الشارح** هي التي ضعفت اولا قد عرفت ما عليه وقد تحقق
مما حققناه ان جميع الزاوية يبطل بالتضعيف اما مرة او مرتين او اكثر لا محالة
فكلمة قد للتحقيق **قوله قده** الظ ان اطلاق على المعروض من حيث انه معروض اول
فيكون المعروض اطلاقا في معلومه والعارض خارجا عنه ولا يخفى ان قوله بعد ذلك
حصل له معلوم ثالث مشتمل على المعروض والعارض وكذا قوله وكذا المعلوم الثالث
للمصنف وان كان مركبا من العارض والمعروض بخلاف ما قرره هنا وعلى هو
الاشتمال بان اطراد ما تناول اشتمال المعروض على العارض واشتماله على المعروض
من قبيل اشتمال الكل على جزئه بناء على ما عرفت ان العروض جزء اخر للمعنى الثاني

الثالث اشتماله على العارض من قبيل اشتمال المعروض على العارض مع نوع توسع فيه
لكن توجيه التركيب بحيث تناول الصفة والعارض غير متعارف فيما بينهم ولعل
ههنا وقع من الناسخ بتبديل لفظ المعروض بلفظ العارض واما ان المراد من العارض
المعروض فلا يخفى سماجته ومقصوده قدس سره من هذا التفصيل ان المركب من
الابوة والاب وان لم يصدق عليه الحيوان بهذا الاعتبار لكن في صدق الحيوان
على الذات المقيدة بهذه الاضافة لاحتمال ولي اصل ان صدق شيء على امر قد يكون
من جهة واعتبار وقد لا يكون جهة واعتبار اخر نظره انه قد تحقق في حواشي
المطالع ان معنى المشتق خارج عنه الذات مطلقا فسيع السنة في المبدء فيقال عليه ان
هذا المعنى مركب كيف يحمل على مثل زيد وعمرو واجيب بان هذا المعنى بهذا الاعتبار
وان لم يصدق على زيد لكن من حيث انه يكون مدلولا للفظ المشتق يحمل عليه هذا و
التحقيق ان الحيوان قد يوخذ بشرط لا شيء وهو غير محمول على زيد وعمرو وقد
يوخذ لا بشرط ان يدخل فيه ما يمكن ان يدخل فيه وبهذا الاعتبار كان محمولا نظره
حمل الجسم على السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة السريرية فتامل **قوله**
وعلى المعروض وحده الخ اقول لا يخفى عليك انه كما ان المعنى الثالث خارج عن المعروض
بمعنى انه ليس عينه ولا داخلا فيه كذلك المعنى الثاني وارجاع الضمير الى كل واحد منهما تكلف
ومع هذا يابى عنه قول الشارح ولذلك اسقط المص والاظهر ان يقرء العرض بحسب
الجهة ويكون المعنى ان هذا المعنى لما لم يكن الاضافة ولا اضافة لا يكون داخلا
فيه ايضا خارج عن المبحث الذي هو الكيف ويكون الثاني اشد التصاقا بالعرض
اي الصفة لاشتماله عليه دون الثالث مع انه تعسف لا يفيد لما عرفت ان المعروض
ايضا داخل في المعنى الثالث **قوله قده** ولو جدان معاني اللحوق المطلق والاضافة
معا وهو المشهور للمعروض واحد معين وهو ما صدق عليه ذلك المفهوم ومقصوده ان
المشهور وان كان مركبا من المعروض والعارض لكن يصدق على المعروض المقيد
بالعارض لا على العارض المقيد بالمعروض هذا منه اشارة الى ما حققه الفاضل الخاشية

الطويلة فتدبر او يقال اراد الاضافة واللحوق ومقصوده انهما معا عارضان لمعروض
الاضافة والوجه هو الاول وقوله مقرونا بها اللحوق الخاص في العقل لا ينافي كون
بعض الاضافات عارضة ولاحقة لمعروضها في الخارج كالابوة وبعضها من لوازم
الماهية على ما صرح به وذلك لان اللحوق الخارجي ما كان الخارج ظرفا لنفس اللحوق و
المعروض وذلك لا ينافي كون مقارنة اللحوق للاضافة في الذهن وذلك كما في
الموجود في الخارج ما كان الخارج ظرفا لنفس الوجود وان كان عروضه للماهية
في العقل بصف اللحوق بكونه مقارنا للاضافة فتدبر قوله قده ولا يتوهم ان القرب
مضايف للبعد اقول القرب له اعتباران احدهما ان يوصف الشيء بكونه قريبا من
شيء كان هذا الشيء قريبا منه ايضا ولا شك ان القرب بهذا الاعتبار مضايف
للقرب اخر كما قال قدس سره وثانيهما ان يوصف الشيء بكونه قريبا من شيء فرض
كونه مبدءا بالقياس الى شيء اخر كان بعيدا من ذلك المبدء بالقياس الى الشيء
الاول والقرب بهذا المعنى راجع الى التقدم الرتبي كما ان البعد بهذا المعنى
راجع الى التاخر الرتبي فظ ان التقدم بالرتبة مضايف للتاخر بالرتبة لا التقدم
اخر رتبي ومع وضوح هذا المعنى كيف جزم قدس سره بان القرب ليس مضايفا
للبعد وبان القرب من الاضافات المتعقلة ولم يتوجه الى الاعتبار الاخر واما ما في الامثلة
فظ ان الاب مع الابن مثال واحد وكذا العظم والصغر والقلة والكثرة واما الاحر
والابرد فيحتمل ان يكونا مثالين وذلك بان يراد بالاحر زيادة الحرارة على ما
كان حرارته قليلا بالنسبة الى مضايف الاحر الاقل حرارة ومضايف الابرد
الاقل برودة ويحتمل ان يكونا مثالا واحدا وذلك بان يراد بالابرد اقل حرارة
وبحقيقة ان ما كان حرارة بالقياس الى كيفية فتلك الكيفية برودة بالقياس
الى ما فان الحرارة قد يكونان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وكذا
السواد والبياض في هذا المعنى جاريان في جميع الكيفيات القابلة للشدة والضعف صح ذلك
الانعكاس فيكون المراد بالاحر ما كان حارا بالقياس الى الاخر وبالابرد ما كان باردا

باردا بالقياس الى الاول فيكونان متضايفين واذا عرفت هذا فنقول عليه باقي
الامثلة مثلا يمكن ان يراد بالاقرب كان اشد قربا من المبدء بالقياس الى ما انقص
قربا وبالابعد ذلك الانقص فيكونان مثالا واحدا ويمكن ان يراد بالابعد ما كان
اشد بعدا بالقياس الى ما هو انقص بعدا فيكون مثالا اخر والقرب والبعد بالاعتبار
الثاني اي مقيسا الى المبدء فيكون الاقرب والابعد بمعنى القريب والبعيد
الاضافيين لكن على هذا لم يصلح ان يكون مثالا لما كانت الاضافة عارضة
للاضافة فلا بد في خصوص هذا المثال من اعتبار معنى التفضيل واما باقي الامثلة
فلا يحتاج فيها الى ذلك فتامل ولا يخفى مثال الوضع والانفعال على مثالين بعيد
عن لفظ المتن وكذا الاخرى والاكثر فانه مثال واحد واذا كان الكلام
يقتضي ان يجعل الكل من قبيل مثال واحد فينبغي ان يعتبر الاقرب بالاعتبار الثاني
فيكونان مثالا واحدا هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع وظهر بما قررنا ان قوله
قدس سره اللهم الا اذا جعل الابعد بمعنى ما ليس باقرب ليس على ما ينبغي بل ينبغي
ان يقال بمعنى الاضعف قربا واما ما ذكره فرد عليه انه ان اريد مفهومه كما هو
الظ فليس مضايفا للاقرب لان مفهومه عدمي لا يكون الاقرب معقولا بالقياس
اليه وان اريد ما صدق عليه فظ الفرق اذ هذا المفهوم يصدق على امور كثيرة ليس
شيء منها مضايفا له الا واحد منها بل الاظهر ما قلنا فتدبر **قال الش** اي الذي
لا يجتمع مع متاخره في حالة واحدة انما هو بالطبع لا يخفى ما فيه من المسامحة اذ الظ
ان المراد بالحالة الزمان فلا يلائم وصف الزمان به اقول كون هذا التقدم عارضا
بالطبع اي بالذات لاجزاء الزمان ولغيره بالعرض ظ لمن تامل في تقدم الاب على الابن مثلا فان
هذا راجع الى تقدم زمان وجوده على زمان وجود الابن كما ذهب اليه المتكلمون من ان
تقدم اجزاء الزمان تقدم ذاتي وجعلوه قسما سادسا للتقدم وجعلوا تقدم مثل
الاب على الابن تقدما زمانيا مبني على جعلهم تقدما واحدا معتبرا باعتبارين بالذات
وجعلوه قسما على حدة وبالعرض جعلوه قسما اخر وانت تعلم انه لو كان هذا النوع من

مبحث التقدم

التقدم يرجع الى معنيين باعتبار ما بالذات تارة وبالعرض اخرى ففي كل واحد من الاقسام الاخر
يجري هذا الاعتبار فيصير التقدم عند هذا التوجيه عشرة قسما لا ستة اقسام كما زعموه فيلحق
ان لا تجاوز عن الخمس ولا يجعل معنى واحدا معنيين باعتبار الاتصاف بالذات وبالعرض او الاتصاف
بالذات او بالعرض بعض مغايرة المعروض لا نفس معنى العارض فتامل **قوله** فالتقدم الحقيقي
بين الزمانين وهو بالطبع اول فيه نظر لان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من جهة عدم
الاجتماع لا من جهة توقف البعض على الاخر ولو سلم التوقف منها فلا شك ان التقدم الذي
بينهما من الجهة الاولى غير الذي من الجهة الثانية ومعلوم ان التقدم بالطبع بالمعنى المشهور
ما هو بالجهة الثانية فهذا التقدم الذي كان من الجهة الاولى ليس بالطبع بالمعنى المتعارف
فان سماه بالطبع فلا مشاحة في الاصطلاح **قوله** وكذا في التقدم بالشرف اقول يمكن ان يق
يطلق التقدم في الشرف على الافضل من غير نظر الى هذا الاعتبار وهو التقدم في الشرف او في
الجلوس كيف وقد يعكس الامر كما في زماننا هذا **قوله** اذا الرتبي الراجع الى الزماني اخرجنا
عن الرتبي الذي ليس راجعا الى الزماني فان التقدم الرتبي قد يكون وضعا وقد يكون طبعا
والاول راجع الى الزماني كما فعله واما الثاني فخرج فارجاعه الى ما بالطبع اولى من ارجاعه الى ما بالزمان
ثم ارجاع ما بالزمان الى ما بالطبع **قوله** قدس سره وكذا القسم الاخر من الرتبي راجع الى الزماني مع كونه
خلاف ظ كلام القائل اذ الظاهر منه ان القيد احترازي في كلامه ارتكاب الامر البعيد مع امكان
التوجيه الذي هو اولى منه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه يرد على القائل في ارجاع التقدم المكاني الى
الزماني مامر آنفا وهو ان في العرف يطلق على المتقدم باعتبار القرب من المبدء المفروض
لا من جهة الزمان **قوله** بل لا يصح وجوده الا بعد انقضاء المتقدم اقول فيه بحث لان عدم
صحة وجود المتاخر الا بعد انقضاء المتقدم لا ينافي افتقار المتاخر الى وجود المتقدم سابقا فانه
افتقار الشيء الى شيء قد يكون الى وجوده معه وقد يكون الى وجوده قبله وانقضائه بعده
كيف ولو كان الامر كما ذكره يلزم ان يكون لتقدم المعد خارجا عن التقدم بالطبع مع كونه علة
ناقصة للمعد وقد صرحوا بان كل علة ناقصة مقدمة بالطبع اعلم انه لا بد من اعتبار الحيثية
في اقسام الخمسة حتى يتميز بعضها عن بعض فالمتقدم بالزمان قد يجامع المتاخر لكن لا من جهة

وهذا الكلام بعينه في الاتفاقية
السابقة ومنشأ وجود الاتفاق
١٢

جهة تقدم هذا التقدم وهو تعريف المتقدم بالطبع كون المتقدم بحيث لا يمتنع وجوده بدون المتأخر
معناه انه لا يمتنع من جهة نوع هذا المفهوم التقدم اي هذا النوع من التقدم لا يقتضي ان
يمتنع وجوده بدونه حتى يتناول العلة الناقصة المتلازمة في بعض المواد كالجزء الصوري
وغيره ولا ينتقض ما ذكره من تعريف المتقدم بالعلية بالجزء الصوري لان الجزء الصوري
لا يصدق انه يجب بسبب وجوده المعلول وان كان يصدق انه يجب وجود المعلول عنده وبينهما فرق
وذلك لان وجوب المعلول صادر عن الفاعل المستقل لا غيره ولو توقف في ذلك نقول على
قياس التقدم بالطبع المراد الوجوب لنوعه وذلك غير متحقق فيه قال الشارح والاظهر ما ذكره
في المثال في شرح الملخص انما قال ذلك لان ما ذكره الشارح محل نظر وذلك لان النصف جزء للضعف
فلا يكونان معا بالطبع ولعل المراد من الضعف والنصف ههنا معنى ما هما وهي المتضايفان
وهي معا في انهما معلولا علة واحدة ووجه الاظهرية انهما من جهة انهما معلولا علة واحدة
مستقلة كانتهما معا في العلية لا في الطبع ولعل المراد انهما معا نظرا الى العلة الناقصة
المشتركة بينهما ويمكن ان يكون ذلك من جهة ان المثال المطابق بالضعفية والنصفية
والظاهر ان المراد في شرح الملخص ان المعية بالطبع عارض لكل واحد من الجزئين بالقياس
الى كليهما فالمراد بالجزئين كل واحد منهما وضمير عليهما راجع الى مجموعهما واراد بالجزئين
الحقيقيين الاحترازي عما يكون احدهما جزءا والاخر جزء هذا الجزء اذ كان بينهما
علاقة التقدم دون المعية واشار بلفظ التقدم الى دقيقة وهي ان التقدم والتأخر
في كل نوع عبارة عن التفاوت والتفاضل في معنى ما فيه التقدم واختلاف انواع
التقدم بحسب اختلاف معنى ما فيه التقدم على ما فصله الشيخ في الشفاء والمعية في كل نوع
عبارة عن سلب التفاضل فيما فيه التقدم والتأخر وسلب التفاضل اما بالاتفاق في الفاضلية
واما بالاتفاق في المفضولية فالمعية بالعلية اما عارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بحيث
لا يمكن بالنسبة الى معلول واحد شخص واما عارضة لمعلولين بالقياس الى علة كذلك لكن من
جهتين فسلب التفاضل في الاول من جهة الاتفاق في الفاضلية وفي الثاني من جهة الاتفاق في المفضولية
وكذا الحال في المعية بالطبع فتارة تعرض لعلتين ناقصتين بالقياس الى معلول

تمام

واحد كالمثال المذكور في شرح الملخص والمراد بتقدم الجزئين اتفاقهما في الفاضلية وتارة يعرض
لمعلولين بالقياس الى علة ناقصة فهذا التقدم قد يعرض لجاعلين اي المفضولين في المثال
المذكور في الشرح وقد يعرض لعالمين اي العالمين كما في المثال الذي ذكره قدس سره
واذا عرفت هذا علمت ان المعية الزمانية الحقيقية لا يعرض لشيء وذلك انما يكون
بان يجتمع زمانان وهذا محال واعلم ان المتقدم على الاطلاق في البيتي في المشهور ما هو
اقرب الى المبدء المفروض والمعنوم من الشفاء انه المبدء المفروض فيما فيه التقدم على الاول
هو القريب من المبدء فيخرج المبدء عنه وعلى الثاني هو المبدء في الحكمة هكذا ينبغي تحقيق هذا
البحث فاحفظ وبما حققنا ظهر ان قوله قدس سره او معلولين يتخصصان سواء جعل
عطفا على علتين او على معنى واحد ليس على ما ينبغي اذ وحدة المعنى المعتبرة على اي
حال قوله اي يكون بعد في الكمالات غيره اشارة الى ان التمام في قول المص فان تم
غيره منه بالمعنى اللغوي فلا يرد انه اذا اشترط في التام ان يكون وجوده وكمالاته
وجوده من نفسه فلا فوق تام قال الشارح لاستلزام التركب الامكان اورد عليه ان
التركب من الاجزاء العقلية لقبض افتقار الواجب في الوجود الى غيره وهو لا يستلزم الامكان
واما في الوجود الخارجي فنوعين لكلها ومتحد معه فيجعل والوجود فلا افتقار يجب هذا الوجود
واجب بان المدعى نفي التركب بحسب الواقع والحقيقة عن الواجب تعالى والاجزاء العقلية اذا
لم يكن التركب الذهني بحذاء التركب الخارجي كانت مجرد اعتبار واطلاق المركب على مثل ذلك
على سبيل المجاز وليس المهم نفي التركيب بهذا المعنى المجازي عنه تعالى ولا يخفى ما فيه والجواب الحق
عنه ان مناط الواجبية ان يكون عين الوجود الخاص القائم بنفسه فلو كان ذات
الواجب بحيث يحلله العقل الى مفهومين وتلك الذات ليس سوى الوجود القائم بنفسه فاجزائه
ان كان مفهوماتها عين الوجود القائم بالنفس فكانت واجبة بالذات الا فلما عرفت من
مناط الواجبية فتعدد الواجب ان كانت مفهوماتها غير الوجود وكل مفهوم غير الوجود
ليس واجبا لذاته فيلزم امكانها فيكون الواجب عين الممكنات هف لكن هذا على ما ترى
مبني على التوحيد فلا يمكن اثبات التوحيد به نعم لو ثبت ان الوجود القائم بالنفس الا

المقالة الرابعة

دليل نفي التركب عن الواجب

الا واحد اثبت هذه المسئلة وبثت التوحيد الضد وقد اثبت بعض اجلة الى حين
ذلك في بعض رسائله بحيث لا تحتمله المقام ويمكن ان يستدل على وحدته عز شانه بانه لو
تعدد فالمجموع لما كان مفتقرا الى اجزائه وكان موجودا كان ممكنا على ما مر وبحث الموجود
ان المفتقر الى الغير ان كان موجودا كان ممكنا احترازا عن مجموع الضدين فينتقل
الكلام الى علته التامة انها ان كانت احد الجزئين فقط فلزم الترجيح بلا مرجح
وان كان احدهما لا يستقل في العلية وان كان كل واحد منهما فتوجه ما ذكره مع لزوم
تعدد العلل التامة هف وان كان هو المجموع لزم علية الشيء لنفسه والقول بان
الشيء قد يكون علة تامة لنفسه كما قيل في المركب من الواجب وجميع معلوماته بط على ما
نقول المراد بالعلة الفاعل المستقل بالتاثير اللهم الا ان يقال ان العلة هي المجموع لا معا
والمعلول هو المجموع معا فان نقل الكلام الى المجموع لا معا انه ممكن لا محالة فلا بد له
من علة مغايرة له فتدبر ويمكن ان يقال انه لو وجد اثنان لذاته تعالى شانه
عن ذلك ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بالقياس الى العالم فلزم اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي وقوله لو كانت فيهما آلهة الا الله لفسدتا يمكن حمله
على هذا التفصيل ان وجود العالم اما بتاثير كل واحد منهما مستقلا فيثبت المطلوب وان كان
بترجيح احدهما فقط فترجيح بلا مرجح او بتاثيرهما معا فلا يكون واحد منهما مستقلا والملخص
انه لا نقص ولا عجز ولا قصور عن فعل الواجب فاذا تم استحقاق الممكن بالوجود فيفيض الوجود
من كل واحد منهما اذ كل واحد منهما واجب في ذاته وفي فعله وليس لاحدهما اختصاص له ليس للآخر
معه بدلية فتامل قال الشارح لان الدليل قائم على امكانه وهو عروضه لواجب قول التعين
وهو التشخص متحد مع الماهية في الوجود فعروضه للماهية ليس على نحو عروض الاعراض حتى يلزم
افتقاره الى معروضه فيلزم امكانه بل عروضه لها مثل عروض الفصل للجنس وبالعكس
الذي مرجعه الحمل عليه وظاهر ان هذا لا يقتضي الافتقار والامكان كيف والماهية الضد عارضة
للتعين بهذا المعنى والا لكان يقع على هذا التقدير يلزم ترك الواجب من الماهية النوعية والتشخص
الا ان يقال التشخص لعين التشخص وتحقيقه على ما ينبغي يقتضي بسطا في الكلام لا يليق بهذا المقام

قوله لان الدليل قائم على امكانه وهو عروضه لواجب
قوله لان الدليل قائم على امكانه وهو عروضه لواجب
قوله لان الدليل قائم على امكانه وهو عروضه لواجب

قوله والشبهة على ذلك مشهورة وهي ان التعين ان عرضت للمهية المتعينة لزم توقف الشيء
على نفسه او الشيء وان عرضت للمهية المبهمة لزم اجتماع الابهام والتعين والجواب انه
عارض للمهية من حيث هي لا للمهية الماخوذة مع وصف التعين ولا المعتبرة مع وصف
الابهام كما قالوا في قيام الوجود بالماهية فتدبر قوله قدس سره ولا بد من التامل في
المبني عليه ودفعه واعلم ان المذاهب في التشخص مقسمة الى الوجود اربعة الاول
ان التشخص عين الوجود على ما ذكره الشيخ نقلا عن العلامة وهو ما اختاره الفارابي
فامتياز زيد عن عمرو بالوجود المخصوص به ويكون التشخص فاعلا وثانيها كون الوجود
متقدما على التشخص وهو مذهب من قال بثبوت الماهية اولا و
متاخرا عنه بالذات وثالثها ان الوجود متاخر عن التشخص وهو مذهب من قال الشيء ما لم
يتشخص لم يوجد وهو المبني عليه للجواب المذكور والظاهر انه ليس بديهيا ولا صحيحا على ما
ذهب اليه قدس سره ورابعها هو ما اختاره قدس سره في حاشيته على شرح التجريد
انهما معا قال لو تقدم الوجود على التشخص يلزم وجود المبهم في الخارج اي المبهم في
مرتبة التقدم الذاتي ولو تقدم التشخص على الوجود يلزم ان يكون المعدوم في مرتبة
العدم ذا هوية وكل منهما باطل وقد ثبت مغايرتهما فيلزم المدعى ولنا فيه نظر اوردناه
في حواشينا على حاشية الشرح الجديد للتجريد قوله قدس سره فان العلم بالعلة يستلزم العلم
بل يتضمن العلم بالمعلول الظاهر انه قدس سره اشار بهذا الضرب الى ما ذكره ارباب الذوق
والوجدان ان جميع الموجودات مندمجة في ذاته تعالى في الازل فجميع الموجودات
قديمة كانت او حادثة من حيث اندماجها فيه ازلية وهذا النحو من الوجود وجود اجمالي
ازلي مبدء لوجودات التفصيلية قديمة او حادثة فللواجب علم ازلي اجمالي بجميع الموجودات
وعلوم تفصيلية بها ايضا وذلك التفصيل حاصل وجود تلك الموجودات فمنها قديمة
ومنها حادثة بناء على ان من الموجودات الممكنة قديم ومنها حادث ولو لم يكن قديم
ممكن فالعلم التفصيلي المتعلق بالموجودات لا يكون الا حادثة عند حدوثها والعلم
الذي هو عين ذاته تعالى هو الاول والثاني الضرب منه لكن بضرب من التاويل وفق

قوله فتدبر اشارة الى ان الممكنة من حيث هي لا توجد
ولا تتحقق الا في ضمن الممكنات المتعينة او المبهمة
فالاستحالة انتفت كما قالوا اللهم الا ان يقال
بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة
كما صرح به كثير من العلماء
العظام لا يخفى الدواء
وغيره عفي

وقد سبق في بيان
علة الحاجة للصورة

هو ان العلم الوجودي
المتعلق على الوجودات المتعلق
ووجودات المتعلق على وجودات
على الواجب في الاشارة

وقع بين تضمن العلم بالمهية العلم باجزائها وبين تضمن علمه تعالى بذاته العلم بجزئياته فان الاول
تضمن الكل لاجزائه والثاني تضمن الشيء لما كان عينه نحو قولنا تضمن المهية لاجزائها اذ تضمن
الشيء لما كان متحدا معه نحو فان التركب من الجنس والفصل ليس من قبيل التركب من الخل و
العسل بان ينضم شيء الى شيء ويحصل ثالث بل بان يكون الحيوان مثلا مهية يصلح ان يكون
جنسا للانسان وان يكون جنسا للفرس فاذا انضم فيه الفصل صار عين الانسان
فالحيوان صار منضما فيه الناطق لا منضما معه الناطق فان الانسان مثلا من حيث
انه انسان ممكن حادث ومن حيث اتحاده معه تعالى واجب قديم فالمهيات عوارض لذاته
تعالى وتجلياته وظهوراته لها ولما كان آثار المترتبة عليها مترتبة على الذات المفروضة
والموجود هو الذي يترتب عليه الآثار فالموجود ليس الا تلك الذات الواحدة فظهر سر
قولهم لا موجود الا الله فتلك العوارض اعتباراته وشيونه لذات المقدسة والعلم
بتلك الذات مرآة عن تلك العوارض لما كان متعذرا للبشر اللهم الا لبعض المجردين
اشتهر ان العلم بكنه ذاته غير مقدور للبشر فالعارف يجعل تلك العوارض مرايا لملاحظة
الذات او كان ادراكه بها ليس قصدا وبالذات الا ان ملاحظة تلك المرايا لذاتها الاعتبارية
اذ لو كان كك لم يكن معلوماته الا امورا اعتبارية وهمية فظهر مما حققناه ان لهما
ثلاث مرات ادناها ملاحظة نفس العوارض واوسطها ملاحظة العوارض على وجه
صار مرآة لملاحظة الذات واعلاها ملاحظة الذات مرآة عن العوارض **قوله قده** ولا يعلم
فيه عقلا هذا جواب المحقق الطوسي في جواب اسئلة الشيخ العارف القونوي توضيحه انه لما
كان الواجب وصفاته متعالية عن الزمان فليس عنده ماض ولا مستقبل بل جميع الموجودات
الحادثة كل منها في وقته حاضر عنده بازمنتها كالدرر المنظومة التي كل منها محقق في
من الخيط مع انها مع جميع اجزاء ذلك الخيط حاضرة عند البصر وليس المراد من ان
علمه تعالى لا تعلق له من حيث انه يتغير ان علمه تعالى لا يتعلق بتغيراتها عن ذلك
شانه بل المراد انه غير متغير بالنسبة اليه تعالى وعلمه بناء على انه متعال عن الزمان
فهو يعلم الماضية والمستقبلة لكن لا من حيث انها ماضية ومستقبلة بل من حيث

انه واقعة في الزمان الفلاني ويعلم ان هذا الزمان له وصف الماضوية مثلا لكن بالقياس
الى الزمان الآتي لا بالقياس الى ذاته فهو يعلم وجود زيد في الوقت الفلاني وذلك المعلوم لا
يتغير حتى يتكثر يلزم التغير في علمه تعالى نعم يتغير وجود زيد في الوقت المستقبل وهو لا يعلم كذلك
هذا غاية توجيه هذا الكلام واقول فيه بحث لان وجود في الوقت الفلاني يتغير بتغير
الوقت ولهذا قالوا المطلقة دائمة الصدق لا دائمة التحقق واذا لم يبق هذا المعلوم
العين لم يتحقق العلم به والا لكان جهلا وهذا هو الذي حدا بهم الى القول بتغير علمه
تعالى بالحوادث المتغيرة تعالى شانه عن ذلك وايضا لا شك ان اجزاء الزمان متعاقبة
في الوجود فما كان منها حاضرا له مقارنة وتعلق بذاته تعالى لم يبق تلك العلاقة بعد
مضيها ولم يوجد تلك العلاقة قبل حضورها وذلك مما لا شك فيه واذا كان كذلك
كان هناك حاضر وماض ومستقبل بالقياس اليه وكونه تعالى غير زماني بمعنى انه لا يدخل
تحت تصرف الزمان ولا يكون لحركة الفلك مدخل في وجوده لا ينافي ان يكون له علاقة
بالزمان ومقارنة معه ولا معنى لظرفية الزمان لشيء الا هذه المقارنة على ما قرره
قدس سره في حواشي هذا الشرح وكيف يمكن ان يقال انه تعالى موجود في الزمان بل التحقيق عندهم
ان العالم العلم الذي هو عين الواجب اذا كان من الصفات الحقيقية هو العلم الاجمالي
الازلي واما تلك التفاصيل فقد عرفت انها حاصلة عند حصول معلوماتها المفصلة فهذا
في القدم والحدوث والثبوت والتغير على وفق المعلوم والتغير الذي من جهته راجع الى التغير
في الاضافات هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق **قوله** غير كافية في
حصول الصفات الاضافية والسلبية اقول الصواب حذف السلبية لان سلب الجوهرية عنه تعالى
لا يتوقف على تحقق ملكة ولا شيء اخر اصلا اللهم الا ان يراد بالصفات السلبية ما له
تحقق بوجه ما **قوله** ينافي كونها نفس ذاته اقول معنى قولهم الذات كافية فيها ان الاثر
المترتب على كيفية نفسانية فيما يصدر الانكشاف في الاشياء يسمى بالعلم مترتب هناك
على ذاته البحت وكذا الاثر المترتب على كيفية اخرى فيما هي المسماة بالارادة
مترتب على نفس الذات وكذا في سائر صفاته الحقيقية فمع عينيتها له ان ذاته تابعة

اي تحققها

في مبحث اثبات وجود الرب
في مبحث اعادة المعدوم وفي مبحث
نكس ما في مبحث الاعادة بعكس هذا

بايبة منها سلك الكيفيات في ترتب آثارها وهم عبروا عن هذه الشيآت تارة بانها عين ذاته
وتارة بان الذات كافة فيها فاندفع ما ذكره من مانع التخصيص نعم يتحقق مانع آخر من
حمل المتن على التخصيص وهو قوله او عدمية لان الصفات الحقيقية ليست عدمية ولعل هذا
من المصنف اشارة الى ما حققناه انفا من ان الصفات السلبية لا ترجع الى غير الذات فالمصنف
اراد ان الصفات الثبوتية الحقيقية والصفات السلبية يكفي ذاته تعالى فيها بخلاف الاضافية
واراد بالكفاية معنى يتناول الاتحاد كما في الصفات الحقيقية وكون الذات سببا وعلة
لاتصافها بها كما في السلبية **قوله قده** وقد عرفت فايدة التقييد اشارة الى دفع
النقض بمجموع الضدين بانه مركب وليس بممكن بالخصوص بالوجود على ما مر في بحث المواد وابحاث
قوله قده والواجب في نفسه جاز ان يكون واجب الوجود مع غيره او ممكن الوجود معه
اقول لا يخفى انه يجب تقييد هذا القسم الثاني في كلا الشقين بكون ذلك الغير ممتنعا كيف
ولو كان واجب الوجود في نفسه ممكن الوجود مع غيره الممكن كان عدمه الغير ممكنا مع ذلك
الغير لما عرفت ان الامكان متساوي النسبة الى طرفي الوجود والعدم مع انه قد صرح
الشارح بان الممتنع لا يكون ممكنا مع الغير الا اذا كان ذلك الغير ممتنعا ثم اقول الفايدة
في ايراد لفظ الامكان ههنا مع ان المقصود يحصل بدونه على الوجه الابلغ وذلك بان
يقال اذا كان الحاوي علة للمحوي فالمحوي غير موجود في مرتبة وجوده واذا لم يكن وجود
المحوي في مرتبة وجود الحاوي مقارنا له كان عدم المحوي في مرتبة وكان عدم
المحوي مقارنا لوجود الحاوي فيتحقق الخلاف وتوضيح ذلك انه لو وجب في علية
الوجود للوجود ان يقارن عدم المعلول لوجود العلة ففي صورة علية العدم للعدم يجب
مقارنة وجود المعلول لعدم العلة ففي مرتبة تقدم عدم حركة اليد يوجد حركة القلم مثلا وليس
هذا ارتفاعا للنقيضين لان نقيض وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ليس هو عدمه في تلك
المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للعدم بل سلب وجوده في المرتبة على ان يكون المرتبة
ظرفا للوجود والسلب ارد على الوجود فهذا وخلاصة ما افاده قدس سره ههنا في
جواب السؤال الذي اورده بقوله فان قلت الامكان لازم للمحوي لا ينفك عنه اه ان

المقتضي لامكان الخلاء هو امكان عدم المحوي مع وجود الحاوي على ان يكون كل منهما متعلقا
ظرفا لعدم المحوي لا امكان عدم المحوي مع وجود الحاوي على ان يكون مع متعلقا
بامكان عدم المحوي واللازم على التقدير ان يكون الحاوي علة للمحوي هو هذا اي
امكان مقارنة عدم المحوي لوجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعلى التقدير ان لا يكون
علة له لا يلزم الا مقارنة امكان عدم المحوي لوجود الحاوي وهو الذي التزمه
المعترض فلا يلزم امكان الخلاء اذ من البين ان مقارنة امكان المحوي لوجود الحاوي
في الجملة لا تستلزم امكان مقارنته له اذ يجوز ان يكون المقارنة التي هي العدم الخاص
للمحوي محالا والعدم المطلق له ممكنا ذاتيا مقارنا لامر واقع هو وجود الحاوي
فتدبر قوله قده فيلزم امكان الخلاء في نفسه او وجوبه اقول لا يخفى ما في هذا الكلام
وتوضيحه بان يراد بالوجوب الوجوب بالغير والمنفصل مانعة الخلو والتوضيح للوجوب
بعد الامكان لانه افحش او بان يقال ذاتيت ان عدم الخلاء ليس واجبا لذاته لانه معلول
لوجوده اما ممكن خاص او واجب لذاته والحاصل ان الثابت هو كون وجود الخلاء ممكنا بالامكان
العام وهو يحتمل الامكان الخاص والوجوب الذاتي وفيه نظر لان العام لا بد ان يكون ممكنا
بالامكان الخاص فتدبر قوله قده الثاني في اثبات وجوب كون علة احد المتلازمين
علة للآخر اقول انهم صرحوا بان اللازم في المتلازمين احد الامرين اما كون احدهما
علة للآخر او كونهما معلولي علة واحدة وفيما نحن فيه لم يكن وجود المحوي علة لعدم
الخلاء لانه واجب لذاته ولم يكن عكس ذلك اما اولا فلانه يلزم اجتماع علتين على معلول
واحد وهو وجود المحوي الحاوي وعدم الخلاء واما ثانيا فلان العدم لا يصلح
ان يكون علة للوجود فتعين ان يكونا معلولي علة واحدة فاذا كان الحاوي
علة للمحوي كان علة لعدم الخلاء وكل معلول ممكن ذاتي فيلزم امكان الخلاء هف
فان قلت الملازمة بينهما متحققة فعلى تقدير كون غير الحاوي ايضا علة للمحوي يلزم
امكان الخلاء ايضا قلت التلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي عند وجود
الحاوي على ما علمت لا مطلقا اذ على تقدير عدم الحاوي والمحوي يتحقق عدم الخلاء بدون

بدون وجود المحوي فاذا كان الحاوي علة للمحوي يتحقق التلازم بينهما من حيث هما متلازمان
واذا كان العقل الثاني علة للمحوي لم يتحقق احد المتلازمين وهو وجود المحوي
عند وجود الحاوي فان قلت بل يتحقق اذ العقل الثاني متحقق مع الحاوي لانهما
يصدران معا عن العقل الاول قلت على تقدير كون العقل الثاني علة للمحوي لم يتحقق
التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء بل المصاحبة بناء على انه اتفق ان يكون
علة المحوي صادرا مع الحاوي عن علته فبالنظر الى ذات وجود المحوي لم يجب كونه معا
لوجود الحاوي فلا يتحقق التلازم بينه وبين عدم الخلاء لما عرفت ان التلازم
بينهما بهذا الاعتبار وهذا الاعتبار ليس بضروري لذات وجود المحوي بخلاف ما اذا كان
الحاوي علة له لان وجود المحوي حينئذ يستدعي ويطلب وجود الحاوي وفيه نظر لان الطلب لذاته
لا يستدعي ولا يستلزم الا علة ما لا العلة المعينة غاية الامر انه اتفق ههنا ان يكون
علته الحاوي وليس ذلك لازما لذاته فتامل بل الاولى ان يقال اذا كان عدم الحاوي علة للمحوي
لا يتحقق عدم المحوي مع وجود الحاوي بل يمكن ان يقال يتحقق وجود الحاوي مع وجود المحوي
واما لو كان الحاوي علة لوجود المحوي كان وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي
فكان امكان عدمه مقارنا لوجود الحاوي وفيه ان معية العدم لوجود الحاوي
لم يلزم منها ايضا لما مر ان عدم المعلول غير مقارن لوجود علته نعم يتحقق مقارنة
امكان عدم المحوي لوجود الحاوي سواء كان ذلك العدم مع وجود الحاوي او
مع عدمه وهذا العدم مع المحوي غير لازم لوجود الخلاء اقول الشان في اثبات كون
عدم الخلاء واجبا لذاته وذلك لان الدلايل التي قامت على امتناع الخلاء لا تدل
الا على انه ممتنع في نفس الامر واما ان امتناعه مقتضى ذاته فلم يدل عليه ظهر ذلك لمن نظر
في الادلة المذكورة وتامل فيها قوله لمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة فان قلت انهم
صرحوا بانه اذا كان امران مستندين الى علة واحدة كانا متلازمين فكيف يصح نفي
التلازم ههنا قلت اراد بالتحقق بالتلازم ههنا ما كان ناشيا عن ذات الملزوم و
ههنا ليس كذلك وقد اراد بالتلازم ان يكون العقل بمجرد تصور الملزوم لم يجوز انفكاك

اللازم عنه قال الشارح اذ هو غير متعلق لشيء من مقدماته واعلم ان في هذا الدليل تقريرين احدهما
مشتمل على حديث المعية وان مانع الخروج خرج والثاني على ان الممتنع لذاته
لا يكون ممكنا عند وجود ممكن لذاته والاول هو تقرير الامام في شرح الاشارات
وما ذكره العلامة ناظر اليه والثاني هو المذكور في الكتاب نعم يمكن ايراد مثل ما
ذكره العلامة على تقرير الامام في تقرير الكتاب وهو الذي قرره الشارح المحقق بقوله والصواب
قوله قده او لبعضها افلاك هذا المذهب غير مشهور بل المشهور ان الثوابت في فلك
واحد كان تخته مشابه القطر اعظمها مقدار عند من لم يجوز الخرق في الفلك
وقد نقل الفرغاني من ان البعض ذهب الى ان لكل من الكواكب الثابتة فلكا خاصا
واما ان لبعضها فلكا خاصا دون بعض فلم نقل في الكتب المشهورة للشارح قال الشارح
فان هذه انما يعقل بعد ثبوت الغير اورد عليه ان هذا في الاضافة صحيح واما السلب
فلا يكون موقوفا على ثبوت الغير اي المسلوب ذ الكلام ليس في حكمنا بالسلب بل في السلب
في نفس الامر والصواب ان يقال في السلب ان كان المراد سلب الصرف والنفي المحض
وظ انه لا يصير سلبا لوجود شيء في الخارج ولا يكون مماله مدخل في الوجود الخارجي لشيء وان
كان المراد عدم الملكة فتوقف على قابلية المحل وهو غيره فتوقف ثبوته على الغير
وان كان المراد السلب بدون اعتبار القابلية معه لكن يعتبر له تحقق ما يقول لما اعتبر
له تحقق ما ولو في الذهن كان الصادر الاول هو هذا السلب ونقل الكلام اليه قوله
قدس سره فان الحق على ما ذكره افضل المحققين هذا مما ذكره المحقق في شرح الاشارات
وقد نقل بعض اصله المتاخرين ان الشيخ الرئيس ذكر في بعض رسائله ان مذهب المحققين
من الحكماء انه لا موثر في الوجود الا الله وفيض الوجود ومعطي الكون ليس الا الله
تعالى وهذا موافق لما اتفق عليه المتالهون من ارباب الذوق والمكاشفة
وفخار الاشاعرة من المتكلمين ولم يخالف في هذا الاصل الطائفة المعتزلة قال الشارح
وفيه نظر لانه لا يلزم من مجامعة امكان الخلاء مع وجوب وجود الحاوي ان يكون
الخلاء ممكنا معه اقول لا يخفى على المتامل ان الخلاء لما كانت ممتنعا ذاتيا لا يجوز ان

قوله قده سره من ان الكائنة والوجود والامكان وسلب ذه
كما في الواجب اول لا يخفى ما في الامكان من معنى الاضافة
وبعض الذات قال قدس سره فتامل

ان يكون ممكنا على تقدير امر واقع هو وجوب وجود الحاوي على فرض علته للمحوي فمجرد
مجامعة امكان الخلاء لوجوب وجود الحاوي محذور ولا حاجة للمستدل بعد اثبات تعالى
دعوى استلزامه لامر آخر في الاستدلال بل مجرد امكان الخلاء كاف وان لم يكن مقارنا لشيء
اللهم الا ان يقال غرضه انه يصير ممكنا على تقدير امر ممكن لا ممتنع لانه جائز على ما مر وليس الكلام
اي امكان المجامعة اظهر فساد منه فمنع استلزام الاول للثاني للخلاص من لزوم المحال
ليس على ما ينبغي والصواب ان يقول مقارنة امكان عدم المحوي لوجود الحاوي مسلم لكنه
لا يستلزم امكان الخلاء ومقارنته لوجود الحاوي الا اذا ثبت انه مستلزم لامكان مقارنة
عدم المحوي مع وجود الحاوي لكنه غير مسلم اذ مقارنة الامكان لا يستلزم امكان المقارنة
كالمثال الذي نقله عن كلامهم وهذا ما مر الاشارة في الحاشية منه قدس سره المكتوبة في اول
البحث المصدرة بقوله ليس وجوب بل امكان وقد اوضحناه فلا تغفل وحاصل ان امكان
الخلاء مقارنا لوجود الحاوي انما يلزم من امكان مقارنة عدم المحوي لوجود الحاوي لانه
اذا انعدم المحوي وقد وجد الحاوي يلزم وجود الخلاء فاذا امكن ذلك يلزم امكان الخلاء لكن
المسلم هو مقارنة امكان عدم المحوي لوجود الحاوي لما تقرر ان امكان المعلول كان مقارنا
لوجود العلة في مرتبة علته لا ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول فتامل والظ ان المص
لدقة البحث خلط ووضع مقارنة امكان الخلاء لوجود الحاوي موضع مقارنة عدم المحوي له
فوقع في هذه الورطة فاستقم كما امرت قال الشارح كان المجامع اياه تساوي نسبته وجود
الخلاء وعدمه الى المهية اقول فيه نظر لان الممكن ما يتساوى نسبة الوجود المطلق والعدم المطلق
اليه وقس عليه الواجب والممتنع فاذا فقد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموجود فلا يكون الصادر
الممكن به جائزا واذا كان كذلك فاللازم مجامعة تساوي الوجود المطلق والعدم المطلق مع وجود
وجود الحاوي لا تساوي الوجود المقارن لوجود الحاوي والعدم المقابل له بل لعل الوجود
المقيد به ممتنع نظرا الى ذات المحوي وذلك كما ترى الفرق بين ازلية الامكان وامكان
الازلية ان الاول غير مستلزم للثاني اذ يجوز تحقق تساوي الوجود المطلق والعدم المطلق
في الازل وهو معنى ازلية الامكان وان لا يتساوى الوجود في الازل مع العدم فيه

والعلامة القرباغي في التنبيه
في بحث عدم صدور الحوادث
بذاته في حاشية المصدرة
يقول مع الازلية مع عدم
الاستلزام بدليله مر

بل الوجود في الازل ممتنع بالقياس الى ذات الحادث وحاصل انه فرق بين كون الازل ظرفا للامكان
وبين كونه ظرفا للوجود ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني واذا علمت هذا ظهر لك ان الشيخ
خلط بين ظرفية مقارنة وجود الحادث في وجود الحادث وبين كونه ظرفا للامكان ومساواته
للعدم فالازم اجتماع مساواة الوجود المطلق والعدم المطلق للمحدث مع وجود الحادث
لا تساوي الوجود المقارن لوجود الحادث وعدمه عنده وعند هذا ظهر ان قوله قدس سره
وهو ممكن الوجود في الازل ولا محذور ان ذكره على سبيل المنع والتجوز فلا يصح بل لا بد من ابطال السند
بالدليل وان ذكره على سبيل الدعوى فالمنع عليه ظاهر وتوضيحه ما عرفت انفا هذا ولا يتوجه
على قوله قلنا هو ممتنع فالموجود هو ذات الحادث متصفا بالحدوث لا ذاته مع الحدوث ان يقال هذا
اخر هو الذات المتصف بالحدوث من حيث انه متصف به فان امكانه في الازل مع انه ليس ممكن الوجود
في الازل وذلك لانه ان اريد بالذات المتصف بالحدوث من حيث انه متصف به الذات بشرط الحدوث
فالاضافة داخلة فيه فلم يمكن وجوده كما انه لم يمكن وجوده اذا اخذ مع الحدوث وان اريد
بالذات في وقت الحدوث فهو على ما ذكره ممكن الوجود في الازل قوله الشارح ايضا الفرق
انما يصح ويتم بعد تسليم المجامعة في الموضعين على ما لا يخفى وهو ممنوع المجامعة في الاول اقول
اراد ان المص منع استلزام مجامعة الامكان امكان المجامعة في نحن فيه واستدل بالمثال المذكور
يعني ان في المثال الثاني ايضا لا استلزام مجامعة الامكان امكان المجامعة ووظف من كلامه
بصدد الفرق ودفع المنع على صحة الملازمة في نحن فيه وعدم صحتها في المثال المذكور
ببيان الفرق بينهما وذلك يقتضي ثبوت المقدم في الملازمة في نحن فيه وكذا في المثال ولكن
ان العلامة منع ثبوت المقدم في نحن فيه والمص اشار بقوله وهو اي صاحب الحواشي منع
المجامعة اي مجامعة امكان الخلاء لوجوب وجود الحادث في الاول اي في نحن فيه وحاصل
الفارق ينبغي ان نسلم المقدم في الصورتين واستلزامه للتالي في الاولى وعدم تسليم استلزامه للتالي
في الثانية وكلام العلامة مشتمل على منع المقدمة في الصورة الاولى وفاسد هذا من ذاك هذا
الشرح ظاهرا وما ذكره قدس سره في الحاشية من الوجه لا ينطبق ظاهرا مع كلام الشارح فلهذا
اول المجامعة بامكان المجامعة مع انها وقعت في عبارة المتن والشرح نظره وعدله وتأمل

دفعه ان الفارق من طرف المستدل فلا يجوز تعلقه
مطلقا الا مع وحاصل الفرق هكذا ان امكان الحادث علة
لزم مجامعة الامكان وذلك باطل لاستلزام امكان
المجامعة وعلة انه هذا الفرق لا يقتضي منع
الاستلزام كما نحن فيه

قوله قدس سره والفرق مبني عليه اي على القول بامكان المجامعة لكن المص غفر قايل به فلا يتم هذا الفرق فيكون باطلا وما اورده ساقط لانا نختار الثاني وما ذكره قدس سره لا نضره قدس سره لانه قدس سره المص يقول ان الفرق على هذا الوجه مبني على كذا او الحال ان كذا اعز واقع لانه صرح كلام المصنف بنا فيه من الاستاذ ره

وجعل ضمير هو عبارة عن المص وكذا جعل المجامعة في الموضعين بمعنى امكان المجامعة حتى يصير تاليا ثم قال وتوجه عليه اه وقوله والفرق مبني عليه يحتمل وجهين احدهما ان الفرق المذكور مبني على ان الفارق تسليم الملازمة في الصورتين ولعل كك لما علمت انه منع الملازمة في الاولى وسلم في الصورة الثانية والاخر ان الفارق زعم ان المص فعل هكذا وهو الضعيف بل كلامه صريح في ان المص منع الملازمتين وهو في مقام الفرق منع الاولى وسلم الثانية والصواب في الايراد على هذا الفرق ما اشرنا اليه وحاصله ان بناء فرقه على ان المستدل ادعى تحقق الملزوم والمص منعه واسنده بنظيره وهو مخالف لكلام المص اذ هو صريح في ان الملزوم مسلم وانما النزاع في استلزامه اللازم فتامل قوله قده اذ جعل ثبوت الصانع مبنيا لبعض مقدماته اراد ان قوله وكل ممكن له موثر فرقوة قوله العالم له صانع وهو ثبوت الصانع للعالم وهو عين الدعوى وقد جعل دليلا لبعض مقدماته الذي هو حدوث العالم قوله واما المقدمة الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى فلوجهين اقول فيه نظر اذ ظاهره اراد بالمقدمة الثانية قوله فله محدث ولا يخفى انه نتيجة لا مقدمة اخرى في نظم الكلام هكذا العالم حادث وكل حادث له محدث ينتج ان العالم له محدث وغاية توجيهه ان يقال انه اشارة الى المقدمة المطوية التي هي الكبرى على ما قررنا ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله قده بل الوجود المستند اليه هو الذي كان حاصلا توضيحه ان ههنا وجودا واحدا وتاثيرا واحدا مستمرا واحتياج المعلول الى الفاعل في كل زمان هو الاحتياج اليه في اصل الوجود لا في صفة البقاء ولا في صفة الحدوث ولا يختلف هذا باختلاف الازمان غاية الامر انه لما كان المعلول قديما فالاحتياج الى الفاعل في الوجود مقارن لزمان البقاء دائما اذ لا حدوث ههنا وما وقع من الوهم نحو ما وقع لبعض الاذكياء من المتاخرين من كلام بعض اجلة المحققين قوله قده بل في حالة العدم والكلام في الاول اقول معنى ان لق بل في حالة الحدوث ولو صح ان مراد المستدل من الوجود مقابل الحدوث اي الوجود في الزمان الثاني الذي هو البقاء ومقصوده ان التاثير ليس في حالة البقاء ولا في حالة العدم بل ليس الا في حالة الحدوث فالعالم حادث فلو وجد ثم عدم ثم وجد فهذا التاثير الذي يوجد به

قوله لما علمت انه منع الملازمة في الاولى وقد ان الفارق في الملازمة في الاولى بان يق لو كان يحاذي عليه الخلاء مع وجوب وجود الحاذي والخلاء باطل لاستلزامه كون الخلاء ممكنا فيه من الاستاذ

الشيء ثانيا في حالة الحدوث بناء على عدم انفكاك الاثر عن التاثير ولو نزل عن ذلك لقول ينبغي
ذكر الحدوث ايضا مع العدم على سبيل منع الخلو وعدم الاقتصار على العدم قوله وفيه
هذه المقدمة مبنية على مقدمة مستلزمة لبطلان المقدمة السابقة عليها اقول فيه نظر
اذ قد عرفت ان المراد بالوجود البقاء بقرينة الحدوث فح على تقدير كون الاثر مع
التاثير لا يلزم كون التاثير حال الوجود اي البقاء بان لم يكن للمعدوم حدوث اذ لعل
التاثير حال الحدوث كما هو الحق عند المتكلمين اذ عندهم ان الايجاد لا يكون الا
احداثا وظاهر ان الحدوث لا ينفك عن الاحداث قال قدس سره اثبت ان المكان
بما فيه نظر واجاب عنه اقول النظر متوجه على ذلك الجواب ايضا على ما اشار اليه العلامة بقوله
لمثله وبينه قدس سره بما فيه نظر وتفصيله ان ما اثبت به وجود المكان في الازل قول انه
والذي يمكن ان يقال ه والنظر ما ذكره بقوله وان منع كونهما واحدا والجواب ما ذكره
بقوله فنقول والنظر عليه ان ما ذكره بقوله فلا نم ان الحركة والسكون لا يكونان الا في
المكان منع في مقابلة فلا يصح بحسب الآداب قال ان كانت اينية عوض ان التمثيل
بالحركة الاينية وان في غيرها يجري مثل هذا البيان فلا يرد ان كلامه لا يفيد تمام المقصود
قوله والنظر باق اه وهو ان لو صحة الحركة على كل واحد معا لو سلم لا يستلزم صحة حركة
المركب بهيئة الاجتماع قوله ومن الظاهر جواز تعليل الاختصاص بنفس الصور انما يحصل بعد
كون المختص به متعينا مع ان تعيين المختص به بنفس الصور مثلا لنقول اختصاص الناطق بالحيوان
ليس معناه اختصاصه بالحيوان دون النباتة حتى يقال كيف فيه ذات الحيوان وامتيازه
عن جهة النباتة بل اختصاصه بالحصة منه وظاهر ان ذلك فرع امتياز الحصة والتفويض
ان يحصل بالناطق بل التحقيق فيه ان الاجمال لهذا السؤال وذلك لانه مثل ان يقال لم اختص شخص
زيد وطلع بعض لعمرو فانه سؤال مردود لان زيدا انما يكون زيدا بهذا الشخص مثل ان
يقال لماذا كان زيد زيدا فتامل ولعل مراده قدس سره من تعليل الاختصاص بهذا الامر
هذا والا فخفي ان بهذا التحقيق متوجه ان المقدار والشكل لعلهما داخلان في هوية الشخص
العنصرية فتامل قوله مردود الكلام في الاستعدادات والقوابل المختلفة اقول فيه

فيه بحث لانه ان ردد الكلام المذكور في فاعل الاستعدادات والقابل كان متوجها الى ح
مرداد ان الاستدلال بنفس القابل استدلال بنفس الذات وهو مخالف لتصريح المص في شرح
الملخص ومع قطع النظر عن ذلك فجرى هذا في نفس الصور النوعية ولم يمكن دفعه
بما ذكره اذ الاستعدادات والقوابل ليست عللا فاعلية لنفس الصور بل عللا مخصصة
لها بالاجسام وان ردد الكلام المذكور في التخصيص فيقول تخصص كل استعداد من جهة
الصورة السابقة والاستعداد السابق واختصاص القوابل المختلفة بالاجسام اما في الفلكيات
فلنفس تلك القوابل واما في غيرها فلاختلاف في قوابل العناصر بل هيولى العنصريات عندهم تخص
واحد وسبب اختصاصها بالعنصريات نفس الهيولى فلا حاجة الى شيء اخر قوله فكانه يجب ان يكون
الانسان على شكل اربع كرات منضمة بعضها الى البعض اقول فيه بحث اما اولا فلان كل عنصر
اذا كان متشكلا بشكل الطبيعي حتى كان الانسان اربع كرات مع كان الاجزاء المقدارية
فيه مختلفة في الاسم والحد ضرورة امتياز الكرات الاربع بعضها عن بعض بحسب الوضع اللهم الا
ان يقول المراد ان الانسان اربع كرات متكثرة لا اربع واحد فكل جزء صغير من الماء
كان على الشكل الكري وكذا في باقي العناصر وهي لغاية الصغر والخلط لا تتميز بحسب الحس
واما ثانيا فلان الصورة النوعية التركيبية لعلها مانعة عن تاثير الطبيعة في كل واحد
واحد منفرد بل يجري على الشكل الواقع واما ثالثا فلان على هذا التوجيه لا يكون
قول العلامة اي كرة منضمة بل قولنا كرات واما القول بان المراد منه انه يصير الانسان
كرة متقاربة لكرات اخر هي الافراد الاخر لنوع الانسان فيعسر ضبط هذا لكن البحث
الثاني سيجيء في المتن ما دل تعرض ما ذكره في تفسير الجزء المقداري بهو ان يكون متميزا
بحسب الوضع واراد بالوضع قبول الاشارة الحسية وظاهر ان اجزاء العناصر المركبات
متميزة بحسب الوضع والاشارة ضرورة ان بعضها لم يحل في الاخر ولا يدخل فيه اللهم الا ان
يقال اراد بالاجزاء المقدارية ما يتميز بعضها عن بعض حسا وهي لغاية صغرها لا تتميز بعضها
عن البعض فلم يتميز بحسب الاشارة الحسية هذا لكن مراد هم الامتياز في الوضع والحس لو احس
لما بدوا الا وهنا كك قوله وقد اختلفوا فيه وذلك لانهم استشكلوا امر ان الياقوتة

لان يقبل الكلام المذكور على الاضمار

بكرات اخر

مراد خاص بحسب الحس

مثلا اذا كان صورته النوعية حالة في جميع اجزائه حلول السريان فيحل في الجزء المائي ايضا
فيلزم ان يكون شيئا واحدا ياقوتا وماء معا اذ لا معنى للياقوتية الا ما يحل فيه الصورة الياقوتية
فكذا في الماء فاجيب عنه تارة بان الصورة المائية قد زالت عنه وليس صورة اخرى
بدلها وهذا المذهب زيفه الشيخ لانه مخالف لتحقق المزاج وسماه مذهبا غريبا وذهب
بعضهم الى انها باقية لكن لم يبق تاثيرها وذهب بعض المحققين الى ان مع الحلول
السريانى يمتنع ان يحل في جميع الاجزاء المركبة من الياقوت لا الاجزاء البسيطة ايضا
والجمهور على انه يبقى الصورة المائية ويحل الصورة الياقوتية فيه لكن الياقوتية
ما كان الصورة الياقوتية يحل فيه في الاجزاء المركبة لا مطلق وفيه ان تعريف الصورة
يحتاج ح اذ ليس مهما على هذا كان الشيء اي الياقوت بالفعل فتامل **قال الشارح** لانه
عالم بجميع احكام الاعضاء اقول فيه بحث وذلك انما يلزم لو كان صدورها عنها
بالاختيار ولعلها صادرة عنها بالايجاب ويرد على قوله ولكان عندها علم بحاله فتامل
قوله اما ان يمكن ارادة الاخر سكونه في ذلك الوقت اولا اقول فيه بحث اذ يمكن
اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه انما يلزم امكان الاجتماع لو امكن ارادة
الاخر السكون في ذلك الوقت بشرط كونه وقت ارادة الحركة من الاول اما لو كان
ارادة الاخر السكون في ذلك الوقت الذي فرض كونه وقت ارادة الحركة ممكنا ذاتا
فلا يلزم امكان الاجتماع مثلا سكون الاصابع ممكن في جميع اوقات الحركة ولعل
ارادة السكون وان كان ممكنا في ذاته ممتنع بشرط ارادة الاخر مثلا سكون زيد
وان كان امرا ممكنا في نفسه في جميع الاوقات لكنه ممتنع في كل وقت فرض كونه وقت
الحركة بشرط كونه وقت الحركة فلا يلزم العجز لان سكون زيد في زمان حركته بشرط كونه
زمان حركته ممتنع بالذات وعدم ارادة الممتنع بالذات او عدم القدرة عليه ليس عجزا و
التفصيل انه ان اريد بارادة السكون في وقت ارادة الحركة ما هو مؤدى المشروط
بالشرط م
ما هو الوصف فيختار الاول ولا يلزم امكان اجتماع المتنافيين وان اريد ما هو
مؤدى المشروط ما يفهم الوصف فيختار الثاني ولا يلزم العجز واما الثاني فبان

تعالى بذاته مستلزم لامكان ايد الوجود الممكن بشرط الوجود
ضروريا لذاته والا فلا وجه لجعله شرطا وامتناع العدم للذات
ليس الا عدم ذاته الوجود للذات مع القول بوجوب الوجود
بالغير لا وجه لامتناع العدم بعد وهذا الحال في الحركة والسكون
بطريق الاولى لانهما من عوارضه كما لا يخفى فالسلم هو امتناع بغير
الوجوب مع الامكان ذاتا فلا يحتاج الى الحاجة
لا سيما له في الحاجة الى الفاعل
تعالى والا يلزم العجز

فبان لق انما يلزم العجز لو كان امتناع ارادة السكون بناء على عدم قدرته عليه اما لو
كان ذلك من جهة ان خلاف ارادة الاله مخالف للحكم والمصلحة فلا يكون ذلك
عجزا اصلا او يق لما فرض ان ارادة الاخر السكون في ذلك الوقت ممتنع فلا يكون
من العجز في شيء اصلا اذ العجز انما يكون عند الارادة لان العاجز من كان مريدا لما لم
يقدر عليه وفي الاخيرين تامل والتعويل على الاول **قوله قده** واما الحكماء فاثبتوا
له تعالى ذاتا وعلما بالاشياء اه الحكماء قالوا بان افعاله تعالى غير معلل بالغرض وقالوا
بان علمه تعالى علم فعلي فاما ان يق انهم لم يجعلوا علمه بالمصلحة سببا لصدور ذي المصلحة
وان كان العلم بذي المصلحة سببا لصدوره على ما ذهب والاشاعرة على ما نقله قدس سره
واما ان يق لا يلزم من كون العلم بالمصلحة سببا لصدور ذي المصلحة ان يكون فعله تعالى
معللا بالغرض وذلك لان فساد كون فعله معللا بالغرض لزوم استكماله تعالى بذلك الغرض
وههنا لا يلزم ذلك من مجرد علمه العلم بالمصلحة وذلك لانه فرق بين كون العلم بالمصلحة
سببا لفعل ذي المصلحة وبين كون فعل ذي المصلحة لاجل حصول المصلحة والاول لا يستلزم
الثاني والظاهر هو الثاني اذ الظاهر ان العلم بذي المصلحة لما كان سببا لفعله فكذا
العلم بالمصلحة اذ ما لم يعلم المصلحة لم يفعل لكن ليس الفعل لاجل حصول المصلحة والا لزم
الاستكمال لكن ظاهر عباراتهم مشعرة بالاول فتدبر **قوله قده** واذا فرض ما يصح منه الفعل
والترك فليس لك اول المعنى الثاني للاختيار مبني على ان الارادة منه يصح ان يقع
وان لا يقع فلذا كان الفعل ايضا يصح وجودا وعدما لكن نقول صحة وقوع الارادة
منه وعدمها غير معقول لان وقوع الارادة منه ان كان بالارادة لزم الدور وهو باطل
عند المتكلمين مطلقا وان كان بالايجاب فكان لازما واجبا فمقدم الشرطية في قولنا ان شاء
فعل واجب الصدق وفي قولنا ان لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق فهذا المعنى يرجع الى المعنى
الاول الذي يقوله الحكماء **قال الشارح** بل هو اولى من الاول بان الاول اي تم اقول لا حاجة
في اتمام الاول الى التعرض للثاني وذلك لان كون العالم لوجوده تعالى مترتبا على كونه
تعالى موجبا له بلا حاجة الى ضم الدوام وكذا الازلية مترتبة على اللزوم مترتبا ظاهرا ولا حاجة

اي في قوله بان انما يلزم
اي في قوله او على الاول

وهو ان شاء فعل
وان شاء ترك

ولا حاجة لنا الى التعرض للدوام نعم اللزوم متضمن له ولكن ليس هذا التعرض للدوام ولا ارجاعا
للدليل الاول الى الثاني واما الازلية فليست نفس الدوام ولا ملزومة له الضرورة
ان الدوام عبارة عن الازلية والابدية معا واما الدليل الثاني فالظاهر انه لا يتم الا
بالتعرض للاول وذلك لان المرتب ولا علة كونه تعالى موجبا للعالم لزومه اياه تعالى
والدوام انما يترتب عليه من جهة كون اللزوم متضمنا له فلا بد من اخذ كون الايجاب
مستلزما للزوم وهو مناط الدليل الاول وتوضيح ما ذكره قدس سره لتوجيه الاولوية
ان مدار الاول على دعوى كون الايجاب مستلزما للزوم والثاني كونه مستلزما للدوام وكونه
مستلزما للدوام انما يكون بعد خلية كونه مستلزما للزوم واللزوم متضمن للدوام على ما اشار
اليه الشارح بقوله لكونه لازما اياه فلا بد لا محالة للتعرض للزوم وهو غير لازم من الدوام فلا بد
من اخذه عليحدة واستقلالا وهو مناط الاول فتعرض للدليل الاول واما الدليل الاول
فالمعتبر فيه هو اللزوم وهو مستلزم للدوام من حيث هو غير حاجة الى اخذ الدوام عليحدة
فلا يجب فيه التعرض للثاني هذا توجيه لا يخفى ما فيه والاصوب ان يقال ومدار الاول على
لزوم ازلية العالم والازلية لا تستلزم الدوام ومدار الثاني على دوام العالم والدوام
ملزوم للازلية فالف اللازم في الثاني متضمن للف الملزوم في الاول مع زيادة فتعرض
فيه للاول والف اللازم في الاول غير متضمن للف اللازم في الثاني فلا تعرض فيه للثاني
فتدبر **قال الشارح** سواء كان ايجادا او ترجيحا اراد بالايجاد الاحداث والا فمنع كون الممكن
موجودا بايجاد فاعل غير معقول والملخص ان تاثير الفاعل في الازل ليس افادة الوجود
له بعد ان لم يكن بل تفيده نفس الوجود وانما افادة مستمرة وكما لم يكن للوجود المفاد
اول كذلك لم يكن لذلك الافادة اول ففي كل زمان يلاحظ وجود القدم كان قبله موجودا
بهذا الوجود بافادة واعطاء كان قبله وهكذا **قال المص** اولا واسطة بينهما واللازم
باطل اقول هذا ذهول عن مقصود المعدل وذلك لان مراده بحالة الوجود حالة البقاء التي
لم يكن مسبوقا بالعدم بقرينة مقابلته بالحدوث وكان حاصل الدليل ان الثاني والعالم اما
ان يكون حالة البقاء التي لم يكن مسبوقة بالعدم كما هو مذهب الحكماء والقائلين بقدم

لان هذا التوضيح يوجب الصوابية لا الاولوية

اي في صورة اختيار الشق الثاني لكن ذكر ما يترجح الممكن على العدم الزماني في الوجود لنفس ترجح المراد بالايجاد والاحداث لا الوجود المطلق فلا حاجة الى الارادة عبل

بقدم العالم واما ان يكون حالة الحدوث واما ان يكون حالة العدم والاول مستلزم لتحصيل الحاصل
والثالث مستلزم لاجتماع الوجود والعدم فتعين الثاني فثبت ان للعالم صانعا محدثا
والحق انه كيف ذهل عن هذا المعنى مع ظهوره غاية الظهور المص ثم العلامة ثم الشم
ثم سيد المحققين قوله قده كانه اشار الى ما نقل عن ناقد المحصل اقول فيه بحث اذ ما نقل
عن ناقد المحصل محصله ان الموجود عند المعتزلة الذات التي لها صفة الوجود والمعدوم
كل ذات ليس له صفة الوجود ولهذا اثبتوا الواسطة بينهما واراد واما لذا المعنى المستقل وبالصفة
ما لا يستقل وظ ان العالم معنى مستقل فيكون ذاتا فلا بد ان يكون موجودا او معدوما
ولا يضر هذا كون الصفة لا يلزم ان يكون موجودا او معدوما وذلك ظاهر قوله قده بل
المقتضي لها هي الحركة الجزئية اه اقول الحق ان الحركة الفلكية الازلية عندهم جزئي واحد
وجزئيته الى اجزاء بمجرد الاعتبار على ما اشار اليه في المحاكمات كيف ولا انقطاع اصلا فيكون
حركة واحدة جزئية متصلة من الازل الى الابد ثم نقول كما ان الحركة الجزئية مسبوقة بالحالة
الجزئية سبقا زمانيا بناء على ان الحركة هي الانتقال من حالة الى حالة فلا بد ان يكون مسبوقة
بالحالة الاولى لكل مهية الحركة مسبوقة لكن بالحالة الكلية والمسبوقة الى الغير سبقا زمانيا ملزومة
للحدوث سواء كان ذلك الغير جزئيا او كليا والجواب ان مسبوقية مهية الحركة بالحالة
عبارة عن مسبوقية كل فرد منها الفرد من الحالة ويجوز ان يكون هذا الفرد من الحالة مقارنا
لفرد من الحركة وهكذا ومراده قدس سره من منع كون مهية الحركة مسبوقة بالغير كونها
من حيث هي مسبوقة به بحيث كان ذلك الغير سابقا على جميع افرادها واما المسبوقية
على النحو الذي قررنا فلا مجال لمنعه ولا يستلزم الحدوث والحاصل انه لما امتنع تخلف
المعلول عن العلة المستقلة ففرض استناد الحادث الى القديم لا بد من حوادث متسلسلة
متعاقبة وهي الحركة والاوضاع الفلكية عند الفلاسفة وعند اهل الملل هي تعلقات
الارادة ومثل هذا التسلسل وان كان محالا على رايهم لكن لا محذور فيه فتامل قال ك
لان ذلك على خلاف اصولهم اقول لا يخفى على الناظر ان بناء هذا الدليل على مذهب الحكماء
وان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولهذا قال اما للجسمية او لاحد جزئي الجسم اذ الجسم عند

المتكلمين لا تتركب من جزئين هما الهيولى والصورة على ما قاله الشارح بل تركبه انما هو من الاجزاء
الكثيرة التي لا تتجزى والظاهر هم يقولون بالمقدار واذا كان كذلك فيتاتى لهم ان يجيبوا بما
كان بناؤه على مذهب الحكيم واما قوله يمكن ان لمانع ان يمنعه فالجواب انه بالقوة الصرفة
وما كان كذلك فليس من شانه الفاعلية والتاثير فمع قطع النظر عن هذه المقدمة وما
قيل في بيانه يمكن اثبات المدعى قوله قده بل جوزوا تعدده اقول هذا الكلام منه قده
انما يتوجه على ما ادعى المستدل من اشتراك المقدار والشكل بين جميع الاجسام اذ يمكن منعه
والاستناد بان هيولى الافلاك مختلفة بالنوع فاختلافها مقدارا وشكلا اى
الشكل المعين التابع للمقدار المعين والا فالافلاك كلها كرية مستند الى اختلاف هيولاتها
اما لو قيل بلزم اختلاف الاجسام العنصرية فمهما لم يتوجه ذلك اذ هيولى العناصر عندهم واحدة بالنوع
بل بالشخص على ما مر بدليل الانقلاب والظاهر اذ نقل الكلام الى اختلاف الاجسام المتوافقة
في الطبيعة النوعية كافراد المياه مثلا في المقدار والشكل اندفع ذلك وقد مر نظيره واعلم
ان بناء هذا الدليل على الاستغناء عن العلة الفاعلة للمقدار والشكل ليصح قول الشارح الهيولى
قابلة فلا يكون فاعلة لكن ما قال الشارح هناك وان اسند اختلاف الصور في العنصريات
الى اختلاف استعداداته في مادتها المشتركة بحسب الصورة السابقة لا يلائم ذلك وهو ظ
قال الشارح والحق انهم اشاروا بلفظ الحق الى ان التوجيه الذي ذكره اولا للنظر الذي ذكره
العلامة غير حق وصواب وذلك لان اثبات الهيولى في الجسم المخصوص يكون مستلزما لاثباتها
في المطلق اذ كما ان الهيولى المخصوصة جزء للجسم المخصوص كذلك لابد ان يكون المطلق جزءا
للجسم المطلق لا محالة قال الشارح فهو الظاهر ليس مركبا من الهيولى والصورة بل من الجنس والفصل
اقول ما ذكره الشارح في هذا الشق يشعر ان المراد من الجسمية في الدليل لو كان هو المركب وظ
انه ليس المراد الجسم المخصوص اذ لا شك ان يتم لو كان العلة هو الجسمية لزم اشتراك
الاجسام في المقدار والشكل فلا بد ان يكون المراد هو المطلق والى اطلاقه اشار بقوله الذي
في ضمن كل واحد من الاجسام حصة منه والمطلق لا يكون موجودا الا في الاذهان دون
الاعيان والتركيب في الاذهان انما يكون من الجنس والفصل ومن المادة والصورة انما

بان الهيولى قوة صرفة فلا يصلح ان يكون فاعلا ١٢

لانه لم يقل احد بكون الاستعداد علة فاعلية فضلا عن اختلافه ١٢

قوله اقول ما ذكره الشارح الى قوله ولا يخفى ان هذه مغالطة تحرير الكلام الشارح

انما هو في الاعيان ولا يخفى ان هذه مغالطة اقول في حله اما اولا فلان الجسم المطلق
موجود في الخارج عند المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان نعم مع وصف
الاطلاق غير موجود فيه وهذا كما يقال الكلي الطبيعي موجود في الخارج فليس معناه انه موجود
بوصف الكلية واما ثانيا فلان التركيب سواء كان في الاعيان او في الاذهان انما
يكون حقيقة من المادة والصورة وذلك لما عرفت ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا
فالحيوان من حيث هو جنس اي من حيث اعتباره لا بشرط شيء لا يكون جزءا حقيقيا
الانسان بل الحيوان المأخوذ بشرط لا شيء اي بشرط ان يكون الناطق خارجا عنه منضما
اليه ويحصل من انضمامهما ثالث هو الجزء فما هو جزء حقيقي غير محمول وما هو محمول غير جزء حقيقي
واطلاق الجزء على ما هو محمول على سبيل المجاز بناء على اتحاده مع ما هو جزء حقيقي
لنوع اتحاد على ما مر في المهية فالتركيب انما كان من المادة والصورة الا ترى ان
الجسم المخصوص اذا كان مركبا من مادة وصورة مخصوصتين فبعد حذف التشخص من
المادة والصورة كان الحاصل في الذهن منهما انما هو المادة المطلقة والصورة المطلقة
دون الجنس والفصل وقد مر منا الاشارة اليه **قوله قده** وعلى الاول يلزم تركبه في الخارج
من المادة والصورة دون العقل من الجنس والفصل حقيقة وما ذكره قدس سره لا يدفع
كلام الشارح اذ لا يحصل منه ان الجسم المطلق مركب من المادة والصورة فالمركب من المادة
والصورة لا يكون الا الجسم المخصوص هذا والتعويل في حمل كلام الشارح على ما حققناه **قوله**
قده ولو افق مذهب ارسطو ما في التنزيل قال في تطبيق كلام افلاطون على الحديث
النبوي على صاحبه الف صلوات وسلام بلفظ المناسبة وفيه بان المناسبة في مجرد
التقدم على البدن وقال ههنا بلفظ التوافق اشارة الى ان مذهب ارسطو مطابق
لما في التنزيل مطابقة تامة واما مذهب افلاطون فليس مطابقا لما في الحديث مطابقة
تامة كيف والا يلزم المخالفة بين الحديث والآية وهيهات بل يناسبه من وجه ويخالفه من وجه
آخر فان قلت كما ان مذهب افلاطون يناسب الحديث من جهة دلالته على تقدم النفس
على البدن كذلك مذهب ارسطو يناسبه من جهة دلالته على حدوث النفس فلا وجه لتخصيص مذهب

المقالة الثالثة

ارسطو ابنا سبقة للحدوث في الجملة قلت يمكن تطبيق الحدوث على مذهب افلاطون تطبيقا تاما
وذلك بان يق الخلق بمعنى الايجاد والمراد بالفي عام طول المدة ويتحقق ذلك بان يكون الجرم
غير متناهية ولا يمكن تطبيقه على مذهب ارسطو بوجه قال الشارح وفيه نظر لانا لا نم ان كل ما
يعلم احدهما يعلم الاخر اقول فيه نظر وهو ان المدرك للجزئي ليس الا النفس والقوى آلات لها
في بعض الادراكات فلو كان نفس الشار اليه بانا نفسك فكل ما علمته انا ما علمته انت وكل
ما كان آلة لها في بدني كان لها لادراك نفسك غاية الامر ان الآلة غير متحدة في ذلك البدن
ولا يضر ذلك في اشتراك العلم بل نقول يلزم على تقدير اتحاد النفس ان اكون انا انت وفساد ذلك
اجلى من ان يخفى على احد من اهل التمييز ثم لا يخفى ما في العبارة من المسامحة حيث اورد اما غير
المتنزعة من الكيفيات عدلا لقوله اما الجواهر الخ مع ان الجواهر والكيفيات المتنزعة وقع سندا
لمنع الملازمة واما الكيفيات الغير المتنزعة فانما يكون سندا لمنع بطلان التالي فلا يصح ان
يكون عدلا للاول قال الشارح وذلك لا يتصور بدون المقدار اقول يمكن ان يق هذا غير
مسلم بل القسمة الى الاجزاء المقدارية المتناهية في الوضع والتجزي الى ما لا يتصور بدون المقدار
والجواب ان تلك الاجزاء ان كانت موجودة قبل التجزي لم يكن واحدة قبل التجزي و
ان لم يكن موجودة فيه قبل بل حدثت بعده كان ذلك اعداما للاول واحداثا لامرين
اخرين فلا بد من امر باق في الحالين حتى لا يكون التجزية اعداما له بالكلية فيكون مادة
وهيولى وفيه نظر اذ يجوز العقل ان يكون هذه الحالة حاصلة لامر مجرد بان يكون
النفس مثلا مركبة من جوهرين احدهما حالا مقوما لمحل الجوهر لا بد لنفي ذلك من دليل قال الشارح
اي ما به الامتياز وهو اللازم بل الاصوب ان يجعل قول المص لازما على معنى ممتنع الانفكاك
عن الماهية لتناول النفس الماهية وكان البيان متناولا لنفي كون الامتياز بالماهية قال الشارح
اقول يمكن ان يكون النظر عدم تسليم كون الغالب على الظن اه اقول لا يخفى على الناظر
المنصف ان يكون هذا اي منع كون الغالب على الظن وجود الشخص تحت نوع واحد
مكابرة وان كان منع وجود اشخاص تحت نوع واحد موجها والصواب توجيه النظر
بان المطلوب هنا في لا يكتفى فيها بغلبة الظن بل يطلب فيه اليقين قوله قدس سره اذ ليس حدية

صح
قوله قدس سره
بان يكون كل واحد
تحت الخ تخصص ١٢

حدية ما ذكروه معلومة اقول هذا منع غير مضر على انه لو اريد بالحد ما يتناول المرسم اندفع عنه
ايضا وذلك لانه كما ان الاتحاد في الحد يدل على الاتحاد في النوع بناء على ان الحد حد لكل واحد
كذلك الاتحاد في الرسم يدل على ذلك بناء على ما زعم انه رسم لكل واحد اذ لو كان النفوس حقائق
مختلفة كان لكل حقيقة ونوع ورسم مغاير لرسم الاخرى وذلك لان رسم كل نوع لا بد ان
يكون مشتملا على ما هو خاصة لذلك النوع فلا يصح ان يكون رسما لنوع اخر نعم يرد ما ذكره
بقوله لم لا يجوز ان يكون حد القدر المشترك على تقدير ان يكون رسما ايضا وذلك بان
يقال يجوز ان يكون رسما للقدر المشترك بين الانواع المتخالفة والحاصل انه يمكن تحديد
الانواع الحيوانية بما هو حد للحيوان وكذا يمكن رسمها بما هو رسم للحيوان وذلك ظ
قوله فيتعلق بالابدان الحيوانية الظ ان كل من تغلب عليه التصور مثلا تعلقت نفسه
بعد البدن ببدن الاسد مثلا للمناسبة وح يتوجه انه يزول هذه الملكة الفاسدة عنها بل ما
يدعى انها صارت اقوى مما كان ويحتمل ان يكون هذا الشخص نفسه تعلق بعد البدن ببدن
الارنب الذي كان ضده لان العلاج بالضد لكن هذا على تقدير كون الفاعل فاعلا
بالاختيار وكان من شانه ان يجبر النفوس على ان تتعلق بالابدان للعلاج صحيح واما اذا
كان فاعلا بالايجاب وكان بناء افعاله على المناسبات فلا ولهذا حمله قدس سره على الاول
ووجه المقام بان زوال الملكات الردية من جهة الرياضات فتدبر ولا يخفى انه وان
لم يذهب احد الى هذا الاحتمال لكن يكفي للمانع ان يجوزه العقل وح كان معنى قوله كما ذهب اليه
اصحاب التناسخ التشبيه في مجرد التناسخ لا بخصوصه لعدم التناهي والا فرقه سهل قوله قد
اللهم الا اذا فسر القابل القوة بمعنى لا القابل الفعل فيه انه ح لقائل ان يمنع انه لا بد فيه
من قوتين مجامعتين للفعل لا بد له من دليل قال المص لجواز فساده بارتفاعه
عن الخارج اي لا فساده عن المادة كفساد الماء عن مادته وانقلابه هواء والتفصيل
ان توهم انه يصح الفساد لا بد في النفس من جزئين اما مبني على قيامها على الماء المنقلب
هواء مثلا على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية وتوهم ان الفساد لا بد ان يكون
فسادا عن محل وبناء كلام المص في الجواب عليه واما مبني على توهم ان القول بمعنى القيام

قال العلامة القوابجي في السمرقندية عادة الحدود من تعلق نفس ما على علاقة الشهوة بدن خنزير انه اذا رب الخلاص والعادة عن انسان وتقول بالتنسخ كنت خنزيرا ع ل

بحثه

صح فتح هذا التوجيه لم يزد ظن العلامة القوابجي في الشمنية ع ل

كما تعلق بدن اولا للانسان م

والحلول وهو المعنى الحقيقي للقبول مع ان القبول ههنا بالمعنى المجازي وبناء التحقيق الذي ذكره
قدس سره على هذا وان لم يكف ما ذكره المص في دفع الاستدلال لجواز ان يكون بناء كلامه
على الثاني قال في تحقيقه قوله قده فان قيل اذا حمل قول المص لا يخفى على من له ادنى فطانة
ان هذا التوجيه لا يليق بشانه قدس سره ولا بمثل هذا الكتاب بل الصواب ما اقول
وهو ان قول المص والا لكان فسادها بعد صورتها كان المقدم في هذه الشرطية هو
فساد النفس والتالي فساد الصورة والتعبير عن التالي بلفظ الثاني يتبع معه مع انه
ثان في العبارة ايضا واذا نقل الكلام الى الجوهر كان قول المص وح يكون فساد شيء
يفسد بالفعل اي حين فساد النفس كان فساد شيء يفسد بالفعل واذا انضم ذلك الى المقدم
المذكور وقيل والا لفسدت النفس وحين فسادها لا بد فساد شيء يفسد بالفعل وشيء يفسد
بالفعل تم الدليل من غير حاجة الى اخذ التالي المفروض وهو فساد صورة النفس وما استدل
به على لزومه للمقدم المفروض وهذا معنى قوله وح يكون التعرض للتالي صناعا وانا
اقضي العجب ان هذا الوجه مع ظهوره وسلامته عن التكلف والعناية كيف خفي على الشارح
المحقق اولا وعلى سائر المحققين ثانيا قال الش لان الواجب انما يكون كذلك بحسب هذا الفرض
يعني ان الواجب على فرض التناسخ ان لا يحصل حدوث النفس عند حدوث البدن بل تتعلق
به النفس الموجودة قبل التعلق ببدن سابق عليه فاستحالته في قوة الدعوى ومحل
النزاع فهذا بعينه ما ذكره الش وليس توجيه ما ذكره قدس سره في الحاشية بقوله الفرض
هو توقف حدوثها الخ حتى توجه عليه ما اورده عليه في الحاشية ان التقدم والتاخر
والمعية بين النفس والبدن المذكورة ههنا ما يكون بالزمان اذ من قال ان البدن
موقوف عليه حدوث النفس كما قرره انفا كيف يقول بالمعية الذاتية ولعل قوله قدس سره
فالاظهر النظر الذي اورده الش اشارة الى هذا التوجيه لكن ينبغي ان يقول فالاظهر ما
ذكره الش باسقاط لفظ النظر لاستعارة تغاير النظرين قوله قده ولا شك ان تغاير
بعض ما توقف عليه الشيء اعلم ان قوله والا لجاز وجودها قبل البدن دليل لقوله لعدم
بعده كذا ان قوله او عدمها مع حدوثه دليل لقوله تحقق بتحققه على طريق اللف والنشر

وهو الموضوع والطرف يعني انه لا بد ان يكون القبول
على المعنى الذي لا يجتمع مع الطارئ ما يطرأ
عليه كطريان العدم على الشيء لا على تحققه وتقدم
في قول المص وهو يقبل الانفصال
في اثبات الهيولى

والشرح فما ذكره قدس سره منع لما استدل عليه وراجع الى ما اورده الشارح من النظر ويمكن ان
يقال مقصوده قدس سره الايراد على قول المص على معنى انا نعدم بعدمه ويتحقق بتحققه بان
كون انا نعدم بعدمه وهو معنى التوقف لكن كون انا متحققة بتحققه ليس معنى التوقف ولا لازما منه
وظاهر ان هذا ايراد اخر غير ما اورده الشارح فتدبر **قوله قده** لان الافعال الطبيعية
لا تظهر حالها هي مستندة الى ما استند اليه الادراك يعني ان في الانسان قوى النفسانية
الحيوانية والطبيعية ولكل منها افعال تختص بها وتلك الثلاث الاة للنفس و
الافعال الصادرة منها ظاهرا مستندة بالحقيقة الى النفس والمدرك في البدن هو النفس
بسبب القوى الثلاث لكن حال الافعال الطبيعية من التغذية والسمنة والتوليد لا يظهر
انها مستندة الى ما اليه يستند الافعال النفسانية كالادراك والحيوانية كالتحريك فلهذا
ينبغي تفسير المدرك بالمدرك والمحرك فقط لان كون المدرك والمحرك فينا واحدا ظاهر
لا شبهة به واما كون الغاذي مثلا هو المدرك والمحرك فليس بظاهر **قال الش** والمحرور
ماخوذ من المرة هو الصفراء والسوداء والمراد ههنا صاحب المرة **قوله** ولو زال احدهما
كما في حالة النوم اراد ان كل واحد له دخل في المانعية وباجتماعهما يتم المنع وذلك لان
التخيل له تسلط على الحس المشترك فهذا التسلط يقاوم احدهما اذا كان منفردا لكن
الاجتماع لا يقاوم فيتحقق المنع فلا يرد ان زوال احدهما فقط يكفي للمنع **قوله قده**
وانما كانت مشاهدة لان الصورة الخارجية اه فعلى هذا كان الفرق بين التخيل
والمشاهدة ليس بان في التخيل ينتقش الصور في الحس المشترك من الداخل الى الخيال وفي
المشاهدة من الخارج الى الحواس كما توهم بل الفرق بان في المشاهدة تحدث الصور
في الحس المشترك سواء كانت واردة من الخارج كما في المتعارف او من الداخل كما
في حالة النوم او المرض مثلا وفي التخيل لا تحدث الصور في الحس المشترك بل يدركها
الحس المشترك في خزانة الخيال **قال الش** وفي الجواهر القطبية فيه نظر لان اللازم تاثير
النفس في الهيولى التي اتصلت بها حمل الهيولى العنصرية على هيولى كل العناصر لتساوي
النسبة فاعترض عليه وانت خبير بانه يمكن حمل العنصرية على مقابل الفلكية والمراد

بما اتصل بالبدن وح لا نظر ههنا نعم لو توجه النظر فانما يتوجه على قول المص بجواز وجود نفس قوية
الخ وقد دفعه قدس سره بقوله قدس لما ثبت اه ولعل في قوله قدس سره والبدن مشتمل على
التولي العنصرية اذ هي جزء اشارة الى ذلك قال الش وهي انما تتحقق بالتحدي اي التحدي مع
عدم المعارض واراد بهذا القيد هذا ايضا قال الش على معنى انه لا ينتهي القسمة الى حد
لا يكون قابلا للقسمة قد علمت ما فرفايدة هذه العبارة في فصل اثبات التولي من التحقق
فليكن على ذكر منك قوله قدس سره والتوهم اراد به ما يتناول الفرض العقلي ايضا
قال الش لا كسر الصلابة لو عكس الامر لكان اظهر ويكون موافقا للمشهور قوله قده التي
هم قايلون به اي ليس المراد بالمقادير ما هو مصطلح الحكيم لان المتكلمين لم يقولوا بالكم المتصل
الذي هو المقدار قال الش فمحل احدهما غير محل الاخرى لا خفاء في ان محل كل واحد من
النقطتين القايمتين بالخط هو مجموع الخط من حيث هو واحد ولا يكون البعض منه
موجودا على حدة على انه لو قيل انها قايمة ببعض المجاور له فلا شك انه قابل للقسمة
وح كان قايما بالبعض من هذا البعض المقارن له وهكذا فالحق ان يقال بقيامها بنفس
الخط فمراد الش بمحل النقطة البعض المجاور لها لا ما هو محل لها حقيقة وبه يحصل مطلوبه
قوله قده بان يتحرك من جزء الى اخر بساق الدليل لا يخفى انه يمكن سوق الدليل بلا اعتبار
الحركة اصلا وذلك بان يق كما هو المشهور لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لامكن وقوع
جزء على ملتقى جزئين وسياق الكلام اه قال الش ولان الشمس اذا ارتفعت اقول
يمكن وضع ضابطة لتقرير هذا الدليل وذلك بان يق كل حركتين كانتا متوافقتين
في زمان مختلفتين في السرعة والمسافة قال الش اذا تحرك السريع جزءا فلا يخ اما ان
يتحرك البطيء ايضا جزءا او اكثر او اقل فعلى الاول يتساوى السريع والبطيء في المسافة
مع اتحادهما زمانا وفق وعلى الثاني كانت مسافة البطيء اعظم وعلى الثالث ينقسم الجزء
وهو المطلوب مثلا اذا تحرك الفلك الاعظم جزءا فلا يخ اما ان يتحرك الفلك الثامن جزءا
ايضا او اكثر او اقل والاولان باطلان فتعين الثالث فلزم انقسام الجزء و
هو المطلوب قوله قده ويمكن توجيهه على طريقة البرهان وذلك بان يق لا شك في وجود

وجود الاطراف ومنها النقطة اعم من ان يكون اعراضا خارجة عن ذي الطرف و
جواهر داخلة فيه وذلك لما سبق ان المقدار المتناهي لا بد ان ينتهي الى شيء وذلك هو
الطرف سواء كان خارجا عن ذلك المقدار كما هو راي الفلاسفة او داخلا فيه جزءا له
كما هو راي المتكلمين ثم نقول لو كان جوهرا ثبت المط وهو الجزء ولو كان عرضا كان
محله جوهرا غير منقسم مثله ولسياق الكلام اه **قوله قده** اللهم الا ان يتصرف فيه بزيادة
تحتاج الى تدقيق تامل غاية انه اذا ثبت وجود النقطة ووجود محلها الذي هو
الجوهر الغير المنقسم فكان الجزء الذي هو الطرف غير منقسم وينقل الكلام الى ما يليه انه اما
جوهر غير منقسم او عرض كك قائم بجوهر كك فيكون الخط المفروض مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى وهو المط او كان قابلا للتقسيم فكان له طرف لا ينقسم فينقل الكلام اليه انه جوهر او
عرض قائم بجوهر غير منقسم وهكذا حتى يلزم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى **قوله قده** واعلم
ان اللازم منه تركب الجسم من الاجزاء بالقوة اعلم انه اراد بقوله بالقوة بالامكان سواء
كان بالفعل ام لا فان قلت يلزم كون الحركة مركبة من اجزاء بالفعل اذ قد ثبت ان
الخاص منها موجود والزمان المنقسم غير موجود فيلزم وجود الخاص على سبيل الاستقلال
اذ الكل ليس موجودا حتى يكون تحقق الجزء في ضمنه كما اعترف به وح نقول يلزم كون الحركة
الفلكية بناء على قضية الانطباق قلت قد منع السيد قدس سره امتناع جواز انطباق
المركب من الاجزاء بالقوة في تعلقاته على المحاكاة اذ اللازم ان يكون بازاء كل جزء
من احد المتطابقين جزء من الاخر واما توافقهما في القوة والفعل فغير لازم والحق هو هذا
فتامل **قوله قده** الامر الغير القار عند الحكماء ما لا يجتمع اه هذا حق لكن الظاهر ان غرض
المجيب ان تلك الاجزاء مجتمعة في الوهم فلو اريد بغير القار ما لا يجتمع في الوهم فيلزم ان لا
يكون الزمان غير قار وان اريد انه غير قار في الوجود الخارجي فيرد انه ليس له اجزاء موجودة
فيه واجيب عنه ان المراد ان في الكل ليس بحسب الواقع بل بمعنى انه لو وجدت في الخارج
لا تجتمع ويرد منع الشرطية والاستناد بما هو المشهور من ان المحال قد يلزم منه المحال واجاب
بعض الاجلة بان المراد عدم الاجتماع من حيث الحدوث في الحال فانها وان اجتمعت

في الحال من حيث الوجود والبقاء لكن لم يخرج من حيث الحدوث وهو ظاهر واقول لو كان مراد هم ذلك
من عدم الاستقرار لزم في الحركة الكمية ان يكون المقدار الزايد الحاصل من الحركة غير قار
لان اجزائها غير مجتمعة بحسب الحدوث في الخارج فتدبر قال الشارح ان قطع اجزاء غير متناهية
الخ اقول لا يخفى على المتامل المنصف ان كل امر ذي جزء اجزاء كان اجزائه متعاقبة
في الحدوث لو كانت غير متناهية لم يحصل بل كل ما يحصل منها كان متناهيا وبعد ما
ظهرت بذلك وجدته في شرح المقاصد فاحفظه فانه ينفعك في مواضع قال الشارح
وفيه نظر لان ذلك انما يلزم اجيب عنه بان النظام انما قال تالف الجسم من الاجزاء الغير المتناهية
لانه لو افق الحكماء في ان الجسم يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية المتناهية في الوضع فاذا
تم من الاجزاء الغير المتداخلة ما كانت غير متناهية لم ينفع القول بالتداخل وان لم يتم الا المتناهي
فيلزم انقطاع القسمة الى الاجزاء المتناهية في الوضع عند وصول القسمة الى تلك الاجزاء هف
قوله قده ولا يذهب عليك ان عدم حصول الجسم من الاجزاء المتناهية انما هو لاجل التداخل فيه منع
اذ لعل هذا القايل التزم ان خاصية عدم تناهي عدد الاجزاء ان يحصل الجسم لا مطلق الاجزاء
لا بد لنفي ذلك من دليل لكن هذا لا يخرج عن ثوب المكابرة واعلم ان ههنا شيء اخر ينبغي ان
تعرض له وهو انه لو جعل القسم الجسم المفرد كما هو الحق واشار اليه اول الفن لم يتحقق الجسم
المفرد لان كل جسم قابل للتنصف الى جسمين كان كل منهما موجودا فيه بالفعل فكان مركبا
من الجسمين فلم يكن مفردا ولا يبعد ان يق من وضع البسيط موضع المفرد في القسم نظرا
الى ما ذكرنا فتدبر واعلم ايضا ان الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية كان مادة لتقوم كون
كل جسم فهو مركب من اجزاء غير متناهية على ما ادعاه النظام وكذا يلزم على النظام ان
يكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وانه يلزم ان يكون نسبة مقدار الجسم المتناهي
الاجزاء الى الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المقدار الاول الى مقدار من الثاني وهو
نسبة متناه الى غير متناه هف وهذا تفصيل ما اشار اليه السيد قدس سره في الحاشية
فلا تغفل قوله قده فهذا حامل للوهم على القسمة ومعين له عليها ونعم ما قال اعلم
ان مذهب هذا المذهب قول المحقق في شرحه للاشارات والقايل هو صاحب المحاكمات

وقد

وقد وجه كلام المحقق شارح المقاصد بان مراده من جعلها عدلا للقسمة الوهمية
واطلاق الخارجية عليها ان هذه قسمة وهمية لكن بملاحظة الامر الخارجي وهو
اختلاف العرض مدخل فيها وليس مراده انها خارجية بمعنى ان الاجسام تتحقق
متمايزة في الخارج بالفعل وقد تبعه بعض اجلة المتاخرين في التفطن لهذا التوجيه
وح يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات فتدبر قوله الاحتمال الثاني يتقسم الى
احتمالين وقد يتوهم ولكن اثبات التسوي على مذهب ذيمقراطيس بمجرد القسمة الوهمية
ان لفرض الصورة الخيالية منقسمة محلا الى قسمين فلا بد لهذا الانفصال الانفصال
الوهمي من محل هو التسوي ورد ذلك بعضهم بان اللازم منه وجود التسوي ولكن
فرالوهم ومقصودهم اثبات التسوي في الخارج في الذات واجيب عنه تارة بان
الصورة الخيالية مطابقة للامر الخارجي في الذات والاجزاء فيلزم وجوده في الخارج
ايضا وهو مردود وبان اللازم من الانفصال الوهمي ان يكون له محل ولعله هو
الذهن وذلك كما يتحقق في قسمة سطح الجسم ذكر فيه كون اجزاء محلا له ولا يلزم تسوي
اخرى وتارة بان التسوي من الاجزاء التحليلية للجسم دون الاجزاء بالفعل كالسكنجبين
وفيه انه خلاف المشهور وربما يقال ايضا الاجسام وان كانت متساوية بالماهية
لكن الجسمية طبيعة وح نقول بالنظر الى نفس الجسمية مع قطع النظر عن الصور النوعية
المختلفة يمكن القسمة في كل جسم صغير اي بلا ضم شيء من الخارج اليه فلا بد ان يكون
جزء آخر قابل للانفصال وهو التسوي فتامل قال الش فالاولى ان يقال الزمان
عندهم موجود في الخارج والزمان الماضي موجود فيه في الماضي لان الحال كذا الحركة
الواقعة فيه موجودة في الماضي وان لم يكن موجودة فيه في الحال فان قلت
قبل انقطاع الحركة المعينة المفروضة لم يحصل تلك الحركة وبعد الانقطاع قد
انعدمت فمتى تحققت الحركة اجيب بانها تحققت في مجموع الزمان لا في شيء من اجزائه
فان شان الاشياء التي تحصل على سبيل التدريج ان يكون حصولها بهذا
ولا يتصور فيها كذا اخر من الوجود والحاصل ان وجودها في الزمان على نحو وجود

الزمان وكان منطبقا عليه وقد استدل بعض الاجلة على وجود الحركة وكذا الاستيفاء الى الصلة على التدريج
بان وجود كل شيء اما ان يكون مع وصف الماضوية او مع وصف الحالية والاستقبالية والاول
والثالث باطل لان الماضي وكذا وصف الاستقبال ينافي كون الشيء موجودا فتعين الثاني
فيكون غير منقسم قوله فيه نظر لان هذا الحصر انما يسلم فيما كان موجودا في طرف الزمان لا فيما
كان موجودا في نفس الامر والزمان منطبق عليه فتامل ومنهم من اجاب عن الدليل بان المراد ان
كانت الحركة بمعنى القطع فهي غير موجودة في الخارج وان كان المراد الحركة بمعنى التوسط بمعنى
فهي غير منطبقة على الماضي اقول فيه بحث لانه يمكن ان يقال المراد الاول وهي موجودة في
الخيال ويكفي هذا الوجود فان قلت كيف يكفي هذا وهي في هذا النحو من الوجود مجتمع الاجزاء
قلت لكن غير مجتمع بحسب الحدوث فينقل الكلام الى الحركة الحادثة في الخيال حدوثا بمعنى الماضي
لانها قد انعدمت فيها وكذا في المستقبل بعين ما ذكره فان قلت لعلها حادثة في
مجموع الماضي قلت فح لا حاجة الى الترديد ولا الى نفي وجوده في الخارج فمن نظر الى الجواب
الاول ولم يستحسنه وعدل الى هذا الجواب المشتمل على الترديد كما ارتكب كلامه الى الجواب الاول
فلا ينبغي له تخطئة الاول وتصويب الثاني فتامل قال الشارح ايضا يلزم من الحركة الماضية
الخ اجيب عنه بانه ان اريد بالحركة ما هو بمعنى القطع فكونها موجودة في الخارج مم وان اريد
الموجود في الخيال فكونها غير قارة غير مسلم وان اريد الحركة بمعنى التوسط فكونها منطبقة على
الزمان غير صحيح اقول يمكن ان يقال المراد الحركة بمعنى القطع والمراد بالوجود الحدوث في
الخيال اذ ظ ان حدوث اجزاء الحركة في الخيال ليس في زمان واحد بل حدوث النصف الاول
في النصف الاول من الزمان والثاني في الثاني وهكذا وح يقول الموجود الحادث من
الحركة ليس هو ما في الماضي ولا في المستقبل بعين ما ذكره فان قلت لعلها حادثة في الحاضر اولا نسلم
والا لم يكن حاضرا ما فرضناه حاضرا اي حادثا في الخيال لانه باعتبار الحدوث فيه غير قار
فتعين ان يكون غير منقسم منطبق على ما هو مثله فيلزم الجزء او ما في حكمه وح يتعين هو الجواب
المذكور في الشرح واما قوله واعلم ان تقسيم الحركة فمن فقرة في تقرير المعارضة عن قاسم
الخ اجاب بالحصر عن الجواب ما ذكره بقوله وايضا فتدبر قال الشارح وفيه نظر لان الجزء والكل

والمكان عند الحكماء مقدار فان اقول هذا وما ذكره السعد قدس سره ماخوذ من كلام المحقق
في شرح الاشارات وفي كل منهما نظر وتامل اما في الاول فلان الشيخ صرح بان المكان
اعم من السطح والوضع والمحاذاة والمحدود وان لم يكن ذا مكان لكنه متحيز لان له وضعا
ومحاذاتا بالقياس الى ما تحته وهو طبيعي له فالحيز عند الشيخ اعم من المكان واما في الثاني
فلان المذكور في الكتب الكلامية ان المكان عند المتكلمين هو البعد الموهوم وهو
الفراغ الموهوم الذي لو لم يشغله الجسم لكان خلاء واما تفسير المكان بما يتمكن عليه المتمكن
فمشهور من العامة كما صرح بذلك قدس سره في شرح المواقف وغيره فتدبر **قوله قده**
وعلى جميع التقادير يلزم استناد الحصول الى الذات اما على التقديرين الاولين فظاهر واما
على التقدير الثالث فلان اللوازم مستندة الى ذوات الملزومات اورد عليه انه يلزم من هذا
الدليل ان يكون لكل جسم مكان طبيعي على ذلك الفرض لا بالفعل وبحسب نفس الامر وذلك
الفرض وان كان ممكنا لكن لا يلزم منه وقوع كون المكان طبيعيا بل امكانه واقول
امكان كون المكان طبيعيا يستلزم لزوم وقوعه لان اقتضاء الذات شيئا اخر اذا امكن
للذات وجب ثبوته لها اذ لا يمكن كون الذات مقتضية بعد ما لم يكن والضابط ان تقرر
هكذا الا ترى ان كل جسم يطلب مكانا بحيث لو كان فيه لا يخرج عنه ولو وقع في غيره يخرج
اليه وح نقول ذلك الطلب ما لاقتضاء ذاته ذلك المكان او ما يستند الى ذاته وهو
المطلوب او لاقتضاء امر عارض لها فح يكون على فرض الخلو عن العارض بحيث لا يطلب ذلك
المكان مع انا نعلم بالمشاهدة انه يطلب ذلك المكان المعين على جميع التقادير الممكنة
هف **قوله قدس سره** وقد ناقش في استواء النسبة لعدم الوجود الى جميع الاحياز اقول
كون الفاعل له نسبة مخصوصة الى حيز ليس له تلك النسبة الى حيز اخر لا يكفي في حصول ذلك
الجسم المعين في ذلك المكان المعين بل لا بد ان يكون نسبة جميع الاجسام الى جميع
الاحياز ليس على السوية والا فوضع الفاعل ذلك الجسم في ذلك المكان ووضع جسم اخر
في مكان اخر من غير استحقاق ذاتي من كل جسم لحصوله في حيز معين ترجيح من غير
مرجح وبهذا التقرير يندفع ما قال لعل حصول كل جسم في حيز معين مستند الى اقتضاء

هذا الخير ذلك الجسم كما في المقناطيس وذلك لانه لو لم يكن في ذات هذا الجسم خصوصية ليس في الجسم
الاخر فطلب الخير المعين هذا الجسم دون غيره ترجيح من غير مرجح الا ترى انه لو لم يكن في ذات
الحديد خصوصية ليس في الفضة مثلا فطلب المقناطيس للحديد دون الفضة كان ترجيحا
من غير مرجح وتفصيله ان فاعل الاجسام سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان له
اختصاص بالخير المعين او لم يكن لا يكفي في تقوم الخير وتحديده ما لم يكن لذلك الجسم
اختصاص بهذا الخير والا فتخصص ذلك الجسم بهذا الخير دون جسم اخر كان ترجيحا من غير
مرجح فان قيل الترجيح من غير مرجح غير ظاهر البطلان من الفاعل المختار انما الممتنع الترجيح
بلا مرجح قلنا قد تقرر في موضعه ان الاول مستلزم للثاني وحاصل الحصل ان اختصاص
كل جسم بخير لا بد فيه ان يكون في ذات الجسم خصوصية تمتاز بها عن غيره كان سببا للاستعداد
الخاص به حتى لا يكون حصول الجسم فيه دون جسم اخر ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي بالطبيعة
الا بتلك الخصوصية فيكون هذا الخير طبيعيا وهو المط ولا يكفي تحقق الخصوصية في نفس الخير
فقط بل ولا في الجسم فقط ولا في الفاعل فقط بل لا بد من تحقق الخصوصية في كل واحد
من الخير والجسم والفاعل اندفع المناقشة وتم الدليل سالما عنها فتأمل **قوله** وهو الذي
ليس فيه اختلاف الطبايع اراد باختلاف الطبايع تباينها بان يكون لكل جزء مختصا
بطبيعة لم يتحقق في جزء اخر فلا يرد ما قال الامام من ان الخارج المركز بطبيعة غير طبيعة
الشمس وكذا في التدوير والكواكب وذلك لاختلاف الافاعيل في كل منها وذلك
بان الطبيعة الموجودة في الشمس موجودة في الخارج المركز مع زيادة وكذا الموجودة
في الخارج المركز موجودة في التدوير مع زيادة وهكذا وهذا ليس اختلاف الطبايع
هذا ما حققه المحقق وشرحه للاشارات واقول فيه نظر لانه يشكل في فلك الثوابت
وذلك لان الفلك الثامن مشتمل على افاعيل مختلفة متباينة ضرورة ان كل كوكب
منه يتحقق بقدر معين ولون وضوء معين ولهذا عينوا لثابتة اقدار الثوابت
في الارصاد وهذا يقتضي ان يتحقق لكل جزء من الفلك الثامن بصورة لم يتحقق في الجزء
الاخر فيلزم اختلاف الطبايع فتأمل **قال الشارح** تخصيص احد جزئيه دون الاخر ترجيح بلا

بلا مرجح اقول هذا انما يتم لو كان كل هيئة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع وليس كذلك
بل ذلك لاختصاص اختصاص وضعي مستند الى علة وضعية فعلية كل جزء بالوضع و
الحاصل ان كل علة مقتضية لوضع جزء فهي مقتضية لاختصاصه بتلك الهيئة والا فالواقع
الواقع كل هيئة انما يوجد للكل من حيث هو كل فان قيل الافاعيل المختلفة كيف تصدر
عن الطبيعة الواحدة تمسكا بالدليل الاخر قوله قده هذا اذا كان حاصلا في احدهما
واما اذا كان خارجا عنهما فلا اقول يمكن ان يقال اذا كان خارجا عنهما فلا شك
انه يمكن حصوله في احدهما وح يعود الترديد المذكور ولا حاجة الى هذا التفصيل قوله
قده المراد بالابداع ههنا انما قال ههنا لان المعنى المتعارف للفظ الابداع
هو الايجاد بلا سبق مادة ومدة واعلم ان الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمادة ولا بمدة
فيسمى بالابداع وان كان مسبوقا بمادة دون مدة فيسمى بالتكوين كايجاد الافلاك
واما عكس هذا وهو ان يكون مسبوقا بمدة دون مادة فلم يتحقق لما تقرر ان كل حادث
زماني فله مادة وان كان مسبوقا بمادة ومدة فيسمى احداثا كالحوادث اليومية
لكن قد يستعمل الابداع على مقابل الاحداث وقد استعمله الشيخ في الاشارات بمعنيين
قوله قده لو لم يكن هناك تخلخل اه لا يخفى ان التخلخل نوع من الحركة وما يكون مسبوقا به
كان حادثا فلا بد من التزام قدم نوعه وحدوث كل شخص منه كما في الحركة ثم
لاثبات حدوث كل حركة جواهر وهو ان الحركة انما تتحقق بعد اخراج المتوقف
على الحركة من الكمون المسماة بالاستحالة ولعل هذا اولى مما ذكره قدس سره اذ قد يناقش
فيه بانه يمكن ان يكون الاجتماع والانضمام قديما وان كان مختلفا بان اجزاء
العناصر كانت حادثة لانها افرزت عن كلها بالقسر وذلك حادث اذ لا دوام
في القسر لانه يوجب التعطيل وهو غير جائز في فعل الحكيم تعالى شانه قوله قده الذي
يغلب فيه اجزائه مطلقا اراد غلبة جزء واحد على الباقي لا مع كل واحد واحد
فقط اذ يكفي ذلك في كونه مكان ذلك الغالب بل غلبة على مجموع الباقي ولعله
قدس سره اومى بلفظ مطلقا الى ذلك ايضا كما اشار الى غلبة على الباقي بقوله

لا على بعضها وانت تعلم انه اذا شارك احد اجزائه التي الذي في الطرف الثلثة
الباقية في القوة كان مكانه الفصل المشترك بين ذلك الواحد وبين الثلاث
الباقية واعلم انه يمكن ان يكون المركب المتساوي الاجزاء في القوة يقرب من مكان
عنصر واحد ~~واعلم انه يمكن ان يكون~~ فيخرج عن التساوي وذلك لما قيل من ان الميل
الطبيعي يزيد عند القرب الى المكان الطبيعي فالقاعدة الجامعة ان يق مكان المركب
مكان يتساوى فيه انجذاباته اجزائه ما دام يتساوى ولا يخفى على المتامل ان
جميع الصور المذكورة وغيرها يدخل تحت هذه القاعدة فاحفظها **قوله قده** ثم ان
ههنا اشكال اخر اقول يمكن الجواب عن هذا الاشكال بان المكان الطبيعي ما اقتضاه
الطبيعة النوعية فاذا تحقق افراد كثيرة متساوية في هذه الطبيعة فبالضرورة
كانت متساوية في اقتضاء المكان الذي يطلبه هذه الطبيعة فكل فرد من هذا النوع
يطلب بمقتضى تلك الطبيعة النوعية نوع ذلك المكان فالمكان الطبيعي له هو نوع ذلك
المكان وهو الذي اذا حصل فيه لم يطلب غيره واذا خرج عنه يطلبه واما كل جزء جزء منه
فلا يكفي في اقتضائه الطبيعة النوعية بل لا بد من انضمام امر اخر كالوضع السابق مثلا
فالمكان الطبيعي لاجزاء العناصر وللمركبات المعينة هو الامر الكلي لكن له افراد كثيرة
بحسب اقتضاء الطبيعة ليس الا ذلك النوع من المكان من حيث هو وهو النوع من حيث
هو هو وليس متكثرة فلا يكون لتلك الاجزاء والاجسام امكنة طبيعية لكن لما لم يتحقق
النوع في الخارج الا في ضمن فرد معين فلا بد من انضمام شيء اخر الى تلك الطبيعة حتى
تقتضي ذلك المعين فالامكنة المتكثرة من حيث انها متكثرة ليست طبيعية وما كانت
طبيعية من حيث انها طبيعية ليست متكثرة فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك يحقق
واما الجواب الذي ذكره في اجزاء العناصر فقد افاده المحقق في شرح الاشارات
وحاصله يرجع الى ان معنى كلامهم ان كل جسم لم يكن يحققه ووجوده بشرف القاسر
ويكون موجودا منفردا فله مكان طبيعي ولا يخفى ما فيه من التكلف ويرد عليه ان الدليل
جار فيه بان يقال ذلك الجزء من الارض اذا خلي وطبعه بعد وجوده فلا شك انه يحصل

حصل في المكان فيكون طبيعيا فان قيل فرض تخلية مع فرض وجوده منفردا فرض امرين
متناقضين قلنا فيشكل بالمركبة اذ تخليتها يقتضي نقل كل منها الى امكنتها الطبيعية
قاصرة والضا يقتضي ذلك ان ما بقي من الاجزاء مثلا بعد اوازجزء صغير منها لم يكن في
المكان الطبيعي اذ لا فرق في ذلك بين الصغير والكبير فان قلت المركبة ليست
امكنتها طبيعية لانها لست الا مجموع اجزائها وكل واحد من الثلثة الباقية له صورة
غلبة واحدة مثلا في صرغريب فالكل باعتبار هذه الاجزاء الضا كك قلنا الطبيعة
النوعية تقهر تلك الطبايع ويقتضي حصول المركب في ذلك المكان فيكون طبيعيا
بهذا المعنى فان قلت ان يجاب عن الاول ايضا بان مرادهم ان يقتضي قوى
طبايع الاجزاء بان يكون ما يغلب فيه عنصر مطلقا كان في مكان ذلك العنصر وهكذا
وهذا لا ينافي ان تمنع الصورة النوعية التركيبية عن هذا قلت مرادهم تعيين امكنة
المركبة بحسب الواقع وفي نفس الامر لا بحسب اقتضاء القوى فقط **قوله قدس سره**
مع استواء المحاذاة يقتضي ان يكون في حاق الوسط لا انما اتفق وجوده اذ عند
تساوي قوى الاجزاء لو وقع في حيز النار مثلا كان التصلان معا اقوى من
فيجذبانه الى التحت بل الهواء الضا يجذبه فعندت ذكر الاجزاء لا بد ان يحصل في حاق
الوسط **قوله** والحق انه معلوم الوجه بديهة هذا الجواب يرجع الى النقض اذ يدل على
ان الدليل مشتمل على مقدمة غير صحيحة اجمالا على ما حققه قدس سره في حاشية شرح المطالع
والجواب بالحل اما من قبل القائلين بالبعد الموهوم فظ اذ ما لزم من الدليل عين
مطلوب هؤلاء واما من قبل القائلين بالبعد المجرد الموجود فبان يقال المكان ليس
مجردا صرفا بحيث لا يمكن الاشارة اليه ولا ماديا بمعنى انه قائم بالمادة
بل هو عالم بين العالمين واما من قبل القائلين بالسطح فلانه انما يلزم التقسم
لو كان لكل جسم مكان بهذا المعنى وليس كذلك فان الحدود لا مكان له وان كان له
حيز بمعنى الوضع والمحاذات **قال الشارح** فان قيل من الاجسام ما لا يصح ان لا يخلو ان
هذا السؤال بعد تسليم التمكن لا جهة وجه له بل الاصح ان يقال من الاجسام ما لا يصح

الفصلان

علة الانتقال قوله قده فالحصر في الثلثة قد يتوهم احتمال آخر وهو ان يكون سطحا مجردا ولا يجري
دليل ابطال السطح الجوهري اذ لا يمتنع تداخل المجردات المادية على ما قالوا في البعد قوله وهذا عرض
اذ هو مقدار اول الانتفاء ما فيه اذ كلامهم صريح في انه مجرد عن المادة فكيف يكون عرضا
واما اطلاق لفظ المقدار عليه فلان المقدار بمعنى البعد وليس اطلاق هذا اللفظ
مختصا بما يكون عرضا كيف واطلاق المقدار على الصورة الجسمية شايع وهذا وارد على
وانت لانه قد صرح بان المقدار بالمعنى الذي هو العرض فيما سبق لكن له قدس سره ان
يستدل عليه ههنا واعلم ان ما مر في كلام المص يحتمل ان يرجع الى بحث استلزام الصورة للهيولى
كما فعله الشارح لكن بوجه آخر وهو ان الدليل المذكور لاستلزام الصورة للهيولى يجري في استلزام
ذلك البعد للمادة فلم يكن مجردا لكن هذا يرجع الى ما نقله المص بقوله ولان البعد المجرد لو
كان موجودا الخ فلا يصح قوله ولان الخ ويحتمل ان يرجع الى اثبات بحث الهيولى بقول
الانفصال ويرد عليه ان البعد لا ينفصل بل الجسم اذا حصل فيه تداخل بعد الجسم معه ولو
سبق من المص اثبات الهيولى بالانفصال لكن ارجاعه اليه قوله والجسم قد يختلف اشكاله
من غير انفصال كاشكال الشمعة اقول لا يخفى ان ههنا ليس اختلاف اشكال ولو قيل ان الاجسام
تختلف الاشكال من غير انفصال فاذا حصل في البعد حصل الاختلاف الشكلي فيه فالجواب
ان اختلاف الاشكال من غير انفصال فقط اذا المفروض ان المقدار لذاته يقتضي شكلا
معينا فاين الاختلاف في الشكل والمراد الجواب ان المراد قبول الشكل وانفعال المقدار بسبب
لكن لما كان ذلك القبول يظهر في صورة اختلاف الشكل وبدله كما في الشمعة قال هكذا
لان المقصود خصوص الاختلاف بهذا قال المص ولا بسبب من خارج والا لكان
ارادة بسبب الفاعل وح كان ما يكون شرطا وليس فاعلا داخلا في السبب الخارج هذا وعلم
ان لزوم الفصل وعدم الامتياز والوصل في هذا الشق محل نظر وتامل اذ لا اختلاف
شكل ههنا ولو سلم بان يكون المراد قبول الشكل فليس له اختصاص بهذا الشق
فنقول في توجيه مراده ان السبب التام في الشكل المعين ان كان مهية المقدار فيكون
الاجسام جسما واحدا ولا يكون متعددا وهو باطل وان كان السبب غيره حتى يصور

يتصور التعدد والتكثر بين الاجسام لقول لا يلزم قبول الفصل والوصل اذ لا يتصور تعدد
الاجسام من غير ان يكون هناك فصل بين الاجسام ولا يكون قبول الفصل محققا
بهذا الحق نعم يرد عليه ان قبول الفصل الذي يثبت به التثني ما يكون طاريا على الاتصال
وهذا القول خلق ولا نم انه من لواحق المادة وقد مر مثله في بحث التلازم فتذكر قوله
لان اختلاف افراد الطبيعة الواحدة اقول لا يذهب عليك ان هذا دليل اخر على امتناع
اجتماع البعدين تفصيل ان المذكور في ساير الكتب في تقرير هذا الدليل انه لو كان
المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه عدم التمايز بين البعدين وهو محال بالضرورة
كذا في المواقف وغيره واراد بعدم التمايز عدم الامتياز بحسب الوضع وحاصله انه يلزم
تداخل البعدين واورد عليه ان تداخل البعدين صح لكونهما بعدين لانه ملزوم لكون الكل ليس اعظم
من الجزء والحاصل ان الممتنع تداخل الامتداد من حيث هو امتداد ولهذا امتنع تداخل
الخط في الطول دون غيره ولا دخل لكونه ماديا لكن الشارح عبارة المتن وجعل قوله
لان دليلا على قوله لا لامر المحال ونحن نقول الاولى ان يقول ولان حتى يكون دليلا اخر و
كان تقرير الدليل الاول منهما موافقا لما في ساير الكتب والا فرقه مبين فالصواب
ان يقال ولان بانفراده اذ عدم امتياز الاثنين في نفسه محذور ثم اختلاف افراد نوع
واحد بلا مادة يخالف لاصلهم فكان محذورا اخر والجواب ان البعد القائم بالجسم
والذي حصل فيه الجسم ليسا افراد نوع واحد كيف واحدهما جوهر مجرد والاخر عرض ذي
واما قول الشارح وهذه مقدمة ممنوعة عند القائل بالبعد المجرد لاختلاف افراد البعد
المجرد عنده من غير مادة اقول ان اريد بالاختلاف ان يكون هناك اشخاص متعددة
فليس عندهم البعد المجرد كذلك كيف ولو كان كذلك لزم انفصاله فلزم ان يكون مركبا
من الشظايا حتى لا يكون لفوذ الجسم اعدادا له بالكلية وان اريد بمجرد المغايرة في الجملة اعم
من ان يكون بالشخص او لا بل بالاعتبار فغير مفيد ههنا لان الاختلاف بهذا المعنى
ضروري والتوضيح ان لفوذ الاجسام المتعددة في البعض لا بنفس البعد ولا يوجد فيه
خطوط وسطوح بل كل جسم ياخذ حصة منه فهو اختلاف بالحصص كاختلاف الهواء العنصري

ولا يكون بسبب المادة م

كهيولى الصورة الجنسية فيما عنده من غير مادة فان اراد انه اختلف فراد البعد المجرد عنده
من غير مادة فيرد انه لا اختلاف فيه بالذات على ما عرفت آنفا وان اراد انه اختلف افراد
البعد المادي من غير هيولى لانه ليس قابلا بالهيولى ففيه ان المادة عنده ما قام به ذلك البعد
وان كان هو الصورة الجسمية او الصورة عنده بمنزلة الهيولى قوله قده وعلى التقديرين ثبت
الخلاء باحد المعنيين دل بذلك على ان ما اثبته ههنا نقض ما نفاه سابقا حتى يحقق المعارضة
ولا يتوهم ان ما اثبته ههنا نقض الملاء وما نفاه سابقا البعد ولا منافاة بينهما اذ يجوز
ان لا يتحقق البعد اصلا بل يكون المكان هو السطح الحاوي فوجه ذلك قدس سره بما يرى
حركة جميع العالم بل يلزم الدور البتة ضرورة تناهي الاجسام قال المص لانه يتخلخل الجسم الذي
خلفه اي خلف الجسم الذي تحرك ثانيا الذي انتقل الجسم المفروض اولا الى مكانه فيكون حاصل
ما خلفه عبارة عن الجسم الذي فرض اولا انه تحرك والمراد بالجسم المنتقل الى مكانه ما هو الجسم المفروض
اولا والباعث للشارح على هذا ان ذلك الجسم وقع في عبارة الدليل عبارة عن الجسم
الثاني الذي انتقل الجسم الاول الى مكانه وذلك يقتضي ان يكون ذلك الجسم في عبارة الجواب
الضاكناية عنه لا عن الجسم الاول ولهذا تكلف ما تكلف وذلك الجسم في قوله قدس سره اي
تكاثف ذلك الجسم اشارة الى الجسم المفروض اولا وكان المراد بما خلف الجسم الذي تحرك
ثانيا في عبارة الشارح حيث قال لجواز ان يتخلخل الجسم الذي تحرك ثانيا هو الجسم المفروض
اولا وهذا التكلف رعاية لظاهر المتن ثم لا يخفى عليك ان على ما قررناه كان المتحرك
انتقل لا بتمامه ولا محذور فيه لان المحسوس هو الحركة في الجملة ولو سلم ينبغي ان يعتبر الجسم المتحرك
ذلك البعض وعلى هذا الظاهر وجه قوله قدس سره فلم يكن المنتقل منتقلا بتمامه هذا تأمل
قوله قده فالجواب ان الماء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر اقول فيهما نظر
اما اولا فلان الهواء يتخلخل لضرورة امتناع الخلاء على ما عرفتم به آنفا وكذا قد يتكاثف
لئلا يلزم التداخل كما يذكره بعده سواء كان حارا او باردا ولا اختصاص له بالحار ولا
بالبارد فعلم لا يجوز ان يكون الماء الفوقاني مثل نقول هذا واقع وذلك لانا نقول لو
فرضنا ان جسما تحرك من مكان الى مكان اخر فيما ذكره المص في جواب لا يتم اذا فرض

فرضنا ان المتحرك هو الماء من مكان من ماء الى مكان اخر كان للماء الصاد لو افق الماء آن في الجزء
يلزم لكاتف الماء الحار فرا الماء الذي كان في القدام وكذا يلزم تخلخل الماء البارد اذا فرض ان
الماء الذي كان في الخلف هو الماء البارد فكل من الكليتين منقوض فرهذه العادة و
هذا مما اعتمدوا عليه في دفع دليل اثبات الخلا تامل قال الشارح تحرك الجسم من الطرف الى
الوسط اقول هذا اذا فرض ارتفاع الجسم الاول على وجه كان ارتفاع الطرف قبل الوسط
واذا فرض ارتفاعهما معا فح لمنع جواز الارتفاع كما نت هذه فركثر من الامثلة الجزئية
قوله قده واذا تحققت ما ذكرناه عرفت ضعف كلامهم اقول يمكن ان يكون مرادهم
من الدائرة محيطها فان اطلاق الدائرة على محيطها شائع بينهم وظاهر انه ليس له طرف و
كذا المراد من الكرة محيطها وهو السطح المحدب منها واذ قد تحققت ما ذكرناه ظهر لك قوة
كلامهم قوله قده ويشكل الحال فرصورة اعتراض المانع اقول يمكن ان يقال من
تحرك من البيت الى السوق فلم يقصد بالذات الا الموضع المخصوص ولم يخطر بباله الهواء الساكن
فيه سمى السطح الحادث فيه بالحصول فيه وصرفه له كالعوام الذين لم يعرفوا بوجود الهواء
في ذلك الفضاء الساكن بل مع انكارهم له وظن ان ذلك الموضع موجود حال الحركة نعم
يتم الكلام في ان الجهة مقصود للحركة بالذات كالموضع فيما ذكرنا او بالعرض كسطح الهواء
الحادث بالخرق ولا يخفى على المتامل انها من قبيل الاول قوله قدس سره فلا يكون
موجودة اقول قد اجيب بان المراد من وجود الجهة اعم من ان يكون موجودا في
الخارج العيني او في نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر شائع فيما بينهم قوله
والحق خلافه اذ العامة لا اطلاع لهم على ذلك على ما اعتبره الخ اقول هذا مندفع عنه
اذ مراده ان مصداقهما واحد وكون العامة لا اطلاع على اعتبار الخاصة لا ينافي
ذلك وايضا اعتبار الخاصة لا يكفي في تعيين الجهة وان كفى في كون الجهة ستة
فحاصله ان اعتبار الخاصة لا بد فيه من اعتبار العامة حتى يتم امر الجهة ولعل اذ
يكون ما كان واحدا بالنسبة الى ذلك فلا اعتبار فيه اصلا فتدبر قال الشارح والحصر ممنوع
فيه بحث لجواز ان يكون الاقسام في الجواب ان لو كل حركة مستقيمة وانما يكون

من فوق الى تحت او بالعكس وح نقول الكلام في الحركة المستقيمة وتتم الحصر وكانت المنفصلة
مانعة الخلو فهم ولا يخفى ان المفهوم من الشرح حيث قال سواء كانت مستقيمة في سمت
ماخذ الاشارة او لم يكن يدل على ان ما ذكره مبني على تفسير جهة بمنتهى الحركة دون
منتهى الاشارة الحسية حتى تجاوز عن الثاني على ما قال به الى الاول وليس كذلك
اذ جريانه في الاشارة كجريانه في الحركة او منتهى الاشارة لابد ان يكون غير مستقيمة
في ماخذ الاشارة والا لم يكن منتهى فتسلم احدهما دون الاخر لا يخلو عن تعسف
فتامل قال الش وكيف كان يكون الجهات متحدة في نفسها اقول فيه بحث اذ
يجوز ان يكون جهة كل واحد من الجسمين قائمة بالجسم الاخر قوله وهو يجب ان
يكون جسما ذا وضع اي من حيث انه ذو وضع وهذا مبني على انه يشترط
في صدق التاثر على المقارن للمادة الوضع قوله ويمكن ان يجاب اقول
لا يخفى على المتامل الناظر ان هذا الكلام غير ضار اذ المقصود انه احدهما
لو قيل اذا تجاوز الاشارة عن المحاط الى جانب المحيط كان الى جهة الفوق بضرورة
فجهة الفوق قائمة بالمحيط لا بالمحاط قال الش لا يقال انما يكون المحيط كافيا اه
لا يخفى ان ليس في هذا السوال والجواب فائدة زائدة على ما قال اولا اقول ما ذكره
لا يكفي في كرية المحدد اذ غاية البعد متحققة في المكون فانه يمكن فرض نقطة
في وسط ذلك الجسم بحيث تكون اي البعد بينها وبين كل من مقابلها وكانت تحت
لو قربت من احدهما فاتت المساواة بين الابعاد المتقابلة والتفصيل
انه ان اريد بغاية الداخل ما يكون غاية ~~الداخل~~ البعد بالقياس الى كل واحد
من اجزاء الجسم المتوسط المحدد فظاهر ان غاية البعد من كل جزء من المحيط هو الجزء
الذي يقابله من المحيط وان اريد غاية البعد بالنسبة الى المجموع بحيث اذا تجاوز
من ما لم يبق البعد الذي كان بالنسبة الى المجموع فيتحقق في المكون مثلا اقول فرضوا
الاصل بحيث يندفع انه ان كان المحدد على شكل الكرى مثلا فالابعاد المتقابلة
من النقط المفروضة في الوسط الذي فرض الجهة التحت متساوية لكن ايضا

لا تتأدى الى الابعاد الغير المتقابلة فح ينبغي ان يكون حركة الحقيقتين او احدهما وطبعه لا على سمت
الاستقامة في جميع المواضع وذلك لان طلب الجهة الطبيعية لا على سمت الاستقامة في جميع
المواضع وذلك لان طلب الجهة الطبيعية على اقرب الطرق وظ ان الجهة التي منها
ينتهي الى سمت زوايا اطول من التي بينها وبين اصلاح الكون فيجب ان يتحرك الهواء
الذي خلف وطبعه من المركز اذا كان مسامتا للزاوية لا على الاستقامة ومعلوم انه ليس كذلك
قال الشارح واعترض الامام بانه ح اقول في دفعه اذا تحرك جسم من مركز ذلك الفلك الاعظم و
تجاوز الاشارة منه لا الى سمت احدى الكرتين المفروضتين فلا يكون هذه الحركة من
احدى الجهتين الحقيقيتين الى الاخرى ومعلوم ان كل جهة حركة وكل اشارة لا يكون
الا من احدهما الى الاخرى واما كان المحدد ما هو محيط بالكل لان الحركة المستقيمة اذا تجاوزت
عن المحاط كان الى الفوق لا محالة قوله قده وفيه منع لطيف وهو انه يجوز ان يكون الخرق
مقعر الاسطوانة بحيث يصل الى حد النقطة فلا يكون سطح نصف الكرة ارفع من سطح الاسطوانة
فلا يلزم الخلاء قوله قده ضرورة ان المحمول في المسائل لا يكون قيدا للموضوع وذلك لانه
اعتبر جزءا للموضوع فلا يكون قسما للعرض وان اخذ على انه خارج عنه فكان اثبات
المحمول للموضوع الموجود معه غير مفيد فكيف يجعل في العلم مسئلة وكان المطلوب اثباته
للموضوع اقول يمكن الجواب عن الاشكال الذي ذكره قدس سره بوجه اخر لكن على
وجه لا يجري في البتة والطف وذلك بان يقال العرض الذاتي الذي كان المطلوب اثباته
للموضوع هو كل واحد من الحركة والسكون والمعتبر في الموضوع هو القدر المشترك بينهما فلا
اشكال فيه ثم لا يخفى انه اذا كان كل واحد من الحركة والسكون عرضا ذاتيا للموضوع العلم
وهو الجسم الطبيعي فمن هذه الجهة ايضا كان ينبغي ان يتكلم فيهما في هذا العلم لا لانهما من المبادي
التصورية ح بل لقول هذا الوجه اولى لان الخلاف في الوجه الذي اشار اليه الشارح كان
البحث فيهما من جهة انهما قد موضوع الفن فيكون من قبيل المقدمة وفي هذا الوجه
كان من جملة المبادي قوله وكذلك كونه بالقوة اقول وكذلك كونه موجودا على ما ذكره
قدس سره الا ان يقال المراد كونه ان كان او فساده بوجود خارجي قوله قده بعناه

المقالة الثانية

الحصول في آن اقول المتبادر من هذا الحصول شيئا فشيئا فالاولى ان يق في وجه الدور شيئا
فشيئا لا يمكن تعقله الا بعد تعقل الزمان وح كان الجواب منع ذلك وقوله والآن عبارة
عن طرف الزمان ينتقض بالآن السيال فيمكن دفع الدور بهذا الوجه ايضا قوله
والاول الكون بهذا المعنى اعم من الكون الذي يق في انقلاب الصور النوعية بعضها بعضا
وسيشير الى قدس سره في بحث امتناع الحركة في الجوهر فلا توجه ما قيل للنفس صفات تحصل لها
اما تدريجا او دفعا ولا تقال لها انها متحركة او ساكنة قوله فيكون لها خاصتان
اقول ههنا خاصة اخرى وهي ان الحركة اذا كانت حاصلة بالفعل فحين حصولها ليس لها اول
حقيقي بمعنى انه لو صدق ان كان اول حصولها بحيث لم يكن موجودة قبلها وذلك لان كل
آن فرض انه اول آن حصلت الحركة فيها بالفعل فلا بد ان يكون بينه وبين الذي كان
المتحرك ساكنا فيه لم يشرع في الحركة بقدر زمان الحركة موجودة في كل آن يفرض في اثنائه
فلم يكن ما فرضناه اول حصول الحركة اولا ولا يلزم قدمها ضرورة مسبوقيتها بالعدم
وكذا لا يكون لها منتهى لك بمعنى انها حاصلة في آن لم يكن حاصلة في آن بعده بل كل آن
فرض انه اخر آن يحصل فيه الحركة فاما ان لا يكون الحركة حاصلة فيه او يتقدمها شيء بعده وتمام تحقيق
ذلك يطلب من الحواشي التي كتبناها في برهان الشفاء فارجع اليها قوله وفي نفي الخلاف
اقول مراد المص من قوله الوصول على التدريج ليس ان الوصول امر غير قار يحصل شيئا فشيئا
منطبق على الزمان كالحركة بمعنى القطع بل ان الوصول لما كان موقوفا على الحركة والحركة امر
تدريجي يحصل في الزمان فهو تدريجي بمعنى انه موقوف على مرور الزمان واطلاق التدريجي
على هذا المعنى لا يبعد كل البعد فيندفع النظر قوله وفيه ان بعض الحركات اقول يمكن
ان يق مراد المحقق ان الكمال كان خروجه الى الفعل الق بحال الجسم المتحرك نظرا الى حال المتحرك
اذ لو لم يكن كذلك لم يكن حركة والى اصل ان الحادث الذي كان بالقوة ما لم يرجح وجوده
على عدمه لم يخرج الى الفعل وذلك الرجحان هو المراد من قول المحقق كان الق واولى له من لا
خروجه لا الخلاف قال الشارح الحاصل ان المسافة التي يقطعها غير منقسمة لتطابقها فلزم الجزء
اقول يمكن ان يقال ان اراد وتذكر ما هو حاصل اما الاشكال فبان يق اذا فرض ان يتحرك احد مسافة

مسافة معينة ساعة وتحرك اخر تلك المسافة بساعتين فيلزم من لزوم التطابق بين
الحركة والزمان والمسافة مساواة الساعتين ويحتمل ان يقال المطابقة قد تطلق ويراد
بها ان يكون بحيث اذا فرض قسمة وجزء في احدهما يفرض ما زائد قسمة وجزء في الاخر و
ذلك لا يقتضي المساواة بين المتطابقين كما عرفت آنفا لكن يقتضي انه اذا تحقق
الجزء الذي لا يتجزى في احدهما تحقق في الاخر واذا تحقق قسمة في احدهما تحقق في الاخر
وكذا اذا لم يتحقق في الاخر فاذا انتهى القسمة في احدهما وحصل الجزء الذي لا يتجزى
كان اللازم مثل ذلك في الاخر وقد يطلق ويراد بها المساواة ولازمها وذلك يقتضي
الاتحاد في المدة النوعية وقد مر ذلك في بحث ابطال التسلسل حيث قال الشارح وعلم
انه لا حاجة لذلك الى برهان لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتجانسين
لا يكون الا لتفاوتهما انتهى وقال قدس سره لان الانطباق لا يتصور الا في المتساويين
اقول ويعلم مما نقلنا وحققنا ان بناء الاشكال على الخلط بين معنيي المطابقة وان
المساواة اما نفس احدهما او لازم مساويها وذلك لان الانطباق الذي هو المساواة
ويستلزمها يعتبر فيه الاتحاد في النوع وظن انه لا اتحاد في النوع بين المسافة والزمان
والحركة فتامل **قوله قدس سره** اذ لو وقع لزم الجزء او نقول اذا لم يكن يستحيل عدم الانقسام
اقول شيء من الوجهين ليس بشيء اما الاول فلان نقيض قوله استحال ان يكون الواقع
في الواقع عدم الانقسام عدم استحالة الوقوع لا نفس الوقوع ولا يلزم من عدم
استحالة الشيء ان يكون واقعا لجواز ان يكون ممكنا غير واقع وهذا بعينه ما اورده
الشارح في هذا الوجه الاول زيادة مؤنة لفظ الوقوع واما الثاني فلانه يلزم
على هذا الوجه استدراك قيد الاستحالة اذ يكفي ان يقال لو كانت الحركة موجودة فلا يكون
غير منقسم الا لكانت المسافة التي يقطعها غير منقسمة فيلزم الجزء بل الوجه ان يقال
الاستحالة ههنا بمعنى عدم الوقوع وهي تقتضي الامكان الوقوعي والمراد من قوله لكانت
المسافة التي يقطعها غير منقسمة ان يكون ذلك ممكنا واقعا كان ام لا واما ما ذكره
الشارح في الجواب فبالحقيقة كان تغيير الكلام المصنف لا تحريرا ولا تقريرا له **قال الشارح** لكان احد

جزئها سابقا على الاخر توضيحه ان الزمان باعتبار الوهمي قارة الذات مثلا قطعة من الزمان
التي هي من زمان الصبح الى المغرب يمكن تعقله دفعة مجتمعة الاجزاء وكذا يمكن
تخيله الفلك فقوله لو انقسمت قر الوهم لكان احد جزئيها سابقا على الاخر منظور
فيه وفيه بحث لانه اذا كان اجزاء الزمان بحسب الوجود الوهمي قارة مجتمعة
فعدم استقرارها انما هو بحسب الوجود الخارجي فعند من قال بوجود الحركة بمعنى القطع
في الخارج لا اشكال فيه واما عند جمهور المحققين القائلين بان الموجود
في الخارج ليس الا الحركة بمعنى التوسط فقالوا عدم استقرارها باعتبار الوجود
الخارجي الفرضي بمعنى ان اجزاء الزمان لو وجدت في الخارج كان الامس
متقدما على اليوم ولا يخفى ما فيه في هذه الشرطية من النظر اذ لقائل ان يقول على
تقدير وجودها في الخارج الذي هو تقدير امر مستحيل كان اللازم اجتماعها فيه اذ عدم
الاستقرار ينافي الوجود عند هذا القائل ولذا قال بعض اجلة المتاخرين ان عدم
استقرارها باعتبار الحدوث في الحال اذ ظ ان حدوث كل قطعة لا يجامع حدوث
القطعة السابقة ولا اللاحقة واقول فيه نظر اذ لو كان مرادهم من عدم الاستقرار
ما كان من جهة الحدوث دون نفس الوجود لزم ان يكون المقدار الزائد في الحركة
الكمية مثلا غير قار مع انهم عدوه من اقسام الكم القار فعلم ان مرادهم من عدم الاستقرار
ما يكون من جهة نفس الوجود دون الحدوث **قوله قده** هذا الجواب لا يخفى هو الصواب
اقول وجهه ان كان ما استدل به في كلام الحكماء فليس بتام اذ لقائل ان يقول الحركة موجودة
في مجموع الزمان مثلا الحركة من الصباح الى المغرب موجودة في مجموع هذا الزمان وهذا
الزمان موجود في نفسه لا في زمان اخر وان كان ما ذكره بعض المحققين من انها
لو كانت موجودة فوجودها اما مقارن لوصف المضي او لوصف الاستقبال او
لوصف الحضور والمراد من المضي ما كان قبل زمان وجودها وقس عليه الاستقبال
والحال ولا يمكن وجودها مقارنا لوصف الماضي ولوصف الاستقبال وهو ظ
فتعين ان يكون وجودها مقارنا لوصف الحضور ثم نقول لو كان وجودها مقارنا

متقارنا لوصف الحضور كان غير منقسم ولو كان منقسما لم يكن مفروضا حاضرا
حاضرا بتمامه ضرورة عدم استقراره فاقول فيه نظر لان ما ذكره من التقسيم انما هو
فيما وجد في ظرف الزمان لا ما لوجد في نفس الزمان وان كان الوجه ما ذكره
قدس سره في شرح المواقف وغيره من ان وجود الزمان والحركة بمعنى القطع فرايح
يقتضي اتصال الوجود بالعدم لعدم استقرارهما فاقول يمكن ان يقال وجودها في
الخارج لكن اقتضاء ذاتها في الحال فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
قوله قده وذلك يتصور بوجهين اقول بل المتصور المعقول هو الوجه الثاني اذ
على التقدير الاول صار الحركة بمعنى القطع مولفا من التوسطات المتصلة بعضها ببعض
كاتصال الماء بالماء اذ لا شك ان الماء الاول صار جزءا للماء المولف منه
ومما اتصل به وانضم اليه لا بمعنى ان الماء الاول بقي موجودا بعينه وصار هذا
الماء حصل بعد الضم حتى يلزم انه صار معدوما بعد الاتصال بل بمعنى ان بانضمام الماء
الاول الى الاخر يحصل ماء اكثر حجما منهما مساويا مقداره لمقدار الجميع وقالوا ان الحركة
التوسطية غير منقسمة في ماخذ الحركة وامتداد المفتاح واذا كان كذلك فكيف يتصور ان
يحصل من ضمها مع مثلها حركة منقسمة في ذلك الامتداد والحاصل انه لا يتصور ان يحصل
امر منقسم في امتداد الحركة من امر غير منقسم فيه ولعل قدس سره اخذ هذا من تشبيههم
ذلك بالنقطة النازلة وبالشعلة الجوالة اذ الشعلة والنقطة جزء للخط والدائرة
الحادثتين بالحركة لكنهما منقسمان لكن مرادهم من ذلك مجرد تخيل والتشبيه التام
ان يشبه رسم النقطة خطا ورسم الخط سطحا ورسم السطح جسما كما مر اذ الخط منقسم
في الطول ويحصل به النقطة الغير المنقسمة ولو حمل كلامه قدس سره على هذا لا يبعد
حمل عليه ما ذكره من الوجه الثاني قوله وفيه نظر والصواب في آن واحد اقول
يمكن ان يقال الحركة التوسطية وان كان غير منطبق الا على الآن لا انها لا تحصل الا فيه
الزمان لما عرفت ان المتحرك حين كان في المبدء لا يتصف بالتوسط وكذا لا يتصف
في الآن الذي على الآن الذي في المبدء فرب الحد الذي على المبدء لا يتاخر التالي الى

ان كان بينه وبين الآن الذي كان في المبدء زمان وكذا في الحد الذي بين المبدء وبينه
مفتاف بالضرورة لا يحصل التوسط الا بمرور الزمان لكن لا يمكن تعيين ذلك الزمان
ومراد المصنف من قوله فمر زمان واحد هذا المعنى لا ان الزمان ظرف للحركة ينطبق عليها كما
توهمه العبارة فتدبر قوله قده الاظهر ان في احد نقيضيها اه انما كان اظهر لان بناء
الكلام على ان الحال الضرورة زمان مغاير للماضي والمستقبل يصلح ان يقع فيه الحركة فالاظهر
وقوع بعض الحركة فيها والبعض الآخر مردد بين الماضي والمستقبل ويتوجه على قوله فيلزم
التسلسل ان هذا التسلسل بطريق لا يقف وذلك لان قسمة الزمان الى غير النهاية هكذا فتامل وقوله
اذ الامران وجهه ان الموجود في الحال ان كان منقسما غير مجتمع الاجزاء فمن جميع مراتب
نقل الكلام كان اللازم هو التسلسل وقد عرفت ما فيه والا لكان اللازم احد الامرين
الاولين قوله قده لعل الوجه الثاني اي اقول الاعتراض الذي اورده ما نقض وان كان
لا يرد على الوجه الثاني لكن الحمل الذي ذكره جار ههنا اذ على تقدير كون الجسم طبيعة
نوعية حركاته عرضية لا يلزم اشتراك الاجسام في الحركة والهوط وهذا اولى مما ذكره لان كون
الجسم طبيعة نوعية مما استدلوا عليه فالاعتراض لو اورد فانما يورد على دليله هذا قال
في وجد الجزء الآخر ولم يكن الحركة حركة اقول هذا مبني على توهم ان جزء الحركة غير منقسم وقد
عرفت فساده اذ على تقدير كون جزء الحركة منقسما كان الموجود حركة نعم لا يكون الحركة
المفروضة المعينة ولو كان مراده ذلك لكان بعيدا عن العبارة نعم لو قيل الحركة
لو كانت مقتضى الجسمية فاذا حصل جزء منها دام بدوام علته فاذا حصل الجزء الآخر
لم يكن الحركة حركة لان الحركة يعتبر في حقيقتها كونها غير قارة فكان موجها قال
بل مبنية على القسرية اي الحركة القسرية والامثلة المذكورة امثلة لها اقول لو قال على
القسر لكان اشمل اذ الحركة الطبيعية قد لا يكون مبنية على الحركة القسرية وان كان مبنية
على قوة من القسرية كالحركة الطبيعية التي وقعت بعد الانقلاب في الاينية وكذا
قول التسلسل ان يكون بعد الخروج عنها لا يتناول جميع الحركات الطبيعية كما عرفت
اللهم الا ان يحمل الخروج عنها على فقدانها قوله قده والطبيعة مع الكون اه اقول

اقول الاشكال المذكور وهو ان الطبيعة لا تجدد فيها فكيف يصير علة للحركة المتجددة
باق بحاله لم يندفع اصلا اذ تبديل الحركة بحركة اخرى لا ينفع في ذلك اذ كما ان الحركة
المتجددة كذلك جزئها ضرورة ان جزء الحركة حركة والتحقيق فيه ان يقال اذا كان
الكلام في الحركة التوسطية فالطبيعة مع الكون على الحد الاول يمكن ان يكون
علة للحركة الى الحد الثاني دون الطبيعة وحدها وذلك لما عرفت ان التوسط
ههنا وان كان آنيا بمعنى ان طرف وجوده هو الآن لكن توقف حصولها
على مرور الزمان في الجملة والكون على الحد عدم كذلك توقف على مرور الزمان
كعدم الآن على ما حققه اولا لما كان المفروض علة معدة كان عدمه من جملة
العلل للحركة المفروضة وان كان الكلام في الحركة بمعنى القطع الذي هو المطلوب
فيقال فيه ان القرب من الحالة الطبيعية التي كان الكلام فيها علة معدة منضمة
الى الطبيعة فكل قرب كان علة معدة لحركة بعده وكل قرب كان مسبوقا بقرب اخر
وحركة قبله والقرب امر اضافي يتجدد مراتبه شيئا فشيئا كالحركة فيصلح ان يكون
علة للحركة المتجددة كما ان الحركة متصلة واحدة لكنها قابلة للقسمة الى غير النهاية
كذلك القرب امر ممتد متصل واحد قابل للقسمة بحسب مراتبه المفروضة وان شئت
بدلت القرب من الحالة الملائمة بالبعد عن الحالة المنافرة وفي الحركة الامر كما حققه
قوله قده فيجوز ان يكون معلولا للطبيعة والنفس الناطقة ان دامت بدوامها
والا احتيج الى انضمام امر اخر اقول كيف كان يمكن كفاية الطبيعة والنفس في الحركة
التوسطية فانها وان كانت غير متجددة شيئا فشيئا لكن لا شك انها موقوفة
على حصول زمان ومروره كما مر غير مرة والطبيعة ليست كذلك لكانت متحققة
قبل المفارقة من المبدء المفروض فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام
في النفس ويمكن ان يجاب عنه بان الكلام فيما كان مختصا بالحركة التي دامت
بدوام الطبيعة والنفس وذلك مختص بالفلكيات وهي قديمة وحركاتها قديمة
عندهم فلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة اذ كما ان النفس والطبيعة تقدر لتلك الحركة

الصادرة عنها قدمته وما ذكره المعترض يقتضي تخلف كل حركة شخصية جزئية من القطع عن الطبيعة
والنفس لا تخلف الحركة الازلية من القطع عنهما والتوسط الذي موجود في ضمن تلك
الحركة الازلية القطعية لا شك انه ازلي فاين التخلف قال المص وذلك لامر ليس هو
التصور الكلي لان النسبة الى الجزئيات السوية واحدة اورد عليه بانه يمكن ان يتصور
تصورا كليا منحصرا في شخصه صرح بذلك بهمنيار في التحصيل اقول وايضا يجوز ان يكون
المخصص له هو القابل بان يكون القابل بالشرائط التي معه لا يكون قابلا الا لذلك
الشخص او الآلة او قوة الفاعل الى غير ذلك قوله قده اقول ظهر من ذلك ان المص في
شرح الملخص اخذ التضاد بحسب الحقيقة بخلافه ههنا فان قلت ان اريد بالتضاد
بحسب الحقيقة ما قابل التضاد بحسب الشهرة كما هو الظ ففيه ان في نقله عن شرح
الملخص وكذا فيما نقله الشارح من المتن لفظ الحقيقة وان اريد ما قابل التضاد
بالعرض اي التضاد بالذات ففيه ان الاختلاف بين الكتابين من جهة ارادة
معنيين من لفظ بالذات في الكتاب بل من جهة ان المص اراد بالتضاد في احد
الكتابين كما يشهد به قوله اما مع غاية الخلاف الى قوله اولا مع الغاية هو التضاد بحسب
الشهرة وهو اعم من التضاد الحقيقي وقد صرح بذلك الشارح واراد بالتضاد في شرح
الملخص كما يفصح عنه امثلة التضاد الحقيقي فالاختلاف في اطلاق لفظ التضاد في
المعنيين المشهورين لا في اطلاق لفظ بالذات او لفظ الحقيقة قلت بعد اختيار
الشق الثاني ما ذكره بقوله واما الذان غير متضادين بالذات فلا بد ان يكون
بين المتضادين بالذات لقضية ما ذكره من امثلة المتضادين بالذات انه يريد بقوله
بالذات ما اراده القوم بلفظ الحقيقي اي ما يكون بين المتضادين غاية الخلاف
وما يقابله ان لا يكون بينهما غاية الخلاف بل كان الخلاف ليس في الغاية
ولو كان المراد ما ذكرته كان المقابل ما يكون بين امرين غاية الخلاف بل ما يكون
ولهما علاقة بالمتضادين بالذات الذي بين غاية الخلاف بينهما ولم يقل كذلك بل قال انه
يتحقق بين الاولين فعلم ان مراده ما ذكرنا هذا وانت خبير بان الشارح لما كان قد صدر

صدد الاعتراض من جهة حمل التضاد على الحقيقة حتى احتمل التعرض لقوله اولا مع الغاية والكيفية
بانه يلزم الاستدراك مع ان جعل مباين الشيء قسما منه مخش من ذلك وايضا مع التقسيم
المذكور كيف حمل اولا كلام المتن على الحقيقة **قوله قده** وفي الحركة الاينية لا تضاد اصلا
بالذات وان تغايرا فيها اقول فيه نظر لان الحركة الدورية كحركة الشعلة الجوالة حركة اينية
لا وضعية اصطلاحا مع ان التغاير بين المبدء والمنتهى فيها ليس بالذات بل بالاعتبار
قوله قده او بسبب موازاة او مماسة او فرض فارض جعل المماسة والموازات
قسمي للفرض لتشعر بان النقطة لو جد في الخارج بالموازاة والمماسة وهذا وان
كان هو الظاهر من كتب الشيخ الرئيس لكن الظاهر خلافه بل الظاهر ان المماسة والموازاة معتبرتان للفرض
لفرض النقطة وكيف يمكن التزام وجود نقاط غير متناهية بالفعل في خط تتحرك عليه راس
مخروط ثم بعد الحركة يصير متصلا واحدا او غير ذلك من الامثلة ثم لا يخفى ان جعل النقطة
مبدءا ومنتهى للحركة الوضعية انما هو على سبيل الاتساع بل مبدء للحركة الوضعية هو الوضع
المعين وفي الكيفية هو الكيفية المعينة وغير ذلك **قوله قده** وهذا اظهر اه وذلك
لان كونه مبدءا احد طرفي المضاف الحقيقي وطرفه الاخر المقيس اليه هو كون الحركة والمبدء
لا نفس الحركة ولو حمل المقيس اليه لا على ما هو عدل المضاف وقرينة على الطرف الاخر للنسبة
كما يقال الابوة عارضة للاب بالقياس الى ذات الابن لا لانه قوله بعد ذلك وان اعتبر
كل واحد منهما بالقياس الى الاخر لان قياس هذا قياس العدل الى العدل هذا ما قصده
قدس سره واقول لا يخفى ان حمل لفظ المقايسة في الموضعين على معنى الهوية واظهر
من حمل قوله هذان العارضان بعد قوله مبدء الحركة ومنتهيها ذات وعرض لهما اي مبدء
ومنتهى على ذات المبدء مع عارضه وهو وصف المبدء ايضا وذات المنتهى مع العارض
فالاظهر ما ذكره اللهم الا ان يقال الاظهرية التي ادعاها قدس سره اراد بها الاظهرية من
جهة لفظ المماسة لا الاظهرية في الواقع ولا يخفى ما فيه **قوله** قدس سره فاما ان
تكون الكمية الاولى اكبر او اصغر قد تقدم في انتقال الجسم من التدوير الى التكعب مثلا يختلف
مقدار الجسم تخفيفا عندهم كيف وبذلك ابتنوا الجسم التعليمي وظاهر ان هذا الانتقال انما يلزم

تدريجا فيتحقق الحركة في الكم هنا فلا تنحصر الحركة الكمية فيما يكون من الاكبر الى الاصغر او بالعكس
كما لفهم ولا ينحصر في التخلخل والتكاثف والنمو والذبول والسمن والهزال على ما يجيء فتدبر
قوله قده وهو باطل لانا نعني بالحركة الا تغير الموضوع في صفاته لا تغيرا على سبيل التدريج
اقول هذه مناقشة لفظية لا جدوى لها وذلك لان كلام القائل ليس في الحركة
بالمعنى المصدري بل في انه لا شك انه يتحقق في صورة هذا التغير امر قار سيال وهو
المعنى الذي يقال له الحاصل بالمصدر والكلام في انه من اي مقولة وح يندفع ما ذكره قدس سره
عنه اذ الظاهر ان هذا في كل حركة من مقولة ما فيه الحركة قوله قده لان مقدار الجسم زائد عليه اقول
فيه نظر اذ بمجرد كونه زائدا عليه لا يلزم صحة الانفكاك عنه حتى يلزم جواز امكان التخلخل والتكاثف
اذ يجوز ان يكون زائدا لازما وكذا الوجه الثاني منظور فيه اذ يجوز ان يكون الجزء اذا
العود عن الكل بمقدار الكل دفعة لا تدريجا فلا يلزم امكان الحركة المتخلخلة فتامل
قوله قده فيلزم تجوز تبدل المقادير على هيولى الافلاك وقد منعوا ذلك اقول الدليل
المذكور على الامكان الذاتي للتخلخل والتكاثف والتزام الامكان الذاتي مع عدم
تجوز تبدل المقادير على الهيولى الافلاك ليس منافيا لكلامهم لان مرادهم من عدم
تجوز تبدل المقادير عدم الجواز في نفس الامر وما لا يجوز جوازه في نفس الامر قد يكون
ممكنا ذاتيا فان عدم العقل مع كونه ممتنعا في نفس الامر ممكن ذاتي وح كان
الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول كان بناء الكلام على حمل جواز التخلخل و
التكاثف على الامكان الذاتي والتزام تحققه في الافلاك وفي الجواب الثاني كان
بناء الكلام على حمله على الجواز في نفس الامر وهو اعم من الجواز الذاتي والدليل لا يجري
في الافلاك لان فيها كان الصورة النوعية الفلكية مانعة عن تبدل المقادير
عليها فلا يلزم الجواز في نفس الامر وذلك لان حاصل الدليل ان نسبة الهيولى الى المقادير
جميع السواء والصورة الجسمية ليست مانعة فاذا لم يكن هناك مانع اخر كان جائزا
في نفس الامر كما في العناصر هذا واذا تحقق ههنا مانع كالافلاك اذ الصورة النوعية
فيها مانعة عنه لم يلزم جواز التبدل ويمكن ان يقال الهيولى الفلكية لما كانت بالنوع

بالنوع معيار التساوي العناصر يمكن ان يقال انها لا تقبل الامتداد حاصلة فيها
لا تقبل غيرها وح لا محال لجريان الدليل في الافلاك اصلا قوله قدس سره ان كان
اتصال الزايدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا فرقه
اورد عليه بعض اهل المتاخرين اما اولا فلانه على تقدير صيرورة المجموع متصلا واحدا
انعدم الجسم الاول وحدث جسم اخر اكبر منه فلم يبق الموضوع بعينه ولو بقي ذات
الجسم الاول فلا شك انه باق على مقداره الذي كان في المقدار العظيم قايم بالجزء
منه ومن المنضم اليه فلم يتحد الموضوع في الصغر والكبر على تقدير البقاء واما ثانيا
فلانه لا يتصور الاتصال التحقيقي مع اختلاف الاجزاء في الماهية اذ اجزاء المتصل
الواحد لا يكون الا متفقة في النوع صرح بذلك بهمنيار في التحصيل وقال ان الماء
والحجر اذا امتزج لا يصير متصلا واحدا بل الماء موجودا بتمامه والحجر موجودا خ و
القوم ادعوا الضرورة فيه وايضا انهم اعتمدوا في اثبات التساوي على مذهب
ديمقراطيس على ذلك حيث قالوا الاجزاء الفرضية للجسم الصغير موافقة لكلها
في النوع فيجوز عليها ما يجوز على الجسمين الصغيرين من الانفصال فلا بد من محل قابل
له وهو التساوي هذا وقد عرفت ما ورد عليه في اثبات التساوي ثم لا يخفى ان المص
حمل كلام الامام على خلاف مراده فانه فهم منه انه يقول الاجزاء الاصلية لا يزيد
مقداره وكيف يقول احد مثل ذلك مع ان النحو هو الازدياد في الاجزاء الاصلية
بل مراده ان الموضوع في المقدار الصغير والكبير ليس شيئا واحدا كما هو شان
الحركة ضرورة ان المقدار الكبير لا يعرض لما عرض له المقدار الصغير وما انضم اليه
قوله الخ بل انما يصح في القبول الاشتداد والضعف اقول فيه تامل اذ يمكن ان يتحرك
الجسم من الخضرة الى البنفسجية مثلا والحاصل انه قد ينتقل من احد الالوان المتوسطة
الى لون اخر لا يكون اشد من الاول ولا اضعف ومن الضعف من نفسه حكم انه يقع
ذلك واعلم ان المفهوم من كلامهم ان في الحركة الكمية لا بد من الزيادة والنقصان
وفي الحركة الكيفية لا بد من التفاوت في الشدة والضعف ولم يجوزوا اثبات المسافات

من المنتقل عنه والمنتقل اليه وقد عرفت انه قد يقع فيهما فحكمهم بذلك مبني على عدم وجود النحو
ذلك كما ان الشيخ زعم ان حركة الوضعية لم يجد بها من قبل وعلى انهم اصطلحوا ان يطلقوا
حركة الكمية على ما فيها تفاوت بالزيادة والكيفية على ما فيها تفاوت بالشدة كما اصطلحوا
في حركة الوضعية ان لا يتبدل ان المتحرك ولم يقصدوا على تبدل الاوضاع للجسم المتحرك
قال الشارح لان حركة الكرة اه اقول وههنا وجه آخر لتحقق حركة الوضعية كانت مع
تبدل المكان وذلك بان يق المعتبر في حركة الوضعية على قياس سائر الحركات ان يكون
للمتحرك في كل آن من الوضع لا يكون قبله ولا بعده وظ ان هذا التحقق مع
تبدل الامكنة مثلا لا شك ان المتحرك في الآن يتبدل اوضاعه وهو نسبة اجزائه
الى الامور الخارجة كما يتحرك الوضع فههنا يجتمع حركتان ولا يتوهم اختصاص ذلك
الكيفية بالكرة المدحرجة والتحقق فيه ما سبق الفا قوله قدره فكان تلك الكيفية
كما فيه متصلة بذاتها لكن ان نفرض فيها حدود غير متناهية هذا الكلام مع قدس سره
ناظر الى ما نقل عن الفارابي من ان جميع الاوزان في المقولة التي فرض حركة فيها بالقوة
وليس شيئا بالفعل اذ لو كان بعضها موجودا لزم الترجيح بلا مرجح وان كان الجميع
موجودا لزم تتالي الآنات وانحصار العدد المتناهي بين الحاضرين اذ لا يتحقق
زمانين يكون زمن منهما لزم المحالان وهو ظ فينبغي ان يكون الجميع بالقوة و
اذا كانت كذلك كانت كما فيه متصلة واحدة وح يتوجه انه كيف يمكن ان يق
في الماء المتسخن تدريجا حين التسخن قبل الانتهاء لا يوجد فيه حرارة بالفعل مع انه
يحرق ما يماسه وجوابه ان اثر الحرارة قد يترتب على وجودها بالقوة القريبة من
الفعل لانه اذا يمكن تحقق بالفعل او يق انه يترتب على الوسط الموجود بالفعل
ونظيره ما يق في الثلج انه غير ابيض مع ترتب اثر البياض وهو تفريق البصر عليه
ويحكم الفا بحكم بكونه ابيض ويمكن ان يق هذا المتصل الواحد موجود في الخارج
على سبيل التعاقب كوجود الزمان على ما مر وهو موجود في مجموع الزمان وفي كل
آن لا يوجد جزء منه بل الموجود منه في كل آن يوجد منه لكن الاثر المترتب عليه و

والاحساس به انما يقع في زمان يسير في هذا الزمان لو وجد بعض منه لكن يوجد الكل لا يوجد
على حدة فتامل جدا ثم ههنا كلام اخر وهو ان القول بوجود امر متصل واحد لا يوجد
اجزائه الا بالقوة معقول في الاين والوضع والكم لكن في الكيف غير معقول بناء على ان
الاشد والاضعف متخالفان بالنوع واقول هذا مبني على انه هل هذا يجوز ان
يكون جزء المتصل الواحد امور متخالفة بالنوع وانه يكون الامور المتخالفة بالنوع
موجودة بوجود واحد ام لا فمن جوز ذلك جوز هذا وقد عرفت ان كلامه قدس سره
في تحقق الحركة الكمية في صورة النمو والذبول مبني على جواز ذلك حيث قال فيه ان
كان اتصال الزايدة بعد الملاحظة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا موجودا
بوجود واحد لكن كلامهم في اثبات النمو على مذهب دمقراطيس قد عرفت انه
مبني على عدم تجويز ذلك **قوله** وقد عرفت الحال فيما سبق يعني يمكن دفع الخلف
بان المراد بالمكان ثمة المعنى اللغوي وهو تغير في صورة القيام والقعود وههنا المراد
منه المكان بالمعنى المصطلح وهو السطح **قوله قده** هذا انما يتم اذا جاز توارد التشخصات
على الماهية بغير كلام الشيخ حيث التزم ان حركة المادة في الصورة النوعية انما يكون
بزوال نوع تلك الصورة وحدوث نوع اخر ولم يجوز ان يكون ذلك بتبدل تشخص
منها الى تشخص اخر منها الى تشخص منها بان ذلك في الحقيقة لا حركة في نفس الصورة بل في
عوارضها يقتضي ان يكون النوع باقيا بعينه عند تبدل التشخصات وبالجملة لا يتم الكلام الا اذا
جاز توارد التشخصات على الماهية مع بقائها حيث قال الصورة الثانية لو كانت موافقة
للاولى بالنوع لم يختلف استعداد المادة لنوع الصورة فلم يكن حركة في نفس الجوهر نعم
يجوز اختلاف استعدادها بعوارض ذلك النوع اذا كانت مفارقة قال هذا يدل على ان
بقاء ذات النوع وتبدل عوارضه وهذه العوارض ان كانت غير التشخصات العارضة لطبيعة
نوع الجوهر فلا حركة في الجواهر اصلا ولا مظنة لتوهم وقوعها لهذا الوجه فغاية ما فيه ان
يكون تلك العوارض التشخصات مختلف استعداد المادة للتشخص الاول ويحصل استعدادها
للتشخص الاخر مع بقاء ذات النوع بتعاقب الاشخاص فان جاز هذا لم كلام الشيخ والا فلا

لكنه محل نظر اذ كيف يجوز ان يبقى النوع وينعدم الشخص مع ان بانعدام الشخص ينعدم حصة
النوع لاتحاده معها وبانعدام الحصة ينعدم النوع لكونه موجودا بوجودها فيكون
النوع يحدث مرة اخرى لوجود الشخص الاخر والحاصل ان اتحاد الشخص والنوع في الجعل
والوجود يقتضي ان ينعدم النوع بانعدام الشخص وظ ان بانعدام الشخص ينعدم الشخص
ثم قال ويمكن توجيه كلام المص على وجه لا يتوجه عليه ما يتوجه على الشارح وذلك بان
يكون مراده من زوال الصورة عن نوع الجنس زوالها عن طبيعة النوع حتى يقتضي
ان ينعدم النوع بان يكون زوالها عن جميع افراده بل زوالها عن افراد
النوع في الجملة كلها او بعضها وكذا المراد من انعدام ذلك النوع اعم من انعدامه
مطلقا بان ينعدم جميع افراده وانعدامه في ضمن بعض الافراد وح لم يكن المقدم
المنظور فيها مذكورا في كلام المص مع انه مستدركة الفا ولا يخفى ان بمثل هذا
التوجيه اندفع ما اورده الشارح على الشارح القديم بقوله والفرق الى قوله غير صحيح هذا
ما ظهر في توجيه المقام بعد المراجعة فتامل وبالجملة لا يتم كلامه الا اذا جاز
تواردا التشخصات على المهية مع بقائها بعينها وبشخصها وظ انه بديهي البطلان
ضرورة ان تبدل التشخصات يقتضي تبدل الاشخاص وانما قلنا انه لا يتم الا بهذا
الوجه اذ لولا هذا فعند زوال تشخص ما بان زوال استعداد المادة لهذا التشخص و
بقاء استعدادها ضرورة ان المهية وصارت استعداد تشخص اخر كان حركة في
الصورة لما عرفت ان الحركة في مقوله يقتضي ان ينتقل من صنف من ذلك الصنف اخر ولا يقتضي
تبدل نفس المقولة الى مقولة اخرى وذلك بان يزول نوع الى نوع اخر او صنف حقيقي
الى صنف اخر او من تشخص الى تشخص اخر وهذا ليس محققا بالشق الاول ودليل المص
يمكن اجراؤه ههنا بان يقال الانتقال من تشخص الى تشخص اخر ان كان يسيرا
لم يكن في ابتداء الحركة والمادة متصفة بهذا التشخص من الصورة فلم يكن المادة بالفعل
لان فعليتها بالصورة والصورة لم تكن موجودة الا بان يصير تشخصا بل نقول الحركة
لا بد ان يكون منتقلا من تشخص في اثناء الحركة وقد عرفت ان هذا التشخص انما يحصل

يحصل بالحركة وان كان دفعيا لم يكن حركة هذا لكن قدس سره لم يقتصر على ذلك بل
تصدى لتطبيق عبارة المتن على هذا بان قال المراد بزوال النوع زوال افراده
كلا او بعضا ثم ههنا كلام اخر وهو ان في ابتداء الحركة اي اول زمان يتصف
المتحرك بانه يتحرك لا المبدا الذي لم يشرع بعده في الحركة وفي اثنائها كان للمتحرك
فرد اخر من الصورة وذلك كما في ساير صور الحركات مثلا في الحركة الاينية
كان للمتحرك في اول الحركة فرد من الاين وفي اثنائها فرد اخر عند انتهائها
فح لا يلزم خلو المادة عن الصورة مطلقا والجواب ان هذا الكلام مبني على ما
سبق ان افراد المقولة في اثناء الحركة انما تكون بالقوة بل الذي بالفعل
ما يحصل عند انتهائها الحركة فان قلت قد مر منه قدس سره ان المتحركة في كل
مقولة فرد مستمر عرفا متصل واحد كان اجزائه بالقوة كالجسم المتصل الواحد
وعلى هذا القائل ان يقول لعل لقوام المادة وفعليتها بهذا الفرد قلت هذا
الفرد انما يوجد في مجموع زمان الحركة ولم يوجد في كل ان بفرض فصل انقطاعها
مع ان المتحرك لا بد ان يكون موجودا في كل آن بفرض في اثناء الحركة كيف والحركة
التوسطية موجودة في كل آن منه فلا بد لنا من معروض لك وانت تعلم انه ح
لا بد في الحركة الكيفية من التزام ان الماء المستسخن ما دام متسخن لم يكن له سخونة موجودة
بالفعل مع مشاهدة اثار السخونة الشديدة منه كالاحراق وقد عرفت تفصيله
قوله قدس سره فان الحركة كما سيظهر فيما سيأتي اقول هكذا وقع في النسخ التي رايناها ووصلت
الينا والصواب وان الحركة بالواو موضع الفاء وذلك لان ههنا دليلين من المشائين
من النجاة وقد اشار في المواقف وشرحه الى انهما دليلان قال في المواقف فان قيل
فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع للحركة اي ثبوته له توسط الحركة
فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه
لم يكن تابعة له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة
ويقع فيه نوع اخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة تقع في متى خلو كان في متى

حركة لكان للمتى آخر وهو صح اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون
عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية هذا ما في المتن
والشرح ولا يخفى دلالته على ان ههنا دليلين لا دليلا واحدا كيف والحذور فرضهما
ان يكون بنوة متى للجسم بلا تبعية الحركة وفي الآخر ان يكون للزمان زمان وبناء الوجه
الاول على ان المتى الجمع لا العرض الا ما لقائل ان الى نفس الزمان لا الى ما هو ظرفه وهو الآن
وعلى انه لا يحصل الا ما له استمرار وتجدد حتى يكون منطبقا على الزمان والجسم واذا قيل
انه موجود في الزمان فالمراد انه موجود في كل آن فرض في ذلك الزمان وحاصل الوجه
الثاني ان الحركة في كل مقولة تقتضي كما عرفت ان للمتحرك فيه اعتبارا تدريجا من المقولة
فيكون له متى لما عرفت ان المتى حقيقة ما يكون لاعتبار آخر فلو وقع الحركة في متى كان
يكون المتى ما فيه الحركة كان للمتى متى وهو مستلزم لكون الزمان له زمان **قوله قده**
فيكون الانتقال والحركة من حاله وذلك كالحركة في الكيف مثلا الجسم اذا تسخن كان له
فيه من المقولة المتجددة المستمرة على سبيل التدريج وكان متصلا واحدا وظاهر ان اجزاءه
الفرضية السابقة على حاق الوسط يميل الى البرودة والتي فرضت بعده يميل الى
السخونة ولا يخفى ان جريان هذا في الحركة الاينية والوضعية لا يخلو عن الخلل الا ان
يتمسك بالقرب المكاني وهو المراد بالميل وجريانه في المتى ظاهر اذ فيه يتحقق القرب الزماني
الفرد ولا يبعد ان يكون مراده قدس سره هو هذا **قوله قده** وان اراد ان معروض
الاضافة الى قوله وذلك حق اقول وح كان مراد المص في شرح الملخص من قوله فان كان
متوعها قابلا للحركات فالاضافة الضافة قابلة لها ليس ان المتبوع والاضافة
التابعة له قابلة لان يتحرك كما هو الظاهر من اللفظ حتى يخالف سابقه حيث قال يلزم
ان الحركة في معروضاتها الحركة فيها ولاحقه حيث قال ان الانتقال في الاضافة يكون
دفعة بل ان معروض الاضافة قابل لان يتحرك فيه وكذا الاضافة وح يلائم اخر الكلام
لاول لانه مما يحصل في ان قوله قدس سره وما في الشرح من قبيل الثاني وذلك بان يراد
انه سبب الاضافة دون الاول لان مقصوده انه ليس مقولة واحدة وذلك لم يحصل

لم يحصل بادعاء انه نسبة مطلقة بل لابد من تعيينها بانه من المضاف مثلا قوله قده بل الاضافة
الى المهية كما في الاشتية التي كتبها الشارح حيث قال فيها اي كون الشيء قوله قده لا بعينها
بل بمثلها الظاهر منه ان في الشرح نقصان من وجهين اشار الى دفع احدهما بقوله لا بعينها
بل بمثلها والى دفع الاخر بقوله فان عبارة الشارح لقيض ظاهرا فلا تقبل الا البينة فان ذلك ظ
في ان المراد بحصر الاضافة لا الحقيقة وقوله وح لا في اصلا بيانه ان معنى كلام الشارح ان ما ذكره
الشارح الفاضل من التعليل بعدم وقوع الحركة في الملك انما يصح اذا حمل الملك على اول معاني الملك
ولا يصح اذا حمل على معنى البينة وظ انه لا في فيه الا ما ذكره الشارح بقوله قلنا قال الشارح
لان التبرد توجه البرودة اي التبرد قبول البرودة لا التوجه اليها فالملازم ان ينتقل بحسب
قبول البرودة الشديدة الى قبول السخونة الشديدة على سبيل التدريج وذلك بان ينتقل
منها الى قبول المرتبة التي هي اقرب الى السخونة الشديدة ثم منها الى قبول اقرب من الاول وهكذا
الى ان يصل الى قبول السخونة الشديدة التي هي المطلوب بالحركة الكيفية وقولنا الذي هو المطلوب
بالحركة الانتقالية ولا يخفى على المتامل ان الانتقالات الواقعة في الكيف على سبيل التدريج
وبتبعية الانتقالات في قبول الاشياء على هذا النحو ويلزم منه انتقال الفاعل في مراتب الفاعلية
والتاثير وبما قررنا ظهر ان الحركة الواقعة في الفعل والانفعال بالذات وان كانت بتبعية الحركة في
الكيف وايضا لا يخفى على الناظر وقوع الحركة في المتى بتبعية الحركة في قوله اخرى اي مقولة
اذ كما ان المتحرك في الاين مثلا وقع له الانتقالات العرضية على سبيل التعاقب والتدريج في
الايون كذلك يقع له الانتقالات العرضية التدريجية في التلبس بالازمنة والى هنا ان كما ان
له امكنة فرضية ويحصل بالتدريج كذلك له ازمنة فرضية ويحصل له بسبب ذلك التلبس بها افراد فرضية
من المتى فرضية ولا يخفى ان الانتقالات في الايون مقارنة ملزومية للانتقالات في افراد المتى
وكذا الحركة في الملك بمعنى الحد التي هي من المقولة ظ في مثل لابس العمامة وسائر الموارد
على سبيل التدريج واما الاضافة فقال فيها انها واقعة بتبعية سائر المقولات كما اذا تحرك
من اعلى الاعلى الى ادناها او من اشرفها الى اخسها وكذا من اشرف الاوضاع الى اخسها من الاخر
الى الابرد ومن الاكبر الى الاصغر لعرض لنفسها كما اذا تحرك من الاقرب الى الابعد وما ذكره قدس سره

في صورة الانتقال من الموازاة الى المماسة لو تم فانما نفع تحقق الاضافة في مادة مخصوصة
ولا ينفع تحققها مطلقا كما عرفت من الامثلة على انه يمكن ان يقال الانتقال من الموازاة
الى المماسة انما يكون بالحركة وكان مقارنا لها ملازما معها وكان على سبيل التدريج
فكان حركة وبما حققنا ظهر ما في قول قدس سره واعلم ان القوم ادعوا ان
لا حركة في تلك المقولات من المساواة وقلة التامل اقول ولا يبعد كل البعد ان مراد
القوم من التبعية بمعنى لا ينافي ما حققناه وذلك بان يكون المراد ان الحركة فيها
انما هي بواسطة الحركة في معروضاتها لا انها لا تتحرك بالذات بالمعنى المشهور للحركة الذاتية
وذلك بان يكون الحركة قائمة بما يجاورها بل مرادهم انها لا تقع فيها الحركة بالذات
لان الحركة فيها بالاستقلال بل بمداخلة حركة اخرى والحاصل ان مرادهم بلفظ بالذات
نفي الواسطة في الثبوت لا نفي الواسطة في العروض حتى يلزم ان يكون الحركة حركة عرضية
كحركة جالس السفينة فان قلت المتبادر من كلامهم كما يفهم من الحاشية ان لا تقع
الحركة فيها على نحو وقوع الحركة في المقولات الاربع فاذا كان مرادهم بالتبعية
هذا وهو متحقق في تلك المقولات فلا يحسن المقابلة قلت المقابلة متحققة بان في
المقولات الاربع المشهورة قد تتحقق بالذات ايضا واما هذه المقولات فلا يتحقق
فيها الا بالتبع وبذلك حصل الفرق هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والله الموفق للمرام
واما ما ذكره قدس سره في تقرير كلام الشارح من ان البترد حركة الى البرودة والتسخن
حركة الى السخونة وليس بين الحركتين حركة متوسطة بينهما بل لا بد بينهما من زمان سكون
بناء على وجوب ذلك بين الحركتين فمبني على الخلط بين الانتقال والحركة الكيفية
اصلا لان البترد هو قبول البرودة والتاثر منها اذ الكلام في الحركة الانفعالية و
قد عرفت ان هذه يحصل بان ينتقل المتحرك من قبول برودة شديدة الى قبول برودة
اضعف منها ثم من قبولها الى قبول ما هو اضعف من الاولى وهكذا الى ان يصل الى قبول
السخونة لان كل مرتبة من مراتب البرودة المتوسطة كانت برودة بالقياس الى السخونة
التي هي الطرف وسخونة بالقياس الى البرودة التي هي الطرف الاخر كما قالوا في بحث الماء

المزاج وكذا الكلام في كل ما يقبل الاشتداد والضعف وليس بينهما حركة مختلفتان
جهة حتى يقتضي زمان سكون بينهما وظهر ان ما ذكره قدس سره بقوله لانا نقول
كما ان الحركة من السواد الى البياض لم يتصور الى حد الالم يكن متوسطا بينهما ظاهر
الفساد اذ الامر المتوسط في الانتقال من قبول البرودة الشديدة المعبر عنها بالتبرد
الى قبول السخونة الشديدة المعبر عنها بالتسخن انما يكون بامر متوسط بينهما هو قبول
المراتب المتوسطة بينهما ودل على ان الانتقال من البرودة الى السخونة بتوسط
الانتقال في المراتب المتوسطة بينهما بل يمكن ان ينفك عن الانتقال من قبول الاولى الى
قبول الثانية بتوسط الانتقال في قبول المراتب المتوسطة وكيف يقول عاقل ان
قبول الكيفية وتاثير الفاعل عنها ينفك عن وجودها هذا والظاهر انه قدس سره
لم يتيسر له ان يحقق المقام كما هو دابه ولهذا اعتذر عنه في اواخر الحواشي المعلقة لهذا البحث
والدليل على انه اورد الدليل المذكور في شرحه للمواقف بقوله ولقائل ان يقول التسخن له
مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف
منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى
الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها انتهى والظاهر ان هذا
الكلام يرجع الى ما حققنا وفصلنا فتامل **قوله** قدس سره اقول وفيه نظر لان
البياض الشخصي ربما يبقى زمانين فلا يكون وحدة الزمان شرطا لوحدة كل عرض
اقول فيه نظر لان وحدة الزمان محفوظ في البياض اذ تعدد الزمان ان يكون
زمان ظرف وجود شخص ولم يكن هو ظرفا لاخر بل زمان اخر كان ظرفا لوجوده
كما في المثال الذي ذكره المص وتعدد الزمان في شخص واحد لم يتصور الا بطريق
الاعادة فاذا كان هذا محالا لم يمكن وما ذكره من تسليم ذلك في العرض السيال
فتوجيهه ان العرض السيال كالحركة بمعنى القطع لم يكن موجودا في الخارج الا في وقوع
الزمان وهو لم يكن باقيا بعده بل ظرف وجوده هو ظرف حدوثه بعينه فلم
يكن موجودا في زمانين وقد عرفت ما هو الحق **قال** لانا نقول لانم وانما يلزم

ان لو لم يكن اقول يمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان نختار ان الموجب لتلك الحركة المتصلة التي هي
المجموع العروض من مبدء الى منتهى ليس الوجه الاول فقط ولا الثاني فقط بل مجموعهما مع
الشرائط المعتبرة وذلك امر واحد وتعدد العلة الموجبة التي هي المحال ان يكون ههنا معلول
مستند الى كل واحد من علتين تامتين لا ان يكون مستندا الى المجموع الامرين ولا يخفى ان ما
ذكرنا من التقرير للجواب اظهر واطبق للسوال قوله قدس سره فالاولى ان يمثل حركة الجسمين
من مبدء شخصي فرضا اقول المبدء في الحركة الاينية هو الاين المعين لا الحد المعين واطلاق
المبدء عليه مسامحة ومن النظر الى الاين القائم باحد الجسمين غير الاين القائم بالاخر مع
ما ذكره بين وان نقل الكلام الى حركة جسم واحد من مبدء معين مرتين فمع عدم مسامحة
عدة عبارة المتن نقول لما كان اعادة المعدوم محالا فالاين الثاني مغاير للاول
لا محالة لعل المراد بالمبدء الحد المعين مسامحة لانا نقول من قال منها وحدة المبدء اراد
ما هو مبدء للحركة حقيقة فلا فائدة في تلك الارادة قوله بل منتهى الجسم في الانتقال
واسطة يكون الانتقال منها الى السواد دفعة اقول فيه نظر لان الدفع الحركة بالواسطة
بين المبدء والمنتهى وحين سكونه فمع الثاني كان الواسطة منتهى الحركة ومقطعها لا السواد
هف وعلى الاول كان التحرك في هذا الزمان بحيث يقع بعض من حركته بما علمت من خاصة الحركة
انه حين وجودها يقع منه بعض بالقوة وظ ان بعض الحركة كان حركة والحركة لا بد ان يكون
منقسمة في امتداد المسافة واذا بقي من الحركة بعض منقسم كان يقع بازائه بعض من فيه الحركة
كالكيفية فيما نحن فيه كان قابلا للقسمة على حسب انقسام ذلك البعض من الحركة كان مسافة تلك
الكيفية من الحركة فالانتقال من تلك الواسطة الى المنتهى الذي هو السواد لقطع تلك المسافة
على سبيل التدريج فكيف يكون دفعيا وايضا الحركة تنتقل من هذه الواسطة الى السواد فكيف
دفعيا انه لا يمكن والمخلص انه لا يمكن تعيين حدود واسطة يكون الانتقال منها
الى المنتهى دفعيا اذ كل واسطة لفرض كون بينه وبين المنتهى واسطة مفروضة غير متناهية
كان لم يافه والحركة الاينية نعم الوصول الى الكل لا يكون شيء لا بالفعل ولا بالقوة كان الانتقال
منه الى المنتهى عبارة عن الوصول الذي هو آني وايضا على ما ذكره الشارح يلزم تفرق الحركة بالكيفية اذ

بالحدة اذ لا يمكن تحقق وسايط غير متناهية بين المبدا والمنتهى فلا بد ان يكون متناهية
كان الانتقال من كل منها الى اخر دفعيا والتدريجي ليس مركبا من الدفعات عندهم لانه يشبه
تركب المتصل من الاجزاء الغير المنقسمة على انا نختار ان ما لا ينقسم المراد ان كان ما هو
بالفعل فالامر كما ذكره قدس سره انه يلزم من نفيها بالفعل كون الانتقال دفعيا و
ان اراد ما هو بالقوة او الاعم المتناول له نختار انها متناهية لكن ليس الانتقال
منها الى المنتهى دفعيا بل تدريجيا لانها قابلة كانت قابلة للقسمة الى غير النهاية كما في الحركة
في المقولات الحركة المكانية فتامل قال الشارح وهذا الكلام للمط وهو كون الانتقال بين احدهما
تدريجي والاخر دفعي ومنتهيهما واحد ايضا ان اريد الانتقال قد يكون دفعيا
آنيا كما في صورة الكون والفساد فاذا وقع هذا في الكيف فيمكن اتمام الدليل فيه
بان نفرض ان منتهى الكون في الكيفية ومنتهى الحركة واحد والمراد بمنتهى الكون الكائن
واطلاق المنتهى عليه مسامحة ولو قال المص في اتحاد المنتهى مثل ما ذكره في اتحاد المبدا
اندفع ما اورده الشارح من النظر من ان الكلام في منتهى الحركة دون الانتقال مطلقا قوله
فبالاولى ان لا يستلزم اتحادهما في النوع اقول لقائل ان يقول لمنع هذا ونقول لعل اتحاد المنتهى
وان لم يستلزم الاتحاد في ~~النوع اقول لقائل ان يقول لمنع هذا~~ الجنس مطلقا لكن
يستلزم الاتحاد في الشخص اذا وقع في الحركتين فاتحاد المنتهى في الحركتين يستلزم اتحاد
الحركتين في الشخص واما اتحاد المنتهى مطلقا فلا يستلزم الاتحاد بالجنس فكيف النوعي و
الشخصي وقد عرفت ان هذا هو الحق في الحركة الكيفية في كلامه قدس سره وعلمت في تحقق
جريانه في سائر الحركات بناء على ان منتهى كل حركة حقيقة ما هو من جنس ما فيه الحركة فعند
اتحاد المنتهى بالشخص لا يمكن ~~منه~~ تعدد الجسم المتحرك والا لزم قيام العرض الواحد بالشخص فيتعين
ان يتحد الجسم لا يمكن ان يكون لجسم واحد حركتان كل منتهيهما واحد بالشخص لا في زمان
واحد وهو ظ ولا في زمانين لامتناع اعادة المعدوم فليتامل قوله بل يتبع الحركات
الطبيعية ممانعة الحركة قسر النظر اول في حركة الطبيعية قد يكون ضعف القوة
الطبيعية كما في حركة الذهب والخشب من العلو الى السفل في المركبات وكما في حركتي الارض والماء

الى السفل في البسيط وقد يكون بطوء حركة الطبيعة المحاذية الى خلاف جهة حركة كما في حركة الحديد
الى السفل مع وضع المقناطيس فوقه وقد يكون سبب البطوء قصر حركة فان حركة الطبيعة كلما
امتدت كان اسرع مثلا في حركة حجر من راس الجبل الى اسفله من النصف الذي كان اقرب الى
الراس الطاهي في النصف الاخر وذلك لامتداد حركة وطولها فان اشتد ذلك ولكن بسبب القرب
عن المكان الطبيعي كما قيل اذ لا تفاوت في ذلك بين حركة من راس الجبل الى اسفله وبين حركة
عن راس البئر الى قعره اذا تساوت المسافتان وفي حركة القسرية على عكس ذلك ولا يخفى عليك جريان
بعض هذه في الحركة القسرية والارادية واذا عرفت سبب البطوء فقس عليه حال السرعة هذا في
الحركة البسيطة وقد يكون مركبة من الطبيعية والقسرية كما في حجر المرمي الى السفل بقوة وكانت
اسرع من البسيط واعلم ان اختلاف اجزاء الحركة من السرعة والبطوء لا يوجب قسمة الحركة
في الخارج كما ان اختلاف الاعراض لا يوجب انقسام موضوعاتها كما في صورة البلقة و
ان كان كلام الرئيس مشعرا به **قوله قده** ولا تضاد بين الجواهر اقول فيه نظر اذ نفي
التضاد بين الجواهر واثباته راجع الى امر لفظي اصطلاحي وهو ان المعتبر في التقابل هو الموضوع
او المحل مطلقا لا من جهة انه لا تنافي بينهما بالذات بل التنافي والتغاير بين النوعية باعتبار
الورود على المحل الواحد وليس اضعف من التغاير بين السواد والبياض باعتبار التعاقب
على موضوع واحد واذا كان كذلك فجوابه بعينه ليضاد الحركة محالا محال النفي او السببية
من جهة التنافي والتغاير لا لخصوصية الورود على الموضوع **قوله قده** اللهم الا ان يراد
بالقوة القسرية القوة الفايضة من الهاء على فاعل الحركة القسرية ولا يخفى ان القوة الفايضة
منه ليس سوى الميل وهو ليس فاعلا كما قالوا بل هو آلة لفاعل الصواب ان فاعل الحركة القسرية هو طبيعة
المقسور دون القاسر لامكان زواله مع بقاء الحركة دون الميل لما عرفت ثم ان بعض هذه الوجوه
يدل على ان ما استدل على ان تضاده ليس سببا لتضاد الحركة يدل على انه ليس تضاده سببا موجبا لتضاد
الحركة وهو ما كان بناؤه على ان تضاد الحركة يختلف من تضاده وبعضه يدل على ان تضاده ليس
مدخلا في تضاد الحركة اصلا وهو ما كان مداره على ان تضاد الحركة قد يتحقق بدون تضاده و
ما كان من قبيل الثاني لا كلام فيه واما ما كان من قبيل الاول فيتوجه انه لا يدل على ان تضاد الحركة

جابر
طالب صحت ان تو ولا توفيق اوب
ارضا خواهد كه اعتمد بر توفيق
چون بنظاره عمل كنند ارجمندان
دانش كه نفت تو ملكش ارزد

الحركة ليس الا التضاد ما منه وما اليه بل يجوز ان يكون لسببه من احد هذه مما لم يدل دليل على نفي
مدخليته اصلا **قوله قدس سره** كيف ما كان يجب ان يكون امر يتعلق بالحركة توجبه له اذا كان تضاد
الازمنة على تقدير تحققه من حيث انها عارضة ليس سببا موجبا لتخلف مادة السواد و
البياض كما اشار اليه فلا بد من ان يكون السبب ما عداها اذ هي مع اعتبار امر اخر وذلك الامر
ليس سوى ما تعلق به وهي احد السببية المذكورة مما عداها فح لا يكون تضاد الازمنة
ليس سببا اصلا او ليس سببا موجبا هذا واقول فيه نظر لانه اذا لم يكن تضاد الازمنة
من حيث انها عارضة سببا لتضاد الحركة لا يلزم ان يكون سببا لو كانت من جهة
الانضمام الى اخر من احد السببية الباقية اذ يجوز ان يكون من جهة ذواتها فان قيل لا
اختلاف في ذواتها كان رجوعا الى الدليل الاول **قوله** فان قيل لم لا يجوز ان يكون
تضاد الحركة للحصول في الاطراف فان قيل الاطراف اما ما منه واما ما اليه وهو يدعي
ان تضاد الحركة لتضادهما فهذا الكلام كالمنافي لما يدعيه قلت ما يدعيه ان
تضادهما لتضاد ما منه وما اليه وما نفاه ان تضاد الحركة للحصول في الاطراف
اي التضاد بينهما عند الوصول الى الطرف وهو ظاهر البطلان ضرورة انه اذا وصل المتحرك
الى المنتهى لم يبق حركة سواء كانت بمعنى التوسط او بمعنى القطع الذي قدم ان ماهية الحركة
هي ان حين وجودها لا بد ان يبقى من شيء فلم يكن واصلا الى الطرف والنهاية ولو قيل المراد
ان حصول المتحرك الى الطرف له مدخل في تضاد الحركة بمعنى ان هذه الحركة تضاد تلك من جهة
انه بعد الوصول الى الطرف كان تضادا للاخرى بعد وصول الاخرى كان رجوعا الى ما
هو المدعى ولا يكون منفيا فتدبر **قوله قدس سره** والمص في شرح الملخص لما فرغ لا يخفى على الناظر
ان قول المص والتوجه الى الاطراف عطف على سبيل التفسير دفع ما ذكره الشارح بقوله وان قيل
ان لقول ولكان مرجع الكلام ح ما نقله قدس سره عن شرح الملخص فينبغي للشارح ان يشير الى ما
ذكره المص بقوله والتوجه الى الاطراف بدفع ما ذكرنا موافقا لما قاله في شرح الملخص
قال الشارح لان الخط المستدير في عرفهم ما وجد في تقعره لا يخفى ان هذا التعريف يتناول
محيط الدائرة وكذا يتناول جميع الصفي والحاصل انه يتناول جميع الخطوط القصارة دون غيرها

والحركة المستديرة تتناول الوضعية والتي يسمى حركة دورية ولكن قول الشارح هذا يستلزم الحركة الاينية يستلزم
باختصاص المستديرة بالمسافة اللهم الا ان يراد بالاينية ما يعم الحق بالبدن بان يعتبر
الاين لجهاتي الحركة سواء كان الاين اين الحركة او اين جزائه هذا ولكن يلزم ان يخص الحركة المستديرة بما
يكون الجسم يتحرك حركة اينية لان المعتبر هو الحركة الاينية في الوضعية وما ذكره الشارح هو المعتبر
في المستديرة هو المعتبر فيها بعد التخصص بالاينية فلا تتناول الوضعية ولا المركب من الاينية والوضعية
فح يندفع ما اورده قدس سره بقوله الظاهر ان مراد المص من الحركة المستديرة الى قوله كما في تفسير الشارح
وكذا يندفع ما ذكره صاحب الحواشي حيث قال ولو سلم يلزم غيرها من الاقسام اذ المركب المراد ههنا
هو المركب من الحركتين الاينيتين فلا يلزم من اعتبار المركب من الاينية والوضعية وكذا يندفع
عنه انه لم يتحقق مهية وحدانية لهذا المركب اذ كون حركة النملة حركة واحدة قال الشارح لا مجال للمنع
ولو سلم يقول المراد من المركب المركب من شيء واحد لا المركب من شيء وح لا يمكن توهم تعدد الوحدة عنهما
تامل قوله قدس سره ذوات الزوايا والانعطاف اراد بالانعطاف ما يكون حركة واحدة
على الوجه الاول يعنيها ولا يخفى عليك ان ما ذكره المص اعم مما في شرح الملخص لتناوله الحركة الدورية
والوضعية ايضا والحاصل انه تتناول الحركة المستقيمة والمستديرة معا بخلاف ما في شرح الملخص لتناوله
المستقيمة فقط على ما صرح به وعبارته انه اعم مما يعرف عن الملخص لتناوله الحركة التي على سمت
واحد اذ يعتبر في الملخص لا بان يعرى المتحرك ثم الشارح والحركة حتى يقال ادعاء السكون فيها لا
يحتاج الى بيان بل هو لازم من الفرض المذكور لزوما ظاهرا بل بان تعدد المسافة بالتشخص
بان لا يصل اجزاء المسافة الصالحة حقيقة اذ ح تعدد الحركة بالتشخص لما عرفت ان الوحدة
الشخصية للحركة لا تحصل الا بوحدة ما فيه الحركة وحدة شخصية وعلى هذا اندفع ما يقال ان الحركة
الحافظة للزمان وجه لعلها مركبة من الحركتين ان القطع اصلها يسمى الاجزاء اذ ح
لا اتصال ولا تحصل الحركة فكذا في الزمان لان الفرض تعدد التشخص بتعدد موضوعه
هذا لكن وجه ان الميل الذي يتحرك به الجسم مغاير بالتشخص للميل الذي يتحرك به في مرتبة
اخرى في محل المنع فتامل بل عبارة الشارح تتناول غير الاينية والوضعية كالكيفية
والكمية وقد علمت انهم ادعوا ان من الحركتين المختلفتين الجوهريتين لا يكون

كانت الضد سكون حيث هو المنفي الحركة في الجوهر على ذلك لكن في اجراء الدليل في الكيفية وما لا يحس
بالمبين فيه نظر وتأمل نعم لو بني الدليل على مجرد ان الوصول وكذا اللاوصول فيهما زمان
سكون كما في المستدل يجري في مطلق الحركة لكن يتحقق بالحركة المتصلة الواحدة بان في الوصول
الى كل حد يفرض وكذا اللاوصول عنه انتهاء الى آخر الدليل والحل انه ان اريد ان اللاوصول
الآن الذي هو مبدء زمان يتحقق فيه اللاوصول فمختار انه عين الذي هو طرف
زمان الوصول وان اريد الآن الذي هو طرف تحقق اللاوصول فمختار انه مغاير
لآن الوصول لكن ليس بينهما زمان السكون بل بعض زمان الحركة الجوهرية وذلك لان
اللاوصول لكن ليس بينهما زمان السكون بل بعض زمان كالحركة التوسطية والمفارقة وان
مما لا يحصل في طرف الزمان لكن حصوله موقوف على مرور الزمان ولا يمكن تعيين آن
هو اول زمان تحقق اللاوصول بل كل آن يفرض اول الزمان اللاوصول كان اللاوصول
متحققا قبله كما قالوا في عدم الآن انه وان كان آنيا لكن وقوعه موقوف على
مرور الزمان وفي كل آن يفرض في ذلك الزمان يتحقق عدم الآن هذا واقول هذا الحل
جار في الدليل المشتمل على حدوث الميل وذلك بان يقال مثل اللاوصول كعدم الآن وان
لم يكن تدريجيا بل يحصل بتة فيه لكن ليس آنيا بان يكون له اول وجود حتى يكون
آن هو اول آن يتحقق فيه ميل اللاوصول كالتوسط والمفارقة وكعدم الآن و
ح يقول الآن الذي يتحقق فيه ميل اللاوصول زمان لكن ليس زمان السكون
بل زمان بعض الحركة الانقطاعية او هذا الآن الذي هو طرف يتحقق قبل اللاوصول
ليس هو اول الآن الذي يتحقق فيه ذلك الميل لما عرفت من ان الميل يتحقق قبل الفصل والحركة
الثانية يتحقق قبله ايضا فلا سكون وما ذكره قدس سره من انه لا تدريج فيه بمعنى انه
يتحقق في آن هو اول زمان بل يحصل موقوفا على مرور الزمان وكان متحققا فيه اي
في كل آن يفرض هكذا الخ ان يتحقق هذا المقام والكلام على التوفيق قوله قدس سره
اما الحركة فظاهر واما المفارقة فلانها بالحركة اقول فيه نظر اذ اللاوصولية ايضا تحصل
الا بالحركة فتدبر وما وقع في الحاشية الموصولية واللاموصولية منسوبتان الى الميل وح

ينفقان له النظر بتدريجا بالموصولية واللاموصولية ولعله وقع من الناسخ قال الشارح لاستحالة اتحاد الان
الوصول واللاوصول لاستلزامه اجتماع الميلين اه اقول لا يخفى ما فيه اذ هذه المقدمة مستدركة
بل يكفي ان يقال لاستلزامه اجتماع الميلين وما ذكره قدس سره ههنا قريب من هذا وهو الخلاف
الاول اذا جوز تخلف احدهما من الميل بناء على ان الميل لا يكون علة موجبة ولا يخفى انه اذا كان
الميل علة معدة فيجب التخلف وح لا يلزم تحقق الاجتماعين اصلا قوله قده لانا مركبة من
اجزاء بالقوة غير متناهية يلزم وصول غير متناهية والامور الغير المتناهية اذا اتفقت
في الوجود لم يتحقق تمامها بديهة هذا توجيه اقول فيه بحث لان معنى كلامهم ليس الا ان
الاجزاء الغير المتناهية في المتناهية في الواقع صفة حقيقية بالقوة في المقدار الذي
يتحقق فيه الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وكان مركبا منها حقيقة وبين ذلك المقدار المتصل
الا يكون تلك الاجزاء بالقوة في الثاني بالفعل في الاول اذ لو كان لكان ذلك المقدار
المتصل غير متناه اذ لا فرق في تحقق اللاتناهي بين كون الاجزاء بالفعل وبين كونها
بالقوة كما في المتناهي فان مجموع الذراعين المتصلين حقيقة والذراعين اللذين يتركب
من اجزائهما بالفعل كل واحد منهما ذراع ولا شك ان مقدارهما متناه وبيان ان اللاتناهي ههنا
بالمعنى الاخر كما هو المشهور واي حصل ان الفرق بينهما من جهة مغايرة معنى اللاتناهي لا من
جهة ان الاجزاء بالقوة في احدهما بالفعل في الاخر ثم كيف يقول احد انه اصر بانه لا يتحقق
الوصول الى الجزء الفرضي وكيف ينكره عاقل وقول الشارح وانما يكون كذلك لو كان زمان
الوصول منقسما بالفعل كلام على سبيل التنزل وارخاء العنان والا فالمنع متوجه عليه
كما لا يخفى قوله قده اي منع كون الوصول آنيا على تقدير عدم انقسام الحركة فالمنع على توجيه
العلامة منع مقدمة لم يكن له اثر في الكتاب وعلى توجيه الشارح كان المذكور في المتن اشارة اليه قال
الشارح وفيه نظر لجواز ان يكون العلة اه اقول لو كانت المعادلة في آن فقط ان حدوث
القوة الطبيعية اثر الميل الطبيعي لم يمكن في ذلك الآن بل يكون في آن اخر فيجب ان يكون
بينهما زمان ولا يكون زمان الحركة الحقيقية وهو ظ ولا الطبيعية لعدم حدوث الميل
الطبيعي بعد بل يكون زمان سكون وهو المطلوب لا يدفع له الا باحد الامرين احدهما ما ذكره

على دليل القوم وهو منع كون حدوث الميل انيا له اول حدوث الميل حدوث لكان في الآن
بل موقوف على مرور الزمان وان لم يكن تدريجيا يحصل شيئا فشيئا على ما مر تفصيله و
ثانيهما ما يحقق هذا الدليل وهو ان يقال يجوز ان يكون في آن زوال الميل القسري حدوث
الميل الطبيعي من غير ان يتناول المسلان فلا بد لنفي ذلك من دليل وهذا مثل زوال الصورة
النوعية المائية وحدوث النوعية الهوائية مثلا اذ لا يتحقق هيهنا زمان خلو المادة عن الصورتين
معا بل آن العدم الاولي آن العدم الثانية قال الشارح لا يقال لو وجب السكون بينهما لزم وقوف
الحجر النازل اقول لا يخفى ان وقوف الحجر في الجو بلا خرق ليس بعده اقل من وجه لسبب الخرق
في لا حاجة الى زيادة مؤنة الخرق وتقرير النقض بانه لو وجب السكون لزم وقوف الحجر الصاعد
الى فوق حين انقطاع حركة الفوقية ولو اجيب من جهة الضرورة الطبيعية كان مشتركا قال الشارح
لانا نقول الخرق يرجع لمصادمة الهواء قد يقال يفرض حجر ابل جبلا ساكن في الهواء بسبب
قاسر قوي ويفرض ان خرقه تحرك الى جانبه بحيث وصل اليه حين انقطاع حركته وزوال الميل
القسري عنه ويفرض زوال القاسر آن الوصول والملاقاة وظاهر ان هذا الفرض ممكن في كل
واحد منهما منفردا او مجتمعا كما لا يخفى على المنصف وح يلزم سكون الحجر بسبب الخرق في
الجو فيندفع جواب المص وكذا اندفع الجواب المنقول عن شرح التلويح كما لا يخفى قال الشارح
اقول يمكن ان يجاب عنه اقول بل لا يمكن اما اولا فلان مصادمة الضعيف للقوي
محال سواء كان التفاوت قليلا او كثيرا وح يفرض ما حرك الى الفوق اضعف من النازل
لكن لا بحيث يرجح النازل الصاعد بسبب الهواء النازل في يلزم مقاومة الضعيف
للقوي واما ثانيا فلان نفرض الصاعد بسبب الهواء النازل مع الحجر وقاع فوق الهواء
تحت لا يرجح بسبب الهواء النازل كما يسهم الصاعد بقوة قوية هذا وجواب شارح التلويح
كان ناظرا الى دليل الامام لانه عثر جار الاقتصار ذكره كما يظهر بادنى تامل قوله قدس سره
فالاولى ان يقال والا فارادية ان كانت صادرة عن ارادة واختيار اقول فعلى
هذا من سقط من العلو بالارادة كان حركته ارادية وان كان حركة صادرة
عن الطبيعة الجسمية الموجبة للميل الى السفل وذلك مستعمل حركة الارادية ما كانت

صادرة عن النفس الحيوانية او الفلكية كما اشار اليه في الحاشية التي كتبها لتفصيل الاقسام
الحركة الذاتية فالاولى ان يقال فارادته ان كانت صادرة عن القوة الحيوانية او الفلكية
بالارادة والظاهر ان هذا هو المراد من الصدور بالارادة قوله قده بل كل ما هو قابل
للعدم ينتهي اليه اقول السكون قد ينتهي الى الحركة من موضعه فيلزم عدم تقابل السكون للحركة
عنه فتدبر قوله قده فتامل اقول لعل وجه التامل ان دعوى وجود الزمان في الجملة اولا ثم
بيان وجوده في الخارج مما لا حاجة اليه بل يكفي الدليل على وجوده في الخارج قال الشارح
لان من الساعة من الابد اختيار الابد ان الموجود في الازل قد وقع في الجملة وان تشاركا في
عدمهما في الحال اقول في الجواب عنه ان اريد اتصافهما بالزيادة وعدمها في الحال فغير مسلم
كيف وهما غير موجودين في الحال فلا يوجد فيهما صفتا الزيادة والنقصان في الحال وان
اريد اتصافهما بهما حين حدوثهما وعلى سبيل التدريج فكونهما غير موجودين كذلك غير
مسلم بل هو عين المتنازع فيه والحاصل ان اتصافهما بهما على نحو وجودهما واما اتصافهما
بهما فلعله في الذهن على ما ذكره قدس سره فجوابه ان مرادهم وجود الزمان في نفس
الامر وظاهر ان اتصافهما بالزيادة والنقصان في نفس الامر وهو يدل على وجوده
فيهما والصرف فيه ان الآن السيال موجود في العين وهو منشأ انتزاع الزمان وجوده
في الحال فتامل قوله الشارح والا لكانت الملازمة ظاهر البطلان وذلك لان الكلي قار
الذات ولا يقتضي ان يكون ما هو الموجود في جزء منه موجودا في الجزء الاخر منه قال الشارح
ومنع ذلك الملازمة مم اقول يمكن ان يجاب عنه بان زمان الزمان اذا لم يتحقق حين وجود
الحال فكان متقدما على زمان الحال تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر فيلزم ان
يكون للزمان زمان فيلزم محذور التسلسل الاخر والاولى ان يقال لا يلزم من بقاء زمان الطوفان
ما كان موجودا فيه من الحوادث او تقدم الحادث في الطوفان على الحادث في الحال لعله باعتبار
الحدوث دون البقاء فتامل قوله قده اذ لا يلزم من الاستمرار ان يدوم لو قال هذا في الحادث
في الزمان لكان اظهر واقوى قوله قده ان كان انه كلي وضع له اجزاء ادا بالكلية ما يكون باعتبار
الاوضاع والاحوال وحملها على ما يكون باعتبار اجزاء الزمان كلها او بعضها لا يلائمه قوله اما

ان يكون مجامعا للحال في الجملة اذ لا تعدد للحال لاجزاء الزمان ههنا بل الاجتماع بين
امرين وصار حاصل الجواب انه اذا جامع زمان الطوفان مع زماننا في الجملة اي على
بعض الاوضاع والاحوال وحاصله ان امكن الاجتماع بينهما اي من حيث الذات يلزم المحذور
المذكور وهو ان يكون الحادث مع طوفان نوح عليه السلام حادثا في زماننا ولو
بالامكان اذ امكان المحال محال وان امتنع الاجتماع يلزم النقص المستلزم لعروض القبلية
والبعدية الزمانية فيلزم محذور الشق الثاني اقول فيه بحث لان القبلية التي هي زمانية
قبلية يمتنع ان يجامع القبل فيها البعد وكون طوفان نوح عليه السلام ممكن التحقق في
زماننا لا يمنع ولا يقبل نفيه نعم عدم وقوعه مسلم **قوله قدس سره** والاخر هو الزمان من حيث
العدم اه اقول فيه نظر وذلك لان عدم الزمان شخص واحد سواء كان سابقا او
لاحقا وذلك لان عدم تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها اذ ليس للسلب في نفسه تمايز
والا لم يتحقق الحصر بين الشيء وسلبه اذ يجوز العقل ان لا يكون الشيء ولا سلبه هذا السلب بل
الواقع سلبه بخصوصه سلبه اخرى واذا كان كذلك فليس عدم الزمان في ذاته مستحقا للتقدم
ولا للتاخر فيكون عروض كل واحد منهما له لامر اخر وظاهر انه لا يصلح امر اخر غير الزمان
لان يصير سببا لعروض القبلية والبعدية لعدم الزمان فالفرق بين عدم السابق و
عدم اللاحق ليس الا من جهة ان احدهما كان في الزمان السابق والاخر في الزمان
اللاحق وهذا مع انه خلف محصل للمطلوب ايضا وهو كون الزمان ازليا وابديا ثم
اقول ان المتكلمين اثبتوا قسما اخر للتقدم سموه تقدما بالذات وزعموا انه عارض لاجزاء
الزمان اولا وبالذات وكذا التقدم عدم الزمان وبنوا على هذا مباحث خلافية بينهم وبين
الحكماء منها ما ذكروا في جواب دليل الحكماء على ازلية الزمان وابديته بما ذكره المص وجعلوا
التقدم الزماني مثل تقدم الاب على الابن التقدم الذي لا يجتمع الاب مع الابن من حيث انه متقدم
بهذا التقدم ليس من جهة ذاتهما بل ليس الا من جهة انه واقع في زمان متقدم والابن واقع
في زمان متاخر وههنا تقدم واحد تارة يعتبر عروضه لنفس الزمان وهو عروضه الحقيقي
وتارة يعتبر عروضه لما هو معروض له بالعرض فلو كان نوع من التقدم يعتبر لتقدمه بالعرض

لما هو معروض بالذات او عروضه لما هو معروض له بالعرض فصار انواع التقدم عشرة لا ستة كما زعموه لان ذلك الاعتبار
يجري في سائر الانواع الاخر وقد مر منا الاشارة اليه واما الوجه الاخر فظهر فساده مما قررنا ولعله
قدس سره ليس غرضه سوى المجاراة وليس مراده انه حق قال الشارح لا نعم انه قابل للزيادة والنقصان انما هو
في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة غيره كما لا يخفى ولو كان عروضها للزمان بالعرض فلا يكون ذلك
الا من جهة علاقة لما هو معروض لها لذاته وليس ذلك فيما نحن فيه الا ترى ونحن نعلم انا مع
قطع النظر عنها لحكم بعروضها للذات للزمان فنعم كم بالذات قوله فهو مشترك بينه وبين ما علاه وتحته
لقوله اذ لا يخفى عليك اي على ما جعله اقوى لو جاز وجود تقدم من غير الزمان في نفس الوجود الخارجي
لجاز في الاول لا يخفى ما فيه كيف وهذا موافق لما قاله وليس منافيا له اقول في بيان ما ذكره
الشارح اما اولا فبان يقال مراده ان ما ذكرت من اشتراك الموجودات من المفهوم على ما اشار اليه
قدس سره بناء على انه لم يثبت بعد ان الزمان من الموجودات العينية والحكم لو تم فمشترك بين
المثال المذكور اي المادة وبين ما قاله الشارح الفاضل من الزمان فيفيد باب اثبات الدعوى
واما ثانيا فبان المراد ان ما ذكره في دفع العذر في مقابل ما جعله اقوى يجري في دفعه لو قيل
في مقابل ما ذكره المص فلا يكون اقوى وفيه ان وجه الاقوائية ليس هذا بل ما اشار اليه في
الحاشية من الوجهين واما ثالثا فبان المراد ان هذا مشترك بين مذهب الحكيم والمتكلم ان الحكيم خص
هذا التقدم باجزاء الزمان وسموه زمانيا والمتكلم خصه باجزاء الزمان وجودا وعدما ويلي غيره الخ
فكما يبطل مذهب الحكيم يبطل ما قاله الشارح عن جانب المتكلم واما رابعا فلانه لو وجب ان يكون ما يتحقق في معدوم
يتحقق في غيره فالضعف الذي ادعاه الشارح على تقرير المص يجري في تقريره ايضا فلا يكون تقريره اقوى
والغرض من ذكر هذه الوجوه وان كان بعضها بعيدا عن اللفظ للاشارة الى ان كلام الشارح لو كان
موجها كان باحد هذه الوجوه لا بالوجه الذي ذكره قدس سره قوله قدس سره نعم نفرض ذلك بعد فرض
الاجزاء ومقايستها الى المبدأ المعين وح كان الاختلاف بين الاجزاء مع تقومها نوعا
وتشخصها جهة اختلاف نسبتها الى ذلك المبدأ لكن هذا يجري في اجزاء الماضي بعضها بالقياس الى
البعض وكذا في اجزاء المستقبل واما في الماضي بالقياس الى المستقبل فلا ولا يخفى ان مفاد الشرح
لعل هذا ولهذا قال قدس سره في اي شيء الاخر لان حالهما بالقياس اليه مختلف مضيا واستقبالا

اول

اقول لكن يمكن ان يقال ان الماضوية في الحال هو التقدم الذي لا يجامع التأخر وكذا الاستقبال هو
التأخر وقد يقال ان اصلا فهما مستندا الى تشخصها المفروضة على تقدير وجوداتها في الخارج اذ
كانت له تشخصات لا محالة فلا تقدم ولا تأخر ان الحال بل بعد الفرض المذكور وفيه ان وجود الاجزاء
فلو كان وصف الاجزاء بها بعد وجوداتها فلا يتصف بالتقدم تلك الاجزاء بحسب نفس الامر
على ان فرض وجوداتها فرض محال فعلى هذا الفرض يجوز ان لا يتصف الامس مثلا بالتقدم على
اليوم واجيب ايضا بان ذلك الاختلاف مستند الى التشخصات الذهنية الحاصلة بعد فرض التجزئة في
الذهن وبان التقدم والتأخر من مشخصات تلك الاجزاء فالسؤال بانه لو قدم الامس على اليوم
يرجع الى ان يقال ولم كان هذا وذاك لان هذه كل جزء بتقدمه او بتأخره وهذا هو
المستفاد من كلام المحقق في شرح الاشارات وان حمله صاحب الحاكمية على اول ما نقلناه ولا يخفى ان
الوجهين الاخيرين فيما يستشكل وفي لما ثبت وتساوت اجزاء الفلك في الماهية والطبيعة
فلم اختص بعضها بالقطبية وبعضها بكونه منطقة وبعضها بالبروج وبعضها بالعرض فتامل توقف قوله
واعترض عليه الشارح بانه لم لا يجوز اه اقول ويمكن دفع الاعتراض بانه لو قامت الحركة التي كان الزمان
مقدارا لها بجسمين بان قامت كل جزء بجسم لم يكن الحركة واحدة بالشخص لان شخص الحركة بشخص
حامله الحركة فلا يكون الزمان الذي هو متصلا واحدا فلم يكن كما متصلا وقد بين فتامل فيه قال
بل الامر انما يكون بالعكس اقول لعل هذا الكلام منهم كقولهم في بعض مسائل الهيئة بناء على الاحق و
الاولى والا فتقدير الصغير بالعظيم متصور بان قدر بعض اجزائه الاخرى انه لو كان جسم اسرع حركة
من الفلك الاعلى كبعض الكواكب لكان تقدير حركته متصورا بذلك الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك
فوق مثلا ثم دورته بزمان هو نصف زمان دورة الاعلى ولو قيل الزمان منقسم الى الايام والليالي ولا شك
ان ذلك تابع لحركة الفلك الاعلى ولو قيل الزمان منقسم الى الايام والليالي ولا شك ان ذلك تابع لحركة
الفلك الاعلى قلنا ذلك نوع تعيين للزمان ولا يدل على انه لو ما وليل مثلا والى له قوله
اولئن لنا زمان حاضر اقول لو اريد بالزمان الحاضر بعض من اجزاء الماضي وبعض من اوائل المستقبل
لانهما من جهة القرب من الآن الذي هو حاضر حقيقة كان لا يبعد والآن قد يطلق على الفصل
المشترك بين اجزاء الزمان المتصل وهو اعتبار كالنقطة المفروضة في وسط الخط وقد يطلق

الآن السيال وهو موجود في الخارج وليس بسبب استمرار ذاته وعدم استمرار عوارضه من نسبة الى الزمانات بسبب وجود
شيء مستمر في الخيال وهو الزمان المنطبق على الحركة بمعنى القطع والاول قد يسمى زمانا وهو منطبق على الحركة بمعنى
التوسيطية والدليل على وجوده وجود استمرار الزمان المنقسم في الخيال فانه دل على امر يفعل ذلك في الخيال
الا ترى انه اذا راى الشعلة الجوالة من غير سبق رؤية الشعلة الجوالة فيحكم بسبب تلك الرؤية ان ههنا
شعلة تحصل من حركتها تلك الدائرة من غير ان يكون الشعلة بانفرادها مرئية فكذا الحال في
الآن بالقياس الى الزمان المتحد وكون الآن غير مرئية انفرادا لا يضر كالشعلة على ما قررنا و
هكذا ينبغي ان يحقق هذا قوله قدس سره وهو يصرح بان الميل علة المدافعة اقول فيه نظر لان
المدافعة يصدق عليها انها شيء كان الجسم مدافعا لها سواء اريد بالباء السببية اذ المدافعة
سبب لكون الجسم مدافعا اذ المدافعة علة للنسبة بينهما وبين الجسم فالمدافعة لكون الجسم حارا وقد نبه
قدس سره في بحث الوحدة مثل ذلك حيث قال ان قيل كون الشيء واحدا هو معنى الوحدة فكيف
يتقوم بها قلت كون الشيء واحدا قد يراد به نفس الوحدة كما يراد بكون الشيء عددا نفس العدد
وقد يراد بهما اتصاف الشيء بالعدد والوحدة وبين المعنيين تفاوت لكن في الثاني زيادة اعتبار
فلعله هو المراد وح لا اشكال هذا كلامه ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا والعجب كل العجب ممن حقق
ذلك ثم في هذا الموضع بمغايرة الميل للمدافعة مع انه ليس في الجسم المتحرك نوعي الحركة والمدافعة
والطبيعة وظن ان الاول والثالث ليس من هذا الميل فيتعين الثاني لذلك او اريد بالباء
مثل ما يتعلق به الشيء هو هو اذ ليس ههنا سببية حقيقة والدليل الذي ذكره اولا لمغايرة الميل للطبيعة
انما يدل على مغايرته لخصوص الطبيعة وظن ان من يقول بعدم المغايرة يقول بان الميل في الحركة
الطبيعية هو نفس الطبيعة وفي النفس هو نفس النفس الى غير ذلك قال المص ولا ميل في الجسم
في حيزه الطبيعي فان قلت اذا وضعنا اليد تحت حجر ممسك يحس منه المدافعة الى اسفل واجيب تارة
بانه ليس في مكانه الطبيعي وانما يكون فيه لو وقع بحيث كان مركزه نقطة منطبقا على مركز العالم
وتارة بان الاجزاء المنفصلة من الارض ما دام منفصلة كانت غير محل بالطبع وانما يكون كذلك لو اتصلت
بكلها وح اندفعت وما قررنا ظهر فساد ما ذكره قدس سره في الحاشية من ان الحجر الذي يتحرك على
الارض المستوية فيه ميل قسري فتامل قوله قدس سره ولعل مراده لا يخفى ما فيه اذ حكم الاستحالة

في خصوص صورة اجتماع الميلين غير مستقيم اذ اجتماع الميلين بالفعل محال مطلقا ولو سلم التلازم
الحصول في الجهة المطلوبة والحركة اليها ولعله لهذا قال لفظ الحل على انا نوجه اقول فيه نظر اذ
بناء كلام المعترض ليس على توهم ان المراد امتناع اجتماع الميلين المختلفين مطلقا والنقض
باجتماع الذاتي والعرضي حتى يجاب بالتخصيص بل بناء كلامه على ما يؤدي عليه عبارته على
ان توهم ان لا فرق في ذلك بين الذاتي والعرضي وبين الطبيعي والقسري فالجواب بالفرق
على ما قرره اولا **قوله قدس سره** قال في شرح التلخيص ان اريد بالميل نفس المدافعة امتنع اجتماع الميلين
على وجه يكون جملة الميل القسري مخالفة لجملة الميل الطبيعي اقول عندي في هذه المسئلة انه ان اريد
بالمدافعة القوة التي تقوم بالجسم المقتضية للحركة على ان يكون راجحة على ما يمنعه اذ القوة
التي لا تنفك عنها الحركة امتنع اجتماعهما على ما ذكره لكن على الثاني لم يتحقق المدافعة في
الزق المنفوخ المسكن تحت الماء والحجر المسكن في الهواء بل على الاول ايضا وان اريد القوة
التي يحس بها الانسان فتحقق في الزق والحجر لكن لا يمتنع اجتماعهما على الوجه المذكور بل يتحقق اجتماعهما
في الحلقة التي يحدها حادثان لقوتين متساويتين وفي الحبل الذي يأخذ كل طرف منه يتحقق
يجذبه الى نفسه لقوة متساوية لما يجذبه الآخر كيف لا وقد تكثر الحلقة من التجاذب
والحبل من الحرث ما ذلك الا لوجود القوة فيهما ولا يكفي في ذلك وجود مبدأ القوة وتحقق
الميل فيهما بالقوة والضاغط الحجر من الصغر والكبير المرفوعين الى فوق لو لم يكن فيهما
قوتان متفاوتتان في الشدة والضعف لم يختلف حركاتهما سرعة وبطوءا والثاني
باطل والقول بان الطبيعة يعاوق القسر هو مختلف فيهما في الصغر والكبر لا اما اولا
فلان الطبيعة في نفسها ليست مضادة للميل الى الفوق بل منافاتها له انما هو لان الطبيعة
اقتضت اولا ميلا الى التحت والميل الى التحت مضاد للميل الى الفوق وذلك وان ثابت
فيما مر العلة والمعلول في فصل ان القوى الجسمانية لا تؤثر على الحركة الغير المتناهية اذا
فرض ان القوة المحركة في الحركة الطبيعية في الصغر والكبر واحدة او متساوية كانت حركاتهما
متساويتين في السرعة والبطوء ولا دخل للصغر والكبر في ذلك وما ذكره من الدليل على عدم الميل
لعدم الاحساس به لا يخفى ضعفه لان عدم الاحساس لا يدل على عدم الميل لا يخفى انه اذا كان الحجر

اجتماع الميلين فهو غير محتاج الى دليل اذ لا شك احد في انه يتحقق القوة الطبيعية والقوة
القسرية حين ما يجر الى الفوق وانهما مبدءا الحركتين المختلفتين ولا يحتاج في ذلك الى دليل
فهذا الكلام مع اشتماله على الاضطراب الذي لما سبق منه كان مشتملا على مؤنة الدليل على امر بين
فلا تغفل وما ذكره في توجيه قول الشارح قال لفهم منه اجتماع الميلين وهو ان
المراد اجتماع مبدأ احدهما مع نفس الاخر بحمل المثل على جمع المبدأ بعده بحسب اللفظ
يتوجه عليه ما مر انفا ان في الفرض المذكور يجتمع نفس الميلين لا مبدأ احدهما مع نفس الاخر
اي الطبيعة مع الميل القسري غاية الامر ان القوة التي اقتضتها الطبيعة معلولة للقوة القسرية
لكونها موجودة وقد يحسن به ايضا كما في الحلقة فتوجه كلام الشارح انه حيث انهما لا يجتمعان
اراد بهما نفس المدافعة والمدافعة بمعنى نفس الميل الغالب وحيث قال انهما لا يجتمعان
اراد نفس القوة سواء كانت غالبة او مغلوبة او متساوية وقد ثبت الممانعة بين
الحرارة والبرودة في المزاج هكذا ينبغي ان يفهم **قوله** لانه لا يكون في الكبير معاوق
ازيد مما في الصغير اقول فيه نظر اما اولا فلان اول كلامه في بيان اجتماع الميلين وهذا
يدل على اجتماع نفس الميلين على ما قررنا واما ثانيا فلانه منافي لما حققه من امتناع
اجتماع نفس الميلين فان قلت لعله اراد بالميل ههنا مبدأه قلت قد عرفت
ان هذا الاختلاف في الصغر والكبر يقتضي اجتماع نفس الميلين على انه كيف يصح قول الشارح
لجواز ان يكون المعاوق هو الطبيعة وهل الكلام الا في اثبات ان الطبيعة ههنا
معاوقة فيكون الطبيعة معاوقة وهو المطلوب وليس منافيا له حتى يصير سند المنع كون
الاختلاف في الصغر الى اختلاف الطبيعة فيها فتدبر **قال الشارح** لجواز ان يكون المعاوق
هو الطبيعة قد عرفت انه اذا كان المراد ان المعاوق في الحجر من المرميين الى فوق هو
الميل بمعنى مبدئه فكيف يصح هذا الكلام وانه قد عرفت ان الطبيعة في نفسها غير عاقة
بل انما يكون ذلك من جهة اقتضائها مثلا معاوقا له **قوله قدس سره** كما في الانسان المنحدر من
فوق اراد بالانحدار من فوق ان يحدث من نفسه مثلا ارادة بالانه مدرك لتلك الحركة
او من بعضها او بمجرد ذلك لا يكفي في تحصيل الارادة وفيه **قوله قدس سره** وقلت لا يلزم

لا يلزم من مجامعة المقتضي مع شيء مجامعة المقتضى معه اقول الاخفش ضعفه مما مر على ان السائل اثبت
وجود الميل الطبيعي ههنا من ان الطبيعة انما تكون معاوقة من جهة اقتضائها ميلا مخالفا للميل
الذي اقتضاه القاسر لا في نفسها لان الطبيعة لما اقتضت الميل وهي مستحقة فقد تحقق الميل الذي
كان مقتضاه حتى يقال لا يلزم من وجود المقتضي وجود المقتضى اذ كون فيه انتفاء شرط او وجود
مانع وهو ظاهر قوله قدس سره فقد يجاب عنه بانها ممانعة وبيان اقول مقصد المستدل انه اذا اختلف
الجسم والجسمان فما حجة اكبر مصالحة للهواء اكثر فكان ابطأ وهذا الاجاب عاذكره لان الكلام
وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان ممكنا ثم عنده والقوية على انه قال الحركة الواقعة في
نصف اسرع وانما يكون اسرع لو كانت في الوقت الاول ومن ههنا ظهر فساد قوله فكان
لا محالة نصفها الذي هو الحركة ايضا واقعا في نصفه لانه اراد الحركة الواقعة في المسافة
المفروضة حتى يكون الواقعة منها في نصف الزمان المعين اسرع مما كان في كل الزمان
وح يرجع كلامه الى ما استحسنه الشارح من وجه النظر قال الشارح فلا ادري التفرقة بينه وبين
ما ذكره المص الابان الخ اقول بل غرض المحشي العلامة انه لما قال المص الحركة بنفسها
يستحق قدرا من الزمان والمتبادر منه ان جهة الحركة بنفسها تستحق قدرا من الزمان وذلك
مقتض للجزم على ما قرره الشارح وحققه قدس سره عدل الى قوله كل حركة واراد ان كل حركة
معينة تستحق قدرا معينا من الزمان واراد بالحركة المعينة ما يكون بقوة قوية معينة
ومسافة معينة وعالو معين لو كان الحق ان القضية على ما قال المص كانت
طبيعية وعلى ما حقق العلامة كانت محصورة وبذلك يتحقق الفرق وظاهر انه لا يلزم من هذا
وجود الجزء ولا يندفع هذا بما نقل من الجواب عن شارح اللمع وهذا التوجيه حسن غاية
الظهور وان خفي من الشارح المحقق ومن سيد المحققين انهما كيف ذهلا عنه مع ظهوره
فتامل ولا يخفى ما في كلام العلامة من ان منع استحقاق نفس الحركة للزمان المعين
خلاف الادب ولعل المراد منه غير المعنى المصطلح قوله وهو غير عارض لميله اقول الفرق
مشكل بل الحق ان الاختلاف في القوة القسرية يوجب الاختلاف في السرعة والبطوء
سواء كانت هناك قوة طبيعية وح تسميتها بالقسرية ملائما او لم يكن وح كان

المقسمة تجوز المعنى انه لو كان قوة وهذه القوة قسرية وكيف تقال بازدياد الميل لازدياد
الحركة سرعة مع ان بازدياد السبب يزداد المسبب لا محالة ان لم يحدث عائق فتدبر
قوله قدس سره ويتوجه عليه ما اورده على الجواب الاول اه اقول فيه نظر لان محصل الاعتراض
الرابع انه لا يلزم ان يكون الشيء مع العائق مساويا للشيء مع عدم العائق مطلقا
بل ان يكون الشيء مع العائق المعين كالشيء مع عدمه وليس ذلك بمحال مطلقا اذ يجوز
ان يكون هذا الشيء الذي لم يكن مع العائق المعين يشتمل على عائق اخر كالملاء الذي هو
المفتاح وليس حاصله انه يجوز ان يكون هنا عائق اخر ويكون مستحقا لقدر من الزمان
وذلك محفوظ في الحركة والتفاوة من جهة العائق الداخل وهو الميل الانطباعي اذ
لو كان حاصل ذلك لكان راجعا الى الاعتراض الاول المنسوب الى ابي البركات البغدادي
وليس الفرق الا بامر سهل وهو ان المستحق جعله العائق وفي الاعتراض جعل نفس الحركة
على انه لو جعل المستحق كل حركة معينة على ما استصوبه المحشي العلامة يرجع الى هذا بعينه و
ايضا الاعتراض الاول بعد النظر الذي اورده الشارح على الجواب عنه يرجع الى هذا بعينه
فلو كان الاعتراض الرابع هذا فلم يكن هناك الا اعتراض واحد لا اعتراضان فلا معنى
لقول الشارح اما اولا واما رابعا فتامل ولعل لاجل هذا قال قدس سره هذا ما ظهر في بادي النظر في هذا
الموضع ولعل الله سبحانه يوفقنا للاعادة واصلاح ما يحتاج اليه بي زدني علما ويقينا واهدني
الى سواء الطريق وعصمني عن الخطاء والغواية فانه غاية ونهاية التوفيق برحمتك يا
ارحم الراحمين الحمد لله على كل حال وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله
واصحابه اجمعين تم هذا الكتاب الشريف الميمون المشتمل على دقائق
من المعاني المنثور على كنوز من الحقائق الشامل
للتدقيقات العجيبة الحاوي للتحقيقات الغريبة
المنسوب الى المولوي المحقق الاعز ملا ميرزا جان
من بداهقة العباد عوض بدل ابن ملا محمد
شريف غفر الله له ولجميع المؤمنين في تاريخ سنة ١٢٤٠ في يوم الجمعة من شهر الصفر

قوله والكمال اعم الخ فيكون مراده اما التعميم بعد التخصيص او يكون مراده من الكمال ما عدا الجلال فان العام اذا اطلق في مقابلة الخاص يراد منه ما عدا الخاص لكنه لا يدفع ما ذكره لان الايراد الذي هو على ظاهر الكلام لا يدفع ببيان المراد لان المورد علم ان مراده ليس ما يدل عليه ظاهر كلامه وخرجه الى ظاهر كلامه ليس موافقا لمراده فبيان المراد الخ تسليم في الحقيقة بما ذكره فدفعه بانه ليس النظ ما ذكره لو امكن هذا وفيما نحن فيه لا يمكن كما لا يخفى على من له دراية ونصيب من الذوق عبد الباقي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح اعلم ان الطالب السالك الى الله تعالى اذا لاحظ بماله من صفات الجلال و سماة الكمال اه يفهم من كلامه ان الكمال يقابل الجلال وليس كذلك فان مقابل الجلال سواء فسر بالصفات السلبية او بالقهرية هو الجمال بثبوتية او لطفية والكمال اعم يشمل الجلال والجمال ومقابله النقصان ولا واسطة بين الكمال والنقصان ومن هذا استدلوا بانه لا يقوم بذاته حادث والا يلزم اما في حال الاتصاف او في حال الخلو قال السيد قدس سره في تفسير قول شارح المطالع وهو ملاحظة جمال الله وجلاله اي صفاته الثبوتية والسلبية وفي قوله وقصر النظر على كماله في ذاته وصفاته وافعاله قوله قدس سره المبدع ما لا الخ وههنا كما ذكره لمقابلة المكون والمحدث وقد يطلق الابداع على الجعل البسيط الذي هو جعل الشيء لا جعل الشيء شيئا كجعل الجسم اسفل وهذا جعل اختراعي والاول جعل ابداعي وبهذا المعنى في قوله تعالى بديع السموات والارض قيل واشير الى جعل البسيط في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور حيث اورد جعل بعنوان واحد ثم التفسير الذي ذكره قدس سره يجب ان يعتبر فيه قيد آخر مثل ممكن او مخلوق لا ملوك مسبوقا الخ لئلا يصدق على الواجب قال الشارح من غير ملاحظة اي من غير طلب لنفسه شيئا منه تعالى سواء لم يكن الواحد الملحوظ مما لا يسري منه شيء الى غيره او كان يسري ولكن لم يطلب والعبارة الاوضح فيه سواء لم يكن الواحد الملحوظ مما يسري او كان يسري ومما لا يهمل واحد غاية ان كان يسري في الاولى عطف على لا يسري وفي الثانية على لم يكن والا يسري في الاولى عن الفقرة الاولى وفي الثانية عن الثانية قال الشارح يتيمنا وتبركا اشار الى انه لا يمكن جعل اشارة الى مرتبة من المراتب المذكورة بل لعله جامع لجميع المراتب فان الله اسم للذات المستجمع لجميع الصفات والرحمن والرحيم من القسم الثاني من القسم الاول والمقدر عاملا ان كان استعين او نستعين فالطلب ايضا متحقق وفي ابتدي او نبتدي ايضا طلب ما بل معناه الاستعانة قوله قدس سره لا جهة الطلب

طلب العقل الهيولانى انما يرد اذا كانت الاشارة باعتبار الطلب اما اذا كانت الاشارة
باعتبار الاتصاف وطلب الفوق كما سيجئ فى قوله وليس لنا الوصول فى سواله واحد جوابيه
فلا ورود له والحاصل ان وجود الهيولانى انما يفهم من طلب صاحبه العقل بالملكة فقط
لان طلب الفوق يستلزم تحقق التحتانى والاتصاف به والمستفاد يفهم من كونه
مطلوبا للتحتانى فقط على تقدير عدم الفوق والمتوسط يفهم من وجهين احدهما
اتصافى وهو من طلب صاحبه فوقه المستلزم اتصافه به كما فى الهيولانى وثانيهما
مطلوبى مدلولى من جهة كونه مطلوب صاحب المرتبة التحتانية كما فى المستفاد على تقدير
عدم فوقه فنظر السايل بناءه على ان المدار على الاتصافى وهو منتف فى المستفاد
لعدم طلب الفوق لصاحبه وبناء جوابه الثانى ايضا على ان المدار على الاتصافى
ويمنع انه لا فوق له وبناء الجواب الاول على عدم تسليم ان المدار على الاتصافى
بل على المدلولى المطلوبى فيرد ما اورده قدس سره فيحتاج الى جواب التكلف او على
الاعم من الاتصافى والمدلولى فلا يرد فيه الهيولانى الاتصافى فقط وفى المستفاد
مدلولى فقط والمتوسطان جامعان لهما ومطلوبا اتصافى ومدلولا وهذا
دعاء بالملك الاستعدادى الانى عامة وان لم يجتمع مراتب الطلب فى انسان
شخصى فرد وقت بل لو راعى كل له مقام خاص وطلب خاص ومطلوب خاص لا يعرف احد
حال غيره الا وايضا الجواب بان المراد ادم افاضتها لا يحسن فى الجمع الا بتكلف
وفى كل بمعنى آخر يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال الشارح وان سلم فلا نسلم
الخ يعنى ان المراد من كمال المعرفة ليس هو مشاهدة النظرية كما هو ظاهر اضافة
الكمال الى المعرفة وكمال الشئ يكون من جملته لا خارجا عنه ومباينا كما يفهم من
مقابلة العلم والعين والحق بل عين اليقين وحق اليقين ولا يخفى انه مردود
ان هذين اذا كانا من مراتب النفس فلم حصروا مراتب النفس فى الاربعة و
القول بانه ليس من مراتب النفس لا حقيقة فيه فانه من اين الا ان يدعى
مذاق اهل التصوف من ان النفس ما دام فى مرتبة النفسية مراتبها تلك الاربعة

الى ان العقل الهيولانى قد يكون مطلوبا بالعقل بالملكة والله اعلم

اى من كونه مطلوبا لا من كونه مطلوبا

اى من كونه مطلوبا لا من كونه مطلوبا

اى على كون فوق العقل الهيولانى على كونه متصفا بالعقل بالملكة

وهو الجواب الثانى

كان ربما كان فى اثناء الجواب

اى من كونه الصاف

اى من كونه مطلوبا

اى على كون فوق العقل الهيولانى

كما ذكره المص بقوله فيض حينئذ

اى ايراد ورد الشق الاول

وان سلم ان المراد من كمالها بالنسبة الى العقل الهيولانى وما بالنسبة الى الوجود
الخ

ان المراد من كمالها بالنسبة الى العقل الهيولانى وما بالنسبة الى الوجود
يكون مفهوما اقتضى بعد ... لا يجتمع فيكون فى كل نوع انواع عند البلغاء

قوله وفى كل بمعنى آخر

التكلف ان يقال ان الطلب
للجمع من حيث هو جمع
فلا يلزم عدم حصول الكل
بل يكفى لحصول الكل فقدان البعض
ع

ان يكون كل الانسان فى خارجا ومباينا له على تقدير
وحق اليقين من حق بتقدير ... من الكمال عين اليقين

وعين اليقين وحق اليقين بعد الخروج عنها وهذان من اصطلاحات اهل التصوف فينبغي ان
الخروج عنها من احوالها فينبغي ان يذكر هذا فتامل وكان الاحسن في الجواب ان يقال المراتب
تعتبر بالنظر الى النظري لا بالنظر الى مجموع النظرياة معا والا فيختل بالتبعيض في كل
مرتبة وقد مر ايضا في كلامه قدس سره فيجوز ان يكون بعض النظرياة مشاهدة
كما في مرتبة العقل بالمستفاد ويطلب لوازمها فيكون المراد من كمال المعرفة مشاهدة
جميع افراد النظرياة فيستعمل الكمال في موضعه بلا ارتكاب خلاف الظاهر قال الشارح ملاقاة
ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا ليس المراد انه كان بينهما بعد مكاني فتحرك ووصل
اليه فانه لا بعد ولا قرب كذلك بل بمعنى انه رفع الحجاب وانكشف ومشاهدة المعقولات
فيه انه لا يرتسم في النفس صورة جديدة مغايرة لتلك الصورة المرتسمة فيه
بل تلك الصور تكون كالصور المرتسمة في آلة النفس والمدارك لتلك الصور هو النفس سواء
كانت الآلات الصاد مدركة لها اولا وفيما نحن فيه المفارق مدرك لها ومثل هذا
ما قال بعض الناس في بيان كيفية علم الواجب تعالى بالاشياء انه بارتسام الصور
في العقول المفارقات فتكون العقول المفارقات عنده مثل القوى عند نفوسنا
فتدبر اذا كانت النفس مدركة بالصور المرتسمة في المفارق هل تكون مرتبتها ازيد
منه كما في الواجب تعالى والعقول المفارقات ومثل النفوس والآلات ام تكون
مثل فقير حضر مائدة امير ياكل معه فرمائدته بل في ظرف واحد ايضا على تفاوت
المراتب المتعددة بينهما بل بين الواجب والفقير ايضا قال المصنف وخصص
نبيك محمدا وآله بافضل صلواتك فان قلت طلب تخصيص الصلوة هي عبارة عن
الرحمة لا يجوز وان كان بنحو لا يليق بشان المؤمن فان التخصيص في معناه
بان لا يرحم غيره وطلب عدم الرحمة لاحد غير معقول ولا مقبول عند احد خصوصا
الانبياء الا ترى صلواة الله عليهم واخلون في غيره صلى الله عليه وعلى آله
وسلم تعالى كان المطلوب افضل الصلواة وافضل الفعل التفضيل لا يتعدد
في مادة واحدة من جهة واحدة والا يلزم ان يكون كل واحد منهما فاضلا

فاضلا ومفضولا فالافضل الذي هو مطلوبه يكون منحصرا في فرد بحيث يمتنع فرد آخر
مثله فطلبه يكون طلب الاختصاص حقيقة سواء كان مطلوبا بهذا العنوان لامتناع غيره
او لم يدخل العنوان في الطلب بل يكون المطلوب هو الرحمة مطلقا لكن رحمة يستلزم
الاختصاص لامتناع فرد آخر وامتناع اشتراك فردين اثنين فيقال خصص
اشارة الى امتناع فرد آخر منه قوله الثالث بتزكية الباطن اي بتخلية عن الملكات
الردية قدم التخلية على التحلية وبعضهم قدم التحلية على التخلية ولعله لعدم الترتيب
المحقق بينهما بحسب التحقق بان يحصل احدهما بتمامها ثم يحصل الاخرى كذلك بل قد
يحصلان شيئا فشيئا متداخلة بان يحصل من احدهما شيء ومن الاخرى شيء
كذلك ثم وثم وهكذا وتقدم التخلية عن الرذائل على التحلية بالمرضية مثاله تقدم
غسل لوح منقوش بالنقوش الغير المرضية وتمثال لتقدم التحلية بالمرضيات على الاخرى
غرس اشجار مرضية في موضع فيه اشجار غير مرضية بان يريد قطعها فيغرس بينها
اشجارا مرضية اولا حتى تظهر ثمرتها ثم يخرج الاشجار الاولى ومثال المتداخلة في
الخروج والدخول دخول الماء الطاهر في حوض مملوء من الماء النجس يدخل فيه الماء الطاهر
قبل اخراج النجس فيدخل من الاول شيء ويخرج من الثاني شيء وهكذا الى التمام ففي
الدخول الطاهر مقدم شروعا وتمام دخوله بعد خروج النجس تماما والظاهر ههنا هو
هذا القسم قوله الثالث وانما اخره اي وجه تعقب الصلوة لسابقها وجه تاخره
عن الصلوة الفائتة فتاخره وجهان سابق ولاحق قوله قدس سره والمثال
القائم الثابت بنزول الوحي المثال هو ما يمثل به من المحسوسات عن المعنى الغائب
عن الحس لتفهيم المتانسين بالحس الخالين العارين عن ادراك المعاني الغيبية
على تفاوت الدرجات والتمثيل عام يقع من الشارع كما قال الله تعالى وتلك الامثال
نضربها للناس وقوله صلى الله عليه وسلم اريد ان افتح فمي بالمثال ومن غيره
ايضا كما فيما بيننا خصوصا من الاولياء فالناموس هو القسم الاول فالتنزيل
والتمثيل على الانبياء لتعلم الناس وتفهيمهم بقدر الاستعداد كما قال ونحن

الاختصاص

قوله بل يكون المطلوب الخ اقرب عن قوله فطلبه يكون طلب
الاختصاص اه فتامل في انه اذا كان الافضل منحصرا في
فرد والمتمتع اشتراك فردين اثنين فكيف يطلب الافضل
للمتمتع والمفضول ايضا وان اضطر فتاملها لكل واحد منهما
في الابتداء الاخر او الوسطين او بالجميع من حيث هو
فيخ اي حال لانه عن تامل فتامل

يهما

فدخل من
الممدوحة شيء و
هكذا الى التمام وتمامها
يدخل من الممدوحة شيء فيخرج عن
الذمومة شيء على عكس الاول وهكذا
الى التمام وفي الوجه الاول في خروج الذمومة
تقدم شروعا وتمام خروجها قبل دخول الممدوحة تماما وفي
الوجه الثاني في الدخول الممدوحة تقدم شروعا
وتمام دخولها الفا بعد خروجها تماما فتامل عبد الباقي

فيما نحن فيه هو هذا القسم اي المتداخلة الخ مثلها بدخول الماء الطاهر في الماء
النجس لان المتداخلة فيما نحن فيه يحتمل الوجهين كما عرفت فلا وجه
في دعوى الظهور ههنا في هذه المتداخلة فتامل عبد الباقي

قوله قال ونحن الخ فيكون الفاعل صلى الله
عليه وسلم ويحتمل ان يكون امرنا فيكون فاعله
معاشر الانبياء منه

وراعلم ان التمثيل الذي الانبياء يستعدون للادراك الغيبية
لانه يحصل فيها ادراكها والا فلا جاء الى التاويل صحيح

معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم ومقابل التنزيل هو التأويل
وهو ارجاع الامثلة وتطبيقها الى ما هي له وهذا للاولياء والولاية باطن النبوة
قال صاحب الناموس كل التنزيل للانبياء والتأويل للمظهر الاعظم الاولوي للاولوي
الفارق فليطبق اي الفارق بين الحق والباطل قدس سره والعرب يضاف الى الملك
تفهم منه ان الناموس لفظ عجمي يستعمله العرب فيما يستعمل العجم من السنة والطريقة
والمثال القائم والقانون يستعمله في الملك النازل بالوحي في الاول كما ان استعمال العجم
والعرب مشتركا والثاني زيادة في العرب بحسب الاستعمال قال قدس سره في حواشي
المطول الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة حيث انها كموارد الشارات تسمى شرائع
وشرائع الشرع صلى الله عليه وسلم لانه مظهرها ومن حيث انها اوضاع كلية واسرار
حكمية اودعها الله تعالى الى الانبياء تسمى ناموسا لانه يسمى الميت قال الملك الذي يأتي بالوحي
يسمى ناموسا فاطلق اسمه على ما يحمله من الوحي وجمع نقال نمت اذا اعلمت ناموس
الرجل صاحب سره الذي يظهر له من باطن امره ما يستره عن غيره لانه يعلم من
هذا ان تسمية الملك ناموسا مقدم على تسمية المثال وما اوحي به وتعلاقة الملك
سمي ذلك بالناموس وظاهر ما في هذا الكتاب على عكس ما في الكلام وايضا
يعلم من قوله انه عربي متعرف على عكس ما في هذا الكتاب من انه عجمي تأمل و
في بعض اللغات ايضا نمت الشيء كتمته ومنه الناموس اي صاحب السر وقال
واهل الكتاب يسمون جبرئيل عليه السلام الناموس وهذا لا يوهم كونه عجميا لان
مقابله يجوز ان يكون مشتركا بين العرب ويحقق اللفظ بالعرب قال المصنف اقرأ الالهي
والطبيعي اذا لم يكن الحكمة من المنطق كما اذا اخذ اعيان الموجودات في تعريف
الحكمة فظل من الاقسام الثلثة التي هي الالهي والطبيعي والرياضي آخر فتبين
الآخرين هذه فان الآخرين الضائع ثلثة فان الاثنين في الثلثة ثلثة فان
باخراج كل واحد من الثلثة منها يبقى اثنان فالاثنان بعدد الآحاد و
كذا اذا كان من الحكمة كما قالوا به اذا فسرت الحكمة بخروج النفس الى كمالها

الممكن في جانبي العلم والعمل ولم يكن من الاقسام الثلثة بل قسما رابعا منها وكذا اذا
كان قسما منها وداخلا في احد الاقسام ولم يبين انه في اي قسم وكذا اذا كان
كونه من اي قسم متبايا قال الاخوين ح يحتمل ان يكون من اقسام القسم الذي هو
داخل فيه فح اي حال يجب بقيض الاخوين للمنطق قال الله ولا مايلة كان
الاولى لقدمها على حر فارغة بل لقول كان الخاطر غير مايلة ولا فارغة بل مشغولا
الى خلاف التاليف والتصنيف قال الله بتحصيل ما عليه الوجود اي ما يدخل تحت
الوجود وتصدق عليه انه موجود ويتمكن اشتمال الصفة على الموصوف فيكون مثل
قولهم الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات شاملا للاقسام وكذا الكلام فيما
عليه الواجب بحسب المعنى غاية ان حمل الوجود اشتقاقي وحمل الواجب مواطاتي
وفايدته بعد الاول لعله هو الاشارة الى القسمين الاولين بل مثل فايدة
الجمع في التعريف المشهور من احوال اعيان والموجوداة بل هذا التعريف يدل
على ان علم الحكمة علم لا نفس الحكمة افيد انه يقتضي انه حمل الاشتمال لا على ما يشتمل
بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم وهو انه ح فاعترض ثم افاد
في جوابه بان المراد من الاشتمال الحاصل المصدري اي ما يشتمل فيصح سوا اريد من
الحكمة العلم او الملكة اذ الاصول والقواعد لا تخفى ان حمل كلام السيد قدس سره
على انه حمل الاشتمال على المعنى المصدري بعيد غاية البعد كما قال في حاشية اخرى من
ان مراده كمال حاصل للطب فتحل وجه قوله قدس سره ان الشرح قال اشتمال
تحصيل ما عليه الوجود فتحل تحصيل سببا للاشتمال الذي هو الحكمة والمراد بتحصيل
هو التحصيل الذهني الذي هو العلم اي التحصيل الحاصل من الذهن ما يتيا ان الحكمة بالنفس
فتحل العلم سبب الحكمة لا نفس الحكمة لا لقال فعلى هذا كان الواجب ان يقول
يدل على ان سبب الحكمة علم لا نفس الحكمة لانا نقول مراده ان لا يكون علم
الاشياء وقدرا اعم اخذ على هذا وعلم الاشياء لهذا كان سببا اولا مع ان
هذا يرد على ما حمله الاستاذ الفاضل والحق في جواب ان الباء في بتحصيل ما عليه

الوجود هو بالصلة لا السببية ثم الاستاذ مثل الحاصل بالمصدر بالالم الحاصل من
الضرب في المضروب ولكن قال في التلويح وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس
الايقاع وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل وهو الحاصل من المصدر وتلك
وضعا كالقيام او كيفية كالجوارة وغير ذلك قال الشارح البصير كما مر مضافا بيته اشارة
الى ان هذه البينة شرط في كون الكمال حكمة كما كان الطب شرطا كما قال به قدس سره
والشيخ جعل ان من حمته اقسام وامر بالبينة عن التعليم باربعة اقسام منها
ثم امر بامتحان القسم الخفي باربعة امور قال وجدت الشرائط الاربع وقد
بالتعليم بل امر بالاحتياط بعد ما اضاء وبالغ ثم البينة ليست بل لان الحكمة
يضره ويهلكه كما يضر الماء النار وان كان ماء حيوان ويطفيها ويهلكه وكما
يهلك الطعام الكثير فوق الشبع او الطامع انه كان قوم بدنه بالطعام وكما
في اخر شرح الاشارات بل امر بالبينة في اوليا ايضا وقال وصيك وعيد
وعيني ان تفض كل الفتح قال الشارح الطاقة البشرية وفائدة القيد هو التعميم
لئلا يحتج بما لم يحصل اصلا وما حصل ولم يطابق نفس الامر لكن صاحبه بذل جهده
كالمجتهد المخطي ثم المراد طاقة اوساط البشر كان الطرفين خارجان عن حد
تعالى وتسا فلا وافادة القيد التعميم فر الاشاة باعتبار تفهيم ان المراد من
سابقة لمن ظاهرة وحقيقة فتكون قرينة عام فالباقي عن ظاهره ومثله من حيث هو
اخرى لتوقف القوة بانها مبدا التعمير فر اخر من حيث هو اخر لا دخال الاخر
بالاعتبار لا بالذات وكو لم يكن هذا القيد لصرف الى الاخر بالذات كما هو ظاهره
قال الشارح اما ان لا يكون مخالطة اه افاد بان هنا بحث مشهور حاصله انه لا فرق
بين كتاب السماء والعالم من الطبيعي وبين الرياضي في الاحتياج الى مطلق
المادة وعدم الاحتياج الى مادة مخصوصة لكونها من تشريح او ذبح فان هذا هو
المادة المخصوصة كما يفهم من كلامه قدس سره فيرد ان كتاب السماء والعالم
يجب ان يكون من الرياضي بل يلزم ان يكون بعض مسائل الرياضي من الطبيعي

الطبع ايضا فيختل التعريفان جمعا ومنعا بعد الاصرار ماخوذ من الاخذ كلامه حيث
ادعى اشتراك البحث الوارد على المطلق وان اعتبر مطلق المادة فيجب ان يكون
مباحث الرياضي كلها او بعضها من الطبيعي والجواب ان المراد مطلق المادة و
التقسم على مذهب القدماء والا لينتفي عندهم موضوعه لا تحققه فلا يرجع
الرياضي الى المادة اصلا وايضا يمكن ان يقال الملحوظ في الرياضي مقادير الاجسام
لا انفسها فالعلم الاول ان اللازم كون كتاب السماء والعالم من الالهي وثانيا
ان الجواب يدفع البحث عن القوم لا عن السند سيما حيث صرح ببيان عدم الاحتياج
انما هو على المادة بخصوصه لا يقال سلب الاحتياج الى الخاص لا يستلزم اثبات
الاحتياج الى العام لانا نقول نعم لكن لا يتم مراده في بيان الفرق ثم ان المقادير
مادة للكروية ونحو وطنية فتحتاج الى تعقل المادة ثم افادوا بانهم قايلون بمسئلة
المشتركة بين والامتياز بالبرهان الهي والاني واجابوا بانه بالنظر الى الظ
والضافي الاستدلال اللمي يكون الملحوظ هو الطبيعية النوعية المقتضية لاستعداد
الحركة والسكون فقد قال فيها يبحث عن احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد
الحركة والسكون وفي صورة الاستدلال الاني لا يلاحظ هذه الجهة فيرجع
على الطبع فاعلم ان مآل الجواب الثاني يرجع الى الاول بان الاشتراك بحسب الظ
والوجهين للاختلاف وكان الكلام فيرانهم يقولون بالاشتراك نعم اذا كان
الامر اوالمدعى مع النقل يكون الجواب لوجهين جوابين لو نزعا وايضا
البحث في قسم الحكمة عن الوجود الخارجية وهو موضوع الحقيقي في الرياضي
ايضا هو الموجود الخارجي والا امور الموهومة تعتبر موضوعا في المسايل
تسهيلا في التصورات قال الشارح ومنهم من جعل قسم الحكمة النظرية ايضا
ولا يفهم ان الجعل الثاني هو الجعل الاول وغيره فان قوله ومنهم من جعل
الخ ظاهره الغيرية وقوله ايضا ظاهره الاتحاد مع الاتحاد كان الاحسن ان
يقول وجعل اقسام الحكمة النظرية ايضا اربعة وعلى تقدير الغيرية كان الملايق

ترك لفظ ايضا او ايراده بعد قوله ومنهم بان يقول ومنهم ايضا وليس
العرض هو المناقشة في العبارة بل العرض فهم مرامه من كلامه نقول قال
مجاز العرض للجوهر مادة الخ اعلم ان الامور العامة على ما ذكره مما لا يفتقر الى مادة
ولكن لقائل ان يقول قوله مجاز العرض يفهم المقارنة وتعميم العروض للجوهر والعارض
يفهم عدم الافتقار الى المادة ثم ذلك محتمل لان يكون مراده من المادة هو الهيولى
كما يدل عليه قوله بعد هذا اذ لو افتقرت الى المادة بحسبه تقدم الافتقار بما يفهم
من عروضه للجوهر فقط فحط الفائدة هو العروض للجوهر وان يكون مراده
منها اعم منها ومن الموضوع والمحل لكن يعتبر الخصوصات منها كما ذكره قدس سره من
تمثيله بالخشب والذهب والحديد فحط الفائدة ذكر الانواع المختلفة من العروض فلا
حاجة الى ذكر عروضه للجوهر خصوصا ثم ذكر انواع الجوهر ايضا اذا كان الانواع
كافية لكن يبقى الايراد المشهور بمباحث كتاب السماء والعالم كما مر وان اريد
مطلق المادة لا الهيولى فقط ولا الخصوصات من الانواع فلا يثبت عدم الافتقار
لانها لو وجد بدون العروض الى شيء ما قال الشارح لكن العرض لا بالذات الخ اعلم ان
المذكور هنا من احوال الامور العامة هو عدم افتقارها الى المادة اولا ومقارنتها
لها ثانيا فهذه الاستدراك اما عن الاول فيكون معناه عدم الافتقار ليس بالذات
فذلك لا ينطبق والمنطبق اذ لو لم يفتقر لذاته لكان كذا وكذا ولا يتم شيء مما ذكره
بعده ايضا لعدم ترتبه على عدم الافتقار يعني لا يلزم السهو في عنوان المقدم و
قيل نحن نختار المقدم ونقول لا كان عدم الافتقار بالذات لكان كذا وكذا لا نسلم
التوالي بل نقيضها يترتب عليه واما اذا كان الاستدراك عن الحكم الثاني فكذا
لا ينطبق اذ المدعى ح ان المقارنة ليست بالذات فنقيضه هو المقارنة بالذات
لا الافتقار بالذات حتى يبطل بالبطلان ولا يستلزم المقارنة الافتقار كما قالوا نعم
لكن لا على وجه الافتقار فان قيل المقارنة بالذات يستلزم الافتقار قلنا لو
سلم انما يستلزم اصل الافتقار لا الافتقار بالذات ثم المقارنة بالعرض يستلزم

يستلزم الواسطة في العروض فقد اورد العلامة الدواني في حواشيه على التجريد
في بحث حمل الوجود ان ما بالعرض هو مجاز في الاتصاف تعلق المقارنة ونقل
عن الشيخ الرئيس في هذا البحث بطول فلا يصح وان كان الى المادة هي الهيولى لا مطلق
المادة فانت تعرض عليه ايضا فتحتاج في عروضها ايضا الى واسطة الا ان
يقال انها ليست واحدة ولا واحدة ولا متصلة في نفسها ولا منفصلة واحدة
بوحدة الصورة الجسمية متعددة بتعددها متصلة بالقابل المنفصلة بانفصاله
الى غير ذلك كما يقولون كذلك ويصفون انها بعدة الاوصاف وان ورد عليه بعض
ما ورد مثل انهم يقولون هيولى العناصر واحدة بالنحو لا هيولى الافلاك وهذه
الوحدة والكثرة عارضتان لها مالا الا من جهة وحدة الصورة الجسمية فهذا
مع ما فيه بناء على ان يكون المراد من المادة هو الهيولى وليس كذلك كما قال
بعض المحققين تارة فتامل بعد قال الشارح اي ان ملزوم الوجود والمادي ومقابلاتها
اذا يحتمل ان يكون مقابلاتها معطوفا على قوله ان ملزوم فيكون العدم والامتناع
من الامور العامة ولم يكن البحث عنهما تطفلي لقال قوله ليس شيء منهما شاملا
ومقابلا لانت مل وان اريد من ان مل ان في فرد آخر حتى لا يلزم مقابلة الشيء
لنفسه وان لا نظهر فائدة لهذا القيد لكفاية الشمول اذا يتحقق في فرد واحد وايضا
هذا القيد لا دخل لبعض فلم يكن داخلا بل يلزم اجتماع المتقابلين لانه حكم على كل واحد
منهما انه شامل ومقابل شامل آخر وكل من الطرفين المتقابلين يكون شاملا
ومقابلا لآخر فان كل واحد من افراد الموجود يتحقق فيه كل شامل لشموله وكذا يتحقق
فيه مقابل كل شامل لان كل شامل مقابل لشامل آخر والا لم يتحقق فيه لشموله
اذا كان الواو بمعنى او يكون لزيادة تنبيه بل حمل معروف مذكور وكذا اذا
لم يكن المراد توضيح بيان المراد وتعيين افراده كما قال ايات الحيوان اي الانسان
والفرس بل الوجه هو هذا فان الشيء لا يصدق على الافراد بل انما يصدق على
نفس المفهوم فقط كما في قولنا الانسان نوع داخل تحت مفهوم الحيوان والحيوان

ذاتي جنس لانواع كذا وكذا وانما لحاجي يكون من القضايا الطبيعية بعد ملاحظة
الحكم فيه والمعتبر في التعريف هو الصدق على الافراد كما قالوا مرجعه الى الطبيعتين
هما كل ما صدق عليه الحد صدق الحد وعلى هذا كل ما صدق الحد وصدق الحد ولو
اولست تشكيك اقرب من التنويع لان يكون تعريفا لانه يسري الى الافراد وتعرف
منه الافراد غاية انه بوجه عام فان كل فرد يصدق عليه انه اما هذا او اما ذاك على
وجه الانفصال الحقيقي الا ان المشهور من القوم في امثاله انه تنويع وافراد الامر العام
هاهنا هو مفهوم الوجود والامكان مثلا لا ما صدق عليه كي ان فرد مفهوم الجنس
مثلا هو مفهوم الحيوان لا ما صدق عليه الحيوان فلا يرد عليه انه اسقط او عن التعريف
الضالا لصدق تعريف الامر العام على افراد الوجود والامكان لعدم تخول شيء من
افرادهما على الموجودات فتامل فيه ثم اعلم ان بعض الاجلة جعل العدم والامتناع
من احوال الموجودات وقال ليس معنى كون البحث من احوال الموجود ان الاحوال
احوال الجالس حيث انه موجود اي مع الوجود بل هو اعم منه كالقائم والمستيقظ
فان كلا منهما من احوال الانسان ثم افاد ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة
فلم يكونا داخلين في الامور العامة ويكون البحث عنهما تطفلا يقال فيه انهما
وان كانا خارجين عن الامور العامة داخلان في المقالة والمقالة موضوعة
لبيانهما ايضا سلمنا ولكن نعم لو بحث في موضع خاص للامور العامة لكان تطفلا
في خصوص ذلك الموضع لا في المقالة ولا اذا لم يتعين في موضع خاص لها ثم افاد
هذا التعريف يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة للمجرد والمادي فتامل
فيه فان الاعراض من المادي فان اريد جميع المجرد والمادي لا يخرج شيء من الواجب
ايضا داخل في المجرد فلا يختص بالجواهر وههنا احتمالات اخر وهو ان يكون الواو بمعنى
مع اي الشامل مع المقابل اي لا يخرج عنه مع مقابله شيء من الموجودات او هي قصد
او يكون داخلا في تفسير الامور العامة اي هي الشاملة والمقابلة فيكون حاصله
حاصل العطف على الشامل فتوجيه بهذا ما توجه بهذا كذا تعقل ما اصلحه وليس كذلك اذا اريد

معينة بالامور العامة قال المص تصور وجودي بديهي ههنا احتمالات ثلث
الاول ان يكون المراد مفهوم وجودي لا ما صدق عليه هذا المفهوم كما في
القضية الطبيعية والثاني ان يكون المراد ما صدق عليه هذا المفهوم والمعبر عنه
به كما هو في موضوع القضية المتعارفة ولا خصوصية فيه بمفهوم دون مفهوم
باي مفهوم عبر عنه يجيء والثالث ان يكون المراد هو التصديق بانا موجود
فانظر بعده في مواضع اجمل ما ذكره قدس سره ضرورة ان الوجود المضاف الى
الشخص تشمل على نفس الوجود بناء على الاحتمال الاول وما ذكره في جواب قوله
لا يقال هذا المنع يج هو الاحتمال الثاني فيضطرب كلامه قدس سره قال الشارح
وبانه توقف على الجزء هو توقفه على الكل يقال هذا مسلم كما ان توقفه على جزئه مسلم ولذا
توقفه على الكاتب الجزء مسلم لكن لا نم فيه احتياجه اليه احتياج الملك الى الكاتب
بل من قبيل احتياج المعلول الى العلة وليس الاحتياج الى العلة مستلزما للنظرية كيف
ولو كان هذا القدر كافيا في نظرية لكان احتياجه الى الجزء كافيا فلم يحتج الى دعوى
احتياج الجزء الى الكاتب ان يكون واقعا ثم فرض كون الجزء نظريا بل نقول لو لم
هذا يدل على كون فاعل ايضا بديهيا لاحتياجه الى الفاعل كالجزء وصورة الاستدلال
هذا الكل محتاج الى الجزء والجزء محتاج الى الكاتب وهذا قياس جعل متعلق محمول
الصغرى موضوع الكبرى وليس من الاشكال الاربعة وليس مثل زيد ابن عبد الله
وعبد الله كاتب فانه ينتج زيد ابن كاتب ويقولون هذا قياس صحيح الانتاج
وان لم يكن من الاشكال المشهورة والنتيجة فيما نحن فيه يكون الكل محتاج الى
محتاج الى الكاتب وهو قياس مساواة والمقدمة الاجنبية وهي المحتاج الى المحتاج
لا شيء محتاج الى ذلك الشيء حق بالنسبة الى الاحتياج المطلق لا بالنسبة لقياس الا
الاحتياج الخاصة فان فاعل الفاعل ليس بفاعل والا فيما نحن فيه ليس الاحتياج
المذكور ان في محمولي الصغرى والكبرى من قسم واحد والمقصد ههنا اثبات خصوص
احتياج الملك للكاتب والوسط وهو الاحتياج الخاص ليس بمكرر قال ان وان

قوله الوسط هو الاحتياج الخاص اي احتياج الملك الى الكاتب فحاصل ان الوسط في نتيجة القياس المساواة هو الاحتياج
هو ليس بمكرر حتى يلزم سقاط نوة المدعى اعني اثبات الاحتياج الملك الى الكاتب للصور وعلى ان النتيجة الكاتب للصور
من نتيجة المقدمة الاجنبية منتج الصغرى المساواة ليس المدعى لان المدعى قد عرفت هذا والنتيجة الى الصور هي اثبات احتياج
العالي الى العلة لا صور ان الاوسط بلفظ في نتيجة القياس المساواة هو الاحتياج الثاني اي الاحتياج الخاص المذكور لا الاول فحينئذ
اسقاط نتيجة المقدمة الاجنبية يحصل ان الكل محتاج الى الكاتب ولا شك انه احتياج العالي الى العلة فيلزم ان احتياج الملك الى الكاتب مكرر اي احتياج
الاول الخاص من قسم احتياج الاوسط الثاني فبعد اسقاط نتيجة المقدمة الاجنبية يثبت المدعى فتامل علاء الدين

قيد المعلوم اي محل العنوان المتصور المراد به التصور اذ ح ووجه المعلوم والا
فالتصور مرادف العلم ولا يعلم ان المراد مطلق العلم او وجوده بدليل او وجوده
فيجوز ان يراد به مطلق العلم فلا حاجة الى النكتة اولا قيد ولا يتقدم علم ان
هذا تابع لقوله تصور وجودي بديهي في هو المراد من التصور هناك يراد هنا
فوضع طلب النكتة هناك لا لان لا حاجة والحق انه لا حاجة الى الحمل على الخاص
لا خراج التصديق لان التصديق اما لا خروجه كي هو مذهب الحكيم او لخروجه
هو مذهب الامام من ان التصورات الثلاث والحكم فعلا الاول لا يحتاج وعلى
الثاني لا يصح لانه يترك في الحكم ثم اعلم ان قول الماتن فالوجود بديهي
يحصل من سابقه بقياسين الاول الوجود جزء من تصور وجودي كما قال
الوجود جزء منه فان تتميم راجع الى التصور وجودي فهذا صغرى القياس الاول
وكبراه تصور وجودي بديهي فهذا قياس غير منتج لان محمول الصغرى وهو جزء
لم يكن موضوعا للكبرى بل متعلق محمولها موضوع فيها وهو تصور وجودي لكنه
حق ونتيجة مسلمة مثل زيد ان عبد الله وعبد الله كاتب فزيد ان كاتب و
الثاني هو ان محمول نتيجة هذا القياس صغرى وتقال الوجود جزء المتصور بالبديهة
وكبراه وجزء المتصور بالبديهة بديهي فالوجود بديهي قوله قدس سره والا لم يجتمع
المقدمتين اي القيد بانه متعلق بعلم النفس بالتعلق به والتزم انه لا يعلم
بعيد عن الانفصال واما التعلق بعلم الله تعالى بذاته وصفاته فلا يتوجه لانه حضوري فقال
لا فرق من علم الواجب بذاته وصفاته وبين علم النفس بذاته وصفاته تاج وجه
رد احدهما وقبول الآخر والتزم لم يبعد عن الانفصال وقد تقرر عندهم ان علم النفس
بذاتها وصفاتها حضوري والا يلزم ان عن نفي العلم بحقيقتها وفيه بعد
اشكال وكذا في حضور الواجب عند نفسه الحضور نسبة تقتضي المغايرة والا عبارة
لا يكفي والتحقيق به وافية تفصيل في مواضع مثل شرح رسالة اثبات الواجب
وحواشي شرح العقائد وشرح حاشية الشمسية قوله قدس سره وجوابه منع محاكمة المتبينة

الماهية الذهنية للفرد الخارجي اعتادان هذا اشارة الى جوابين احدهما ان الماهية ليست مخالفة
للفرد وثانيهما ان الفرد الذهني ليس مخالفا للفرد الخارجي واجاب عن الاول بان
الماهية اذا حصلت في الذهن تكون متحققة بالعوارض الذهنية فتكون فردا مخالفا
للفرد بناء على ان الاشياء حاصلة بانفسها كما هو مذهب المحقق ودفعه بان
الوجود مشترك فيكون عارضا لافراده فلا يكون بين افراده تخالف ثم قال هذا
ثم تحقيقا وقد وقوع الزما لان المص قابل بان الوجود المطلق جزء من الخارج
كما قال به جمهور المتكلمين انه جزء ولا يذهب عليك ان اتم الجواب بالتشبث بالمشكك

قوله اتم الجواب اي اتم جواب ليه قدس سره
والتحقيق لا عرفت الماهية للفرد بالتشبث بالمشكك
يلمك الوجود متحقق
في ظام الحد قدس
نق الدليل فلا وجه
بهم دانت ثانية لا
لزم اما مرج بانم
بهم ٥ عليهما هذا
لياع

فان قلت علم الاجب علم حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عليه بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد زائد
عليه بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد والتغير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا
لانه الضائر نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستلزم
المغايرة والضائر لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات
مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي ملا جلال اطر بحث علم

بان ناس حق اهل الوجود الخارجي كالتقدمية والانتفاء او استحالة الانفصال للتعدية
وكذلك تصور المثلثات بل الامثال معا ويحصل في ذهن واحد في زمان واحد
امثال وثالثها ان يقال الوجود الخارجي ماخوذ في جانب المعروض في الفرد
الذهني قائم بمجموع المعروض والعارض فالوجود الخارجي قائم بنفس المعروض فقط
لهذه الاحتمالات متقاربة المراتب صحة وفساد اقول لا ورد قربا وبعدا قوله قدس
وقيل كسب يحتاج في تصوره الى التعريف فاعلم ان ههنا ثلثة احكام انه محتاج
التصور وانه بديهي التصور وانه كسب فنقول منها احتمال الخلاف في البديهية والكسبية
قائم ولم يقل الخلاف في عين حكم البديهية ثم اعلم انه قيل لا وجه للخلاف في ان الوجود
هل هو بديهي او كسب لانه اذا التفت لا حصوله ومدركات ظ لقد عرفت انه حاصل بسبب او

جبل ان الاستحالة من خواص الوجود فالجزء

قيد المعلوم الخ اي محل العنوان المتصور اطراد انه التصور السابق دون المعلوم وآلا
فالتصور مرادف العلم ولا يعلم ان المراد مطلق العلم او وجوده هذا او ذاك
فيجوز ان يراد به مطلق العلم فلا حاجة الى النكتة او للقيد ولا يفيد ثم علم ان
هذا تابع لقوله تصور وجودي بديهي فما هو المراد من التصور هناك يراد هنا
فوضع طلب النكتة هناك لا كان لا حاجة والحق انه لا حاجة الى الحمل على اخراج
لا اخراج التصديق لان التصديق اما لا اخراج له كما هو مذهب الحكيم او له اخراج كما
هو مذهب الامام من انه التصورات الثلاث والحكم فعلى الاول لا يحتاج وجه

وكراهة وجوز التصور بالبديهية بديهي فما هو وجه بديهي قوله قدس سره والا لزم اجتماع
المثلين الخ اي القيد بانه منتقض بعلم النفس بما تتصف به والتزام انا لا نعلمها على
بعيد عن الانصاف واما انتقض بعلم الله تعالى بذاته وصفاته فلا يتوجه لانه حضوري فكان
لا فرق بين علم الواجب بذاته وصفاته وبين علم النفس بذاتها وصفاتها فاوهم
رد احدهما وقبول الآخر والتزام بعد عن الانصاف وقد تقرر عندهم ان علم النفس
بذاتها وصفاتها حضوري والا يلزم ان عن لنفي العلم الحضوري لما عنها وفيه بعد
اشكال وكذا في حضور الواجب عند نفسه الحضور نسبة تقتضي المغايرة والاعتبارية
لا يكفي والمحال به وقد فصل تفصيل في مواضع مثل شرح رسالة اثبات الواجب
وحواشي شرح العقائد وكيف يحمل المسائل قوله قدس سره وجوابه منع محاكمة المتنية

المهية الذهنية للفرد الخارجي أقول ان هذا اشارة الى جوابين احدهما ان المهية ليست مماثلة
للفرد وثانيهما ان الفرد الذهني ليس مماثلا للفرد الخارجي وأجاب عن الاول بان
المهية اذا حصلت في الذهن يكون مستحضرة بالعوارض الذهنية فيكون فردا مماثلا
للفرد بناء على ان الاشياء حاصلة بانفسها كما هو مذهب المحقق ودفعه بان
الوجود مشترك فيكون عارضا لافراده فلا يكون بين افراده تماثل ثم قال هذا
تم تحقيقا وقد دفع الزاما لان المص قائل بان الوجود المطلق جزء من الحص
كما قال فيه فيهما من انه جزؤه ولا مذهب عليك ان اتمام الجواب بالنسبة بالتشكيك
والتحقق ولا دلالة له لفظ المهية عليهما ولا وجه للحكم بان في كلام قدس سره
اشارة الى عدم مماثلة المهية للفرد بل كان الملائم ح ان يقول ولا يتوهم
انه اشارة اليه لا يحققها ولا الزاما ثم اعلم ان في الجواب ثلث في تصور فرق
بين الفرد الخارجي والفرد الذهني وجوه احدها ان الفرد الخارجي قائم بالذات
والفرد الذهني حاصل فيه فرق بين الحصول والقيام كما هو مشهور وثانيها
ان الوجود الذهني لا يكون منشأ الاتصاف والتضاد والتقابل كما تصور الحرارة
والبرودة ولا اتصاف ولا تضاد فاما ان يمنع التشبيه عن الفرد الذهني قائلا
بانه من خواص الوجود الخارجي كالضدية والاتصاف او استحالة الاجتماع لذلك يعني
وكذلك تصور المثلان على الامثال معا ويحصل في ذهن واحد في زمان واحد
امثال وثالثها ان يقال الوجود الخارجي ماخوذ في جانب المعروض والفرد
الذهني قائم بجميع المعروض والعارض فالوجود الخارجي قائم بنفس المعروض فقط
فهذه احتمالات متقاربة المراتب صحة وفسادا قوله اورد اقرب وابعد قوله قد يكون
وقيل كيف فيحتاج في تصوره الى التعقل فاعلم ان ههنا ثلثة احكام انه يمتنع
التصور وانه يدير التصور وانه كيف فيكل منها احتمال الخلاف في البديهية والكسبية
قائم ولم ينقل الخلاف في غير حكم البديهية ثم اعلم انه قيل لا وجه للخلاف في ان الوجود
هل هو بديهي او كسبي لانه اذا التفت الى حقيقته وتذكرت طريقة عرفت انه حاصل بكسب او

قوله اتمام الجواب اي اتمام جواب ليس قدس سره في
وجوابه منع مماثلة المهية للفرد بالتشكيك والتحقق لا عرفت مع انه بعد تحصيل منه اجاب بتشكيك
الدليل ولا دلالة للفظ المهية التي في كلام المص على الوجود ويحقق
سره على تشكيك الوجود ويحقق الدليل قدس سره في كلام المص فلا وجه
للحكم بان في كلام السيد قدس سره اشارة الى
عدم مماثلة المهية للفرد حتى يلزم اتمام ح بما مر
ما سمعت منه مكررا عبد العلي

قوله ان الاستحالة من خواص الوجود الخارجي

بل كسب بل حال كون بديهي كسب تصورا كان او تصديقا كذلك لعرف الرجوع الى وجه
حصول حين حصول اذ الجيب انه قد يحصل في النفس صورة لا يلتفت الى كيفية حصولها
ثم صورة صورة وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكثرت الصور ونسيت اسباب حصولها
فاذا رجعت الى التفتيش انها بديهية او كسبية اشتبه عليها الامر لنسيان اسبابها
ثم قيل ذلك البديهية اولى اذ الى الكسبية احتمال قلما تنفى قال بعض الاجلة فيه بحث
لانه اذا كان عدم تذكر المنتهى قليلا كان اشتباه النظري البديهي قليلا لان هذا الاشتباه
انما يحصل بالتردد فيما هل كانت المنتهى الكسب او لم يكن والمفروض ان نسيان المنتهى
قليل فالتردد في حصول المنتهى قليل قلت فرق بديهية البديهي مبني على احتمال الامر قليل
الوقوع فيكون الوقوع قليلا واجيب ان الدعوى ان المنتهى قلما تنسى فحصول
الاشتباه في الغالب عن تذكر ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب عدم
التذكر عدم المنتهى حتى يحصل الجزم بالبديهية بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كانت
هناك منتهى فنسيت او لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة
الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل فاحتمال الوقوع يقدح في الجزم
بعدمه وفيه تامل انتهى بل يقال لو كان الناذر واحدا وعلم ندرته بل وحدته
ولم يحتمل الضد يخل في الجزم بالوف الوف من البديهيات غاية انه بالطريق البدل
لا معاندة لا فرق بين الوقوع واحتمال بعد العلم بان نسيان المنتهى قليل والامكان
الذاتي لا يضر فلعل هذا هو مالك فاقصى ما ذكرنا ثم قلة المنتهى النسبية اي نسيانها
يحتمل ان يكون بالنسبة الى المنتهى الغير المنسية اي عدم نسيانها وكذا كثرة عدم المنتهى
المنسي اي نسيانه بالنسبة الى عدم المنتهى الغير المنسي اي عدم نسيانها لقلة الاول
لا ينافي الكثرة الثانية واللازم منه كثرة النظرية الحاصلة بالنسبة الى البديهيات
او عدم تذكر عدم منتهى ولا بعد وكان بناء السابق على ان نسيان المنتهى
بالنسبة الى نسيان عدم المنتهى قليل فقابل نسيان هذا الاشتباه ذكر قلة و
كثرة فيرد ويرد ما ورد وكذا اورد ورد وفيما ذكر تقابل النسيان بل

من المشقة وعدمها الى عدمه في كل من القلة والبدية قلة وكثرة ولا يخفى
الاولوية لان جعله من قسم ما اكثر افراده كذا اولى ثم قوله ولا يلزم من ذلك الزم
مكون اه اقيد انه وقع في البين وجواب عن تمسك وطريق اخر ولكن لم
يبين انه ماذا والحق انه مربوط له ومهمله جواب عن سوال مقدر وهو انه كما ان
عدم تذكر المشقة قليل كذلك ماذكره له فان قلة عدم تذكر المشقة وكثرة عدم
المشقة متلازمتان فدعوى احدهما ايهما كانت يستلزم دعوى الاخرى
وكذا في النسيان [illegible]

جواب عما ذكره

في نقل العدم للكرار الفقه
الكريم

في بعض النسخ هكذا

ثم قلة المشقة المنسية اي نسيانها تحتمل ان يكون نسبة الى المشقة الغير المنسية اي عدم نسيانها كما هو الظاهر
وكذا كثرة عدم المشقة المنسي اي نسيانه بالنسبة الى عدم المشقة الغير المنسية اي عدم نسيانه فالقلة الاولى
لا تنافي الكثرة الثانية ان ات وهي القليل الكثير والملازم منه كثرة النظريات الحاصلة بالنسبة الى
البديهيات ولا يجدي كان بناء السابق على ان النسيان المشقة نسبة الى نسيان عدم المشقة فلعل قبل نسيان
هذا الى النسيان ذاك قلة وكثرة غير دوري وما ورد ورد كما اورد ورد وفيما ذكرنا تقابل النسيان
في طرف واحد الى عدم النسيان فيه قلة وكثرة والطريق الاولوية فان جعله من قسم ما اكثر افراده كذا اولى
ثم قوله ولا يلزم من ذلك اه اقيد انه وقع في البين وجواب عن تمسك وطريق اخر ولكن لم يبين انه ماذا
والحق انه جواب عما ذكر وهو مربوط له وجواب عن سوال مقدر وهو انه كما ان عدم تذكر المشقة قليل كذلك
عدم تذكر عدم المشقة قليل غاية انه عرض النسيان لعدم التذكر فان قلة التذكر والنسيان متحدان
او متلازمان وكذا ذكر في النظرية انه كثرة التذكر وقلته وكان الذكور في الاصل قلة النسيان فقوله بل كثرة
اي اخر عطف على طريق الاولوية والاستدلال لاحتمال لغو البحث لطريق المنع منه سلمه الله تعالى

الشارح ولم يقصد تقال يمكن تصحيح كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا بان يكون
بناء المنع الاول على ارادة المفهوم لفظ من وجود لا المعبر عنه فالجزئية والبداهة
كلتا هما ظاهرتان كما قال قدس سره في الحاشية الاخرى الاتية هذا
المنع مكابرة حملا على المفهوم وسلمه من الباحث واجاب بان المراد المعبر
عنه ويكون معنى قوله على تقدير صحته على تقدير ان مراد من وجودي المعبر
عنه لا المفهوم لفظ لعدم صحته كما مر فكل من المنعين على تقدير تغاير

بلا كسب بل حال كل بديهي كسب تصور الكان او تصديقا كذلك يعرف الرجوع الى وجه
حصوله حين حصوله واجيب بانه قد يحصل في النفس صورة لا يلتفت الى كيفية حصولها
ثم صورة صورة وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكثرت الصور ونسيت اسباب صورة
فاذا رجعت الى تحقيق ان البديهية او كسبية اشتبه عليها الامر لنسيان اسبابها
ثم قيل وذلك البديهية اولى اذ في الكسبية احتمال قلبي مثبتي قال بعض الاجلة وفيه
لانه اذا كان عدم تذكر المشتقة قليلا كان اشتباه النظري البديهي قليلا لان بداهة
انما الحصاما ... وانما كانت المشتقة الكل او لم يكن والمفروض ان المشتقة

قوله ولا يخفى الاولوية اي يجوز ان يكون نسيان عدم المشتقة مساويا لنسيان المشتقة اي احتمال ان يكون اوفاد النسبة البديهي
مساويا لافاد النسبة النظري لا الظر كون النسبة قسمي البديهي في الاولوية فان جعل النسبة الخ علة عدم الخ
اقول حاصل كلام الاستاذ في حاشية الشرح ان الاولوية مع الاستلزام مع قطع النظر عن ان هذين المعنيين
متنافيان لانه يراد المعنيان المتغايران على تقدير واحد فالارادة واحدة او ذلك لانهما معا والا لزم ارادة
واحد من وجودي بل كل منهما على تقدير يغاير تقدير الاخر الاول فان بناء المنع الاول على تقدير ارادة شيء واحد
من لفظ لا المجرد عنه وبناء المنع الثاني على تقدير ان يراد هذا المجرد عنه لا المفهوم نفسه وكل من المعنيين على تقدير
يغاير تقدير الاخر فلا يقول بجواز ارادة المعنيين المتغايرين معا على تقدير واحد لان المانع قد يكون خاصا في كل
واحد طرفي النقيضين فاي طرف ادعى منه احتمال الطرف الاخر فيصح المعنيان المذكوران ههنا معا على
تقدير ارادة شيء واحد من وجودي وان اريد بقوله قدس سره هذا الاستلزام ان كل منهما على تقدير
السلوة عنه فايدته اثبات المغايرة وعدم رجوع احدهما الى الاخر فلا يبعد لكن لا حقيقة له بهذا
المقام فلا فايدة في ذكره ملا عبد الباقي

يحتمل ان يكون بالنسبة الى المشتقة اي عدم نسيانها ولذا اثره عدم
المنسي اي لنسيانه بالنسبة الى عدم المشتقة الغير المنسي اي عدم نسيانها تقريبا الا
لانها في الكثرة اثنتين واللازم منه كثرة النظرية الى صلة بالنسبة الى البديهية
او عدم تذكر عدم مشتقة ولا تجد وكان بناء السابق على ان نسيان المشتقة
بالنسبة الى نسيان عدم المشتقة قليل فتقابل نسيان هذا النسيان ذاك قلة و
كثرة فيرد ويرد ما ورد وكذا ورد وفيما ذكر تقابل النسيان بالكل

من المشقة وعدمها لا عدمهما في كل من النظريا والبديهيات قلة وكثرة ولا يفرق
الاولوية لان جعله من قسم ما اكثر افراده كذا اولى ثم قوله ولا يلزم من ذلك ان
يكون اه اقيد انه وقع في البين وجواب عن تمسك وطريق اخر ولكن لم
يبين انه ماذا والحق انه مربوط له وهلم جوابه عن سؤال مقدر وهو انه كما ان
عدم تذكر المشقة قليل كذلك ما ذكره له فان قلت عدم تذكر المشقة وكثرة عدم
المشقة متلازمتان فدعوى احدهما ايهما كانت يستلزم دعوى الاخرى
وكذا في المنع وكذا ذكر في النظري ايضا كثرة تذكر المشقة وكان المذكور في
الاصل قلة لسانه فقوله بل كثيرا ما يقع اه اجاب عن طريق المنع اي طريق الدعوى
والاستدلال لاحتمال ان يقرر البحث بطريق المنع قال اه لكونه عين
المتنازع فيه اه التعيينية اذا كان المراد اثبات بداهة الوجود الخاص
والاستلزام اذا كان المراد اثبات بداهة المطلق لابد من الفرق بين
استلزام هذا واستلزام كبرى الكلية ليصح المنع ههنا ولا يصح هناك ولعل
الفرق ان عنوان المطلق ومفهومه ماخوذ ههنا في مفهوم الخاص دون هناك
وان كان الاشتمال بحسب الحكم اظهر هناك قال اه قدس سره هذا الاستلزام
مع قطع النظر اه يعني هذا السند لا يجامع السند بل المنع الثاني او هو منع
وسنده عرضية وثبوتا الاستلزام ههنا على الجزئية فالوارد اما هذا واما ذاك
لا هما معا فلا يحسن كلام اه سواء قصد السيد قدس سره بقوله هذا ايراد على
الشارح او لم يقصد لقال يمكن تصحيح كلام الشارح لوجه لا يرد عليه هذا بان يكون
بناء المنع الاول على ارادة المفهوم نفسه من وجود لا المعبر عنه فالجزئية والبداهة
كلتاهما ظاهرتان كما قال قدس سره في الحاشية الاخرى الاتية هذا
المنع مكابرة حملا على المفهوم وسلمه من الباحث واجاب بان المراد المعبر
عنه ويكون معنى قوله وعلى التقدير صحته على تقدير ان مراد من وجود المعبر
عنه لا المفهوم نفسه لعدم صحته كما مر فكل من المعنيين على تقدير يغاير

تقدير الاخر فلا يرد ويدفع المنع الثاني بقوله لا يقال هذا المنع مكابرة ولا معنى لقوله
وهذا الاستلزام مع قطع النظر اذ فاسد مع اذ لا تصور وجه وجه ثانيا والوجود جزء منه لكن على
هذا كان المناسب بعد الارادة التصور الخ ان يرد ثانيا المفهوم او المعبر عنه قد يورد
ما يرد على كل منهما وهذا اصل والف قد يكون المنع خاليا عن كلام باصطرفي النقيضان فان
طرف ادعى منعه باحتمال الطرف الاخر فيدعي لزوم بداهة العلم من بداهة الخ على
منع صحة الاستدلال بالتجزئة الحقيقية واحتمال المصادرة ومنع اللزوم الف بتجزئة المعنى
والقولية التشكيك فيكون قابلا كلامه مثل ان يقال بنا الكلام على الحقيقية فمع تقدير
الصحة الاستدلال يكون مصادرة وعلى تقدير صحة الاستدلال وعدم المصادرة فالتجزئة
ممنوعة او يقال على ان ان منع الحقيقية مع منع المنعان معا غاية انه على تقدير
ارادة المفهوم يكون المنع الاول اظهر والثاني اخفى وبالعكس اذا اريد المعبر عنه
ان لا يفصل بالكلام في مفهوم او المعبر عنه ولا يخطر ببالك الفرق بينهما فان اراد بقوله
قد سبق هذا الاستلزام مع قطع النظر ان كلا منهما على تقدير تسليم الاخر والكلية
عنه وفائدته اثبات المغايرة وعدم رجوع احدهما الى الاخر فلا يتعين لكن المفهوم
له بهذا المعنى لان كل منهما اورد هما متعاقبا يكون بنا الثاني على تسليم الاول
وقطع النظر عما اورد عليه وبالعكس لتظهر فائدة كل منهما بخصوصه ولا يقولون انه
مع قطع النظر عن الاخر وعما بذا الجعل الثاني مردودا اورد في الحاشية من ان هذا
المنع مكابرة ويندفع ما دفع ودول على الاول يعني لا مرد انه مكابرة ولا يحتاج
الى دفع قوله قدس سره لانا نقول ليس الكلام في المفهوم من اذا فهمنا ايرادا وجوابا
والمراد بالمل الاسراد انه لا تسقط المنع بالجعل على المفهوم من فيجب ان يحمل عليه والجواب
انه يحتوي المنع الاول والف لا يلزم من بداهة مفهوم المركب بداهة جميع اجزائه
بالكنه ووجه الامر بالتامل ولا ان قوة منع واحد لا تقاوم ورود المنعين
وان كان احدهما ضعيفا مع انه يكون الثاني قويا وثانيا ان مراد المورد
انه لما سلمت عدم ورود المنع على تقدير المفهوم فلم لم يحمل عليه فكان الجواب الثاني

اللائق على ما ذكرت منع كونه مكابرة بان المراد تصوره بالكنه لا بان المراد هو المعرفة
حتى يقال كان كلامي على تسليم ان المنع على تقدير المفهوم مكابرة مع ان الكلام على
تقدير بداهة وجودي فانه ان كان بالكنه فكذا المطلق وان كان بالوجه فكذا المطلق
فمنع بداهة كنه الوجود المطلق بعد تسليم بداهة كنه وجودي ايضا مكابرة قال الشارح
لكن اللازم من ان العلم بحصول الشيء المراد من الحصول هو حصول الرابطي وعن الشيء هو الحمل
وههنا هو الوجود ووجد في بعض النسخ بحصول شيء لشيء قال الشارح ان يكون العلم بحقيقة
ذلك الشيء بديهيا ههنا ثلاث احتمالات احدها ان يكون الممنوع هو البداهة فقط
ويكون الحقيقة مسلما وثانيها ان يكون الممنوع هو حصول الحقيقة فقط ويكون
البديهة مسلمة وثالثها ان يكون الممنوع كلاهما معا ويكون المسلم المعلومية مطلقا
بالكنه او البديهية بالوجه او بالكنه ثم قوله بل اللازم ان يكون ذلك الشيء مقصورا
بالوجه فيه ايضا احتمالات ثلثة احدها ان يكون في مقابلة البديهية فيعني ان البديهية
غير لازم بل اللازم هو المعلومية سواء كان بالكنه او البديهية وثانيها ان يكون
في مقابلة الحقيقة اي معرفة الحقيقة غير لازم بل اللازم معرفة ذلك الشيء بوجه
كنهاه او وجها عرضيا وثالثها ان يكون في مقابلة كليهما فيعني شيء منهما غير لازم
بل اللازم ان يكون الشيء معلوما كنهاه او وجها بالكنه او بالبديهية فههنا ستة
احتمالات ثم قوله بل اللازم يحتمل الاضراب والترقي فالاحتمالات ثمانية عشر
ثم قوله لا غير يحتمل التاكيد وان يكون لملاحظة نفي الحقيقة وعدمها فالاحتمالات
ستة وثلاثون واذا كان الحصر السابق اضافيا يكون تاكيدا وتاسيسا معا
فان اعتبر يزيد الاحتمالات وان اعتبر في السابق احتمال الحقيقة والاضافي والتاكيد
وان كان لازما للمذكور يكون ازيد تعليك بتطبيق الاحتمالات والتاكيد على الاضراب
والترقي بانه في اي معنى باي معنى يحصل الاضراب والترقي والتاكيد والتاسيس
تبع صبح شبي خواهم با او غم دل كويم من كريم واو خدوتهما من وتهما او
والاستاذ زعم حمل الاحتمال الثاني مع ان اللائق للسبب لا هو القصد مشهور

ان السبب صح الى القدر وتسليم البداهة على السكوت عن منعها ههنا بناء على
مذهب الامام او انه يحصل لمن لا تقدر انك كما يليق او انه مما يشير الى ما
فالتنبيه بذلك وان قوله من اللازم اه اشارة الى منع البديهة ترقيا ولا يخفى ان هذا
المنع لو دل لا يطرق الاضراب ايضا بل الاضراب اظهر فيه بل متعين واعجب انه كيف
ابن بعض تخصيص البين بتصور الحقيقة مع الاحتمالات فيه خصوصا مع مقارنة قوله بل الدائم
ح ترقيا او اضرابا والحاصل ان احتمال منع البداهة ههنا من الجهة او جه الاول في منع
الاول وثانيا وثالثا في قوله اللازم ح ترقيا او اضرابا وكذا في قوله لا غير تاكيد
حرفا او مع تاكيد قال الشارح اي الوجود الذي هو متصور بالبديهة لم يقل اي الوجود المطلق
لان كونه مطلقا انما يثبت بعد اثبات الاشتراك وفائدة التعبير ان لا يتوهم ان
المقصود اثبات اشتراك الوجود الخاص بل اثبات اشتراك الوجود الذي اي
بداهته بعد قوله المتصور وجودي بديهي في الوجود جزء منه ح فهذا هو الوجود الجزء الذي
ساكت عن كونه مطلقا او خاصا على اختلاف المذهبين الموقوف الى ان يتبين اشتراكه
او اختصاصه نعم لو قال اي الوجود المطلق بمعنى انه لم يلاحظ معه المطلقية ح ايضا لكنه
لم يزل الاشتباه ولم يظهر المراد كشيوع الوجود المطلق في الوجود المشترك واعلم
ان هذا الخلاف هو المشهور والا فبعض المحققين قال معنى كلام الشيخ بالجملة
انه ليس الجوهر زائدا قائما بالجسمية مثل البياض بالجسم بل هو الجوهر اشتراكي
منها في الذهن وزيادته في التصور وبهذا المعنى يقال للنوع والاعم انه عين الجنسية
لا البياض والابيض لزيادة البياض في الخارج وقيامه بها فيكون النزاع لفظيا
بل القوم ايضا استعملوا العينية بهذا المعنى في مواضع قال المصنف لزال اعتقاد
الوجود وبزوال اعتقاد الخصوصية اعلم ان الخصوصات عبارة عن احوال المهيات
التي اعتبر ان الوجودات الخاصة لها فيكون لوازم للوجودات ان كانت مغايرة
للوجودات وعينها ان كانت الوجودات ان لم يغايرها فح اي حال فرد المغايرة يستلزم زوال
الوجودات لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واستلزام انتفاء عين الشيء

التي انتفاء ذلك الشيء مما لا حاجة الى البيان ثم انهم مثلوا هذا كما سيجيء في بطلان التسلسل
في تقريره قدس سره بانا اذا اعتقدنا ان الممكن الوجود له سبب وحكمنا بان ذلك
السبب ممكن مثلا وحكمنا ايضا انه موجود ثم ان الاعتقاد الاول المتعلق بخصوصية
المهية التي هي كونها ممكنة يزول باعتقاد كونه واجبا ولا يزول الاعتقاد بالوجود
فههنا ثلثة امور متصورة الاول هو السبب والثاني هو الامكان المحمول عليه المعبر عنه بالخصوصية
والثالث هو الوجود المفروض عينية للسبب الموجود لا للخصوصية الزائدة على ذات
وثلاث تصديقات الاول هو التصديق بان الممكن الموجود له سبب والثاني هو التصديق
بان ذلك السبب ممكن والثالث هو التصديق بان ذلك السبب موجود فلما زال
التصديق الثاني فلم يكن عينية الوجود للامكان ولا لازم الامكان له مفروضا
فجوز ان يكون الوجود باقيا كبقاء ذات السبب الا ان نفوض الخصوصية شيئا لازما
لذات الوجود حتى يلزم انعدام الذات بانعدامها فيستدل ببقاء الاعتقاد والوجود
على ذلك لكن يلزم انه مغاير للذات والا فلا يدل لا على انه مغاير للخصوصية بخلاف ما
اذا كانت الخصوصية عبارة عن الذوات الخصوصية في ذواتها اللازمة للوجود ذات
الخاصة لها ايضا كما هو مقتضى الاختصاص فان الخاصية تقتضي ان لا يوجد الخاص بدون
المختص به وهو بمعنى ملزومية الخاص له ولكن يبقى شيء وهو انه على تقدير التزام
زوال الذات سواء كان من جهة ان الخصوصية عبارة عن الذات او من جهة انها
لوازمها كيف يبقى الاعتقاد بالوجود والحكم بالوجود كما سنذكر في دعوى بطلان التسلسل
والحكم بتقيد وجود الموضوع خصوصا بالوجود فتامل فيه فانه يمكن ان يقال الخصوصية
المفروضة العينية للوجود هو الامكان وهو موضوع البحث هو مفهوم السبب فهو مشترك
والغرض من قوله ان الممكن الموجود له سبب تحصيل مفهوم السبب المشترك ليجعل موضوعا
للموجود في الحالين ثم اذا لم يقل بمشترك من شيئين اصلا لا يتم الدليل ولكنه
في غاية البعد ولا يقول به ولنجلو الكلام بعد هذا الفصل عن خدشة والحق في دفعه
انه يمكن ان يقال مراده ان حين التردد في الموضوع بانه هذا او ذاك بعدم الجزم

سببين

عدم القول بالمشترك الوهم
وعدم تمامية الدليل
١٢

في احدهما ولا يجب ان يرد مثله في المحمول لان المعروض في المحمول هو الموضوع او ملزومه
وكذا صح ان زوال اعتقاد الآخر فان الموضوع ح هو ذلك الآخر لا انه زوال اعتقاد
هذا الموضوع ويبقى اعتقاد نسبة المحمول الى الموضوع بل زواله باعتقاد الآخر لا قبل
ثم اعلم ان زوال اعتقاد الخصوصية يحتمل وجهين بان يعتقد بدلها او يتردد فيها
ثم الوجود اما معلوم الاختصاص او مشكوكه فهنا اصناف اربعة اولها ان يكون معلوم
ويكون زوال الاعتقاد باعتقاد خصوصية اخرى فالملازمة ظاهرة وثانيها ان يكون
معلوم الاختصاص ويكون زوالها بالتردد وهذا الضابط في الجزم ببقاء الوجود المعلوم
الاختصاص وثالثها ان يكون مشكوك الاختصاص ويكون زوالها باعتقاد خصوصية
اخرى فهذا الضابط في الجزم ورابعها ان يكون مشكوك الاختصاص ويكون زوالها
ايضا بالتردد والشك فالاول مجزوم الاختصاص مجزوم الزوال والثاني مجزوم
الاختصاص مشكوك الزوال والثالث مشكوك الاختصاص مجزوم الزوال والرابع
مشكوك الاختصاص مشكوك الزوال فافاد بهذا بيان الملازمة لعله نظر الى ان في
جانب البقاء احتمالين احدهما احتمال عدم الاختصاص وثانيهما احتمال عدم الزوال
المحقق به فقلت اسلف الزمان عند قراءة حواشيه على شرح التجريد ان احتمال الاختصاص
واحتمال زوال المحقق به يضر في الجزم ببقاء المحقق فان الشك في انتفاء اللازم وان
كان لزوم الضد مشكوكا يضر في الجزم ببقاء الملزوم كما ان الجزم بانتفاء اللازم و
ان شك في الملزوم وعكسه ما فيان الجزم بالملزوم غاية ان في مادة النزاع
احتمالان في جانب البقاء فاحببت بتمثيل ما ذا رايت شبحي من بعيد شديد العدو
فشدة عدوه محسوس لنا ومجزوم بها ثم اذا اعتقدت ان ذلك فرس ومشكوك في
اختصاص شدة العدو بالفرس ثم اذا زال اعتقاد الفرسية بالشك فهنا لا زوال
ذلك الجزم بها كما هو المحسوس فتامل فيه وان كنت ما فافانه للمستدل ان يقول
عدم زوال الجزم ههنا انما لا يستلزم البقاء في الواقع فالمفيد هو التمثيل بمشترك
اللفظ المقابل يجري في صورة الجزم بانتفاء الفرسية في صورة الجزم بالاختصاص

بالاختصاص والشك في الزوال ايضا تامل وحاصل هذا الاستدلال هو ان كل خلف فيه
لان اللازم باطل والملزوم مثله اما ما كان اللازم غاية ان فيما نحن فيه
هو زوال العلم وبطلانه هو بقاء العلم من ان كان الشك ظنا او وهما كان اللازم
هو زوال الظن او زوال الوهم يتم الدليل ايضا وفي هذا غرابة واغرب منه لو كان
الشك الزائل جهلا بحدوث بطلانه بقاء الجهل بذاك يلزم العلم باشتراك الوجود او
المعلوم والمجهول فيتغاير الوجود واشتراكا لانه استدلال بهذا العلم
والبناء عليه فلا يرد انه لا يلزم من العلم بعدم الاختصاص ما ينفي الاعم مطابقا
للواقع اولا ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك في الواقع كما افاده
كلام السدس سره حيث قال وانت لا تكون الا ما علم عدم اختصاصه قطعا مدل على
ان اثبات الاشتراك مدعى العلم بعدم الاختصاص فكلام الاستاذ يرد عليه ثم
بقاء اعتقاد الوجود يجوز ان يكون بعدم مطابقة الاعتقاد الاول للواقع ثم
وثم الى ان ينتهي الى صاحبه ولو زال هو وبقي الوجود ايضا فلعل ذلك يستنبط
منه دليل اخر وهو ان الاشتراك واقع لان كل احد منا علم اشتراكه لانه اذا
حكم بوجود سبب ممكن موجود واعتقد ان ذلك السبب جوهر وزوال اعتقاد الجوهرية
لم يزل العلم بالوجود لجواز كونه فرطبا عنا وسره ليس الا علمه بالاشتراك وسره
وقوع الاشتراك غايته ان لم نعلم بعنوان الاشتراك الى الان ولم نتصور
كذلك فلكون حاصل الاستدلال ان الاشتراك واقع لان كل احد علم من نفسه
الحكم بالاشتراك وان غفل عن هذا العنوان واذا حكم كل عاقل كذا لم يبق
معقل خلاف فيه ولا نزاع بل يكون الاستدلال تنبيها قال الشارح ولقائل ان
يقول على تقدير ان يحتمل ههنا ان يكون منشأ الارادة توهم الموردان
مدعاه عام واثبات الاشتراك بين الواجب والممكن ايضا مدعى ويقول و
الدليل لا يثبت المدعى ويؤيده قوله وبالعكس بل له مؤيدات اخرى ايضا بل
تصريح بعده ولكن قوله والقايلون بالمعنى لا ينافي هذا التوهم

حاصل ان حاصل هذا الاستدلال هو ان كل خلف لان حاصل
هذا الاستدلال يستدلال بهذا العلم والبناء عليه مع منه
عبد الباقي

يعني لو كان مراد المستدل ما فيه
التوهم فلعل ان يقال بقاء
اعتقاد الوجود يجوز الخ ١٢

قوله والشك لا يثبت المدعى
لا يثبت المدعى لو اريد كل ايضا
هذا الاستدلال لانه ولما اريد كل ايضا
فيه فلا يرد ما توهم من ان الشك لم
يثبت المدعى
شارح

قوله بل له مؤيدات اخرى ايضا بل
على ان الاستدلال لا يثبت المدعى
عبد

قوله ولكن قوله والقايلون بالمعنى
لا ينافي هذا التوهم
عبد

او كيف يتوهم ادعاء خلاف مذهبهم من نقل مذهبهم ومذهبهم ونظره وكيف
يلزم عليهم بانه يلزمكم الطال هذا ايضا وهو مذهبهم وكيف هذا التكليف عليهم
ويحتمل ان يكون الايراد بان الدليل جار والمدعى متخلف فيكون نقضا للدليل و
يؤيده مع قطع النظر عما في التوهم الاول عدم ايراد العكس ههنا ولنعم وصف
الا انه يمكن حمل الايراد على انه لطريق النقض ههنا ثلث عدة العبارة او لا تعارض
الشاهد والنواقض من الطرفين وفي الطرفين في اصحاب السيد قدس سره
لو تم يكون جوابا عنهما بان هذا اشتراك اللفظ وهو مشترك وبيئته الدليل المذكور
ولا يقولون بحيثية المطلق فلا وحدة مادة النقض ولكن لك قض ان نقول هذا
انه منقوض بالوجود الخاص الوجهي فانه عينه فلا يكون جوابا اذ الكلام في الوجود
الذي موجودية الاشياء وموجودية الواجب ومظهريته للآثار الخارجية التي هي
معنى الموجودية انما هو بالوجود الخاص والوجود المطلق لمثل سائر صفاته الاعتبارية
غير وجوده ليس الواجبية ولا الموجودية بحيثية ثم قوله قدس سره لو لم يكن
ذلك مذهبهم لامكن ابطاله بالدليل المبطل للقسمين بعينه لا لو اتفق شيئان من
الاحتمالين ومخالف لما اجاب عن السوال فرجا كشيئة الاخرى وظاهره ان تقوية
السوال لكن لا يعلم انه لتقوية الاحتمال الاول والثاني فتامل فان السوال
الاول كان حاصله انه يجب ان يجري الدليل فيه ولا يجري فلو اجري فلا يبقى السوال
فلا يقوى فان قيل يجب ان يجري لكن خلاف مذهبهم فلا يجوز ان يجري
قلنا فلتكن يجب ان يجري على خلاف المذهب ولم يجب جوابا بانه ايضا مراد و
حاصل السوال الثاني ان الدليل منقوض لوجود الواجب لانه يجري فيه ومقتضى
الدليل متخلف فالاجراء لا توقف على عدم كون مذهبهم ذلك بل يجب ان
يكون مذهبهم ذلك لصحة النقض ثم التعبير عن الاشتراك اللفظي بين الواجب
الممكن لا توقف على كونه عينا لاحدهما زائدا في الآخر ولا يستلزم بل يجوز ان
يكون مشتركا لفظيا عينا لكل من الوجودين لكل منهما او زائدا لكل منهما على كل

لكل من الوجود
الواجب
ووجود الممكن ١٢

على كل منهما وكذا لا يستلزم بطلانه بطلانهما حتى يمنع عن جريان الدليل لكونه قد يساويه
وقدم التقرير في الشرح على تقدير العينية ايضا والعينية مراد بهما والزيادة في
الاخير لا يستلزم الاشتراك اللفظي فلا تظهر فائدته مع ترك التصريح بما هو المراد قال
وذلك لانه بالحقيقة اه لما كان قوله ضرورة ان الواقع في عرفاف في بيان الملازمة
وهو بطلان الحصر قال وذلك اي بطلان الحصر بحد كون تقابل العدم هو الوجود
بخاص في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما لان هذا القول في الحقيقة كقولنا
الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما على تقدير عينية الوجود للسواد فان كل الموجود
هو مشتق من الوجود والمفروض عينية نفس الوجود للسواد لا عينية نفس الوجود له
وكان الواجب ان يقول كقولنا الشيء اما ان يكون اسودا او معدوما فلما لم يكن
لما كان الوجود عين الشيء فالشيء الموجود موجود لا بمعنى ان الوجود قائم به بل بمعنى
انه نفس الوجود فلا فرق بين قولنا اما موجود او معدوم وقولنا اما وجود
او معدوم فكذا لا فرق بينهما وبين قولنا الشيء اما اسود او معدوم وبين قولنا
الشيء اما سواد او معدوم فلو قال في بيان بطلان الحصر يكون مثل قولنا الشيء اما ان
يكون وجودا خاصا او معدوما لصح ايضا اذ عدم الحصر فيهما الفارق وكون الوجود
بهذا المعنى يقول به الحكماء في موجودية الواجب بالوجود الخاص ويقولون ان معنى موجود
هو من ان يكون وجودا قائما بنفسه او شيئا قائم به الوجود وفي الواجب مصداقه
هو الاول وفي الممكنات مصداقه هو الثاني قال العلامة الدواني هذا المعنى مجازا عند
ان متعارف اهل العرف هو الثاني ثم هذا انما يتم في الموجود اذ لا وما يتم
فيما قام به مما قام به قيام حقيقيا كما يعلم اهل العرف ومما قام به لا يذكر الطرق
بل كما يقولون قام بنفسه فنفسه مما قام به وهو وجود كان او غيره فالموصوف
بالوجود في الاول هو ذلك الشيء الآخر وفي الثاني هو الوجود نفسه لان نفس مما قام
به الوجود لانه مما قام به نفسه وكثيرا قالوا في الضوء فانه اذا قام بشيء فذلك الشيء
مضيء موصوف به وهو ضوء فقط واذا قام بنفسه يقولون له مضيء وضوء ايضا

فيكون ضوء فقط حين القيام بالشيء وضوء ومعنى حين قيامه بذاته وكذا في
الوجود وفي كل ما كان من هذا القبيل ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا تقول بوجود الاعراض
لانها قائمة بالموضوعات البتة والموضوعات موجودة بها واذا كان وجودها عينها يجب
قيامها بنفسها وايضا يلزم ان يتصف الموضوعات بالوجودات عند اعراضها لا تصافها
بالاعراض حقيقة قال الشارح وكون الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص ولا
تغفل ان الشارح هنا لم يورد السواد ولا الاسود اما الاول فلان الفرق
بين الموجود والوجود محفوظ حين كونه زائدا خارجا واما الثاني فلعدم
اللزوم فتامل فاذا انه لا يرد منع حصر العقل بالقول بالحال لان القائلين به
يقولون للموجود والمعدوم معنى خاصا اي ذات له الوجود وذات له العدم فيغير
الذات والسطة ومعنى الذات المستقل بالمفهومية فيثبتون واسطة ونحن لا نقول به
وهم ايضا على هذا المعنى لا يقولون بالواسطة لقال لك ان القول على تقدير الكثرة اي
اللفظ يكون كل موجود ذوي كل موجود في كل شيء اما موجودا او معدوم افرادا
واسطة بين موجود ومعدوم سواه وليس عند القائلين بالحال واسطة سوى
الحال وكذا اذا قيل كل ذات اما موجودا او معدوم لا واسطة بينهما بالاتفاق
وهذا وكذا اذا قيل كل شيء اما موجودا او معدوم فالحصر حق وعلى تقدير الكثرة اي
يبطل قال الشارح ولهذا لا يصح الخ ليس معناه انه لا يصح الانفصال فان الانفصال يصح
مع كذب احد الطرفين دائما في المثال المذكور انفصال منع الخلو حق واذا قلنا
الانسان اما ناطق او حجر انفصال حقيقي احد الطرفين صادق والاخر كاذب دائما
فمعناه لا يصح التقسيم اذ معنى التقسيم تحصيل القسم يجب ان يلزم كل من الطرفين قسما
من المقسم فتحصله ثم قيود متخالفة الى المقسم العام كما قال قدس سره لان التقسيم
عبارة عن ضم قيود اخ وجه لعدم صحة المثال المذكور فواضح صحة وفساد هذه القضايا
تختلف يصح حيث يقصد افادة التخاذل بين الطرفين لوجه ويفسد حيث يقصد التقسيم
قال قدس سره وجوابه اه قدم بعض ما تعلق بهذا الكلام فارجع تجد ثم اعلم ان الحكم بان الممكن

يبطل به الحصر العقلي

ممكن الوجود له سبب ليس بممكن الوجود السبب حتى يلزم التكرار فيما بعد فرد بان ذلك السبب
موجود فان الحكم الاول لا يقتضي وجود السبب ذلك انما يقتضي قوة الطباع ثابتا على
النسبة على تقدير الشرائط والمعدات وارتفاع المانع فيما بعد الحل والوجود الخارجي
بل اي وجود كان لم يسكت عنه فرد هذه الملاحظة ولكن فيه شيء فان الممكن المعدوم
ايضا له سبب بهذا المعنى فلا فايدة في تقييد الممكن بالوجود الا ان يقال فايدة التقييد
ان يصح الحكم الثاني بان ذلك السبب موجود كما لا يخفى تامل قال المص والشرطية الاولى
ممنوعة لاحتمال ان حاصل هذا منع اصل الاشتراك وعدم قبول لا بين الممكنات ولا بين
الواجب والممكن مستندا الى السند من احدهما ان يكون الوجود زائدا في جميع الموجودات
فيكون مغاير الذوات وخصوصياتها سوى نفسه فيزول احد المتغايرين وهو ماهية
الوجود لا يستلزم زوال المغاير الاخر الذي هو الوجود فرض هيهنا وثانيهما ان
يكون الوجود عينا فيما بل فيهما جميعا ولا يوجد خصوصية هيهنا بل فيهما حتى يزول ماهية
الوجود كما فيستدل منه على اشتراكه فيندرج فرع المص هيهنا منع الشرطية حيث
قال في لقائل ان نقول على تقدير ان يكون الوجود مشتركا اي ان حمل كلامه هيهنا على
منع لزوم الاشتراك بين الواجب والممكن لا على النقض وقدم ما فيه غير هذا وايضا الظاهر
من كلامه وكلام السند قدس سره ان المنع هيهنا ايضا هو منع الاشتراك بين الواجب و
الممكنات فقط لذكرهما الطرف الواجب الطرف وعدم ذكر هما بذكر الممكنات كما قال
ان كان المعتقد هو الوجود الواجبي يكون وجود الواجبي قائما بنفسه وان كان هو
الوجود الممكني يكون زائدا على ماهية الممكنات وكذا في كلام صاحب الحاشية حيث قال
يجوز ان يكون بعض الوجودات قائما بذاته وقال السند قدس سره فظهر مما ذكرنا جواب
المنع الذي اورده المص في الوجود الواجبي اذ ظاهر ان الاشتراك وعدمه ليس بنسبة
الى الواجبات وكذا قوله قدس سره في حاشيته اخرى لكنه فصل في السند فنفى الممكنات سندا
باحتمال الزيادة وفي الواجب بجواز قيامه بذاته اي ان دل على ان منع الاشتراك بين
الممكنات في نفس الامر لكن منع الاشتراك في الواجب ليس هو اشتراكه بين الواجبات حتى

حتى يمنع بل هو مشترك بالممكنات فقد منع ههنا قال الشارح فلانه لا خصوصية له لا يمكن
ان يستدل ح ان كون الوجود عين الماهية باطل لانه اما ان لا يكون لماهية خصوصية
او يكون والاول باطل اذ ظاهر ان لا شيء خصوصية والكاره الطرف داخل في
سياق الدليل كما ذكر والقاعدة السند لا يصلح سندا لمنع الشرطية اذ حاصل المعنى
زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية مرجع الى الشرطية تالية للشرطية الاولى
وهو انه اذا زال اعتقاد الخصوصية زال اعتقاد الوجود والشرطية الاولى هو قولنا
اذا كان الوجود عينا زال اعتقاد الوجود اه فيكون حاصل الكلام اذا كان الوجود
عينا فاذا زال اعتقاد الخصوصية زال اعتقاد الوجود والتالي باطل اي زوال الخصوصية
واقع بدون زوال الوجود فالسند المذكور ظاهر لا يصلح سندا لمنع شيء من الشرطيتين
لان الشرطية قد ينعقد من مقدم كاذب فاردان يصحح الشارح بالحاشية بقوله و
ليس هناك خصوصية غير الوجود فزوال الخصوصية هو زوال الوجود فيكون المقدم
في الشرطية الثانية عين التالي ولا يخفى انه لا يصح منع الشرطية لان للمستدل ان يقول
ليس كلامي في الخصوصية التي هي عين الوجود على ذلك التقدير بل غيرها سواء كانت تحققت
اولا ولا يلزم عدم تحقق المقدم في اللزوم غاية ان منع بطلان التالي ح او يقول
على تقدير كون الخصوصية عين الوجود الصادق اللزوم حق غاية ان الكلام غير مفيد
ومن يقول لا يصح حمل الشيء على نفسه اي انه لا نسبة بين الشيء ونفسه لا يقول ان
مثل زيد زيد كاذب غير صحيح بل يقول ان زيد الاول وزيد الثاني مغايرة في الجملة
لا اولا وثانيا فكذا بين المقدم والتالي ذاك ان الاول عين الثاني وهذا هو ما ادى اليه
بقوله فان قيل لا نم ان ح فالجواب بعده وجواب بنقل المنع من اللزوم الى بطلان
التالي تغير اللفظ لتغير الدليل الصحيح لمنع الشرطية وحاصل ما ذكره قدس سره عند تسليم ان
عدم امكان الحكم ببقاء الوجود عند زوال الوجود انما هو اذا علم الازل بعدم الوجود
ويمكن ان يجاب عن الاول ايضا بانه لا شك ان للاشياء خصوصيات مثل الجوهرية والعرضية
والانسانية والفرسية كما ذكرنا اولا قوله قدس سره بل هما دفع للمنع على تقدير السند

اعلم ان المستهدر كتب الاداب ان الكلام على السند انما يقبل شيئين احدهما
ان يكون السند مساويا لنقيض المقدمة الممنوعة وثانيهما ان يكون الكلام عليه
بطريق الابطال وههنا ليس شيء منهما وهذا اثبات المقدمة الممنوعة ودفع المنع
على تقدير السند لا دخل فيه بعد فيها ان الدفاع على تقدير عدم السند ظاهر فرجع
الى اثبات المقدمة الممنوعة بلا اثباته على تقدير السند الذي كان مقويا للمنع تقوية
الاثبات والدعوى على تقدير عدمه ثم لا يخفى ان هذا انما يصح اذا كان الاثبات
على تقدير كلا السندين ههنا والا فلا يصح في شيء من السندين قوله واما الدفاع
المنع على تقدير عدمه فظاهر لان السند الاخر يقوي المنع الضا وقدم منه قد عرفت
ان تفصيل السند مجرد ملاحظة مذهبهم والا فكل واحد من السندين كاف فرجع
المهاب ولعل لهذا اهر بالتدبر وقال الاستاذ في خر بيانه وصحح كذا غاية توضيح
كلامه اشارة الى تعسف وتكلف فيه والضا اذا جاز هذا الطريق فجوز ابطال السند
الاخص ايضا مدعيا بان اثبات تلك المقدمة على تقدير عدم السند ظاهر فينفتح
باب اخر في الدخل على السند ثم السند قدس سره ان اراد بقوله على تقدير السندية
مهتا مع قطع النظر عن السند وجودا وعدما فهذا هو الطريق المعروف المسلوك في اجوبة
المنع لا خصوصية فيه كما هو ظاهر كلامه وان اراد ان هذا السند له دخل في الاثباتة
فيكون حاصل كلامه ان هذا السند الذي اورده تقوية للمنع لا يقويه بل يثبت
نقيضه فيكون دخلا في السند الاخص بانه لا يصلح للسندية فتامل قال الشارح ولا يخفى
ان الاول من النظرين اي لا يخفى ان حاصل النظرين هو رفع المنع واثبات المقدمة
الممنوعة وهو الشرطة فالنظر الاول هو ان كلامنا في الخصوصية المطابقة لما في
نفس الامر ولا شك في زوال اعتقاد الوجود عند زوالها والنظر الثاني وهو مورد
قوله واحق بهذا الله على التقدير انه بعد تسليم ان الكلام في مطلق الخصوصية لزوم زوال
اعتقاد الوجود الضا حق لاعتقاده خاصا وان لم يكن خاصا في الواقع وعدم
الخصوصية الواقعية يقدح في الزوال الواقع الموجود لا في زوال اعتقاده لعدم

اي الدفاع على تقدير الله على عدم السند ظاهر ثبات المقدمة الممنوعة على تقدير عدمه ملا عبد الباقي

اثبات الدعوى

وهو الدفاع المنع على تقدير عدمه ظاهر الصحيح مع عبد الباقي

مناقشة في جواز الاعتماد ١٢

اي دعوى الدفاع المنع على تقدير عدمه ظاهر اي اثبات المقدمة الممنوعة على تقدير عدم السند ظاهر مع ملا عبد الباقي

٢ بعد

يثبتها

اي سيد جواز الطريق والاثبات بدون السند لا يصلح لمعارضة الدعوى لمعارضة السند المانع يجيبه المنع من منع تقدمه ظاهر فلا يصح مقوية مع ملا عبد الباقي

اي الخصوصية المطابقة لما في نفس الامر لا في مطلق الخصوصية حتى يرد عليه ما اورده الشارح ملا عبد الباقي

مطلق خصوصية ١٢

اي المعتقد لا يخفى وبه يلزم ان يكون الوجود متحققا بدون الاعتقاد ولا يلزم هذا فان بقاء الوجود بحسب الاعتقاد عند زوال الاعتقاد الخصوصية لا لا يلزم ذلك لا يلزم من ذلك تحقق الوجود في نفس الامر فتامل عبد الباقي

فقدم ورود النظر الاول على ما ذكره كما قال الا ورد على التوجيه الذي ذكرنا انما هو نظرا
لا اول كلامه لو صح وقدم ما قدمت حيث قال فلانه لا خصوصية له حتى يزول الاعتقاد
بالوجود بزوال الاعتقاد بتلك الخصوصية واما ما ذكره في الحاشية من قوله فليس هناك
خصوصية غير الوجود ويستلزم اللزوم كما قرره في قوله فان قيل لا نم زوال اعتقاد
الخصوصية ليس مستلزما الخ وهو قوله فجوابه من منع الملازمة لا منع بطلان التالي
بناء قضية فرد مثلا لا يقال بناء على ورود المانع الثاني لانا نقول فح لا يصح
قوله وليس هناك خصوصية غير الوجود ولا منع بطلان التالي وبناء جوابه قدس سره
حيث قال هذا انما يتم لزم اذا علم ان تلك الخصوصية هي الوجود الخ الصانع الخصوصية
الواقعة والحق ان ما ذكرنا لا يرد على الشارح فان الحاشية ملحق على الشرح وما قلته
ما في الشرح لما في الحاشية لا يلزمه لان لان نقول لي رجعت عما قلت في الاصل
وقلت ما قيل فرحقيقة الملازمة ولذا انتفت بمنع بطلان التالي واثبات الخصوصية
وتصحيح الملازمة من ذلك والعقول والرجوع عن منع اللزوم الى منع بطلان التالي
من الشارح وهذا اخر كلامه ولا يرد عليه ان الملازمة حقة نعم كان يرد قبل الى في
الحاشية فتامل قال الشارح والذي يدل على ان المراد ما ذكره لا يخفى ان الخلاف المذكور هنا
بينه وبين صاحب الحواشي هو فرض السند الثاني ولهذا صرح لا قريبا ولا
بعيدا ان السند على ما ذكرنا اثنان وعلى ما ذكر صاحب الحواشي واحد حتى نقول بعده
والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا لا ما ذكره الخ اشارة الى هذا الخلاف ولا يدل
على طرف من الخلاف المذكور فكان المناسب ان يذكر اولا هذا الخلاف ايضا
بلا واسطة ثم نقول والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا لا ما ذكره الخ قال المصنف
لان المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها لا يخفى ان هذا هو ما ذكره المستدل
بعينه من قوله ضرورة ان الواقع في مقابلة المعدوم وجود خاص وكان
الواجب ان يقول لان المقابل لوجود كل ماهية هو عدمها الخاص بها والتغير بالعدم
والعدم لا يؤثر وكذا ذكر الماهية التي هي موصوف العدم صريحا لا يؤثر لان المراد

المراد من مقابل المعدوم هو مقابل الشيء المتصف بالعدم من حيث العدم فمرجع
مقابل العدم كما قال فمرجع مقابل الوجود خاص ولم يقل موجود خاص في الجملة والعذر
قال قدس سره في تفصيل المقام كما ان الوجودات متعددة كذلك العدمات وهو
ان رفع احد التغايرين الخ ثم اعلم ان التعدد في العدم والاشتراك لفظ متصور بوجوه
الاول ان يكون العدم قبل الاضافة الى الوجودات متعددا بتخالفه كما ان الموجود
في الوجود كذا ولو وضع العدم لكل واحد منها والثاني ان يتعدد بالاضافة
كما هو ظاهر قوله قدس سره فمرجعه ان رفع احد التغايرين مغاير لرفع الآخر ثم
يوضع لفظ العدم لكل واحد منها لا للقدر المشترك الذي هو الرفع المطلق والثالث
ان مراد من العدم ما يشمل سلب جميع الوجودات كما هو موضوع كل احد فان
كل احد بالنسبة الى زيد مثلا بانه معدوم بحكم بانه فيض اذ قيل لكنه
موجود بوجود عمرو وهذا المعنى على تقدير الاشتراك الوجودي يحصل سلب الوجود
المطلق وعلى تقدير اشتراك لفظ الحصول يستقر الوجودات وسلبها ثم تعدد
في كل ماهية وصحة الحصر انما هو في الثاني لا في الاول والثالث بل يزيد يحصل فيها
لاحتمال ان يسلب الوجود الذي سلب آخر كاحتمال موجودية زيد بوجود عمرو واحتمال
ان يعدم زيد سلب جميع الوجودات الذي هو عدم عمرو كما لو وجوديته بوجوده وهذا
لا يضر على المانع لكفاية الصحة على احتمال له الا ان يدعي صحة الحصر كليا بلا فرق وثبت
فيما مثل ثم لزوم مشترك معنوي في الاحتمال الثاني هو الرفع المطلق غاية انه لم يوضع له
لفظ العدم بل تخصيصه بطريق الاشتراك اللفظي لا يضر ههنا ومثل كان متصورا
في الوجود الخاص لكن لم يكن مرادهم فيه مثل هذا الاشتراك اللفظي بل مثل الاول فلا
اخذ آخذ في تقرير هذا الدليل الى ومفهوم نقيض الوجود احترازا عن ان نقول احد
سلب الوجود الخاص نقيض الوجود الخاص والحصر منهما صحيح على الاخذ في التحديد فيصح
ولا يرد عليه ان اخذه فيه مستدرك لان مفهوم العدم ليس هو سلب الوجود الخاص
بل هو سلب جميع الوجودات اذ اهل العرف لا يفهم منه الا هذا المعنى الى آخر ما قالوا وهو

اخص منه لان فايدة ذلك القصد وحاصله هو حصل هذا الوجه الذي ذكره هذا
المورد في بيان استدراكه فان الآخذ بقول اخذته في الدليل لئلا يقدح
احد في الدليل بتوهم انه يقتضي الوجود وحكم ثابت فالقصد فيه لمنزلة هذا
البيان وهذا الاستدلال مع ان الحقائق لا يقتضي من العرف والكلام
محقق بينهم قدس سره لكنه ليس بمناسب لان يكون في غير صاحب الوجود
الخاص تردد بين وجود غيره وسلبه كالتردد في وجود انسانه اعني وجود لوجود
عمرو او مسلوب عنه ذلك الوجود وهذا حق ايضا لكنه غير مناسب في التردد
بين واحد لا بعينه وبين العدم كما في الاحتمال الثاني فليس مثله فان وجود
ذلك الشيء ذاصلح واحد من الوجوداة فالتردد في الحقيقة بين وجود لنفسه وسلب
ذلك الوجود ولا اقل من انه الفا محقق في البعض وفي الاحتمال الاول من الشق
الاول من الاحتمال الثاني ايضا وهو ان يكون التردد في الشيء المعين
بين الوجود الخاص ورفع ذلك الوجود يحتمل غير مناسب بان يتردد في زيد مثلا
بين وجود خاص لعمرو وسلبه فان الحصر فيه الفا حق لكنه غير مناسب بخلاف
التردد بين الوجود الخاص لزيد ورفعه فان الحصر فيه حق ومناسب واعلم
ان الشيء اذا كان مطلق وكان التردد بين واحد لا بعينه ورفعه الذي هو سلب
كلي يحتمل ان يكون حصول واحد لا بعينه بطريق التوزيع بان يلاحظ في زيد بين
وجوده الخاص وعدمه وكذا في عمرو وبين وجوده الخاص وعدمه وكذا في بكر وهكذا
فيحصل التردد في الشيء المطلق بين احد الوجوداة ورفعه وان يكون التردد بين
احد الوجوداة ورفعه فرد كل واحد من زيد وعمرو وبكر بان يقال ما ان يكون زيد
موجودا باحد الوجوداة او لا يكون موجودا اصلا وكذا عمرو واما ان يكون موجودا
باحد الوجوداة او لا يكون موجودا اصلا وهكذا اجمالا ثم اعلم انه على تقدير اشتراك
العدم لفظا مثل الوجود يجب ان يكون العدم خاصا مع قطع النظر عن الخصوصات التي
يأخذ بالسبب الاضافة الى الوجوداة لخاصته كذلك فان وجود زيد ممتاز عن وجود عمرو

مع قطع النظر عن اضافتها الى معروضها اذ لا تعدد هذا فح قد نازعوا ما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص ومعدوما لا يكون الحكم عقليا على تقدير اشتراك
العدم لفظا اذ سلب الوجود الخاص يحتمل ان يكون بهذا السلب وبذلك السلب
فيحتاج الى دعوى ان وجوده لا بسلب سلب وجوده اخر كما ان شأن الوجود الوجود
اخر وهذه مقدمة اجنبية وكذا اذا ارد بان زيدا اما ان يكون موجودا بوجود
من الوجوداة او لسلب كل واحد منها فعلى كل واحد من الوجوداة يحتمل السلوب المتعددة و
هذا سرد سوا فسر العدم بسلب وجود وجودي كما هو المذكور في الشرح والحاشية او فسر
بسلب جميع الوجوداة كما هو المذكور في حواشي الاكثار موافقا لما في شرح المجيد للتجريد
وما في الحاشية العلامة الدواني فمن اعتبر اتحاد مفهوم اصرار عن تعدد العدمات
باي وجه كان وان كان صحيحا لكن على تقدير التعدد في البعض لوجه فقط لا يرد
عليه ما لم اعتبرت قائلا بان ذلك الحكم ليس هو الحكم المذكور المقصود لان ذلك يكون
بدلا عن هذه المقدمة ومغنيا عنها فالاخذ والترك لكل منهما وجه فايهما يجعل
يعمل ولا يسئل عما يفعل قال المص لجاز ان يكون الاشتراك لفظا فلهذا لا
يزول اه اعلم ان ههنا شيئين الاول ان المستدل جعل الاشتراك اللفظ مثبتا
ومطرودا لزوال الاعتقاد بالوجود كما قال في الازال اعتقاد الوجود وهذا المانع
بعد تسليم جعل الاشتراك مثبتا لعدم زواله كما قال فلهذا لا يزول والثاني
ان مدعى المستدل هو بطلان التالي باي وجه كان فقد سلم المانع بطلانه وجواز
بقاء اعتقاد الوجود غايته انه بين وجه البقاء بانه هو الاشتراك اللفظ وهذا
لا يضر فرد عوى بطلان التالي لعل بنته والجواب عن الاول ان المشترك اللفظ حيث
كان سواء كان مسمى هذا الاسم هو المعنى او اللفظ اعتبر فيه امران تخالف في
المعنى واتحاد في اللفظ فتسليم الزوم بالنظر الى التخالف وتجويز البقاء بالنظر
الى اتحاد اللفظ بل الباقي هو اللفظ فتفطن انه لو قال فرد وجه ضعف بطلان
التالي ان المانع هو اللفظ لا اشتراك لفظا لسلم عن المحل الثاني ايضا

فعليهم نظروا الى الجنسين فاحتاجوا في توجيه ما ذكروا وما سيذكره قدس سره
من قولهم ان كان المراد بالخروج بحسب ثلاث احتمالات الاول الاعتقاد
كون المطلق عليه لفظ الوجود كما في الاول بلا تخصيص كونه بوجود تلك الخصوصية كما في
الثاني فيتوقف في اعم الزوم فر ظهور الصحة والفساد بل في الصحة والفساد وكذا في
حكم بطلان الثاني لكن حكم قدس سره بان الملازمة صحيحة كما في الثاني لكن بدون
دعوى ظهور الصحة وفساد بالسلوب وظهوره بالطريق الاولى على عكس الاول في الصحة وعلى
عكس الثاني في عدم الظهور ولكن لم يحكم فر بطلان الثاني لتبقى من الصحة والفساد
بل قال فيحتاج الى مزيد تامل لظهوره متوقفا في حكمه ولكن كان الظاهر ترك ما
هو مثبت لظهور صحة بطلان الثاني وظهور فساد الملازمة في الاول وترك ما هو مثبت
ظهور الصحة والفساد في الثاني التوقف فر الظهور اولا فر الصحة والفساد والا يعلم
ترك عدم ايضا ان منع الشرطية ومنع بطلان الثاني لا يتيان فيان لجواز عدم العلم
بواحد من طرفي الاتحاد والسلب الثاني فاما هو فر الجزم بالطرفين او الجزم بالاول
والتجويز في الطرف الاخر فمع لزوم الثاني المستلزم لتجويز البقاء ههنا كما هو فر مع
لا يتبع من انتفاء الثاني المستلزم لتجويز الزوال كما هو فر منع بطلان الثاني وهذا مما
ما قال قدس سره سابقا في منع دليل بداهة الوجود وهذا مع قطع النظر عن المنع الثاني
وقدم الكلام هناك والاحتياج الى هذا اذا كان كلامه منع بطلان الثاني كما هو
ظاهر الباقي في بطلان الثاني ومقتضى المقام قاطعا للنظر عن انه يستلزم
بطلان الثاني لامر وعدله عن البحث الثاني في اول هذه الحاشية من انه يستلزم
لبطلان الثاني كما هو عن المستدل وكون وجه بطلانه الاشتراك اللفظي لا الصريح
اذ بطلان اللازم يكفيه من اي وجه كان قال الشارح مما ذكرنا في ضعف بطلان
لم يقل اي من ضعف بطلان الثاني لان ضعف الدعوى انما كون سند منعه فما هو
سند منع هناك يكون سند منع ههنا ايضا من جواز الاشتراك اللفظي فكون صحة
التقسيم بسبب فيتوجه ما مر من الخلل المذكور من هناك ههنا ايضا ويدفع ما

بما يرفع لكن مقاوة في الجملة ثم قوله وهل النزاع الا فيه ظاهر وانه نقول لو ادعى
المستدل بطلان اصل علم المصادرة واخذ المدعى في الدليل لان الانقسام يجب
الحصر الذي هو منع بطلان التالي انما يكون لو كان مشتركا معنويا فيجب اخذ
الاشتراك المعنوي في دليل نفي اصله لكن المستدل ان يقول علمنا بالانقسام ليس من
جهة علمنا بالاشتراك المعنوي وان كان تحقق الانقسام في نفس الامر بسبب تحقق
الاشتراك المعنوي بل نعلم الانقسام بحسب المعنى ولا نستدل منه الى سببه استدلالا
من المسبب الى السبب فلو كان مراده من قوله انما نقسم اليهما بحسب المعنى انما نعلم الانقسام
لو علمنا الاشتراك المعنوي فغير واقع وان كان مراده انه لا ينقسم نفس الامر الا
اذا كان مشتركا معنويا فهو واقع وهذا هو وجه استدلاله وهذا مثل ان يقال في
دليل اثبات حدوث العالم بان كل متغير حادث انما يصح اذا كان العالم حادثا
قلنا نعم لكنه لم يتوقف علمه على علمه مثل الاستدلال من الدخان على النار ثم قوله
مع انه يصح ان يطلق عليهما مرد عليه ان هذا ليس تقسيم فان التقسيم هو قابل
مرادا ههنا وهو قسم قيود متخالفة الى المقسم ليحصل لهم كل قيد قسم وقد مر في حاشية
قدس سره انه كذا فالصواب ان يجاب بحفظ ذلك المعنى من التقسيم لان المستدل
يقول مراد من التقسيم ليس هذا الذي قلت فانه اطلاق اللفظ على معنى
في وقت وعلى معنى اخر في وقت اخر فالجواب الصواب ان يقال القسم هو
مفهوم ما يطلق عليه الوجود والمسمى به والاحتياج الى العلم السابق بالمسميات
والاوضاع ثابت على اي حال سواء قيل بانقسام لفظ الوجود او بانقسام
مفهوم مسمى الوجود قوله قدس سره ولان التوجيه المذكور الخ قيل ليس كذلك
بل مقصود العلامة من الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى هو المعنى الخصوص
على تقدير عدم الاشتراك المعنوي فان الوجود الخصوص بزيد ح ليس مشتركا
لفظيا لعدم كونه لفظا ولا معنويا لعوض محل لغة لسائر مسمى الوجود وان
كان معنى فالوجود الذي لم يشترك لا لفظا ولا معنى هو الوجود القائم بزيد

واعلم ان التوقف منقسم اولا الى التحقيق والتعليق والاول الى التوقف بحسب الحقيقة سواء كان صدقا او رسما والى التوقف بحسب الاسم والتوقف بحسب الاسم
قسم من التوقف بحسب التحقيق لتقسيم اللفظ فلو كان اللفظ ما هو بحسب الاسم والحقيقة لم يحصل الصورة واللفظ لكونها لا تحصلها لكونها فلكون مرجعه
الى الصدق بان هذا اللفظ مادة زيد الخ فذلك لان قال بالاصلح فتحاج الى اصحاب اللغة والاصطلاح والفرق بين التوقف بحسب الحقيقة والتوقف
بحسب الاسم ان الاول يحصل صورة ما علم وجوده في الخارج اما بالكنه او بالوجه والثاني تحصيل صورة ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم حدا او
رسما واجاب بر شرح يزيد

مثلا لا لفظ المدال حد فان لفظ مشترك لفظي والنسبة نسبة النوع الى جنسه وكذا
الكلام فنسبة المشترك المعنوي الى معنى زيد وان جعل صفة مشترك وليس القصد قسم النسبة
لا هذا الوجه بل محبة كاف ولعله اظهر من غيره فيرجع حاصل كلام الخبيصي الى انه ان اردت
انقسام المعنى القائم بزيد مثلا فالانقسام وهو المراد من بطلان التالي ثم وان اردت انقسام
لفظ الاجد فسلم لكن لم يكن اللازم عدم هذا الانقسام وان جعل هذا تاليا فيمنع
الملازمة اقول فرده بانه لو كان المراد ما ذكرت لا يتوجه النظر الذي اورده اعلامة
وبينه انه يقال ان موجه كلام صاحب الحواشي يجوز ان يوجه النظر بوجه اخر غير ما ذكره
انه ومخالفة توجيه انه لا يضره بل لتوجيه النظر المحل وجه فر كلامه لا وجه محل كلامه
مثل هذا الفاسد كما قال قدس سره وهم محض ظاهر البطلان بل الظاهر ان وجه النظر هو ما ذكره
فبطلان التالي الاول من ان الترديد فر اللازمة اصح وقرره انه السند قدس سره
ثم قال قدس سره منشا اطلاق الماتن وهو قوله والا اي وان لم يكن مشتركا
الخ يفهم من كلامه اولا ان الاطلاق هو في قوله والا فكون الاطلاق بمعنى الاسب
الكلي واخرا ان الاطلاق في قوله وهو مشترك اي في الجملة وهو الاخ الجزئي فلا
في الموضعين متغايران والحق ان الاطلاق فيهما واقعان مستعملان في السنة
القوم ثم الحق ان الثاني تابع للاول فانه لرفع ذلك وذلك الاخ الجزئي ورفع
الاخ الجزئي هو السبب الكلي فقوله مطلقا بعد قوله مشتركا يحتمل ان يكون قيدا
لمشتركا بمعنى في الجملة فيكون والاسباب كليا رفعا للاخ الجزئي المفهوم من التقييد
مشتركا مطلقا وان يكون قيدا للسبب بمعنى كليا اي ان لم يكن مشتركا اي ان
كان الاشتراك مسلوبا عنه سببا كليا فالاطلاق في الاخ هو السبب والمنشا
البعيد في السبب هو السبب والمنشا القريب كلاهما معا ثم قال الشارح في صدر
ذكر ثاني توجيه كلام المص الاخ ان صاحب الحواشي رد في بطلان التالي والمنشا
رد في نفس التالي ولزومه فر الشرطية ولا يخفى انه بعد حمل النظر على ما ذكرنا من ان
الاصح هو الترديد فر الشرطية القول بلزومه ما ذكره من حيث انه ترديد فر بطلان

بطلان الكل بل هو اولوية من وجه آخر والنظر باق بحاله ووجه المغايرة ان ما صدق
عليه الوجود عبارة عن المطلق عليه الوجود خاصة انه اعم من ان يكون معانى ومعنى
التقسيم بحسب المجموع وان يكون واحدا فتختلف حال اللزوم بحسب الامر لكن الظ
هو الاول بل الاحمال كاف في المنع والسند فيكون كل واحد من معانيه كانه وذاته
فيصح التقسيم بحسبه قال الشارح هذا التعريف ينافي ايج لا يبعد ان يقال المعرف ههنا
هو الوجود المقيد بكونه خارجيا ولم يكن في السابق مقيدا وان لم يكن اشتراكه
وكونه مطلقا مبينا بعد فان قيل بداهته يثبت ببداهة الحس فبداهته الحس
مقدمة عليها قلنا ليس هذا الحس وذلك الحس والفا لا يبعد ان يقال البداهة
ثانى الاحتياج لا التعريف وهذا مثل ان العرف نظرى واحد بوجوه فاذا وجدنا
والثالث وهكذا مما لا يحتاج اليه بعد سابقه وكذا الحاجة التصديقات قد تكون
بديهيا ولستدل عليه الفا الظنيا او التزاما ومثله وقد تكون نظريا ولستدل
عليه بوجه بعد وجه الى ما شاء كذلك والفا يمكن ان يقال هذا حكم لا تعريف وهو
لتقريره كونه تعريفا ليس المقصود هو اصالة بل المقصود منه تحصيل هذا الحكم ولعل وجه النظر
هو جهة الدكوراة لا ما ذكره قدس سره من ان التعريف لفظ فان التعريف اللفظ
من وظايف اللغة والعرف والحقايق لا يقتضى من العرف واللغة فان
التعريف اللفظ مطلبه ان هذا اللفظ لاى معنى وضع وحاصل تعيين الموضوع له
لذلك اللفظ فالمعنى معين ومعناه بانه ماذا خر معين فان اللفظ متعين
بين الالفاظ بخصوصه وكذا المعنى بين المعانى متعين بخصوصه فالخفاء في ان هذا
اللفظ المعين لاى معنى معين وهو موضوع من تلك المعانى وهذا وظيفة
اللغة لا الحكمة وكذا اذا كان المعنى معينا ولم يعلم ان لفظ ماذا فسئل عن لفظ
فقيل زيد مثلا يكون تعريفا لفظيا نعم اذا كان المراد منه تعيين ذلك المعنى بوجه
اخر مثل كونه موضوعا لهذا اللفظ يكون تعريفا معنويا من وظايف الحكمة وكذا
في الصورة الاولى اذا كان المقصود منه معرفة اللفظ بوجه اخر من وجوه معرفته

لا يخفى هذا كان هذا الاستدلال انما يتم اذا كان مصاديق الكون في الاعيان للكون في الاذهان امرا مقررا لانه اذا لم يكن كذلك لا يلزم من كون الوجود الخارجي مقابلا لوجود الذهني
ومن كون الوجود الذهني هو الكون في الاذهان كون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان لان هذا التقابلين اذا كان بهذا الامر لا يستلزم ان يكون التقابل الاخر هو
الامر الاول بين ذلك لامر من مقابلا لمقابل الكون في الاعيان للكون في الاذهان الصالح للاستدلال ومقررا ان مقابل الخارجي للذهني يحفظ
ومقرر فالاستدلال على كون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان انما يتم بثلاث مقدمات احديها الوجود الخارجي مقابل للوجود الذهني وثانيها الكون في الاعيان
مقابل للكون في الاذهان وثالثها الوجود الذهني هو الكون في الاذهان ثم ورد بذلك فهم ان مقابل الخارجي للذهني مقرر معروف كذلك فهم ان مقابل الكون
في الاعيان للكون في الاذهان مقرر معروف فكيف يلزم منه ان لا يكون الكون في الاعيان اشتهر من الوجود الخارجي في معناه فتامل ولا تغفل فانه فائق على ادراك
ولا تصل الذهن اليه واستدلالا مقاصده عبد الباقي

مثلا اذا كان عالما بان لفظ زيد متلا مركب من ثلثة احرف هي الزاء والياء والدال
او انه عرض مركب من حرف ومدة وكذا وكذا فاراد ان يعرف بوجه اخر فقال ان
لفظ موضوع لهذا المعنى يكون تعريفا معنويا ثم لا تغفل ان اشتهرية الكون في الاعيان
او عرفيته او ظهريته من الوجود الخارجي في معناها مما لا خفاء فيه فرضا كيف و
اكثر الناس لا يعلمون ان العين في مقابلة الذهن بل هو كالحرف الجديد كما يفهم
من قوله او الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الاذهان فانه يفهم منه
مقابلة الخارجي للذهني مقرر معروف فلما كان الوجود الذهني هو الكون في
الاذهان يجب ان يكون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان فيستدل من
مقابلة الوجود الخارجي للوجود الذهني ومن كون الوجود الذهني هو الكون في
الاذهان على كون الوجود الخارجي هو الكون في الاعيان فكيف يكون الكون في
الاعيان اشهر من الوجود الخارجي في معناه والصالح كيف يستدل والاستدلال
والصالح ليس كذا وخالف اللغة لا يقال الاستدلال من الله وكلامه مدرس في توضيح
كلام صاحب الحواشي ولا يستلزم المخالفة لانه كان الواجب ان يشير الى الخلاف
لئلا يتوهم الاختلاف قال لك لكن لم قلت ان اطلاق الخ افاد بان ليس مقصود
الشارح تسليم ما قال المص بل مراده ان المسلم ما هو اعم من ذلك وهو اشتراك
الموجودات في الكون اعم من ان يكون في لفظه او في معناه اما كونه مشتركا
معناه فغير مسلم ثم افاد وما اقرب ان يندفع ما توهم ان وجود الكون هو الاشتراك
في المفهوم من الكون لا في اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته هكذا حيث قال
مشترك فهذا المعنى فالكلام محله ليس الا منع تلك المقدمة فتامل ثم اعلم ان
جهة احتمال الاخر هو ان يقال نسلم الاشتراك في منع عام شامل لجميع الموجودات
الخاصة بوجود موجود سواء كان خصوصا لذلك المنع العام بان تمايز بالاضافة
او افراد له بان تمايز ذواتها ولا يسلم ان وضع لفظ الوجود لذلك المنع
العام بل لكل خاص خاص فالاشتراك اللفظي ويكون المفهوم العام وسيلة لوضع

لوضع الوجود للوجود الخاصة كما لقائل الوضع العام والموضوع له الخاص ولا وجه
محل صحيح لكن يحصل النزاع لفظيا لانه بعد قبول معنى مشترك بين الوجود الخاص
موجود موجود فالنزاع في ان لفظ الوجود هل موضوع له لكل المعنى المشترك او
للخصوصات نزاع لفظي يحتمل بالرجوع الى اللغة وليس من وظيفة الفلسفة وان كان بعض
العبارات ظاهرا في هذا المعنى خصوص عبارة الشارح السابقة في تحرير المدعى كما قال معنى
ان اطلاق الوجود على الموجودات معنى واحد فهذا اقرب الى الصناعة لانه مما يشهد به ظاهر
بعض عبارات الشارح ولا يبعد كل البعد لبناء الكثير مما ذكر على متفاهم العرف كما في
صحة الحصر والتقسيم فقوله قدس سره فان كان لعال قر الوجود فانه آت ح ظاهر على تقدير
الترادف وعلى ما ذكرنا من انه يحتمل ان لا يكون تعريفا بل يكون حكما الضمير د
لكنه ليس في تلك المرتبة لمغايرة العنوان وقد تختلف الاحكام بل حكم واحد
في القبول والرد والظهور والخفاء باختلاف العنوانات كما في الكبرى الكلية
والنتائج فقوله اللهم الا ان يحمل المدعى بديهيا يحتمل ان يكون رجوعا عن
كونه مرادفا وتعريفا لفظيا فان بيان اللغة والا وضاع لا يكون دليلا للمدعى
حكما وان يكون مع قوله بانه تعريف لفظي ومرادف لقول الغرض منه اثبات
المدعى فيه فيه الاستدلال ودعوى البديهية والبتية اعلم ان الاولوية
قد تستعمل فيما يكون الاول مثل الاولى في الصحة لكنه مع ضعف ليس بمعتبر الاولوية
وقد تستعمل فيما يكون الثاني فاسدا الصحة لكنه قليل الفساد بالنسبة الى كما
او كيفا ولعل فرقا مما هذا المراد منها هو الثاني فاراد بنفي من الاسم اذا
الى بقد لا فالاولوية حتى لو ورد ضعيفا ويدعى انه لا فرق في الضعف شدة
وضعفا او لو ورد غير المذكورة او يدعى ان هذا وكان اقل منها كما لكنها اشد
كيفا او بالعكس والوارد على ما ذكره واحد منها فيكون اقل كما او كيفا فلا
ينافي الاولوية التي ادعاها المص فانه ان قصد بهذا الاصل الايراد فلا يرد
على المص لان المص لو ورد شيء لكنه يقول انه اقل مما ورد على الادلة المذكورة كما

او كيفا ويدعى انه اولى منها وان قصد انه ليس باول على عكس ما قال به المحشي فلا ثم يراد
شيء واحد من الامر اداة المذكورة في السابق على سبيل الاستدراك هذا الشد منها فساد الوجه
من الوجوه او ما والها وما ذكره لا يثبت كثرة الشدة او المادة فلا يأتي في الادلة
التي اعتبرها المحشي بل يكون وجها لعدم قوله والقوة بدل والاول فلا يكون ايرادا على المص
لوجه على موجه قال الشارح اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا اه افيد انه وان دفع
عدم ملايم اجزاء الكلام من حيث ان اول الكلام يدل على ان المراد زيادة الوجود المطلق و
اخره من قوله خارجيا كان او ذهنيا يدل على ان المراد زيادة مطلق الوجود اي الافراد
بيان الاخر بيان لاطلاقه ومثاله يعني ان الوجود المطلق المنقسم الى الوجود الخارجي والذهني
زائد لكن مر ان الوجود المطلق ليس نفس ماهية الممكن والواجب ايضا فكون التقييد في
قوله ليس نفس الماهية الممكنة مستدركة يحتمل ان يكون وجه النظر هذا القائل ان الحكم بالزيادة
وعدم العينية وان كان على الوجود المطلق كما هو المحقق لكنه على وجه يسري الى الافراد
كما هو موضوع القضية المتعارفة وقد حققه بعض الاجلة فلعل في قوله خارجيا كان او
ذهنيا اشارة الى هذا ايضا فيجب التقييد ليصح ثم اعلم ان كلام الاستاذ في بعض
نسخ حواشيه هكذا لا يذهب عليك ان قوله اي الوجود المطلق صريح في ان المراد زيادة
مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان او ذهنيا يتبادر منه مطلق الوجود
فلا يتلائم اجزاء الكلام ويمكن ان يكون وجه النظر الذي اورده الشارح هذا ثم فساد توجيه
كلام العلامة ان المراد الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه قوله خارجيا كان او
ذهنيا بيان لاطلاقه ومثاله انتهى كلامه فلا يخفى ان الاول ان كان صريحا كما قرره لا يحتاج
الى البيان وله يحتاج احتاج الى صريح منه فلا اقل الى صريح منه فكيف الى الخفي بل الى
الخفي بل الى الاخفى فان المتبادر منه كما صرح به قبيل المطلق بل الملاق ان يجعل الاول
متبادرا للثاني وعكس الترتيب لذكره يصح به يصح وفائدة نقل عبارته سوى
ما ذكره قدام ان الشارح لم يرد اثبات عدم التلائم الا لانه توجيه بان الثاني يبين
للاول وليس فيه اثبات الاستدراك في التقييد بالممكنة كما نقلنا والتضعيف لذكره

الذكر لقال ان الحكم اه لا يرد على ما ذكره لانه ليس فيه اثبات استدراكي لتقييد
نعم يكون وجها وفايدة لقوله خارجيا كان او ذهنيا غير ما ذكره من ان هذا لعموم كما ذكره
ولا يرد على هذا ما ذكره من ان المبين اخفى من المبين فيمكن ان يجعل ع
الفاضل من وجه اخر لتفترق عن موضوع القضية الطبيعية ويبقى الكلام فرنه هل
حاجة الى هذا البيان ام لا ولعله لطول الكلام ان يكون فيه فتامل في ان زيادة
موضوع الطبيعية هل تستلزم زيادة موضوع المتعارفة وان تخالفا في بعض الاحكام
وقد جوابه المادي ثم حمل كلام السيد سره في وجه النظر الاول من الشبهة على انه جعل
وجه النظر ان العلامة اراد مطلق الوجود اي افراده والظاهر ان المراد هو الوجود
المعروف بالكون في الاعيان فجابه قدس سره عن قبل العلامة من ان المقدم اذا كان
مذكورا كان المطلق كذلك قطعا لا لو افقه فحكم بانه في كلامه قدس سره انظر اه بل
بل الحق انه قدس سره حمل كلام العلامة على ان المراد هو الوجود المطلق الاعم من
الخارجي والذهني وقال الظاهر رجوعه الى الوجود الخارجي المطلق المعروف بالكون في الاعيان
الخارجية بل للذهني وقد سبق ذكر هذا فتطابق الجواب بان المقدم اذا كان مذكورا
كان المطلق كذلك قطعا وكذا الكلام في وجه النظر الثاني والثالث وجوابهما فانهما
يجوزان يكون مبناهما ان اراد به الوجود المطلق العام من الخارجي والذهني الثابت
لكنه على وجه يسري حكمه على افراده الذهنية والخارجية ولا حاجة في الذهنية الى
لعدم الخلاف فيه كما في الوجه النظر الثاني وكذا لزم الاستدراك كما في الوجه النظر
الثالث والجواب كما ذكرا فيكون بناء الانظار الثلثة على امر واحد هو الوجود
المطلق فتخرج الكلام عن الاضطراب لكنه لا حاجة في الجواب عن الاضطراب الى انه في
الجواب بقوله ان المقدم اذا كان اه اشارة لا تخلطة السيل فرحمل الوجود على مطلق
الوجود بل فيه التزام ذكر ما لا حاجة اليه وترك ذكر ما اليه الحاجة وهو ان نقول ليس المراد
مطلق الوجود بل هو الوجود المطلق وقولي خارجيا كان او ذهنيا بيان للعموم وتحصيل
بل اشارة الى ان الحكم على وجه يسري الى افراده بلا حاجة الى انه جواب بطريق التنزل

قوله فتامل في ان زيادة موضوع الطبيعية ادخل الحاكم فرقه موضوع
الكلام بانه ان زيادة موضوع الطبيعية تستلزم زيادة موضوع
الطبيعية اتحاد فرقه فلا حاجة الى هذا البيان والا
لم يجز البيان لدفع الاشكال ان الكلي بان موضوع الطبيعية
ايضا فاذا كان الاستلزام حقيقة فلا حاجة الى هذا البيان
فلا بد من هذا البيان لملاحظة زيادة موضوع الطبيعية
حتى يتوقف الاستلزام ثم ما قال عدم تحقق التفرقة قابل
للمنع ان اتحاد الفرقة
الصادق ان كان مراده
لكن لا يليق عند البلغاء
وجه النظر الثاني
والثالث
خارجيا كان او ذهنيا
الوجود المطلق
العام عند
علامة واحد
الوجود المطلق
مخرج عن عند البلغاء
قوله التزام اه عطف على قوله الحق اه قدس سره
اصلا صحيح بل يقال هو على طريقة قدس سره وان وجه
الكلام على ما حمل عليه فتدبر في جوابه قدس سره قوله اذا
كان المقدم التزام ذكر ما لا حاجة اليه ولا يخفى ان

والتسليم كما في الثاني والثالث ولعل في ذكر كلامه في آخر كلامه تأمل ولا يتوهم
ان في كلامه دعوى لزوم اضطرابات كثيرة ثم جواب النظر الاول يخالف نظره في النظرين
الاخيرين الضاء وجوابهما الضاء والبواقي متوافقة في الدلالة على ان المراد بها الافراد
ثم اعلم انه يحتمل ان يكون جاء النظر الاول على احتمال الحمل على الوجود المطلق وفهم
الشارح من كلام العلامة هذا الجواب ليطابقه ويكون بناء النظر الاخير على
احتمال حمل الشك كلام العلامة على الافراد فالسيد قدس سره يقول يحتمل ان يحمل الشك
على كذا او لو وكذا وان يحمل على كذا ولو وكذا لا على السيد قدس سره شيء بل على
الشك ايضا لاحتمال كلام العلامة الطرفين اولا واخرا كما افاده اولا وقول الشارح
لا يقال هذا الاتيان الخ يتأتى على اي حال لانه على تقدير ارادة الوجود المطلق فان
المقصود الحكم عليه على وجه يسري الى افراده متوجه ما ذكره فلا يكون ما ذكره الشارح وهو هذا
القول قرينة على انه الافراد مطلق الوجود وبنى كلامه عليه لا الوجود المطلق ولا اختلاف
خلاف بحسب المعنى فرد الحكم والمحكوم عليه بحسب الارادة تماما على ما ذكرنا وان الكلام في المرجح
الشان الذكور ما ذا ثم اعلم ان غرض الشارح من النظر الاول يحتمل ان يكون ان المراد على المقصود
بعد تسليم ان مراده ما ذكره صاحب الحاشية لا المراد على صاحب الحاشية ولو ابداه عدم
مراد المقصود بعد النظر ويحتمل ان يكون ان المراد على صاحب الحاشية وعدم تسليم ان مراد المقصود
ما ذكره فكان الملائق بيان مراد المقصود بعده على خلافه وعلى الاول متوجه السؤال بقوله
لا يقال هذا الخ على ما ارادة المقصود والسؤال ويكون الجواب عن قبله وعلى الثاني يكون
قرينة على انه لم يحمل صاحب الحاشية على ما يرجح الحكم الا الافراد بارادة بعض الافراد
ان سر حكمه انما اذ بعد ما حكم بعض ذلك الحمل لا وجه للبناء عليه فتصحيح الدليل على
تصحيح الدليل بناء على ما هو مرضي عنده فاعلم انه لي تعدد وجوه النظر متعدد وجوه
حمل الشك كلامه متعدد وجوه حمل كلام المقصود يحتمل ما يكون ما حمله منظورا فيه بوجه من
الوجوه المذكورة في كلامه قدس سره ثم لا تغفل عن جواب النظر الاول فان فاضل
النظر ان الظاهر وجهه الى الوجود المعرف لانه المذكور صريحا فالجواب بان المقصود اذا كان

فلا يكون ما ذكره الشارح الى قوله قرينة اولى لسنن
ذلك لكن لو وصلنا لا الى تحسين الاشتري والاي من
العدم اي اذا قصد بها وجود في شيء على تحقيقه بوجود
لنفس نفس الحدة المحكمة قرينة واحتجت بقرينة
الوجود وفي كل امر عليه لا الوجود المطلق
تقول الحقيقة هو هذا فتأمل فان ما ذكره الافراد
على عبد الباقي

قوله ثم اعلم ان غرض الشارح الخ يحتمل ان يكون ان المراد
ان قول الشارح لا يقال اه قرينة على ان الشارح اراد على ما ذكره
اي الافراد لا الوجود المطلق بانه ان الحمل الوجود المطلق
فيه نظر على الوجود صاحب الحاشية اي الحمل الوجود
قرينة على ارادة مطلق الوجود وفائدة ارادة الافراد
لما ذكرنا سابقا وان قلت ان ارادة الافراد على ما يحتمل
فقط فلا يلائم قرينة على ان يكون قرينة على ارادة
الوجود المطلق الخ الحاصل ان يكون قرينة على ارادة
قرينة على ما ادعى انه قرينة لم يصح منه عبد الباقي

كان مذكورا كان المطلق مذكورا ان اراد انه ان كان المقيد مذكورا صريحا كان المطلق
ايضا مذكورا صريحا ولا تفاوت بوجه من الوجوه في صلاحية الارجاع فغير مسلم وان
اراد انه كان المقيد مذكورا كان المطلق ايضا مذكورا ولو ضمنا ودون مرتبة فلا
الظهور ثم الاصدان الاظهران يعلل بان الوجود الى زايدة على خلاف
ما ذهب اليه الاشعري بل نقل عن سند المحققين قدس سره حاشية لتوجيه النظر
يدل عليه حيث قال النظر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص لا المطلق
اذ لا نزاع في زيادة وجود المطلق فقال اثبات اشتراك الوجود هو مذهب
الحكماء والاشعري يخالفهم ايضا في هذا الحكم ولعل نظر الحكماء خلاف الاشعري
لسبقهم ولانه ليس من وظيفة الحكمة ان يبني الكلام على الخلاف بل يجب ان يثبت المدعى
سواء خالفه احد اولا ويظهر من بعض ادلتهم ايضا قال في التجريد صاحبه بعد اثبات
اشتراك الوجود في مقام اثبات زيادته فتغاير المهية والا لاتحدت المهيات
حيث فرع التغاير على الاشتراك والتزام اتحاد المهيات على عدم الزيادة غايته
انه بعض ادلتهم على وجه يمكن اجراؤه على الزيادة مطلقا مشتركا اولا قال الشارح
لانا لا نم ذلك لانه اي افاد هذا منع في مقابلة المنع لكن لما كان المجيب هو السايل خفي ان
يحمل جواب الشارح على الاستدلال الصحيح جوابه بالمنع فقال بل اللائق ان يحمل الجواب على الاستدلال
لانه من جانب المستدل اعم العبارة مشترك والحق انه لا يحسم مادة الشبهة بدون
حمل الجواب على الاستدلال لان للسايل ان يرجع عن الاستدلال الى المنع وايضا لكون
المجيب هو السايل غير معلوم وحمل الجواب على الاستدلال اقرب لان دعوى عدم اللزوم
والتخلف في مادة كاف له لان العينية مثلا يستلزم دوام العلم بالوجود عند العلم بالمهية
بل يجب ان يكون علم المثلث هو بعينه علمه وعلم علمه ايضا هو علم علمه وهكذا اذا
المفروض هاهنا ان المثلث معلوم وعلمه ايضا معلوم حيث حكم بمعلومية المثلث و
الحكم يستلزم معلومية المعلومية ثم افاد ان ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى
مقدمتين احديهما ان التصور هو الوجود الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك

قوله قال المستدل لانا نتعقل المثلث ۱۲۵۱

فاعلم انه يخفى لا يلزم ورود الاشتراكي لعدم ايضا
غيرها الحكم لان الاشعري لا يقول لان الوجود المطلق حتى يرد
الوجود المطلق ليس زايدا فلا اختلاف الا في الاول فتأمل
عبد الباقي

والفارق في قوله فتغاير المهية لتعقيب التفريع وتخصيص المدعى
بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو
عينية الوجودات الخاصة للمهيات كما لا يخفى الا ان يقال
ذهب الاشعري الى ان الوجود معان متعددة غير مشترك واحتج
عليها وكل منها عين للمهيات المختصة بذلك الوجود فيكون ذا
ابطل ان الوجود معان متعددة اثبت ان زعم هذا
ثم ابطل ان يكون ذلك المعنى زايدا واصفا فقد ابطل معنى
عينية الوجود مطلقا تأمل
عبد الباقي

اقول لا يخفى عليك ان حاصل الاستدلال الذي حمل الجواب عليه لزوم المثلث
معلوما وكذا علمه لكن وجوده الذهني ليس بمعلوم في وجوده الذهني
نفس وجوده فقال على الشارح رحمه الله لا يلزم الا الشبهة لانه لا يلزم
لو لم يكن العلم هو الوجود الذهني وكلام الشارح على عدم التصور
تصور المثلث مع الذهول عن تصوره فلا يصح جوابه لكون التصور
هو الوجود الذهني في كلام الشارح عليه بعيد بل لا يعد فتأمل عبد الباقي

فلا يمكن تصور الشيء مع الشك في وجوده الذهني نعم لو لم يكن
تصور الشيء هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن تصور الشيء لتصورنا
تصور ذلك التصور لا يمكن تعقل الشيء مع الشك في وجوده الذهني
عبد الصانع

عن تصور ذلك التصور وجواب انه منع المقدمة الثانية لما اشتهر بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم وانت خبير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا كان صورة الشيء حاصلة فرلتوسر العلم انه حاصل لن وذلك الشيء متصور ثم افيد فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض الذي اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور الشيء بل يكون التصور هو الوجود في الذهن فتامل انتهى يقال لا يخفى ان الخلاف في ان التصور هل هو وجود ذهني للمتصور ام لا امر وفي ان الوجود الذهني بعد ما ثبت هل هو زائد على المتصور ام لا امر آخر والنزاع ههنا في هذا وعدم الخلاف الذي كما سبق فرحاشية سلن فيها وجه النظر الا ان عدم الخلاف لا يغني عن التوجيه مع ان القائلين بالوجود الذهني وان لم يختلفوا فيما بينهم لكنه لا بد لهم من اقامة دليل كما هو وظيفة الحكمة فانك قد عرفت الوجود الذهني لسبب انكار اصل الوجود لا يصح صحة فرهذا المقام لان هذا الشك يصح منهم ايضا اذا قالوا ما نفرض ان التصور الذي هو عين الوجود الذهني غير عن هيئة فلا خصوصية لهذا الشك كما كون الوجود الذهني زائدا بل هم يشكون في الالتفات به ايضا مع التصور والتصور التصور فلا يكون قائلا به ايضا والحاصل انهم لا يقولون بالوجود الذهني اصلا لا عينا ولا جزءا ولا زائدا فمنعون جزئيته وعينيته وزيادته والمقصد ههنا اثبات زيادته بعد قبول اصل وجوده بحيث لولا هذا الجواب لكان عينا او جزءا فالملائق حمل كلام قدس سره من اول الامر كما ذكرناه على منع المقدمة الثانية ايضا وجعل من تتمة كلام الشارح وعدم انكار المتكلمين التصور لا يستلزم القول بان العلم بالعلم لازم لا ينفك عنه اصلا ولا يلزم ايضا ان يكون المانع من المتكلمين وان يكون اقامة الدليل الزاما لهم وليس حكم اقامة الدليل في كل مسئلة سواء وجد قائل بخلافه او لا ويمكن ان يكون وجه الامر بالتامل في كلامه هذا فتامل لان لقائل ان يقول نحن ايضا نقول انه من تتمة كلام الشارح لانه منع المقدمة الاولى بل يقول هذا المنع مستفاد مما ذكره وقد

وقد اسمعناه وقلنا هو مستفاد من النقض الذي اورده قدس سره وسيجيء ان جواب الشارح
لا يبتني على انكار المتكلمين التصور ثم لا يخفى عليك انه لو قرر الدليل هكذا ان
المثلث حين وجوده في الذهن يشك في وجوده الخارجي فلو كان الوجود الخارجي
عينه لكان حين كونه موجودا في الذهن بانه موجود في الخارج حين كونه موجودا
في الذهن فان المثلث الموجود في الذهن مثلث فيه فيكون موجودا في الخارج
في الذهن والى هذا انه يلزم امران عدم الشك في الوجود الخارجي حين كونه في الذهن
وكونه موجودا في الخارج حين كونه في الذهن اي يكون الوجود الخارجي موجودا ذهنيا
والوجود الذهني موجودا خارجيا وكذا لو كان الوجود الذهني عينه لكان حين
موجودا في الخارج بانه موجود في الذهن ويكون موجودا في الذهن حين كونه موجودا
في الخارج لان مثلا الحل عينه الوجود بن لما توجه ما اورده الشارح واعلم ان فيما
ذكرناه تقرير ان احدهما بحمل ما ذكرناه تتمة للدليل المذكور في الاصل بان نقال لو كان
الوجود الخارجي عين للممتنة لما شك في وجوده الخارجي حين كونه في الذهن كما لا يشك في
كونه مثلثا في ذلك الوقت وموجودا ذهنيا وكذا لو كان الوجود الذهني عين الممتنة
لما شك في وجوده الذهني حين كونه موجودا خارجيا فلا يرد انه لا نسلم انه لا شك فيه لانا
نجزم بهذا الوجود الذهني مطلقا لا الوجود الذهني فظرف وجود الوجود الخارجي
مجتمعان في آن واحد في ظرف ولكن اللازم هو هذا كما ان المثلث يجامع الوجودين
وظرفا وثانيهما بحمل ما ذكرناه دليلا برأسه بان نقال لو كان الوجود الخارجي عين
الممتنة لوجب ان يكون حين كونه موجودا في الذهن موجودا في الخارج مجتمعين آنا
وظرفا كاجتماع المثلث آنا وظرفا وكذا لو كان الوجود الذهني عين الممتنة لكان
الممتنة موجودة في الذهن حين كونه موجودة في الخارج مجتمعين آنا وظرفا كما
اجتماع المثلث مع الوجودين فيجتمع المثلث آنا وظرفا قال الشارح ان اراد ان الوجود
نفس نفس شيء كان اللائق ان نقول الوجود نفس نفس جميع الممتنات الممكنة حتى نقابل
قوله الوجود نفس نفس بعض الممتنات الممكنة فان قولنا الوجود نفس شيء من الممتنات معناه

قوله الوجود نفس نفس
من قوله لو لم يكن موجودا
وحاصله ان ارتفاع امران عدم الشك في الوجود
الذهني حين كونه في الخارج وكون الوجود الذهني
موجودا خارجيا والوجود الخارجي موجودا ذهنيا
وتخلف الخارجيات لو كان الوجود الخارجي عين الذهني
جزء العدد الماهي لعدده
بان يكون الشيء واحدا وجوده لفظ الجمع حتى يقابل قوله
بان الوجود ليس نفس بعض الخ
تعليل لقوله لم يجز الكلام الا انه لما قال كان اللائق
ان يقول كذا حتى يقابل قوله هذا فنفهم
ان يذكره على هذا الوجه فعلله بقوله هذا
اقامة الدليل على هذه الوجه بانه لما حسن قال فيه بانه عدد
كي فرقه عليه ثانيا حسن قال فيه بانه عدد

ومؤداه الوجود نفس بعض الماهيات فيكون سببا لها الصانع واحد فلا يتقابلان
وليس هذا مثل ليس شيء ان ثبات الموضوع فان نفس شيء هو الجواب الفقيه هنا
فنقضا بها الصانع وبان فيشترك في اللازم والصحة والنقض وظاهر ان المراد
ليس نفس جميع الماهيات ووقع الغلط في العبارة ولعل لهذا اي لان الوجود ليس
من الماهيات الممكنة فيمتنع ان ليس نفس بعض الماهيات الممكنة لم يرد ويحتمل الناظر هنا
اورده فيما سبق على الشق الاول في قول الشارح هذا اذا كان المدعى انه ليس جزء لجميع
الماهيات الممكنة اي لكن كان اللائق به ايراده على الشق الثاني هنا ايضا لان
القول ان الشقين لا يتغايران والحاصل ان الشق الاول هنا لا يتم باتفاق الشارح
وبعض الناظرين لكن باختلاف الوجه فعند الشارح انه في معنى ليس نفس جميع الماهيات
وعند بعض الناظرين لانه في معنى ليس لبعض الماهيات والشق الثاني مختلفان صورة
وحاصل ايراد بعض الناظرين فيما سبق حيث منع صاحب الحاشية ترتب الفصول الوجودية
النهاية على تقدير دخول الوجود في الماهية وقال الشارح هذا اذا كان المدعى ان الوجود ليس جزءا
لجميع الماهيات واما اذا كان المدعى انه ليس جزءا لبعض الماهيات لم يتم الدليل ان تحقق نقيضه
تعكس الامر اذ المدعى لا يكون ليس جزءا لجميع الماهيات لم يتم الدليل لان نقيضه ان يكون جزءا
الماهيات ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزءا لبعض الماهيات لكان رفعه بان يكون جزءا
لبعضها ولا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض الماهيات دخوله في الفصول
الموجودة في تلك الماهيات فيه بان هذا من العجائب في كلام العلامة صرح في ان المراد من
قوله الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم الدليل فلا يلزم من
جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية وكذا اما قوله انه ليس جزءا لبعضها
صرح في السلب الجزئي فنقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر مختصرة كتب ايضا ان
تقال ان الموضوع في قولنا ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات او لبعضها هو الوجود والمحمول
هو جزء وقولنا للجميع او للبعض قيد المحمول فلم يعتبر قولنا ان الوجود ليس جزءا للجميع سببا كليا
يكون حاصله لا شيء من الوجود بجزء للجميع ونقيضه بعض الوجود جزء للجميع فيتم واما اذا اعتبر

مصـ لان معناه واذا اعتبر سببا جزئيا انه ليس لبعض الوجود جزء البعض فيكون لبعضه جميع الوجود اجزاء البعض عندنا في عبده
عـ اي مدار عدم التزام الدليل واتمامه على كون هذه القضية سببا او سببا جزئيا لما عرفت من انه تم وان كان هذه سببا كليا والاتم وان
كان هذه سببا جزئيا عند المدعي ولا يلزم ان يكون كذا مخرج في السبب الكلي حتى يفرد ما اورده سلمه الله نعم هي فاذا كان كذا فالك
فخلط فرد ذلك البعض من الموجب فتفطن ان مسلم لا يوجد عند الدعي كلما لا عرفت ان كان القيد هو الجميع يسوا اسببا جزئيا
او لا تم وان كان القيد هو البعض لا تم سوا كان سببا كليا او سببا جزئيا ولا كان القيد في الاول هو الجميع وفي الثاني هو
البعض فيكون التعكس جعلا عند الدعي

اعتبر سببا جزئيا فيكون معناه بعض الوجود لبعض الجميع فيقتضي كل وجود جزء الجميع فتم الاصل
ايضا بل الطريق الاولى واما قولنا ليس الوجود جزء البعض لو اعتبر سببا جزئيا يكون لبعضه
جميع الوجود اجزاء البعض فلا تم وان اعتبر سببا كليا يكون لبعضه بعض الوجود جزء
لبعض المهية فلا يتم ايضا فليس المدار على كون هذه القضية سببا كليا او سببا جزئيا
بل على قيد المحمول حتى التكليس والضابط انما يكون من العجايب كان الخلط في هذه القضية
اليتة الكلية لم لا يجوز ان يكون المخلط في فردها سالبة جزئية وسيجيء ان شاء الله تعالى
تفصيل ويمكن ان يقال انا نعتقد القضية بكذا جميع المهية ليس الوجود جزءا منها او بعض
المهية ليس الوجود جزءا منه والغرض معلوم لكن لان نقول غرضي ايضا انه على تقرير كم
التكليس لازم قال الش انما يتم انه لو قال انا نعتقد مع عدم اه كما لان حمل الوجود
ويكون التقدير لكنه لم يقل فيكون الواو حالية في قوله وهو تم جوابا آخر ويحتمل ان
لا تقدير شيء فيكون جواب لو وهو تم فرع عليه قوله فالاولى ان يقال كما لان حمل الشيء
ح ولعل وجهه ان عدم حمل الوجود على المهية والشك فيه حين التصديق بان المهية
ماهية ظاهر لكن يبقى الكلام ح في حمل الشيء ما لم يعلم وجوده ولم يحمل عليه قال المحقق
الدواني في شرح التهذيب في بحث الحصوات في بيان الموجبة يستلزم وجود الموضوع
ضرورة ان ما لا وجود له اصلا لا يثبت له شيء اصلا فان ما ليس بموجود ليس شيئا من
الاشياء حتى انه يصدق سلبه عن نفسه انتهى قال محشيه هو تمهيد الش المحقق واستاذ
الاستاذ يجب نفس الامر وهذا انما في ان صدق الشيء على نفسه ضروري ومسلمه عامة منع وان
المهية من حيث هي ليست الا هي وذلك اي السلب يجب نفس الامر وملك العبارات باعتبار
ثبوت المهية في العقل اعتبارا عقليا هذا خلاصة ما ذكره هنا ولا يخفى ان القول بان
المهية من حيث هي ليست الا هي يفيد الحكم بعدم ثبات المهية وليس مما نحن فيه او مثله
قولنا الانسان من حيث انه كاتب ليس الا كاتبا ومن حيث انه شاعر ليس الا شاعرا والكلام
طويل كتبناه في حواشينا على شرح التهذيب وحواشيه للاستاذ الاستاذ قال الش
لو كان الجزء محمولا لم يخفى ان الكلام في الوجود الذي هو موجودية الاشياء به فاذا كان

جزء يجب ان يكون موجودا بسببه يصح بسببه ان يقال انه موجود فاما ان يكون جزء المحمول او يكون
معنى الموجود وهو داه ان الوجود جزء من ذلك الشيء الذي يقال له انه موجود فعلى اي
حال يجب ان يقال انه موجود باي وجه كان **قوله** قدس سره وبذلك صرح افضل المحققين
في تجريده لانخفى ان افضل المحققين بعد ايراد ادلة زيادة الوجود واثباتها قال و
قامة بالمهية من حيث هي هي اي لا بالمهية الموجودة في الخارج ولا بالمهية المعدومة
فيه ثم قال فزيادته في التصور فقوله فزيادته في التصور كلام في مقام اخر من اثبات
الزيادة حاصله ان بعد اثبات الزيادة هل زيادته مثل زيادة السواد والبياض او
مثل زيادة العمى في الخارج او زيادته في الذهن فقوله قدس سره الظاهر ان النزاع
في كونه زايدا في نفس الامر اشارة الى المقام الاول وقوله بحسب الذهن اشارة الى
المقام الثاني اورد بعض الناظرين ههنا ان مراد الشارح من قوله لا في الخارج لا في
نفس الامر اطلاق الخارج بهذا المعنى كثير شايع اما الجواب انه لا يلزم من حمل احد الشيئين
على امر دون الاخر الا المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان مثلا
اذا اخذ لا بشرط شيء يكون محمولا على الانسان واذا اخذ بشرط لا شيء يكون جزءا غير
محمول فالشيء الواحد بالذات يمكن ان يكون محمولا باعتبار وغير محمول باعتبار اخر افيد
وجوابه بان الوجود غير محمول على المتصور اصلا بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات فعلم ان
المغايرة لا يقال لا يخفى عليك انه ينقل الكلام ح الى هذه الدعوى قال العلامة الدواني
والفرق بين الابيض والبياض بالاعتبار فان البياض اذا اعتبر لا بشرط الموضوع فهو
الابيض المحمول واذا اعتبر بشرط لا فهو بياض وغير محمول ونقل عن سابقيه ايضا وكذا
الحال في جميع المحمولات العرضية لكن يمكن ان يقال لو كان الوجود هو الشيء باعتباره بشرط لا
لما كان محمولا في وقت من الاوقات كالحيوان بشرط لا ناطق ولا يرد ما ذكره على ما قررنا الدليل
لان الشيء لا يغاير نفسه ولا ينفك عنها اصلا لا ذهنا ولا خارجا والانفكاك في الخارج ينافي
العينية ذهنا او خارجا قال المص والا لما كان ضم اليها ما نعاج واعلم ان الضم يتصور
بوجوه الاول ان ينضم الى الحيوان الناطق الخارجي مثلا الحيوان الناطق او الناطق في الخارج

الخارج والثاني ان ينضم عنوان المحمول الى الناطق او الناطق بعنوان المحمول الى الناطق في الذكر
تقييدا فيكون التكرر والانضمام في العنوان والتعبير لا في المعنون والمعبر عنه والثالث
ان ينضم المحمول الى الموضوع ويحمل عليه وفيه لا تكرر ولا انضمام لا في العنوان كما في الثاني
ولا في المعنون كما في الاول ولا بين العنوان والمعنون كما في الرابع بل الانضمام بين
الموضوع والمحمول بان الاول موضوع والثاني محمول والعقد منهما قضية والرابع
ان ينضم العنوان الى المعنون وهذا مثل الثالث وقريب منه من وجه ومن الثاني
من وجه بل من الاول ايضا بوجه واول الوجوه المذكورة وهو ما حمل عليه صاحب الحواشي
والشارح كلام المص والثاني ما حمل عليه بعض الناظرين فيه والثالث ما افاده الاستاذ
ثم افيد ان قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانهما لصدق على السواد مثلا وحمل
الوجود عليه مانع عن الصدق المذكور ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الجزء للكل
ضروري سواء كان جزءا محمولا او خارجيا مواطاة او اشتقاقا فالكلام ههنا
في صدق ما صدق قبل الضم بعد الضم وانتفاء الامكان على تقدير عدم الزيادة
دليل تام لا خصوصية له لصورة الضم بل قبله ايضا يستلزم انتفاءه واورد في التجريد
ولتحقق الامكان ولسلا على حدة مستقلا لا بنفسه فيهما ثم معنى الموجودية على
تقدير الجزئية جزئية الوجود ولا تقتضي الاشتقاق ثم الجزء الخارجي كيف يحمل والفرق
بين العقلي والخارجي بالحمل وعدمه فتامل ولا يرد ما اورده صاحب الحواشي والشارح على
ما حملا عليه كلام المص على الوجوه الثلثة الثلثة لانه لا تركيب ولا تغاير في المعبر عنه
ومصداق الحكم على هذه التفاسير فان الحكم الصادق على زيد الانسان
لكونها كاتبا بالفعل مثلا صادق عليها سواء جعلنا عنوانها انها وحده او
حيوانا او قلنا الانسان الذي هو حيوان ناطق او ناطق او الانسان الحيوان
الناطق او الناطق لانه تغير في التعبير وبحسب العبارات لا في الذات والاعتبارات و
كذا لا يعتبر الحكم بالكتابة بالفعل ما على تلك الافراد الحكم بانها حيوان ناطق او
ناطق وامثالها مما هو ذات او ذاتي لها بخلاف مثل انها نائم او مقطوع اليد

وامثالها فانها تعتبر الحكم المذكور سواء جعلت عنواناً او محمولاً وسواء قصد الحكم على
معروض العنوان او مجموع المعروض والعارض فان قيل صدق الوصف العنواني بالامكان
او بالاطلاق على اختلاف الرايين فلا يعتبر الحكم فانه يصدق كل نائم مستيقظ مع كون
الوصف العنواني مقابلاً منافياً للمحمول كما كان صادقاً بدون الوصف قلت المراد
ان الذات والذاتي اذا جعلا وصفاً عنوانياً لا يعتبر الحكم باي اعتبار اخذ والوجود
يعتبر اذا اعتبر بشرط الوصف مثلاً ثم اعلم ان معنى الموجود على تقدير العينية مثلاً ليس انه
متصف بنفس نفسه ثابت له حتى يحتاج ان يقال ان ثبوت الشيء لنفسه بين ضروري
بل معنى كون الشيء موجوداً انه نفس الوجود القائم بنفسه وعلى تقدير الجزئية مع كونه
موجوداً ان الوجود جزء منه ولا يقتضي ان يكون جزء محمولاً ولا يحتاج الى دعوى ان
ثبوت الذاتي بين حتى يحتمل احتمال كونه جزءاً خارجياً لان الكلام في الوجود الذي
موجودية الاشياء به ثم اعلم ان حاصل نظر العلامة منع الملازمة كما قال اخراً
وهو حق والمستند ظاهر غاية انه لم يورد المنع صريحاً على ما ذكر صريحاً بل قال صحة هذا المستلزم
لصحة ذلك القول وصحة ذلك القول ممنوع فمنع صحة اللازم يستلزم منع صحة ملزومه فهذا الملزوم
الضائع ولم يكن حاجة الى هذا التطويل لعله الفرق بين قولنا يجب ان يصدق وقولنا
يجب ان لا يمنع الصدق والفساد جواز لزوم حكم للمقدمة المذكورة في دليل ثم منع
ذلك الحكم ثم الانتقال منه الى منع تلك المقدمة المذكورة ليس طريقاً مسلوكاً معروفاً في
آداب البحث لكفاية منع المذكور صريحاً اولاً والاستناد بسند التالي لصلاحيته للسند
بمنع الاول الضائع لا واسطة ثم نقل عن السيد قدس سره ههنا حاشيتان يدل اولهما
على حقية الملازمة ووجوب الصدق وثانيهما يدل على عدم حقيتها وفي الاولى
ادعى الظهور في العينية وفي الثانية وان لم يدع الظهور لكن الحشي ادعى ظهوره المستند
وتبعه السيد وبينه بلا قدح فيه فلزم قدس سره دعوى الظهور في النقيضين
وفي النقيضين والضائعين في كلام صاحب الحاشية دعوى وجوب الصدق فلا مورد
للحاشية في كلامه الا ان يجعل مورده المتن وعبارة المص فيصلح بعض الاصلاح

الاصلاح ولا وجه لجعل متعلقا بدعوى لزوم الصدق على دعوى لزوم عدم منع
الصدق بعد الضم لان قوله واما اذا كان داخلا فيها الخ يدل على ان مراده اثبات
مجرد الصدق لا لزومه على عدم منع الصدق مع انه بعد الدعوى لم يكن محتاجا الى
هذا الوجه كما لم يكن محتاجا الى الدعوى واراد المنع اولا لا علة ثم الانتقال منه الى
ما ذكره فرع الاصل كما مر قال الشارح فنوهم فانه قابل للوجود اه قال بعض الناظرين فيه
اعتراف بزيادة فان السواد ان كان قابلا للوجود كان موجودية باعتبار قبول الوجود
الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه
اي يكون موجودية باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار امر زايد على ذاته لا
يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده
امر زايد على ذاته لا عين ذاته وليس للواجب معنى سوى الموجود بذاته ولهذا اشار
صاحب التجريد بقوله ولتحقق الامكان لقال ليس غرض الشارح اثبات انه قابل للوجود
والعدم فرق كيف ما كان بل غرضه ان كونه قابلا للوجود والعدم باي معنى كان
قبل ضم الوجود ثابت له بعد ضم الوجود ايضا بذلك المعنى وعدم صحة كونه قابلا
للوجود والعدم على تقدير العينية او الجزئية ومنافاته للامكان كما في التجريد
فامر آخر قال فيه بعد قوله ولانفكاكهما تعقلا كالدليل السابق ولتحقق الامكان
وفسره شارحه اي بثبوت الامكان للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولم يكن
الوجود زايدا لم يوجد ممكن اصلا وذلك دليل آخر ولا كلام فيه ههنا والحاصل ان
قابلية الوجود ان كان مرجعها العينية او الجزئية لوجد قابلية الوجود قبل الضم
وبعده ايضا واما قابلية العدم فلا لوجد فرق وقت اصلا وان كان مرجعها الى
النسبة او الامكان فلا لوجد لا قبل الضم ولا بعده على تقدير العينية وما يعلم
تقدير الجزئية وان وجد في الوقتين لكن الامكان لا لوجد فرق فالحكم في
قابلية العدم على قياسه لكن لا نظر في كلام الشارح الى اعتبار قابلية الوجود ولا اعتبار
قابلية العدم لان غرضه ان ما ثبت قبل الضم يثبت بعد الضم وما لا يثبت

الوجود صح

بعد الضم لم يثبت قبل الضم ايضا فلا اختلاف في الحكم بحسب الحالين قال الشارح وان اراد ان
المجموع اه لا يخفى انه في هذا الشق ايضا يمكن منع عدم الصدق الحكم الثابت قبل الضم على
نفس المهية على المجموع بعد الضم في المثال فان هذا المجموع بعد الضم ذلك الذي قبل الضم
مرتين فلو صدق لكل منهما انه قابل للوجود والعدم صدق على المجموع ايضا انه قابل
للوجود والعدم سواء كان الوجود جزءا لكل من المرتين او عينا له لان جزء الجزء جزء
والعين لكل واحد من امرين عين المجموع ذينك الامرين بل نقول لا يكون المجموع شيئا
اخر ولا انضمام ايضا الا في اعتبار العقل لانه فرع المغايرة فلا تختلف الحكم لانه لا الكل
ولا جزء ح ويرجع الى هذا ما قالوا ان باعتبار شيء في شيء مرتين يكون المجموع اعتباريا
اي لا يكون الحاصل امرا اخر بل هو الاول بعينه فان قيل هذا المنع ودعوى ان الحكم
الاول باق وبيانه بما ذكرنا في المنع الاول وهو منع الملازمة لانه نعم فاما هذا
او ذاك قلنا او لا يكون هذا مثل ما ذكره الشارح من دليل وجه بديهة الوجود من
المنعين المتخالفي السند وقال قدس سره هذا مع قطع النظر عن المنع الاتي وثانيا
ما مفيناه انفا هناك من ان المانع يجوز ان يكون خاليا عن الحكم باحد طرفي
النقيضين نشا كما بينهما فالمستدل اي طرف ادعى فله المنع فما يصلح لبيان الملازمة
يجعله سند المنع بطلان التالي احتمالا وهذا الاحتمال لا ينافي احتمال عدم صحة الكلام
في منع الملازمة بل يصح ان يقال انضمام الشيء الى نفسه محال اذ هو فرع النسبة
والمغايرة ولا يصح النسبة بين الشيء ونفسه ولا يصح الحكم بالشيء على نفسه لانه يصح
ولا يفيد كما في قولنا زيد زيد فان ههنا انفا مغايرة ما وصرح به وادعى
حقيقة بعض الاجلة فبعد فرض الانضمام المحال اي استحالة يلزم يجوز ان يكون من
هذا الفرض لا من العينية ثم لا يخفى ان اراد صاحب الحواشي منع الملازمة بناء
على حمل كلام المص على دعوى لزوم صدق الحكم على المجموع وساكت عن انه اراد
دعوى لزوم صدق الحكم على نفس المهية كما هو قبل الضم فاذا لعول بسلم ومنع بطلان التالي
كما ذكره الشارح ويحصل منشأ تركه ظهور فساد دعوى بطلان التالي او بعده فيندرج في

في كلامه ما ذكره الشارح فلا يكون ما ذكره الشارح بحثا آخر وكان اللائق ان يجعل الشارح
حاصل ما ذكره صاحب الحواشي اولا ثم الملازمة الفا مستندا بالمناقشة التي ذكرها الشارح
بعد هذا فيكون ما ذكره الشارح مغايرا باعتبار احد الشقين وبهذا القدر والاحتمال الا
حسن في جعله وجها آخر للبحث قال الشارح والاولى ان يستفسره وجه الاولوية بالنسبة
الى ما في الحواشي ظ اذ لا جزم فيما حمل عليه واما بالنسبة الى ما فعل نفسه فلان دعوى التالي
مقدم على دعوى بطلانه وهذا لانه تابع له قال الشارح كانت موجودة ومعدومة
معا هف افاد لو اكتفى بقابلية الوجود اندفع ذلك يعني لو قيل الماهية مستعدة
للوجود قبل ضم الوجود ولا يصدق عليه بعد ضم الوجود انه مستعدة للوجود لا يرد عليه
ان كون الماهية موجودة ومعدومة والايراد بانه ح لا يحتاج الى قوله ويصدق
بعد الضم مشترك والجواب بانه طريق آخر ايضا مشترك فانه لو جعل هذه المقدمة
مقدمة اخرى قوله قدس سره الدليلان المذكوران الخ قال بعض ان ظ من
يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة الوجود مطلق سواء كان
مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك
الوجود معنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص لموجود موجود
على تقدير الاشتراك اللفظي لا فرد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام
الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات فردا
من الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم اقول وفي قوله يمكن
تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذكور بل دليل آخر يستدل على نفي
عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان الدليل في المتن يدل على نفي جزئيته لها
ومثل ذلك لا يسمى تعميما انتهى بعبارته افاد ان المورد هو الشارح الجديد للتجريد
وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد
وعبارته صريحة في ان المراد من الوجود الخاص فرد الوجود المطلق حيث قال
القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات

الموجود او وجود خاص لكل موجود هذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك
زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس ماهية الخاص او جزء منها والمناقشة التي سماها بحثا فجوابها انه ليس السيد
في صدد توجيه كلام المتن وبيان انه واف بالمقصود وهو الزيادة على ما فهم بل انه يمكن
ضم شيء اخر اليه وتتميمه او تعميمه على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث
الذي اورده انه يقال على تقدير ما نقل الفاضل الكلام وهو انه ليس مراد قدس سره
ان الدليلين المذكورين يدلان على تحقق الوجود الخاص وعلى زيادته كزيادة الوجود
المطلق وهذا الدليل لا يدل بل لعل مراده انه ان اثبت الوجود الخاص وقيل به
كما نقل فالدليلان المذكوران يدلان على زيادته كزيادة المطلق فصعوبة اثباته
لا تضر في المقصود والوجود المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي الفاضل اثبت
بدليل ولكن يصح ان يقال انه ثبت بدل الدليلان على زيادته دون الثالث فلا
فرق بين الوجودين الخاصين في الثبوت والتقدير فلا وجه للهرب عن ارادة احدهما
الى الاخر او لا يرد على احدهما شيء لا يرد على الاخر بل الادلة كلها سواء كان في الاشتراك
او في اثبات الزيادة انما هو لاثبات اشتراك الوجود الذي موجودية الاشياء
وزيادته والقائلون بالوجود الخاص ان قالوا ان الموجودية بالوجود المطلق
فمقصودهم اثبات حكم الاشتراك او زيادة والتوجيه الى زيادة الوجود الخاص
تفصيل وان قالوا ان الموجودية بالوجود الخاص فحيث ان يكون كلامهم في الزيادة
وان لم يكن في الاشتراك فيه بل في المطلق وان امكن ان يكون في الزيادة
ايضا في المطلق والفاضل يمكن ان يكون مراده قدس سره من تعميم الدليل المذكور
ان يراد من الداخل ما ليس بخارج ويدرج ما اورده في بيان الملازمة الاولى او
الثانية على اختلاف نسخ الثاني بالاول بالداخل وما ليس بخارج فيكون
مراده من التعميم جعل الدعوى عاما فيقدر ما ذكره في بيان اللزوم اولا او ثانيا
وحاصله انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان داخلا بالمعنى الاعم نفسا او جزءا ولو كان

كان داخلا بالمعنى المذكور لكان اعم الذاتيات بمعنى الداخل بجزء فى الماهيات كما هو احد تفسيرى
الذاتى ويتبين الملازمة ح بانه لو كان نف لاتفقت الماهيات مع ما ذكر فى الشرح اولى
لو كان داخلا بالمعنى الاعم لكان اعم الذاتيات بالمعنى الاعم الشامل لما ليس بخارج نف
او جزء فتبين الملازمة ما ذكر فى الشرح فقط فيحتاج الى ما ذكره قدس سره فى تفريع
قوله فكان حت وان امكن بيان هذا الوجه ايضا قوله قدس سره اذ لا ذاتى
اعم منه قال بعض الناظرين سلب اعمية الغير من الوجود لا يستلزم اعمية الوجود منه لجواز
المساواة ولجواز كونه من الاجزاء الغير المحمولة ثم قال والحق ان فرض دخول الوجود فى جميع
الماهيات يستلزم تركب كل ماهية من اجزاء غير متناهية بدون دعوى الاعمية ثم الجنسية
ثم اثباتها للفصول المميزة الموجودة افا وبناء كلام الشارح على المقرر عند القوم من انه
لا يجوز تركب ماهية نوعية او جنسية من امرين متساويين او حمل اعم الذاتيات على لا اعم منه
وتفسير اعم الذاتيات بالا اعم منه مذكور فى المحاكمات وغيرها والكل اولى وما صدره بالحق
مذكور فى الشرح الجديد للتجريد وسيجئ الاشارة اليه فى اخر البحث حيث قال ويمكن الجواب
عنه بان الاشتراك بين الماهيات المتخالفة اذا كان فى ذاتى سواء كان جنسا ام لا كان
الامتياز ايضا بالذاتى فذلك الجزء المميز لما وجب ان يكون موجودا فيكون الوجود
داخلا فيه ويتسلسل ثم يتم الكلام بعد تفسير اعم الذاتيات بالا اعم منه فرصوره الاستدلال
فى قوله اذ لا ذاتى اعم منه لانه يكون عين المدعى قوله قده لا يقال لا حاجة الخ
قال بعض ويعجبنى هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بيان
لقوله لا ذاتى اعم منه الذى هو تعليل لاعمية الوجود ايضا لا يعجبنى هذا الايراد اذ
الشارح حيث فصل قول المص المشترك عما قبلها فهم منه انه جعل قوله بناء الخ دليلا
للاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتى اعم منه جعله دليلا لقول المص اعم الذاتيات لقال
يكفى فى وجه الفصل ان يفهم ان قوله اذ لا ذاتى اعم منه دليل لاعمية فقط والاشتراك
يلزم من الاعمية ففصل ليتصل الدليل على مدلوله ثم اورد لازمه الذى كان غرض المدعى
ايضا شرع فى اثباتها مقدمة دليلا لقوله بناء على ان اه وما ادرى اخذ القيد

قال الشارح

ان ظرفين م

اقول هذا الكلام مدفوع بان المراد من قولنا ما لا ذاتى اعم منه توضيح وبيانه لا استدلال كما اشار اليه بقوله هذا من قبيل البينة لكن على المحدود م

ام جوف الاعمية بما يشمل الاعمية بحسب اللفظ ويجوز ارادته بعد اثبات تلك الاعمية بانه لا ذاتي
اعم منه كما افاده ايراد اعلى جوابه قدس سره بقوله لانا نقول الاعمية تقتضي اه فيه نظر
ظاهر اذ العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم يكن
هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص والحاصل ان الاعمية بالمعنى الذي
قصدها المستدل ان ثبت لا يحتاج الاشتراك الى دليل اخر وهذا متفق ثم ذهب السيد قدس
الى ان اعم الذاتيات اعم من اللفظي فيتم الاشتراك المقصود بهذا الدليل وذهب بعض الناظرين
الى ان هذا ليس دليلا للمشترك بل لسبقها وهي وقعت في البين وحاصل ما افاده عدم قبول
هذا الفصل وقرب المشترك وعدم قبول كلام السيد قدس سره ايضا ما ذكر فيرجع الى القاء
عدم الحاجة الى الاستدلال وحاصل ما ذكرنا ان تقدم قوله اذ لا ذاتي اعم اه على قوله
المشترك لا يفهم انه دليل لقوله اعم الذاتيات فقط لا للمشترك ايضا او فقط ثم قوله
اذ لا ذاتي اعم منه دعوى صريحا يحتاج الى دليل لا لعارضه موصوف فالدليل المذكور بعد
التوصيف يصرف الى الدعوى الصريح وهذا ليس بعيدا مما حمله قدس سره مع انه مقدوح كما
افاده ولا من القاء عدم الحاجة والاستدراك في كلام الشارح كما هو حاصل القدح في الطرفين
معا ومرجعه مع انه يحتمل ان يكون مراده قدس سره من الاعمية بحسب اللفظ الاشتراك
اللفظي كما لعامة لفظها بالنسبة الى لفظ الشمس واحتمال العبارة فيما ندفعه بيان
المراد منها او دعوى ان المراد ظاهر خصوصا بعد اثبات اشتراك الوجود في السابق
وظهور كون المراد من الوجود هو الوجود المبحوث عنه سابقا قوله قدس سره فلزم تركب
الماهية اه قال بعض الناظرين قيل انه باطل لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد واعترض بان في المركب الحقيقي الذي ليس اجزائه باز اء الاجزاء
الخارجية بل هو مركب من الاجزاء العقلية البحتة الصرفة لا يحتاج الى الواحد البسيط بل كل جزء فرض
يقبل العقل الى غير النهاية وبان المانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ لكل مركب الى
ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري ان لكل كثير عددي واحد عددي

عددي ليس فيه تلك الكثرة وان وجد فيه كثرة اخرى كالانسان الكثير فانه يجب
ان يوجد فيه انسان واحد لا يوجد فيه كثرة انسانية وان وجد كثرة اخرى مثل
الكثرة الاعضائية ثم الاعضاء الكثيرة يجب ان يوجد فيها عضو واحد لا يوجد فيه كثرة
عضوية وهكذا واما انه يجب ان لا يوجد له جزء اصلا ولا من جنس الكثير ولا من غيره
فغير مسلم فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا اقول كل من
الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخرة عن
ذلك الشيء اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن كالمقدار المتصل في ذاته ليس له
جزء الا بعد القطع او الكسر او الفرض وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح في ذلك
حيث قال وان لم تحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء
لا يكون متاخرا عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية هذا خلاصة كلامه يقال
تاخر الوجود الوجود عن الماهية الموجودة وتوقفه على التحليل لا ينافي كون الماهية متصفة
بذلك الوجود قبل التحليل ووجود ذلك الوجود فان اتصافها بنفس الوجود الذي
هو الجزء فرضا لا بالوجود الموجود كما انها على تقدير زيادة الوجود ايضا انما تتصف
بنفس الوجود لا بالوجود للوجود فان الوجود الزائد ايضا انما يكون موجودا بعد التحليل
واعتبار الذهن مثل المعنى ليس له وجود في الخارج فالشيء متصف به في الخارج وايضا انما قيل
بتاخر وجود الاجزاء التحليلية عن وجود الكل وسلم ليقرر ان الوجود الشيء ليس جزءا له
والا فحين وجود الكل جزئه التحليلي قبله لوجد ذلك الجزء التحليلي الف جزئه التحليلي
وهكذا فلا يلزم تاخر وجود الجزء التحليلي عن وجود الكل كيف ولو كان مدار الوجود
على جزئية الوجود للموجود فقصور الشيء وعدمه لا تاثير له في موجوديته لانه لا تاثير
له في جزئية شيء لشيء افاد في جواب بعض الناظرين بما يمكن ارجاعه الى بعض ما ذكرنا
ههنا فارجع الى حواشيه في هذا الموضع وايضا تاخر وجود الجزء التحليلي عن وجود الكل ووجود
الكل بدون وجود الجزء التحليلي اذا لم يكن مستحيلا مع ان الجزء يكون علة لماهية الكل ووجوده
ايضا لا يكون تاخر وجود الوجود مستحيلا بالطريق الاولى فان جهة الجزئية لما تاخر

مانعا من تاخر وجوده كيف يكون جهة الوجودية اى كونه وجودا مانعا منه فالاحق
فى الجواب ان المقصد الطال الجزئية الخارجية فان الفرق بين الجزء التحليلى المتاخر
عن كليه فى الوجود الذهنى الزايد الذى زيادته فى التصور خفى فى الغاية وكان لابد
من بيان محل الفرق ونازع فيه بعده فانهما بعد الشركة فى الزيادة فى التصور ثم
تمايزان حتى يقول احدهما انه جزء والاخر انه زايد نعم الجزء غير لازم فى كل موجود
والوجود لازم لكل موجود والكلام فيما له جزء ووجود فان تقدم الجزء فيه اتم من
تقدم الوجود فلم يجوز التاخر فى الجزء ولم يستحل تجويز تاخر الوجود يكون بالطريق
الاولى بل لا حاجة للمانع الى الاستناد بعادة المركب المحقق فان له ان يقول يجوز
ان يكون كل موجود مركبا من الاجزاء العقلية وجزء العقلى هو وجوده ثم قال
واما الثانى فلان الشئ اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا كان مشتملا
على آخر وهكذا الى غير النهاية يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء بالغا ما بلغ وواضح
تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على جزء بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا
من هذه الكثرة الاجزائية بل كثرة مشتملا على احاد تلك الكثرة فنقول الكثرة التى
كلامنا فيه لما احدث باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ فيه لا يجوز ان
يكون ما فرض واحدا احديا منها مشتملا على جزء يقال والحاصل ان الكثير اذا كان
عنوانه الانى يجب ان يكون واحده العددى انه لا يشتمل على انسان اخر وان صح ان
يشتمل على اجزاء اخر كالاعضاء مثلا وان كان عنوانه الاعضاء يجب ان لا يشتمل واحده
العددى عضوا اخر فعلى هذا القياس اذا اخذنا العنوان الاجزاء يجب ان لا يشتمل واحده
العددى جزءا فيجب ان يكون بسيطا حقيقيا غاية انه يجب فى كل كثير تحقيقى اى كثرة محققة
واقعة بحقيقة اى تحقق واقع وفى كل كثير تحليلى اى كثرة بالتحليل لا بالفعل واحد تحليلى
اى لا يقبل التحليل والاجزاء المحتملة ايضا تختلف بحسب الاسم فانا اذا قسمنا مقدارا معينا
الى ذراع وذراع مثلا يجب ان ينتهى الى ذراع واحد هو واحده العددى واذا
قسمناه الى شبر شبر يجب ان ينتهى الى شبر هو واحده العددى وهكذا ولا يجب ان

وبان الوجود الثانى

ان لا يشتمل الذراع الى اقل منه كالشبر ولا الشبر الى اقل منه كالاصبع فالجزء الواحد التحليلي
ايضا يجب ان لا يوجد اقل منه لا بالفعل ولا بالتحليل فعدم وجود الاجزاء بالفعل لا يضر في
جعلنا القسم اجزاء تحليلية وطلبنا واحدا تحليليا واعتبارنا الكثرة التحليلية فلا يرد ما اخيد
من ان ظاهر ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل بالفعل
اي جزء لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء
واحدا لا ينافي امكان تحليله الى اجزاء والكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية
اذا لم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة وما يحلل منه
يكون واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة لكنه يقبل التحليل والكثرة ففي ذكره خلط
بين ما بالقوة وما بالفعل فتامل انتهى يقال لعل وجه امره بالتامل ما ذكر فانه ليس بناء
الكلام على اعتبار فعلية الاجزاء وايضا كلام المعترض بعد تسليم ان الاجزاء متحققة
قال منع تحقق الاجزاء هو اعتراضه السابق ثم اعلم ان عدم وجود الواحد في الكثير يتصور
بوجهين الاول انه لاشتمال كل جزء على جزء ثم على اجزاء لا الى النهاية بالفعل لا يوجد واحد
كما في الخط فيه فرضا بعد تسليم الملازمة بين وجود الوجود في الممتاز وتركبها من امور غير
متناهية والسلب ان لا يوجد فيه ولا كثرة في الخارج فلا يوجد واحد ايضا كما في اجزاء
العقلية وهذا ليس مما نحن فيه لانه لا كثرة هنا ايضا فيكون المنع على هذا التقدير منع الملازمة
وكان الكلام في ابطال اللازم انه باي دليل اولى ثم الثاني ايضا قسمان احدهما ان
يكون الاجزاء مثل اجزاء المقدار المتصل وثانيهما مثل الجنس والفصل المأخوذين من البسيط
فاجى كما هو مذهب البعض في اجزاء الهيئة ومثله مثل الاسرى من البعيد شيئا فحصل فيه
صورة الجامع كونه انسانا ورنسا وكذا الجزء الاخر ثم حصل صورة اخرى لا الجامع
كونه جزءا ولا ينافي الصورة الاولى ايضا غاية انها اخص من الاولى ثم حصل صورة
اخرى لا الجامع كونه جزءا فالاولى مثل الجنس البعيد كالجسم المطلق والثاني كالمتوسط
والثالث كالقريب قال الشارح الجديد للتجديد بعد التزام الشارح على تقدير كون الوجود
جزءا للماهيات الموجودة كما ذكروا واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء

الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير
متناهية لابد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المرتبة
في الوجود مجتمعة هذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق
لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل المهية بالكنه اذا لم
يكتف في تعقل كل مهية كنه شيء الى اجزاء الاولية انتهى لعبارته مما نقله بقوله قيل
لامتناع الخ في الشرح القديم للتجريد كما هو مذكور في هذا الشرح ايضا وقوله وهذا انما يتم
اه كلام السعد قدس سره ومنقول في كلام الشارح الجديد بعبارته فجعل قوله هذا انما يتم
الخ سوى قوله اذا لم يكتف في تعقل الكنه اه اشارة الى ما استقل به الشارح الجديد نفسه بعد
كما فعل العلامة الدواني وجعل قوله فلا دليل على استحالته قرينة عليه حيث اطلق
سلب الدليل ثم اورد الايراد من المنقولين في كلام بعض الناظرين والمعترض المذكور
في كلامه هو العلامة الدواني معنونا بانه لا خاصة له حيث قال اقول لا يخفى انه الخ فالاليق
ان يحمل على ان مقصود الشارح الجديد من كلامه هرب عن الدليل المقدوح في ابطال الامور
الغير المتناهية واثبت الى دليل اخرى في ابطاله باعتقاد انه لا يرد عليه مثل ما يرد على
ذلك فان ورد مثل ما يرد على المهروب عنه لعله لا يرجح اختيار مثل هذا البعيد فان
الغفلة عن الامور الخفية تقع كثيرا لكون محل الاشتباه والعجب انه بعد ما حمل ان مقصود
الشارح الجديد ان الايراد المذكور يرد على ما ذكره الفنا كان اللائق ان يبين وجه
الورود وتفصيل كلام الشارح لا ان يورد عليه على انه من عند نفسه ثم قد عرفت ان
الايراد الثاني مندفع بلا خفاء والاول الظاهر مدفوع بان في مثل المقدار المركب من
الكثرة التحليلية من الواحد التحليلي فانا اذا حللنا المقدار الى ذرع وجب ان يوجد
له اجزاء تحليلية كثيرة لا يوجد بشرط جزء آخر وان وجد اقل كما لا يصح فاذا فرضنا الجزء
التحليلي بالفعل الجزئية وجب ان يوجد واحد لا يوجد في ضمنه جزء لا خارجيا ولا تحليليا
فان قيل هذا الدليل ينقض بمثل المقدار فانه قابل للقسمة الى غير النهاية ولا
يوجد فيه واحد تحليلي لا يوجد في ضمنه جزء فيوجد الكثرة التحليلية بدون الواحد التحليلي قلنا

قلنا نعم على مذهب من يقول بانقسامه الى غير النهاية فينتقض ولكن يمكن ان يلتزم احد ان
الواحد الحقيقي كما هو مذهب من يقول بانتهاء القسمة فهو افق مذهبنا من المذاهب فلا احتمال
تخلص بخلاف الوجود لو كان جزء من كل موجود فانه لا يمكن ان يقال بجواز ان يوجد
الكل بدون وجود الجزء ووجود كل جزء يستلزم جزئية الوجود له وهكذا فالحق في الجواب
عن النقض بالمقدار ان الكثرة للجزء التحليلي من حيث انه جزء غير موجودة فيه لانه لم يحلل
بالفعل ما بلغ والكلام في وجود الواحد بعد وجود كثرة بخلاف ما نحن فيه فان فرض
الموجودية بجزئية الوجود يستلزم اعتبار الجزء في كل موجود بالفعل ما بلغ فان موجودية
الكل يستلزم موجودية الجزء فاعتبار موجودية الكل اعتبار جزء موجود له وهكذا فوجد
الكثرة فيما نحن فيه محال لو وجد واحده واما في مثل الجنس والفصل الماخوذين من
البسيط الخارجي الذي لا جزء له اصلا لا مثل المادة والصورة ولا مثل اجزاء المقدار
كما هو مذهب البعض في اجزاء الماهية فانه يقول في مثل الجنس والفصل بالنسبة الى الماهية
مثل ان ترى انسانا من بعيد يحصل لنا صورة منه يجامع ان يكون حيوانا وان
يكون بشرا وان يكون جسما فهذا مثل الجسم بالنسبة الى الانسان مثلا اذا قربنا منه
حصل صورة اخرى يجامع كونه بشرا ولا يجامع كونه جسما فهذا مثل الجسم النامي بالنسبة
الى الانسان ثم اذا قربنا منه حصل صورة يجامع انواع الحيوانات ولا يجامع كونه بشرا
فهذا مثل الحيوان ثم اذا قربنا منه حصل صورة لا يجامع كونه فرسا او بقرا مثلا
وانما يجامع كونه انسانا فقط فهذا مثل الناطق ولا جزء لمثل هذا المركب من الصورة الاولى
والثانية والثالثة مثلا في الخارج لا تحقيقا ولا تحليليا فظهر ان موجودية الاشياء
في الخارج لا يكون بمثل هذا الجزء فتامل ثم ان الكلام في انه بعد اوم انتهاء وهو وجود
الامور الغير المتناهية المرتبة الاحسن في البطلان كذا او كذا او منع الملازمة والقدح
في لزوم الباطل ليس بحث في هذا المقام **قوله قدس سره** هذا اذا كان المراد قال بعض
الناظرين التحقيق يقتضي التعكيس وقد بينا وجهه فيما مر ودفعنا ما اخذ من انه
من العجايب بانه انما يكون من العجايب بعد تسليم الخلط والغلط اذا كان الخلط والاشتباه

في اخذ نقيض السالبة الكلية موجبة كلية لم لا يجوز ان يكون خلط في اخذ القضية سالبة جزئية
والحاصل ان بعض الناظرين لا يقصد دفع الايراد بل يقول ان ما اورد في احد الشقين
ينافي ايراده على الاخر وما اورد على الاخر يناسب ايراده على ذلك الاخر على ما هو مقتضى
واعتبار الموضوع والمحمول في القضية والنقض فان قال احدانا اريد من هذه العبارة
معنى تلك العبارة وبالعكس وان كان خلاف الظاهر بحسب القواعد فلا نناقش معه نعم اذا
لم يكن السلب راجعا الى قيد المحمول بل كان مقصورا في سلب الجزئية وثبوتها مع قطع
النظر عن قيدها وملاحظتها او كان مركبا من سلب القيد والمقيد معا فيتحقق نقيضه
باثبات الجزئية فقط ولا يلزم اثبات القيد نعم يحتمله لكن الاحرى ذكره الحق ذا لشيء
فيبقى الكلام في اولوية ورود السلب الى المقيد او ارجاعه الى القيد فقط ولا مزيد
عليه ان تم لكن مرد ان الشقين ح لا يتقابلان كما هو ايضا **قوله قدس سره**
اما لو كان المدعى انه ليس جزء الخ افاد في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على هذا الوجه
يصير كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات
كيف وح يلزم انحصار المفهوم في الوجود فتامل فيه انتهى يقال يحتمل ان يكون وجهه انه لم يقل
بهذا صريحا بل قال ان موجودية كل موجود جزئية الوجود له وما ذكرت من انحصار المفهوم
في الوجود لازم له كلزوم وجود الامور الغير المتناهية المرتبة ولزوم وجود الكثير بلا
واحد وهذا استحالة اخرى لازم له ولا يدل على انه لم يقل بملزومه ويحتمل ان يكون
وجهه انه انما يلزم ذلك اذا نقلنا الكلام في كل مركب من الوجود وغيره الى غيره وان نقلنا
الوجود على حاله بلا نقل كلام فيه وقلنا ذلك الغير ايضا موجود فاحد جزئيه وجود و
الاخر فصل موجود وهكذا فيتسلسل الوجود في كل مرتبة وغير الوجود يحلل ولا يتقرر في مرتبة
واما اذا نقلنا الكلام في كل مرتبة الى الوجود وقلنا ان الوجود جزء ايضا موجود
فالوجود جزء منه ايضا فيوجد فيه جزءان وجود وفصل مقوم ثم نقلنا الكلام الى
ذلك الوجود الجزء وهكذا فيتسلسل الفصول المفروضة انها غير الوجود على حالها ولا يتقرر
وقس على هذا اذا نقلنا الكلام الى كل منهما كما هو اللائق النظر فلا نطيل الانحصار

قال الشيخ

الانحصار لا في الوجود ولا في غير الوجود وهذا استحالة الدور قريب مما قيل من انه لو وجد
كثير بلا واحد بل رجع الى الوجه ثم لو تقرر في الوجود في كل مرتبة كما افاد ولا يلزم
اعتبار واحد في مرتبة واحدة مرتين بل مراة غير متناهية فيجعل المهية اعتبارية
كما قيل بل قال في جواب شبهة مشهورة عن شاه صدر عن ولم وجود الاثنين يستلزم
وجود ثالث هو مجموعهما وهذا الفا استحالة وههنا كلام قد فصلناه في حواشي
شرح الرسالة وحواشي شرح العقائد العضدية حاصله ان الكل لو وجد عند وجود
ان جزء شيء للكل مشروط بان يكون ذلك الشيء جزء الجزئية والحق هو العكس فان
الجزئية عن الجزء لا تتصور بدون الجزئية عن الكل والاول يستلزم ان لا يوجد اجزاء
اولية للكل ثم اعلم انه بانتقام هذا الدليل بما ذكر يقدح الدليل الاول ولو تم الاول
لم يتم هذا فلو جعل مجموع الدليلين دليلا واحدا بالترديد وقيل ان الوجود
اذا كان جزء للمهيات وكانت الموجودية جزئيتها فاما ان يلزم وجود الاجزاء
ويجب عند وجود الكل او لا فان كان الاول فالدليل الاول يبطله وان كان
الثاني فالثاني لكان اسلم وانتم بل يمكن ان يقال ان مدعى وجود الاجزاء عند
وجود الكل لم يبين وجهه ولعل بناء كلامه على هذا قوله قدس سره جزء لمهية ممكنة فقط
يرد عليه وان كان كلاما على السند ان الجزئية لمهية ممكنة فقط لا تنافي الجنسية لجواز
كون الجنس منحصرا في فرد ولا يجب ان يكون المتجانسان متحققان معا ومن منع جنسية
الوجود بعد تسليم اشتراكه بين جميع الممكنات او الموجودات مستندا لجواز ان لا يكون تمام
المشترك بينهما كما فعله الشارح بعد هذا الظهر ان عنده لا يجب ان يكون المتجانسان متحققين
معا فان المشترك بين جميع الممكنات الذي هو ليس بتمام المشترك يجب ان يكون في
مقابلة جزء اخر يكون جنسا كالجسم النامي في الحيوان في مقابلة الجسم الحساس الحركة بالارادة
وفيما فرضنا لا يوجد شيء خارج عن جميع الممكنات او الموجودات يوجد فيه الجزء المقابل
للوجود مثل الجسم النامي المتحقق في النباتات بدون الحساس فمادة عموم الجزء المقابل
لم يتحقق مع انه يجب ان يكون جنسا على الفرض والوجود فضلا مثل الحساس وهم كون الوجود

قال الشارح

اعم الذاتيات وتعريفه كتعريف امرين متساويين ايضا لا يستلزم جنسية الوجود كما في
الانواع المنحصرة في الفرد فان النوعية متحققة فيها وليس للنوع مادة افتراق عن
شخصه **قوله قدس سره** بان الاشتراك بين المهيات اذا كان في ذاتي اه يلزم من هذا
ان يكون امتياز زيد عن عمرو وبكر وخالد مثلا بذاتي لاشتراكهم في الانسانية و
الناطقية الذاتيتين لهم كما هو مذهب المتاخرين من ان التشخص داخل في المهية
الشخصية فنسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع ولا شركة له في المهية الشخصية ولا في التشخص
اما امتياز المهيات المتخالفة بذاتي فلا يشترط بالاشتراك في ذاتي ولا يستلزمه فان الاجناس
العالية مع عدم الاشتراك بينها في ذاتي امتيازها بذاتي وكذا التشخصات **قوله قدس سره** واما
امتيازه عن وجود الممكنات فبعدم دخوله في المهية لا يخفى ان الوجود داخل في وجود الممكنات
كما في الممكنات لان وجود الممكن ايضا موجود ممكن ووجوده داخل فيه فرضا فيتميز عنه بالتميز
به عن المهيات نعم يتميز به ايضا بل فيه بحث ايضا لانه لما لم يكن في هذا الوجود العين الواجب
امرا زايدا معهوما مخصصا مميزا له بل كان جنسا بحتا فكما يحكم بدخول الجنس في المهيات الممكنة
يحكم بدخول هذا الوجود فيها لانه عنه داخل فيها فلا يتميز عن وجود الممكنات لعدم الدخول
لانه غير واقع والتخصص في الاجناس انما هو بعد دخول الفصول فيها والا يسئل عن وجه تخصص
فصل فصل بجهة جهة ولا يكون الفصل مميزا **قوله قدس سره** اذ الفرض ان وجوده عنه قال بعض
الناظرين هذا بناء على توجيه قدس سره للمنعين المذكورين ظ وانا الشارح فقد حمل كلام
المحشي على ان منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب توجيه كلام المحشي ح هو انه لا
يلزم من اشتراك الواجب الممكنات في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات وعرضي في
الواجب وهذا القدر يكفي في الامتياز سلمنا ان هذا القدر لا يكفي لكن لم لا يجوز ان يكون
امتياز الواجب عن الممكن على هذا التقدير بامر عدمي لا بد له من دليل والتوجيه بهذا الوجه
كان احسن لانه مدار كل من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض الوجود
للواجب والواقع انه توجيه حسن وندفع به الفا ما اورده قدس سره في الحاشية
الثالثة المتعلقة على المنع الثالث في كلام المحشي من ان ما اورده ههنا ليس اعتراضا

اعتراض آخر بل محصله راجع الى ما تقدم والعجب انه بعد التفطن بهذا التوجيه في كلام المحشي له
كيف لم يتفطن بدفع ما اورده قدس سره على المنع الثالث من كلامه ثم لا يخفى انه
سبق الكلام فرانه هل يصلح الجنس بدون انضمام فصل ما اليه للوجود بحيث يكون تاره محصلا
بانضمام الفصل بل بدخوله فيه لا انه من ذاته وتاره بدونه ام لا وظاهر كلامهم انه بذاته
لا يصلح للوجود والفصل محصله ومقومه كما يقولون بشرط دخول الفصل فيه ويقولون
في بعض المواضع الذي يرددون في شيء انه هل يقتضي بذاته كذا او لا انه موقوف على
كونه طبيعة نوعية لان الطبيعة الجنسية لا تحصل لها في ذاتها ولا يصير ذاتا الا بعد انضمام
الفصول فبعد انضمام الفصول يصير ذوات بحسب الفصول فيجوز اختلاف مقتضياتها انتهى
وسيجيء عن قريب ان الوجود المطلق لا يكون عين ماهية لعدم صحته واكتفى بهذا
القدر والعلة اذ ظهوره افاد بان المراد من الماهية في قول العلامة كون الوجود غير
عارض لشيء من الماهيات هي الماهيات الممكنة على ما يدل عليه السوق مع ان اطلاق الماهية
على الواجب غير متعارف فلا يرد ما اورده قدس سره على الشارح من انه مشترك بين الواجب
والممكنات انتهى ولو لم يكن في كلامه قدس سره تعليل الاشتراك بقوله اذ الفرض ان
وجوده عينه لصح ان يقال هذا التقييد لا يخرجه عن الاشتراك لان وجود الواجب ايضا
غير عارض لشيء من الماهيات الممكنة ثم افاد لم يبق ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود
ان يحصل الامتياز عن الممكنات بهذه الصفة فههنا كان الامتياز بهذه الصفة من
جهة التقييد بالموصوف فتدبر انتهى نعم لو كان المراد امتياز الوجود عن وجود
اخر لكان بهذا التقييد وجه صحيح **قوله قده** بل محصله راجع الى ما تقدم لا يخفى ان السابق
كان منعا احمال العينية وههنا استدلال عليها بانه مقوم بالتشكيك والمشكك
لا يكون ذاتيا مع انه عدم العروض العينية لازمة للتشكيك وهذا القدر كاف
بل مصحح للافراد على حدة فتامل فان الاختلاف بالعينية والجزئية بل يصح التشكيك
والعروض لازم في جميع الافراد او بعضها وسيجيء عن قريب ان العينية
بعد عدم العروض وفضه بدون اثباته لا ينافي الفرق بين الافراد من الذكور

لان الاسراد الاول ايضا بعد فرض عدم العروض وان صح مع العروض ايضا والبحث
اختار خر هذا قوله قده لو كان المراد ذلك لسقط اصل الدليل اه لان بناء الكلام على ان
المعروض دخول الوجود في الماهيات الممكنة لسبب ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة ثم اثبات الجنسية
في الوجود بالنسبة الى الماهيات الممكنة ثم بالنسبة الى الواجب المشاركة الواجب للماهيات في الوجود فلو
كان الكلام في الوجود الخاصة لا يثبت ولا جنسية الوجود بالنسبة الى الماهيات الممكنة
وهذا وان كان لا يضر في لزوم تركب الماهيات الممكنة من امور غير متناهية لكفاية مجرد دخول
الوجود في كل ممكن موجود فيه لكنه لا يمكن دعوى جنسيته بالنسبة الى الواجب ايضا لعدم المشاركة
بينه وبين الممكنات في الوجود المفروض دخوله في الماهيات الممكنة ودخول الخاص انما يستلزم دخول
العام اذا كان العام ذاتيا له قوله قده وليس في ذلك محذور لعل بهمنا في كثير من النسخ
حاشيتان منه قده احدهما ذلك محل المحذور لزوم الاستدراك اه وثانيهما هذا اذا
لم يكن المراد الوجود الخاص والا فكيف لا يكون فيه محذور وهو ليس بمشترك اصلا ولا يخفى ان
القدح في المقدمة التي حكم عليها بانها مستدركة ومما لا حاجة اليه لا يكون قدحا مفيدا معتدا به
لانه بعد قبول الاستدراك عدم صحتها لا يضر المستدل لانه له ان يقول هذا قدح في مقدمة لا حاجة
لنا اليها كما اجاب عن قوله وانما يلزم ذلك لو كان تمام المشترك بينهما وهو ممنوع ولكان اللائق
ايرادهما في حاشية واحدة بان يورد اولا واحدا منهما وبعد تسليمه يورد الاخر فان قيل
الحكم بالاستدراك وقبوله انما هو في قوله ولكان امتياز الواجب اه لا في دعوى الجنسية سابقا
قلنا اثبات الجنسية للوجود في السابق كان لان يثبت جنسية للواجب ايضا بعد فرض
دخوله في الواجب ايضا لا حاجة الى دعوى جنسية ايضا لا في لزوم تركب الماهيات الممكنة من
امور غير متناهية كما هو في جواب قوله وانما يلزم ذلك لو كان تمام المشترك ولا في لزوم تركب
الواجب الا ان له ان يقول مقصودي من الاستدراك في احدى الحاشيتين هو استدراك
قوله ولكان امتياز الواجب بفصل مقوم معتقدا بان اثبات الجنسية مما يحتاج اليه مع قطع
النظر عن هذا الدعوى فاورد انه لا يتم فلو اعترف المستدل انه كان ليصح دعوى قوله و
لكان امتياز الواجب اه فلو كان هذا مستدركا كان ذلك الفرض مستدركا فيكون حاصل

حاصل الكلام فرالحاشيتين اثباته استدراكين ولكن بقران اللاق ح كان ايراد هما
في حاشية واحدة ثم اعلم ان المراد من المحذور في قوله وليس في ذلك محذور هو ان يرد
على المحذورات المذكورة والا يلزم ان يكون عاش سابقة ولاحقة معا فيكون الاقوال
الثلثة المتتالية بمعنى واحد فاذا توسط هذا المعنى اخرجهما فالحاد هما لا يوجب التكرار
فقوله قدس سره في احدى الحاشيتين هذا اذا لم يكن المراد الوجود الخاص او انما يرد اذا
لم يرد على الارجاع الاول ايضا فهو مشترك غاية انه لم يذكر هناك قوله قده ان يكون
اقتضاء طبيعة اللادخول اي مقتضاها اللادخول وكذا الكلام في قوله فيكون اقتضاها
الدخول اي مقتضاها قال قده لانم لجواز ان لا يقتضي شيء منهما اي لا ناقضا ولا
ناقضا مع ان الناقض لا يكفيه فمنع الاقتضاء في الجملة لواحدا وكل واحدا ولانم بعد
تسليم منع الاقتضاء التام ومنع كفاية الاقتضاء الناقض مندرج في كلامه قدس سره
اذ هو من محملاة كلامه قدس سره قيل جواز الاقتضاء اللادخول لا يستلزم وقوع الاقتضاء
فلا يلزم عدم الدخول امتناعه قلت نعم الجواز لا يستلزم الوقوع فان الممكن جائز الوجود
دائما وكذا جائز العدم بل جائز الوجود الدائمي والعدم ولا وقوع لهما دائما وانما الواقع
احدهما لا على التعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما مالذات لا للجواز والا
لكان اجتماع النقيضين لازما لكن اقتضاء الذات اللادخول هو وجوب اللادخول
نظرا الى الذات وجواز الوجوب بمعنى الامكان الخاص باطل قطعا لنا فهذا الوجوب صرح به
بعض الاجلة قال جواز الوجوب ليس الا تناقض والتدبر انما يقتضيه فان الواجب
وجوبه انما واجب هكذا وقد صرحوا به ولا مقرعن وجوبه بالغير فجوازه بمعنى الامكان
العام المتحقق في ضمن الوجوب هو لا يقتضي الوقوع وينافي الدخول ومع قطع النظر عن
الاستدلال يمكن ان يراد من الجواز الامكان العام في ضمن هذا الفرد وكان
الاحسن ان يقول وهو لا يقتضي اللادخول والا لكان داخلا اصلا فيقتضي
الدخول ولا يرد الا جواز عدم اقتضاء شيء منهما وهو مشترك كما ذكره قدس سره وهذا
دليل مشهور اورده في مباحث كثيرة ومنعوا الجواز الوسط وهو انما مشهور وجه

في احد الطرفين بحيث يشمل الواسطة ولكن تكلم في استحالة التسلسل الاعم ح وسيجيء في بحث التعليل
ان العلم الشخصي لا يحتاج عليه علتان وفي بحث اثبات الكلي في الاجسام عموما ولعل لاحد في مواضع
اخر ايضا قوله قده لعدم صحته يقال كيف يحكم بعدم صحة كون الوجود المشترك عينا
في الواجب قدم ان احد الممنوع الثلثة من صاحب الحاشية بعد تسليم جنسية الوجود للممكنات
ان يكون عينا في الواجب ولم يجيبوا عنه بشيء سوى القدح في خصوص السند ثم الظاهر ان الحق
ان الجنس لا يمكن ان يوجد بدون انضمام الفصل لكنهم لم يقولوا به وسلموا القدح السابق
فعلى ما فعلوا القول انه يصح فكيف يقول لا صحة فتدافع هذا القول مع التسليم السابق فلعل الحق
ههنا قول المص والثاني كونه ممكنا اعلم ان المحمول الثابت للموضوع اما ذاتيات يتصور له وجود
وجود في نفسه ووجود لموضوعه ففي بعض المحمولات يتحقق الوجودان معا كالبياض في السواد وفي
بعضها لا يتحقق الا الوجود لموضوعه كالعمى والجهل ثم في كل من الوجودين يتصور المولد الثلث
بالنظر الى ذاته وبالنظر الى غيره موضوعه او غيره غايته ان الامكان بالغير لا يوجد لبطلانه
وانما يوجد في مقابلة الوجوب بالغير والامتناع بالغير الامكان بالقياس الى الغير فالمراد
من امكان الوجود ههنا امكانه بحسب الوجود الرابطي فلا يضر عدم امكان وجوده في
نفسه وبالنظر الى ذاته فلا يضر وجوبه بالنظر الى ذات موضوعه كامكان زوجية الاربعة باعتبار
وجوده الرابطي بالنظر الى ذات الزوجية ووجوبها بالنظر الى ذات الاربعة مع عدم
وجودها في نفسه وكذا لو قلنا في مثل هذا الموضوع الذي اتصافه بالوجود واجب نظرا
الى ذاته انه ممكن يكون معناه انه ممكن نظرا الى ذات الوجود لا نظرا الى ذات الوجود لا نعم
بثبوته للموضوع ولا انتفائه عنه وكذا الكلام اذا قلنا الاتصاف بالوجود ممكن
يرجع الى تقرير امكان الوجود بحسب ثبوته الرابطي نظرا الى ذاته فنطلب علة ثبوت الوجود
للموضوع سواء كانت تلك العلة هي ذات الموضوع او امرا اخر لانه لطلب علة ثبوت
الموضوع حتى يمتنع جواز ان يكون ضروريا للموضوع فما قال بعض الاجلة المتاخرين
من ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او
ما كان فهو امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا

اما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه مستغن
واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب البداهة تنتج كون حاصلا انه ممكن نظرا الى ذات
الثابت فله علة فعلة اما ذات الموضوع الخ واشار الى ان ثبوت المحمول للموضوع و
اتصاف الموضوع بالمحمول وكون الموضوع محمولا امر جهاتي الى شيء واحد حتى او ما شئت
قسمه فانه يظهر منه ان العبارات المذكورة تعبير عن شيء واحد ولك ان تعبر عنه بالكم
آخر ان شئت الخ فانه لو كان المقصد تعميم في الصفات لوجب ان يقول بدل قوله او
ما شئت قسمه او اي صفة كانت مع ان صحته كانت محل تأمل اتصاف اذ لا يقول بصحته
اصلا فما اورده بعض الناظرين على كلام الاجلة من انه ان اراد ان كل ما يغاير الشيء
فان اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغني عن العلة
فهو ظاهر البطلان كيف وشان العلة الترجيح وبعد الضرورة لا ترجيح وايضا
احتياجهم الى نفي الاولوية الذاتية في اثبات الصانع يدل على انهم لا يثبتون
الاحتياج عند تحقق الاولوية فكيف يكون عند تحقق الضرورة وان اراد ان
كل ما يغاير الشيء فان اتصافه به وثبوته له يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس
في كلامه عين هذا الدعوى ولا عما يدل عليه عين ولا اثر والصانع ثم ان كل ما يغاير
الشيء يكون اتصاف الشيء به ممكنا لكان كافيا في ان وجود الواجب ليس زائدا عليه
فتدبر وارد بان كلام الاجلة في امكان الصفة في نفسها ونظرا الى ذاتها بل الى
ضروريا نظرا الى ذات الموضوع اولا كما هو الامكان بالنظر الى الموضوع ولا
من جميع الوجوه ولهذا جوز استنادها بعد اثبات الامكان المذكور الى
الموضوع يقال في كلام هذا الناظر ان كان الترديد في الضرورة وعدم الضرورة
بالنظر الى ذات الموضوع فهذه الضرورة لا تنافي الاحتياج والامكان بالنظر
الى نفس الصفة فيختار الشق الاول ولا تنافي موجب العلة كما هو شان الاولوية
الذاتية لان الصانع لا يدل على انحصار الطريق فيه فهو طريق وهو طريق
آخر كالمسلكين المشهورين في اثباته تعالى باعتبار ابطال الدور والتسلسل

قال كم

في الدليل وجعله من مقدمات الدليل وعدمه والحق ان الاولوية الذاتية مانعة عن الاحتياج
الذاتي لو تم والضرورة الذاتية بطريق الاولى والضرورة ههنا انما هو بالنظر الى ذات الموضوع
وهذا لا ينافي الاحتياج الذاتي كيف والممكنات الموجودة كلها واجبة بالغير الذي هو علتها
وممكن في ذواتها ومحتاج اليها في ذواتها نعم لو كانت المنافية هي الاولوية بالنظر الى
ذات العلة موضوعا او غيرها لكانت الضرورة بحسبها مانعة عن الاحتياج بطريق الاولى
والحاصل ان سلب الاولوية باي اعتبار كانت ذاتا او غيرا موضوعا او غيره يستلزم
سلب الضرورة بذلك الاعتبار وفيما ذكره سلب الاولوية بحسب الذات واثبات الضرورة
بحسب الغير هو الموضوع وان كان في الضرورة وعدمها بالنظر الى نفس الصفة فيختار
الشق الثاني فقوله وليس في كلامه عن هذا الدعوى ولا عما يدل عليه اه انما يتم لو كان
هذا قال من قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك يحتاج الى علة كيف لا يكون في
كلامه من دعوى الامكان ولا عما يدل عليه عين ولا اثر فان الاحتياج فرع الامكان
واثره كما هو مقرر عندهم ومشهور ان الشيء ما لم يمكن فاحتاج فالاحتياج اثر الامكان
فدعوى الاحتياج اثر دعواه وعما يدل عليه نعم ان الامكان هل هو بالنظر الى ذات
الثابت فقط او بالنظر الى ذات المثبت له فقط او بالنظر اليهما معا مما لا عين له
ولا اثر من الدليل الدال على هذا الدعوى في كلامه قلنا هذا محل صحيح بالنسبة الى
قوله ولا عما يدل عليه عين ولا اثر لكنه بقي الكلام في سلب ثبوته العين والاثر عن
الدعوى ايضا ثم لا تغفل عن المبالغة في كلامه على المحل الاول حيث نفى عين
الدعوى واثره ثم نفى عين الدال الذي هو عين ولا اثر واثر الدال الذي يكون
اثر الاثر ايضا منفيا ثم في قوله وايضا لو تم ان كل ما يغاير اه انما يتم الكفاية
لو كان المراد من الامكان هو الامكان بالنظر الى ذات ذلك الشيء واما اذا كان
المراد من الامكان هو الامكان بالنظر الى ذات الوجود او الاتصاف فلا كذا افاده
الرئيس في جوابه قلت وان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف الشيء به وثبوته له يكون
ممكنا فيحتاج الى برهان كلامه مبني على ما قالوا الذاتي لا يعلل واما العرضي فيعلل التبت

البتة اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل ظاهر كلامه
يستلزم الدور وعليه لكنه مبني كلامه على ما قالوا وفيه تضعيف للجواب وكان الحق كما مر
ان يقول المراد من امكان الاتصاف وامكان ثبوته له هو الامكان بالنظر الى ذات
الاتصاف او الموجود نفسه ثم اعلم ان قدس سره نقل في حواشيه على الشرح القديم للتجريد
عن بعض مشايخه قدس سرهم ان الوجود لو كان زائدا لاحتاج الواجب في اتصافه
بالوجود الى الوجود فيحتاج الواجب في موجوديته الى الغير وهو الوجود فمدار هذا الاستدلال
على ان مناط الواجبية على الاستغناء في نفس الاتصاف بالوجود ومناط استدلال الحكماء
على الاستغناء في نفس الاتصاف بالوجود واحتمال ان يكون المناط على الاستغناء فيهما
معا فاثبات الاحتياج في احدهما ايهما كان كاف غير بعيد ولا يخفى ان نفس الاتصاف
يستلزم زيادة الوجود وزيادة الوجود ينافي الاستغناء في نفس الاتصاف فنفس الاتصاف
يستلزم عدم الاستغناء فيكون مناط مفهوم الواجبية على الاستغناء عن الغير في
امر ينافي ذلك الامر الاستغناء فيكون المدار في الواجبية على احتياج النقيضين
فان قيل كون المدار على هذا على تقدير زيادة الوجود فهذه الاستحالة انما يرجع
الى فرض زيادة الوجود لا الى مدار الواجبية عليه على اي حال حتى ينافي الاستغناء
ايضا لانتفاء نفس الاتصاف بالكلية قلنا لا نم ان المدار على الاستغناء في الاتصاف
بالوجود لم لا يجوز ان يكون المدار على الاستغناء في نفس الوجود فيجب ان يتوجه
الى عدم كفاية الاستغناء بحسب الوجود فقط او الى لزوم عدم الاستغناء بحسب الوجود
ايضا فالاول مشكل وغير مذكور وغير مبين بوجه اصلا والثاني انما نفاه غير مبين
ههنا وبعد البيان كما بينه الحكماء بالاحتياج الى ذاته كما يعرف من هذا الدعوى
والدليل وعن التوجيه ايضا اثباتا او نفيا وان احتاج الى الدعوى لا يحتاج
الى الدليل لانه يلزم من اثبات الاحتياج في نفس الوجود اثبات الاحتياج في الاتصاف
بالطريق الاولى وعلى تقدير لزوم الدليل ايضا لا نم ان المفهوم من كفاية الاستغناء
بحسب الوجود في الوجوب قال المص لان المفهم للوجود انما قال بعض الناظرين

الحق ان من قال بان ماهية تعالى مفادة لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته
من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى
لكون ماهية تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب على وجوده يترتب على ذاته تعالى
وهو بذاته منشاء لتلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان الاثار يترتب على
وجوداتها واذا علمت هذا فمرآت ما يتاتى لك ان ذات الواجب اذا فرض منشاء لوجوده
لكان هو بذاته منشاء لاقوى الاثار واتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين
وجوده وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من متفرداتنا التي لم يأت بمثله في هذا المقام
احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام انتهى فاذ بعد التوجه الى ما قرر
اولا والحق ان تاثير الذات من حيث هي هي بالذاتية او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك
المرتبة فكان لذاته فالذات مبداء التاثير فكان نفس الوجود بالذات من حيث هي
مؤثر في ذاته لذاته وهذا كلام حق مذكور في كتب اهل التحقق وارباب الذوق انتهى
يقال لبعض الاجلة في شرحه للعقايد العضدية عند شرح قول مصنفها وعلى ان
للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال واجبا وجوده ممتنعا عدمه بعد بيان معنى
وجوب الوجود عند الفريقين من المتكلمين والفلاسفة وتفصيل الكلام فان قلت
على مذهب المتكلمين انما كانت الذات علة للوجود فيكون ذاته بذاته مبداء
انتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين انتهى ولا خفاء في ان هذا الكلام
مخالف لما تفطن به بعض الناظرين فليس مما لم يتفطن به احد ممن سبقه لكن اورد هناك
في ذيل كلام ايراد عليهم لانه مذهبهم هذا مما تفطن نعم لو كان مذهب المتكلمين
ولحقهم الحكماء بالخلاف في هذا القول بعد سماع قولهم نزاعا معهم يكون ايرادا عليهم
وانى يحتمل ان الارادي امثال هذا على اللاحق اذا كان بعد الاطلاع على قول السابق
نعم ان والا فيجوز ان يعتقد الخلاف التقرير لا قصدا او مع قصد ويصدر ذلك
هناك حيث ان ذلك لم يظهر تحقيق الجواب لنا وقد فصلنا في حواشي ذلك الشرح فارجع
اليها قوله قدس الذي لا يكون وجوده الخ وقد يصدر الوجود هنا كونه وجود غيره

اى المفيد لوجوده غيره يجب ان يكون موجودا قبله اما المفيد لوجود نفسه فلا يجب
ان يكون مقدما فيتحقق عدم تقدمه بالوجود لوجود نفسه بخلاف التقييد المذكور
فى الشرح فانه قيد المفيد فيتم عدم تقدمه بالوجود على وجود نفسه ووجود غيره
بحسب المفهوم لكن الظ ان المراد منه انما عدم لزوم تقدمه بالوجود على وجود
نفسه فقط قال المص بخلاف القابل دخل فى السند وتضعيف بعد دعوى الضرورة
فى المقدمة الممنوعة بل بعد اثباتها حث قال لان مفيد الوجود اح على تقدير كون
قوله كما فى القابل سندا للمنع كما قرروا وبيان فرق لصلاحية جعله مادة نقض
قوله قده على التقدير المذكور اى على تقدير ان لا يقتضى شيا منهما يقال لا يخفى انه
ح لا فرق بين الوجود المطلق والوجود الخاص لغرض عدم الاقتضاء لانه لو سلم
ان اقتضاء الوجود الخاص شيا يستلزم الاشتراك فيه بين جميع الممكنات فحين
لم يقتض شيا واتصف بشئ يلزم ان لا يكون سببه ذاته لما مر ولا امر ازاله والا
يلزم الاشتراك ايضا فيجب ان يكون سببا منفصلا عن لازم صفة او غير صفة وكونه
الوجود الواجبى صفة لازمة له نعم كونه وجودا خارجيا ينفع المانع فى اختيار اقتضائه
التجرد اذ لا يلزم منه التجرد فى وجود الممكنات الضائم ما ذكره من التوضيح لا يكون
توضيحا له الا اذا اريد حين ارادة الخاص الوجودات الخاصة لا الوجود الخاص الواجبى
فقط وبطريق الاتحاد الكلى فى اقتضاء التجرد والسلب الكلى فى اقتضاء عدمه فعدم
اقتضاء شئ منهما عبارة عن رفع الكليتين فيتحقق احتمال التبعيض كاحتمال عدم
اقتضاء شئ فلا يوافق سابقه الضا فانه كان فى الوجود الواجبى عاما وخاصا
وعلى تقدير كون الترديد فى الوجود الواجبى خاصة كما هو الظ فالجواب الصواب اختيار
شق الاقتضاء ويمكن ان يقال لعل المراد من كونه توضيحا له ان المراد من الخاص
المذكور ولا هو الافراد المذكورة ههنا بل المراد انه بعد ارادة الوجود المطلق منه
احتمالان احدهما ان يكون المراد افراده الوجود المطلق وثانيهما مفهوم الوجود
المطلق فيكون توضيحا باعتبار احتماله فان عدم اقتضاء المفهوم الوجود

من التجرد والعروض كما هو المفهوم الظاهري من هذا الكلام رفع جزئي قضية
مشخصة لان المفهوم شيء واحد وعدم اقتضاء الافراد لمعروض الامكان الكلي لكون
الافراد متعددة فيحتمل السلب الكلي والسلب الجزئي فيكون الجواب لكل احتمال بوجه آخر
الا انه لا يكون لهذا التفصيل زيادة فايدة لان عدم اختيار السلب الكلي ومنع استحالة
السلب الجزئي بناهما على ان الوجود الخاص الواجبي يقتضي التجرد وقد ذكر اولا قال
في جواهر القطبية فيه نظر لانه ممكن اه قد مر مثله في امكان الوجود وامكان الاتصاف به
فان امكانهما ليس باعتبار وجودهما الخارجي اذ لا وجود خارجي لهما ولا امكانه
نظرا الى ذاتهما ولا باعتبار الوجود الذهني ايضا اذ ليس الكلام فيه ولا ينافي الوجوب
في الوجود الخارجي ايضا وكذا ليس بالنظر الى ذات الموضوع بل بالنظر الى ذاتهما فالوجوب
بالنظر الى ذات الموضوع هو الوجوب بالغير ولا ينافي الامكان الذاتي ولا
احتياجهما الى علة غايته ان علتهما هو ذات الموضوع قوله قده لان الممكن لعدم
لابد له لا يخفى عنه ههنا ليس سبب عدم التجرد في الخارج وليس الكلام فيه بل هو منع
الوجود في الخارج لذاته والكلام في امكان بثوته الازلي وسبب هذا الثبوت وليس سبب
عدم سبب الوجود النفس فان عدمه لذاته لامتناعه ولا سبب لوجوده حتى يكون عدمه
سببا لوجوده لغيره فلو كان علة للوجود الازلي لزم ان يكون واجبا لذاته باعتبار
ثبوته الازلي قال المص لانه عرض الوجوب بل الوجوب اه افاد هذا لا يصلح جوابا اذ
ليس مناط الاستدلال على كونه عارضا قابلا على كونه اضافة فانها تقتضي المغايرة بين
الذات والوجود فالمعاند في الجواب اما منع ثبوت الوجوب له تعالى وهو غير ممكن او منع
كونه اضافة واما منع كونه عرضا فمنع المقدمة لم يدعها المستدل فتدبر لقال اولا الحصار
المنع في منع ثبوت الوجوب منع كونه اضافة غير مسلم وثانيا ان الاضافة اخص
من العرض فمنع الاعم ادخل في منع الاخص لانه يكون المنع فيه بالطريق الاولى
بل لعله لهذا قال بل الوجوب عين ماهيته اضرابا فلعل لهذا او للاول او لهما
اخر فتدبر قوله قده بل له وجود اخر اه اعلم ان عينية الوجوب وكونه اضافة لا يجتمع

لا يحتجان فالمجيب اذا جمع بينهما كما يفهم مما نقل عن شرح الملخص فاللائق ان يقول
لا نم كون الوجوب اضافة بل هو عينه تعالى وعلى تقدير تسليم انه اضافة وليس عينه
فهو اضافة بين الوجود الخاص الذي هو عين وبين الوجود المطلق العرضي و
المغايرة متحققة والمفهوم من الكلام المفصل المذكور بعد هذا ان الجواب اما هذا
او ذاك بناء على التفسيرين ثم اعلم ان الوجوب كيفية نسبة بين الوجود الذي به
موجودية الموجود وبين المهية الموجودة لا كيفية نسبة بين الوجود مطلقا
والمهية فاقتضاء الوجود الخاص صدق الوجود المطلق عليه سواء كان صدقا
مواطاتيا كان لق الوجود الخاص وجود مطلق مثل ان يقال البياض لون او اشتقاقيا
مثل ان لق الوجود الخاص موجود لا يكون وجودا لان موجودية ليست باعتبار
هذا الوجود المطلق لان مدار الموجودية على المظهرية للآثار ومظهرية للآثار
انما هو بذاته وباعتبار وجوده الخاص الذي هو عين ذاته فلا يلزم موجودية
مرتين الضا لان مظهرية لها ليست باعتبار الوجود المطلق بل لا نم صدق الموجودية
باعتباره الضا بل يصدق فانما يصدق باعتبار صدق فرده لا صدق عليه كما ان
الجسم اذا اتصف بالبياض وقيل الجسم يصدق عليه الضا انه ملون لا بان له لون اخر
بل اتصافه باللون هو بعينه اتصافه بالبياض واتصافه بالبياض هو بعينه اتصافه
باللون ثم لو قيل المراد باقتضاء المهية الوجود اقتضائها كونها موجودا لا كونها
وجودا لا يرد النقض بالوجودات الخاصة للممكنات فانها ليست موجودات ولا تقتضي كونها
موجودات نعم لو كانت قائمة بذواتها كالوجود الواجب لكانت موجودات الخ كما
كانت وجودات فانهم بينوا ان الصور القائم بذاته مثلا كما انه صور محض وكون
معنى المحض ما قام به الصور ومعنى الموجود ما قام به الوجود لا يضر لان القائم اعم من
القائم بطريق قيام الشيء بذاته كما قالوا الوجود القائم بذاته والصور القائم بذاته
فانه اذا قيل الصور قائم بذاته فقد قيل ان ذاته ما قام به الصور وكذا اذا
قيل الوجود قائم بذاته فقد قيل ان ذاته ما قام به الوجود فلا يحتاج في الجواب

الى الجواب المذكور بقوله لانا نقول اه ولا يرد على ذلك الجواب المذكور ان كون الوجود وجودا لا يحتاج
الى علة كما ان كون السواد سوادا لا يحتاج الى علة وان احتاج في كونه موجودا
الى الفاعل لانه غرض فان الشيء حين العدم وقبل تاثير الفاعل فيه مسلوب عنه الجميع حتى كونه نفسه
وبعد تاثير الفاعل يكون موجودا او يكون هو هو وقد قرروا هكذا قوله قده بل
الاختلاف لتلك الاشياء في المفهوم حاصله كما قرره يرجع الى اختلاف حصول المفهوم المشكك
فكان اللائق والاظهر ان يقول ليس الاختلاف في صدق المفهوم المشكك بل في حصوله في تلك
الاشياء واعلم انهم قالوا لا تشكيك في الذاتي وجوزوا في العرضي واستدلوا بما ذكر
ههنا على بطلان التشكيك في الذاتي ثم نقضوا الدليل بانه جار في العرضي ايضا فالمقصد
هناك يحتمل ان يكون اثبات التشكيك في الذاتي ايضا لعدم حقية هذا الدليل يعني لا نسلم
ان الذاتي لا تشكيك فيه وعلى هذا الكلام شارح التجريد اه ويحتمل ان يكون ان العرضي
ايضا لا تشكيك فيه لجريان هذا الدليل الحق فيه بعينه كما هو ظاهر ما ذكره قدس سره
ههنا بقوله فان قيل ما به الاختلاف اه حيث لم يذكر التفصيل المذكور بين الذاتي و
العرضي ههنا اولا ولا الدليل على ان الذاتي لا تشكيك فيه حتى ينتقض الدليل المذكور
فيه ثم يقصد ما يقصد ويحتمل ايضا ان يكون مجرد القدح في الدليل المذكور لا لقصد اثبات
التشكيك في الذاتي ولا نفي التشكيك عن العرضي بل يسلم كلا الحكمين ويقدح في خصوص
الدليل المذكور لاحدهما والظ في هذا المقام كما هو سلب التشكيك عن العرضي ايضا
واجاب بعض الاجلة المتاخرين عن النقض المذكور في حواشيه على التجريد بان المقول بالتشكيك
هو المفهوم المشترك من الحسي بالنسبة الى معروضيها كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك
مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل عنه بعونة
الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوي متالف من السواد الاضعف انتهى بعبارته يقال حاصله ان المشكك
ليس نفس البياض جنسا ولا فردا اما الاول فلانه للبياض الخاصة التي هي افراده
وجنس لها فلا تختلف واما الثاني فلان المشكك يكون كليا واما مفهوم الابيض فهو كلي

واقوى ما ذكره على الامتناع انه اذا اختلف الماهية او الذاتي
اجتماعهما لم يكن ماهيتها واحدة ولا في ذاتيها واحدة
وهو منقوض بالعوارض وايضا الاختلاف بالكمال و
النقص لا يوجب تغاير الماهية كالذراع والذراعين
شرح جديد تجريد

على مشكك لان افراده الاجسام البيض فعن الجسم الشديد البياض لما انتزع من مباضة الوهم
امثال الاضعف كانها جزء منه فكانه في كل مرتبة يشتق منه الابيض ويحمل على ذلك الجسم فيصدق
مرارا كثيرة على ذلك الجسم الواحد فيشتد صدقه عليه والبياض لا يصدق على فرد واحد مرارا
كثيرة لانه قبل تحليل الامثال يصدق على المبدا الواحد مرة واحدة وبعد التحليل وان
صدق مرارا كثيرة لكنه صدق على الافراد الكثيرة بعدد الافراد المنتزعة على كل فرد مرة
فلا يوجد فرد يصدق البياض عليه مرارا كثيرة ولا يقول ان جنس البياض كالابيض مختلف
ولكن لا يقول انه مقول بالتشكيك الا الابيض على وجه الاصطلاح حتى يرد ان البياض لما كان
ايضا مختلفا فمن اي قسم هو وليس بمشكك لانه ليس بمشتق ولا بمتواط لان التساوي
معتبر فيه ولا تفاوت لهما في المفهوم الكلية كما اورده بعض الناظرين والعجب ان في كلام
بعض الناظرين في بيان كلام الاجلة تصريح بان الاختلاف في نفس مفهوم العارض
حيث قال والاختلاف في تلك الافراد يرجع الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه
الابيض وكذا لا يرد ما افيد من انه يرد عليه ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما
كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم بالاخر
كما حقق في هذا الموضع فلان يكون صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار
ان تفاوت البياضين اشد من نفس البياض الاخر اولى واظهر انتهى لما عرفت
من انه لا يوجد فرد يصدق عليه البياض مرارا كثيرة لا بعد ملاحظة التحليل ولا قبله
لانه وان وجد في الاول الصدق الكثير لكنه على الافراد الكثيرة لا على فرد واحد وفي
الثاني لا تعدد ولا كثرة في الفرد فلا صدق كثيرا ايضا وكذا لا يرد على بعض الناظرين
ان عدم كون البياض الجنس مقولا بالتشكيك على البياضين الشديد والضعيف ليس
استحالة عند من يقول ان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك لان مراد بعض الناظرين
انه بعد قبول الاختلاف عدم القول بالتشكيك باطل لانه ليس بمتواط لان الاستواء معتبر
في التواطي فلو لم يكن مشككا ايضا فمن اي قسم يكون والمفهومات منحصرة فيهما والانحصار
مصرح في كلام القوم فتعلم لهذا افاد بعده بل الحق عنده ان الاختلاف في صدق

البياض على البياضين نعم تحقق الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس بياض
الثلج اشد من نفس بياض العاج فهذا القول منه اضراب عن اثبات الاختلاف في البياض مثل
الابيض موافقا للناظر فلم اولا واضرب ثانيا وان صلح لان يكون اضرابا عن السابق ايضا لكنه
ليس اضرابا عنه لان قوله بل الحق اه مقدم على ارادة السابق في كتابه في النسخ في ايدينا و
اورد بقوله نعم مرد بعد قوله بل الحق اه وما اوردنا ههنا على عكس ترتيبه ولكنه لصح دفعه
الصاكي مرد احتمال الغلط من الناسخ في ادراج المكتوب في الحاشية في الاصل قائم واعلم
بما في الصدور ثم اعلم ان لو اراد القول بان المشتق هو المشتق لا المبدا انهم يقولون
الذاتي لا يقبل التشكيك والعرضي يقبله فان العرضي هو الخارج المحمول المقابل للذاتي
والمحمول هو المشتق قال الشارح لفظ المتصل اه الاتصال يطلق على معان الاتصال الاضافي
والمقدار والصورة الجسمية فالمتصل الماخوذ من الاضافي موصوفه الحقيقي هو المقدار
ولا يوصف به الصورة الجسمية ولا الجسم الا بالعرض والمجاز في النسبة والا لزم ان يكون
قابلا للقسمة ايضا فلا يكون قبول القسمة من خواص الكم وقد صرحوا به والمتصل الماخوذ
من الاتصال بمعنى الصورة الجسمية او بمعنى المقدار لا يوصف به المقدار والحاصل ان ليس
للمتصل معنى واحد لصدق بحسب ذلك المعنى على المقدار وعلى الجسم المتصل على التفاوة بل له معان
بحسب معاني الاتصال قال الشارح وعلى الجوهر والعرض بالاولوية اي اي جوهر كان بالنسبة
الى اي عرض كان قائما بذلك الجوهر او لا حملنا على هذا النظر مغايرة الاقدمية للاولوية
ولاحظ الجهات حصل الاجماع فالاولوية بدون الاقدمية في الجوهر بالنسبة الى جوهر آخر معلول
له والاجماع في جوهر بالنسبة الى عرض قائم به قوله فانه يقع على العلة اه افاد ان اللازم
مما ذكر كون الموجود مقولا بالنسبة الى الماهية لا الوجود بالنسبة الى الوجود اه فان اتصاف العلة
بالموجود متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف وجود العلة بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود
المعلول بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان العلة صار موجودة فصار المعلول موجودا
ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا انتهى يقال بعد ما
تقرر ان القول بالتشكيك هو المشتق لا المبدا لا يكون هذا ايرادا وان كان ايرادا

ايراد لم يكن مذكورا فيها، كلام الشارح على ظاهر ما ذكره او حقيقة او مسامحة وايضا على
كان وجود العلة مقدما على وجود المعلول يكون كون وجود العلة وجودا لها مقدما على كون
وجود المعلول وجودا لان الشيء لا يحمل على نفسه حال عدمه بانه هو فان كل شيء حال عدمه كما
قالوا السلب عنه اجمع حتى نفسه لكن هذا القيد التقدم بالزمان وتقدم العلة بالزمان
غير لازم وتقدم الموصوف بالذات على شيء لا يستلزم تقدم عارضه على عارضه بالذات
وعلى تقدير تقدمها انه لا يكفي بالاولوية كما ان ابنية الاب مقدم على ابنية الابن
ونفس الاب مقدم على الابن ولا تشكيك في الابنية ولا في الابن قوله كما السواد
والحركة اعلم انهم استشكلوا في كون الحركة موجودة غير قارة فان الموجود منها في
الخارج هي الحركة بمعنى التوسط فهي ليست بغير قارة بل لا اجزاء لها واما الحركة بمعنى
القطع التي يرتسم منها فهي غير موجودة فيه فان اجيب بانها موجودة في الخيال فرد
بانها قارة فيه واجيب بانها غير قارة في الحدوث وكذا نقله الاستاذ عن بعض الاجلة
واعترض بانه يلزم ان يكون الجسم النامي ايضا غير قارة لان اجزائه غير قارة في
الحدوث ايضا يقال يمكن ان يجاب بان معناه ان لا يجتمع اجزائه في الوجود اصلا بل
كليا وبعض اجزاء الجسم النامي يجتمع مع بعض فانه اذا زاد طوله جزء مثلا يزيد معه في
اطرافه اجزاء اخر طولا ايضا فكذا اذا زيد عرضا جزء يجتمع مع اطرافه بل يجتمع الاجزاء
الزائدة الطولية مع اجزاء الزائدة العرضية ايضا ثم اعلم انه لم يكن له حاجة في
الاستخلاص عن الاستشكال الى الدهاب الى الوجود السيلي لما قال في شرح العقائد العضدية
ان للمتعاقبات وجودا في مجموع ازمنة وجود آحادها لا في ان من آناتها والموجود غير
منحصر فيما يكون ظرف وجوده وحدوثه ان من الآنات ولما قال ان كون كل واحد من
آحاده موجودا في وقت يخرج وجود المجموع وهذا يكون مظروفا للآن الذي يوجد
اخر افراده ولعله سبق زمانا ولا يخفى فتامل فيه ثم اعلم ان القول بهذين النحوين
من الوجود في المتعاقبات يستلزم القول بكون شيء واحد موجودا في الخارج بوجودين
والقول بان الحركة والزمان كما ان غير قاران يقتضي القول بان الممتد منهما موجودان

لان التوسط والآن السيال ان كانا موجودين لكنهما ليسا بغير قارين لعدم انقسامهما
فلا يكونان كمين لا قارا ولا غير قار ولا مثال للكم المتصل الغير القار سوا بحاق السنتهم
والزمان كم بالذات ومقدار للحركة وهي كم بالعرض واما الخط الغير القار والسطح الغير
القار كما اذا اسقفنا الماء بامر وحركناه مستقيما فانه يحصل به من الماء سطح غير قار
وخط غير قار مثلهما فمثلهما قوله قدره فيكون وجود الواجب اذا فاد ان الظ من
كلام الشارح ان جعل كون الواجب مبدا لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلافات
الثلاث لا لواحد منها كما حمله قدره ثم بين صحة المستنبط ووجه الاستنباط من كلام
الشارح بان الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثار فلما كان
الواجب مبدا لكل ما بعده يكون اثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما الاولوية
فلكونه مبدا وعلة ثم اضد فان قلت هذا رجع الاولوية الى الاقدمية فلا
تقابل بينهما قلت الاولوية الناشية من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما
هو بمعنى تباين الاقسام وقد تحقق فلا اشكال لقال لنشان الاولوية من الاقدمية
غير معلوم والذي يعلم مما ذكره ان الاولوية ناشية من العلية كما ان الاقدمية ناشية
منها واما ان الاولوية والاقدمية فلم يعلم كيفية الحال ثم حدث ان الاولوية
او الاقدمية او الاشدية ليست باعتبار صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة
بل الاقدمية مثلا انما هي لذات العلة غاية الامر انها لذاتها الموجودة فلزم تقدم
وجودها ايضا ولا يلزم تقدم صدق الوجود المطلق على وجود العلة على صدق الوجود
المطلق على وجود المعلول والمعتبر في التشكيك هو هذا قدم وجوابه ايضا بقدر ما يمكن من
التوجيه نقلا او اختراعا ثم اعلم ان الاشدية في الموجود متصورة ومعقولة بالمعنى الذي
مر من انه يشتق الابيض من الناصع مرارا كثيرة بحسب انتزاعاته اذا البياض في الثلج
وحمل على الجسم الشديد البياض مرارا كثيرة فاعرف ضعف ما اخذ من انه لا يخفى ما في
القول باقدمية الوجود واولويته من التامل واما القول باشدية الوجود فنوعا لا
يقبل التاويل اذ يعتبر الوجود الى الموجود عند غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة

الشدة والضعف انتهى فانه يفهم من كلامه هذا ان تعبير الوجود الى الموجود وارادته منه
يصح الاقدمية والاولوية ولا يصح الاشدية وقد عرفت صحة الاشدية بالمعنى المذكور فالاولى
بناء على ان وجوده الخ هذا جواب عن سؤال مقدر هو ان الوجود لا يطلق على نفس الحقيقة
فلا توجه بعد التقدير والجواب بهذا انه لم قلت هذا حتى يحتاج بعده الى قوله اذ الوجود لا
يطلق الا ان يقال يعم السؤال الاول لا يسأل وينقطع سؤاله والحاجة للغافل عن السؤال
المقدر ثم الحاجة الى هذا التوجيه ههنا والى تقدير الوجود في قوله وعلى ساير الموجودات
انما هو اذا كان المراد اطلاقه عليهما بمعناه الاشتقاقي فلا وقد مر نقلا عن العلامة
الدواني ان المقول بالتشكيك هو المشتق لا المبدأ قوله لكان لازما لوجوده الى صلاة
افاد فيه بحث لان اللازم قد يكون حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدمه حملا على ما هو
ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما في ما بين مقدم الشرطية وتاليها بمعنى اللزوم انه كلما
تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة في صورة الاتصالية
بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون المحمول على المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الكلي
لازم للانسان اللازم لزيد مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون
كليا وح يرجع الى الشكل الاول اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول يلزم ان
يكون العارض المحمول على الوجود المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا
اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك
ظاهر وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم
تحقق وصف العروض ولو في موصوف آخر انتهى يقال معنى تخصيص الحمل بكونه كليا
يستلزم ان يعتبر لزوم لازم اللازم لملزوم ذلك اللازم ايضا على حدة بخصوصه فلا
يكون لزومه له من جهة كونه لازم لازمه بل لاعتبار لزومه ايضا فاللازم اشتراك
خاص وعام في لازم واحد كاشتراك الانسان والحيوان في لزوم المشي وايضا انما يلزم
لا تجرد الوجود الخاص للواجب اذا اعتبر الحمل كليا بوجه يتناول افراده بالعرض كما فرده
بالذات والا فالكلية باعتبار افراده بالذات لا يستلزم لا تجرد وجود الواجب الخاص لكونه

زد اعتراضا له وافاد ايضا موافقا لبعض الناظرين ان لازم الوجود هو لا تجرد الوجود
المطلق ولزومه للخاص ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بانا نطرد الكلام في اللاتجرد
المطلق من غير تقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو باطل لانه ح
بان لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن وضعه للوجود المطلق لا عروضه للخاص فيندفع
انتهى وهذا مثل الجواب عن الشبهة المشهورة بانه اذا صدق الواجب ممتنع النظر يجب ان
يصدق الواجب ممتنع لانه مطلقة وحاصل الجواب انه اذا اردت بقولك الواجب ممتنع انه ممتنع
في نفسه فلا نم صدقه لانه ليس مطلقة بل قضية وان اردت انه ممتنع اعم من الامتناع
في نفسه او امتناع نظره فصدقه مسلم لكن تحققه في مادة امتناع النظر ومنقوض بان المعلول
لازم للعلة التامة والتاخر عن العلة التامة لازم للمعلول فيلزم على ما ذكرت ان يكون
التاخر عن العلة التامة لازما للعلة التامة فيتاخر عن نفسها قال الشارح لانا نقول
الراس اه يقال لا خفاء في انه يرد على هذا ما ورد على السابق لان الوجود المطلق لازم للخاص
وعدم الاقتضاء للتجرد وعدمه وكذا اقتضاء عدم اقتضائه لان الامكان يكون
مقتضى الذات البتة لازم للمطلق ولازم اللازم لازم على ما قرره وسلم وعدل فيكون عدم
الاقتضاء للتجرد واقتضاء عدم اقتضائه له لازما للوجود الخاص فان تم هذا بوجه من
الوجوه تم الاول ايضا بذلك الوجه وان لم يتم الاول بوجه لم يتم هذا ايضا فلا فائدة
في العدول اذ لا يتم اولا يحتاج اليه واستدلوا على ان الامكان بغير ممتنع لان معنى
الامكان سلب ضرورة الطرفين مالذات فهذا السلب لو كان عن الغير يلزم ان يكون ضرورة
احد الطرفين ثابتة له نظرا الى ذاته فيكون واجبا او ممتنعا بل يكون واجبا وممتنعا
معا نظرا الى ذاته لان سلب ضرورة كل طرف لو كان عن الغير يستلزم ثبوت ضرورته
نظرا الى ذاته ونورد عليه بانه يجوز ان لا يقتضي شيئا لا ضرورة ولا سلب ضرورتهما واجيب
بانه يلزم ح جواز الوجوب والامتناع وهل هذا الا تناقض فان الوجوب يكون واجبا وكذا وجوب
الوجوب وكذا اذا تحلل الامكان في مرتبة ينافي الوجوب المفروض ولا نقول ان جواز الوجوب مقتضى الذات حتى
يمنع هذا الفاضل تحققه ولزومه اي سبب كان كاف ولا مجال لمنع تحققه ولزومه والا لزم

لزم تجويز ارتفاع النقيضين فتامل حتى يأتيك اليقين وقال بعض الناس ان الامكان
بالغير هو سلب اقتضاء الغير لا اقتضاء الغير سلب اقتضاء الذات كما ان الوجوب بالغير
هو اقتضاء الغير وجوده والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير عدمه واجاب بعض الاجلة
بما حاصله ان هذا الامكان بالقياس الى الغير ولا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان
الواجب ممكن بالقياس الى كل ما سواه لان شيئا منه لا يقتضي وجوده ولا عدمه وكذا
الممتنع الذاتي ممكن بالقياس الى كل ما سواه كذلك والكلام في ان الامكان القسم المنافي
للوجوب والامتناع الذاتيين وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين بل هو مقتضى
الذات فلا يكون بالغير اذ هو مقتضى الغير فيكون ذلك الامكان المنافي لهما بالغير فلو
اصطلح احد على ذلك الذي هو امكان بالقياس امكانا بالغير فلا مناقشة معه نعم
لو جد ههنا امكان ذاتي اخر بالنسبة الى وجود الاخر وعدمه فان زيدا اذا لم يقتض
وجود عمرو ولا عدمه وان لم يكن عمرو ممكنا ذاتيا بل كان ممكنا بالقياس اليه لكن
زيد يوجد فيه امكان ذاتي بالنسبة الى وجود زيد وعدمه مثل امكانه بالنسبة الى وجود نفسه
وعدمه ومقابله وجوب وجود عمرو وامتناعه وهذا الامكان الضامن لا بالغير
والا لزم ههنا مثل ما لزم على الامكان الاول غاية قوله ره والخلاف انما اه
افاد الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم نشأ عن اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني
فان القول بالوجود الذهني يصير منشأ لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود الذهني يصير
منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس حصول صورة على هذا الراي وانما التفسير
بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة لا يصير سببا للانكار
كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة وصرح به قدس سره في حاشية
المطالع انتهى ثم اعلم ان الاضافة التي هي علم عند الامام يحتمل ان يكون هي اضافة
بين الصورة التي حلت العالم كالحصول منه فيه وما نقل عن الامام في المباحث المشرقية
يدل على هذا حيث قال ان العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند
حضور المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل فلا حرج لا حاجة الى الاقسام

صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول
وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث
هو هو ان يحصل ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما قال ههنا
بحث اوردناه في مواضع تركناه ههنا خوفا للاطناب حاصل ان التغاير الاعتباري لا يكفي
في علم الذات بالذات لان طرف الاضافة يكون هو الاعتبار حقيقة فارجع الى مواضعه فح
يكون الاضافة مثل الانفعال في النسبة الى الصورة الحاصلة فان الانفعال عند من يقول به هو
الانفعال عن الصورة الحاصلة صرح به قدس سره في حاشية المطالع في الانفعال فح يرجع
الخلاف بين هولاء الثلثة الى الاصطلاح لان كل واحد منهم يقول بتحقق ما هو علم عند الاخر
عند تحقق ما هو علم عنده غاية انه يختلفون في التسمية والاصطلاح ويحتمل ان يكون اضافة
بين العالم والمعلوم الخارجي كما هو مذهب جمهور المتكلمين وظاهر كلامه قدس سره
في بيان مذهب الامام في حاشية قدس سره فح يرد على الامام ما يرد على جمهور المتكلمين
النافين للوجود الذهني من انه اذا لم يتحقق المعلوم فكيف يتحقق الاضافة المتوقفة
على الطرف الذي ههنا هو المعلوم ولا يرد على القائلين بانه انفعال مثله لانه يقول
انه انفعال عن نفس الصورة الحاصلة وانما قلنا انه ظاهر كلامه قدس سره في بيان
مذهب الامام فانه قال ومن يقول بالاضافة يقول انها في حالة الارتسام يحصل اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم لم يكن حاصلة قبل فهو العلم وقال بعده والامام مع
كونه قائلا بالارتسام الصورة والوجود الذهني ذهب الى ان العلم من قبيل الاضافات
فالظاهر من كلامه هذا ان الاضافة التي يثبتها الامام هو الاضافة المذكورة قبله بل
المذكور قبله هو مذهب الامام لانه قال فيه فح حالة الارتسام يحصل اضافة مخصوصة
والقول بالارتسام وحصول الاضافة معا هو مذهب الامام لان غيره من القائلين
بالاضافة يقولون بالاضافة فقط والظاهر قوله مع كونه قائلا بالارتسام الصورة
يفهم منه الاستبعاد والاستبعاد الاتم في القول بهذه الاضافة فانه يشكل العلم
بالمعدومات كما ذكروا اذ الوجود الذهني لا ينفع بل يكون عبثا لو كان الغرض من

من الاستخلاص بعد التفطن لهذا الايراد ودفعه ولو لم يكن الغرض من الاثبات
دفع هذا الايراد بل لم يكن الدليل له هذا الايراد بل ظهر له دليل لوجود الذهني كما نقل
عن الامام فيفيد ايضا بعد لزوم مثل هذه العلة له واما اذا حمل على الاضافة
الحاصلة بين الذهن والصورة الحاصلة على خلاف ظاهر كلامه قدس سره موافقا
لما نقل عن المباحث المشرقية فوجه الاستبعاد لعله ان يكون كون العلم كيفا مذهب
منصور كما قال به هناك بالنسبة الى الانفعال ولكن قد عرفت ان الخلاف بين
القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة او هو الاضافة بين العالم وبين تلك
الصورة او هو الانفعال يرجع الى الاصطلاح فالبحث في التسمية والاصطلاح ليس من
وظيفة الحكمة الا ان يكون بحسب الاوضاع والاحوال المقررة بين العرف ليعلم كما في
المكان بعد تعيين الامارة قوله قدس سره لا خفاء في ان الاشياء الخ افيد
واعلم ان المدعى ههنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لا ان للاشياء
التي لها وجود خارجي وجودا آخر يسمى وجودا ذهنيا على ما تشعر به كلامه قدس سره
حيث قال وان لها وجودا آخر اه ويشير الى ما ذكرنا قول المص فثبت القول
بالوجود الذهني ثم افيد وتوجيه كلامه قدس سره ان وجود الاشياء اعم
من ان يكون وجوداته خارجية ام لا اي للاشياء وجودين في الجملة وانما
ارتكبنا هذا لان الدليل انما دل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا
ثم افاد ويمكن ايراده في الحاق الموجودات الخارجية بقال ما سبق في المعارضة
من نفي الوجود الذهني عن بعض الاشياء يدل على ان المدعى على ما حمله قدس سره
فان السلب الجزئي انما يكون نقيضا للايجاب الكلي وما استشهد به ههنا من
قوله فثبت القول بالوجود الذهني لا يؤيد ما ذكره لانه محمل عام للكل والبعض
قوله قدس سره فيلزم وجوداته الخ افاد موافقا لبعض ان ظن بعض المحققين
ما حاصله ان الوجوداة امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج والموجود منها
في الذهن متناه ولا استحالة في انحصارها بين الحصرين والفاء نقوض بمثل

بمثل الاحوال المتعاقبة والاعراض المتعاقبة بالهيولى العنصرية والاستعدادات
والصور النوعية المتعاقبة عليها والدوارات الفلكية فبين كل حال وعرض واستعداد وصورة
نوعية وبين الهيولى العنصرى احوال واعراض واستعدادات وصور غير متناهية وكذا
بين كل دورة وبين الفلك دورات غير متناهية وعدم الاجتماع لا يدفع الاستحالة لا لان
المجموع منتف كما هو مقتضى الاستحالة فلا وجود للمجموع لان هذا القدر لا يكفى بل يجب ان لا يوجد
بهذا النحو من الوجود ايضا وقد فصلوه فى مواضع من الكتب ولا لانه لا استحالة
ح فيجوز تحققها يقال بناء كلامهما على ان الباحث ناقض بنقض مقدمات الدليل ثم اعلم
انهما بعدما اشتركا فى تقرير الايراد بالمنع والنقض غايته ان الاستاذ منع الانحصار
وبعض الناظرين منع استحالة وممكن التوفيق بوجه افترقا فالاستاذ توجه الى
دفع النقض فافيد فى الجواب ان استحالة كون غير المتناهى محصورا بين الحدين
مشروط بعد فرض الترتيب بوجه بان يكون نسبة الطرف الى الوسط كنسبة الاوساط
بعضها الى بعض فى كيفية الترتب فاعلية او شرطية والنسبة بين الاوساط فى المواد المذكورة
نسبة المعدية والهيولى ليست كذلك بالنسبة الى الاوساط بل نسبتها اليها نسبة الموضوعية
والموصوفية وهذه النسبة على السواء للمجموع فانها موصوف بالمجموع ومعروض له والمجموع
صفة وعارض لها بلا واسطة يقال للناقض ان نقول ما هو جوابكم فهو جوابنا فان
المهية موضوع الوجود وموصوفه وقابله وليست الوجوداة بعضها بالنسبة الى بعض
كذلك وان لم يكن معداة ايضا فان قيل ان اعتبرت العلة المطلقة وقيل ان المهية
علة للوجود العاشر مثلا من الوجوداة المرتبة وان كانت علية لا بحسب موضعه فيتقدم
علة بمرتبة والوجود العاشر يتقدم على التاسع على الثامن وهكذا يكون اللاحق فرع
السابق فى كل مرتبة فتتقدم المهية على الوجود الاخير بعشر مراتب وكذا على العشرين
والثلثين بهذا الوجه فيكون النسبة بينها وبين الاوسط نسبة الاوسط بعضها
الى بعض فى العلية المطلقة والوقوع فى النظام المفروض بين الاوسط وان كان تحققها
فى الاوسط فى ضمن فرد نوع وفى المهية فى ضمن فرد نوع اخر فسلسلة العلية المطلقة لم تحا

ح والتاسع ٣

لم يتجاوز عن المرتبة فالمرتبة تقع طرفا بهذا الاعتبار للسلسلة الغير المتناهية قلنا اولا
فكذا في صورة النقض وثانيا لانم الاستحالة فان المسلم استحالة حصر حاصر متعاقبين بعده واحد
من السلسلة وبعده واحد وهكذا الى الطرف الاخر من الوجودات والاستعدادات فانه
يتعين قبل كل واحد منهما واحد وهكذا وبعد المرتبة لا يتعين واحد بل اي واحد فرض
فقبله واحد اخر الى غير النهاية وبعض الناظرين لم يتوجه الى الجواب عن شيء من النقض والمنع
بل قال والحق هو ان المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يكون موجودا
بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية وتعدد الوجود الذهني وعدم تناهيه وان
منع استحالته لما ذكر وبسبب تجوز الاذهان المتعددة الغير المتناهية استحالة بسبب نفس تعدد
الوجود او عدم تناهي الوجودات او استحالة بسبب لزوم تناهي الاذهان لكن تعدده في ذهن
واحد خصوصا عدم تناهيه خصوصا في آن واحد لا شك في استحالته واللازم هو هذا اذ
لا شك ان ثبوته لشيء في ظرف يقتضي ثبوته الموصوف في ذلك الظرف ثم قال على انا
ننقل الكلام الى وجود الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده في علم الله
فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الواجب في علمه الذي من صفاته
الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا الق فقيه تسليم ورود المنع والنقض وتشبث
الى استحالة اخرى ثم تقال الاخفاء في ان المراد من المثبت له في كلام المستدل هو المثبت له
الذي يكون هو باعتبار مصداق الحكم ومطابقه وليس في تلك المرتبة حكم كزيد في الخارج
لحكمنا زيد كاتب لا المثبت له الذي لنفس الحكم في اذهاننا وسائر الموجبات والسوالب فيها
فالحكم بالوجود كالحكم بالكتابة يطلب مصداق خارجيا عن حكمنا غاية انه اعم من ان يكون
خارجا عن الاذهان مطلقا او عن ذهن الحاكم او عن حكم الحاكم وان كان في ذهن
ذلك الحاكم فان قولنا الاربعة زوج يقتضي ان يتحقق الزوجية للاربعة ذاتيا او
عرضيا موجودا حقيقة او انتزاعيا في الخارج او في ذهن خارج عن ذهن الحاكم او
في ذهن الحاكم فان مصداق قولنا الاربعة زوج ومطابقه يصح ان يكون هو ذات
الاربعة الموجودة في ذهنه بوجه من الوجوه الوجود وان لم يوجد في الخارج ولا في ذهن

اخر بل في ذهن هذا الحكم لوجه من وجوه الوجود فلو كان مقتضى صدق الحكم هو وجود المحمول
للموضوع مطلقا غاية انه يصح ان يكون في ذهن الحاكم ايضا فكيف دعوى انه يجب ان
يوجد الشيء وجوداته غير متناهية في ذهن واحد بل اللازم على ما حققوا من ان الاتصاف
بالوجود الخارجي انما هو في الذهن ان يتصف الشيء بالوجود في ذهن زيد في ذهن عمرو مثلا
ثم في قوله فضلا عن الوجودات الغير المتناهية اشعار بان عدم تناهي الوجودات محال ضروري
يستلزم ورود المنع والحاجة الى العدول الى استحالة تعدد الوجود مع قطع النظر عن عدم تناهيه
الا ان يقال الترقي باعتبار كثرة الوجودات فوق لا تتناهى لا عدم تناهيها تامل افاد
ما ذكره اولا الى قوله والحق هو ان المحذور اه اشارة الى بعض ما ذكرنا ثم افيد ورد على
قوله وكذلك هيولى الاجسام ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الموجودة
الا ان وجودها على سبيل التعاقب وليس اعتبارية كالوجودات ولا يخفى بجعلها من قبيل الوجودات
وكان النقض بها وارد الم يندفع ما قال في الوجود من انه انتزاعي ولا يتحقق منها امور
غير متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما يحل هذا الكلام
ما حققنا انفا بقال ما فهمنا منه شيئا يصلح للايراد والاعتراض فان من سلم ورود المنع
والنقض على دليل مذكور او لا تثبت بدليل اخر لا يرد عليه ما يرد على الاول فان اورد
على ذلك المستدل بان النقض الوارد على الدليل الاول غير مندفع عنه فالسند الذي اجراه
في منع مقدمة الدليل الاول لا يكون بحثا عليه في المقام لانه عدل عن مجموع دعوى لزوم
الحصر ودعوى الاستحالة او كان بناء الاستدلال والايراد على دعوى هذين الامرين فلو عدل
فيجوز ان الادعى استحالة مثل هذا الحصر في المتعاقبات بل في المجتمعات ولو اثبت استحالته بدليل
لا يكون بحثا في المقام ثم افاد وقوله والحق هو ان المحذور بعد داه مذكور في حواشي
التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام الى وجود الشيء في علم الله تعالى ويتوجه عليه ان علمه
تعالى بالاشياء حضوري على ما هو المشهور فلا يكون وجوداته ذهنية بل ولا وجود
ذهني فيه تعالى اذ العلم الحضوري هو نفس المعلوم الخارجي وان كان المراد انه يلزم
ان يكون علمه تعالى تابعا للعلم عالم اخر فنقول انه غير محال بل واقع على ما تقرر من ان علمه

علمه تعالى حصول يجب ان يكون علمه عين علم عالم اخر فتامل قوله قال الشارح
اي قال بعض الناظرين المسلم هو ان الحكم الايجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن
وجوده له فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام
على عدم الفرق بين الوجود والثبوت لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب
الاول فاذا سبق في الشرح منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء انما هو في تفسير لفظ
الوجود فانهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود وح لا محال للايراد المذكور وكان
حاصل الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت
كونه موجودا وحاصل الثاني انه لو توقف في هذا القدر بدل الثبوت بالوجود وهذا الجواب
على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع لهم معنا في تفسير لفظ الوجود لا بحث المعنى
وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتدبر لقال لعل وجه الامر بالتدبر انه انما يتم اذا كان المراد
من الوجود الذهني المدعى ههنا هو المعنى الاعم لا الخاص هذا اذا كان المراد من كون
النزاع لفظيا انهم فهموا من الوجود عندنا معنى خاصا ونحن لا نقول به كما هو ظاهر قوله في
اخر الكلام على انهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود وان كان المراد من كون النزاع
لفظيا انهم لا يريدون من الثبوت معنى اخر مغاير للوجود الذي عندنا مباينا او اعم كما
هو ظاهر قوله في اول الكلام من انهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود فوجه الامر بالتدبر
ان عدم الخلاف لا يسقط المنع لان وظيفة الحكم الاستدلال لا البناء على عدم الخلاف
قوله بالصفة الوجودية اه افاد موافقا لبعض الناظرين هذا وان كان يدفع
الايراد المذكور لكن لو اورد السوال بالصفات السلبية على الوجود لا ينفع الا بتخصيص
ايضا ثم افاد والحق في الجواب ما افاده الاستاذ من ان ثبوت الشيء للشيء مستلزم
لثبوت المثبت له سواء كان ذلك مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له او متاخرا عنه
كالوجوب والامكان او عينه كالوجود يقال لا يخفى ان الاستلزام كيف
يسلم في الصفات السلبية مثل الامتناع والامكان فهذا مشترك في الفرعية والاستلزام
الحق ان الفرعية حق فانه الثابت اما وجودا او غير وجود فالفرعية في غير الوجود اذا

لم يكن من الصفات السابقة ظاهر مسلم واما في الوجود فلان ثبوته للموجود هو ثبوت الرابطي
والثبوت الرابطي فرع الطرفين وليس المدعى ان الفرعية بالنسبة الى ثبوته الرابطي لا يقال فعلى
هذا يصح الفرعية في الصفات السابقة ايضا لانا نقول نسبة الوجود الى الماهية لانا نقول هذا الاخر
بل هذه الفرعية لا يكفي فان المقسم اثبات الوجود والموجودية له والحكم بها في الجملة الحكم بالموجودية
في الذهن عليها بعد سلب الموجودية في الخارج والفرق ان الثبوت الرابطي معروض
في الوجود فالفرعية للطرفية كافية وفي الصفات السابقة لم يفرض ثبوته الرابطي بل فرض
ثبوتها الرابطي فحرر عنه هذا لا يكفي في الحكم بوجودية المثبت له فتامل في اطراف الكلام ثم اعلم
انه نقل عن بعضهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته الثابت ايضا ولعل مراده ان
ثبوته الشيء للشيء بعد ثبوت الشيء فان صفة الثبوت ينسب اولا الى الثابت وهو فاعل الثبوت
وموصوفه ثم ينسب ثانيا الى المتعلق وهو المثبت له فالثبوت للمثبت له اي النسبة الى المتعلق
بعد ثبوته الثابت في نفسه اي بعد النسبة الى الفاعل وهو الثابت وهذا قول حق وقول
صدق بلا تكلف وتاويل وليس معناه ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته ذلك الشيء في نفسه
بثبوته اخر كالبياض فان له ثبوتا في نفسه وثبوتا لغيره فيدعى ان ثبوته لغيره فرع ثبوته
في نفسه فينبغي عن مثل العمى والجهل من الامور العدمية والاعتبارية الثبوت لغيره ايضا
او يخصص الكلام ويدعى الفرعية فيما له ثبوت في نفسه او يدعى ان كل ثابت لغيره ثابت في
نفسه لا لوجه محمول ثابت لغيره لا ثبوت له في نفسه مثل العمى والجهل له ثبوت بنفسه كما له ثبوت
لغيره فالاحتمالات اربعة فنفي الاحتمال الاول من الثلث الاخر لسلم عدمه مثل العمى والجهل كما
هو المقرر المشهور ويعم ثبوته لغيره الفاعل خلاف المقرر وفي الاحتمال الثالث تسليم
ثبوته لغيره كما هو المشهور وندعي ثبوته في نفسه الفاعل خلاف المشهور وفي الاحتمال الرابع
لا يعم حكم مشهور في مادة العمى ولكن تخصص الكلام وفيما ذكرنا وحملنا لا خلاف المشهور في مرتبة
ولا تخصيص في الكلام ايضا قوله قدس سره بان المراد من الثبوتية الخ كما هو في السالبة
المحمول في العدول لا يضر وشاهده قوله فان مرجع الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هي سلوب
لها حيث لم يقل الاتصاف بالعدم كما في العدول ثم المراد الثبوتية في الجملة لا خصوص الخارجي

الخارجي او الذهني فيلزم على الاول الوجود الخارجي وكذا استدراك قوله واذ ليست في الاعيان فهي في
الاذهان بل عدم صحته وعلى الثاني المصادرة بل الجواب الصحيح هو هذا وما ذكره قدس سره
لا يكون جوابا لان الباحث كلامه في ثبوت الاحكام الثبوتية للموضوع لا في كونها
ثبوتا في نفسها فان المستدل لم يستدل من كونها ثبوتا فقط على من ثبوتها للمثبت له بعد
كونها ثبوتا في نفسها اذ ظ ان كونها ثبوتا بالمعنى المذكور فقط لا تقتضي المثبت له ولا ثبوته
بل نسبتها الى جميع ما سواها من المفهومات سواء فلا يلزم ثبوت شيء منها بخصوصه واما ما ذكرنا
فمثل الدليل الثاني في دعوى الوجود في الجملة اولا والفرق بينهما ان ههنا ينتقل
بعد دعوى مثل هذا الوجود في الثابت الى المثبت له وندعي فيه لضم ثم يلتفت عنه خصوص
الخارجي فيلزم الثبوت الذهني له وفي الاولى لا ينتقل الى شيء بعد دعوى الوجود او الثبوت
في الجملة في الكتاب عنها الوجود الخارجي فيلزم الوجود الذهني ولو عمل بمثل هذا العمل
في ثبوت الاحكام الثبوتية بدون الانتقال الى المثبت له لكان راجعا الى الدليل الثاني
قال الشارح اذ كل موجود في الاعيان فهو مشخص حاصله ان الطبايع الكلية لا شك في وجودها
وليست في الاعيان الخ قوله قدس سره يعني ان كل واحد اه افاد في المطابقة في كلام الفاضل
بما ذكره الشارح في تفسير الكلية في ذيل قوله والحق ان كلية اه حتى لا يرد عليه النظر المذكور
فتامل لعل وجه امره بالتامل انه لو كان المراد كما ذكره لكان اللائق ان يشير في اخر
كلامه الى اندفاع النظر الاتي به او يكتب هذا على النظر الاتي بانه مندفع بما ذكرنا و
يحتمل ان يكون وجهه ان الفرق بين هذا وبين ما ذكره الشارح من قوله اه غير ظاهر
فان كون مثاليته قدرا زايدا على المطابقة للكثرين غير معلوم من كلام الشارح ثم اعلم
ان ما ذكره هو معنى المطابقة للكثرين ولم يذكر ان معنى مطابقة الصورة الحاصلة في
الذهن لواحد خارجي ما ذا فان لكل منهما خصوصيات لا يوجد في الاخر من العوارض
الخارجية والذهنية فكيف يطابق احدهما بالاخر فاذا قطع النظر عن الخصوصيات
كلها في الطرفين بقي الطبيعة وحدها فلا ثنينية فلا انطباق الضاد ان قطع النظر
عن خصوصية احد الطرفين واحد الاخر مع الخصوصية يتحقق المغايرة بلا انطباق

الا ان يقول في الطرفين اذ في واحد فحذا اصل الخصوصية في الطرفين بمعنى انطباق الصورة
الحاصلة الى الشخص الخارجي على الاشخاص ان الخارجي بعد خلع عوارضه الخارجية وليس العوارض
الذهنية يكون عين الصورة الحاصلة في الذهن وان اخذ الخصوصية في الذهن فقط
بمعنى انطباق الطبيعة الخارجية انما بعد لبس العوارض وخلعها عن الذهنية يكون
عين الصورة الحاصلة ويكون الصورة عين الطبيعة ولكن لا يكون في الاخذ
انطباق الصورة على كثيرين الا ملاحظة وهي ان المطابقة لما في كل واحد واحد من
اشخاص الكلي وان كانت مطابقة لامر واحد من حيث ان ما في كل واحد امر واحد هو
الطبيعة لكنه لسعة الى اشخاص الطبيعة مطابقة لكثيرين لان الطبيعة جزء لكل منها ولا تعتبر
بالمطابقة للكثيرين الا هذا القدر فاندفع بهذا ما قد اورد وايهنا بانه لا مطابقة
للكثيرين حين المطابقة لما في كل واحد واحد والجواب ان المراد بما في كل واحد واحد هو
الحصص ايضا مدفوع بان الحصص متمايزة متخالفة كالاشخاص نعم بينها امر مشترك
هو الطبيعة المطلقة فيرجع الكلام الى انطباق العقلية للحصص المتخالفة قوله
لان بعض الحركات الخ افاد فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا وايضا
لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الحركات المطابقة لحركات اخر
موجودة في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين في الخارج تقتضي
مطابقة كل واحد واحد من تلك الكثرة الموجودة للبحث فالجواب عن المعارضة جواب
عن اصل الدليل قوله قدس سره كخطين متساويين قال بعض الناظرين لقائل
ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية كما في كل واحد واحد من الكثيرين هو ان ما
حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة ولا شك ان المطابقة بهذا
المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة
الحاصلة من احدهما عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هو الصورة الحاصلة
الاخر وليس معنى المطابقة وكذلك ما في كل واحد واحد من الكثيرين ليس مطابقا لكثيرين
بالمعنى الذي ذكرنا اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد

واحد منها وان كان الصورة الحاصلة من كل منها غير الصورة الحاصلة من الثاني
افاد هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب الفصل حيث قال بمعنى ان
كل واحد اذا حصل على ما بيناه وفصلنا وقد ذكره السيد قدس سره في حواشيه على
الشرح الجديد للتجريد ايضا قال هذا بناء على حمل كلام بعض الناظرين على ظاهر
العبارة فقط من ان مدار الكلية بعد الانطباق على كونه صورة مثالية حاصلة في
الذهن حيث قال ان ما حصل من كل واحد منها يكون نفس تلك الصورة والا يحمل
عليه بعيد بحسب السوق او حاصل على ذلك الحمل يكون بعينه حاصل ما ذكره قدس سره بقوله
يعني ان كل واحد اه وما ذكره الشارح بقوله والحق ان الكلية الطبيعية اه محمل على الغفلة
عن مثل هذا التصريح بعيد غاية بل لعل مدار كلامه ان عين احد الخطين ليست صورة
حاصلة للاخر وان كان حصولا خارجيا وصورة خارجية مع قطع النظر عن عدم
كونه مثاليا فالجواب على هذا ان لق يجب ان يكون هذا صورة له في الخارج مطابقة
بالمعنى الذي مر بالخلع واللبس كما ان الصورة الذهنية الشخصية المحفوفة بعوارض ذهنية
صورة ومطابقة للصورة الخارجية والشخص الخارجي بالمعنى الذي مر بالخلع واللبس فان
احد الخطين المذكورين بعد خلع عوارضه ولبس عوارض الاخر يكون عين الاخر
كما ان الشخص الخارجي بعد خلع عوارضه الخارجية ولبس العوارض الذهنية يكون عين الصورة
الحاصلة في الذهن فالجواب المذكور في الشرح بقوله والحق اه بعد تسليم هذا هو الدافع للنقض
بان يحقق كون شيء صورة لشيء بالمعنى المذكور لا يكفي في كونه كلها بل يجب ان يكون بصورة
مثالية ظلية غير اصيلة قال الشارح باعتبار الذات مثالية اه قال بعض الناظرين لو
كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا في الوجود لما كان التنازع والتخالف في
ان الكلي هل هو موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اي ان الكلي لا وجود له الا في
العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل
بحسب مفهومه ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان يعلم
ان لا وجود له الا في الذهن ولكن ما ذكر في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان

الا ان يا ول في الطرفين او في واحد فحذا احد الخصوصية في الطرفين معنى انطباق الصورة
الحاصلة الى الشخص الخارجي بل الاشخاص ان الخارجي بعد خلع عوارضه الخارجية وليس العوارض
الذهنية يكون عين الصورة الحاصلة في الذهن وان اخذ الخصوصية في الذهن فقط
بمعنى انطباق الطبيعة الخارجية انما بعد لبس العوارض وخلعها عن الذهنية يكون
عين الصورة الحاصلة او يكون الصورة عين الطبيعة ولكن لا يكون في الاخذ
انطباق الصورة على كثيرين الا ملاحظة وهي ان المطابقة لما في كل واحد واحد من
اشخاص الكلي وان كانت مطابقة لامر واحد من حيث ان ما في كل واحد امر واحد هو
الطبيعة لكنه لبسه الى اشخاص الطبيعة مطابقة لكثيرين لان الطبيعة جزء لكل منها ولا يجوز
بالمطابقة للكثيرين الا بهذا القدر فاندفع بهذا ما قد اورد وايهنا بانه لا مطابقة
للكثيرين حين المطابقة لما في كل واحد واحد والجواب ان المراد بما في كل واحد واحد هو
الحصص ايضا مدفوع بان الحصص متمايزة متخالفة كالاشخاص نعم بينها امر مشترك
هو الطبيعة المطلقة فيرجع الكلام الى انطباق العقلية للحصص المتخالفة قوله
لان بعض الحركات الخ افاد فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى لتحققه في الجزئي ايضا وايضا
لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الحركات المطابقة لحركات اخر
موجودة في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين في الخارج تقتضي
مطابقة كل واحد واحد من تلك الكثرة الموجودة للبعض فالجواب عن المعارضة جواب
عن اصل الدليل قوله قدس سره كخطين متساويين قال بعض الناظرين تعاليق
ان نقول معنى مطابقة الصورة الذهنية كما في كل واحد واحد من الكثيرين هو ان ما
حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة ولا شك ان المطابقة بهذا
المعنى بين الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة
الحاصلة من احدهما عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هو الصورة الحاصلة من
الاخر وليس معنى المطابقة وكذلك ما في كل واحد واحد من الكثيرين ليس مطابقا للبعض
بالمعنى الذي ذكرنا اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد

واحد منها وان كان الصورة الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة من الثاني
افاد هذا هو الذي ذكره قدس سره في توجيه كلام صاحب القبسات حيث قال بمعنى ان
كل واحد اذا حصل على ما بيناه فصلنا وقد ذكره السيد قدس سره في حواشيه على
الشرح الجديد للتجريد ايضا لقال هذا بناء على حمل كلام بعض الناظرين على ظاهر
العبارة فقط من ان مدار الكلية بعد الانطباق على كونه صورة مثالية حاصلة في
الذهن حيث قال ان ما حصل من كل واحد منها يكون نفس تلك الصورة والا يحمل
عليه بعيد بحسب السوق او حاصل على ذلك الحمل يكون بعينه حاصل ما ذكره قدس سره بقوله
يعني ان كل واحد اه وما ذكره الشارح بقوله والحق ان الكلية الطبيعية اه فحمله على الغفلة
عن مثل هذا التصريح بعيد غاية بل لعل مدار كلامه ان عين احد الخطين لعين صورة
حاصلة للاخر وان كان حصولا خارجيا وصورة خارجية مع قطع النظر عن عدم
كونه مثاليا فالجواب على هذا ان لق يجب ان يكون هذا صورة في الخارج مطابقة
بالمعنى الذي مر بالخلع واللبس كما ان الصورة الذهنية الشخصية المحفوفة بعوارض ذهنية
صورة ومطابقة للصورة الخارجية والشخص الخارجي بالمعنى الذي مر بالخلع واللبس فان
احد الخطين المذكورين بعد خلع عوارضه ولبس عوارض الاخر يكون عين الاخر
كما ان الشخص الخارجي بعد خلع عوارضه الخارجية ولبس العوارض الذهنية يكون عين الصورة
الحاصلة في الذهن فالجواب المذكور في الشرح بقوله والحق اه بعد تسليم هذا هو الدافع للنقض
بان محض كون شيء صورة لشيء بالمعنى المذكور لا يكفي في كونه كليا بل يجب ان يكون بصورة
مثالية ظلية غير اصيلة قال الشارح باعتبار الذات مثالية اه قال بعض الناظرين لو
كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا في الوجود لما كان التنازع والتخالف في
ان الكلي هل هو موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا ان الكلي لا وجود له الا في
العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه بالدلائل والبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل
بحسب مفهومه ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان يعلم
ان لا وجود له الا في الذهن ولكن ما ذكر في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان

لو سلم مستدركا لا حاجة اليه افاد ان الخلاف في وجود الكلي يرجع الى ما لوحظ له الكلية باعتبار
الصورة ممتاز عن الوجود ومطابقة للكثيرين هل له وجود في الاعيان لكن لا باعتبار
المذكور بل باعتبار اخر ولا شك في ان هذا الخلاف معقول متصور لقال بعد الحكم باستدراك
اصل الدليل الحكم باستدراك مقدمة من مقدمات دليله لا يكون ايرادا اخر غير مندرج
فيه فان قوله لما كان للتنازع والخلاف حكم باستدراك الاستدلال والدليل وقوله
ولكان ما ذكر في الدليل حكم باستدراك مقدمة الدليل فالحكم باستدراك الدليل يلزمه
الحكم باستدراك مقدماته بالصريح نعم لو عكس الترتيب لكان له وجه لتحقق الترقي فتامل
ثم لقال حاصل التالي الاول انه بعد اعتبار المثالية في الكلي يتعين الوجود الذهني
له فلا احتمال للوجود الخارجي فمراده عدم تقاد احتمال الوجود الخارجي الذي لا يكون مع
الوجود الذهني مسلم واما عدم احتمال الوجود الخارجي الذي مع الوجود الذهني فغير
مسلم بحيث لا يخالف فيه احد ولا يحتاج الى دليل كيف وسيجيء في كلام المص والموجود
في الذهن موجود في الخارج فيجوز ان يكون حصر وجود الكلي في الوجود العقلي الذي هو
مؤدى قوله ان الكلي لا وجود له الا في العقل خفاؤه وانتفاؤه بحسب تجويز هذا الوجود الخارجي الذي
مع الوجود الذهني ولكن الحق انه باعتبار الوجود الاول وان الاختلاف المهم فيه
متحقق وليس غرضهم هناك ان الانسان الموجود في ضمن زيد مثلا هل هو موجود في الذهن
الضافي تلك الحالة في زيد في الاشكال ام لا وان الموجود في الذهن في هذه الحالة
هل هو موجود في الخارج الضافي ام لا والمؤدى واحد لعدم اعتبار الكلية في الاول ثم قال ثم
اعلم ان المص قدس سره ذهب في بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك
اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا للصورة العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية
في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة لصدق على الصورة والتحقيق على ما افاده بعض
المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلي هو الصورة الحاصلة
في الذهن الذي هو معروض الشخص الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان

انسان فهذا ثلثة امور زيد وهو شخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة
مشخصة وهو عرض للشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم
الانسان مع قطع النظر عن تشخصه الذهني وهو كلي ومشترك بين كثيرين بمعنى انه لو وجد في
مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلي بحيث
يصدق على الصورة العقلية المشخصة لزم ان يكون شيء واحد جزئيا وكليا وفي القول
بان الصورة العقلية من حيث انها صورة مشخصة في نفس مشخصة جزئية ومن حيث
انها مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من
جهتين ولا محذور فيه فدفع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين
اذ هو اختلاف نفس المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون غير
الاختلاف بالمتقابلين والا لجاز اجتماع المتقابلات في موضوع واحد كل متقابل مع مقابله
في موضوع قابل لهما قال فان قلت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج الا مشخصا كذلك
ليس في الذهن الا مشخصا وحاصله لو صح الحكم بالاشتراك والكلية على الشخص الذهني لقطع
النظر عن مشخصاته الذهنية فليجز مثله في الشخص الخارجي قلنا للذهن ان يلاحظ مفهوم
الانسان ولا يلاحظ معه شيئا من مشخصاته اصلا فنوفي هذا النحو من الوجود الذهني حال
عن التشخص وان كان في الواقع مشخصا ثم قال وتوضيحه هو انا اذا لاحظنا زيدا مثلا
من حيث انه انسان فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان الذي
ننظر به في زيد ويجعل آلة لملاحظته وليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه منظورا
لنا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون الحاصل في ذهننا
هو الصورة العقلية المشخصة ويكون منظورا لذاتها ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي
ما هو ينظر في زيد والصورة العقلية الجزئية هي بالنظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها
آلة لملاحظة زيد فتامل يفهم انه يعلل عدم كون قيام الصورة العقلية القائمة
بالذهن المتشخصة بالعوارض الذهنية في الواقع منظورا للذهن لا يصح الاشتراك والكلية
لان القيام والتشخص واقع وعدم الملاحظة لا يرفع الواقع كذا والنظر الى العوارض الذهنية

والتوجه الى الحاصل في الذهن لا بجعله جزئيا بل هو جزئي مع قطع النظر عن النظر الى العوارض
وذاته من حيث هو حاصل في الذهن فالحق ان يقال في التوضيح انه للذهن ان يلاحظ
الشيء مجردا عن جميع عوارضه حتى عن ملاحظة مجردا عن جميع العوارض وهكذا وليس
للخارج ملاحظة وفرض حتى يجرد في ملاحظته الصفة فلعل لهذا قال فتأمل لعلهم ثم
قال ثم اقول وبذلك التحقيق وهو ان الكلي هو مفهوم الانسان وهو المعلوم والجزئي
هو صورته العقلية التي هي العلم اندفع اشكال رد على الحكماء القائلين بوجود
الاشياء بنفسها في الذهن بان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان الذي هو موجود
في الذهن وقائم به ومعلوم اذ على ذلك التحقيق الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
هو تلك الصورة العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلي وجوهر ومعلوم والصورة الشخصية
جزئي وعلم وعرض ومفهوم في الخارج اذ ترتب عليه الآثار والاحكام واقتضاء اتصاف
النفس بكونها عالمة يقال هذا القدر من الفرق لا يحل عقدة الاشكال فان اتصاف الذهن
بالصورة الشخصية يستلزم اتصافه بالمفهوم الكلي ايضا كما هو مقرر ايضا من ان الاتصاف
بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام ووجود الخاص في موضوع يستلزم وجود العام فيه كوجوده
فيه فيكون الخاص موجودا خارجيا بدون عامه الذاتي له ايضا فالمخالف مذهبهم وايضا
اتصاف الذهن بالحرارة الشخصية مثلا باطل ضرورة ان الذهن لا يكون حارا ولا بارد
وان الحرارة الشخصية ضد البرودة الشخصية فلا يجتمعان ثم قال وما قيل بناء على الفرق
بين القيام والحصول من ان مفهوم الحوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن
كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم هو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية متشخصا
بتشخص ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين
بقيام الموجودات الذهنية بالذهن القائلين بثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل
في الذهن يقال هذا الكلام من الشيخ الجديد جواب عن استشكال بعد نقل الاستشكال عن

على مذهبهم بلزوم اجتماع الضدين والاتصاف الذهني بما هو منتف عنه البتة كما هو مذكور ونقل
الجواب عنه بان التضاد والاتصاف من خواص الوجود العيني دون الظلي كما هو مذكور ههنا
ايضا بان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة بالوجه المذكور مثل الزوجية والفردية
والامتناع من الامور التي ليس الاتصاف بها لوجودها في موصوفاتها لعدم وجودها حيث قال
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول والقيام كما ذكر ولا يفهم من كلامه انه
يقول بهذا القول بانه مراد الحكماء فيندفع بما نقل لو صح او نقول بان هذا الفرق حاسم
لمادة الشبهة المذكورة على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن سواء قالوا به
ايضا او لم يقولوا فلا يندفع بما ذكره ثم اعلم ان حين وجود الاربعة في الذهن ليس
للزوجية وجود نعم لها صلاحية الانتزاع من الاربعة كصلاحية انتزاع العمى من زيد
الاعمى الموجود في الخارج والعمى ليس موجودا فيه بل له صلاحية الانتزاع فيه فاذا انتزع
الذهن الزوجية في الاربعة يكون الزوجية موجودة فيه فحين وجودها في الذهن
ليس لها قيام بالاربعة لعدم اعتبار وجوده هذا وحين قيامها بالاربعة اي باعتباره ليس لها
وجود اصلا كما لا يخفى فانه حين قيامه بزيد في الخارج اي باعتباره ليس له وجود سوى
صلاحية الانتزاع وبعد انتزاع العمى عنه في الذهن له وجود في الذهن وليس له قيام
بشيء فلا يزول بما نفهم من ظاهر كلام البعض من انه يكون للزوجية وجود واحد في
الذهن اذا نسب ذلك الوجود الى موضوعها بان يقال في موضوعها يكون قائما
واذا نسب الى الذهن يكون حصوليا بل حين تحققها في موضوعها ليس لها وجود حصولي
وحين حصولها وجودها الحصولي في الذهن ليس لها تحقق قيامي كما في العمى فان حين
حصوله في الذهن ليس له حصول قيامي وحين حصولها القيامي ليس له حصول في الذهن
غاية ان الوجود القيامي للزوجية كوجودها الحصولي الذهني ليس الا في الذهن لكنه
في مرتبة اخرى فاما حين تصورنا الاربعة لوجد الاربعة حقيقة في الذهن و
لا وجد الزوجية حقيقة لكنه لها صلاحية الانتزاع من الاربعة كما يعم بالنسبة
الى زيد الموجود في الخارج ثم اذا انتزعنا الزوجية من الاربعة لوجد الزوجية

حقيقة في الذهن لكنه في مرتبة اخرى من الذهن كما اذا انتزعنا العمى من زيد في الذهن
فانه يوجد في الذهن حقيقة فموطن الوجود الانتزاعي والحقيقي والقياسي والحصولي متغاير
العمى بالذات وفي الزوجية بالاعتبار والملاحظة والمرتبة ولا يرد النقض في القول المشهور
من ان زوجية الاربعة مادة اجتماع الوجود في نفس الامر والوجود الذهني فان
وجودها في نفس الامر هو عين وجود الاربعة في الذهن حقيقة وليس لها وجود حقيقي
تلك المرتبة سوى صلاحية الانتزاع ووجودها الذهني هو عين انتزاعنا في الزوجية
من الاربعة في المرتبة الاخرى فلا يصدق على وجود واحد انه وجود ذهني ووجود
في نفس الامر الضائع يصدق على الزوجية انها موجودة في الذهن وموجودة في نفس الامر
كما يصدق على كل موجود في الخارج انه موجود في الذهن الضائع عنهما باعتبار
النسبة الملحوظة كما هو مقرر عندهم وكون وجود واحد حصوليا وقياسيا معا بالنسبة
الى شيئين كالوجود الخارجي للبياض فانه حصولي بالنسبة الى الانسان وقياسي بالنسبة
الى موضوعه ثم يقال ولا تغفل ايضا ان القول بان المراد من الوجود العيني اعم
من الخارجي وما يحذو حذو الخارجي في هذا الوجود وليس لها في الذهن هذا الوجود
يرجع الى الفرق بين القيام والحصول جوابا اخر وقد كنت مترددا فيه مدة قال
لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان الخ اقول الاولى ترك الكلية ليكون المعارضة
غير محققة بالدليل الثاني لعل اختصاص المعارضة بدليل دون دليل مما لا وجه له
فانما يكون باثبات نقيض مدعى المستدل كيف ما كان الدليل الا اذا التزم كون
المعارضة معارضة بالمثل وهذا غير لازم ثم هذا يدل على حقية ما حمله قدس سره فيما
سبق من ان المدعى ان للاشياء وجودا على نحو اخر من الوجود العيني كلية ليصلح
سلب الوجود عن البعض معارضة والا بل كان المدعى الايجاب الجزئي فانما يصح
المعارضة بالسلب الكلي لا بالسلب الجزئي قال المص حادا وباردا معا قال
الاولى بل الواجب ترك لفظ معا فان ههنا استحالتين احديهما اجتماع الضدين
واداه بقوله لزم اجتماع الضدين والثانية الصاق الذهن بما هو معلوم الانتفاء

الانتفاء عنه كما قال والكان الذهن حارا وباردا فاستحالة الاجتماع ليست منظورة في الثانية كما ان
الثانية ليست منظورة في الاولى فلا حظة المعية في الثانية تكون مستندة كما قوله قده اي لو كان
تصور الشيء اه افاد استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن عند مذكور فيما هر الا انه مقدمة مسلمة
عند القايلين بالوجود الذهني والفنا توقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قايم به وهو
الفنا مما لقولون به فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم لا تليق بنا المعارضة
على الاستلزام المذكور بل يتم لو قال لو كان للحرارة وجود في الذهن سواء كان ذلك الوجود
لازما لتصوره او لا يلزم اتصاف الذهن بما هو معلوم الانتفاء عنه لانا نقول اجتماع الضدين
الذي هو مذكور في احدى المعارضتين لا يلزم فهذا يكفي دليلا على دعوى الاستلزام و
لكنه انما يدل على استحالة الاستلزام المذكور ولا يمكن ان يقال ان المقدمة القايلة بالاستلزام
مقدمة مقررة فلو طرا استحالة فانما يكون للقول بالوجود الذهني الذي هو محل النزاع
لان القول بالوجود الذهني لازم للمقدمة المذكورة فبطلانه يستلزم بطلانها بلا عكس
فاللازم هو بطلان تلك المقدمة فقط فلا يتم من الدليلين الا احدهما وهو لزوم
اتصاف الذهن بما هو معلوم عنه واما اجتماع الضدين فهو لازم استلزام التصور
الوجود الذهني لا الوجود الذهني مطلقا ثم افاد ولا يخفى انه لو حمل كلام على ما حمله قده
لكان ذكر الكلية لهذا اظهر والاظهر ان يقول انه معارضة للدليل المذكور على ان الحقايق
الكلية موجودة في الذهن فتامل لعل وجهه ما ذكرنا من عدم اختصاص المعارضة
بدليل دون دليل الا على تقدير غير لازم او وجوب الحمل على ما حمله قده ليصلح معارضة
ويصح ان يكون السلب الجزئي نقيضا لمدعى الخصم قوله لانا لا نعني بالحار الخ
قال بعض الناظرين اقول ولقايل ان يقول ليس الحار ما فيه الحرارة ولا لازم ان
يكون الزمان حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة بل
الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما ذهب له الحكماء
من ان حصول الاشياء في الذهن على طريقة القيام تم الكلام قوله قده انما التضاد
في الاعيان اه حاصله سلب التضاد بين الصور الذهنية سواء قيل التضاد وقبله

حملها على المعارضة بالمثل وهو م

في الامور الكلية وليست في خصوص الذهن او لم يقبل ولم تقل به فيما بالكلية مستندا بانه انما
يتحقق الضدية ويحكم بها اذا كان لهما وجود في الخارج ولم يجتمع ولعاقب فاذا لم يكن لهما وجود
في الخارج فكيف يعلم انهما لا يجتمعان فكيف يحكم بانهما ضدان ولا يخ عن تامل لان الحكم
بالتناقض بين الشيئين كالعمى وسلبه لا يتوقف على وجودهما ولا على وجود واحد منهما في
الخارج والظاهر ان الحكم بالضدية كذلك بل هو واقع كالزوجية والفردية فانهما ضدان
ولا وجود لواحد في الخارج فتامل لانه لا لوجه فيهما ما يحذو حذو الخارجي قوله الشيخ الحاصل
صورتها وشبحها الخ افاد ممكن توفيق هذا الكلام على التحقيق بان يكون المراد من الصورة
والشبح نفس الشيء لا بالوجود العيني وكذا في قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها
واشار اليه قده الصافي الحاشية المعنونة بقوله لا خفاء في ان المدعى حيث قال قلنا
حصول على الحرارة والبرودة تقتضي اه وفي الحاشية الاخرى ايضا المعنونة بقوله و
اذا حمل مراد القوم قوله قده لا خفاء في ان المدعى اه قال بعض الناظرين فيما اورد على
الجواب نظرا اذ ليس المفروض ان الموجود في الذهن ليست مهية الحرارة بل شبحها والموجود
في العين مهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على
ما ذكره الشيخ هو ان الموجود في الذهن هو مهية الحرارة الا ان وجودها في الذهن ليس
عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين
واحد وهو مهية الحرارة وليس من القول بقيام الصورة بقول بوجود تلك الصورة فهذا
الموجود في الذهن هو تلك الصورة لا المهية حتى يلزم عليه ان يكون الموجود في الخارج شيئا
والموجود في الذهن شيئا اخر بل القائلون بالصورة والشبح يقولون ان قيام تلك
الصورة بالذهن بحسب الخارج وهو عبارة عن وجود ذي الصورة في الذهن ووجود
الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها به ثم
قال واما ما ذكره قدس سره فهو حق وملخصه ان وجود الاشياء في محالها يتصور على
وجهين وجودها فيها بالوجود الاصيل اي وجودها بحيث يترتب عليها اي على قيامها
الاثار ووجودها فيها بوجود اخر اصيل اي وجودا لا يترتب عليه الاثار والاحكام و

ووجوداته الموجودات الذهنية في الذهن من القسم الثاني ثم قال وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال
بلوازم المركب وصفات المعدومات حاصله ان بعد ما حمل الوجود العيني الاصيل بما يترتب
عليه الآثار لا يرد البحث لصفات المعدومات وامثالها لان لها ايضا وجودا عينيا اصيليا
بالمعنى المذكور اذ هو الوجود الاثر الخارجي عن موضوعها وقد عرفت ان مرجعه الى الفرق بين القيام
والحصول فان كان مراده ان هذا الفرق نسبه بشارح التجريد الى نفسه وليس منه بل هو حاصل
كلامه قدس سره فليس كذلك لان مداره على ان المراد من الوجود العيني ما يترتب عليه
الآثار وجودا خارجيا او انتزاعيا فليس في كلامه قدس سره عين ولا اثر منه غاية انه لا
ينافيه وان اراد انه جواب اخر غير ما ذكره شارح التجريد فكذا لان مرجعه الى ما ذكره نعم
الظاهر الواجب حمل كلام المص من قوله وقول الذهن لهما الى هذا وما افيد في بيان معناه
حيث افيد معناه لانه قول الذهن لعين الحرارة والبرودة اي لا نسلم ان الذهن
قابل لهما بوجودهما العيني على ما اشار اليه قدس سره او لانه قول الذهن لمهيتهما بناء على
حمل الكلام على الشبح فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون النفس قابلة لها
ولا حاجة الى تكلف الجواب بان المراد من عدم قبوله لهما عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب
الآثار عليهما فتامل انتهى يقال بعد انه يرجع هذا الى حاصل قوله لا نسلم اقتضاء الصورة
الذهنية الحرارة والبرودة وظ كما قرره الش ان هذا جواب ثان بعد تسليم الاول وان
سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة الخ يقال ان كان المراد من منع اقتضاء الصورة
الذهنية الحرارة منع اقتضائها وجود الحرارة فهو لا يصح من جانب مثبتي الوجود الذهني
والكلام معهم وان كان المراد منع اقتضائها الاتصاف بالحرارة فبعد تسليمها الاتصاف
بها منع القبول مما لا يظهر له وجه القبول الا ان يقال وجهه ان الاول منع ذلك الاتصاف
مستندا بان الاتصاف من خواص الوجود العيني للصفة فهو بالحقيقة منع اقتضاء وجودها الاتصاف
المطلق بل هو خاص لوجودها العيني والتسليم يرجع الى التسليم انه ليس من خواص الوجود العيني
بل يعم والثاني منع الاتصاف مستندا لمنع القبول بعد تسليم جواز الاتصاف بالوجود الغير
العيني ايضا فمع الصورتين المراد منع الاتصاف لكنه مستند بسندين والتسليم والمنع في

المحقق بين السندين فظهر حقية ما قلنا من ان الفرق بين القسم والحصول الضمني من كلام المص
ههنا وللتقدم فرد كل من المعنيين بل السندين على الاخر وجه قال المص فانهم اتفقوا على ان
الخ قال بعض الناظرين هذا لا يصلح مستندا لما ذكره اذ ليس ارتسام الاشياء في العقل
الفعال ارتساما خارجيا بل وجود الاشياء فيه وجودا ذهنيا فاوجد هذا السهو فكانه لم ينظر
الى الحاشية التي نقلها بعد ذلك حيث قال واما وجودها في الامور الغايبة عنا وجودا
عينيا فليس مذهبهم فانه صرح في ان مراد السايل من الوجود في الاشياء الغايبة
الوجود الخارجي وكلام المتن الصارح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات
الغايبة عطف على قوله قايمة بنفسها بحسب المعنى فلفظ الموجودة المذكورة ثمة مقدر ههنا
ولا شك انه بمعنى الموجود العيني فكذا ههنا فقال الاحسن في الافادة ان يقول هذا حاصل
الحاشية الاتية وليس بحثا اخر قال الله قال المص في شرح الملخص فان افلاطون اه نقل
الله هذا من المص تاييدا للسند الاول المذكور في المتن كما هو الواقع ثم نقل السند الثاني
المذكور في المتن كما ترى ثم نقل من المص ان هذا المنع مكابرة الى اخر ما ذكر مشيرا الى
المنع الاول وادراج السند الثاني بين النقلين يحتمل ان يكون لكونه واقعا في
شرح الملخص كذا قال عن وجه ما فعل في شرح الملخص وان يكون لطول ذيل الكلام صدرا
عن الفصل البعيد بين السندين تامل ثم حاصل كلام الله من قوله وينبغي ان يعلم ان
افلاطون اه تفصيل فيما نقل من افلاطون موافقا في بعض ما ادعاه المص من انه
لا يكون من الممتنعات مخالفا في نقل وجود الاشخاص المرئية في المرايا وغيرها والخيالية
في عالم المثال وكذا في اثباته مثل اخرى حيث قال او لا يكون سببا كليا ثم قال
وعلى تقدير صحة الكون في الممتنعات قال بعض الناظرين ليت شعري ان هذا الفاضل
من اين يقول بذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء والعلماء عن افلاطون انه
اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا ازليا ابديا واراد وابالمثل
الافلاطونية هذا المعنى في استعمالاتهم ونقل عن الشيخ ثم عن الامام ما يدل على ذلك
فقال اولا لا حاجة الى المانع الى اثبات النقل بل الاحتمال محقق ولكن بعد

بعد الاحتمال والاثبات ايضا للمستدل ان يقول لا شك انه للاشخاص المادية احوال مخصوصة
غير ثابتة للشخص الازلي لا بد من هذه الحيثية لا بد ان يكون لها وجود ووجود الشخص الثاني
لا يكفيه قوله قده مصدر الاثار ومظهر الاحكام قيل ان اريد بالاثار والاحكام مطلق الاثار
والاحكام فالموجود الذهني مصدر لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد
الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور واجابوا عنه بوجوه اربعة الوجه الاول ما قال بعض
الناظرين من ان المراد بالاثار والاحكام مطلقها ولا تترتب على الموجودات الذهنية
من حيث انها موجودات ذهنية اثر اصلا وانما تترتب الاثر على العلم وهو من الموجودات الخارجية
مثلا الكلية اذا حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر اصلا
نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم اثر ثم قال فان قلت كما ان للكلية مثلا
وجودا في الذهن عند تعقلنا اياها كذلك لها وجود للكلي عند تعقلها الكلي وجود الكلي في
ولس هذا الوجود وجودا خارجيا بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني بان
وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني لها ولا شك انها منشأ للاثار والاحكام
واقلها اتصاف المحل بها قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية
للماهية في الذهن وجودا ذهنيا ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشيء باعتبار وجوده في
الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما ومدركا فلو
كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك
العوارض والقول بان قيام تلك العوارض بالمعروضات في ذهن زيد مثلا ولكنها معلومات
لزيد او لشخص اخر غير زيد سفسطة ظاهر البطلان على التفاوة لان مدار العلم على قيام
المعلوم بالعالم بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا اصيلا لا يمكن ان تلك العوارض وجودا
اصيليا بل يجوز ان قيامها بالمحال لها واتصاف المحل بها قيام اصيلي واتصاف خارجي تترتب عليه الاثار
والاحكام لقائل لا يخفى عليك ما في الهرب عن ان لتلك العوارض وجودا اصيليا الى ان القيام
والاتصاف اصيلا وحاجة الى اخر ما ذكرناه ثم قرنه السفسطة الى القول بان القيام بالمعروضات
والعالم هو الذهن فانه لم لا يجوز ان يكون مثل قيام صور الجزئيات المادية بالقوى المدركة

وكون عالمها النفس كما ذهب اليه بعض وقال بعض الناس والتحقق مع البعض الاخر ولم يقل احد انه متصف
خصوصا بعد ما قال الامتنع ان تلك العوارض وجودا اصيلا بل معناه حيث صرف معناه عن وجوده
فيها حقيقة ثم قال فان قلت ما القول وقد ناقضت قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان
اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني ليس اتصافا خارجيا وكذلك المتنع بلوازمها
في الذهن اتصاف ذهني قلت معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف
ذهني هو ان الاشياء بشرط وجودها في الذهن يكون متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى قولنا
ان تلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشأ للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان
يكون عروض امر لامر بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون تلك المعروض والاتصاف منشأ
للاثار والاحكام فالغلط من اشتراك اللفظ افيد تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها
الخ على ما سبقه والتزامه منه من العجائب ولا شك ان وجود الشيء في الذهن انما معلوميته بالنسبة الى
الذهن لا بالنسبة الى الشيء اذ يكون موجودا فيه بالوجود الذهني كيف وكون الشيء عالما مشروط بكونه
مجردا او كونه مدركا مشروط بكونه من القوى المدركة على انه قد صرح الشيخ في الاشارات وغيرها بان
قيام الشيء بذاته شرط لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده
فقال اثبات هذه المقاصد لا يضره لان نقول هذه كلها ناشئة من قولكم بثبوت الكلية في الذهن
للكلي وجودا ذهنيا لها ومندرج في بيان بطلان التالي الذي هو كون الكلي عالما المضر المذكور
وجه بطلانه حيث كان حاصله انه لو كان وجود الكلية ذهنيا يلزم ان يكون الكلي عالما وعالمية
باطل لانه يستلزم ان يكون ذهنيا ومجردا وقائما بنفسه الى غير ذلك نعم يمكن ان يقال قيام
الكلي بالكلي لا يستلزم ان يكون عالما الكلي كما مر ثم افيد وما اختار ان لتلك العوارض وجودا
اصيلا لمعروضاتها فضلا لانه لو كان الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية بل اتصاف
الانسان بالكلية مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء
فرع وجوده بحيث لا ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع
بالامتناع ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك يقال هذا الكلام في نفسه حق لكنه بعد ما
عرف ذلك لقائل ان الناظر كلامه عن ظاهره حيث قال الامتنع ان لتلك العوارض وجودا

وجود اصيلا بل بمعنى ان قيامها بالمحال واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف حاصل لا يرد عليه
ذلك بل كان الواجب ان يتوجه الى انه ما معنى كون القيام والاتصاف خارجيين مع كون القيام
والمحل كالكلية والكلي غير خارجيين ثم قوله تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت
له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا كلام مقرر كما افاده لكنه يشكل الامر فان كلية الكلي
وزوجية الاربعة مثلا اذا حصل الكلي والاربعة في الذهن حاصلتان لهما فاذا كانت
موجودتين ذهنيتين في تلك الحالة فاما ان يكون للذهن الذي وجدناه فيجب ان يكون
الذهن عالما وليس كذلك فانه كثيرا ما يعرض للصور الذهنية عوارض بعضها عام يجمع ما حصل
في الذهن مثل الاتصاف بالعوارض الذهنية الخارجية الحاصلة من جهة الذهن وبعضها
خاص لموجود موجود كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة مثلا وكثيرا ما نغفل عنها بل نستدل
على ثبوتها بادلة كالذاتية والجنسية للحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضية للماشي بالنسبة
اليه بعد ان نكتسب فيها بل في الكلية الضاحكية من كونها صورة شخصية في نفس شخصية وبعضها نستدل
على خلافها بحيث صار معارك الاراء والافكار ثم افاد والقول بالتزام ان هذه المفهومات
ما لم يوجد في الخارج لم يتصف بتلك الصفات لكن وجودها الخارجي من جهة قيامها بالذهن
لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيا وليس مقصوده سوى ان هذه الاتصافات ليس مثل اتصاف
الجسم بالبياض والحركة والشكل الذي تترتب عليه الاثار الخارجية فتامل لقائل لعل وجه الامر
بالتامل ان ذلك القائل ليس مقصوده النزاع مع اهل مقصوده لصحيح التعريف فبعد
صحته يحصل مقصوده الوجه الثاني من الوجوه الاربعة ان المراد من الاثار والاحكام هو المطلق
لكن المراد من المصدر والمبدا هو الفاعل ونقضوا بالعلة الغائية بانها يجب وجودها الذهني
فاعل للفاعلية الفاعل قال بعض الناظرين الفاعل هناك هو العلم الموجود الخارجي لا الغاية
الا انه مدفوع بان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلومة بل عدمها يوجب ان يكون معلوما
افيد كون الغاية باعتبار وجودها في الذهن مصرح به في كتب القوم وقد صرح الشيخ
في كتبه وكون العلم من الموجودات الخارجية انما هو على القول بالشبح على ما صرح به السيد قدس
في حاشية التجريد او على ان المراد ما يحذو حذو الخارج في ترتب الاثار على ما صرح به المحقق الشريف

وبالجملة لم يثبت عند هذا القايل بقال كلامه هذا في مقابلة من هو مصحح للتعريف ومنصبه المنع
خلاف آداب المناظرة فان كلامه يصح بالاحتمال ويحمل على المسامحة في الجملة ثم افاد قوله
وكون فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم خلاف آداب البحث واما ان عدمها معلوم
فغير م وان كان قابله محضة لكن من شانها ان يكون مبدا للاثار وان كان من شان
نوعه فتامل يقال لعل وجه عدم تسليم مبدئية نوع الشيء كما هو الظاهر اذا او منعا لكن
الكلام في تعريف الوجود الخارجي بانه مبدا الاثار والاحكام والشان شان الوجود
ويحتمل ان يكون وجه ان يصحح التعريف بهذا الوجه وان كان مشايعا لكنه غير معقول لان
المقصود من التعريف تحصيل مفهوم ممتاز افراد المعرف به عن غيرها ليحصل له وجه آتا
لملاحظة افراده ويكون معيار التميز افراده عن غيرها لمن لا يعرف افراده فلو كان نوع
المعرف وافراده معلوما قبل لما يحتاج الى التعريف وان قضون للتعريف بعدم الحاجة
او بجامعية هم العارفون لافراد المعرف عن غيرها وليس التعريف لاجلهم بل لغيرهم ولكن
مستبعد ان يكون مراده هذا لانه اورد هذا الكلام في مواضع من مصنفاته ولم يتعرض
لدفعه وابقى على حاله كما هو في كلام غيره الوجه الثالث ان الوجود الخارجي والذهني بديهيان
وما ذكر في تفسيرهما تنبيه قال بعض الناظرين يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة افاد
منع الضرورة في بداهة الوجود مع انه مكابرة خلاف الآداب يقال وجه ان يصحح
التعريف منصبه المنع فلا يمنع كلامه والاحسن في كلامه ان يقول منع ضرورة الوجود لانه
لو اريد ان المنع ضرورة الحكم بالبديهة لا اصل البديهة وليس الكلام فيها ثم افاد وعلم
ان هذا الجواب ومثله مذكور في مواضع من كلام القوم ومن جملتها تعريفهم الخبر بما يحتمل الصدق
والصدق بمطابقة الخبر للواقع قالوا تحقيق ذلك ان الغرض من التعريف التنبيه احضار
الشيء في المدركة بعد حصوله في الخارج ويجوز ان يحصل هذا الغرض من امر يتوقف في الحصول
على ذلك الشيء بصورة مستلزما لتصور ذلك الشيء لان التوقف في الحصول ابتداء لا يستلزم
التوقف في الالتفات والتذكر نظرا انا اذا تعقبنا عدة محال فيها الحوائج واردنا
تعيينه من بين تلك الحوائج فنقول ذلك الذي هو جنس الانسان فهذه الخاصة تعين ذلك ويزول

ونزول الالتباس من غير دور انتهى لقائل ان يقول ان ارادة احضار الحيوان مراد ذلك الجنس الذي هو جنس
الانسان يستلزم احضار هذا المورد المتوقف واحضاره يستلزم احضار جزئه الذي هو الانسان
واحضار الانسان يستلزم احضار جزئه الذي هو الحيوان فيلزم احضار الحيوان قبل احضاره
فان قيل الموقوف عليه في اصل حصول شيء لا يستلزم ان يكون موقوفا عليه في جميع ملاحظاته
باي وجه كان كالانسان الملحوظ في اول الحصول بالحيوان الناطق يجوز ان يوجد حين ارادة
احضار الحيوان بالكاتب والضاحك مثلا قلنا فيرجع الى مغايرة تعريف الانسان الماخوذ في
تعريف الحيوان التعريف الانسان المعرف بالحيوان فيكون المحصل للحيوان حقيقة هو الكاتب
مثلا فيوجد الكاتب في احضار الحيوان والحيوان المعلوم بكنه فيرتفع الانسان المعلوم بالكنه
فتامل حتى يتبين اليقين الوجه الرابع ان المراد من الخارج خارج النفس قيل وفيه نظر اذ
يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان آثارها ليست مترتبة عليها في خارج
الذهن الخلو فتامل افاد والنقض لصفات النفس مندفع بان المراد بالترتب خارج النفس
ان لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب الآثار على صفات النفس لا يتوقف
على تصورها وشعور النفس بها والصواب ان نقض بمبدا صفات النفس لا بنفس صفات النفس ويق
يلزم ان لا يكون مبدا صفات النفس موجودة لانه ليس مبدا للآثار الخارجية بالمعنى المذكور والذي
يفهم من كلام صاحب الافادة ان الخارج قيد المبدا حيث قال وترتب الآثار على صفات
النفس لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها وليس كذلك كما صرح الامراد وعلى تقدير التسليم
يرد ان المعلوم ان نفس صفات النفس ليست خارجية بالمعنى المذكور واما ان آثارها ليست خارجية
فليست بمعلومة فكيف يكون مادة نقض ولعل الامر بالتامل كما هو في كلام الناظر لهذا او لبعض
ما افاد قوله الثاني وانما يلزم ذلك لو كان هي بعينها ما ادري لهذا الجواب وجه لان حاصل السوال كونه
معارضة والا يلزم ان يكون الممتنع موجودا في الخارج لان الممتنع موجود في الذهن ضرورة وكل
موجود في الذهن موجود في الخارج على ما قلتم فينتج الممتنع موجود في الخارج فالصحيح في الجواب ان
يقدح في الصغرى او في الكبرى او في صورة القياس وبنقض الدليل او بمعارضه او بمنع بطلان
النتيجة وهذا الاخير هو الالتق ههنا وما ذكره ليس شيئا منها ثم ليس السوال مخصوصا بالقائلين

بحصول الاشياء بانفسها كما افصح عن القائلين بوجود الاشياء في الذهن وبان كل موجود في الذهن
كيفما كان موجودية موجود في الخارج فانه من بابين المقدمتين يحصل ما قصده مع قطع النظر
عن كيفية الوجود الذهني فالجواب على اي حال تسلم النتيجة ومنع الاستحالة بان المستحيل هو وجوده
لا بواسطة الذهن ثم اعلم انه يفهم من كلام صاحب الافادة اولا ان الجواب المذكور يصح على
مذهب القائلين بالشبح دون غيرهم من القائلين بحصول الاشياء بانفسها بل الجواب
عن قبلهم هو الفرق بين الوجود لا بواسطة الذهن والوجود بواسطته والحكم بامتناع الاول
فقط وثانيا انه يصح على مذهب من يقول بحصول الاشياء بانفسها ايضا حيث افاد اولا لا يخفى
ان هذا القول انما هو على راي ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها
فيلزم وجود حقيقة الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه
محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا ثم افاد وهذا الكلام من الشارح ناظر على ما اختاره
قدس سره في حاشية التجريد فان صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر و
ان باختلاف الوجود ينقلب الذات وبذلك يتم الجمع بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن
بانفسها وبين قولهم الصورة العقلية لا تكون الا من مقولة الكيف فاول كلامه يدل على ان
صحة الجواب على القول بالشبح لا بمذهب التحقيق واخر كلامه يدل على انه يصح على مذهب بعض القائلين
بحصول الاشياء بانفسها ايضا بل مخترعه كما قال وكلام الشارح ناظر على ما اختاره السيد اه
فان اريد بارباب التحقيق القائلون بوجود الاشياء بانفسها سوى السيد القائل بالانقلاب فان
القول بالانقلاب يخالف التحقيق فلا يتخالف الحكم بعدم الصحة على التحقيق والحكم بالصحة على ما اختاره
الا انه لا يصح ان كلام الشارح ناظر على ما اه لصحة على القول بالشبح الخ على تقدير صحته فتحاكم قال الشارح
بل قنعوا فيها بالمثال اه اما للبديهية او للاهمال والغفلة فقوله قده الحكمان بديهيان وايراد
الامثلة للتوضيح لا للتصحيح يحتمل البيان والايراد ونقل عن بعض المحققين يمكن ان يبنى
على ذلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان يقال اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل سبب
نقص في شيء من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده ضرر فانه ضرر بالنسبة اليه وليس فيه شر
بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا

شرا باعتبار استلزامه له لقال يمكن ان يقال الوجود خير والالم يقتضي ذاته تعالى الوجود بل لم
يتصف به لما تقرر انه متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص وهو الكامل المطلق
والكامل منحصر فيه والعدم شر لانه مقتضى ذات شريك الباري لذاته بل لان الوجود يحقق
هو ذاته تعالى كما قال به الصوفية والفلاسفة ووجود الممكنات هو انتسابها الى ذلك الوجود
البحت القائم بنفسه انتساب خاصا متفاوتا بحسب القوابل فمعنى هو موجود مثلا انه منتسب اي نسبة
الى الشمس وتفصيل هذا مذكور في كلام الصوفية كما قالوا ٭ سوى الله واللهما في الوجود
٭ يك چراغست درين خانه واز پرتو آن ٭ هر كجا مي نگرم انجمني ساخته اند فالوجود خير كل
الخير بل ضرر وخير ولعل نسبة العدم الى الممتنع والمعدوم كذلك بل الممتنع ايضا واحد و
المعدومات متعددة متعاقبة فتامل في الوسائط الممكنات في جواز الوجود والعدم فانه يجب
الانتساب فتامل بعد ههنا فانه اذا كان معنى الممكن الموجود جائز النسبة ذاتا الى الوجود
والعدم كما هو معنى الامكان ح النسبة الى الوجود كما هو معنى الموجود فحين الانتساب بالوجود
لم ينتسب الى العدم وعلى هذا اذا قلنا ممكن معدوم فهي نسبة من الصورتين لم يتصف بالوجود ولا بالعدم
فيرتفع النقيضان والا فيلزم حين الانتساب الى الوجود كونه متصفا بالعدم حقيقة وحين الانتساب
بالعدم كونه موجودا حقيقة فيلزم توصيف ما هو له حقيقة ولوصف ما ليس له مجازا ومع قطع
النظر عن بطلان الترجيح يبطل قولهم لا يتصف بالوجود والعدم هذا اذا قيس معنى المعدوم الى
الموجود كما اذا قلنا آخرا ما كذا قيل ان هذا المعنى في الموجود فقط كما هو مصرح الصوفية فلا
يلزم ارتفاع النقيضين بل يلتزمون ان الممكن الموجود معدوم حقيقة كما قالوا والله ما شمت
الممكنات رائحة الوجود وكذا قالوا كان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان وقالوا سبحان
الله والله ما في الوجود وامثالها كثيرة **قوله قده** لانه محل الخلاف اه قيل وفيه نظر اذ لا يلزم
من وقوع في المعدوم الممكن تخصيص البحث به بحيث لا يشمل ما اتفق على الحكم ولا يدفعه ما قيل
من انه لما كان كون المعدوم الممتنع شيئا باطلا بالضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يصح
الاستدلال على المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه في الاستدلال عليه اذ المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية
صرفة انتهى اذ دخول المعدوم الممتنع في الحكم على المعدوم مطلقا لا يستلزم كون القضية ضرورية

وان سلم ضرورة الحكم في خصوص كونها ضرورية صرفة بل مطلق فايدة القيد تجويز الدخول
الا ان يجعل قيد الصرفة قيد السلب هو بعيد لفظا ومعنى اذ هو عزم كما مر مثله في ادخال
الوجود الذهني في الحكم بالزيادة مع ان كونه زايدا متفق عليه وادخال الضروري ايضا
في الاحكام كثير كما في قولنا كما في قولنا العالم بجميع اجزائه حادث مع ان حدوث
بعضه ضروري محسوس ومتفق عليه قوله قدس سره هذه المسئلة من تفاريع اه قال بعض
الناظرين ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة هو ان المعدوم ليس بشيء ولا شك ان هذه
المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زايدا على الماهية اذ على تقدير كون الوجود عين
الماهية عين يكون المسئلة بحالها بل لا محال ليفرعها كما ذكره من لزوم التناقض نعم لو
قال القول بكون المعدوم شيئا فرع لكون الوجود زايدا او قال الخلاف في ان المعدوم
شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زايدا او على تقدير كون الوجود عين الماهية لا
يكون المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا افاد هذه المسئلة في كلامه اشارة الى السلب الالحاقي
التي يدل عليها السلب الترامي على ما تقرر في المنطق او الى السلب في نفسها من غير خصوصية الالحاق
والسلب فيرجع الكلام الى ما استحسنه من القولين انتهى فتامل فيه قوله لامتناع
صدق المنفي بدون المعدوم قال بعض الناظرين هذا الوجه يبطل الاخصية ايضا لان
المدعى لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال فيبقى السوال
المذكور لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلثة المذكورة يدل
على صحة الحصر في الاثنين فلا يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل فان
نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل وان قطع النظر
عنه لم يصح الحصر فيها بناء على احتمال الرابع بل الخامس فظ ان هذا لا يندفع بما ذكره يقال
حاصل جوابه ابطال احتمال اولا ثم بعد تسليم انه لا يبطل بما ذكر حكم بانه لا يضر على تقدير
عدم اندفاعه لا يضر لثبوت المدعى على تقديره ايضا وقطع النظر عن الحكم الخاص للدليل
لا عن الدليل وعن الحكم مطلقا قوله قدس سره لا الى اخره يعني ان الغاية خارجة
عن المبنى وان كيف في الاتحاد صدق الجزئية كما يقول بعده نعم يصدق المنفي معدوم

معدوم والمعدوم ثابت لا فرق في استلزام المحال والنسخ هاهنا مختلف بالتقدم و
التاخر فغير بعضها لصدق المنع اه دليل مقدم على قوله لا فرق في استلزام الخ وفي بعضها
بالعكس قال المص والالم يتق فرق اه لقال لهذا الدليل يجب ان لا يكون مساويا واخص
ايضا لان المفهوم المساوي يغاير المساوي الاخر وكذا الاخص يغاير الاعم بعين ذلك
الدليل فعموم هذا الدليل وشموله عليه مثل عموم دليل نفي المباينة والعموم على نفي الاخصية
والجواب كالجواب ثم لا تغفل انه اذا كانت السببية مستلزمة لاحدى هذه النسب والاسببية
لا تستلزمها حصل دليل اخر على انه ليس بشيء بان المعدوم لو كان شيئا لكان مساويا
للممتنع او اخص او اعم او مباينا والكل باطل لانه يجب ان لا يكون نفيا محضا والالم
يتق اه لكنه بعد تسليم ان النسبة تابع الشيئية والشيئية لازمها يرد انه يجوز ان
يكون الاستحالة من كون طرف النسبة هو المنفي اللاشيء بالاتفاق فانه كونه طرف
النسبة يستلزم كونه شيئا على الفرض فيجوز ان يكون الاستحالة ناشئة من هذا وان
لم يكن بانعكاسها هو الحق والمبين في الكتب بان كل مفهومين لا يخلو عن احدى النسب
الاربع بينهما وكذا بين نقيضيهما وبين الخصوص ما هو بين النقيضين اذا كان
بين الاصلين خصوص احدى النسب فنقيضا النقيضين مبينان من وجهين بل كل مفهومين
من وجهين بل اخص واخصوص نسبة لا شيء ولا ممكن وامثالهما ويجتمعان كثيرا وهما
من الامثلة المشهورة فريجت النسب فيجري هذا الدليل على تقدير كونه لا شيئا ايضا
فتعارض بانه شيء ثم كان الاحسن ان يبين معنى الشيء ثم النزاع والا فالبحث
اللغوي ليس من الوظائف الحكمية ثم ان احتمالاته في قوله يجب ان لا يكون نفيا محضا
باعتبار اثباته سبعة الاول ان يكون المراد ان المفهوم منه غير المفهوم من المنفي بان
يكونا مترادفين هذا ما ذكره الشارح فلزوم عدم الفرق على تقديره يجب المفهوم بمفهوم
المنفي لا كونه ثبوتيا ولا كونه ثابتا بخصوصه ولا استلزامها فيجوز ان يكون مفهوما مثل
الامكان ومنفيا والثاني ان يكون المراد ان المفهوم منه ما صدق عليه المنفي
كما ان مفهوم ما صدق عليه الكلي والذاتي والجنس فعلى تقديره لا يلزم عدم الفرق لا

المفهوم ولا يجب الصدق فلا يتم دليل بطلانه ونقضه ان مفهومه ليس مما صدق عليه المنفي فيجوز ان
يكون منفيا ونقض مفهوم المنفي على خلاف الاول لان الشيء لا يكون مما صدق عليه نفسه الا اذا
اعتبر عروضه على نفسه على حدة كالكلي بخلاف مفهوم الجزئي فعلى هذين الاحتمالين لا يلزم كونه
ثابتا بخلاف ما قال فهو اذن ثابت فيه انه لا يصح لا للدليل ولا للتفريع والثالث ان
يكون المراد ان المفهوم منه متصف بالنفي المحض فعلى هذا لا يتم الدليل كالاحتمال الثاني لكن تفريع
كونه ثابتا على النقض حق كما قال فهو اذن ثابت ويلزم بثبوت ما صدق عليه هذا المفهوم ايضا
لكن مقدمة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وقد اشار اليه قدس سره في حاشية
المضنونة بالتلخيص ولكن في كلامه قدس سره تاملا لان الشيء قد يمنعين وفي كلامه قدس سره
منع واحد وهو منع الانحصار كما قال والجواب ايضا ما ذكره من عدم انحصار المفهومات فيهما لانه
ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفس مفهوم النفي ونقضه ان ما صدق عليه المعدوم ليس مفهوم
النفي المحض والا يلزم منه كونه ثابتا انما يلزم ان يكون غير النفي المحض مفهوما من المفهومات منفيا
او ثابتا او غير ثبوت ايضا فلا تفريع قوله فهو اذن ثابت ايضا والحاصل ان يكون المراد
ان ما صدق عليه المعدوم يصدق عليه النفي فنقضه ان ما صدق عليه المعدوم لا يصدق
عليه نفي ولا نسلم ان يصدق انه منفي فلا يلزم ان يكون ثابتا ايضا والحاصل ان يكون المراد
ان ما صدق عليه المعدوم يصدق عليه انه منفي فنقضه ان ما صدق عليه المعدوم لا يصدق
عليه انه منفي فيلزم ان يصدق عليه انه ثابت ثم يختلف الحالة بل يزيد الاحتمال بالاعتبار
ما صدق عليه المعدوم او بعضه او اهماله فعليك بوافي التفصيل ومواضع القدح على اي حال
في التفريع او في دليل التفريع عليه قال الشيخ لجواز صدق المنفي اه لفهم منه ان حمل كلام المصنف على
وجهين لعدم كونه نفيا محضا حملا متواطيا احدهما انه ثبوتي والثاني انه ثابت فيمنع
لا كونه ثابتا كما قال لجواز صدق النفي عليه وثانيهما سلم انحصر بين النفي المحض والثبوتي كما قال
ولعدم انحصار المهتا اه ولو حمل كلام المصنف على انه لو لم يكن نفيا محضا لكان ثابتا ابتداء لا
الا النفي الثاني فليحمل عليه لقلة الاستدراج وايضا سيقول الشيخ بعد نظر المصنف انه حمل كلام الامام
والالم يبق فرق على انه لو صدق عليه النفي المحض لم يبق فرق قال الشيخ ولكنه حمل قوله اي حمل قوله

قوله والا فی قوله والا لم یتحقق فرق وقوله علی انه لو صدق اه متعلق بمحل نقول قوله بصدد
وکذا بعده فی قوله منع قوله فاعلم ان هذا المحل تابع للسلب فسلبه فی قوله لا یکون نقیضا
لان نقیضه قوله الث ان الوجود نفس الحصول اه لا یخفی علیک انه لما کان الکلام فی العدم
والثابت لا فی الوجود والحصول والا حصول وسنذکر الفرق بین الثبوت والوجود بل بناء
اصل الکلام علیه اهو محل النزاع قوله الث مع ثبوت الصفة فرع علی ثبوته اذ بنی الکلام
ههنا علی المشهور بینهم والا فقد مر منه ان الفرعیة لا یتم قوله الث وینبغی ان یعلم اه ههنا
اربعة مفهومات الموجود والمعدوم والثابت والمنفی والنسب المقصورة ستة والثلاث الباقیة
واثنان بین المعدوم والاثنین الباقیین وواحد بین الاثنین الباقیین لکل من
المتقابلین مباینان فنسبتهما معلومة لکن یحتمل ان یکون نقیضان لا یکون بینهما
واسطة وان یکون قوله قده لا یتصور ههنا تخلل العدم اه یقال یحتمل ان یکون معنی
قوله لا یتصور ههنا تخلل العدم لا یجوز ههنا تخلل العدم فیکون حاصله تسلیم الاستحالة
ودعواها فی الصورة الاولی ومنعها او اثباتها فی الصورة الثانیة ولا یخفی انه لا یظهر
فرق بین اعتبار الاعادة مع جمیع العوارض واعتبارها باعتبار الهویة فقط فی استحالة
تخلل العدم بین الشیء ونفسه وعدمها فانه اذا جوزت الاعادة باعتبار الهویة فقط
ولا شک ان العوارض لکل منها هویة فیجوز اعادة کل منها باعتبار هویته علی ما مر فی
الشق الثانی فیجوز اعادته مع جمیع العوارض ایضا ومن ادعی الاستحالة بعده مع الی کل من
النقیضین ممکن فعلیه البیان کیف وقد کان مجمعا قبل الاعادة فی الابتداء والمفروض
انه لا فرق الا باعتبار کونه مبدأ ومعادا والاستحالة باعتبار اعادة خصوص بعض العوارض
کالزمان ان کان حقا لا یکون وجها اخر مما ذکره المص والف الاعادة مع بعض العوارض کیف
یصح تخلل العدم بین الشیء ونفسه المستحیل فی ذاته فان مفارقة الشیء عن نفسه محال فکیف
تخلل ثالث بینهما والظاهر انه لو کان له نفع فانما یکون نفعه فی عدم لزوم تخلل العدم بین
الشیء ونفسه بحمل التخلل بین صفة وصفة ولیس الکلام فیه اذ هو مما لا یخفی ویحتمل ان یکون
معناه لا یلزم تخلل العدم فیکون منعا للملازمة لا بیانا وتسلیما للملازمة علی خلاف الاول

المفهوم ولا يجب الصدق فلا يتم دليل بطلانه ونقضه ان مفهومه ليس مما صدق عليه المنفي فيجوز ان
يكون منفيا ونفس مفهوم المنفي على خلاف الاول لان الشيء لا يكون مما صدق عليه نفسه الا اذا
اعتبر عروضه على نفسه على حدة كالكلي بخلاف مفهوم الجزئي ففي هذين الاحتمالين لا يلزم كونه
ثابتا بخلاف ما قال فهو اذن ثابت ففي الاول لا صحة لا للدليل ولا للتفريع والثالث ان
يكون المراد ان المفهوم منه متصف بالنفي المحض ففي هذا لا يتم الدليل كالاحتمال الثاني لكن تفريع
كونه ثابتا على النقض حق كما قال فهو اذن ثابت ويلزم بثبوت ما صدق عليه هذا المفهوم ايضا
لكن مقدمة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وقد اشار الله قدس سره في الحاشية
المعنونة بالتلخيص ولكن في كلامه قدس سره تاملا لان الشيء قد يمنعون وفي كلامه قدس سره
منع واحد وهو منع الانحصار كما قال والجواب ايضا ما ذكره من عدم انحصار المفهومات فيما لا يلزم
ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفس مفهوم النفي ونقضه ان ما صدق عليه المعدوم ليس مفهوم
النفي المحض والا يلزم منه كونه ثابتا انما يلزم ان يكون غير النفي المحض معنونا من المفهومات منفيا
او ثابتا او غير بثبوت ايضا فلا تفريع قوله فهو اذن ثابت ايضا والحاصل ان يكون المراد
ان ما صدق عليه المعدوم يصدق عليه النفي فنقضه ان ما صدق عليه المعدوم لا يصدق
عليه غيره ولا نسلم ان يصدق انه منفي فلا يلزم ان يكون ثابتا ايضا والحاصل ان يكون المراد
ان ما صدق عليه المعدوم يصدق عليه انه منفي فنقضه ان ما صدق عليه المعدوم لا يصدق
عليه انه منفي فيلزم ان يصدق عليه انه ثابت ثم يختلف الحالة بل يزيد الاحتمالات باعتبار
ما صدق عليه المعدوم او بعضه او اجماله فعليك بواقي التفصيل ومواضع القدح على اي حال
في التفريع او في دليل المتفرع عليه قال الشارح لجواز صدق المنفي اه لفهم منه ان حمل كلام المصنف على
دعوايين لعدم كونه نفيا محضا حملا متواطيا احدهما انه ثبوتي والثاني انه ثابت فحينئذ
او لا كونه ثابتا كما قال لجواز صدق المنفي عليه وثانيهما سائر الحصر بين النفي المحض والثبوتي كما قال
ولعدم انحصار المنفي اه ولو حمل كلام المصنف على انه لو لم يكن نفيا محضا لكان ثابتا ابتداء لا
الا النفي الثاني فليحمل عليه لقلة الاستدراج وايضا سيقول الشارح بعد نظر المصنف انه حمل كلام الامام
والامام يتم فرق على انه لو صدق عليه النفي المحض لم يتم فرق قال الشارح ولكنه حمل قوله اي حمل قوله

دور
حول

قوله والا في قوله والالم سق فرق وقوله على انه لو صدق اه متعلق بحمل فمقول قوله مصدر
وكذا بعده في قوله منع قوله فاعلم ان هذا الحمل تابع للسلب فيه في قوله لا يكون نفس محض
لان نقيضه قوله الث ان الوجود نفس الحصول اه لا يخفى عليك انه لما كان الكلام في المعدوم
والثابت لا في الوجود والحصول والا حصول وسنذكر الفرق بين الثبوت والوجود بل بناء
اصل الكلام عليه اهو محل النزاع قوله الث وح بثبوت الصفة فرع على ثبوته اه بنى الكلام
ههنا على المشهور بينهم والا فقد مر منه ان الفرعية لا يتم قوله الث وينبغي ان يعلم اه ههنا
اربعة مفهومات الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والنسب المتصورة ستة والثلاث الباقية
واثنان بين المعدوم والاثنين الباقيين وواحد بين الاثنين الباقيين كل من
المتقابلين متباينان فنسبتهما معلومة لكن يحتمل ان يكون نقيضان لا يكون بينهما
واسطة وان يكون قوله قده لا يتصور ههنا تخلل العدم اه يقال يحتمل ان يكون معنى
قوله لا يتصور ههنا تخلل العدم لا يجوز ههنا تخلل العدم فيكون حاصله تسليم الاستحالة
ودعواها في الصورة الاولى ومنعها او اثباتها في الصورة الثانية ولا يخفى انه لا يظهر
فرق بين اعتبار الاعادة مع جميع العوارض واعتبارها باعتبار الهوية فقط في استحالة
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وعدمها فانه اذا جوزت الاعادة باعتبار الهوية فقط
ولا شك ان العوارض لكل منها هوية فيجوز اعادة كل منها باعتبار هويته على ما مر في
الشق الثاني فيجوز اعادته مع جميع العوارض ايضا ومن ادعى الاستحالة بعده مع الحكم من
النقيضين ممكن فعليه البيان كيف وقد كان مجمعا قبل الاعادة في الابتداء والمفروض
انه لا فرق الا باعتبار كونه مبدأ ومعادا والاستحالة باعتبار اعادة خصوص بعض العوارض
كالزمان ان كان حقا لا يكون وجها اخر مما ذكره المص والف الاعادة مع بعض العوارض كيف
يصح تخلل العدم بين الشيء ونفسه المستحيل في ذاته فان مفارقة الشيء عن نفسه محال فكيف
تخلل ثالث بينهما والظ انه لو كان له نفع فانما يكون نفعه في عدم لزوم تخلل العدم بين
الشيء ونفسه بحمل التخلل بين صفة وصفة وليس الكلام فيه اذ هو عما يخص ويحتمل ان يكون
معناه لا يلزم تخلل العدم فيكون منعا للملازمة لا بيانا وتسليما للملازمة على خلاف الاول

ثم هذا الاحتمال على خلاف احتمال الاول في تقوية جانب المستدل او المانع وتاتي الكلام ههنا
الضافي الفرق بل لو سلم اللزوم كان في الاول اظهر قولا فتامل قوله قدس سره انما يلزمهم ذلك اه
افاد اذا قطع بدن زيد وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا وفرق تلك الاجزاء في اقطار العالم
او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه في الحالين خلاف ما يحكم به الله
فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا يخلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة والى
البدن المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي هذا قانون
العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر
المترتب على القطع من المدح والذم والثواب والعقاب للقاطع لا للسكين كذلك الاثر
المترتب على افعال الانسان انما هو للنفس وهي التي كانت قبل التبدد والتالم لذة عقلية
او حسية فليس خلاف العدالة فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه
فتاول لمكان القاطع الدال على الامتناع وذلك بان يقال المراد اعادة مادته مع
صورة كانت اشبه الصور الى الصورة الاولى وهذا اذا فرض ان الدليل القطعي قائم على
امتناع الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر في بيانه تنبيها على ما صح في الشرح
واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه على ما هو راي جمهور المتكلمين فلا اشكال فتدبر
انتهى فقوله متاول معناه ان الاعادة بطريق العينية متاول لا ان حشر الاجساد
متاول فان التاويل في الكيفية ثم اشار بقوله هذا اذا فرض ان الدليل اه الى ان هذا
التاويل ايضا انما يصح اذا فرض ان الدليل القطعي قائم اه والا فدليل العينية لا يقبل
التاويل بدليل غير قطعي ثم اشار الى ان هذا المخلص مخلص لمن يقول بامتناع العود بعينه
لا انه مخلص في المقام حيث قال اما اذا جوز اعادة اه ثم قوله فتامل في نسخة او فتدبر في
نسخة اخرى اشارة الى ما في قول المراد اعادة مادته مع صورة كانت اه من ان
المادة هل عدمت ثم اعيدت بعينها او بمثلها او لم يعدم فعلى اي حال توجه شيء قال
صاحب العروة الشيخ ركن الدين علاء الدولة القايل بان التنعم والتالم للروح
فحسب نظره الى اللطائف الامرية التي جذبها الفيض المدبر للبدن المحلول لعلة المجانسة منه

الله ليكون متعلقه ومتشبثه ابد الآباد ويمتاز عن غيره عاطلا عن البدن الذي لا يجوز تكفره بل
يجب تنزيهه وتنزيهه عن الغفلة ليعلم ان الابدان ثلثة محلول ومكتب ومحشور فالمحلول هو الذي
وبه يمكن الاكتساب والمكتب هو اللطائف الامرية المنجذبة ليكون متشبثا للفيض المدبر بحيث
يمتاز به عن غيره من الفيوض ويمكن الاشارة اليه بانه سعيد او شقي وهو غير منفصل عن الفيض
المدبر ابد الآباد وكان البدن المحلول مشمولا له فرمضق بطن عالم الكون والفساد المعبر عنه
بالدنيا والمحشور هو الذرّي وما يجانسه من الاجزاء الارضية لينفصل عنه بالموت ويبقى
بلا هو في البرزخ ثم يتصل به لجذبه اياه بامر الحق اليه في الساهرة فكما ان الفيض المدبر
للبدن يحدث لهذه المجانسة اللطائف الامرية المسكنة في العناصر الى ليكون متشبثة
ويبقى معه حيث كان فالذرة المودعة في صلب ادم المجتذبة من ادم الارض بقبض
القبضة للتخمر تحدث اليها بقوة الفيض المدبر من الاجزاء الارضية المجانسة لها ليكمل البدن
المحلول فكل ما يتحلل فهو البدن الشهادي الآفاقي وكل ما يبقى له معه ولا ينفصل منه
بعد الموت ابد الآباد فهو البدن المكتسب وكل ما لا يتحلل ولكن ينفصل عن الفيض المدبر النفسي عند
خراب البدن الشهادي ولا يمكن ادواة التصرف فيه ثم يتصل به في الحشر بجذب الفيض
المدبر له اياه بامر الحق كالمقناطيس الذي يحدث اليه متفرقة الحديدة لخاصية اودعها
الله فيه فهو البدن المحشور وان جاء ذلك احد في البدن الذرّي ويقول لا نفرقة بل المحشور
هذا البدن الذي هو متصرف الروح اليوم فلا مجادلة وقل مرادي من هذا التقرير الاتيان
اولا بآيات التنعم والتألم في البرزخ وثانيا بآيات الحشر يوم الجمع ودفع الشبهة الشيطانية
الملقاة في النفس في انكار حشر الاجساد فان كنت مؤمنا بحشر الاجساد فلا تنازعك الشبهة
الشيطانية فقد حصل مرادنا ونفعك ايمانك يوم المعاد لانك مؤمن بقدرة احد لك
في حفظ العظام واللحوم عن تصرف الدوآفن ونحوها ووصولها الى اصولها ولو عرض
احد على اشباه الابدان الثلثة لانسان واحد فلينظر الى اللوز وقشوره الثلثة
التي لولاها لما كمل اللب مع كونه نباتا فلب الانسان الذي هو خاتم التراكيب والمقصد الكلي
من ايجاد المكونات للخلافة والمظهرية ان لم يتلبس بقشور الابدان الثلثة لفقد من اجزاء

عالم الكون والفساد لبه ولبه قلبه ولباب لب اللطيفة الانسانية التي هي الحقائق المسكنة في اللطائف
الخفية والروحية والسرية والقلبية والنفسية والقالبية انتهى ويفهم من كلامه ايضا ان الضروري
هو الاعتراف بحقية الايجاد ولا حصول المحلول والذري وكلام الامام حجة الاسلام في كيفية عذاب
القبر لا يوافقه وقد نقل في شرح العقائد العضدية قال الشارح بان لو امكان العود اه افاد غرضه
من هذا الكلام التنصيص على ان ذلك من قبيل ثبوت الشيء للشيء حيث يثبت وجود المثبت له
بناء على المقدمة المشهورة ثم افاد اقول يمكن ان يقال المراد بالاتصاف المعدوم به اتصافه به
اشتقاقا لئلا يمكن ان يكون مراد الشارح صرف كلام المص على ظاهره او مما لا يهمه مما هو عنه مرضي
من ان صحة اتصاف الشيء بالامكان يرجع الى امكان الامكان والمقصود اثبات الامكان وان
كان الكلام يتم على تقدير اثبات امكان الامكان ايضا لان امكان الامكان الصادق وجودي
سواء كان عاما او خاصا فاشار الى ان المراد من صحة الاتصاف بالامكان ليس صحته في الخارج
بل هو صدق القول والحكم بانه ممكن وصدقه يقتضي تحقق مطابقه وهو الامكان الخارجي
وهو يستدعي ثبوت المثبت له فالصحة في قوله يصح اتصافه بالامكان هو بمعنى الصدق واتصافه
بمعنى كونه محكوما عليه بالامكان فيكون معناه لصدق الحكم بالامكان عليه وصدق هذا الحكم يستلزم
ثبوت الامكان له في الخارج فلا حاجة الى ما قاله قدس سره من قوله متصفا بامكان العود هربا
عن توهم الاستدراك من ان امكان الامكان لان حاصل كلام الشارح ومقصوده هو هذا الا ان
يكون مقصوده قدس سره ملخص كلام الشارح قال بعض الناظرين انما لم يحمل كلام المص على
هذا لان الشايع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال
بامتناع الاتصاف بامكان العود ونقل موافقا لما امه كلاما عن الامام وغيره ثم قال لكن يرد عليه
ح انه لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا يقتضي ثبوت المثبت
له في الجملة وانما الفرق بين الحمل الوجودي وغيره في صدق الحكم لا في اصله والاستدلال من
وجودية الامكان على امتناع الحكم الصادق على المعدوم يدل على ان الحكم الصادق مطلقا
يمنع المعدوم بالامكان او غيره اذ لو كان حكم ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه
فيكون موجودا واعلم ان التقرير في هذا الدليل لوجهين احدهما انه لو امكن العود لصح

لصح اتصافه في نفس الامر بامكان العود فصحة الاتصاف وهو امكان الاتصاف ثابت له في نفس الامر وثبوت
الامكان لكونه وجوديا يستلزم ثبوت المثبت له بل الظاهر ان المراد من صحة الاتصاف بامكان العود
هو الامكان المتحقق في ضمن الضرورة الى ذات المعدوم فان امكان كل ممكن ضروري لذاته كما
قرروا في موضعه وامكان العود ايضا ثابت له الى اخر الدليل ويتفرع على هذا التقرير بامكان
الوجود الابتدائي وثانيهما انه لو امكن العود لامكن الحكم عليه بامكان العود ولكن امكان
الحكم عليه باطل ثم الكلام في بطلان التالي بوجهين احدهما ان صدق هذا الحكم يستلزم ثبوت
الامكان له وثبوت الامكان يستلزم ثبوته فيحتاج الى المقدمة القائلة بان الامكان
وجودي ورد النص المذكور ايضا وثانيهما ان المعدوم لا يشار اليه فلا يصح الحكم عليه
لان الحكم يصح ان يكون المحكوم عليه معينا مشارا اليه فيعارض هذا او لا انه لا يمنع العود
والا يصح الحكم عليه بالامتناع الى اخر الدليل وعدمه الامتناع لا يضر في اجراء الدليل على الصور
المذكورة ونص الشارح ثانيا بانه جاز في امكان الوجود الابتدائي الفاضل في كل حكم على كل معدوم
ويكون المقدمة القائلة بان الامكان صفة وجودية كما ذكر في هذا الكتاب مما لا حاجة
اليه ويمنع ثالثا بانا لا نم انه لو صح الاعادة لصح الحكم بالاعادة لجواز ان لا يتصور ولا يمكن
تصوره لكنه الواجب فعدم صحة الحكم لهذا لا يستلزم عدم صحة العود في نفس الامر ثم يمنع رابعا
ان المعدوم لا هوية له ان اريد بالهوية في الجملة وان اريد الهوية الخارجية فصحة الحكم
لا يستلزم الهوية الخارجية فانتفائها لا يضر في صحة الحكم قوله لكن لا نم ان ما عدم لم يبق
هذا اذا قرر الدليل تحقيقيا لا الزاميا كما هو وظيفة الحكم والا فالمكلون لا يقولون
بالوجود الذهني قوله لا يمكن عود كل معدوم اه يقال لا يخفى انه لا حاجة الى دعوى صحة
عود كل معدوم لصحة دعوى عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء وان كان ذلك صحيحا بناء
على الدليل المذكور في كلامه قدس سره من ان العدم الطاري على الوجود لما لم يكن مانعا
الخ قوله والصواب فيمكن اه يقال والاصوب فيمكن ان يعاد كونه في ذلك لانه وصف من
اوصافه يستلزم دعوى عود الزمان ايضا وكان بدون دعوى عود الزمان بل عود كل
معدوم ايضا ولو قرر النظر بانه انما يلزم ذلك لو اعيد في ذلك الوقت فقط كما كان اولا

لا في ذلك الوقت في وقت آخر فلا يندفع بما ذكره قدس سره من ان معية الشيء الزماني مع الزمان اه لان
مطمح نظره ح ليس ان المفروض كونه مع الزمان الاول لا في الزمان الاول والمبدئية انما تلزم في الزمان
الاول لا مع الزمان الاول ولا يكون ما ذكره من الصور صوابا ايضا وفيما ذكرنا من الاصوب مخلص عن
هذا ايضا لانه لا يدعي انه يلزم من تجويز اعادة شيء تجويز اعادة كل معدوم ومنه تجويز اعادة بعض معدوم
كالزمان مثلا بل المفروض او لا اعادته مع جميع عوارضه وهذا لو اريد ما حمل المص كلام القوم عليه من
ان المراد اعادة المعدوم مع جميع العوارض وندفع ما ذكره المحشي في الاتي وبينه قدس سره وقال
وفي هذا تنبيه على ان ما ذكره المص ليس مدعى القوم نعم لو قال المحشي ره بعض هذه الوجوه لشرواه او
قال والجواب عن الوجه الثاني لشرواه لكان كما ذكر لكن الجواب ان كان عن عبر المص فلا نص فيما ذكره
المص لان له ان يحمل كلام القوم على الاعم قوله قده فاتم التلمذ يقال وبالله التوفيق الركن
للتلمذ ان يقول انا انما ابحثك لانك تقول في هذا الوقت انا ما كنت تقول قبل وانا اقول انه
ما كنت اقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخص هذا غير شخص الاول ولو لم يقل هذا
الشخص ما قاله الاول منك فانا لا ابحث لانه هذا الشخص لانه مفوض لي وقايل بما اقول به ولا بالشخص
الاول لانه ليس بمخاطب الآن ولا موجود فيه وانا ايضا انما ابحث لا في اقول نفس الشخص الاول مني ولا
اقول ان الشخص الاول مني يباحثك لانه ليس بموجود الآن ولو لم يقل شخص الثاني بمثل ما قال شخص الاول
فلا يباحثك احد لا شخص الثاني للاتفاق ولا شخص الاول لعدم وجوده الآن لا يقال يجوز ان لا يعلم
الشخص الثاني السوال لان مذهبه انه كما يتجدد الذوات يتجدد الصفات فيجب ان يتحقق مثل صفات الاول
في الثاني فيعلم السوال واحتمال عدم علمه كاحتمال نسيان الشخص الثاني لا يضر لاشتراكه وكان للتلمذ ايضا
ان يقول ابتداء اقمت الدليل عليك الزامي واعلم ان ما لزم لما ذهب اليه بمنيار موافق لما ذهب
اليه المحققون من الصوفية من ان العالم يجمع اجزائه وجزئياته جواهرها واعراضها يتجدد آنا فانا
فما لزمه لزمهم وما لم يلزمهم لم يلزمه فتفطن ثم هذا مثل المباحث التي وقعت بين الشخصين في الزمان
السابق مدة مديدة او لا ثم ما قيل هذا السنتين مثلا فالآن شخصان اخران حيان يباحثان
تلك المباحثة لان كل واحد من اللاحقين يقول ما يقول به واحد من السابقين وكلامي هذا ايضا
يصح ان يكون بحثا مع من يقول ما يقول به الشيخ وان يكون بيانا وتوضيحا ويصحح لما قاله التلمذ

التلميذ بدون ان يقصد الزام شخص والاوجه هو الاول صونا عن العبث وجلبا للفايدة فان في كل
فايدة علمية الزام لمن يقول بالصدفة فعلا وتقديرا وبعد ما تفطنت بهذا ارسلته الى بعض المحققين
في زمانه عن قرانه ولم يكن فيما ارسله اولا قوله لانه يجوز اه مع جوابه بل الحقتها ثانيا فسمعت ما
سمعت منه ومن اعوانه حتى فهم ذلك الفاضل من كلامي اني اقول بتجدد ذوات الاشخاص بدون تجدد
صفة الشخص الاول بل يكون تجدد صفة الشخص الثاني بلا تجدد ومغايرة فاستعجب غاية التعجب به
نعم لو كان الحال كما فهم كان الشيخ الاحسائي في حرامه ثم كتبت على قولي ما لا زم لما ذهب اليه بهمنيار من
التجدد اه ما حاصله ان قول الصوفية انما هو في الدنيا لا في الاخرة فارسلت اني ما اقول ان قول
الشخص بعينه الى حصة هو قول الشخص الاول بل اقول ان مقولهما واحد كما هو مذكور بعنوان ما قال
وما اقول وعلى التقدير التسليم ان المذكور هو القول لا المقول فالقول بمعنى المقول وهو متعارف كما في
العنوانات لورود قوله اولا كذا وفي تعريف القضية قول يصح اه وعلى التسليم فالمراد المثل كما قال مثل
ما قال الشخص الاول وان ترك لفظ المثل في مواضع اخر ههنا ثم لو لم يكن الواقع في الكلام لفظ ما
ما قال ولو لم يقل مثل ما قال ايضا ولم يتعارف القول في المقول ايضا لو قال احد مرادي بهذا
القول هذا والقرينة قيام الدليل العقلي قال صفة شخصية لشخص لا يكون صفة لشخص اخر بعينها
لامتناع قيام عرض واحد بمحلين معا وانتقالا لا يرد عليه شيء ولو لم يقم عليه قرينة لا يرد عليه
الا الم يعلم المناقشة اللفظية بانه استعمال لفظ في غير الموضوع له بلا قرينة وهذا اسهل ثم كتبت ان قول
الصوفية وليس مختصا بهذه النشاة فانهم يقولون لا تكرار في الخلق ولا حكمة فيه بل اسم الظاهر و
الباطن متقاداعا فيقتضي اسم الظاهر وحدة العالم دفعة في آن ويقتضي اسم الباطن بعدم دفعة في
آن ثان وهكذا وعلى التقدير التسليم يكفي في دعوى الموافقة وتائيد كلام بهمنيار قولهم في النشاة الدنيوية
فقط وبعد ما ارسلت ما ذكر ههنا مفصلا هناك ظهر من اعوانه ما ظهر من نسبة الكفر الحشر الى بهمنيار
او لانه نسبة الانصار الى في انكاره الى من قولي بان كلام الشيخ لا يكون جوابا عنه واستعاذته ما قد
من شرور الانفس وسيئات الاعمال فاما آمنا بالله وباليوم الاخر عاملا من قوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون
الا انفسهم وما يشعرون ذاهلا عن طريق المحققين اب لكن بسبيل الصدق والصواب بل عن طريق المقلدين

الف في نعم اولهم واخرهم قد حوا في امثال ادلة اثبات الواجب وتوحيده مع انها من اصول العقايد الدينية
واوايلها او مقدمها فارجع الى الكتب المبسوطة المفصلة ثم انظر ماذا فعلوا فكيف وكيف استشكلوا
واستصعبوا وتحيروا في امثال هذه المطالب هداك الله واياك وجميع الطالبين الضالين في
الطريق قال المحقق رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على
بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه الشيخ بالرجوع الى الوجدان الصحيح
ثم اورد كلاما لبهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في الجواب بحكم المسموع
منه مع تجويز تبدل الذات انتهى والغرض انه ليس في كلام بهمنيار من انكار الحشر عين ولا اثر ولا
يلزمه ايضا لجواز ان يقول بالحشر بتجدد الامثال كما نقله عن بعض الصوفية ذلك المفتري بل نقل
عن بعض المحققين من المتكلمين ايضا ولو لزم لا يكفر بهذا القدر لان التزام الكفر كفر لا لزومه
كما هو مقرر ولو لزم كفره فما علم المجيب عن خصوص كلام الشيخ لعدم صحة تفريعه قوله وانما
يلزم ذلك بان لو لم يكن ذلك اه فيه انه يجوز ان يعتقد عدم كونه معادا كالوقت وكذا عدم كون عدم
كونه معادا وهكذا فلا يوجد وصف لا عادة في شيء مما فرض معادا اولا ولا في وقته ولا في وصف
كون ذلك الوقت غير معاد ولا في وصف الوصف ولا في وصف وصف الوصف وهكذا بالغا
ما بلغ لكونها من المعدوم وما فرض صحة عود كل معدوم كما كان سابقا قوله وجوابه ان
المفروض امتناع وجوده الثاني يعني ان كان المعاد عين المبدا من جميع الوجوه
بحيث لا يوجد الا تغيير بينهما فيكون مبدا وسط معادته المفروضة ويلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه ايضا وان وجدت المغايرة فرجحه فامتناع هذا لاستلزام امتناع الاول
فاما تم استدلالهم بالوجه الاتم الاكمل او لعول هذا المنع قوله وضعفه ظاهر اه يرد اي
من كلامه ضعف هذا التقرير بالنسبة الى تقرير المص وانت تعلم انه فرق بينهما اذ كما يلزم من
امكان الاعم امكان الاخص لا كذلك لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم وكذا الكلام
اذا استدل بامكان فرد او امتناع فرد امكان فرد اخر او امتناعه والمذكور محتمل لهذا الوجه
ايضا قال المص والمعدوم فيه تعدد وامتيازه ظاهر بهذه العبارة وبعض العبارات
الاتية ايضا في الشرح والحواشي حيث اوردوا المعدوم المطلق والمعدوم المضاف في البين

فى البين ان النزاع فى تمايز ذوات المعدومات لا فى تمايز نفس الاعدام الصفات للمعدومات كما هو ظاهر اكثر
اللواحق وعلى اى حال لا يخ عن تامل اما على الاول فلان المعدومات ليس شيئا وتقرير استدلال الداعين
الى انه شيئا علمه من المعلومية وعلمنا من التمايز كما مر والقول بالوجود الذهنى فى ذواتها واما على
الثانى فلان العدم مشترك معنوى كالوجود كما يدل عليه الانحصار العقلى بين الموجود والمعدوم
كما يدل على اشتراك الوجود وعدمه وتمايزها باعتبار ما يضاف اليه كالوجود فى تمايز ما يضاف اليه
فانتظر للمواضع الاتية ثم اعلم ان المتبادر للمكون منصورا هو ما صدق عليه المعدوم المطلق لا نفس
المعدوم المطلق الذى هو صفة المعدوم المطلق بيح مواضع النفع قال المص لان عدم العلة
والشرط يوجب اه اعلم ان عدم المعلول لا يتوقف الا على العلة التامة غاية ان انتفاء العلة
التامة المركبة يتحقق بانتفاء اى جزء من اجزائها ولا يتوقف عدم المعلول الا على القدر المشترك
لا خصوصا خصوصا فالشرط ليس عدمه بخصوصه مما يتوقف عليه عدم المعلول حتى يكون عدمه موجبا
لعدم المعلول كالعلة التامة وانتفاء العلل الناقصة بالشرط الى عدم المعلول كانتفاء اجزائه العلة المركب
بالنسبة الى عدم المعلول المركب بان علته اما القدر المشترك هو احد عدمات الاجزاء او عدم كل جزء بشرط
عدم سبق عدم جزء اخر وسيجيء تفصيل هذا فى الحواشى فربحت المهمة قريبا وحمل الايجاب فى كلام المص
على الاستدلال يصح كلامه ولكن يبقى الكلام فى عدم الانفكاك فى عدم المعلول وعلى الشرح حيث حمل
الايجاب على العلية كما علل قوله بقوله لانه لو كان علة له اه وسلم الالتزام من جانب المعلول ثم فى ربط
قول المص وعدم غيرها لا يوجب لك الى سابقه يحتاج الى تكلف فى الحمل لان سابقه قدم لقوله
ولا ينعكس مثل ان يقال وكذا او والفا قوله قده انما يوجب الامتياز اه اعلم انه اذا صدق
عدم العلة يوجب عدم المعلول فعلى تقدير عدم الامتياز يلزم صدق ثلثة احكام احدها ان
يوجب عدم العلة المعلول عدمه كما اذا اوجب عدم العلة عدمه فثبت وصف عدم العلة على عدم
المعلول الضائع كون عدم المعلول حاله ووصفا لاول ايضا فيكون عدم المعلول موجبا لعدمه
كما هو المذكور فى السوال بانه يجب ان يذكر كذا وثانيها ان يجعل عدم العلة معلولا لنفسه كعدم
المعلول بان يثبت وصف عدم المعلول فقط الى عدم العلة الضائع كون عدم العلة على
وصفه الاول ايضا فيكون عدم المعلول موجبا لعدمها وهذا متروك وثالثها ان يثبت

وصف عدم العلة لعدم المعلول ووصف عدم المعلول لعدم العلة وهذا هو المراد من العكس وكان هذا ايضا لازما
ويمكن جوابه صرف قدس سره حيث قال وقد يجاب الى هذا قوله قده فلئن قيل الحكم بالعلية اه
يصح هذا جوابا باختيار كل واحد من الشقين المذكورين قبله فان اختار الاول منهما بالمقدمة
الثانية المسلمة بانه يجب كون العلية ثابتة في نفس الامر فاما واما الى اخره وان اختار الثاني
لقوله هذا مفيد للمطلوب لكذا وكذا قوله قده وللفكر مجال لعل وجهه ان علية عدم لعدم
مع قطع النظر عن وجودهما يرجع الى مجعولية نفس المهية وهو مذهب القدماء بل لا يصح على مذهبهم
ايضا لانهم لا يقولون بجعل المهية بعلية ومعلولية اخرى بحسب الوجود بل يقولون هذا
الجعل تابع للجعل الاول لا جديد فيه وسيجيء في بحث المهية قريبا بعض تفصيلاته قوله قده
ربما يسبق اه لسبقه الى الوهم وحكم بان هذا الامتياز بحسب امتياز اليد والرجل المضافين اليهما العدمان
ولا يخفى عليك ان اليد والرجل معدومان والمعدوم ليس بشيء كما مر فكيف يتمايزان في نفسهما
وكيف يتمايزان بتمايزهما العدمان وقد مر بعض الكلام فيه وجعل ملكاة الاعدام موجودات
او مثل ملكة عدم زيد المعدوم يد عمرو الموجود يحتاج الى مزيد تدبر وتامل لانه يقتضي ان يكون ما
ليس بشيء وهو يد زيد الى موجود وهو يد عمرو اولا وهذا الفناء في كونها ليس بشيء ثم تعاين
المضاف الى هذه الى المضاف الى ملك فليتامل قال الشارح دون السؤال اه يقال هذا يستلزم
الحكم الايجابي على العدم المطلق فان معناه انه يحكم عليه بالسلب وهذا الحكم المذكور اعني قوله لا يخبر عنه
وان كان سلبيا ولم يحكم بسببه لكن الحكم بان يحكم عليه بالسلب حكم ايجابي عليه فان قيل نحن لا
نحكم بانه يحكم بالسلب الضروري بل نحكم بالسلب لازم الاستثناء بسلب الحكم السابق عليه عنه لا انا سلبه
قلنا نحن اثبتنا عليك الحكم الايجابي بانك حكمت بانه لا يخبر عنه وهذا الحكم السلبي واقع منك واقع منك
ولا نقول ان الحكم الايجابي واقع بسبب ذلك السلب اذ السلب عام بل نقول انه يتحقق مصداقه فيحكم و
حاصل جوابك تسليم وتخصيص ذلك بالموجبات وتخصيص السلب بالموجبات بعد اثبات حكم ايجابي في المعدوم المطلق
بانه يحكم عليه بالسلب قوله قده يلزم التسلسل او ينتهي اه يعني احد الامرين اي المفهوم المردد لازم بان
يكون العطف قبل الحكم وان صح بعده الخ والتالي باطل لاستحالة كل من الشقين ولعل مراد الكلام
في مثل تقديره والتسلسل باطل وكذا انتهائه الى عدم المطلق لفرض ان المضاف والمراتب كل عدم

عدم مضاف وان كان مثبتا للمطلوب الضروري الضروري ان يقال فالاول باطل والثاني مثبت للمطلوب وجزء
مثل ما قالوا في اثبات الواجب بعد فرض عدم استناد ممكن ما الى الواجب فخروج الممكن له علة و
لنفسه ولا جزء له فهو خارج والموجود الخارج عنه واجب هو المطلوب وان كان ضعيفا ايضا
فههنا يحمل الوجهان ثم لا تغفل عن قوله قدس سره لا العدم المضاف في ذيل قول الشارح اذ العدم
المضاف هو العدم المطلق اه اذ يصير حاصله العدم المضاف ليس هو العدم المضاف ثم لا يخفى ان كون
العدم المضاف هو العدم المطلق المضاف الى الملكة انما يصح اذا اريد من العدم المطلق العدم لا بشرط
شيء وليس كذلك بل المراد منه سلب الوجود المطلق وظاهر ان سلب الوجود المطلق لزيد مثلا ليس
جزءا من العدم المضاف الذي هو سلب وجود خارجي او ذهني لزيد ولا اعم منه بل الاعم منه بالعكس
والاعم منهما هو العدم لا بشرط شيء وهو اعم من العدم المطلق ايضا وما نقل البعض
في الحاشية السابقة بناء على حمل العدم المطلق على العدم لا بشرط شيء فالعدم المطلق اما
بمعنى سلب كلا الوجودين او بمعنى سلب الاضافة مطلقا بمعنى بشرط لا اضافة وشيء منهما ليس
جزءا من العدم المضاف ولا الموصوف بالمضاف موصوفا بها او بمعنى سلب الوجود سلبا في الجملة
للوجود في الجملة وهذا تصور ان كان جزءا من العدم المضاف وذلك اذا لم يرد به ما صدق
عليه مطلقا او مضافا **قال الشارح** لا يعلم ما دام عدما اه هذا ايضا ظاهر اما ذكر في الجواب عن
الاول من انه ان اعتبر كونه متصفا بالعدم المطلق لا يكون عدما مطلقا حتى حكم ههنا
بان القضية وصفية وصدق لا يعلم بحسبه لا يتكلف **قول الشارح** قلنا لا بل اللازم اه والحق
ان هذا الكون الذهني هو كون لا كون الخارجي او الذهني لزيد واللا كون هو لا كون
زيد في الخارج او في الذهن وهذا ليس نقضا للاول فان نقيضه هو لا كون اللا كون
الخارجي او الذهني في الذهن ونقيض هذا هو كون زيد لا كون لا كونه **قال المصنف**
حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو الباء صلة والضمير الاول في هو هو يحتمل الفصل ويحتمل الاتحاد
ويكون مع الضمير الثاني جملة خبرية للشيء او في حمل الخبرية مطلقا خفية وان كان مشهورا
فان ابوه قائم في قولنا زيد ابوه قائم مثلا كيف يتحد مع زيد كما هو معنى الحمل فلعلهم تسامحوا
بل معناه زيد شخص ابوه قائم فالخبر شخص ابوه قائم صفة لكن مع ان الصفة يجب ان يصح

حملها على موصوفها فيرجع الاشكال الاول وهكذا قول الشارح وقد يطلق الحقيقة الخ يفهم من هذا انه معنى آخر
للحقيقة ويفهم مما ذكره قدس سره من انه قد يخص الحقيقة والذات الخ انه يعني ثالث للحقيقة فلا يفهم ان
الثاني ماذا اعم او اخص من الاول والثالث اولا وكان يحتمل ان يكون قول الشارح وقد يطلق الحقيقة
اه بيان اطلاق الماهية والذات على الحقيقة بالمعنى المذكور لكن يبقى انه لم يبين مقابلة ما ذكره قدس سره
يكون مقابلة للذات والحقيقة وعرفي الماهية بلا عديل قوله قده ان كان اجراء للماء فان
ارادة المعنيين المتغايرين من لفظ واحد كيف يتصور الا ان يراد مطلق المغايرة والمراد
ههنا بيان مصداق تحقق العام فيهما والمغايرة منهما في المغايرة ولا يدل قول المص فيما يأتي
على ان يكون احدهما داخلا اه على ان المراد بيان مغايرتهما للعوارض واللواحق فقط كما يفهم
من كلام الشارح ههنا لان ما يأتي في المثال المحقق فيه ذلك المغايرة قوله قده ولقائل ان
يقول اه هذا الحكم سواء كانت الضرورة بمعنى البدلية او بمعنى القطع لا يستلزم عدم الفرق
بين العبارتين بعد تسليمهما لان معنى عدا المغايرة فاذا تعلق المحمول بوصف المغايرة
للموضوع ثم حكم بان الموضوع مغاير لمغايره يكون كالحكم بان هذا علة لمعلوله وهذا اخ
لاخيه وهذا الاب لابنه يحمل احد المتضايفين وصف متعلق المحمول واثبات مضايف الآخر
للموضوع فيكون قبيل الجدوى بخلاف ما اذا وصف المتعلق باللاحقية والوصف للمص ثم حكم
بمغايرته الموضوع له اذ لا تضايف بين اللاحقية والوصفية للمص ثم حكم بمغايرته الموضوع له اذ
المغايرة ولا اتحاد واللازم من اثبات متعلق المحمول باللاحقية والوصفية كون الموضوع
موصوفا وملحوقا به لانهما متضايفان لا مغايرة الموضوع لهما وان كانت المغايرة
حقة وبديهية على تقدير اللحوق فان بداهته بعد التسليم ليس مثل اثبات احد المتضايفين
لشيء بالنسبة الى شيء آخر موصوف بالمضايف الآخر قال المص فالفوقية من حيث هي فوقية
الخ تفسير المنفي بقوله على ان يكونا او احدهما داخلا في مفهومها او نفس مفهومها لا يخفى
ان التفريع على السابق يقتضي ان يقال فالفوقية من حيث هي فوقية لا واحدة ولا
لا واحدة لانهما من لواحق الفوقية المغايرة وحمل احد المتغايرين ليس هو حمل الآخر
وكذا ليس صاهلة ولا حمارا لانهما وان كانا جزئين لكنهما مغايران لها وهذا الاخير على

على ما ذكره قدس سره ادخال الجزء فيما عداه ثم تأمل في الاستدلال بقوله والا لامتنع اتصاف
بالاخر فان قوله ولا يتصور احدهما احدهما ان يكونا داخلين وثانيها ان يكونا احدهما
داخلة والاخرى خارجة وثالثها ان يكونا نفس معنى ورابعها ان يكون احدهما
والاخرى خارجة وخامسها ان يكون احدهما نفس والاخرى داخلة ثم تأمل في الاتصاف
الذي ادعى امتناعه هو الحمل مطلقا فانظر في لزومه من جميع الاحتمالات او الوصفية واللحوق
فانظر في بطلانه فانه كان اول المسئلة فيما ثم اعلم ان اللازم اولا هو مغايرة الوحدة
واللاوحدة الفرضية المحمولة ثم للموضوع بسبب ان المحمول عين الموضوع والا فلا يلزم كما اذا
قلنا الانسان من حيث انه كاتب ليس الا الكاتب لا انسان فيلزم مغايرة الانسان
للكاتب المحمول لا للانسان الموضوع فالكلام لا يخلو عن تفصيل يحتاج الى مزيد تدبر هذا
حال وكل مخبر عن حاله قوله قده وانما اللازم احدهما لا على التعيين اه ليس المراد ان احدهما
لازم اما هذا او اما ذاك ولكن لا التعيين بل المراد ان مفهوم المردد ومفهوم احدهما بان
يكون العطف قبل الحكم بالزوم لازم قوله قده فرأى اشتد اثر في مقابلتها اه لا يق
جرى هذا الخلاف في الاثر الحاصل في مقابلة الشمس ايضا فكيف تتضح هذا بذاك لانا نقول ليس
المراد بيان كيفية هذا بكيفية ذاك بل المراد انه يحصل في مقابلة الشمس اثر سواء كان ذلك
الاثر ماهية او وجودا او اتصافا فلا حاجة لنا الى تعيينه في ذلك فالمهمة فيما نحن فيه
نفسها لا وجودها مثل ذلك الاثر في مقابلة الشمس كيفما كان قوله اه فيه نظر حاصله
منع الملازمة مستندا بما ذكر افاد لا يخفى ان الشك في وجود الفاعل يستلزم الشك في صدور
الانسانية كما ذكر والشك فيه يستلزم الشك في كون الانسانية انسانية لانه بعده لان
البنية المركبة بعد البنية البسيطة انتهى وهذا مثل ما يقولون بثبوت الشيء للشيء فرع
بثبوت المثبت له بل معنى القولين واحد ويرجع الى هذا ايضا ان الشيء حال عدمه يسلب
عنه جميع الاشياء حتى نفسه صرح بهذا العلامة الدواني في مواضع من حواشيه في شرح الهياكل
موضع تقسيم القضية الى الحقيقية والخارجية قال ما ليس موجودا ليس شيئا من الاشياء
حتى يصدق انه سلب عن نفسه ثم لا يخفى ان الملازمة وان تمت لا يتم الدليل لانه لا يصح

بطلان التالي لانه كيف يدعي حصول الشك في وجود الماهية ان الماهية ماهية مع ان الماهية المركبة بعد
البسيط وان حال العدم ليس بشيء حتى انفي عن الشيء وان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته
المثبت له وتاثير استحالة المعدوم انما يكون في اللزوم ولا يكون في بطلان الاصل بل يقول هذا الدليل
منقوض بالوجود بعينه اذا كان المجعول هو الوجود لا الماهية بان يقال اذا كان المجعول هو الوجود
للزم من الشك في وجود الفاعل الشك في وجود الماهية ويلزم من الشك في وجود الماهية الشك في كون
الماهية ماهية فيلزم من الشك في الفاعل الشك في كون الماهية ماهية والتالي باطل كما ذكر فيختلف الحكم
ويمكن تقريره معارضة بالمثل ايضا ثم ان جمال الملة والدين في حواشيه على شرح التهذيب حمل قول
العلامة الدواني يصدق سلبه عن نفسه على انه يصدق بحسب نفس الامر ثم قال فلا يخ ان صدق الشيء
على نفسه ضروري لان في اعتبار الماهية في نفسها اعتبارا عقليا هذا خلاصته فان قيل الشك لما اخذ
في الدليل يجوز ان يكون في هذا الحكم قلنا في منع الملازمة ولا يمكن اثباتها بما ذكر هناك ثم للنحرير
يمكن التوفيق بين القولين بان الشيء هو الموجود لان الشيئية اي الوجود والمعدوم ليس بشيء
فيكون معنا قولهم ذلك ان الموجود يجب ثبوته لنفسه وهذا الثبوت ضروري وههنا المعدوم لا يثبت
لنفسه بل يسلب فلا يخ ولا تناقض وههنا زيادة تفصيل ذكرناها في حواشينا على شرح التهذيب
فان اشتهيت فارجع اليها ثم اعلم ان جعل الماهية لما كان له تفسيران كما ذكره قدس سره احدهما
جعل الماهية ماهية فيجوز ان يبطل ههنا هذا المذهب جملة حتى يكون اللازم ما ذكره الشارح ولا كلا المذهبين
حتى يلزم ان يضم على انه على تقدير كون المقصود ابطال كلا التفسيرين معا يجب ان يقول يجب ان يضم الى
ما ذكره المصنف ما ذكره الشارح لا ان يذكر ما ذكره الشارح خاصة لا يقال قد مر في كلام الشارح زيادة
الوجود لتقلا عن الحواشي انه يحمل على المتصور المثلث دون الوجود فبناء كلامه ههنا على ذلك فان
معناه ان يحمل المثلث حال العدم ممن سلم منه ذلك هناك كيف يبحث ههنا كما ذكر لانا نقول سلمنا
كان بناؤه على ان يراد منه ان المثلث يحمل على المتصور ولا يحمل الوجود مع كونه موجودا الا انه
يحمل المثلث حال عدمه في الخارج ويدل على ان مراده هذا قوله ولكن هذا لا يدل على انه ليس جزءا
خارجيا والفا قوله دونه اي دون الوجود ظاهره ان الوجود متحقق لكن لا يحمل والسبب في الحمل
فقط ولا اقل انه الفا يحمل فالتسليم على هذا **قوله قدس سره** بان كون ~~[illegible]~~

قدس سره بناء على ان اثره ثابت الخ ليس المراد ان الاثر هو ثبوت المهية حتى يرجع الى جعل الوجود
فيكون النزاع بينهم وبين من يقول ان الاثر هو الوجود لفظيا وان اوهم كثير قدس سره
بعد هذا المذهب لقائلين بان الاثر هو الوجود حيث قال بمعنى انه جعل الوجود وجودا ولا
بمعنى انه جعل الوجود موجودا والموهوم هو هذا الثاني فان ظاهره انه نفي نفس المذهب
المقابل صريحا لازمه والا لكفى عنه نفي الاول ايضا بل مراده ان ما هو اثر الفاعل من اثاراته و
علاماته ان يكون ثابتا باي معنى كان جعله والثابت هو المهية لا الوجود فيجب ان يكون
الاثر هو المهية **قوله قده** وللبحث فيه مجال فاو اي لصلح محلا للنزاع او ان المراد ان
للبحث مجالا في هذا المذهب لا يخفى انه على الاول اللائق ان يتعلق بجميع ما مر من المذاهب لانه
لو هم عدم صلاحية النزاع ليس باعتبار هذا المذهب فقط حتى يرفع ذلك التوهم بجعل بيان
هذا المذهب تفريع على صلاحية النزاع **قال الشارح** لان الوجود من الاعتباريات الخ هذا اي مراده اذا
كان كون الاثر موجودا مقررا والكلام ههنا في كيفية الاثر بانه باعتبار ثبوت الوجود للمهية
وكون المهية موجودة او باعتبار نفس المهية بان يكون نفسها او كون المهية تلك المهية
اثرا ثم لو كانت الاثرية منافية لكون الاثر من الاعتباريات العقلية لوجب ان لا يكون كون
المهية تلك المهية ايضا اثرا فكان الحسن ان يكتفي بما نقل عن الامام فانه تام **قال المص** وذهب
بعضهم الى ان البسيط يقال يحتمل ان يكون المراد من البسيط ههنا المهية الصرفة في مقابلة كون المهية
تلك المهية وكون المهية موجودة فيكون ابطالا لاحد المذهبين من جعل المهية او يكون
المراد ابطال كلا المذهبين فيه ويكون لتسمية كون المهية تلك بسيطا باعتبار ان المجعول والمجعول ليس
شيئا واحدا بخلاف جعل المهية موجودة فح يلزم تقدم الامكان على نفسها لانا الاثر يجب
تقدمه على الاثر وهذا المحذور فح تقدمه على وجودها فقط ان قام بها قبل الوجود وكذا ان تاخر
قيامه عن الوجود ويرد ما اورده صاحب الحواشي في الآتي من انه لا اختصاص له بالبسيط
لجريانه في المركب فيكون حاصل الاجراء ههنا مثل بحث الامام قبله على ما ذكر قبله والاصل مثل
الاصل ورد الايراد الآتية على ما حملناه واحتج من زعم انه مجعول اه فلا خفاء في هذا على
المنصف من الاصول والاجوبة اللاحقة ولا نقول ان المص ايضا حمل على هذا الست اذ ظاهر قوله

وذهب بعضهم ح حيث نسب الى البعض بعد نفيه جعل الماهية ودعوى ان التاثير في الوجود يدل على ان هذا
مذهب اخر من المذهب المذكور بل الظاهر جعل الوجود في مقابلة ما قرره ولهذا صنعه الا ان يقال
المقصود هنا هو نقل الدليل ورده والاختصاص بحسب الدليل مع انه لم يرد شيء من تلك الايرادات لا يضرنا
بل ينفعنا في هذا المحل ثم الاستدلال بان الامكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية لا بين الماهية وحدها ولا بين
الماهية والماهية لكون الثاني على الاول لو تم فهو طريق اخر ووجه عدم التمامية انه يجوز ان يكون
الامكان الذي بين الماهية والوجود محوجا الى سبب المؤثر في نفس الماهية باي معنى كان وههنا احتمال
اخر وهو ان يكون المراد نقل مذهب اخر لم يذكر لا انه في مقابلة الخلاف المذكور واختار مذهب من
المذهبين بل المراد ان البسيط غير مجعول لا يجعل الماهية ولا يجعل الوجود والمركب مجعول بالجعلين
اياما كان ولا يحتاج شيئا من المذهبين السابقين بل يبطلهما معا فالاحتمالات ثلاث خلاف للمص
فقط وخلاف للاولين فقط وخلاف لهما معا فيزيد الاحتمالات في كلام المحتج بحسب حمله موافقا
او مخالفا فيصير تسعة ثم في بيان كلام المص يصير اضعافا ثم في كلام الشارح وكلام بعض الناظرين
بحسب حملهم كلام سابقهم مخالفا وموافقا فاستحضر في الاتي في مواضع النفع قال الشارح لان المراد من
الامكان ههنا اي حين نقولون ان الامكان هو المحوج الى السبب فحاصله انه ان اراد المستدل من الامكان
هذا المعنى فهو مغاير للامكان المتاخر فلا نسلم استحالة تقدمه وان اراد الامكان الذي هو كيفية نسبة
فلا نسلم من تاخره ان يكون قبله واجبا او ممتنعا ليلزم الانقلاب لان مقابلهما ليس هذا الامكان
بل هو الامكان بمعنى استحقاقه الوجود والعدم وهو متحقق قبله وانما حملنا على ما ذكرنا اذ ليس للمانع
ان يحمل كلام المستدل على معنى يرد البحث عليه اذ الاختيار للمستدل فيما اراد لهم استدلاله نعم لو قال يجب
ان يكون مراد المستدل هذا لان الاخر لا يصح اصلا لكن الاولى ما ذكرنا لان هذا الفرض لا يصح فلا ترجح
فالبحث بالترديد اولى ولا اقل كان الواجب ان يذكره ابطالا ايضا قوله قده ويجاب بانه معتبر في المفهوم
لازم الحقيقة وملزومها والا لم يصح التغاير فيمتنع تقدم الحقيقة الصادق زمانا والا لانفك اللازم عن
الملزوم او تقدم النسبة على طرفيها وجواز تقدم الملزوم على شيء بدون تقدم اللازم انما هو في
التقدم بالذات او تقدم امكان الحوادث عليها بالزمان وان كان بالذات ايضا ولعله لهذا قال والاولى
ان يقال اه ولكن الظاهر كان والصواب ولعله اشارة الى ان فيما ذكره ايضا خللا مثل السابق على

على الوجود يجب ان لا يكون وجوديا والا لزم قيام الموجود بالمعدوم والامكان وجودي لكن يمكن ان
يلتزم الخلل في مواضع اخر لا ههنا والاولوية ظاهرا الرجحان في الجملة لا الرجحان التام كان يكون
المرجوح خطأ محضا والراجح صوابا صرفا فيلزم دعوى التقارب ما بين صحيح المرجوح او بتضعيف
الراجح ووجه الاولوية عنده قدس سره سبحي بعده في الحاشية الخونية بقوله ولا يخفى ان
الامكان المستعمل ليس مما ذكرنا فتدبر **قوله قده** ولا يلزم امتناعه اذ ظاهر هذا ابطال الملازمة
او منعها بلفظ التالي ودليل الملازمة عند المستدل هو تقرر عند الفرق كل من انحصار المفهومات
في الثلاث كي يبين في الطبقات في استحالة ترتب على وجوبه وامتناعه بعد عدم الامكان
يرجع الى فرض عدم امكانه في ذلك الوقت كي ان استحالة الا بطلان يرجع اليه نعم قد يستدل
على بطلان الملازمة في موضع يكون المقدم مجزوم الوقوع وادعى لزوم امر له فالخصم يستدل
على بطلان ذلك الملزوم بان هذا اللازم باطل في نفسه والمقدم واقع في نفس الامر فلا يكون لازما
له وليس ما نحن فيه من امثاله في شيء **قوله قده** ان لا شيء من المهيات وهذا لا ينافي ما في الشرح
من قوله فلعدم نفي مجعولية نفس الماهية لكلا الجعلين سلبا كليا مع قول جعل الوجود ما في الشرح
هو نفي مجعولية الماهية ذاتا ووجودا والباطل وفاقا هو هذا وما لزم على ذلك البعض
فلانه على ما حملوا بعد نفي جعل الوجود ذهب الى ان البسيط غير مجعول والمركب مجعول فما لزم عليه
نفي مجعول الاول نفي مجعولية الثاني فقد الزم عليه نفي المجعولية بالكلية وفاقا ومن ابطل
مجعولية الوجود مثل الامام على خلاف المص فله ان يقول انه يلزم من نفي مجعولية الماهية نفي
مجعولية الوجود ويلزم منه نفي المجعولية بالكلية لكن هذا لا يضر بل هو حاصل ما قاله الامام
بل يمكن مثله في كل موضع خلاف فهو طريق في البيان ولا تعيين والاختيار للمستدل في التقرير
قال المص بان المركب مركب من البسيط اعلم ان معناه على ما مضى ان الحق جعل البسيط
جعل الماهية بان يكون المراد من البسيط هو الماهية الصرفة فيجعلها ان يكون الاثر هو نفسها
فقط او كونها هي هي فاعلا والمراد بالمركب هو ان الماهية موجودة سواء كانت تلك
الماهية ماهية عنصرية بسيطة او فلكية بسيطة او ماهية مركبة من تلك البسائط كما هو الحق
الثلثة فالماهية موجودة اي هذه القضية اي موادها مركبة من الماهية والوجود والاتصاف
الذي هو نسبة بينهما وهذه امور ثلثة كل منها بسيط فلو لم يكن شيء من هذه البسائط