۱۲۳۳ مجموعہ
برلن
۵۹ حاشیہ ملا عبدالحکیم شرح حواشی میر زاہد اور عامہ
۸۱۲۲ گوٹ
موجودات مکمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين قوله انت فاعلم اه الظاهر من ايراد الكلام على هذا النهج الايراد مع ان مقصود المحشي رح توجيه كلام صاحب المواقف وتوضيح مراده فهذا الكلام ليس على ظاهره بيانه ان صاحب المواقف عرف الامور العامة بقوله ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود فانه يشمل الثلثة اذ يقال للواحد منها انه موجود او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص فان كلا من الجوهر والعرض يقال له انه ممكن خاص ولا يصدق على الواجب قلنا فالحق في هذا التعريف عدم الاطراد والانعكاس قوله فاعلم ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض محمولات على هذه الثلثة لان الامور العامة موضوعات اي ذوات وهذه الثلثة احوال لهذه الامور العامة فان قلت ليس في كلام صاحب المواقف عبارة تشير الى كونها محمولات ليتبادر منها ما قلت قلت لا يختص تبادر من هذا المعنى اذ الاختصاص سواء كان منفيا او مثبتا غالبا لا يستفاد ليس الا لانه العوارض والعوارض يكون احوالا قوله واما فاعلم ان الامور العامة الخ قد عرفت في تعريفها الاختصاص لا يكون الا احوالا والقول بانه لا حاجة في بيان هذا المعنى الى الاستشهاد بالتبادر قد يمنع

موضوع العلم هو الموجود المطلق المنقسم الى الثلثة ولا يبحث في العلم الا عن العوارض الذاتية للموضوع فالامور العامة المبحوث عنها في العلم يكون من عوارضه والعوارض الذاتية لا يكون من جزئيات الموضوع فالامور العامة لا يصدق عليها واحد من الثلثة فلم يكن موضوعات لها فصارت محمولات الثلثة واحوالها وهذا هو المقصود قلت ما ذكرته في بيانه الا الاستشهاد بالتبادر مدفوع بانه في الوضع الذي انتفى كونه فرد اما من افراد موضوعه ليس بواجب بل يجوز ان يكون من افراد موضوعه بخلاف المحمولات الواقعة في مسائل العلوم فانها لا يجوز من جزئيات موضوعاتها لان الموضوع ما يبحث عن عوارضه في العلم فظهر ان الامور العامة محمولات على الثلثة وليست من جزئيات واحد منها قال في حاشيته الجيشية وما وقع في تعليقات الشارح من اطلاق الوضع على الوجود وهو عين العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الوجود الذي هو من الامور العامة يطلق عليه انه موضوع في تعليقات الشارح فصار موضوعا للمفهوم الوضع ويصدق الوضع عليه فانتقض ما ذكرته في بيان التعريف من انها لا يكون فردا لواحد من الثلثة وموضوعات لها والجواب ان للوضع معنيين الاول ما هو المشهور من انه هو الموجود في موضوع اي في محل مستغن عن الحال وهو المقابل للجوهر والثاني هو العارض للشيء مطلقا اعم من ان يكون في موضوع او لا والوضع في هذا المعنى ليس من افراد الاقسام الثلثة للموجود واطلاق الوضع على الوجود انما هو باعتبار هذا المعنى فلم يكن من جزئيات الثلثة فلا يصدق واحد منها عليه فلا يغير المقصود فان قلت استثناء الوجود عن الاعراض في قول الشيخ وجود الاعراض بانفسها هو وجود بالحل بها سوى الوجود يدل على دخول الوجود فيها فكيف التوجيه بهذا قلت يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا فافهم وبهذا اشكال وهو ان الامور العامة المحمولة في القضايا التي هي من العلوم اذا عكست تلك القضايا يكون عكسها صادقا فيما لو كان الامور العامة موضوعات فكيف يصح قولنا انها محمولات فلا يجاب عنه بان ضمير التانيث في انها راجعة الى الثلثة والمراد بالموضوعات المحال المتقومة للحال

ST 11383

المقومة فمعنى هذه العبارة ان الامور العامة محمولات للثلثة وليست الثلثة محمولة عليها لان هذا المعنى لا يحكم عن التكلف على ان المقابلة الموضوعات بالمحمولات يابا وقد يجاب عنه بان الامور العامة نفس معنوناتها اعراض ذاتية لا يصدق عليها شئ من الثلثة وفي العكس لا يكون نفس مفهوم المحمول موضوعا حتى يصدق عليه الموضوع ويكون مفهوم المحمول من افراده فلا يلزم المحذور واجيب ايضا بان المراد ليس رفع كونها موضوعات حتى يرفع المحكومية عليها بل المراد رفع كونها ذوات ولا يلزم من وقوعها موضوعات للقضايا كونها ذوات والاولى ما قال بحر العلوم دام فيضه في الجواب من ان المراد بالمحمول المحمول بالضم وبالموضوع ايضا ما يكون موضوعا بالطبع فالامور العامة محمولات بالطبع وليست بموضوعات كذلك وان وقعت في القضايا اذ ما يكون من احوال الشئ ولا يكون مندرجا تحته يكون محمولا عليه بالطبع والامور العامة بالنسبة الى الثلثة كذلك وان جعلت موضوعات والتفصيل في حاشيته وقد يقال ان المراد بالموضوع الجزئي في حاصل الكلام ان الامور العامة لا يكون من جزئيات الثلثة ولا شئ منه في ارادة الجزئي من الموضوع لان القضية قد يكون معناها ان فردا موضوعها موجود لمحمولها كما يقال الضاحك هو الكاتب وقد يكون الموضوع فردا والمحمول كذلك زيد ضاحك في يكون الموضوع جزئيا كما عرفت وهذا الكلام يقتضي البسط والاطناب لكني ما الزمت على نفسي الاصل في الكتاب

قوله والوجود والامكان اه اي غير الوجود والامكان من العلية والمعلولية والوحدة والكثرة وغيرها مما يبحث عنها في الامور العامة كلها محمولات لا موضوعات كما ستوقف فان قلت ان العلية والمعلولية من مقولة الاضافة كالابوة والبنوة فصار تامن افراد الوضع الذي هو من الاقسام الثلثة فيكون ان موضوعين لم مع انها مبحوث عنهما في الامور العامة وكذلك التقدم والتاخر المبحوث عنهما فيه من مقولة الاضافة قلت سان العلية والمعلولية اللتين هما من الامور العامة بمعنى كون الشئ بحيث يحصل به الازوم بها الاعتبار سابق على وجود المعلول وعلى الاضافة العارضة للعلة وليست المعنى من الامور العامة ولا اضافية واما المعنى الاضافة وهو كونها متعلقة الوجود بعلاقة واتية بينهما فلا كلام فيه فتامل قوله وما اشتهر اه اشارة الى وجه مقدر تقريره ان الكثرة من الامور العامة مع انها داخلة تحت الوضع اذ هي عين الكم المنفصل الذي لا يوجد فيه حد مشترك على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية جزءا له اذ هي بسيطة وحدات محضة كالكثرة واما على تقدير الجزئية لا يكون عينه لزيادة الهيئة الاجتماعية في الكم وهو انها والكم من افراد الوضع فما هو عينه يكون ايضا من افراده فصارت الكثرة من افراد الوضع قوله ليس بشئ هذا سياق وقع الدخل المذكور تقريره ان الكم المنفصل على تقدير عدم كون الهيئة الاجتماعية جزءا ليس وحدات محضة بل هو وحدات موصوفة بالهيئة الاجتماعية والكثرة هي الوحدات المحضة مدون حيثية الموصوفية بها فلا يكون نفس الكم المنفصل فلم يلزم دخوله تحت الوضع حتى يلزم المحذور ولا يخفى ان الكم المطلق حتى ما تحته من الانواع كالمتصل والمنفصل والجنس يصدق على افراد في مرتبة نفسها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها والكثرة وان لم يتحد مع المنفصل من حيثية الموضوعية الى الخارجة عنه لكنها متحدة معه في مرتبة نفسها وهي الوحدات فصارت داخلة تحت مقولة الكم فيلزم كونها عرضا والتغاير الاعتباري لا يجدي نفعا لان قول المقصود ههنا بيان دفع ما اشتهر من كون الكثرة عين الكم على تقدير نفي الجزء الصوري بان الفرق بينهما على تقدير النفي باق للاسان ان الفرق بينهما ليس الا بمجرد الاعتبار والتحاز فقط ليلزم اتحادهما بحسب الماهية لجواز ان يكون الفرق بينهما بحسب الماهية كما قال المحشي ان العدد حقيقة مجملة ولها لوازم مختصة والوحدات المحضة ليست كذلك وهذا الفرق الاعتباري لا ينافيه فلا يلزم دخول الكثرة تحت الكم

الكم فلا يكون عرضا كما هو المقصود واجاب في بعض الحواشي بان عد المنفصل من الكم على سبيل التسامح لان العدد هو
الوحدة المتكررة مع اعتبار البينية العارضة والوحدة غير داخلة في الكم والدليل عليه من المقولات لسلبها مطلقا فالبحث
عن العدد في الاعراض على سبيل المبدئية لا على انه من المقاصد فلم يدخل تحت الكم حقيقة بل مسامحة ولا يلزم من عد المنفصل
من الكم مسامحة عد الكثرة منه ايضا مسامحة وانكانت عينه او الصورة العلمية عين المعلوم مع انها قد من الكيف مسامحة
او المعلوم لا يلزم عده منه كذلك والاستجواب عن هذه المسامحة على تقدير كون العدد عبارة عن الوحدة المتكررة بالمسامحة
الوحدة وعدديته وحينها تحت المقولات كما هو مفهوم بعض الحواشي عجيب غاية العجب وبهذا اندفع ما قيل ان الوحدة من
مقولة الكيف والكم كما يصدق على احد من الافراد كذلك يصدق على كثيرها والوحدات الكثيرة تصدق عليها انها كيف
فصارت من افراد العرض ووجه الدفع ظاهر بما مر انفا قوله وبهذا اندفع اه اي بما مر من التبادر في تعريف الامور العامة
وكونها احوالا اندفع انتقاض افراد تعريفها بالامور التي ليست من الامور العامة مع صدق التعريف عليها وهي
الكم المطلق والكم المنفصل والكيف فانها لا يختص بواحد من الثلثة بل يتحقق في الجوهر والعرض وكذلك العلم والقدرة وسائر
الصفات من الحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام فانها يوجد في الواجب والجوهر ولا يختص بواحد منهما توضيح الكلام
ان التعريف لا بد ان يكون جامعا لجميع افراد المعرف ومانعا عن دخول اغياره فيه وتعريف الامور العامة ليس مانعا
لدخول ما هو ليس منها في تعريفها فان الكم المطلق وقسيمه ليست من الامور العامة ويصدق عليها تعريفا اذ الكم المنفصل
الذي هو العدد وسائل للجوهر والعرض لكونها ذوات عدد وهو خاص من الكم المطلق واذا اشتمل الخاص لها شمول
العام لبرايق الاولى فان قلت ان الكم المنفصل ليس سائلا للجوهر والعرض لان قيام العرض بالعرض مما فرغ عن نقضه
قلت النقض على المذهب الصحيح في صحة قيام العرض بالعرض فالحظ الذي هو من الكم المتصل العرض للسطح والسطح
للجسم التعليمي وكلاهما عرضان واحدهما قائم بالاخر والجسم التعليمي كم متصل عرض للجسم الطبيعي وهو جوهر فيشتمل
للجوهر والعرض فانتقض التعريف طردا وجه اندفاع هذا النقض بما مر من ان المتبادر من تعريف الامور العامة كونها
احوالا للثلثة او الاثنين ولا يكون موضوعات لها ولا داخلة تحتها والكم وقسيمه والكيف شاملة للاثنين لكنها داخلة
تحت العرض فخرج من تعريف الامور العامة بهذا القيد فلا تصدق التعريف عليها فلا انتقاض بها وكذلك الانتقاض بالصفات
كالقدرة والعلم مثلا بانها توجد ان في الواجب والجوهر ويشتملان انها فيصدق التعريف عليها ويلزم كونها داخلة في
الامور العامة مع انها ليس كذلك مدفوع بان تعريف الامور العامة مشروط بعدم كونها داخلة تحت الثلثة او الاثنين والقدرة
والعلم وامثالها من الصفات داخلة تحت مقولة الكيف وهي من العرض فلا يوجد الشرط ولا يصدق التعريف عليه فلا انتقاض
بها فان قلت للناقض ان يقول بانتقاض التعريف بالعلم المطلق الشامل للجوهر والواجب من مقولة الكيف لانه لو كان
منها يلزم دخول علم الواجب الذي هو فرد منه تحت تلك المقولة وعليه تكون منه فيلزم دخول ذاته تعالى تحت المقولة وهو باطل
فعلم ان العلم المطلق ليس من مقولة الكيف وما هو منها ليس الا العلم الحصولي فمطلق العلم صار شاملا للواجب والجوهر
وهو غير داخل تحت العرض وغيره من الثلثة وهذا هو المقصود من الامور العامة فصار داخلا فيها مع انكم لا تقولون بها
فانتقض التعريف قلت المتبادر من قولنا انها موضوعات السلب الكلي بحيث لا يكون قرض افراد للامور العامة
داخلة تحت الثلثة والاثنين وفرد العلم المطلق هو العلم الحصولي الداخل في العرض وهو الكيف على المذهب المحقق

فخرج من تعريف الامور العامة لا يقال يلزم على هذا التقدير خروج كثير من الامور العامة منها فانتقض التعريف بالجمع مانع
سابق بالمنع اذ العلية والمعلولية من الامور العامة مع ان بعض افرادها داخل تحت الجوهر وبعضها تحت العرض لانا نختار
فيها فيلزم خروج ما هو من الامور العامة منها فلم يبق التعريف جامعا لانا نقول ليس المراد مطلق الافراد سواء كانت الامور
العامة ذاتية لها او عرضية بل المراد ان لا يكون فرد من الافراد التي الامور العامة ذاتية لها فرد داخل تحت الثلثة او الاثنين
فافراد العلية والمعلولية هما ذاتيان لها وهي الافراد الحصصية الحاصلة بالتقيدات كعلية زيد ومعلولية عمرو مثلا لا يكون فرد
تحت الاثنين او الثلثة كما سيظهر لك واما الذي يدخل تحتها هي موضوعاتها والكلام فيه ولا يجري هذا في العلم لانه بالنسبة الى
جميع افراده ذاتي لها فيجب الافراد الحصصية وان لم يكن داخلا تحتها لكن باعتبار افراده الحصصية داخل فيها وهو ذاتي لها
ايضا بخلاف الامور العامة فانها ليست ذاتيات لموضوعاتها وما استصعب الجواب عن هذا الجواب باراده
المعنى المصدري من العلم فيجيب اذ لا شك ان المتبادر من السلب السلب الكلي فالقول بعدم ذهاب الوهم اثنان من الوهم
ولا يجوزه العاقل واما ارادة الافراد الخ الامور العامة ذاتية لها فلا شك في التبادر الوهمي فيها لكن لا يخفى على الماهر اللبيب
فالقول بعدم الخروج عن وهن وما اجاب من ارادة المعنى المصدري من العلم وعدم كونه عينا للواجب مع القول بان
متاخر صدق حمله على نفس ذاته مسلم الا ان تجويز عرضية بعيد لا يكاد يتفوه به عندهم من ان لا يدخل تحت المقولات لا ما كان
له حقيقة محصلة وهذا المعنى انتزاعي فكيف يكون داخلا تحتها والقول بقيود مخصوصة في تعريف العرض خلاف ما اشتهر
في تعريفه اذ ليس في تعريف العرض قيد مخصوص ولا فعلية بما فتامل قال الاستاد المحقق ولك ان تقول ان العلم المطلق
الشامل للواجب والجوهر من الامور العامة وعدم البحث عنه في فنها لعدم وجود عوارض تلحقه لكليهما بل لكل واحد من علم
الواجب والجوهر عوارض مختصة فيبحث في فن الواجب عن علمه وعلم الجوهر كان من العرض فيبحث عن عوارضه
ولم يوجد عوارض عامة لم يبحث عنه في فن الامور العامة وما قيل ان المتبادر من نفي موضوعيتها نفي موضوعيتها لامور يحمل
عليها ويتناول لها فالصفات السبعة وان كانت مندرجة تحت العرض وموضوعات لكنها ليست موضوعات لما يحمل عليه
من الواجب والجوهر فلم يخرج من الامور العامة فدفع بان سلب الاختصاص ونسبته لشيء يدل بحسب التبادر الوهمي على خروج
المختص عن هذا الشيء فاذا قيل في تعريف الامور العامة ان لا يختص لواحد من الثلثة والاثنين علم ان الامور العامة
خارجة عنها وليست موضوعات لواحد منها فالصفات السبعة الداخلة تحت العرض الذي هو واحد من الثلثة خارجة
عن الامور العامة لا يخفى عليك ان الجواب لا يتم الا اذا ثبت اندراج الصفات السبعة مطلقا تحت العرض وليس
كذلك فان صفات الباري تعالى قديمة عند المتكلمين وان لم تكن عين الذات وعند المحققين عينها وعلى كلا التقديرين
لا يدخل تحت العرض اما الاول فلان الجوهر والعرض اقسام الممكن الحادث عندهم فما يكون قديما لا يكون داخلا تحتهما
والصفات قديمة فكيف يدخل تحت العرض واما على الثاني فلان قدمها يحول تحت العرض يستلزم دخول الواجب تحت
الجوهر والقول بان الحيوة والعلم والارادة وغيرها من الكيفيات النفسانية وهي قسم من مقولة الكيف
فصارت داخلة تحت العرض مدفوع بان هذه وان كانت من الكيفيات النفسانية لكنها ليست من قسم الكيف
اذ قسم من الكيفيات النفسانية الحادثة وهذه قديمة والبحث عن المطلق والتعريف لا يوجب كونه داخلا
تحت العرض كيف وقد حرروا في مواضع عديدة ان الصفات القديمة لا اصول فيها ولا عرض فعلم انهم تحوا

ت بحوا في التوليف والتقسيم وانما المراد توليف الذي هو مختص بالحوادث وتقسيم الى الكيفيات الحادثة وغيرها
فكيراد المطلق في التوليف والتقسيم انما هو على سبيل التسامح قال في الحاشية قد يجاب بان الامر الاعم يجب ان يتحقق
في كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وستوف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى حاصله انه لا بد
في الامور العامة من تحققها في كل فرد من افراد الثلثة اى الواجب والجوهر والعرض او الاثنين يعني الواجب والعرض والجوهر
والعرض وهذه الامور يعني الكم المطلق وقسيمه والكيف والعلم وسائر الصفات والكائنات متحققة في الاثنين بكليهما ليست
متحققة في جميع افراد الاثنين اذ بعض افراد العرض ليست بكم وكذا بعضها ليس بكيف وبعض افراد الجوهر لا تثبت الاعراض ص
لها هذه الصفات فلم تتحقق في جميع افراد الجوهر لا يثبت لها هذه الصفات فلم تتحقق في جميع الافراد وقوله ستوف ان
هذا الجواب ليس بصواب اشارة الى تتميم في قوله فان الامور العامة لا يجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين دالا
يخرج الامكان ونظائره اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع وقال في بعض الحواشي ولا يندفع به النقض بنحو الشيئية
والمعلومية فتامل اشار به الى ان المقصود دفع النقض بما هو للبحوث في غير هذا الوقف من الامر العام فعدم دفع النقض
بنحو الشيئية والمعلومية لا يضر فما اورد عليه من انه لا يخفى ان كلام المحشي صريح في ان المقصود من هذا الجواب دفع
هذه الاعتراضات المذكورة لا كل الاعتراض صح يرد ان هذا الجواب لا يجري في الشيئية والمعلومية ونحوهما مما ليس
معتبرا عندهم بحث العرض بل دفع بما علمت في قوله فتامل ولم يدفع وجه آخر وهو ان النقض بما قال انه في بعض الحواشي
ليس الايراد على المحشي بل دفع توهم عسى ان يتوهم بانه اذا اريد بهذا العموم فليكون التوليف شاملا لجميع النقصان ومجرد شاملا
لاحد الطرفين مطلقا فنبه بانه غير مخرج بل جميع ما عداه لا ينتقض بنحو الشيئية والامكان كما فيانه في هذا المقام فافهم قوله وربما
يجاب اه قال في الحاشية المجيب المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد موافقا لما ذكره المحقق التفتازاني
في شرح المقاصد انتهى حاصل هذا الجواب ان هذه الامور والصفات السبعة من الامور العامة فلا بأس بصدق تعريفها
عليها بل لا بد من شمولها وعدم البحث عنها في فنها لا لانها ليست منها بل لان المبحوث عنها في فن الامور العامة انما هو
ما يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم وما ليس كذلك يبحث عنها في فنها والامكان منها والكم المطلق وقسماه والصفات
السبعة لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بل بحسب خصوصية فرد من افراد الاثنين والمراد من الغرض العلمي ما يكون
حصوله منظورا في نظر الباحث كالمتكلم يبحث عن احوال الموجود لتقييد في اثبات العقائد الدينية بالادلة القطعية
فالمنظور في بحثه عنه اثبات العقائد وهو الغرض والملك الحكيم يبحث عن احوال التقييد موقوفة عليه الوجود في نفسه فتستفيد
بها النفس للسعادة القصوى فغرض الحكيم من البحث هذه الموقوفة فما لا يتعلق به الغرض العلمي مطلقا لا يبحث عنه في العلم
اصلا وما لم يتعلق الغرض العلمي المعتد به لكلة الموقفين بالبحث عنها على وجه العموم لا يجب البحث عنها في هذا الفن
فيجاز ان يكون الباحث المتروكة في فن الامور العامة مما لم يتعلق بها الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم اذ قد يبحث
عنها في غير هذا المواضع كذلك وبهذا البيان على ما يتبين في بعض الحواشي قوله وتحقيقه اه حاصله دفع النظر الذي اورده
المحقق الدواني على الجواب المذكور بان عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة مطلقا فيه

لانها مبحوثة عنها باعتبار نفسها من غير تخصيص كونها من احوال قسم من اقسام الموجود دون الاخر وجه الاندفاع ان البحث
على تخصيص الاول ان يبحث عنها من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها والثاني ان يبحث عن ذاتها مع قطع النظر
عن حيثية الشمول فالمبحوث في الامور العامة انما هو ما يكون من النحو الاول اذ في الامور العامة يقتضي الشمول اذ الاحوال
فيها انما يعرض لها من جهة معروضاتها دون خصوصياتها فلا بد في كون المسئلة منها ان يكون الاحوال في نظر الباحث من حيث ذلك
القيد فالوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وغيرها من الامور العامة يعتبر فيها الشمول والاستواء بخلاف
الكم وامثاله وان احتملت العموم لكن المعتبر في البحث نفس ذاتها لا من حيث الشمول وفي الامور العامة لا بد من هذا الاعتبار
وتعلق الفرض العلمي بها من هذه الحيثية فلذا لم يبحث عن الكم وامثاله في الامور العامة بل يبحث عنها في الامور الخاصة كما ان
الامور التي لا تتعلق الفرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول والثاني كالمعلومية والطعومية ونظائرها كالشيئية
وغيرها لا يبحث عن الكم وامثاله في الامور الخاصة لانها مختصة بقسم دون قسم والكم وامثاله ليس كذلك المراد بالخاصة ههنا
مقابل العامة بالمعنى الاول لا الخاصة بالمعنى المذكور لا يقال يرد ان لا يبحث عنها في الاعراض لانها مختصة بقسم دون قسم والكم وامثاله
ليس كذلك فلا بد ح للبحث عنها من باب على حدة مع انهم يبحثون عنها في الاعراض لانا نقول يجوز البحث في الاعراض عن بعضها بالقيد
فالكم وامثاله يبحث عنها في بحث الجوهر بالقيد فظهر بما بيناه ان المقسم في الامور العامة تعلق الغرض بها من حيث الشمول لا مطلق
العموم وهذه الحيثية منظورة في نظر الباحث فيها بخلاف الصفات السبعة فان الحيثية فيها وان كانت في الواقع لكن ليست منظورة
في نظر الباحث لا يخفى عليك انه بدون بيان توضيح التوقف بمنظورية الحيثية في الامور العامة دون الصفات لا يرفع الحاجة
فلا بد للقائل بالتوقف من البيان قال الاستاد المحقق قدس سره ان البحث عن العلم وسائر الصفات ليس على نحو من التوجيهين
المذكورين بل الغرض متعلق به على سبيل التوزيع على القسمين اي علم الواجب وعلم الجوهر فالاول مبحوث في الواجب والثاني
في الاعراض لكونها منها ولا يصلح هذا التوجيه كلام المحقق فانه اباه بل هذا تحقيق آخر فافهم قوله واعلم انه هذا بيان دفع اشكال
التوقف بوجه آخر حاصله ان هذا التوقف لو صح توقفا لفظيا ويكون فيه بيان مدلول اللفظ لا بيان الحقيقة وامتيازها
عن جميع اغيارها لما يكون في الحقيقة يسهل الامر ولا يحتاج الى التكلفات والتقييدات المذكورة لان التوقف اللفظي
يجوز بالاعم فقط وغير الوقف لا يفيده قال في الحاشية جوزوا التوقف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص فلعل وجهه ان الاعم
قد الاعم وهو سائل بها دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى حاصله جواب عن سؤال مقدر تقريره
السؤال انه علم يجب في اللفظي ما يجب في الحقيقي وجوزوه بالاعم فلم لم يجوزوه بالاخص فاجاب بقوله لعل اه يعني وجه عدم تجويز
التوقف اللفظي بالاخص ان الاخص قد الاعم والاعم سائل للاخص فيمكن الالتفات من السائل الى المسئول بخلاف الاخص
فانه ليس محيطا للاعم لينتقل منه اليه ويرد عليه ان الاخص يفيد الامتياز والمقصود من التوقف ليس الا هذا فيجوز بالاخص
الجواب عنه بان الاخص اخص وتجويز التوقف به كما ترى ليس بتمام لان الخفاء غير قادح في اللفظي فان الاجمال يعارض الكل
وغيره قد لا يكون الاخص اخفى قد يكون اظهر منه الا ان يجاب بان استلزام علم الاخص لعلم الاعم مشروط بكون الاعم ذاتيا و
الاخص مدركا بالكنه وهو انما يحصل عن ذاتية الاعم وكون الخاص مدركا بالكنه كيف يحصل بالخاص علم العام فلا يمكن التوقف

التوليف بالاخص فيهذا الوجه جوز ذا التوليف اللفظي بالاعم دون الاخص ولك ان تقول ان الذهول عن
الاحكم يجب تعبره بلفظ غير مانوس لا يوجب عدم كون العام ذاتيا وعدم كون الخاص مدركا بالكنه وطالما يكون عدم تجويز
التوليف بالاخص امرا آخر مبنيا آثار اليه بقوله لعل ليدل على عدم الجزم بالامتناع فان قلت ان الامور العامة موضوعات
لفنها ولا بد من تعيين الموضوعات قبل الشروع في المقاصد لئلا يختلط العلوم بعضها ببعض ولا يتخبط الشارع فيها والمتعلم
لا يحصل الا بالوقوف بالجوامع المانعة فكيف يحمل توليف الامور العامة على اللفظ قلت ليس مراد المحقق ره ان توليف لفظ
بل مراده ان هذا التوليف لو حمل لفظيا لسهل الامر ويمكن حمله لفظيا بان يقال ان المتكلمين الباحثين في علم الكلام وضعوا
الابواب في المقصود بما يتعلق بالمبدا والمعاد ووضعوا ابوابا فيما هو داخل في المقصود كالجوهر والعرض والامور العامة
لا يكون داخلة في تلك الابواب والوضع العلمي كان متعلقا بها وهذه الامور كانت معلومة غير محتاجة الى التوليف فوضعوا
لاسم الامور العامة بابا على حدة وهذا الاسم كان موضوعا في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم التامة قسيم من الافلاك والعنصر
فالمراد عند اطلاق هذا الاسم هذا فسر وبا توليفا لفظيا كما لا يخفى لو احد من اقسام الموجود ليحصل الامتياز عن
الامور العامة المبحوث عنها في الطبيعيات وهذا القدر من الامتياز يكفي للبحث ههنا بهذا ما يشعر به كلام البعض من
انه لا بد من العلم بحقيقة الامور وتخصيص اللفظ بتجويزه بالاعم ليس لاخراج الحقيق عن هذا التجويز فان المتقدمين يجوزون
الحقيق اللفظ بالاعم على بنار الكلام على طريقة المتاخرين فانهم يشترطون في الحقيق المساواة وفي اللفظ يجوزون بالاعم
فلا يرد ان تخصيص اللفظ في غير موضعه والحق ان اللفظ يجوز بالاعم والاخص فانهم ما حرموا في كلامهم من الشروط التي
للتوليف الحقيق بكونها شروطا للتوليف اللفظي فعدم تقريرهم يجوز كونه بالاعم والاخص ومازعم وجه عدم جواز التوليف
بالاخص من كون الاعم اكثر افرادا من الاخص والسبق حصولا في الذهن منه وتصور الاخص فيمكن الالتفات من
الاعم الى الاخص بهذا الوجه بخلاف الاخص فانه مما يحصل غير متصور معه واقل افرادا ومسبوقية في حصولا في الذهن فكيف
يكون موفيا للاعم ليس بتمام لان مذهب المحقق في التوليفات ان التصور الواحد متعلق بالموف بالكسر بالذات وبالموف
بالفتح بالوض فالموف والموف عنده واحد وليس الموف عنده الا التقاسب وهو يقتضي ان يكون بينهما علاقة
وحمل بحيث يكون صورة احدهما صورة الاخر بالذات او بالوض ولا يتوقف على الاحاطة والشمول فالاعم والاخص
كلاهما يصلحان لذلك اذ العلاقة متحققة من الوجهين واما مذهب القوم في التوليف ان الموف علة صورة لحصول
الموف لا عينها فالتوليف فيها صورة الموف عندهم وقد يكون حصول بعض افراد الشيء معدا لملاحظة هذا الشيء واحضاره آخر صارم
والاخص من افراد الاعم فيحصل منه ملاحظة الاعم فصح التوليف بالاخص فافهم قوله هذا على سبيل التبرع اه يعني القول ب
كون الواحد من الثلاثة من اقسام الثلاثة بان كل موجود واما كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وصار الوحدة ثلاثة للاقسام
الثلاثة على سبيل التبرع والاحسان لا على سبيل الضرورة فان كون الوحدة من الامور العامة يتم بدون هذا القول
بان يقال لا يجب تحقق الامور العامة في جميع افراد الثلاثة والاثنين بل يكفي تحققها في واحد منها فلو حدة واحدة
فيما لا كثرة من الموجودات المكنة وجودا فيما له وحدة من اقسام الثلاثة او الاثنين كاف والقول بعدم تمام التبرع
بان الجوهر الموجود او الوض الموجود الذي ليس له وحدة ما اصلا فوجود من الموجود والشيء وحدة متطور فيه بان
كلا من الجوهر والوض الموجودين لا يخلو اما ان يكون واحدا او كثيرا فعلى الاول لا شك في ثبوت الوحدة لهما واما
على الثاني فكل كثرة يكون لها وحدة اعتبارية والقول بعدم الوحدة في افرادهما الموجودة بعد اذ لا مانع لاعتبار

الوحدة فيها الا ان يراد الافراد الممتنعة فحينئذ ينبغي لذلك القائل وكلامه صريح على ارادة الموجودين منها
وايضا لا فرق لانه ان النظر من قوله شمول الوحدة لكل موجود من الافراد الموجودة فالتفريع على هذا التقدير تام كما قوله
لا يجب ان يتحقق اه وجه عدم الوجوب ان الامور العامة موضوعات مسائل فيها ومن العوارض الذاتية لموضوع
العلم والمعتبر في العلم عند المحققين الكلية من حيث هي هي فيجب لعوارضه ان يتجاوزه الى الافراد فضلا عن
الشمول وعلى تقدير التجاوز لم يكف التناول في الجملة فلم يجب تحقق الامور العامة في جميع افراد الثلثة او الاثنين اذ
ان يقال من جانب القائل لوجوبه ان المسائل قضايا كلية والمعتبر فيها الافراد وموضوع المسئلة غير موضوع العلم والكلام
من عوارضه فما ليس كذلك موضوع العلم فيجب تحققه في جميع الافراد ومن زاد في تعريف الحاشية لفظ الاعيان
حمل الامور العامة محمولات وان دققت في الالفاظ موضوعات وقال ان مفهوم الوجود زائد في الممكن الملموس موجود
بوجود زائد فالبحث ههنا انما هو من احوال الممكن لا من احوال الوجود فلا يكون موضوعات المسائل ههنا وانت خبير بما فيه من ان الزيادة صفة للوجود حقيقة والموجود هو الصفة فهي من احوال الوجود فيبحث عنها فصار موضوعا
في الواقع وان لم يحمل في اللفظ فافهم قوله والا اه كيف ان وجب تحقق الامور العامة في جميع الافراد يخرج الامكان
ونظائره من الامور العامة مع انها منها اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فالواجب والجوهر والعرض كلها اصدقاء
كيلا يكون بعض افراده ممتنعا كشريك الباري في الواجب والجوهر الموجود في الموضوع في الجوهر والعرض الغير الموجود في
الموضوع في العرض كلها ممتنعات لا يشملها الامكان وغيره فلو شرط تحققه في جميع الافراد لخرج ليس عدم شموله
لهذه الافراد من الامور العامة مع انهم لم يخرجوها عنها فعلم ان التحقق في جميع الافراد ليس بشرط قال في الحاشية في
بيان ذلك لان كلا من الواجب والجوهر والعرض بعض افراده ممتنع كشريك الباري والجوهر الذي وجوده في الموضوع
والعرض الذي وجوده لا في موضوع وبهذا ان في كلي فرض خلوه عما يلزم ماهيته واستدل المحقق الدواني على ذلك بانهم
جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة وعدم شمولها بجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في جميع افراد هما لكان
كل واحد من الافراد علة لمعلوم وتلك المعلولات الى حملة من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا
وننقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تناهي الافراد وهو محال عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قائلون بعدم التناهي
بمعنى لا يقف عند حد وهو ممكن فشمول العلة لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى قوله وبيان ذلك انه
اي بيان ان كلا من الواجب والجوهر والعرض بعض افراده ممتنع ان شريك الباري من افراد الواجب وليس بموجود وكذا الجوهر
الموجود في الموضوع من افراد الجوهر وليس بموجود لان الموجود منه ليس الا ما هو موجود في غير موضوع والعرض الموجود
في غير الموضوع من افراد العرض وليس بموجود اذ الموجود منه ليس الا موجود في الموضوع فانعلت ان شريك
الباري والجوهر المذكور والعرض المذكور لا يصدق عليهم تعريف الواجب والجوهر والعرض فلا يكون من افراده
قلت صدق الواجب والجوهر والعرض على هذه الافراد الممتنعة وان لم يكن صدقا واقعيا لعدم وجود هذه الافراد في
الواقع لكن صدقها عليها تقديري وهو المعتبر في تعريف الكلي لانه ما لا يمتنع فرض صدقه عليها ولا يذهب عليك ان افراد
الكلي ما لا يمنع العقل امكان صدق مفهوم الكلي عليها بل يجوزه سواء كانت موجودة بالفعل او ممكنة او ممتنعة كالشريك
والشريك ممكن فان افراده ما وان لم يكن لواحد منها في نفس الامر لكن العقل اذا تصور نفس مفهومها لا يابى عن تجويز صدقها
على الكثيرين فعلم ان المراد بالعرض المجوز العقلي لا التقديري الاخراجي كما فهم البعض لانه لا يبقى الفرق الكلي

الكلي والجزئي اذ لا مانع لاختراع العقل التكثر في الجنس ايضا فاذا علمت هذا فاعلم ان الجوهر الموجود في الموضوع
والموضوع لا في الموضوع ليس فردين للجوهر والعرض اذ لا يجوز العقل صدق مفهوم الجوهر والعرض عليهما لوجود مانع
الصدق في تلك الافراد وهو خلوها عما يلزم ماهية الجوهر والعرض كما مر في الجنسية الهندية مانعة من التكثر والقول بان
فرض المحال ليس بمحال فرض الجوهر الذي في موضوع فرد للجوهر ايضا ولا يكون محالا ليس بشيء لانه هذا فرض محال لا فرض محال
اذ كيف يفرض جوهر يكون خاليا عما يلزم ماهية وهذا اليس فرض الكثرة مع الهندية وايضا القول بكون شريك الباري فردا
للواجب والممتنع معا كما قال المحشي مرة اخرى يوجب الواجب ممتنعا بالذات مع انه لا يجوز العدم عليه فضلا عن الامتناع
فالقول باجتماعهما بعيد عن العقل فالعلت للاسفا لقته في اجتماع الوجوب والامتناع في شيء من جهتين فيجوز ان يكون
شريك الباري كذلك قلت لا شبهة في صحة هذا الكلام لكن فيما نحن فيه ليس كذلك لان شريك الباري ممتنع بالذات
فلو كان فردا للواجب يلزم كون شيء واحد واجبا بالذات وممتنعا بالذات هذا هو اجتماعهما من جهة واحدة فانهم
والشرع لا يقول ان قولكم ما من كلا الا وبعض افراده ممتنع يقتضي الاستيعاب والممكن ايضا كذلك يكون بعض افراده
ممتنعا ويصدق الممكن عليه اذ ما من كلا الا ويصدق عليه افراده فيلزم اجتماع الامكان والامتناع في محل واحد لانا
نقول لا باس باجتماعهما من جهتين فصدق الممكن على افراده الممتنعة صدق ذاتي اذ مفهوم الممكن ذاتي وتمام حقيقتها
ومحل الممتنع عليه من حيث انه عرضي وامتناع الاجتماع والتقابل بينهما انما هو بحسب اتحاد جهة الحمل فاذا اتحدت الجهة
لا يمكن حملها على شيء واحد واما اذا تغايرت الجهتان فلا باس في حملها على شيء واحد كما نحن فيه قوله
قوله وبهذا ظهر الخ اه هذا بيان امتناع الافراد في كل كلي بان فرد كل كلي اذا فرض خلوه عما يلزم ماهية يكون ممتنعا
ويصدق الكلي عليه كالجوهر الموجود في الموضوع فان وجوده في غير الموضوع من لوازم ماهية الجوهر والجوهر الذي يكون
خاليا عن هذا اللازم لا يكون موجودا في الخارج اذ لو وجد لما لزم انفكاك اللازم عن الملزوم فصار ممتنعا
من افراد الجوهر فانعلت هذه الافراد ليس الكلي صادقا عليها بحسب نفس الامر لعدم وجودها فيها واما الصدق
عليها بحسب نفس الكلي بمعنى ان العقل اذا لاحظ مفهوم الكلي لا يمتنع الصدق عليها كما هو معتبر في صدق الكليات
ولما كان مفهوم الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع ومفهوم العرض ما كان كذلك في موضوع فالجوهر
الذي هو في الموضوع والعرض الذي هو في غير الموضوع كيف يجوز العقل صدقهما بالمعنيين المذكورين على هذين فلم يكن
من افرادهما فبطل الكلية المذكورة قلت اذا فرض كون الفردين المذكورين من الجوهر والعرض ففيه الاول يكون
موجودا لا في موضوع والثاني يكون في موضوع فهذا القدر يصح صدقهما عليهما وان كان التوصيف في الاول يكون
في موضوع وفي الثاني يكون في غيره ما لم يجب الظاهر وفيه ما فيه لا يلزم ان الجوهر والعرض مقسمان من الممكن و
الافراد الممتنعة ليست بممكنة فكيف يصدقان عليها اذ قسم القسم قسم مطلقا سواء كان القسم ذاتيا او لا لانا
نقول الممكن صادق عليها ولا يلزم اجتماع النقيضين لاشتراط اتحاد جهة الحمل فيه كما عرفت قوله والمستدل المحقق وكذا في
الدواني على ذلك اه اي على عدم شمول الامور العامة لجميع افراد الموجود بان الحكماء جعلوا العلية التي هي من الامور
العامة قسيمة في القسمة مع ان العلية ليست شاملة لجميع افراد الجوهر والعرض كما هو الظاهر لان العلية لو وجدت في جميع
افراد القسمة لكان كل من افراد الجوهر والعرض علة لمعلوله وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد التي

فلا م

فيه اشارة الى ان افراد
ارتفاع الجوهر عن الجوهر الذي لا يصدق عليه بكونه في موضوع

هي علل لهذه المعلولات لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وعلى التقديرين يكون علة لكونها تامة جميع افرادها
وهذه المعلولات اذا كانت جوهرا او عرضا صارت من افراد الجوهر والعرض وكل فرد من افرادها يصدق عليه العلية فهذا
ايضا يكون علة للمعلول آخر وهو ايضا لا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وكل منهما علة فلمعلول آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم
منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين قوله وانت تعلم انه هذا رد على ما استدل المحقق الدواني حاصله ان العلية
مشتركة بين الثلثة وهي تامة لجميع افراد الجوهر والعرض وما ذكرتم من لزوم عدم تناهي الافراد فهو ليس بباطل عند المتكلمين
لانهم قائلون بعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد بمعنى كل مرتبة يمكن ان يتجاوز عنه وليس مرتبة تقف عندها ولا يمكن
التجاوز عنها فلا يلزم عدم تناهي هذا المعنى للبطلان اذا المتكلمون قائلون بعدم التناهي في المتعاقبات بالمعنى المذكور فهي
يمكن شمول العلة لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى نعم لو لزم منه عدم التناهي بمعنى استحضار الامور الغير المتناهية بالفعل لتم
استدلال المحقق الدواني وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون العلية على تقدير الشمول علة معدة غير موجبة للمعلول فلا يلزم التسلسل
في المعدات وهو غير باطل وانما الباطل في الامور المجتمعة فرق لائح وفي تحقق العلة في جميع افرادها قالت المتكلمون والفلاسفة
سيان في القول بعدم استحالة التسلسل في المعدات فما وجه التخصيص قلت وجه التخصيص ان الكلام ههنا على عدم تناهي الفاعل
ان المراد بالعلة ههنا اعم من ان يكون معدا او مجتمعا اذ لو اريد بها العلة التامة الواجبة الاجتماع مع المعلول يلزم التسلسل
المستحيل كما هو الظاهر فان قيل يرد عليه ان المتكلمين يجوزون تخلف العلة التامة عن المعلول كما يقولون في جواب القائلين
بقدم العالم فلا يلزم التسلسل المستحيل على هذا التقدير ايضا ويجاب عن الاستدلال بانه يجوز ان يكون كل منهما علة ومعلولا
من وجهين كما في الهيولى والصورة يرد عليه ان العلية في الهيولى والصورة بحسب الماهية والمعلولية بحسب الشخص ولا يمكن
ههنا لانا نقول ههنا الشخص ايضا فرد للجوهر او للعرض وكل منهما علة على هذا التقدير والعلة بما هي علة لا يكون معلولا بما هي علة
وكذا المعلول يكون معلولا محضا وما قيل في لزوم التسلسل المستحيل بان العلة منحصرة في الاربعة الفاعلية والغائية والمادية
والصورية فالمراد بالشمول لجميع الافراد بالنظر الى هذه العلل فلا بد من الاجتماع ويلزم الدور مدفوع بما علمت من عدم
لزوم الاجتماع على مذهب المتكلمين على ان الانحصار ممنوع ويجوز ان يكون المعلولات اعتبارية لا يكون جوهرا ولا عرضا
اذ المنقسم اليهما هو الموجود الخارجي والقول بان اطلاق المعلول في الاصطلاح انما هو على ما اعتبر فيه الوجود الخارجي فيكون
اعتبارية في الاصطلاح مع انه يستلزم عدم كون الموجود الذهني معلولا وهو كما ترى يدفع بان العلة قد تفسر بالاعم فكذا
المعلول فيجوز ان يكون الشمول لجميع الافراد مبنيا على هذا التفسير وقد يقال في عدم لزوم التسلسل بان للعلة معنيين الاول
ما يحصل به الشيء وهو المعنى الحقيقي والثاني وهو الامران المجتمعان بحيث احدهما يعقب عن الآخر فالاول للوجوب وجود
المعلول بالفعل وانما توجيه بالمعنى الثاني والمبحوث ههنا بالمعنى الحقيقي فلا يلزم عدم تناهي الافراد بالفعل هذا توضيح
حاشية الحاكمية مع ما له وعليها قوله وتخصيص الافراد بالموجودة هذا جواب عما قد يقرر حاصله ان ما يفهم من قول الشارح
من شمول الامور العامة لكل فرد من افراد اقسام الثلثة مختص بالافراد الموجودة يعني ان الامور العامة انما تشمل لكل فرد
من الافراد الموجودة للاقسام الثلثة لا لاعم منها لو اريد كانت موجودة او معدومة فيجب تحققها في جميع الافراد الموجودة
للثلثة فليس قول الشارح فان كل واحد على سبيل التبرع بل لا بد منه فاجاب المحشي بان هذا التخصيص لتكلف اذ المعتبر
في كلية هذه الكلية عموم جميع الافراد الموجودة والمعدومة والممكنة والممتنعة وظاهر ان الكلام انما يدل على هذا العموم

العموم فالتخصيص لواحد منها وهو الموجودة تكلف وما قيل من ان السلم يدع ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد الثلثة او الاثنين بل ادعى شمول الوحدة لكل موجود وقال المحشي رح يدل على عدم وجوب شمول للافراد المعدومة فلو كان كلام السلم مسلم الشمول الوحدة للافراد المعدومة فنبهت التبرع بانه لا حاجة الى هذا الا التبرع اذ الا يجب الشمول جميع الافراد لان من الافراد ما هو معدوم ولا شمول له ولا شر كلام السلم بهذا الشمول فاين التبرع يدفع بان مقصود المحشي ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض فاثبات الشمول للافراد الموجودة كلها تبرع فالغفلت هذا خلاف ما يدل عليه كلام المحشي لان كلامه يدل على عدم الشمول للافراد كلها سواء كانت موجودة او معدومة واعتبار الشمول بحيثية يعمها على سبيل التبرع لان التعميم يجمع الافراد الموجودة تبرع قلت المراد الافراد الموجودة كما يدل عليه ظاهر كلامه الا ان المحشي بين عدم الشمول لجميع الافراد لان الافراد كلها في الوجود سواسية فلو وجب الشمول لوجب للجميع والتالي باطل فكذا المقدم واما بيان الملازمة فظاهره الا ان يقال ان مراد السلم بكل موجود كل قسم من اقسام الموجود وهي الجوهر والعرض سواء كانت افراد ها موجودة او معدومة فلا حاجة الى التوجيه وكلام المحشي فافهم وقيل في وجه التكلف انه لا يناسب العرض فانه يخرج ما لا وجود له من الامور الاعتبارية والنسبية فتامل فيه قال في حاشية الى ثانية والعرض لكن ان نقول ان التوقيف الكائن على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة والكائن على راي الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المتصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة في الخارج كما صرح به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودية مما لا يليق اليه وبالجملة القول بان المعتبر في الامر العام تحققه في كل فرد من الثلثة او الاثنين قول خال من التحصيل انتهى اشار بهذا الكلام الى اعتراض او مثل الاعتراض الاول الذي هو انه لا يجب تحقق الامور العامة في كل فرد والا لزم خروج الامكان ونظائره وهو ان التوقيف لو كان على راي المتكلمين يلزم ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا سواء كانت متصلا او منفصلا والاعراض التي يلاحظ فيها النسبة كالابوة والبنوة وغيرها ليست بموجودة اما الكم المتصل فلاستحالة عندهم لانهم قائلون بالجواهر الفردة والتركيب منها وهو ينافي الاتصال والانفصال والاعراض النسبية من الامور الاعتبارية ليس لها وجود اصلا عندهم لا عيني ولا انتزاعي فلو وجب تحقق الامور العامة في كل فرد من الاقسام الثلثة يلزم ان لا يكون الوجود منها لان الكم والاعراض النسبية التي هي من افراد العرض ليس الوجود متحققا فيها لعدم وجودها فيلزم عدم كونه من الامور العامة ولو كان التوقيف على راي الحكماء فالحذور وارد لكن غير لازم بالنظر الى الوجود المطلق لكنه لازم بالنظر الى الوجود الخارجي مع انه من الامور العامة ايضا كما لا يخفى بيانه ان الوجود الخارجي من الامور العامة ولا بد فيها من تحققها في جميع الافراد فح يكون الوجود الخارجي متحققا في جميع افراد العرض ايضا مع انه من افراده الكم المتصل والاعراض النسبية وهو ليس متحققا فيهما لانها ليست موجودة في الخارج عند الحكماء كما صرح به في مواضعها وما توهم البعض من ان اعتراض لا يخصص الافراد ليس بشيء لعدم الانجاح لانا نختار ان التوقيف على راي المتكلمين والمراد بالافراد الافراد الموجودة والكم والاعراض النسبية وان كانت من افراد العرض لكنها ليست من افراده الموجودة فعدم شمول الوجود لها لا يضر فافهم وتخصيص الجوهر والعرض اما بهذا الاشارة الى جواب هذا الاعتراض وعدم تمام حاصل الجواب ما ذكرنا من شمول الامور العامة

الجواب ص

للجوهر والعرض شمولها لهما مطلقا بل شمولها للجوهر والعرض الموجودين والوجود شامل لجميع افرادهما والكم والاعراض النسبية ليست من افرادهما فعدم شمولها لها لا يفيد وهذا الجواب غير تام لانه تكلف لا يلتفت اليه اذ هو خلاف الظاهر فان الظاهر هو التعميم فعلم ان القول بان المعتبر في الامور العامة تحققها في كل فرد من الثلثة والاثنين قول خال عن التحصيل كما عرفت وما قال المحشي في الشق الاول من الايراد انما يتم لو ثبت ان المتكلمين يجعلون الكم والاعراض النسبية من الاعراض فهو ممنوع وحيز الجواهر والاعراض بالوجود الخارجي لا يتوجه للاقاويل من ان الوجود الخارجي اعم من الوجود في نفسه ومن انتزاعه فالكم وغيره لها وجود بمعنى انتزاعها لانه تكلف غير ملتفت اليه وكون تخصيص الجوهر والعرض بل لانه لم يعلم كونه من الامور العامة والدليل عليه يذكره في الامور العامة غير تام لجواز ذكره فيها لكونه من اقسام الوجود المطلق لا لانه من الامور العامة قال استاد الاستاد كمال الملة والدين نور الله مرقده ان القول بان تخصيص الافراد بالموجودة تكلف مسلم لكن ذلك في صدق الكلي على افراده فان المعتبر في كلية الكلي عموم جميع الافراد الموجودة والممكنة والممتنعة اما في شمول الامور العامة لاقسام الوجود فالتخصيص مناسب لان الوجود المطلق هو الموضوع لهذا الفن والامور العامة اعراض ذاتية وشمول الاعراض الذاتية انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون الشمل منها انتهى ورضي به الاستاد المحقق في حاشيته الا في واوضحه بان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود بما هو موجود والافراد الممتنعة خارجة عن البحث مطلقا فالتخصيص لقرينة المقام والحال ليس بتكلف مع ان المتبادر في الاطلاقات والعرف هي الافراد المحققة الموجودة فقط وبالجملة كلا الامرين يجوز ان التخصيص ويؤيدانه اعترض عليه بانه ليس المراد بالتكلف ابداء اللفظ للتخصيص حتى يرد ان موضوع الالهي هو الموجود المطلق فلا يحتاج التخصيص بل المراد انه لا فائدة في تخصيص الافراد بالموجود وشمول الحكم لجميعها لان المقصود كونها معلومة فيها من حيث الشمول للثلثة او الاثنين والكل بالنسبة الى بعض الافراد اقول وبالله التوفيق يرد الوجه قول القائل بما لا يرضى قائله لان كلام المحشي بان الامكان ونظائره كليات وما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فتخصيص الافراد بالموجود تكلف ينادي بأعلى نداء بأبا بر لفظ الكلي عن تخصيص بعض الافراد والمشهور ان موضوع الكلام هو الوجود المطلق والامور العامة عوارض ذاتية له فيجب ان يكون الشمول المعتبر فيها بالنسبة الى الموجود فالشهرة الى تقتضي التخصيص فكيف يكون تكلفا فمدار كلام استاد الاستاد على المشهور وعلى ما صرح المحشي بان الامور العامة اعراض ذاتية للوجود المطلق وبنى عليه كلامه في بيان الدوام والاقتضاء من الامور العامة ام لا كما ستقف عليه فاندفع ما قيل انه يجوز شمول الامور العامة للافراد الموضوع وليس كذلك لان الكلام في المشهور لا مطلق التجويز فتامل قوله وذلك اي شمول الماهية للثلثة تدافع توهم عسى ان يتوهم ان عند من يقول بعينية الوجود والتشخص للواجب لا مانع ان يقول له ماهية لان الماهية عبارة عما به الشيء هو هو وهذا المعنى يوجد في الواجب على تقدير عينية الوجود لان الوجود هو الذي به الواجب هو هو وكذا التشخص وماهية لا تكون ذاته التي عين الوجود وعين التشخص فما الفائدة في تقييد الكلام بقوله عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده فان عند من يقول بها ايضا له ماهية بالمعنى المذكور وجه الدفع ما قال المحشي من ان الماهية تطلق على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص تطلق على المعنى الذي لا ابهام فيه فمن قال بعينية الوجود للواجب لا يقول بانه له ماهية لان الماهية ما مع قطع النظر فيها عن الوجود واذا كان الوجود

الوجود وعينه فكيف يقطع النظر عنه وكذا التشخص انما يكون بعد الابهام واذا كان عين الماهية فكيف يتصور الابهام
فيه لان التشخص الذي عبارة عن التعين اذا كان عينه فلا سماع للابهام فيه ويمكن على تقدير غيريته الوجود والتشخص
مع قطع النظر عن الوجود وتصور الابهام فمقصد المحشي رح توجيه كلام الشيخ بانه ما اراد بالماهية مصطلح اهل الكلام
ورح ما اراد الشيخ هو بين اراد المحشي ان يقول وهو الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص رح فائدة التقييد بقوله
عند القائل ظاهرا وما مصطلح اهل المنطق وهو ما يقع في جواب ما هو فهو ايضا لا يوجد في الواجب اذ المقول في جواب
ما هو لا يكون الا الجنس او النوع او الحد التام والله تعالى منزه عن هذه الامور لبساطته وتشخص قوله العدم المطلق اي
سلب الوجود المطلق اه يقع سواء كان خارجيا او ذهنيا عاليا كان او سافلا قوله وبالامتناع ضرورية اي ضرورة
هذا العدم ضرورة سواء كان ناشيا عن نفسه او عن غيره او يراد بالامتناع ضرورة ناشية عن الغير قوله وهما
اي فالعدم والامتناع بالمعنيين المذكورين ليسا من الامور العامة تلخيص هذا الكلام ان قول الشيخ فيما هذا اي على
تقدير انه لابد للامور العامة شمولها للاقسام الثلثة للموجود والاثنين للا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي
والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية الكان المراد بالعدم المذكور فيه العدم المطلق
وبالامتناع المذكور فيه ضرورة هذا العدم فما قال من انها ليسا من الامور العامة حق اذ لا يوجد شيء فرد من افراد الموجود
قال الاستاد المحقق قدس سره هذا الكلام حق لكن لا يستلزم ان لا يبحث عنها في الامور العامة او يقع البحث عنهم استطرادا
كما يقع الشيخ فان مطلق العدم لا شك في كونه من الامور العامة وهما نوعان منه والامور العامة موضوعات لفنها كما ستوقف
والبحث فيها يقع عن نفس الموضوع لذا عن انواعه ايضا على ما فصل في مقامه فالعدم المطلق والامتناع المطلق اعم بحثيا
في الفن لانهما نوعان من موضوع العلم الذي هو مطلق العدم لان جهة انها من الامور العامة انتهى كلامه واعترض عليه
بحر العلوم دام فيوضه بانه فيه تامل لانا ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد انه نوع من
العدم الذي هو السلب البسيط للوجود ورفعه ونقيضه فلم لكن المطلق بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل انتهى
اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان مراد استاد المحقق كونه نوعا من مطلق العدم انه نوع من العدم الذي هو اعم
من ان يكون رفعا لجميع انحاء الوجود او بعضها ولا شك في نوعيته له وكون هذا العدم من الامور العامة لان شمول بعض الافراد
هنا يكفي لشمول المطلق فاذا الشمل كان من الامور العامة وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت قد يكفي لثبوت المطلق فقوله
ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك فيه تامل اذ لا يلزم من كون الشيء نوعا للاعم الذي يثبت
يجب لبعض الانواع ان يكون ثابتا فتثبت نوعية مطلق العدم الذي هو من الامور العامة والبحث فلا يكون عن الموضوع
لكنه يكون عن نوعه فلم يكن البحث عنه لتقلده واستطراد الى قال الاستاد المحقق وهو الحق فافهم قوله الا ان يحمل اه هذا استثناء
عن نفي كونها من الامور العامة حاصله انه اذا اصل الاحوال الممكنة اي ما يمكن ثبوتها للموجود سواء كان ثابتا بالفعل او
بالقوة من الامور العامة كان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل ههنا فيكون العدم المطلق والامتناع المطلق من
الامور العامة اذ ثبوتها للموجود وان لم يكن بالفعل حال كونه موجودا لكن يمكن ثبوتها له لكون الموجود من الجواهر والاعراض
قابلين للعدم لامكانها فعلى تقدير صيرورتهم احوال مطلق احوال الموجود من الامور العامة يكون ايضا ههنا وارد عليه بان
هذا انما على التقدير ايضا لا يكون العدم المطلق والامتناع من الامور العامة لانها ليس ممكنة الثبوت للموجود اذ ثبوتها

لايخ من ان يكون حال وجوده او عدمه فعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني كيف يثبتان له لان ثبوت
الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ومسلزم له فاذا كان معدوما فلا يكون ثابتا فكيف يثبت له شئ آخر والجواب بمنع ضيط
قاعدة الفرعية بل السلب بنافي التقيم لقواعد الفن وقيل في سالبة المحمول فهو لايخ عن ضرورة الا ان يق الثبوت اعم
من ان يكون في محل الموجبة او اليه فمفهوم العدم المطلق والامتناع وان لم يصلحا لان تثبتا للمعدوم المطلق في حال
العدم لما عرفت لكنهما يصلحان له على طريق السلب البسيط فنقول لنا زيد معدوم وزيد ليس بمعدوم مالهما واحد والكلام مختلف
الاحكام في مرتبة المحكوم عنه واحد وماذهب البعض الى ثبوت هذين المفهومين وغيرهما من المعتبرات على طريق الايجاب
بان مفهوماتها حاصلة في الذهن فالثبوت والامتناع باعتبارين ليس بتمام اونقول ان المثبت بالذات اما المفهومات
والعنوانات فلا شك في وجودها في الذهن فكيف يحكم عليها بالعدم المطلق والامتناع البحث واما ما يصدق عليه
هذه العنوانات وهو معدوم لا وجود له اصلا فكيف يصح لثبوت شئ فالمحققون من المتاخرين ذهبوا الى ان القضايا
المنعقدة بهذه المفهومات سوالب في الايراد يلزم ارجاع جميع الموجبات الى السوالب غير وارد اذ ينافي المحمول
للموضوع يرجع ارجاعها الى السوالب دون غيرها من القضايا اذ لا ضرورة فيها بل يرد عليه ان سالبة لابد فيها من تصور
المحكوم عليه حال الحكم والخ من حيث انه مع ليس له صورة في الذهن ولا في الخارج اصلا فكيف سالبة الا ان يق بكفاية
التصور فيها بالوجه فافهم فانه دقيق لا يحل عقده بما مل التحقيق قوله والكان المراد بالعدم المطلق العدم اي
سلب مطلق الوجود اه يعني اعم من ان يكون وجودا خارجيا او ذهنيا او عاليا او سافلا وكذا يكون المراد بالامتناع
ضرورة هذا العدم ضرورة مطلقة سواء كانت ناشية عن نفسه او عن غيره او ناشية من الغير فالعدم والامتناع بالمعنى
المذكورين يكونان من الامور العامة اذ كل موجود له عدم بهذا المعنى لان الموجود الخارجي له عدم باعتبار الوجود الذهني
وبالعكس قال نع الى ناشية سلب مطلق الوجود اي سلب وجود ما ولا يخف ان كل موجود مسلوب عنه وجود غيره بالضرورة
انتهى هذه الحاشية غير محتاجة الى التوضيح ويرد عليه انه ان اريد بمطلق العدم سلب مطلق الوجود بان يكون الوجود مسلوبا
عن شئ كما في السلب البسيط فهو الكان شاملا للثلثة اذ الاثنين لكن لا ينفع في الامور العامة لانها من الاحوال
وهذا العدم المذكور ليس منها اذ الاحوال ما ينيت للشئ وهو غير ثابت له وان اريد به السلب العدولي فهو الكان
من الامور العامة ومن احوال الشئ لكن ينافيه ما يفيضه قوله الثاني الا ان يق المتبادر اه اذ مقتضاه ان هذا العدم
على ما هو المتبادر من الاختصاص بالمقسم لا يكون من الامور العامة لوجوده في غير الموجود المقسم مع ان السلب العدولي
انما يوجد في الموجود اذ فيه ثبوت السلب والثبوت مطلقا لا يكون بدون الوجود فاختص بالمقسم فلم يصح الاستثناء
وعدم الاختصاص انما يتحقق على تقدير السلب البسيط وهو غير مفيد ههنا قوله الا ان يق ان المتبادر اه هذا الاستثناء
من قوله فيما من الامور العامة حاصله ان مطلق العدم وكذا الامتناع من الامور العامة الا ان يق ان الامور
العامة ما يختص بالمقسم اي الموجود والا يتجاوز عنه اذ تعريفها بما لا يخفى لقسيما در من عدم اختصاصها بالمقسم
بحيث يوجد في جميع اقسام المقسم ويختص به كما هو الظاهر فاذا كان المتبادر اختصاص الامور العامة بالموجود
والعدم والامتناع بهذا المعنى يوجدان في غيره وهو المعدوم المطلق فلا يختصان به فلا يكونان من الامور العامة
على ما يتبادر من تعريفها وما قيل ان هذا العدم لو وجد في غير الموجود وهو المعدوم فيحكم عليه بهذا العدم والمحكوم عليه

والمحكوم عليه لابد ان يكون موجودا فيلزم وجود العدم فيدفع بما ذهب اليه بعض المتاخرين من ان المحكوم عليه هو الطبيعة المتصورة وصدق العدم باعتبار انتفاء وجود تحققها في نفس الامر فالمحكوم عليه هو الطبيعة موجودة والحكم العدم عليها باعتبار عدم تحقق وجودها فلم يلزم كون الموجود معدوما واذا تذكرت ما سبق انفا علمت ما فيه من المنافاة قوله لكن يخرج الامكان اه حاصله ان المتبادر والامكان يخرج العدم من الامور العامة كما هو مراد الشارح لكن يستلزم محذورا اخر وهو خروج ما هو من الامور العامة بالاتفاق عنها وهو الامكان اذ الامكان الذاتي وهو سلب ضرورة احد الطرفين يشتمل الوجود وغيره اذ الامتناع يصدق عليه انه مسلوب عنه ضرورة احد الطرفين وهو الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة العدم فكان الوجود ليس بضروري وهذا هو الامكان الاعم وكذا الامكان الخاص يوجد في غير الموجود وهو المعدوم الممكن اذ وجوده وعدمه ليسا بضروريين وهذا الامكان الخاص فالامكان مطلقا غير مختص بالموجود بوجود الاول في الطبيعة والمعدوم والثاني في المعدوم الممكن واذا اشترطنا في الامور العامة هذا الاختصاص خرج فان قلت امكان المعدوم الممكن قائم بماديته وهي موجودة فلا يتجاوز عن الوجود قلت ان الامكان عارض ذاتي واستعدادي والقائم بالمادة انما هو بالمعنى الثاني واما الذي هو عبارة عن سلب ضرورة العدم سلبا محضا فهو ليس بقائم في المادة والكلام فيه فان قلت ان الامور العامة من الاحوال والامكان بهذا المعنى ليس من الاحوال العارضة فكيف يصح عده من الامور العامة قلت ان الامكان اعتبر فيه جهة القضية وسيجيء رابطها فالامر العام هو الوجود الثابت بالامكان وهو من الاحوال قطعا والقول بكون الامكان امرا عاما على المسامحة يرجع النقض بالخروج الوجود بالامكان بانه من الامور العامة مع انه ليس من الاحوال المحققة بالموجود اذ الحكمة الموجبة لا تستدعي وجود الموضوع بالفعل على ما هو المشهور وان اعتبر انه محمول ثابت يستدعي وجود الموضوع فنقول يكفي الوجود الوضعي له لان القضية حقيقية تقديرية فلا تختص بالموجود فاشتراط الوجود يوجب النقض بهذا فافهم فان قلت ان المتبادر مما يختص بالموجود ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا وهذا المعنى مفقود في الوصف العنواني يغير عند الثبوت فيخرج العدم والامتناع لعدم كونهما من احوال الموجود حال كونه موجودا الثابت للموجود بخلاف الامكان فانه لا ينافيه فصار من احوال الموجود حال كونه موجودا فلا يرد النقض بخروجه فانه داخل لا خارج قلت الكلام ههنا على ما يستعمل في محاورات الحكماء فالمعنى المذكور والامكان موجود فالكلي لا دلالة عليه في عرف الحكماء فالعدم والامتناع والامكان في عدم الاختصاص بالمقسم سواء فالنقض بحاله قوله الا ان يثبت اه استثناء عن الخروج معناه يلزم خروج الامكان الا اذا ثبت ان كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في الاذهان بل في الاذهان العالية والعقول المجردة فعلى تقدير ثبوت كل ممكن موجود وان لم يكن وجوده في الخارج ولا في الاذهان العالية والعقول المجردة لا يكون المعدوم الممكن معدوما مطلقا ولا يوجد في غير الموجود فاختص بالموجود فلم يخرج على المتبادر من الامور العامة فان قلت ان المتكلمين ينكرون الاذهان العالية فكيف يتم هذا الكلام على طورهم قلت المحققون منهم لا ينكرونها على ان المراد بالاذهان العالية ما يشمل الوجود العلمي والعلم فيها عليه على سبيل المسامحة ولك ان تقول سلمنا اطلاق الاذهان على الواجب مسامحة لكن المتكلمين لم يذهبوا الى كون علم الباري تعالى علما حضوريا ولا يضر في هذا المقام وعلى هذا اشار المحشي بقوله الا ان يثبت قوله ثم يمكن ان يقال ان الغاية اه اشارة الى توجيه اخر لكونها العدم من الامور العامة وعدم التفاتهم البحث عنه فحاصله ان الاحوال الملحوظة عنها راجعة الى الماهية

او الجوهر والعرض هما الماهية التي من شانها وجودها الخارجي في الاول ان يكون لا في موضوع وفي الثاني في موضوع والماهية
من حيث هي ليس في مرتبة نفسها الوجود ولا يجب سلب الوجود عنها من حيث هي هي ففي هذه المرتبة لصدق العدم والامتناع
سواء كانت الماهية جوهرية او عرضية اذ هما سلب الوجود والشك في سلب الوجود عن الماهية سلبا بسيطا فيتحقق العدم
والامتناع للجوهر والعرض فصار امن الامور العامة فانتقلت مرتبة الماهية التي يسلب عنها الوجود في مرتبة نفسها كذلك
يسلب العدم ايضا عنها وفي هذه المرتبة يجوز ارتفاع النقيضين بمعنى ان الوجود والعدم ليسا عارضين للماهية في هذه
المرتبة فكيف يصدق العدم فلا يكون من الامور العامة قلت تحقق العدم على تخويين الاول ان يكون ثابتا لتلك
الماهية في المرتبة والثاني ان يكون متحققا في ضمن السلب البسيط وهاهنا كان الوجود زائدا على ماهية الجوهر والعرض ففي هذه
المرتبة يكون سلب الوجود سلبا بسيطا ويتحقق في ضمنه العدم ايضا واعترض عليه استاد الاستاد قدس بان الامور العامة
ما يكون احوالا للموجود بما هو موجود لان الموضوع لهذا الفن وهذا العدم حال الماهية من حيث هي هي انتهى قال الاستاد
المحقق قدس بان الكلام ههنا في العدم العارض الذي ينافي الوجود العارض فان المبحوث في الفن واما العدم بحسب الذات
فهو يسابق الامكان ويثبت للممكنات حال كونها موجودة ايضا كما ان الامكان يثبت لها كذلك وبالجملة الكلام في العدم
الذي هو نقيض الوجود العارض ويثبت للاستيار الممكنة بالنظر الى العلة واما العدم في مرتبة الماهية فهو لا يستند الى
العلة بل يستند الى الماهيات الامكانية بالنظر الى ذواتها فافهم انتهى كلام المحقق وما اعترض على استاد الاستاد
بانه لو سلم ان الموضوع الموجود كما ذهب اليه البعض لكن الماهية المسلوب عنها الوجود لهذا السلب موجودة قطعا فذلك
ان يوخذ حيثية الوجود قيدا للموضوع ففي غاية السقوط لان مدار الكلام على تصريح غير واحد بان الامور العامة ما يكون
احوالا للموجود بما هو موجود والمحقق المحقق صرح به ايضا قال في تعريف حاشية الماشية موضوعات فن الامور العامة
اعراض ذاتية لموضوع ما لوجود الطبيعة اي الموجود من حيث هو موجود وكون الماهية موجودة لا يكفي واخذ حيثية الوجود
وان لم يجب جعلها قيدا للموضوع لكن اخذه في نظر الباحث ضروري فمرتبة الماهية التي يسلب عنها الوجود والكلام
موجودة في الخارج لكن لا بلاحظ من هذه الحيثية وما استجيب عن قول الاستاد المحقق قدس ان الكلام ههنا في العدم
العارض اه بانه من اين علم ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر الكلام في العدم المطلق ليس بشيء لان التقابل
بالوجود ههنا يدل بحسب الظاهر على ان المراد بالعدم مقابل الوجود والمبحوث في الفن انما هو الوجود العارض فالكلام
انما يكون في العدم الذي ينافي الوجود لا المطلق اذ العدم بالذات حاله حال الامكان عارض للوجود حال كونه موجودا
ولا يستند الى العلة وليس نقيض الوجود بل يجامعه ويتقدم عليه تقدما وراء التقدمات الخمسة المشهورة فافهم ولا تشرع
قوله فيه نظر اه حاصله ان هذا السلب ان كان عبارة عن سلب الوجود عن مرتبة الماهية وهذا السلب سلب شيء عن شيء فيكون
عدما بسيطا لاعدما مركبا نفهم والكلام في الثاني لان المبحوث عنه في الامور العامة لا الاول اذ هو عبارة عن النسبة الغير المستقلة
وليس مقابلا للوجود المبحوث عنه فكونه من الامور العامة للجوهر والعرض لا يستلزم كون العدم الذي كلامنا فيه ههنا
قوله والجواب اه حاصله ان عدم الشيء في نفسه في قوة الماهية البسيطة بمعنى انه محكي عنه بالماهية وكذا الوجود المقابل
لهذا العدم في قوة الموصوفة بمعنى انه محكي عنه بالموصوفة فذلك العدم اي سلب الوجود عن الماهية والامكان رابطيا
في العنوان بمعنى التغير في مرتبة الحكاية لكنه ليس فيه الربط في المعنون المعبر عنه ومرتبة المحكي عنه فهذا العدم يحتاج ان
يحب المحكي عنه وسقاط الجواب على هذا الاتحادي كان مناط الاستدلال على عدم بحسب الحكاية قال في حاشية الحاشية

حاشية الى سلبية المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود شيء في نفسه وعدمه في نفسه كما ان في البيانات المركبة وجود الشيء ليزيد وسلبه عن زيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية ومتحدان بحسب المحكي عنه وبهذا يظهر انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون موجود مشتملة على الوجود الرابطي فانه لا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على الوجود الرابط والمحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدمه انتهى حاصله ان هل على قسمين بسيطة وهو ما يطلب به تصديق وجود الشيء في نفسه والثانية مركبة وهو ما يطلب به تصديق وجود شيء على صفة كقولنا هل زيد عالم فالمطابق بالفتح والمحكي عنه في الهلية البسيطة كقولنا هل زيد موجود وهل زيد معدوم وجوده في نفسه وعدمه لك بخلاف المركبة فان المطابق والمحكي عنه فيها وجود الشيء للعالم غيره وهو زائد او سلبه عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود وانكانا متغايرين بحسب الحكاية اذ الاولى في مرتبة الحكاية موجبة والثانية سالبة لكنهما بحسب المحكي عنه متحدان لان المحكي عنه فيهما هو عدم زيد في نفسه فان قلت ان زيدا ليس بموجود ان اريد به سلب الوجود عن زيد فيكون من سوالب الهلية المركبة او هو سلب الشيء عن الشيء وان اريد انتفاءه في نفسه كان سلب الهلية البسيطة وكذا زيد معدوم ان اريد ثبوت العدم لزيد كان موجبة من الهلية المركبة وان اريد انتفاءه في نفسه كان سالبة من الهلية فالمحكي عنه في الاول سلب الشيء عن الشيء او سلبه في نفسه وفي الثاني ثبوت الشيء لشيء او سلبه في نفسه ولا شك انهما متغايران فكيف يقال انهما بحسب المحكي عنه مطلقا قلت المتبع نظر الامر في الايجاب مطلقا هو ثبوت امر لامر والسلب انتفاء امر عن امر بان يكون نفس هذه الثبوت او الانتفاء نسبة حكمية ايجابية او سلبية ولا يقتضي هذا الثبوت والسلب في المحكي عنه بل لا بد من ان يكون الموضوع بحيث يصح عليه حكم بانه المحمول او لا فالحكاية مغايرة للمحكي عنه لاعتبار النسبة في مرتبة الحكاية دونه فالمحكي عنه في زيد معدوم وزيد ليس بموجود واحد وهو انتفاء زيد في نفسه كما في زيد موجود وهو ثبوته في نفسه لا يتم ح لا يتم المطابقة بين الحكاية والمحكي عنه لان زيد امعدوم موجبة والمحكي عنه سالبة لانا نقول ان اريد بالمطابقة انه لا بد في الحكاية من تحقق المحكي عنه ولا شك في تحقق المحكي عنه في زيد معدوم وهو عدمه في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية كقولنا زيد معدوم وان اريد انه لا بد فيهما من الاتحاد في الايجاب والسلب فهو اول الكلام فالقول بان الموجبة حكاية عن ثبوت الشيء في نفسه مخصوص بما لم يكن محمول العدم واما اذا كان المحمول هو العدم فليس حكاية عن ثبوت الشيء في نفسه مخصوص بما لم يكن محمول العدم فالخبر زيد معدوم وزيد ليس بموجود في المحكي عنه قولا وبهذا يظهر اه اي بذكر من الفرق بين الحكاية والمحكي عنه في القضيتين بان زيد معدوم موجبة بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود سالبة بحسبها لكن المحكي عنه فيهما واحد وهو عدم زيد في نفسه فيظهر ان احكام المحكي عنه لا يجري على الحكاية فلا ينفي ان ينفع الخلاف في كون زيد معدوم موجبة اي في مرتبة الحكاية ومن ذهب الى كونه سالبة نظر الى عدمه في نفسه في مرتبة المحكي عنه فزعم ان حال الحكاية كذلك مع انها متغايران وكذا في كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابط اذ الوجود الرابط فيه ظاهر لعدم تحصل القضية بدون هذا الوجود ومن انكره نظر الى مرتبة المحكي عنه وهو ثبوت الشيء في نفسه ولا ريب فيه اذ هو عبارة عن ثبوت

شئ لشئ فزعم ان مرتبة الحكاية ايضا كذلك فقال لعدم اشتماله على الربط مع انه ليس كذلك لان احكامها متغايرة لا يجوز
اجراء حال احدهما على الآخر فاندفع الوهم العارض لبعض شارحي التجريد من ان زيد موجود غير مشتمل على الوجود
الرابطي بل هو مرتبط بنفسه وزيد معدوم ليس بموجبة بل دال على نسبة سلبية اذ العدم لا يحتاج عدم الشئ الى نفسه
وعدم الشئ الى غيره والاول محمول والثاني رابطي وعلى كلا التقديرين يكون النسبة سلبية فيفيد معدوم والذي
كان محمولا لكن ليشتمل على النسبة السلبية وجه الاندفاع ما علمت من ان زيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب
الحكاية ويتحدان بحسب المحكي عنه اذ لو اتحد بحسب الحكاية وكان الاول ايضا مشتملا على النسبة السلبية كالثاني فلم يصح
قول المتوهم والاول محمول اذ على هذا التقدير يكون المحمول الوجود كالثاني لا العدم وههنا مباحث كثيرة ان شئت
الاطلاع عليها فارجع الى حاشية بحر العلوم دام فيوضه قوله ثم القدم مطلقا اه اي الاعم من الذاتي والزماني ليس من
الامور العامة لاختصاص هذا القدم بالواجب عند اهل الحق اي المتكلمين اذ عند الحكماء العقول العشرة والافلاك
قديمة فلم يختص القدم مطلقا عندهم بالواجب تعالى فلهذا قيد بقوله عندنا اهل الحق والمتكلمون لا يحكمون عن اطلاق القدم
على الممكن كيف يكونان قديمين فلم يبق الا الواجب تعالى فهو قديم والقدم مطلقا اي الذاتي والزماني يختص به عندهم فما قيل
ما كان القديم الزماني ما يكون في الزمان الغير المتناهي في جانب الماضي فلا بد من كون هذا الزمان قديما والا كيف يكون
ما فيه قديما والزمان من الممكنات من اقسام الوضع اذ هو عبارة عن الكم المتصل الغير القار فكان القديم مشتركا بين الواجب
والوضع وغيرهما من الامور العامة قلت ما ذكرتم من ان الزمان هو مصطلح الفلاسفة اذ عندهم امر موجود واما عند المتكلمين
فهو امر موهوم غير متناه في جانب الماضي فليس بموجود ليكون قديما قال الاستاد المحقق ثم اعلم ان مطلق القدم
على طريقة الحكماء لا شك في كونه من الامور العامة لان القدم الذاتي يعرض للواجب تعالى والزماني للافلاك وصورها
وصورها متحدة وهي من الجواهر وكذا الوضع للاعراض السارية فيها الخ واما البحث عن القدم الذاتي في الامور العامة
فلا بد من انواع مطلق القدم والعلوم كما يبحث عن الموضوعات كذا عن انواعها فتامل قوله ومن اثبت الصفات
الزائدة اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان قال بزيادة الصفات في الواجب تعالى كما هو مذهب المتكلمين يجب ان تقول
بان القدم من الامور العامة اذ الصفات عرض ولا شك انها قديمة فالقدم يوجد في الواجب تعالى والاعراض وهي صفات
جل شانه وصار من الامور العامة لوجوده في قسمي الموجود الواجب والوضع وجه الدفع ان من اثبت الصفات الزائدة لا يقول
بوصفيتها اذ الوضع من قسم الممكن الحادث والصفات قديمة ليست بحادثة فلا يكون اعراضا اورد عليه بان الصفات
لا يخلو من ان يكون واجبا بالذات او ممكنا والاول يدل على التعطيل لاحتياجها الى الغير وهو ذات الباري تعالى فتعين
الثاني وهو اما جوهر او عرض والاول ايضا لاحتياجه الى المحل المقوم فتعين الثاني وهو المط الا ان لقائل ان لا يسلم عليها
الاعراض في اصطلاحهم لكي لا يجدي نفعا لانهم في اقتناص الحقايق لا يعتمدون على الاصطلاح فتفكر ولك ان تقول

ان تقول ان العرض عندهم قسم من الحادث وصدق مطلق يعني العرض لا يلزم لان الكلام بهذا في الاصطلاح لا في الحقائق
وقالوا انها واجبة الثبوت لذاتها تعالى وقديمة قائمة بذاته تعالى ولا يلزم تعدد الواجب في القدماء بحيث يكون
ذوات متعددة واجبة وقدماء وقد يجاب عنه بان الصفات احوال لا موجودة ولا معدومة فلا يكون عرضا اذ هو
من اقسام الموجود قال بحر العلوم دام فيوضهم ما حاصله ان هذا القول مناقض لما سبق من المحشي في جواب النقض على تعريف
الامور العامة بان الصفات السبعة اذ الحي حكم يوجبه الصفات الزائدة فيما سبق واخرجها من الامور العامة بانها داخلة
تحت العرض والامور العامة ما يكون شاملة للثلثة ولا يكون داخلا تحتها وههنا قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول
بوضيتها فاذا اخذ التعريف المذكور للامور العامة على مذهب المتكلمين واخرج الصفات الزائدة بكونها داخلة تحت العرض
فالقول بعدم عرضيتها عندهم ليس الا تناقض قوله فيه ان المراد انه يذهب ارد على ما نقل الشارح من القول في تعريف الامور العامة
بانها ما تتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون بحيث ما يقابله متناولا لها
جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض عليه كالوجود والعدم حاصل الرد ان المراد بقول هذا القائل مع ما يقابله متناولا
تتناول هذا الامر مع مقابل واحد لجميع المفهومات كما يدل على هذا المراد قول هذا القائل ويتعلق بكل من هذين المتقابلين
غرض عليه اذ لفظ المتقابلين يدل على ان هذا الامر مع مقابل واحد يشمل الجميع واذا كان المراد شموله مع مقابل لجميع
المفهومات يلزم خروج كل من الامكان والوجوب والامتناع من الامور العامة اذ كل منهما مع مقابله الواحد ليس شاملا
لجميع المفهومات لان الامكان مع الوجوب لا يشمل الممتنعات وكذا الامكان مع الامتناع لا يشمل الوجوب وكذا الوجوب
مع الامكان او الامتناع والامتناع مع كلواحد منهما غير شاملة للجميع وقيل هذا الايراد انما يتوجه اذا كان المراد المقابل لواحد
كما زعمه المحشي وهو بعيد عن فحوى الخفاجي وطوران يكون مراده اشتراك بالمقابل الكثير وايراد بصيغة التثنية ليس للاحتراز عن الكثير بل للاشعار
بانه اقل المراتب وعليه يرد النقض بالامور المختصة اذ لو سلم التقابل الذاتي بينها وتعلق الغرض العلمي بها يلزم كونها
من الامور العامة وعدم البحث عنها فيها لرعاية عنوانها فانه يقتضي ذكرها في الامور العامة قال في الحاشية وان اعتبر كل اثنين
منها متقابلا واحدا فليس الغرض العلمي متعلقا به انتهى حاصله دفع وضل مقدر وهو انا نأخذ كل اثنين من هذه الثلثة متقابلا
واحدا للثالث مثلا فاخذ الوجوب والامتناع كليهما مقابل واحد للامكان فمع الامكان مع مقابله الواحد شامل للجميع
فلا يراد فدفعه بقوله فليس الغرض العلمي متعلقا به يعني اخذ مطلق المقابل لا يكفي بل لا بد من تعلق الغرض العلمي بهذا المقابل
واذا اخذ مجموع الاثنين واحدا ليس الغرض العلمي متعلقا به فلا فائدة في اعتبار الاثنين واحدا وقيد المقابل بالواحد
لدفع النقض بالامور التي صح فان الاحوال المختصة لكل من الواجب والجوهر مع احوال الاثنين شاملة للجميع فيلزم كونها عامة
فاذا قيد بالواحد اندفع النقض فان احوال كلواحد منهما مع احوال واحد من الاثنين لا يشمل الجميع لخروج احوال
الآخر منهما وفائدة قيد تعلق الغرض العلمي بالمتقابلين اخراج ما سوى الامور العامة منها اذ لو لم يقيد به يلزم ان يكون
سائر المفهومات من الامور العامة لان كل مفهوم مع نقيضه شامل للجميع كالقيام مع الاقعاد وغير ذلك فاذا قيد به يخرج
سائر المفهومات سوى الامور العامة فان نقيضها لا تعلق الغرض العلمي ولا بنقيضه كالقيام ونقيضه والبياض ونقيضه يتعلق
به الغرض العلمي ولا تعلق بنقيضه كعدم الحرق والاتيام مع نقيضيها فان الغرض العلمي متعلق بهما لكونهما بحثين في
العلميات بخلاف نقيضيهما فانه لا بحث عنه اصلا فظهر فائدة القيدين فالمراد بالمفهومات الموجودات والا يلزم ان

لايكون العلية والمعلولية وغيرهما من الامور العامة المذكورة لاستلزامها لكن التفقن بالاستلزام غير مرتفع فافهم قال في الحاشية المراد ما اعتبر في الوصف فهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من المطلقة المباينة فلا يشكل بالوجوب والامكان طردا وعكسا حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفيا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة لكل من الثلثة ولا بالاحوال المختصة بالاخيرين عكسا فان بينهما وان كانت مباينة او مخالفة لكن لم يعتبر فيهما تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا فتامل انتهى قوله وهو اعم اى التقابل الوصفي اعم من التقابل الاصطلاحي اذ الاول عبارة عن عدم الوصف ومقابلا بان يذكر احدهما في مقابلة الآخر كالوجود والعدم والتقدم والمتعدد والتاخر وغيرها او بان يكون اثنان اثنين عن الاجتماع في محل لذاتهما او عرض لا مع عارض فهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي الذي هو عبارة عن عدم الاجتماع بالذات في ذات واحدة من جهة واحدة زمان واحد وهذا منحصر في الاربعة التضاد والتناقض والعدم والملكة والايجاب والسلب اذ المتقابلان اما ان يكونا وجوديين او لا فهما الاول اما ان يعقل احدهما بدون الآخر فهو الاول او لا يعقل الا بالقياس الى الآخر فهو الثاني وعلى الثاني اذ كان احدهما سلبا فيه اما من شانه الوجود فالثالث كالعمى والبصر او لا كالانسان واللانسان فهو الرابع قوله واخص من المباينة عبارة عن عدم الاجتماع في الصدق مواطاة وهو اعم من ذكر احدهما في مقابلة الآخر مع الاحوال المختصة بالاخيرين ومن عدم اجتماعهما في كل بالذات او بالعرض مطلقا والمباينة يوجد في الاحوال المختصة بالاخيرين مع عدم وجود التقابل الوصفي فيهما وحاصل هذه الحاشية الجواب عن اصل الاشكال الذي اورده المحقق الدواني بان توصيف الامور العامة بما يكون مع مقابلها شاملا للجميع مخدوش بان المراد بالتقابل بينهما المعنى المصطلح المنحصر في الاربعة كما عرفت او مطلق المباينة فعلى الاول يلزم خروج الامكان والوجوب من التوصيف اذ ليس متقابلين بقسم من الاقسام الاربعة اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين والوجوب لم تدرت في جانب الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان ولا يتعلق به غرض علمي اذ لا يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فلا يصح القول بان احدهما بالمعنى المذكور مع مقابله شاملا للجميع مخرج من الامور العامة وعلى الثاني يلزم دخول جميع الامور الخاصة في الامور العامة لان بينهما مطلق المباينة اذ احدهما لا يصدق على الآخر وهذا هو المباينة المطلقة ويتعلق بكل منهما غرض علمي ايضا لكونهما من مقاصد العلم فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع مقابلها وهي المختصة بالاخيرين تشمل جميع الموجودات تتعلق بها غرض علمي فصارت من الامور العامة مع انها ليست كذلك فالتوصيف المذكور غير تام وحاصل جواب المحشي انا نختار شقا ثانيا وهو ان يكون المراد بالتقابل التقابل الوصفي بمعناه ان يكون موضوع مقابله الوصفي شاملا للجميع فالوجوب والامكان وان لم يكن بينهما تقابل اصطلاحي لكن بينهما تقابل عرفي وهو المراد ههنا فلا يخرج من التوصيف والامور الخاصة خرجت عنها عدم التقابل الوصفي بينهما فالعلة الاولى عبارة عن كون الوصف بالكسر بحيث يصدق قطعا على كل ما يصدق عليه الوصف بالفتح حاصله ان يكون هناك عن دخول الاعيار فيه والعكس عكسه وحاصله ان يكون جامعا لجميع افراد الوصف فانتقاض العلة ان يكون بدخول غير الوصف في الوصف بالكسر وانتقاض العكس بخروج ما هو فيه منه فلما لم يكن بين الوجوب والامكان تقابل اصطلاحي خرجا من توصيف الامور العامة مع انهما من افراد ما فيه من خروج ما هو من افراد الموصوف منه وهذا هو الاشكال بالعكس فما منع قول المحشي فلا يشكل بالوجوب والامتناع ورد اذ قوله الثاني وما بالامور المختصة عكس اذ الانتقاض بها عكس اذ الامور بها الخاصة ليست من الامور العامة لكن يلزم دخولها فيها قلت ليس المراد

المراد بهما بالطرد والعكس المنع الاصطلاحي لما بين المنع اللغوي وهو الشمول وعدم منع قول المصنف لا شكل بالوجوب
والامتناع طردا اي شمولا لانه اذا اريد بالتقابل الوفي فالوجوب مع مقابليه الوفي شامل للجميع فلذا اشكال وكذا الاشكال
بالامور المختصة لعدم الشمول لانها وان كانت بين هذه الامور مباينة ومخالفة لكن ليس بينها تقابل بالمعنى الاخص
والمغير في الامور العامة ما كانت شاملة مع مقابليه الوفي قوله فتامل اشارة الى ان البعض من الامور الخاصة باق لعدم تحقق
التقابل الوفي بينهما اذ هو كما عرفت عبارة عن ذكر احد متناقضين مقابلة الآخر وكون الشيئين اثنين عن الاجتماع في محل
واحد اتحادا ولا مرعارض ولا شك ان الامور الخاصة هذه ذكر احد متناقضين مقابلة الآخر كالحدوث والقدم المختصين بالواجب
والممكن عند اهل الحق وانهما اثنينية عن اجتماعهما لامر عارض وهو خصوصيتهما بما يخصص وذلك ظاهر فافهم قال في حاشية
الازهري ايضا لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالغير وبين الامكان الذاتي وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
بالغير وبينه فيلزم خروجه انتهى الظاهر من قوله وايضا ايراد آخر بالنظر الى عدم التقابل كما كان المذكور او لا بالنظر الى
عدم الشمول ومن جملتها من تتمة الحاشية المذكورة سابقا بقوله وان اعتبر كل اثنين متقابلا واحدا اه فقد خالف الظاهر
فالحاصل ان لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب الغيري وبين الامكان وكذا التقابل بين الامتناع المطلق والغيري
وبين الامكان وكذا لا تقابل بين الامتناع المطلق والغيري وبين الامكان الذاتي والمنع مطلق التقابل اصطلاحا
كان او عرفيا او بمعنى مطلق المباينة في الوجود فاذا لم يكن التقابل بينهما فكيف يصدق على الامكان انه مع مقابليه شامل
للجميع وايضا نفسه غير شامل له في الامكان لا يكون شاملا للجميع لانفسه ولا بمقابليه اذ ليس له مقابل ليشمل معه فلا يدخل في
الامور العامة وفي بعض النسخ فيلزم خروجها وهذه غير شامل ظاهره لان المبين فيما سبق لانه لا تقابل بين الوجوب
والامتناع وبين الامكان وغيرها لا يصلح ان يكون مقابلا له فلم يكن للامكان مقابل اصلا فيلزم خروجه من التعريف كما عرفت
فصح التفريع لزوم خروجه بتذكير الضمير وارجاعه الى الامكان واما على تقدير تانيثه كما في النسخة الاخرى فيكون معناه
انه لا تقابل بين الوجوب والامتناع وبين الامكان وغير الامكان لا يصلح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما
انه مع مقابليه يشمل الجميع اذ ليس له مقابل اصلا فخرج الوجوب والامتناع والامكان من الامور العامة فصح رجوع تانيث
الضمير لكن الحصر غير مانع ظاهرا لان كلا واحد من الوجوب والامتناع مقابل للآخر ايضا وانهما بالمعنيين الاعمين يشملان
جميع المفهومات قال الاستاد المحقق قدس سره في حاشيته عليه ان يقال ان الامكان العام لانه نوع من الامور العامة
يشمل جميع المفهومات على الاطلاق واما الامكان الخاص فانما يبحث عنه في الامور العامة لانه نوع من العام والبحث
كما يقع عن الموضوع كذلك يقع عن نوعه ايضا كما مر وكذلك المخلص عن الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان الاول
نوع من الوجوب المطلق ان شمل الوجوب الذاتي والوجوب بالغير ولا شك انه شامل لجميع الموجودات فان الشيء ما لم يجب
لم يوجد بل جميع المفهومات اذا اخذ الوجوب اعم من وجوب الوجود او وجوب العدم فان شيئا من المفهومات لا يخلو عنه
وكذلك الامتناع فان مطلقه شامل لجميع المفهومات اذ ما من مفهوم الا وله امتناع من وجه والامتناع الذاتي
ما كان نوعا من مطلق الامتناع فيبحث عنه في الامور العامة فافهم قوله فيه اشارة اه اي في قول المصنف اذ قد

او دونا كلام من ذلك اي ما يختص بواحد منهما في باب فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة اشار الى
ان الامور العامة محمولات المسائل كالامور الخاصة وجه الاشارة ان ظاهر كلام المصنف ان ايراد الامور العامة في باب على حدة
كايراد الامور الخاصة في ابوابها والامور الخاصة محمولات المسائل فيها فعلم منه ان الامور العامة ايضا تقع محمولات
المسائل ايضا تقع محمولات المسائل فيها فكانت الامور العامة مستغنية عن الحمل المعتبر في المسائل وهو الحمل بالمواطاة اي
ما يكون بدون ذو ونحو المبادي لا يصح حمل المواطاة اذ لا يحمل الا بالاشتقاق فلا يكون الامور العامة الواقعة محمولا
المسائل بالحمل المعتبر فيها مبادي فغرض المحشي من هذا الكلام الاعتراض على المصنف بانه يفهم من كلامه ان الامور العامة مشتقات مع انها
ليست كذلك لانها مبادي ايضا ولك ان تقول ان الامور الخاصة قد يكون موضوعات ايضا فلا يلزم من تمثيل حال الامور العامة
بالخاصة عدم وقوعها موضوعات اصلا وايضا لا يلزم من التمثيل ان يكون مماثلا في جميع الاحوال بجواز ان يكون التمثيل
في ايراد الامور العامة في باب على حدة لانها امور ازلية وايضا اذا احتمل الكلام لوجوه صحيحة فارجاعه الى الوجه القائل
صحة م
بصحته م
يتوجه الاعتراض عليه يعد من شان المحصلين ومن وجوه صحته ما قال الاستاد المحقق قدس سره ان الاحوال الخاصة كاحوال
الواجب تعالى مثلا احوال نظرية يمكن ان يطلب ثبوتها بالبرهان لكون الواجب تعالى عالما فانه قضية نظرية يصلح لان يقع مسئلة
من مسائل الفن وكذا سائر الاحوال الخاصة يمكن ان يطلب ثبوتها لموضوعاتها بالدليل او التنبيه مستظهرا ممن يرجع اليها فالخوض العلمي
يتعلق بها بان يحمل تلك الاحوال محمولات القضايا النظرية ثبوتا وسلبها بالبرهان واما الامور العامة كالامكان والوجوب
والتشخص فهي بديهي الثبوت لموضوعاتها الا ترى ان قولنا الانسان موجود ومشخص قضايا بديهية لا يصلح لان يتعلق
الخوض العلمي بها وان جعل مسئلة من مسائل الفن اذ البديهيات لا يكون مسئلة العلم اصلا فكذا حال سائر الامور العامة وان كانت
ثبوت نفس ذواتها لموضوعاتها بديهيا فلا يتعلق البحث فيها على طريق المحمولية بل بعد التتبع والفحص يعلم ان بعض الاعراض
الذاتية اللاحقة لها نظرية قابلة للبحث مثل البديهية والاشتراك في الزيادة للوجود وغير ذلك فلم يتعلق الخوض العلمي
بالامور العامة الا بان يحمل الموضوعات فيها ويثبت لها تلك العوارض الذاتية النظرية واذا تقرر هذا فنقول ان مراد
المصنف ان كلا من الامور الخاصة اذ قد اوردنا في بابها على وجه يتعلق الخوض العلمي بها فلم يبق الا الامور العامة فاوردناها
في بابها وبهذا يعلم المراد من كلام المصنف واعتراض المحشي بانه لم يكون موضوع الامور العامة محمولات المسائل غاية السقوط قوله
لا يخفى اه حاصله انه يلزم مما يشير اليه كلام المصنف من كون الامور العامة محمولات المسائل ان يكون موضوع فن الامور العامة
وهو الامور العامة محمولات المسائل الذاتية اعراضا بانه يلزم كون موضوع الفن محمولا ولا يصح لكان موضوع العلم لا يكون
محمولا لكن قال في الحاشية ليس المقصود من الاعراض فانه جائز لا باس به انتهى فالحاشية يدل على ان قوله لا يخفى ليس اعتراضا
بل بيان للواقع ولا باس بكون الموضوع محمولا وقد شنع عليه الاستاد المحقق قدس سره بان موضوع الفن لا بد ان يكون معلوما تصديقيا
والمحمول بخلاف ذلك بل يكون مجهولا ومطلوبا بالدليل او التنبيه فما هو موضوع فيه كيف يكون مجهولا ومطلوبا فيه واعتذر عنه
بحر العلوم دام فيوضه عن هذا التشنيع بان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون كل منها عارضا لنوعه من الموضوعات فانه
يقع محمولات المسائل لكونها اعراضا ذاتية وهذا في موضوع المنطق فان بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية لبعض فيكون

فيكون محمولة لما يقع موضوعة في المسائل لكن ههنا لاحتياج امر وعارض لامر عام آخر كالممكن فيقع محمولا وكالوجود فانه امر عام وعارض لامر عام آخر كالكيا الطبيع فيقع محمولا في مسئلة تكون الكيا موضوعا وبهذا ظهر صح ان يقع موضوعات هذا القسم محمولات ايضا وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية اقول وبالله التوفيق ان كلام المحقق فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل وهذا ظاهر ويدل على ان الامور العامة ايضا يقع محمولات مسائل فيها كالخاصة وان لم يكن قوله لا يخلو عن اعتراض بل تحريرا فصار معناه ان كون موضوع عن الامور العامة محمولا فيها لا باس به ولا يخلو انه في فن الامور العامة يبحث عن احوالها الثانية لها كالاشتراك والزيادة والبداهة الثابتة للوجود مثلا عن ذواتها وشوونها تارة فكيف يصح وقوعها محمولات مسائل فيها والا يلزم ان يكون المحمول هو الموضوع وان صح ان يقع محمولات لمسائل فن آخر والبحث عن بعض المعقولات الثانية العارضة لبعض آخر من حيث انه معقول ثالث عارض للمعقولات الثانية الواقعة موضوعا للمنطق لا عن ذواتها فالمعقولات الثانية يقع محمولات المسائل بل المحمول هو المعقول الثالث في المنطق فموضوع الفن لم يقع محمولا وكذا الوجود والامكان عارضا للكيا الطبيع ومحمولا في مسائله يكون الكيا موصوفا فيها لكن ليس محمولا في فن الامور العامة اذ لا يبحث فيها الا عن احوال الوجود من حيث انه من عوارض الكيا الطبيع فالتشيع باق كما كان والاولى ما قال البعض من ان هذا مبني على ارجاع مسائل الفن الى مسائل العلم بالتاويل المشهور في مسائله بان قولهم الوجود زائد مثلا يرجع الى ان الممكن موجود بوجود زائد لكن مانع الارجاع غير خفي فتفكر وفي بعض الحواشي ان المراد بمحمولات المسائل الامور العارضة الذاتية اذ من شانها انها تقع محمولات لان بينها مسائل موجودة وبين محمولاتها اذ لم يحمل الامور العامة على الموجود من حيث هو موجود فقد وانى صحبت موضوعات في الواليها وحملت اعراضها الذاتية عليها وهذا الوافق ما قال في حاشية الحاشية ان هذا الفن مسمى بالعلم الكيا والفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد تقرر في موضعه ان موضوعات المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبيعة اي الموجود من حيث هو موجود وبهذا ظهر سماع الطبيعي الذي هو من فنون العلم الطبيعي موضوعات مسائله من الزمان والمكان والوضع والجهة ونحوها اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي انتهى فظهر من هذه الحاشية ان موضوعات مسائل باب الامور العامة هي نفسها اعراض ذاتية لموضوع العلم الالهي وهو المراد بقول المحقق لا باس بكون موضوع الفن محمولات المسائل اي عوارض ذاتية لموضوع العلم اذ هو كثير الوقوع ولكن ان تقول ان لفظ المحمول اذا اطلق بدون الاضافة فارادة الوضع الذاتي عنه لا باس بها واما اذا اطلق مع الاضافة كما وقع في هذا المقام فلا يخلو عن بعد فتدبر واعلم ان المبادي والمشتقات اه اشارة الى دفع تخصيص الامور العامة بالمشتقات كما اشاره المحقق الدواني في حاصله ان المبادي والمشتقات كالوجود والموجود والامكان والممكن كليها امور عامة اذ المتبادر من التفاصيل الى خوض في توقيف الامور العامة فحسب اذا عرفت بالاختصاص بواحد من الاقسام الثلثة او الاثنين او صرحا فاذا عرفت بما يتناول الثلثة او الاثنين مطلق الحمل اي ويكون محمولا عليها يتناوله سواء كان بالحمل الاولي او بالاشتقاق ولا يختص بالاول فيشتمل المبادي ايضا لكونها محمولات بالاشتقاق نعم المتبادر من لفظ الحمل الحمل بالمواطاة لكن ليس

في الاعتذار ارض

موجود في التوليف وهو في التوليف فالمتبادر منه مطلق الجمل الشامل للمواطاة والاشتقاق فالحمل على الحمل بالمواطاة تخصيص
للاخص فظهر ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة فانقلت ان الحكمة باحثة عن احوال الموجود الخارجية والمبادي
ليست موجودة في الخارج فكيف يكون الامور العامة المبحوثة عنها في الحكمة قلت ان الامور العامة اعم من الموضوعات
المبادي والمشتقات كلاهما سيان في عدم وجود في الخارج فلا فرق بينهما في الخروج احدهما دون الآخر نعم الفرق بين المشتقات والملكا
انتزاعية لكنها موجودة بوجود منشأ انتزاعها والوجود الخارجي اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره فانتزاعية لا تنافي
ان المبادي ايضا موجود بهذا الوجود الوصفي وما يبحث عنه يحتمل الامرين اه اقول ان ما يبحث عنه في الامور العامة يحتمل
المبادي والمشتقات فلا حصر على المبادي على ما هو الظاهر وعلى المشتقات كما ذهب اليه البعض كلاهما امور عارضة قال استاد
الاستاد قدس سره قوله ويبحث عنه يحتمل الامرين مم ان المسائل المذكورة في هذا الفن كلها راجعة الى المبادي والارجاع في
المحولات لا تكلف بعيد لا يتحمل المقام فان الامور العامة التي هي اعراض ذاتية لموضوع هذا العلم موضوعات لفن الامور العامة
فلا يصح التدوين وكيف يصح تدوين موضوع الفن بحيث يصير محمولا خارجا عن الموضوعة انتهى والظاهر هو الاول اي المبادي
او موضوعات فن الامور العامة لفن المبادي كقولهم الوجود زائد والامكان وغير ذلك ويبقى البعض وجه الظهور بان المتبع
يشتمل على شيئين نفس مفهوم الصيغة الموضوع لها المشتق ومفهوم المبدا والاول لا يبحث عنه في الحكمة لتعلق البحث به
في علم اللغة فلم يبق الا مفهوم المبدا فيكون هو موضوعا عنه فظهر ان الامور العامة هي المبادي وبهذا اندفع ما اورد عليهم من ان
ذكر المبادي لا يدل على ارادتها لان كثيرا ما يذكر المبادي ويراد بها المشتقات ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا من عدم صلاحية مفهوم
صيغة المشتق للبحث في الحكمة بل هو من وظائف اللغة وقد يقال بان الامور العامة من العوارض اللاحقة للموضوع العام فاذا صارت
محمولات مسائل يكون مشتقات والفن في الامور العامة فهي موضوعات لهذا الفن فلا يجب كونها مشتقة بل يجب ما يعم
وارجاعها الى المشتقات لتكلف لا ضرورة داعية اليه فالامور العامة مبادي وموضوعات لفنها وثبت في هذا الفن الاعراض
الذاتية لها ومن قال بانها محمولات واكتفى باللفظ موضوعات وارد لقولهم الوجود زائد الى ان الممكن موجود بوجود زائد
فقد ضل سواء السبيل اذ المسائل ما يطلب بالدليل وهي لا يكون الا نظرية وثبوت الامور العامة للاشياء بديهي فكيف يكون مسئلة
مبحوثة عنها ولا يلزم تدوين البديهيات فانقلت ثبوت الامور العامة وان كانت بديهيا لكن ثبوتها مع عوارضها نظرية
اذ ثبوت الوجود للموجود بديهي لكن ثبوت الوجود مع قيد الزيادة نظري والمبحوث في الامور العامة انما هو مع هذا
القيد لا المطلق قلت الزيادة انما هي صفة بالذات للوجود وثبوتها للموجود بواسطة الوجود فاذا مسى بالبحث عن زيادة
الوجود وهي ثابتة للوجود وعن عوارضه فصار البحث عن عوارضه فهو الموضوع حقيقة وان لم يحمل في اللفظ فافهم قوله وعبارة
البعض يدل على التالي اه اي على كون الامور العامة مشتقات كعبارة صاحب هداية الحكمة فانه فسرها بالمشتقات او قال فصل
في الكل والجزء وفي الواحد والكثير ولم يقل في الوحدة والكثرة وكذا البعض عبارة التجريد كالكاتب مفهوم ملفقي وهو دليل
اشتراك الوجود بان مفهوم العدم واحد فليس لكن مفهوم الوجود ايضا واحد لبطل الحصر المتقابلين الوجود والعدم
قال المحقق الدواني في حاشية القديمة لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد

زيد بقلمه انه لا يصدق عليه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وهذا بعينه
القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات فعند البعض مشتقات وادلوا المبادي بالمشتقات وهذا التاويل
في بعض المسائل كقولهم الامكان عند الحاجة او الحدوث غير لائح عند العقل السليم ولا يخفى عليك ان الحكم الجاري من الى تعين
غير [illegible] والتتبع ومسائل الفن ان بعضها يرجع الى المبادي كما عرفت في الوجود وبعضها في المشتقات اذا كان
افراد ما يعبر اليها كقولهم المعدوم ليس بشيء وبعضها المشتقة كالمعلول وبعضها في حكم المشتق كالعلة والهوية فمحمولها يكون
راجعة الى المشتقات وبعضها يشتمل على القسمين كالوجوب والامكان والوحدة والكثرة والقدم والحدوث فتيقظ في
الجواب بهذه الامور وهذا البيان يدل على ان المبادي والمشتقات كلها من الامور العامة قوله ثم ان العالم مقدم على م
الخاص اه حاصله ما كان الموقف الثاني في الامور العامة وعدها من الامور الخاصة ولا بد من تبيين وجه تقدمها ولا يكفي
قول فلا بد لها من باب على وجه يليق بها اذ لم يتم لهذا الكلام تبليغ به وجه تقديم الامور العامة على الخاصة فتحقيقه
ان العام مقدم على الخاص طبعا اذ الخاص محتاج الى العام والمتقدم المحتاج اليه على المحتاج هو المتقدم الطبعي وصار العام مقدما
بالطبع فقدم باب ذكر العام على باب ذكر الخاص ليوافق الوضع اي ترتيب ذكرها الطبع اي ما يقتضيها الطبع والعام لمقتضى
التقدم بالطبع كما عرفت فذكره مقدما اولى لمناسب الوضع الطبع فلذا ذكر الامور العامة قبل الامور الخاصة قال في الحاشية
تقدم العام على الخاص تقدم اجزاء سوى التقدمات الخمس المشهورة فانها بالنظر الى الوجود وهذا التقدم لا بالنظر اليه صرح به
المحقق الطوسي في نقد التنزيل انتهى هذا دفع دخل مقدر وهو ان التقدم الطبعي من التقدمات الخمس المشهورة انما هو
بالنظر الى الوجود والعام منهم لا وجود له فكيف الخاص كيف يكون مقدما عليه تقدما بالطبع وجه الدفع ما اشار اليه المحشي
في الحاشية من ان المراد بالتقدم الطبعي ههنا اعم من الاصطلاحي يعني ما يحكم العقل بتقدم سواء كان بحسب الوجود او لا فتقدم
العام على الخاص سوى التقدمات المشهورة وليس بالنظر الى الوجود وليس هذا التقدم كتقدم اجزاء الماهية عليها فانه وان كان
مع قطع النظر عن الوجود وجعلوه قسما ساد سا لكن لا يجري في مطلق العام اذ الوهمي لا يتصور فيه هذا التقدم ولو حمل هذا
العام على قسيل تقدم اجزاء الماهية لاختص بالعام الذاتي قوله كانه اراد به الى آخره اشار بلفظ كان الى ان هذه الارادة
غير ظاهرة من العبارة اذ الظاهر منها ان المقدمة يشتمل على تقسيم المعلومات الى موضوعات الامور العامة والموضوعات تقدم
على العوارض فيجب تقدم ما يشتمل عليها على العوارض فيرد عليه الظاهر انه لا يدل على الوجوب فان ذكر الموضوعات لتفيد
صحة موقعة الامور العامة من موضوعاتها ولا يجب تقدمها بالذكر والا لوجب في جميع الكتب مع انه ليس كذلك فقال المحشي كانه
اراد الشارح ان يحصل من موقعة موضوعات الامور العامة موقعها الا انها لا يحصل بدونها وذلك لان الموضوعات تفيد
لانتزاعها وموقعة مثار الانتزاع لتفيد موقعة الانتزاعية فموقعة موضوعات الامور العامة التي هي مناشئ
لانتزاعها لتفيد موقعتها فيصح ان يحمل يشتمل على التقسيم الى موضوعات طائفة من الامور العامة وقد تم مباحث الامور
العامة كالتقسيم الى الموجود والمعدوم والواجب والممكن والقديم والحادث مثلا فهذا التقسيم يشتمل على الموضوعات
الامور العامة اذ الوجود عارض والموجود موضوع وكذا العدم عارض والمعدوم موضوع وقس عليه غيره ذلك فمن اراد
علم العارض ثم علم الموضوع من حيث الموضوعية يحصل لها زيادة الموقعة بالعارض باعتبار من علم العارض فقط فهذا التقسيم
المعلوم الى بعض معروضات الامور العامة من حيث انها معروضات فجعله مقدمات لباب الامور العامة فاتضحت موقعة ه

ان السر قال المقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة وتقديم ذكر الموضوعات على العوارض ليس بواجب فكيف يجب
تقديم ما يشتمل على التقسيم اليها فلا يصح قوله يجب تقديمها فافهم المحشي لما فهم هذا الاعتراض فقوله فالاول اه حاصله ان
المراد بالوجوب الاولوية وحينئذ معناه الاول ان يذكر تقسيم العلوم الى موضوعات طائفة من الامور العامة ثم مقدمة مباحثها
قال في الحاشية اشار الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية واضافة التقسيم الى العلوم اضافة الى الاول اه اي
المقسم وقوله الى موضوعاتها بالجر تفسيرية لا بالجارة انتهى حاصل هذه الحاشية دفع الايراد على الاول ما اورد من ان قول
الشارح لاشتمالها دليل وجوب التقديم كما هو الظاهر من عبارته ولا يصح دليلا له اذ لا يثبت بهذا الوجوب كما عرفت وانما يثبت
الاولوية والايراد الثاني ان قول الشارح تقسيم العلوم الى موضوعاتها وكذا قوله في قسمة العلوم غير صحيح اذ المقسم هو العلوم
وهو مفرد لا تعدد فيه اصلا والتعدد انما هو في المقسم فكيف يصح قسمة العلوم نعم لو قال لتقاسيم العلوم ليصح وبيان دفع
الاول ان الوجوب بمعنى الاولوية ولا شك في اولوية تقدم ذكر الموضوعات من حيث هي موضوعات على العوارض واما بيان دفع
الثاني فبيان المراد بالمعلومات الاقسام وقوله الى الموضوعات تفسير العلوم فمعناه ان العلوم هي الموضوعات وقوله
لفظ الى قبل الموضوعات ليس حرف جر بل حرف تفسير وهو اي بالالف واليا والتحتانية لا باللام فالتقسيم والقسمة مضافان
الى الاقسام لا الى المقسم الذي هو العلوم المؤدى ذكر المقسم متروك وحينئذ معناه ان تقسيم العلوم الى العلوم التي هي موضوعات
للامور عامة وانما اضاف الى الاقسام لمزيد اهتمام بها لانها يبحث في هذا الفن عن احوال العوارض العامة وتغاير الاقسام
بالمعلومات ان الكمال الاتم وهي تعلق العلم بها والناقص بعضها فلا كمال فيه فلم يتحقق العلم بها فدفع الايراد وهذا انما يتم
على النسخة التي توجد فيها لفظ اي التفسيرية واما على اكثر النسخ التي ليست فيها اي التفسيرية بل الى الجارة فلا يدفع الايراد
بهذا التوجيه لان مدخول الى حينئذ هي الاقسام والمعلومات يكون مقسما فيلزم ما مر والتوجيه بما قيل من انه قد يكون جمع المضاف اليه
باعتبار حال المضاف كما يكون تثنية المضاف اليه باعتبار حال المضاف كما وقع في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما فانه في الاصل
قابي قوس على ما في الصحاح فالتقسيم الى المعلومات كانت تقسيمات مجموع المعلومات بحيثياتها كما في قوسين يجب تثنية القلب
المضاف الى القوس وما قيل من انه قياس في السمعيات مدفوع بان القياس المصنوع في اللغة هو ان يقاس على اللفظ الموضوع
في اللغة بمعنى لفظ اخر لوجود فيه ذلك وفي ان هذا اللفظ ايضا موضوع لذلك المعنى كلفظ الخمر فانه وضع لماء العنب للخمر وفي البيذ
ايضا فهذا القياس باطل واما فيما نحن فيه فليس كذلك بل حاصل التوجيه المذكور ان المضاف والمضاف اليه بالخصوصية احد مجامع
الاخر كما يحذف احدهما ويقام الاخر مقامه كذا اشتهر حال احدهما من التثنية والجمع للاخر كما في الاية الكريمة وهذا احد الشروط
في المجاز سماعي الجزئيات بل يجري القياس فيه فالتفت ان في المجاز وان لم يشترط سماع الجزئيات لكن لا بد من سماع انواع من
انهم يطلقون السبب على المسبب وبالعكس وان لم يسمع انهم يطلقون العنب على المطر وبالعكس واما مجامع المضاف اليه بالمضاف
لم يسمع من العرب فهو نوع اخر فالقياس على انواع المجاز التي تذكر في كتب العربية اذ هذا النوع ليس من جزئيات هذه الانواع
فكيف يصح التوجيه المذكور قلت لما علم من الاية حال التثنية وبين مضاف والمضاف اليه بندرة الانتزاع فاذا صح تثنية
المضاف اليه يجب تثنية المضاف فيقاس بالنظر الى ندرة الانتزاع حال الجمع عليه فلا مانع لهذا القياس وذلك ان نقول ان تثنية
والجمع نوعان متباينان لا يصح قياس احدهما على الاخر وما يسمع في اللغة لا يجاوز عنه والمسموع فيما في الاية الكريمة
التثنية فكيف يقاس عليه النوع الاخر وهو الجمع وندرة الانتزاع لا توجب صحة اطلاق احوال المضاف على المضاف اليه وقد يقال

وقد يقال في التوجيه ان ههنا تقسيمين تقسيم العلوم القسم وتقسيم اقسام وهي الفرد معلومات فاراد المقسم جميعا بالنظر الى التقسيم الاول صحيح وفي حاشية بحر العلوم دام فيوضه الصواب ان يقال توفيقات المعلومات صنيعة والجعيه بالتاء قوله ولزم ان يكون المبادي اه اي من تقسيم المعلومات الى الموجودات الامور العامة وجه التوهم ان ما يقسم اليه المعلوم فهو موجود للامور العامة كالوجود والمعدوم والعرض لا يكون عين العارض فالموجود والمعدوم لا يكونان من الامور العامة ولما لم يكونا معا فليست سائر المشتقات كذلك واحدة فعلم ان سائر المشتقات التي هي الموجودات لا يكون من الامور العامة فالامور العامة لا يكون الا المبادي وجه اندفاع التوهم ان المشتق هي ليست داخلة في الامور العامة ولم يقل بدخولها احد واما مفهوم المشتقات فهو من عوارض المصدقات فصارت من العوارض كالمبادي فالمشتقات والمبادي كلاهما من امور العامة واشتبه على المتوهم مصداق المشتقات بمفهوماتها فزعم انها موجودات الامور العامة لا عينها وليس كذلك قوله فسر المعلوم بذلك اه اي بما من شانه ان يعلم هذا التفسير ليس لادخال ما لا يتعلق العلم بالفعل اذ هو داخل بدونه فانه في علم الله تعالى وجعله معلوما بالفعل بل لتوافق ما ذكره المصنف تقسيم الحكماء لقوله فيما بعد فقالوا اما ممكن ان يعلم فالمفسر المعلوم ههنا بما من شانه ان يعلم لتوافق تفسير المعلوم فيما بعد فتفسير الشيء ليس الا لموافقة لا شيء آخر هذا القول دفع توهم من شبه تهم ان التفسير الثاني لادخال ما يتعلق به العلم بالفعل في الموجود والمعدوم اذ لو لم يفسر بما ذكر لخرج منها مع انها فاورد عليه بان المنقسم ليس معلوم الان فقط بل اعم من ان يكون معلوما في القوى العالية او القادرة ومعلوم الله تعالى معلوم بالفعل وليس في كونه موجودا او معدوما لان القوم يطلقون هذين اللفظين عليه ايضا فما الحاجة الى هذه التاويل لان علم الباري تعالى متعلق بجميع الاشياء وكلها معلوم له وليس فيه جهة القوة ليفسر بهذا الادخال ما فيه القوة وجه الدفع ما علمت في تقرير قول المحشي من ان هذا التفسير ليس موافقة لما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء لادخال ما يتوهم المتوهم ليرد الايراد فانت علمت ما الدليل على ان هذا التفسير ليس موافقة قلت سوق كلام المصنف يدل على ان التفاوت بين المتكلمين والحكماء بالنظر الى هذا التقسيم واما المقسم فهو واحد والامر بين المقابلة بينهما لا يتم ان علم الكلام يبحث فيه عن احوال العبد ومعلوم لقدر الطاقة البشرية اذ معلومات الله تعالى غير متناهية لا يمكن الاحاطة بها ليبحث عنها ومعلوم العبد كلها ليس بالفعل فلذا فسر بما من شانه ان يعلم كما وقع في كلام المصنف في تقسيم الحكماء لانا نقول دعوى التخصيص لا يقبله العقل السليم بلا حجة وكون معلومات الله تعالى غير متناهية لا ينافي فيه الاحاطة على سبيل الاجمال وهذا القدر يكفي والادراك يحيطها على سبيل الاجمال بحيث لا يشذ عنه شيء منها وقال البعض هذا التفسير للتنبيه على ان المعلومية ليست بمغيرة في الموجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان الموجود موجودا والمعدوم معدوما قوله واراد بالعلم العلم بوجه ما اه يحتمل ان يكون دفع دخل مقدر بان العلم حقيقة انما هو العلم بالكنه والمعدوم لا كنه له فلا يتعلم العلوم فكيف صح تقسيمه اليه وجه الدفع ان المراد بالعلم ههنا اعم من العلم بالكنه والعلم بالوجه والمعدوم وان لم يكن له كنه لكن له وجه ويدل على هذه الارادة قول المصنف تقسيم الحكماء وما يمكن ان يعلم ولو باعتبار فانت علمت الوجه ما يكون مرآة لذي الوجه والمعدوم لا وجود له اصلا وهو له بالحقيقة فكيف يتصور له الوجه قلت العنوان الذي تتغير عنه بوجه لهذا المعدوم كاجتماع النقيضين او شريك الباري فهذه العنوانات هي وجوه المعدومات فيمكن تصورها بهذا الوجه قوله قدم العدمي على الوجودي اه اي قدم التعريف الذي فيه عدم وهو ما لا يكون له تحقق على الوجودي الذي ليس فيه عدم وهو ما يكون له تحقق

ولم يعكس الامر لانه ينافي تقدم العدم على الوجود اذ عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء لا بالزمان لانهم قائلون
بقدم العالم فليس عدم كل العالم مقدما على وجوده اذ العقول ليفرض من العوالم يفرق بينه وبين العدم يعم كلها ما لكنه الذات فجوز العدم
بحسب ذواتها والامكان مستغن بالمفيد الى العلة وسابق بالزمان عند المتكلمين لانهم قائلون بالحدوث الزماني للعالم فيكون
معدوما في زمان وموجودا في زمان آخر فظهر سبقية العدم على الوجود اما سبوقية الوجود على العدم فذا فالسبقية بالذات
عبارة عن الحدوث الذاتي والسبوقية بالزمان عبارة عن الحدوث الزماني قال في الحاشية العدم متقدم في جميع الممكنات
بحسب الذات مقارنا لبعضها بحسب الزمان ايضا عند الحكماء وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين فان العالم عندهم
حادث والحدوث مندرج في الحدوث الزماني عندهم انتهى حاصله ان العدم متقدم في جميع الممكنات بحسب الذات فقط سواء كانت
مجردة او مادية اذ كلها بالكنه الذات في نفسها واما العاديات سوى الافلاك كالحوادث اليومية مثلا فلوجودها تقدم زماني ايضا
على وجودها اذ هي كانت معدومة في زمان سابق على وجودها وكان فيه عدمها ولا وجود لها فيه فاذا صارت موجودة في زمان
آخر صار الوجود في زمان متاخر عن زمان العدم فلعدمها تقدم ذاتي وزماني على وجودها واما عند المتكلمين فليس الا تقدم
واحد وهو التقدم الزماني للعدم على الوجود اذ كل العالم حادث زماني لوجود بعد العدم والحوادث مندرج في الحدوث الزماني اذ ليس
عندهم شئ من الممكنات يكون قديما بالزمان لانهم ينكرون العقول على الترتيب الذي يقوله الحكماء فانقلعت ان صفاته تعالى
غيره عندهم والعالم ما سوى الله تعالى فيكون من العالم وهي قديمة فكيف يكون كل العالم حادثا بالحدوث الزماني عندهم قلت المراد
بالعالم ما سوى الله تعالى وصفاته اذ الصفات من لوازم الذات فهي لعدم صحة الذات لاشئ آخر تتباين الذات فكل ما سوى
الله تعالى وصفاته حادث زماني عند المتكلمين قوله وذلك اي التحقيق التبع بان يكون الغرو السطة في العروض لانه الثبوت
الواسطة في العروض ما يكون واسطة في ثبوت العارض للشئ بان يكون الواسطة معروضا حقيقيا لهذا العارض وذو الواسطة مجازيا
لا يثبت له العارض في نفس الامر كالسفينة فانها واسطة لثبوت الحركة لجالسها لكن السفينة معروضة للحركة حقيقة وهي متحركة اذ
ليس للجالس حركة اصلا في نفس الامر انما هو قاعد فيها وساكن في نفس الامر وينبت حركة السفينة الى جالسها بالمجاز والواسطة
في الثبوت ما يكون واسطة لثبوت العارض للشئ بان يكون ذو الواسطة والواسطة كلاهما متصفان بهذا العارض في نفس الامر
كحركة اليد للحركة المفتاح فان اليد والمفتاح كلاهما متحركان في نفس الامر وحركة اليد واسطة لحركة الاول او يكون ذو الواسطة معروضا
للعارض وان لم يكن الواسطة معروضا له كالصباغ يصبغ الثوب فان واسطة لثبوت الصبغ للثوب والصبغ عارض للثوب وليس
بعارض للواسطة وهو الصباغ فالمراد بقول المصنف توقف الحال ما تحقق بقاء اي لو واسطة الغرو بان يكون الغرو واسطة في
العروض بحيث يكون الغرو واسطة في الثبوت بان يكون للحال تحقق في نفس الامر ويكون في تحققه تابعا للغرو وكلاهما يكونان
متحققة في نفس الامر والا اي وان كان المراد بالواسطة في الثبوت يلزم ان يكون الاحوال اعراضا لان الوصف كالسواد مثلا
لم تحقق في نفس الامر وتحققه تابع لتحقق محله واذا وصف بهذا الموصوف الاحوال صارت اعراضا فانقلعت ان توقف الحال على تقدير
ارادة الواسطة في الثبوت لصدق على الاعراض فيلزم كون الاعراض احوالا فلم يصح ان يقول يلزم كون الاعراض احوالا مع
قال بالعكس وانما يلزم هذا اذا كان توقف الوصف صادقا على الاحوال وليس الكلام فيه قلت مقصود الحبر التنبيه على لزوم
مساواة الوصف والحال وعينية العلل للمعلول وبهذا اندفع ما قيل من دخول الاعراض تحت الاحوال كما لا يخفى لكن بالرجوع

الرجوع الوجه ان هذا وجه اختيار هذه العبارة دون العكس وادرد البعض عبارة جامعة بين كون الاعراض احوالا والاحوال اعراضا ضم الاشارة الى محيية الشابي بانه قال يدخل الاعراض في الحال بل يكون الحال عرضا فظهر ان الاقسام عندهم ثلثة المعدوم والموجود والحال والاعراض ليست من الاحوال اذهي من اقسام الموجود والاحوال ليست موجودة ولا معدومة قال بحر العلوم وانما قيدوا ان المراد بالوصف في الوجود موجودية الاشياء بمعنى شيوعها فان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان يترتب عليها آثارها ويصح بها الحمل عليها من الاشياء ما ليس له ذات متقررة في الاعيان يترتب عليها احكامها ولها علائق بالذات المتقررة فيتفرع العقل منها وبعضها تسمى بالاذات له ولا احكام له ولا شك ان هذه من الاخر اعيات بخلاف الثانية فالناس الواقعيات فلا بد لها من نحو وجود واعني اذا الوجود هو الحمل الاثار وعلم لكن لها وجود بالذات فلها وجود بالتبعية المناسبة وجودية بهذه الاشياء ويدونها لا وجود لها وهذا هو المراد بالوصف في الوجود وقال بعض المحققين ان معنى التبعية بالوجود كون الشيء موجودا بوجود حاصل لغيره والموجود لوجود له هو الموجود بالذات فالكان قائما بغيره فهو العرض والموجود بوجود حاصل لغيره وهو الحال والاسلوب خارجة عنهم لانها غير موجودة لا بوجود حاصل لها ولا بوجود حاصل لغيرها وفيه ما فيه والتفصيل بما له وما عليه في حاشية هذا البحر ان شئت فارجع اليه والقدر المذكور يكفي لكشف المرام قوله ولا يرد عليه اه اي على هذا التعريف على تقدير ارادة الوصف في الوجود تقرير الايراد ان الاسلوب لما لم يلزم ان يكون حالا اذ وجود الموصوف فيها على وجه يصح انتزاع الاسلوب عنه فكان وجودا لها تابعة لوجود موصوفاتها ولها وجودات على سبيل التجوز وصارت متحققة بوجود موصوفاتها والاسلوب في الوجود فيلزم كونها احوالا مع انها ليست كذلك فقوله اذ لهم ان تقول اه تقرير وجه عدم الورود وبيانه ان القيام بالموصوف والتصافه معتبر في الاحوال وفي الاسلوب يكفي القيام بالموصوف مثلا ان هذا السلب قائم بالموصوف فلو كان قائما كان حالا وليس كذلك فلم يصدق تعريف الحال على الاسلوب لانتفاء شرطه قوله واطلاق الصفات اه هذا دفع دخل مقدر وهو انه لو لم يكن في الاسلوب قيام لم يطلق عليه انها صفات مع انهم يقولون للاسلوب انها صفات والصفات يكون قائمة بالموصوفات وهي متحققة لها فعلم ان في الاسلوب القيام والتصاف وتحققها تابع لتحقق الموصوف وهذا هو الحال وضابط من الاحوال وبيان الدفع ان اطلاق الصفات عليها ليس على سبيل التحقيق بل على سبيل التجوز وفي هذا الاطلاق لا يقتضي القيام والالتصاف فاطلاق الصفات لا تنافي خروجها من الاحوال فاخراجها منها بقوله ولا معدومة لا بقوله صفة لشيوع اطلاق الصفة عليها وبوجه الجواز قال في الكشف فلا يكون لها تحقق ثبتي وانما تخرج عن تعريف الحال بقوله صفة واخرج بقوله ولا معدومة لشيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ولا يذهب عليك ان خروج السلب البسيط مسلم واما السلب الثابت في الحال الثبوتية اذ هو يترتب عن الموصوف وله قيام به وصار موجودا بتبعية موصوفه والاسلوب في الوجود فكيف يخرج من الاحوال الذات في الكلام في الاسلوب المحضة واما السلوب الثابتة لكونها من الاحوال ظاهر فان قلت ان قول الشارح السلوب التي سيقت لها الوجود يدل على ان في السلوب ما ذا الالتصاف هو القيام فكيف صح قول المحشي في السلوب سلب القيام لا قيام السلب قلت ان للسلوب اعتبارين اعتبار القيام واعتبار عدمه فباعتبار الاول يكون من الاحوال ثانية لموصوفاتها واما باعتبار الثاني فهي سلوب محضة ليست من الاحوال بل من المعدومات فحقق الشارح اخراجها بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول الا ان ظاهر كلام الشارح يابا ه اذ هو قال ليخرج السلوب التي سيقت لها الوجود

فظاهره يدل على خروج السلب باعتبار الاتصاف وهو كذلك اللهم الا ان يقال معناه ليخرج السلوب التي تتعلق بالموجود
مع عزل النظر عن هذا الاتصاف قوله مع ان ذلك اه هذا ايضا وجه لدفع الايراد بان هذا المقام مقام التقسيم فدخول احد القسمين
في الاخر غير مضر وانما يلزم الدور اذا كان المقام مقام التوقيف اذ لا بد من اخراج ما عدا المعرف عن التوقيف وعدم صدقه على
غيره فتدخل ما هو ليس منه فيفيده واذا لم يكن توقيفا فلا اضرار ولك ان تقول ان المقصود من التقسيم الاقسام المختلفة تميز
احدها عن الاخر فلا بد في كل قسم من قيد يميزه من افراد قسم آخر ويوخذ توقيف كل قسم منها الا ان يقال هذا ليس شان التقسيم
بل من الاستدلال بخلاف التوقيف فانهم يشترطون فيه ان يكون جامعا مانعا فافهم قوله ثم لا يخفى اه اذا اريد آخر عن التوقيف
الحال بان الحال عندهم ما لا تحقق بمعنى اي لا في الاستة ولا في الموضوع ولا يخفى ان الوجود حال عندهم فيكون قيام بالموجود
اولا وبالذات ونفيه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول لان الشيء لا يوصف نفسه ولو اعتبر تغاير بين الوجود وبين نفسه بان يقال ان
الموجود وجوده عارض وليس نفسه بل مغاير له وعروض هذا الوجود للوجود لو الاستة الموجود فلا يكون الوجود في الاستة في
الموضوع اذ العارض في الاستة في الموضوع لا يكون متعددا اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار لان الاتصاف فيها انما يكون
على سبيل المجاز كما مر وقد اعتبر بين الوجود ونفسه تغاير ونسبة عروضه لنفسه لو الاستة الموجود صار العارض متعددا اذ
العارض للموجود هو نفس الوجود والعارض لو الاستة للوجود هو مغاير له فلم يتحد الاستة في الموضوع لتعدد شرط وهو اتحاد العارض
فلا يصدق عليه حد الحال فخرج بقيد مفهوم انه داخل فيه فاتضح التوقيف بما ذكر وقد يرد عليه بانه لم كان المراد بعدم التعدد عدم قبول
الموضوع فمسلم لكن لا يفيد لانه لا يلزم ان يكون الوجود عارضا لنفسه لان التغاير بينه وبين نفسه بعد الوجود وانى كان بعد الوجود فممنوع
لان الحركة من حيث عروضها للجالس غير الحركة من حيث عروضها للسفينة ولئن سلمنا ان الحركة هي التي اختار الشق الثاني اذ في الاستة في الموضوع
العارض يكون ثانيا للاستة وانما ثبت الى فيها الا بالمجاز وليس عارضا له والقول بان الحركة من حيث عروضها للجالس غير الحركة
من حيث عروضها للسفينة ليس بشيء اذ الحركة ليست عارضة للجالس اصلا وانما حركة السفينة ينسب اليه مجازا والمعدود في الحركة
اصلا فان قلت ان عروض الشيء لنفسه جائز كما في الكليات المتكررة النوع والوجود ايضا منها فكيف يتم مطلقا ان عروض
الشيء لنفسه غير معقول قلت عروض الشيء على نحوين الاول ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق ونحوه
مما يتكرر نوعه فهذا الوجود ليس بمستحيل والثاني ان لا يكون بينهما تغاير اصلا وهو مستحيل لازم ههنا اذ في الاستة في الموضوع
ينسب العارض الذي هو الاستة بعينه الى ذي الاستة فلا تغاير اصلا فيلزم عروض الشيء لنفسه من دون تغاير اصلا
وهو ممنوع وهذا هو المراد الا لمطلق فافهم قال استاد الاستاد اعلم ان المعتبر في الحال عند القائلين به كونه صفة الموجود
والصفة عندهم تابع التي اعني منه وهذا القدر يكفي للحاية وكون الاستة في الموضوع على ما هي عليه المعنى الحالية فليس يلزم
فانه لم يفهم من كلامهم القائلين بالحال لو الاستة الا ذلك فاعتبار المعنى الزائد في الحالية على خلاف ما فهوه واصطلح عليه
بل المذاهب لتعسف بعيد وكون الوجود صفة تابعة انتزاعا عن الموصوف ظاهر ويكفي لكونه حالا انتهى واوضح الاستاد المحقق
في حاشيته بانه لا يخفى عليك ان الحال عند القائلين به ما يكون صفة لموجود ولا يكون موجودا ولا معدودا ومعنى انه لا يوصف الوجود بالذات
كما يوصف الجواهر والاعراض بل هو معنى انتزاعي ينتزع من الموجود الخارجي فالوجود بالذات يوصف للحق ردون مفهوم الانتزاعي

الانتزاعي وكذا لا يكون معدوما بمعنى انه يكون مسلوبا بحضا كسائر المعدومات بل يشارك موجودا وهو الحافظ لتحقق الواقع و
يحتاز عن المعدومات المطلقة وهذا هو المراد من نفي العدم والوجود من الحال عند القائلين به وبهذا القدر تم شمول التوليف
للموجود ومنع تحقق التبيع ليس بانهم الخ من الواسطة في العروض بان يكون الصفة عارضة بالذات للصفة وثانيا بالعرض
لجواز ان المتكلمين لا تصور التحقق التبيع بهذا الوجه بل المراد ما عرفت ان الحال عندهم يكون منع انتزاعها موجودة من بشار
يكون موجودا بالذات وستراعاه وهذا المنع من التحقق التبيع موجود في الوجود ايضا فانا ماخوذ من الموجود منتزع عنه وبالجملة
ان التحقق التبيع المجرد في الاحوال هو هذا القدر فقط اعني ان يكون المتحقق التبيع منع انتزاعها والحال متحقق وموجود
بالذات ومصحح للاخذ والانتزاع ودفن ما اصطلح عليه الخ من الواسطة في العروض فانه يقرع سمعك بهذا المنع وح
النقض بالوجود ممنوع فانا نقول وجوده وتحققه انما ينسب الى الاوصاف الانتزاعية بالعرض او لا ينسب اصلا وعلى
الثاني لم يكن وجود الف رصاصا في نفس الامر بل الانتزاعيات فانه اعني بالنسبة اليها وعلى الاول مع النسبة ليس
الا العروض وح يلزم عروض الشئ لنفسه في الوجود قلت مع نفس الامر الانتزاعيات انما ماخوذة من بشار متحقق في نفس
الامر من دون اعتبار معتبر واخر انما مخترعا ولا شك ان الوجود المصدري الذي قلنا بحاليته لك فانه ماخوذ من الشئ
الموجود في سلمنا ان تحقق الموصوف ووجوده لا يدان ينسب الى الاوصاف المنتزعة بالعرض لكن ليس المراد بذلك التحقق وهو
الوجود المصدري نعم فانه تابع للاعتبار المتزوع انتزاعا المنتزع والانتساب في نفس الامر ان يكون مع قطع النظر عن الاعتبار
بل المراد منهم الموجود الحقيقي الذي هو بشار لانتزاعها الوجود المصدري وبالجملة ما يكون بشار وجودا مصدريا كما سموه
بالوجود الحقيقي او لا وسواء كان نفس الماهية او غيرها يكون منسوبا الى المصدري الذي كلامنا فيه وذلك لا يقتضي الى عروض
الشئ لنفسه لتحصيل فتامل جيدا فانه دقيق وبالتامل حقيق ولقد استوعبت كلام الاستاد المحقق في هذا المقام لكونه كافيا شافيا
للمرام وداحضا للاوهام قوله فيه اشارة اه اي في قول الشارح وقولنا صفة الموجود في توليف الحال يخرج صفة المعدوم لان صفة
المعدوم معدومة اشارة الى ان هذا القيد للبيان اي لبيان التوليف وتوضيحه لا للاخراج اي للاخراج امر عن التوليف اذ لو كان
للاخراج يخرج به صفة المعدوم ويخرج لقيد المعدومة في الحاجة الى هذا افهم انه للبيان والكان مستدركا للاخراج ايضا ولا بأس
به وجه الاشارة انه علل خروج صفة المعدوم بانها معدومة ولم يعلل بانها صفة لمعدوم فعلم منه ان صفة المعدوم خرج بقولنا ولا معدومة
ولو كان هذا القيد ايضا للاخراج ليلغو افهم ان هذا القيد للبيان وقصدا وما فهم من الاحتراز عن الذات وصفات المعدومات
لا يكون الا سبقا وحقيق ان ذكر المصنف فائدة القيدين الاخرين بقوله يخرج للام الغائية وفي هذا القيد بدون اللام يشير بالا ان
لبيان المقصود من هذا القيد الاخراج قال في الحاشية الى حاصل ان القيدين الاولين لمحض البيان كما ان القيدين الاولين
للاخراج والا لكان القيد الثاني لغوا لخروج صفة المعدوم بالقيد الاول فكان اولين بمنزلة الجنس والاخرين بمنزلة الفصل
انتهى محصوله ان القيد الاول وهو صفة والثاني الموجود لمحض البيان والتوضيح للان ما يخرج بهما هي الذوات وصفات
المعدومات يخرج بهما ايضا بالقيد الاخرين وهما لا موجودة ولا معدومة اذ الذوات لا يخرج عن الموجود والمعدوم فلا يقال
انها ليس بموجودة ولا معدومة وصفات المعدومات معدومة فخرج بقولنا لا معدومة وبهذا ان القيدان الاخران للاخراج
قوله والا اي وان لم يكن الاولان لمحض البيان بل للاخراج يلزم كون القيد الثاني وهو لا موجود لغوا لخروج صفة المعدوم

بالقيد الاخر والاصوب ان قال صفات موجودة فان قلت ان القيدين المذكورين مساويان في كونهما لمحض البيان فعلى تقدير كونهما للاحتراز يلزم لغو احدهما فما وجه التخصيص قلت وجه التخصيص انه لابد في التعريف من ان يكون بمنزلة الجنس كما هو الشائع الظاهر واذا لم يكن لمحض البيان فلابد من كون الاول على ما هو الشائع للبيان فيكون ان بمنزلة الجنس في عدم قصد الاحتراز بهما والاخر بمنزلة الفصل لقصد الاحتراز عن الاغيار لا يقال انه لا يلزم من كون القيد الثاني للاحتراز كون الاول لغوا بان قيد الاخر كاف اذ القيد الاول لا يكون لغوا وانما يلغو الاخر فلعله يقال يلزم لغوية الاخر لانا نقول حينئذ يلزم لغوية الاخر اذا لم يكن له فائدة اخرى سوى هذا الاحتراز وهاهنا فائدة اخرى سوى هذا الاحتراز وعليه فهو يكفي بهذا الاحتراز الصرف فلا حاجة الى القيد الاول فيلغو قوله وهي الذكر بصفة المعدوم اه يخرج قال الشارح يخرج صفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال الخ من التعريف اي لما مر انه لابد من ذكرها لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض مجتمع يدل على ان الصفة لا يكون قائمة بالحال فليس له صفة لتصدي هذا ذكرها والدليل على امتناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن ان يكون القائم تابعا في حيزه وحصوله في مكان التحيز الآخر وهذا يقتضي ان يكون الآخر متحيزا بالذات والعرض تابع في حيزه لمحله فلا يكون متحيزا بالذات فكيف يكون الشيء قائما به وتابعا في حيزه فظهر به امتناع قيام العرض بالعرض وهذا يدل ايضا على امتناع قيام الصفة بالحال لان الحال تابع لموصوفه وليس له حيز بالذات فلو كان الصفة قائمة به لكان تابعا في حيزه فيكون تابعا للغير فكيف يتبعه شيء وهذا لا يجري في الامور المتحيزة بالتبع كالاعراض واما التي ليست كذلك كالصفات العدمية والاحوال عندمن لا يقول بتحيزها فكيف يجري هذا الدليل فيها فلا يصح قول الشارح ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض يدل على قيام الصفة بالحال مطلقا الا ان يقال هذا القول على تقدير القول بان الاحوال متحيزة والا على مذهب من يقول بعدم تحيزها فكيف انى يتم القيام عبارة عن التبعية في التحيز وكلام لكن التحيز في الاحوال اصلا لم يكن الصفة قائمة بها لعدم وجود معنى القيام فيها ان تم هذا المعنى القيام اعراض في محالها واما مطلق القيام فليس قيد التحيز فيه اذ صفات الباري تعالى قائمة بذاته عز شانه وليست بمتحيزة اصلا قال الاستاد المحقق في غاية ما يمكن ان يقال في امتناع قيام العرض بالعرض ان العرض غير مستقل في وجوده تابع للمحل فكيف يصح ان يكون محلا للغير ومستحيل لوجوده وهذا البيان لو تم لدل على امتناع قيام الصفة بالحال فانه تابع لما هو قائم به فكيف يتحمل لقيام الصفة وما ذكر في امتناع قيام العرض بالعرض من لزوم الدور فهو غير مفيد في هذا المقام اذ المقصد ههنا ان ما يدل على امتناع القيام في العرض يجري في امتناعه في الحال ولا يلزم الدور المستحيل في الحال اذ تسلسل الموجودات مع وجوبها يلزم في الاعراض لانها من الموجودات واما الاحوال فليست من الموجودات فالدور فيها ليست بمحل قوله لو بنى الاعراض اه حاصله ان الاغراض على تعريف الحال بالتعلق بالصفات النفسية التي تدل على الذات ودل على زائد عليها ولا يتوهم ارتفاعها من نفس موصوفاتها كالجوهرية والسوادية بانها احوال عندهم قائمة للموجود والمعدوم والحال ما يكون صفة لموجود لو بنى على المعنى المتبادر من كون صفة لموجود وهو ان لا يكون صفة لمعدوم كما يدل عليه لام الاختصاص وعلى جميع المذاهب القائلين بثبوت المعدوم وعدم الدفع بما اجاب الشارح من ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة اذ المعترض يقول ان اغراض تعريف المبني الدال عليه لام الاختصاص وما قالتم ليس بمتبادر منه اذ المتبادر منه نزل اللام ان لا يكون صفة لمعدوم والصفات النفسية صفة له وكذا بالجواب الثاني وهو ما اشار اليه بقوله على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اذ قال به ولم يقل بالصفات بالاحوال

قصد

بالاحوال فالاعراض ساقطة من اصلها او يقول المعترض ان الادلة في التوقيف ان يصح عند كل من يقول بالاحوال وهذا لا يصح على جميع المذاهب بل على البعض فقط او عند من يقول بثبوت المعدوم والصفة بالاحوال منتقض بالاضافة وعدم ورود على بعض القائلين بالاحوال لا يجدي نفعا نعم لو وقع عن جميع القائلين بالاحوال مطلقا كان غير مخصص بمذهب دون مذهب لتم الجواب وظهر ان كلا الجوابين لا يدفعان الاعتراض وههنا نسختان الاول بالواو الواصلة بين المغ المتبادر وكذا جميع المذاهب فمعناه ان هذا الجواب لا يدفع على مجموع التقديرين الاعتراض كما عرفت انفا والثانية بالفاصلة فمعناه انه لو بنى المعترض اعتراضه على المغ المتبادر لا يدفع بهذا الجواب اذ ليس المتبادر من قوله صفة الموجود ما قال المجيب صفة لزمه الحملة وانما المتبادر ان لا يكون صفة لغيره كما عرفت فالاعتراض على من قال بثبوت المعدوم ظاهر الورود او لو بنى الاعتراض على جميع المذاهب مع قطع النظر عن المتبادر فلا يدفع ذلك بما قال المجيب في دفعه فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم والصفة بالاحوال حال العدم لو رد بان قوله الموجود غير مفيد بل يجب القول بانه صفة للثابت ولا يدين الاحترازية التوقيف الذي للكشف عن قيد مقدر ملحوظ مفروض الاختصاص وهو لغيره وان ارتدع الحملة واما على مذهب من لم يقل بالصفة المعدوم فما قال الشارح فالاعتراض ساقط على لا يدفع الاعتراض لان المعترض يقول عليه على سبيل الالزام ان تلك الصفات النفسية من الاحوال بالاتفاق معنا ومنكم وتتصف الاشياء بها في مرتبة تتبعها من غير واسطة الوجود وهو المراد بحال العدم في تقرير الاعتراض فمرتبة نفس الحيثية التي هي مصداق سلب الوجود متصف بالصفات المذكورة فكيف يتم بعدم الاتصاف العدم بها فاذا اتصف بها فاراد باللفظ المفيد لتخصيص التوقيف بالموجود مفروض ارادته ان صفة لموجود في الحال لا يدفع هذا الاضرار وقد ثبت عند الاستاد المحقق الواو الواصلة اذ فسر به القول على عمومه وقال حاصله ان الاعتراض لو بني على المغ المتبادر من قوله صفة لموجود هو انه صفة له ولا يكون صفة لمعدوم والجواب لو بني على جميع المذاهب المذكورة من ان المعدوم ثابت او لا على تقدير ثبوته يتصف بالاحوال او لا فلا يدفع الاعتراض ومحصله ان يقال ان توقيف الحال بكونه صفة لموجود لا يكون موجودة ولا معدومة منقوض بالصفات النفسية فان المتبادر منه ان يكون صفة لموجود ولا يكون صفة لمعدوم على المغ المتبادر وعلى جميع المذاهب فان القائلين بثبوت المعدومات مع القول بالتصافها بالاحوال لا يكون الصفات النفسية صفات الموجود بالمغ المتبادر عندهم قولهم ينبغي ان يفهم هذا اشارة الى دفع ما ورد الفاضل مرزاجان بانه اريد بالكون في توقيف الموجود بان مالا يكون فهو الموجود المغ المتعارف له هو الثبوت فهو يوجد في المعدوم الممكن الثابت في الاعيان ايضا فلا يكون التوقيف دوريا اذ الموجود هو مالا الوجود وهو مالا الوجود هو عين الموجود فاذا صار احدهما موقوفا للاخر والوقوف يتوقف على الوقوف فيتوقف الوجود على ما نفسه وهذا هو الدور واحتمال كون هذا التوقيف لفظيا انما يصح اذا ثبت اعم الكون من الوجود اذ في اللفظ يكون الوقوف اعم والشهرة من الوقوف والشهرة الكون من الوجود في خارج الذهن وما كان خلاصة هذا الايراد جاريا في التحقق بالنسبة الى الثبوت بانه اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصح القول بان المتحقق هو الثابت المتناول للموجود والمعدوم او الموجود لا الصدق عليه المعدوم وان اريد الثبوت الاعم من الوجود فالقول بان ما لا يتحقق وهو الثابت لا يصح معناه ح ان ما لا ثبوت وهو الثابت فيلزم الدور كما عرفت في الوجود واحتمال اللفظ ههنا ايضا يتوقف على ثبوت الاعم وهو بعد غير ثابت بالدليل فاورد

المحقق وان لم يكن في كلام المورد ذكره والصدري في دفعها فقال يفهم منه اي من قول المص فالمعلوم على راي
اما لا تحقق له في نفسه اصلا او له تحقق وهو الثابت ان التحقق عند المعتزلة مرادف للثبوت ومغاير التحقق والثبوت
والعقل بما هو موضوع للفظ واحد وكذا الكون مرادف للوجود ومعناهما واحد وبما هو موضوع ان للفظ الواحد وتاليف احدهما
تعريف للفظ وما قال المورد من انه لا يدفع من الاعرفية فاجاب عنه بقوله ان التحقق عندهم اعرف من الوجود مصادرة على
ملاحظة الشهرة فالت ان الوجود يفهم العام والخاص ومشهور بينهم بخلاف الكون اذ ليس شهرته شهرة الوجود
قلت معاني الالفاظ والاشتهار لفظ ومعنى دون لفظ فيه يختلف بحسب الازمنة والاقوام فربما بعض الازمان يشتهر لفظ ومعنى
وبعض اخر على عكسه شهرة لفظ آخر مع هذا المعنى وكذا عند بعض يكون اللفظ مشهورا مع المعنى وعند بعض آخر لا يكون هذا اللفظ
مشهورا فيه بل يكون لفظا آخر مشهورا مع هذا المعنى وهذا ظاهر مع التصفح فعدم شهرته عند الموفين مم اذ يجوز ان يكون اشهر
عندهم من الوجود وعدم الاعرفية عند غير الموفين لا يفيد بل انما يفيد اذا ثبت ان الامر كذلك عند الموفين ولا بد له من دليل
فالعلت توقيف الثابت بالتحقق يستلزم ترادفهما لا ترادف الثبوت والتحقق لانه لم يوقف احدهما بالآخر قلت ترادف
المتقدمين يستلزم ترادف المتاخرين وكذا حال الكون والوجود قوله موافقا لما قاله شارح المقاصد اه هذا استشهاد على
هذا التقسيم من المعتزلة لانه جعلي من المص من قبلهم والحاجة الى هذا الاستشهاد لئلا يقول القائل ان مناط ما ذكر على ثبوت
التقسيم من المعتزلة ويجوز ان يكون اخر اعامن المصنف ثم ما ذكر بدون اثباته فتامل او لا يقول الشارح على راي المص وثانيا يقول
شارح المقاصد وهو دليل على ثبوت التقسيم من المعتزلة قال شارح المقاصد في مبحث الخمس ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم
ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم الثابت لم يكن في الاعيان موجودا ولا معدوما فلا واسطة بينهما واعتبار المعلوم
الثابت لم يتحقق في ولم يتقرر فثابت ولا متحقق انتهى فهذه العبارة تدل على ان هذا التقسيم ليس صادرا من المص بل زعم اكثر المعتزلة وبهذا
الكلام تام بدون الاستشهاد الا ان المحل يحتمل ويحتمل ان يكون هذا التقسيم على راي المعتزلة وان لم يكن
له شاهد فالاستشهاد انما هو على راي الاشاعرة قوله واراد بقوله ما لا تحقق له في نفسه وبيان فائدته حاصله ان في نفسه تحليل المعنى
الاول في نفس الامر والثاني في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار معتبر فائدته على الاول ادخال الاعتباري الذي لا تحقق له لا بد اتصافه
ولا اعتبار انتزاعه في نفس الامر وهو اخراج ما محض في النفي وعلى الثاني ادخال ما له تحقق بنحو اي باعتبار اليزول ونحوه وانتزاعه
في النفي الممتنع قال الاستاد المحقق هذا بعد جدا فان الانتزاعيات النفس الامرية عندهم كذلك اي لا تحقق لها فقط من
دون ان يكون متحققة في ذاتها فانها لا تتصور ان يكون موجودة في الخارج فان الضرورة هذه بانه لا يتصور تحققها فيه و
المتكلمون يسلمون الوجود الذهني فلا يتصور تحققها في الذهن ايضا فاذا حال الانتزاعيات الواقعة في الممتنع في غاية
البعد فالاصح هو الشق الاول اي القول بان منع كلام لا تحقق له في نفسه ان لا يكون متحققا في نفس الامر ويقصد به ادخال الاعتباري
المحض في الممتنعات وذلك لان نقول ان التحقق البتي مجازي بالنسبة الى ذي الواسطة كما عرفت فلا يحتاج في دخول التحقق
بالبتي في المنع الصادق للممتنع فالعلت هذا التقسيم على راي من انكر الواسطة لعله لم يقل بالتحقق البتي فكيف يصح
قول المص وعلى الثاني اذ حال ما له تحقق بنحو فيه قلت مراد المص ادخاله على تقدير ثبوته اولى ان منكر الواسطة لا ينكر

لانكر التحقق التبعي مطلقا واما نكر كونه قسما على حدة من القسمين بل هو داخل في احد القسمين وليست هذه المسئلة

فصح ما قال المحشي بلا مرية قوله واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي اه الممتنع العقلي ما يستحيل العقل وجوده ومقابله الممكن العادي وهو عبارة عما يجوز العادة وان يكون ممكنا بالنظر الى العقل كالجمل من الذهب فانه لا يستحيل العقل في نفس الامر فالمراد بالممتنع قول الشارح والمراد بالممتنع العقلي فالمركبات الخيالية ممتنعة عادة ورد عليه انه لا يكون المراد بهنا اعم منهما والا يلزم ان يكون تحقق القمر واختلافه في الخسوف لاستحالة عادة بل المراد بالممتنع العقلي الممتنع بالذات ومقابله الممتنع بالغير اي بالغير الذي لا يخرج عن حدود القوة الى الفعل ازلا وابدا فالمراد بالممتنع ما يشمل العقلي اي بالذات وغيره اي بالغير الذي لم يدخل في عالم التقرر اصلا فيندفع ما قيل ان المركبات الخيالية ليست عدمية وليست بممتنع فكيف التساوي بين الممتنع والممتنع ووجه الدفع مما سبق بان المركبات الخيالية وان كانت اجزاؤها ممكنة لكنها ممتنعة باعتبار الهيئة التركيبية مثلا على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط فالممتنع ما يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب فهي ليست ممتنعة بالغير وعدم امتناعها باعتبار الاجزاء واما باعتبار التركيب فممتنعة ونفيضة فلا تفارقها على مساواة الممتنع والممتنع ولك ان تقول

الممتنع ص

اذ المراد بالممتنع المشهور وهو ما يكون عدم ضروريا كما هو الواقع ليصير النفيض اعم من الممتنع اذ النفيض لا تحقق له اصلا وهو اعم من ان يكون عدم تحققه ضروريا او لا لا يذهب عليك انه ان اريد بالممتنع ما يشمل الذاتي والغيري فلا يسع التقابل بين النفيض المساوي للممتنع وبين الثابت اذ المعدوم الممكن قسم منه وهو ممتنع بالغير فيجتمعان فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله ثم لك ان اه اشارة الى جواب ما استشكل بان الثابت والنفيض كلاهما قسمان من المعلوم والنفيض هو المعلوم الذي ليس له تحقق بوجه والثابت هو المعلوم الذي له تحقق فنقيض هذا هو اللامعلوم الذي له تحقق وهذا اعم من الذي ليس له تحقق وحاصل الجواب انه طالما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت النفيض ونقيض الموجود المعدوم لان مصبهما اذا كانا متناقضين فنقائضهما يتبادر التناقض المتبادر والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات فلا يكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ولا يكون نقيض النفيض اللامعلوم الذي له تحقق ولا يكون نقيض النفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق ويكذا في غير ذلك فلا يلزم المحذور وقوله لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق اه هذا دليل لعدم دخول المعلوم في الثابت والنفيض بان المعلوم امر خاص والامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق فلا يكون المعلوم معتبرا في الثابت والنفيض قال في الحاشية بل العام ايضا لا يعتبر في مفهوم كما سيأتي فليس المراد بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ان العام معتبر فيه بل حال العام كحال الخاص كلاهما ليسا بمعتبرين في مفهوم المشتق اذ لا يعتبر فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا فلا يكون نقيض الثابت الا اللاثابت وهو المراد بالنفيض دون اللامعلوم او اللاشئ الذي ليس له تحقق

قوله وقسمة المعلوم اه هذا دفع دخل مقدر بان المعلوم منقسم اليهما والمنقسم يكون داخلا في القسم لانه عبارة عن المقسم بقيد زائد وصار المعلوم داخلا فاورد الاشكال المذكور وحاصل الدفع ان اعتبار المقسم في القسم ليس بان يكون على سبيل الجزئية لجواز ان يكون على سبيل الوصفية فقسمة المعلوم اليهما لا يقتضي اعتباره في مفهوم مشتقيهما حتى يلزم المحذور ولما كان توهم دخول المعلوم في الثابت والنفيض الموجود والمعدوم مبنيا على اعتبار الذات في المشتقات وعلى اقسام المعلوم اليهما دخول المقسم في الاقسام فنفى النفيض الاول بان المعلوم امر خاص والذات المخصوصة ليست بمعتبرة في المشتقات والمعتبر عندنا ذهب الى اعتبار الذات في المشتقات ان الذات المطلقة اعم من ان يكون معلومة او مجهولة بثبوتا او سلبا والمخصوصة اما ان يكون عارضة لها من مرتبة

تحقق المعدوم رفع المنفي والمعدوم انما يعتبر الذات التي سلب عنها الوجود والثبوت وهذا لا يوجب ثبوتا وانما نفي المنفي
الثاني فحاصله ان القسمة على نوعين قسمة الذاتي الى انواعه وقسمة الى حقايق الانواع فعلى الاول لابد من دخول القسم
في حقايق الاقسام وعلى الثاني لقسمة الماشي الى الاثنين فلا دخول للمقسم في حقايق الاقسام وانما الدخول في مفهوم الانقسام
الملاحظة في تتبع مبناها واذا اتبع المبني فارتفع التوهم الذي كان مبني عليه لايق ان القسمة لم تفيد الى مشترك فلم يدخل القسم
في الاقسام لايكون مشتركا بينها ليعم القيود اليها فما يتبع الاقسام اقساما فاتبع القسمة لانا نقول يكفي للقسمة ضم القيود الى
في الملاحظة ذا العنوان واما في اللحوظ والملحوظ فليس بلازم ولك ان تقول ان المقصد ههنا بيان النسبة بين المنفي والمعدوم و
الثابت والموجود بالمعنى الاصطلاحي كما يدل عليه كلام الشيخ والسالك ان العلوم داخلة في هذه الاقسام كما ظهر بالتقسيم وعدم دخول
العلوم في مفهومات المشتقات لا ينفعكم اذ ليس المقصد ههنا بيان النسبة في مجرد مفهومات المشتقات اذ مقصد البحث ما يكون الوجود
العلمي متعلقا بهذه المفهومات الان يمنع عن الظهور وفي التقسيم للتقسيم دخول المقسم في حقايق الاقسام والنسبة ليس الا الا
ودخول المشترك في الملاحظة يكفي واما في اللحوظ فلا نظر من التقسيم ويرد على المحيي ان العلوم وان لم يكن داخلة في الاقسام لكن
لاشبهة في صدقها عليها صدقا عرضيا عندكم وهو يستلزم ان يكون بين الموجود والمعدوم تناقض والمتناقضان لا يرتفعان مع ان
الموجود والمعدوم قد يرتفعان بان لا يكون شيء داخلا تحت المعلوم واذا لم يدخل تحته فلا يدخل تحت اقسامه فلم يكن موجودا ولا
معدوما
وهذا هو ارتفاع النقيضين والجواب عنه ان مفهوم المعلوم لما لم يدخل في مفهوم الموجود والمعدوم فهما بالنظر الى ذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وذاتيهما اثبات عنهما واما بالنظر الى لزوم مفهوم المعلوم بمعنى انه يمكن ان يعلم يلزم ارتفاعهما اذ ارتفع هذا اللازم
وهذا لا يقدح في كونهما متناقضين اذ لابد فيهما من الابا عن الاجتماع والارتفاع بالنظر الى الذات واما بالنظر الى ارتفاع اللازم
يجوز ارتفاعهما فانا نقول ان الارتفاع مستحيل فكيف يجوز قلت ان المستحيل بالذات قد يجوز وقوعه كعدم الواجب فانه مستحيل
بالذات لكن يجوز بالنظر الى عدم العقل الاول قوله اي التقسيمين ثنائيين اه هذا تفسير لقول الشيخ فقد دل على هو رأي التقسيم
وزاد المحيي ثنائيين لعلا يتوهم ثلاثيتهما بالنظر الى الاقسام الثلاثة فالاقسام الثلاثة وان كانت ثلثة لكن التقسيمين داخلان في الثابت
المطلق فالتقسيم انما صار الى المنفي والثابت المطلق اذ هل للموجود والمعدوم الممكن قوله هذا بالنظر الى التقسيم الاول اه يعني
بيان الاقسام الثلثة بالمنفي والثابت الذي هو المعدوم الممكن انما هو بالنظر الى التقسيم الاول وبانه المحصور فالمعلوم اما ان يتحقق
له في نفسه اصلا وهو المنفي او له يتحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو بانه المحصور فانه اما ان لا يكون له في الاعيان و
هو المعدوم او له يكون وهو الموجود فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت فرع الاول المنفي قسم والثابت
قسم آخر والموجود والمعدوم والممكن داخلان فيهم وفي الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفي داخل في المعدوم وليس قسما مستقلا
كما كان في التقسيم الاول قوله وكان اه هذا بيان ما ترك الشيخ بيان الوجه لعدم تقسيم المعدوم في التقسيم الثاني الى الثابت والمنفي
اذ الشيخ بين الوجه لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم وكان الثابت كان شاملا لهما في التقسيم الاول لكن المعدوم كان شاملا
للثابت والمنفي فلما ارتفع ان يبين عذر تقسيم المعدوم اليهما لكنه ترك فبينه المحيي فكان هذا الكلام تتمة ما ترك الشيخ حاصله ان المعدوم
لم يقسم الى الثابت والمنفي لما يتوهم من اطلاق اثبات على الموجود كون قسم المعدوم قسما له اذ الثابت يصير قسما من المعدوم والموجود
ايضا فيصير القسم قسما من المعدوم صح انه قسم هذا اذ الموجود مباين للمعدوم لا لصدق احدهما على الآخر اصلا واذا لم يقسم المعدوم

المعدوم لا الثابت فلا يلزم من الاطلاق الثابت على الموجود كونه قسما من المعدوم قوله لكنه يندفع اه هذا اشارة الى ان
كما يمكن العذر ههنا على طبق التقسيم الاول لك ان يمكن الاندفاع ايضا كالاول حاصل الاندفاع ان قسم المعدوم هو الثابت الذي
لا يكون له اعتبار المعدوم الممكن وذلك الثابت لا يطلق على الموجود ليلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما في
الاول المعدوم الممكن الذي هو قسم الثابت لا يطلق على الشيء ليلزم كون قسم الشيء قسيما له قوله تبعا وله للحال اه هذا دليل
عموم الكائن في الاعيان من الموجود بان الموجود على هذا المذهب مالم يكون بالاستقلال الكائن في الاعيان ليشمل الحال الذي
هو ليس بموجود قوله وعدم تماثلهما دليل اخصية الكائن في الاعيان من الثابت بان الثابت شامل لغير الكائن وهو المعدوم
الممكن والكائن لا يصدق على هذا المعدوم لكونه قسما من غير الكائن قوله وذلك اه اي شمول الثابت للموجود والحال على المذهب
الثاني لان التحقق متناول للموجود والحال لا انه قسم منه فمراده نفي هو ان الثابت ايضا يكون شاملا لهما والا لم يتم الترادف
بينهما قوله اعتبار امكان العلم اه هذا دفع توهم عما ان قول الشارح ولو باعتبار يغني عن تقييد المعلوم بالممكن ان يعلم لان
كل شيء معلوم بالفعل باعتبار ما بالضرورة اي صار المعلوم بحيث يمكن ان يعلم وجه الدفع ان ههنا شيئين عالم ومعلوم والعلم حقيقة
انما هو بالكشف الاشياء والعالم الممكن ليس له العلم بالكشف الاشياء بالفعل وليس العلم بالكشف بجميع الاشياء الا للواجب سبحانه وتعالى
فتقدير بالامكان بالقياس الى العالم الممكن اذ ليس له الكشف الاشياء بالفعل وانما هو بالامكان فاعتبار امكان العلم ليشتمل علم الواجب
وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشتمل علمنا بالواجب وعلمنا بالممتنع فان العلم بالكنه ممتنع في الاول لبساطته وكون التشخص عينه
وفي الثاني للكنه له اذ هو ضروري البطلان بنفسه وكذا بالكنه لعدم تحديده لانتفاء التركيب الحقيقي فيه فليس فيها الا التصور بالوجه
فلم يرد قيد ولو بالاعتبار لا ليشتمل هذين المعلومين فهذا القيد بالقياس الى المعلوم لكن الاول بالقياس الى العالم فقوله الا كنهه
بالقياس الى العالم الممكن وقوله الوجه بالقياس الى المعلومات الممكنة والممتنعة والواجبة واما العالم بكنه الواجب فلانه لكن له ولا فعليته
اصلا وعلم الواجب تعالى لغيره من الاشياء فهو بالفعل مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه فان قلت ان كنه الواجب وان لم يمكن حصوله للممكن
وامثاله تعالى فكنهه معلوم وصار عنده وهو شيء عالم فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل لعلم تعالى هذا ذاته قلت لما اراد الشمول لجميع العلوم سواء كان
علم الواجب وعلم الممكن فهم بحيث يشتمل علم الممكن بالواجب ايضا لا يقال ان الممتنعات عنوانات بلا معنون والعلم بالوجه ما يكون
مرآة ملاحظة ذي الوجه وليست بهذه الحقيقة بخصوصها قائمة على شيء من الاشياء قال اي شيء وجه لانا نقول بهذه العنوانات وان لم يكن
صادقة على المعنون في نفس الامر لكن لها صدق بحسب الوهم فالمراد بالعلم بالوجه وصادق وفرضا فمن هذه الجهة يشتمل العلم بالممتنع
ايضا والمراد بالامكان العام في جانب الوجود هو انه لا يمتنع تحققه لا استعدادي والا لخرج ما كان علم ضروريا لواجب تعالى والعقول المجردة
فان قلت يجوز ان يكون موضوع العلم معلوم العباد فاخراج معلومات الله تعالى لا يفرق التقسيم الا بقواعد النفس والمراد بالاعتبار
ما يشمل جميع انحاء العلم من الكنه وكنهه والوجه ووجهه او لفظ الاعتبار يشمل الجميع فح لا يمنع مفهوم الا وتدخل تحت معلوم فيشمل الواجب
والممتنع فانهم قولهم ان يليق قوله ان يوجد بالنفع اه اي النفع الذي في لا تحقق فيه يعني معناه ان ما يكون عدم تحققه لوجه من الوجوه فهو معدوم
فالمراد بالمعدوم حينئذ يكون مطلق المعدوم يعني ما يكون فيه نحو من انحاء العدم ويتحقق بانتفاء نحو من الوجود كما في انتفاء موضوع
الممكنة وان تعلق بالنفع الذي هو داخل عليه حرف النفع وهو التحقق فمعناه ان لا يكون التحقق الذي هو وجه من الوجوه فكان التحقق
نكرة داخلة تحت النفع وهو يفيد العموم فيكون معناه ان لا يكون له نحو من انحاء الوجود فح يكون الموصوف المعدوم المطلق الذي

هو عبارة عن سلب الوجود من حيث الاطلاق وهو لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما في موضوع الطبيعة قوله والاول اي
مطلق العدوم وهو اشمل فان العدوم المطلق الذهني هو معدوم بجميع الخارج لصدق عليه مطلق العدوم بمعنى انه لا يخرج من العدم
اذ جميع الاخارج اليه يخرجون من الاخارج العدم وكل العدوم الخارجي لا يخرج من العدم وهو العدم في الخارج والعدوم الخارجي والذهني
فصار اشمل قوله اوفق تقسيم اه يعني ارادة مطلق الموجود والعدوم فيه الموجود فيكون المراد منه اليه مطلق العدوم
ليطابق القسمان ويحصل بينهما التباين اللازم بحاجتها قوله والتالي الجداه يعني ارادة العدوم المطلق العدمي ان يتداخل
احد القسمين في الآخر كما في الاول فيكون كل منهما معاندا عن الآخر بحيث لا يصدق احدهما على الآخر قوله لتعاكس اه متعلق بقوله
تداخل الاقسام معناه ان العدم تداخل الاقسام الحاصل بتعاكس الوجود والعدوم يعني كل من الوجود والعدوم بحسب الذهن
والخارج معاكس في الصدق بان يصدق على الوجود الخارجي انه معدوم في الذهن لكنه الواجب والشخص الخارجي فانهما معدومان
في الذهن وكذا يصدق على الوجود في الذهن كالمعقولات الثانية انه معدوم في الخارج وعليها ايضا صادق او يصدق على العدوم
في الذهن وهو كنه الواجب والشخص الخارجي انه موجود في الخارج وعلى العدوم الخارجي كالمعقولات الثانية موجودة في الذهن فصار شيء
واحد موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق العدوم فدخل الموجود تحت العدوم
والعدوم تحت الموجود وهذا هو تداخل الاقسام وهو اما اذا اريد العدوم المطلق فلا يدخل شيء واحد تحت الموجود والعدوم اذ
ما يكون جميع افراده منتفيا لا يكون موجودا في الخارج ولا في الذهن اصلا وما يكون موجودا في شيء منهما لا يكون داخلا تحت العدوم
المطلق وصار ارادة العدوم المطلق العدمي التداخل فظهر ان ارادة كليهما يصح بحسب المقام والاول يفيد الاشمليه والاوفقيه
والثاني الاعدية قوله والسبب التقسيم قسمه اه يعني ارادة العدوم المطلق السبب التقسيم قسيم العدوم وهو الموجود فاصله ان الموجود
الذي هو قسيم العدوم حمل مقسما الى الموجود الخارجي والذهني والمعبر عنه بالمقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء فلم ان الموجود والمقسم
للاقسام هو الموجود المطلق وهو المقسم العدوم فيناسب ان يراد بالعدوم العدوم المطلق والاطلاق عبارة عن ملاحظة الشيء
لا بشرط شيء بان يكون ذلك القيد هو العنوان والتعبير فقط لانه المعنون والا يلزم ان يكون بشرط شيء فالشيء الملاحظ بهذا العنوان
هو الشيء المطلق وهو موضوع الطبيعة فتحقق ترديد ينتج بانتفاء جميع الافراد وصرح الجمع بان المطلق من حيث هو المطلق و
المجرد من حيث هو مجرد الواحد الذهني من حيث هو واحد وهي كلها عبارات والمقصود منها واحد وهو موضوع القضية الطبيعية
والشيء المأخوذ من حيث هو موجود من ملاحظة شيء آخر معه لا بد في الاطلاق هو مطلق الشيء وهو موضوع المهملة القدمائية والفرق
بينهما هو ان موضوع المهملة يجري فيه احكام العموم والخصوص فصح ان الانسان نوع وكاتب بخلاف الطبيعة فانه لا يجري فيه الاحكام
فقط كان في الانسان نوع ولا في عالم الا التقدير كاتب لان الكتابة لمقتضى الخصوصية وصلاية الاطلاق بايا كان ينوع ما قصد من
حمل الشيء المطلق مقسما ان التقسيم احداث كثرة في شيء واحد يمكن فيه وقوع الشركة فلا بد ان يكون هذا الشيء الواحد واحدا بالطبيعة
وحده حقيقة لا يتصور فيها الخصوصيات وهذا هو الشيء المطلق فان قلت ان المقسم يجب حمله على الاقسام وليس المحمول على الشيء من حيث
هو هو بحيث لم يعتبر فيه الاطلاق والا لم يكن محمولا اذ الاتحاد بين المطلق من حيث هو مطلق الشيء لا اتحاد وهو الاقسام لعدم اعتبار
قيد الاطلاق الى نوع عن الحمل فيه قلت حمل الشيء المطلق باعتبار نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن قيد العموم والاطلاق وفي
مقسما باعتبار الاطلاق والعموم كان الحيوان صادقا على الانواع باعتبار نفسه كالحيوان الصادق على الانسان من حيث

من حيث هو هو وصدق الحيوانية على الحيوان باعتبار العموم والاطلاق بخلاف المطلق الشامل لجميع الاعتبارات اذ قد يكون
مع الخصوصية ومع الاطلاق وقد لا يعتبر فيه شيء منهما فليس وحدة ماهية بل هو شيء وحدته ويعبر عنه تارة بوحدة الشيء المطلق وتارة بوحدة
الشخص فانه باعتبار الاول واحد وباعتبار الثاني متعدد فهو نفسه لا واحد ولا كثير ولا بد في المقسم من اعتبار الوحدة ليصح
فلا يكون مقسما فتامل لا يقال قد يقسم الشيء الى الاعم باعتبار بعض انواعه فجاز ان يوجد مطلق الشيء لانا نصح التقسيم اذا كان حكم
بعض الانواع لا يستند الى الشيء المطلق فيجب ههنا ان يكون المقسم مطلق الشيء كتقسيم الموجود الى العالم والمتواطئ وغيره فان
هذا التقسيم ليس الا باعتبار بعض الانواع الموجود وهو الاسم اذ الفعل والحرف لا يكونان موجودين عندهم فكيف يصح قول المصنف
فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق اذ لم يوجد لانا نقول ان المراد في هذه الموارد الشيء المطلق اذا لم يوجد في الوجود
الا شيء آخر واما اذا وجد كما في تقسيم الموجود فلا باس بوقوع مطلق الشيء مقسما قال الاستاذ المحقق فان موارد التقاسيم مطلق الشيء
اعني الطبيعة من حيث هي هي فانه عبارة عن فهم قيود متحدة في الفهم لا امر واحد فيجعل اقسامه والامر الواحد هو نفس الشيء من حيث هو
فان اعتبار الاطلاق والعموم امر زائد عليه والامر الزائد في المقسم مما لا حاجة اليه وانما اخذ في المقسم من جهة يدل عليه فاعتباره فيه
تكلف وتعسف صرف بلا ضرورة داعية الا ترى ان المقسم حقيقة هو المقسم مع قيد زائد كما اذا قسمنا الحيوان مثلا الى الانسان
والفرس فالمقسم حقيقة هو الحيوان المقسم والناطق في الانسان والصاهل في الفرس وبهذا يندفع شاهد على ان المعتبر في التقسيم هو الشيء
من حيث هو هو فهو المقسم حقيقة وبالجملة اذا قسم الحيوان مثلا الى اقسامه فالمفهوم من لفظ هو المقسم حقيقة والمفهوم حقيقة انما هو الشيء من
حيث هو فانه المدلول الحقيقي للفظ واما بصيرورة الطبيعة العامة اعني الشيء المطلق الذي هو موضوع القضية الطبيعية للضرورة وتلك مستفادة ههنا
مع انا نقول ان الطبيعة المطلقة اعني العامة لا يكون معتبرا في التقسيمات بل التقسيم كما يجري في الطبيعة المطلقة كذلك يجري في مطلق الطبيعة بل الوقوع
في اكثر الموارد هو الثاني فافهم قوله لا يقال اه حاصل الاعتراض ان تقسيم المعلوم يعني يمكن ان يعلم الشيء المطلق وغيره كما فعله المصنف ليس بصحيح المعدوم
اذ امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق اذا كان قسما من المعلوم فيلزم تحققه مع ان المعدوم المطلق الذي كان عدم المطلق
ضروريا لا يمكن تحققه اذ امكان التحقق يرفع ضرورة العدم قوله لانا نقول اه جواب الاعتراض حاصله ان استلزام امكان العلم لامكان
التحقق غير مسلم اذ يمكن علم الشيء بالوجه مع ان الحاصل في الذهن عند علم به هو الوجه لا الشيء ويمكن دفع الاعتراض المذكور بان المراد بامكان
العلم ولو بالاعتبار كما قيده الشيء فالمعدوم المطلق وان كان حصوله وتحققه في الذهن ممتنعا بحسب ذاته لكن بالاعتبار الذي علم به غير ممتنع اذ
حصول وجهه غير مستحيل فهو معلوم بالوجه وممتنع بالذات ولا محذور فيه فانهم قد فان اه هذا اعتراض على قول المصنف والا اي وان لم يكن
ممتازا بهويته شخصية فهو الموجود الذهني حاصله ان الصورة الحاصلة من الشيء الخارجي في الذهن موجود فيه وممتازة عن ذلك الشيء الخارجي
لكونها عارية عن العوارض الخارجية واضلالا الشيء الخارجي بهذه العوارض وممتازة عن الصورة الحاصلة من ذلك في ذهن آخر بالهوية
الشخصية كما يشهد به بحسب الوجود الذهني من ان للسواد وجودا وحلولا في الاذهان مغايرا لوجوده وحلوله في الاعيان ولتغاير الخارج الوجود
مستلزم لتغاير التشخص فعلم ان الصورة الحاصلة من الشيء الخارجي لها تشخص مغاير لتشخصه وذلك الحاصل في ذهن زيد مثلا مغاير لحاصل
منه في ذهن عمرو لان لكل منهما تشخص بتشخص ذهن ما هو فيه ولا يلتفت الى ما توهمه ان فالحاصل فيهما اما ان يكون ممتازا عن الآخر فظهر اندفاع الشبهة
الذهنية عن الخارجي وعن الحاصل في ذهن آخر بالهوية الشخصية فلا يصح قول المصنف والا فهو الموجود الذهني قوله وقد تقرر عندهم اه اذ التشخص
يساوق الوجود فاختلاف احدهما يستلزم اختلاف الآخر قوله وان الموضوع له يعني الموضوع اي المحل المستغني عن الحال من حملة التشخصات

لان الشخص امائض الوجود او فرضه كما ستقف عليه ودجود الاعراض للموضوع اذ وجود الاعراض في نفسها هو وجود في الموضوع
فالشخص الذي عينه البعض يكون للموضوع وصار الموضوع من جملة مشخصاته فاذا اختلف الموضوعان اختلف الهويتان الشخصيتان
فالموجود في الذهن البعض يمتاز احدهما عن الاخر بالهوية الشخصية فانت علم من هذا ان الموضوع اذا كان واحدا ووجد فيه اشياء كثيرة
متماثلة لا باس به مع ان اجتماع المثلين بل الامثال لا يجوز عندكم قلت اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما مع واذا اشار كانا في
موضوع فلم يوجد فيه الا واحد زمانين فالشخص بينهما هو الزمان والموجود في ذهن يمتاز بحسب الهوية الشخصية عما هو في الخارج وعما هو في الذهن
الاخر باعتبار اختلاف الموضوع وعما هو في ذهن واحد فباختلاف الزمان قوله فلنا ان جواب الاعراض المذكور حاصله ان الصورة
الحاصلة في الذهن اعتباران الاول من حيث ان الصورة ملتبسة بالعوارض الذهنية وهي موجودة في الذهن بنفسها وبهذا الوجود
يقوم مقام الوجود الخارجي لكن يترتب على الصورة في هذه المرتبة قال في الحاشية هذا الوجود يترتب عليه الاثار لان الصورة الحاصلة بهذا
الاعتبار صورة علمية يحصل بها الانكشاف انتهى والثاني الصورة الحاصلة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فهذه الصورة
موجودة في الذهن بوجود لا يترتب عليه الاثار وجاز ان يكون لشئ واحد وجودان ذهنيان باعتبار كما ستقف عليه فالمراد بقولهم والا فهو
الوجود الذهني ما يخص بهذا الثاني من الوجود الذهني وضع هذا النحو ليس له تشخص وهوية شخصية ليلزم المحذور وامابالاعتبار الاول فهو
ليس من الوجود الذهني بل من الخارجي والمراد من الموجود الخارجي في قولهم ما يحمل هذا النحو اليه فظهر ان الامتياز بالهوية
الشخصية لا يكون الا للموجود الخارجي وهذا هو المقصود قال في الحاشية وهذا لا يرد على الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية فان
تكشف التورية انما هي في الذهن والخارج فيه خلط محض انتهى هذا جواب عن السؤال المقدر تقريره ان الشئ في الذهن كما لا يكون معدا للاثار عالم
بالعوارض الذهنية كذلك في الخارج فكون الشئ من حيث هو الموجود في ضمن المكتنف بالعوارض الخارجية موجودا ذهنيا يعدم ترتب الاثار
عليه كما ان الشئ الموجود في ضمن المكتنف بالعوارض الذهنية صار موجودا ذهنيا والجواب ان بهذين الاعتبارين لا يمكن اجراء الثاني في
الموجود الخارجي فان تورية الشئ عن عوارضه الخارجية لا يمكن في الخارج لانه محل الحد والمحض لا يتصور فيه التورية اذ ليس هو امرا غير اعتبار
الوجود خارجا عن الماء فليس للشئ فيه وجود مجرد عن العوارض ووجود ما مخلوطا بها ففيه خلط بحث بخلاف الذهن فانه محل الخلط والتورية
جميعا فان ادراكه يكون باخذ حقيقة مجردة عن العوارض وتحصيل نفس الحقيقة من حيث هي هي ثم عوض بها العوارض الذهنية فيصير ملتبسا
قائما بالذهن ففيه خلط وتورية والاول علم والثاني معلوم الا ان يقال ان التورية وان كانت فعل الذهن لا محالة لكن لا يلزم عدم كونها
في الخارج اذ هم قالوا الصورة الحاصلة الشخصية في الخارج مرتبتان مرتبة نفس الجوهر مع قطع النظر عن العوارض ومرتبة ملتبسة مع العوارض و
باعتبار الاول علم عليه للهيولى وباعتبار الثاني معلولية لها والاول ما قال بحر العلوم دام فيوضه هذا ادفع ما يرد ان الموجود الخارجي ايضا
يمكن فيه الاعتباران احدهما الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والثاني الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير ممتازة بالهوية
والتشخص فيصدق عليها الموجود الذهني وتقرير الدفع لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية لان الخارج خلط محض والتورية انما يكون
في الذهن وجه الاولوية ظاهر اذ ليس في كلام دليل كون موجودا ذهنيا انه لا يترتب عليه الاثار الخارجية حتى يرد عليه ما ورد على التقرير
الاول من ان الحقيقة المأخوذة في الخارج مما يترتب عليه الاثار الخارجية وان لم يترتب عليه اثار الشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة
الصورة علة لوجود الهيولى وتحصل بالقياس الى عوارض خارجية وكذا نصف الجبايع الاعراض ثم قال لعدم تمام جواب المحشي بانا نريد
بالتورية التهيئة نسبة الا الخارج فالخارج والذهن سيان في عدم كونها موجودة فيهما فان الوجود في واحد منهما بدون التشخص غير معقول واذا اريد

ارید الهویة المطلقة مع قطع النظر عن العوارض فالخارج والذهن ظرف وجودها فیهما سیان اذ هی موجودة بوجود الشخص سواء کان ذهنیا او خارجیا وسواء وصفت التوبة التی هی فعل الذهن ام لا فیصدق علیها انها غیر ممتازة بالشخص والهویة والاقران للانیاب وجودها فی حیث هی فافهم قوله بوجودة فی الذهن بنفسها قیل المراد من وجودها بنفسها وجودها بلا واسطة فی الصورة اخری اذ لو کان بالواسطة فیکون علمنا بها فلم یبق علیها حضوریا اذ العلم الحضوری عین المعلوم ولا شک ان علم النفس بالذات والصفات علم حضوری قال فی الحاشیة المتهیة وفیه ان الصورة الحاصلة من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة علم وصفة قائمة بالنفس ووجود الصفة هو وجودها لموصوفها ولیس لها وجود فی نفسها ما لم تقرر ان وجودها هو وجود ما هو موصوفها قوله یحذو حذوه الوجود اه ولم یقل هو عین الوجود الخارجی اذ المشهور منه ما یکون خارجا عن الماهیة وهذا لیس کذلک یقوم تمام فی ترتیب الآثار بخلاف الثانیة قلت ان وجود الاول وجود اصلی والثانی وجود ظلی اذ الاشیاء فی الخارج اعیان وفی الذهن صور وظلال والصورة هی الظل والاثر المترتب عن الاعیان ولا یترتب علیها الآثار فلذا قال فی الاول بنفسها وفی الثانی لصورتها الا ان یقال ان هذه المرتبة والتاسة بنفسها اخذ وحذو الاعیان لکن من حیث کونها صورة ذهنیة للشیء من حیث هی هی لیس کذلک لعدم ترتب الآثار المخصوصة لهذا الشیء علیه فتامل قوله وبهذا الظهر لک اه ای بما ذکر المحشی من نحوی الوجود الذهنی واختصاص الموجود الذهنی بالذهن ظهر ان ما ذکره الشارح فی هذا المقام من ان الذهن لا یدرک الا کلیا والموجود فی الذهن لا یتجاوز عن غیره لیس بلازم اذ یمنع ذلک ولو سلم فلا نسلم انه یلزم بحسب وجوده الذهنی هویة شخصیة کما عرفت قال فی الحاشیة فانه لو سلم ان الذهن لا یدرک الا امرا کلیا فلا نسلم ان یلزم بحسب وجوده فی الذهن هویة شخصیة انتهی واقول لیس علی ما ینبغی ولم یقل لیس بصواب اذ یمکن ارجاع کلام الشارح الی ما ذکره المحشی بان یکون المراد بقوله فان الذهن لا یدرک الا امرا کلیا ان المعلوم فیه لیس الا امرا کلیا وهو الموجود الذهنی واما الذی هو مرتبة العلم فی الذهن فهو هویة شخصیة راجعة الی الموجود الخارجی عین ترتب الآثار علیه کما عرفت ویرد علی المحشی ان الشارح یرضی بعدم الاختیار فی الذهن وعدم العلم کما لا یخفی کما یدل علیه کلامه فی ما بعد وکل ذلک تعسف فاحش بقول بانه لیس کما ینبغی ولو سلم فلعل منع الشارح الهویة الشخصیة فی الذهن بمعنی انها لا تلحق للصورة الذهنیة للکلی هویة شخصیة یمنعها الاشتراک بکونها بالاکثرین وحاصل فی الذهن عند انتزاعها من الکثرین وان لحقت الهویة الشخصیة الخارجیة عن الحمل علی الکثرین فالحاصل فی الذهن ظل للکثرین لانها مجردة عن التشخصات فاراد بالهویة الشخصیة ما یمنع الاشتراک فی الحمل والظلیة ولم یوجد الثانی فی الصورة الذهنیة فلا منافاة بینه وبین کلام المحشی بان تعریف الوجود الخارجی صادق علی الموجود الذهنی وهی الصورة الحاصلة اذ اخذت من حیث هی هی اذ الموجود الخارجی لیس لهویته شخصیة مرتبة ذاتیة بل الهویة منضمة الیها من خارج لک الصورة الذهنیة من حیث هی هی ممتازة بخصوصها عن غیرها ولیحقها هویة شخصیة من خارج منضمة الیها فصارت ممتازة بها عن غیرها فافهم وبخصوص الاول بالخارجی للایقال ان الصورة الذهنیة لم یلحقها هویة شخصیة فی الذهن فلا یصدق علیها تعریف الخارجی لانا نقول هذا اذا شرط لحوق الهویة للموجود الخارجی فی تحقیقه واذا لم نشترط فلا نسلم صدقه علیها قوله مع انک تری اه ناظر الی القول اه حاصله ان قول الشارح ان الجزئیات المدرکة بالحواس مع القول بان النفس لا تدرک الا امرا کلیا لعله یقصد الحصر بان مدرک الکلیات النفس ومدرک الجزئیات غیرها وهو الحواس کما هو الظاهر وبهذا الظاهر ورد ان المدرک لیس الا الله تعالی وانت وان ما للحواس غیره وبهذا دعوی بلا دلیل الا ان یدعی البداهة ویرد علیه ان الناقص یعلم الواجب لذاته بنفسه ان العلم فانتقض القاعدة ما لا یغیر بهذا ان لا یغیره ومن یقول بادراک الحواس للجزئیات لیس مراده ان ترتسم صورها فی الحواس بل انها معدة لحصول الصورة فی النفس

فمعنى قوله ان الجزئيات المدركة بالحواس ليعني عالم الحواس فالمدرك حقيقة ههنا ليس الا النفس دون الحواس فلا يرد كلام
الشيخ ولا يرد ما اورده المحشي وهذا التوجيه على النسخة التي ليست فيها المرتسمة في القوى الباطنة فافهم واما على ما فيها هذا اللفظ
ففيه نظر فالمدرك في الانسان هي النفس الناطقة والحواس آلات محضة وفي الحيوانات لما لم يثبت نفس مجردة تدرك الكليات
فادراكها بالحواس ومن ذهب الى ان الادراك متعلق من خواص النفس والحواس الحسية ليست قابلة للادراك ولا تصور الشعور
في الحيوانات على مذهبه الا باثبات النفس المجردة لها لوجود الادراك فيها فانفلت اذ لو كان لها نفس مجردة وهي يدرك الكليات
فالحيوان ايضا كان مدركا للكليا والجزئي في الفرق بينه وبين الانسان قلت ادراك الكليات من خواص اعتدال المزاج الانساني
الا ترى انهم يختلفون باختلاف المزاج في البلادة والذكاوة والمجانين منهم لا يميزون بين المحسوسات فكيف يدركون الكليا
ولما لم يوصف الحيوان بهذا الاعتدال لم يدرك الكليات فان قلت ان الحيوان كالقوة مثلا يصدر عنها من العجائب والغرائب
ما يدل على ادراكه بالكليات في الجملة قلت لهذا قال الشيخ في جواب تلميذه ان الفرق بين سائر الحيوانات والانسان في هذا الحكم
صعب وعدم الشعور بادراك الكليات لا يدل على عدمه بل يوجد وان لم نعلم والجهل بالشيء لا ينافي وجوده اذ كثير من الاشياء موجودة الحيوانات
ولا نعلمها فانفلت ان الحصر معدل عن لفظ الدال وغيره في قوله الكلام ناظر واختيار لفظ الناظر الدال على عدم الجزم مع ان كلام الشيخ
يدل جزما على الحصر في ادراك النفس للكليا والحواس للجزئي قلت لما صرح به في موقف الجوهر ان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها
وكونها معينة على الادراك فظهر ان الادراك للنفس وكلام الجزئيات المدركة بالحواس يفهم منه ادراك الحواس ايضا في المراد بقول الشيخ
ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا انه لا حصول فيه الا الكليا وانكان ادراكه للجزئي ايضا لكنه لا لحصول الصورة الجزئية بل لحصول في الحواس ويكون
معينة على ادراكه ولهذا قال ناظر لم يقل يدل فانقيل الحضار وادراك الجزئيات في الحواس بط عند تسليم حصر ادراك النفس
ايضا اذ العقول يدرك بعضها بعضا هو نفسها والعقل عندهم علم كليا سوا كان للنفس او للعقول فعلم الجزئيات المادية ليس الا
بالحواس ولا يحصل في النفس الا على الوجه الكليا واما غيرها فيجوز ان يكون بدون الحواس وانكان جزئيا كما في العقول بعضها لبعض فالادراك
التعقلي كليا والاحساسي جزئي والجزئية والكلية وصفان للعلم وقول الحكماء ان الله تعالى لا يدرك الجزئيات المادية معناه ليس علمه على سبيل
الاحساس كما في علمنا بها واما على سبيل التعقل فلا شك انه يعلم كلها لا يغرب عنه شيء منها هذا العلم كليا وانكان محلوا بها شخصات
فالتشخص في المعلوم التعقلي غير مانع عن الشركة وعليه بناء كلام الشيخ ولا يلزم كفر الحكماء بانكارهم علمه تعالى بهذا النحو لانه ليس انكار العلم
الجزئيات وانما سلبه لها بل مرادهم ان علمنا بالجزئيات لما يكون بالاحساس ليس علم تعالى كذلك تعلقها كلها بدون الاحساس
والحق ان الشيخ صرح بنقل المذاهب لانه التحقيق عنده ليرد عليه ما اورده المحشي فافهم قوله فانفلت الموجود الذهني ما ليس له وجود
اه حاصل الاعتراض ان الصورة اذا صلة في الحواس الظاهرة مثلا صورة المرئي في الابصار منطبعة في ملتقى المجوفين المسمى بمجمع النورين
ولا يترتب عليها الآثار العلمية من الانكشاف وغيره اذ هو موقوف على الشعور ولا شعور ما لم يكيف بالعوارض الذهنية فالموجود الذهني
بهذا المعنى صادق على كليهما فما وجه التخصيص بالقوى الباطنة لا يقال ان الصورة لا تحصل في الظاهرة والباطنة الا بحصولها في الباطنة
لانا نقول ان المختار عند المحققين واليه ذهب الطبيعيون ان الصورة تحصل في الحس الظاهر والنسخة التي ليس فيها قيد الباطنة لا اشكال
عليها اذ لا يفهم الحضورية وقد يجاب بان المراد في عبارة الشيخ بان الجزئيات المدركة بالحواس الظاهرة اذ كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد
بها الظاهرة وقوله المرتسمة في القوى الباطنة مجازا بالاولوية وليست موجودات خارجية فلا تخصيص ههنا قوله قال الشيخ في طبيعيات

طبيعيات الشفاء اتأييد حصول الصورة في الحواس الظاهرة حاصله ان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك
انما هو اخذ الصورة المدرك بخوض الاثر وقوله لكل ادراك باخذ الصورة يدل على ان ادراك الظاهرة ايضا يكون باخذ الصورة
فيظهر حصول الصورة في القوى الظاهرة وعدم وجه التقييد بالباطنة ويحتمل ان يكون التأييد لقوله فالحس باخذ الصورة عن
المادة بان اللام للاستغراق فعلم ان جميع الحس باخذ الصورة عن المادة فظهر اخذ الصورة في الحس الظاهر ايضا في وجه التخصيص
بالباطن واورد على الاول ان كلام يدل على ان الادراك باخذ الصورة واما انها حاصلة في الحس فلا دليل عليه وعلى الثاني
بان الاستغراق لا يصح اذ لم يذهب احد الى ارتسام الصور في الشم والذوق واللمس بل القول الكونها معدة لحصول الصورة
في الحس المشترك فالمراد بقوله والحس باخذ الصورة الحس المشترك فلم يتم للاستاد وجه واجيب باخذ الصورة في كلام الشيخ
مشروط بحضور المادة كما يدل عليه كلام فلو كان المراد بالحس المشترك فيلزم اشتراط حضور المادة في الحس المشترك ايضا وهو خلاف
مذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم قوله قلت اه حاصل الجواب ان مدركات الحس الظاهر حال احساس هذه المدركات لا ينتقش
الا في الحس المشترك لانه الحس الفاعل اذ اذا رأينا زيدا فحال الابصار صورة زيد انما ينتقش في الحس المشترك لانه البصر والاحساس للحس المشترك
اذ هو باخذ الصورة عن المادة حال كون الصورة مقابلة للحس الظاهر واذا زالت هذه المقابلة يبطل ذلك الاخذ والصورة التي كانت
في الحس المشترك تحصل الان في خزانته وهو الخيال فلا حصول في القوى الظاهرة بهذا وجه التخصيص بالباطنة وبهذا الجواب انما يتم
على اختيار مذهب سوى ما ذهب اليه الحكماء اذ هم مصرحون بانطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النور وفي الحس المشترك انما ينطبع
بعد غيبوبة المادة فالقول بعدم انطباع الصورة الا في الحس المشترك خلاف مذهبهم لانهم صرحوا بانطباعها في الظاهرة ايضا وقال
البعض من انه ليس المراد بعدم الانطباع نفيه مطلقا بل الانطباع على سبيل الاستقرار وما قالوا بانطباع الشيخ في مجمع النور فهو على سبيل
الاخذ بالالة من قبيل الحصول في الطرق الوهمية لا المقصود وهو ههنا الموجود في الحس المشترك الذي باخذ الصورة عن المادة بذلك
الالة فمدفوع بان الاشكال باق لا يدفع بهذا الجواب لانه اذا قبل بانطباع الصورة في الحس الظاهر سواء كان بالاستقرار اولا وصدق
عليه مفهوم الموجود الذهني في اثناء حال الصورة في الباطنة فلا وجه للتخصيص نعم اذا ارتفع حصول الصورة في الظاهرة وسلمنا انها لا تحصل فيها
اصلا فالجواب تام للامرية قال الاستاد المحقق لعدم ورود جواب الشيخ انه لعل وجه التقييد بالحواس الباطنة في كلام الشيخ ان الصور الواقعة
بالجليدية فتمثلا عدد ما من الموجودات الخارجية لان حالها كحال سائر الصور المرتسمة بالمرآة والمقادير المنقوشة في الجدار مثلا و
لا شك انها موجودات خارجية وليقع الموجود الذهني هو ما تعلق العلم به بالذات ووجود المرئي في الخارج وحصول صورته بالجليدية
معا سيان في عدم تعلق العلم به مالم يحصل صورتها في الحس المشترك او الخيال فالموجود الذهني بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحواس
الباطنة وليقع على تقرير الشيخ بان مدركات الحس الظاهر لا تحصل صورتها في الحواس الظاهرة بل انما تحصل في الحواس الباطنة فيكون تقييد
الحواس الباطنة في كلام الشيخ لغوا والمفهوم من لفظ الحواس ح انما يكون الباطنة فقط دون الظاهرة الا ان يقال على هذا التقدير يكون
قيد الباطنة لمحض الكشف والبيان واشارة الى ان الصورة انما يكون قائمة بالحواس الباطنة فقط دون الظاهرة فتامل قوله
ولك ان تقول اه والحق ان هذا جواب عن النقض المذكور في الشرح كما يدل عليه ظاهر الحاشية الهندية قال فيها حاصل الجواب
الجواب ان المراد بالهوية التشخصية في الموجود الخارجي هوية يمتنع بها وقوع الاشتراك على وجه الاصالة والدلالة والجزئيات

الى الحاصلة في الحواس الباطنة يجوز اشتراكها على وجه البدلية وان امتنع على وجه الاجتماع فعلى هذا الموجود الذهني فمعان احدهما ان
لا يكون له هوية اصلا وهي الكليات الى الحاصلة في العقل والثاني ان يكون له هوية يمتنع لها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع فقط
وهي الجزئيات الى الحاصلة في الحواس الباطنة انتهى محصوله ان وجود الهوية مطلقا في الموجود الذهني ليس منفيا لينتقض بالجزئيات
الى الحاصلة بالباطنة بل لها هوية مع انها موجودة ذهنية بل المنفي هو الهوية المعتبرة في تعريف الوجود الخارجي وهي هوية يمتنع لها فرض
الاشتراك بين كثيرين على وجه الاجتماع والبدلية وهذا لا يوجد في الحاصلة في الباطنة اذ ليس لها هوية اذ يمكن فرض اشتراكها على كثيرين
على وجه البدلية فائدة قوله الا ترى ان البيضة الى الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يرفع احدهما و
يوضع مقامه الا ترى فيجوز عقل الرائي ان هذه البيضة هي البيضة التي رأيتها قبل مجوز صدق صورة البيضة المعينة على كل من
البيضات على وجه البدلية واذا اجتمع كل من البيضات لا يجوز صدق احدهما على الاخرى فلا نسلم ههنا انها على سبيل الاجتماع
فقط والمنفي عنه ما يكون على وجه الاجتماع والبدلية فلم يوجد الهوية المعتبرة في تعريف الموجود الخارجي فلا انتقاض ومثل صورة
البيضة المخيلة سائر صور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد الخارجية والوضع يرد عليه ان انطباق الصورة الخيالية على الافراد
المعينة انما هو في بعض الصور الخيالية اذا كانت الافراد متشابهة متميزة عند الحس كهذه البيضة فكيف يصح الكلية بعم انطباقها على الافراد
الوضع يجري في الخياليات كلها هذا على النسخة التي فيه الواو الواصلة في قوله والوضع واما على النسخة التي فيها او الفاصلة موقع
الواو فلا اشكال اذ يصير معناه ان سائر الصور الخيالية ينطبق على الافراد الخارجية كما في المتشابهة المتميزة عند الحس او الافراد
الوضع كما في جميع الخيالات او يكون طائفة الخلو لا الجمع كما لا يخفى وقد يورد عليه بان الصورة الخيالية اذا كانت ملتفتة بالعوارض
ومتشخصة بالتشخص الخيالي فيمتنع الشركة اجتماعا وبدلا ولا يكون صالحة للشركة اصلا فكيف يصح القول بانها صالح للشركة البدلية
الا ان يقال ان الصورة الحسية الملتفتة بالعوارض من الموجودات الخارجية وهي بهذا الاعتبار ليس من الذهني واذا قطع النظر عن
هذه العوارض فمن الموجودات الذهنية وصالح للشركة البدلية دون الاجتماعية ويحتمل ان يكون جوابا عن الاعتراض المذكور بقولنا الى
فانقلت اه فحاصله ان الجزئيات الحاصلة في الحواس الظاهرة موجودات خارجية لانها متقارنة للمادة ولو احتمالا فلها هوية لئلا يمتنع
الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية فشمول تعريف الموجود الخارجي لها لا لفرد ذهني منه بخلاف الحاصلة في الباطنة فانها من الموجود الذهني
مع انها يصدق عليها ان لها حقيقة وهوية فان كان النقض مختصا بها فليذكر قيده لهذا المدعى عن التكلف لانه اذا كان المراد من الهوية
في تعريف الوجود الخارجية التي يمتنع الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية فالنقض بالجزئيات الحاصلة في الباطنة ايضا مندفع
بانها وان كانت لها حقيقة وهوية لكن ليست الهوية بالمعنى الذي يعتبر في الخارجي فكما يعلم دخول الحاصلة في الظاهرة لوجود هذه
الهوية فيها كذلك يعلم خروج الى حاصلة في الباطنة عن الخارجي ودخولها في الذهني فلا وجه للتخصيص الا ان يقال ان الهوية في مدركات
الحواس الظاهرة كانت ظاهرة فكونها من الموجودات الخارجية ظاهرة واما الحاصلة في الباطنة عدوها في الموجودات الذهنية مع
تعريف الخارجي عليه باعتبار وجود الحقيقة والهوية بحسب نظر الدقة فلا انتقاض وقيد الى حاصلة في الباطنة انما وقع على سبيل التنزل وتحصيل حاصل هذه التفصيل بان مدركات الحواس الظاهرة ما كانت متقارنة بالمادة غير مجردة فلها هوية يمتنع عن الشركة البدلية والاجتماعية والصورة الحاصلة في الباطنة ما كانت مجردة ولو بنحو من التجريد فلها هوية يمتنع الشركة الاجتماعية ولا يمتنع البدلية واما الحاصلة في العقل فلا

فهي مجردة عن المادة ولواحقها بالتجريد التام فلا يمنع الشركة الاجتماعية والبدلية بل يمكن اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية فالاول
يكون من الموجودات الخارجية والثاني كان فيه اشتباه بحسب خلوق الهوية ان يكون توليف الوجود الخارجي صادقا عليه مع كونه من
الموجود الذهني لكن فالنزاع الى اعتبار الهوية في الخارجي بمعنى مانع الشركة على وجه الاجتماع والبدلية لعدم صدق توليفه عليه والنقض
في الصورة الحاصلة في العقل لوجهين من الوجوه وهي كلي ويرد عليه ان عد الاول من الموجود الخارجي والثاني من الذهني فاذا الموجود
الخارجي ما يترتب عليه الآثار والحاصلة في الحس فقط لا يترتب عليه الآثار الخارجية او صورة انسان مثلا اذا حصلت في الباصرة لا يرتفعها
البتة وكذا حصل صورة امرأة في الذاكرة لا يحلها امر افظهر ان الحاصلة في الظاهر والحاصلة في الخيال كلاهما سيان في عدم ترتب الآثار
فهما من الموجودات الذهنية قوله بتجريد انا قصاه اه بالنسبة الى تجريد العقل اذ فيه تجريد تام لا يمنع الشركة البدلية وليس تمام الاجتماع الاجتماعية
ولك ان تقول الفرق بين تجريد الناقص والتام ليس الا ان ما بالعوارض المخصوصة بان يحصل العوارض من حيث خصوصيتها في الحس والمتحصل في العقل
وقد تقرر ان خصوصية العوارض تابع لخصوصية موضوعاتها فحصول العوارض من حيث الخصوصية لا يكون الا بحصول الموضوعات من حيث الخصوصيات
واذا حصل الموضوعات من حيث الخصوصيات فيمتنع الشركة على وجه الاجتماع والبدلية فلا يبقى الفرق بين الحاصلة في الظاهرة والباطنة
واما بالعوارض من حيث عليها فيها بان يقال ان طبايع العوارض حاصلة في الحس الباطنة فكانت مجردة عن الخصوصية ومحفوظة بالعوارض
وبهذا التجريد ناقص بالنسبة الى ما هو مجرد عن العوارض مطلقا وهو حاصل في العقل وبهذا ظهر ايضا ان العقل يمكن ان يدرك العوارض
من حيث عليها الكلية ولا مانع له عن ادراكها فالعقل والحس سيان في هذا الادراك في وجه كون الاول تجريدا تاما والثاني ناقصا فالاشبار
الاشبار الى الحاصلة في الحواس الباطنة ما كانت قابلة للبدلية بخلافها الى الحاصلة في الظاهرة اعلم ان الحاصلة في الباطنة لما يجرد عن المانع
الظاهرة ولا يمنع الاشتراك البدلي كالظاهرة وما كان المانع عن الاجتماع ما قيد علم ان تجرد اتم لم يحصل لعدم تجرده عن المانع للشركة
الاجتماعية فظهر ان اقتران الحاصلة في الباطنة ليس كاقتران الخارج فانه لا تجرده كتجرد العقل فهو يتوهم ناقص فافهم قوله على وجه الاجتماع
دون البدلية اه يرد عليه ان تلك الصورة المحمولة على الكثيرة على وجه البدلية اما ان يكون متحدة مع كل واحد من الكثير او الواحد منهم فعلى الاول
يكون محمولة على الكثير على سبيل الاجتماع ايضا للاتحاد ما مع كل واحد وعلى الثاني لا شركة فيه اذ هي ليست محمولة على الكثير اصلا واما هي محمولة على الواحد
المعين فقط ولا يجاب بانها متحدة مع كل واحد ولا يلزم حملها على الكل على سبيل الاجتماع او نقاط الحمل الاتحاد وهو على سبيل البدلية فحملها البعض
يكون لك فلا يلزم الحمل على سبيل الاجتماع حتى يلزم عدم الفرق بينه وبين ما يحصل في العقل اذ التكثر البدلي عبارة عن كون الصورة بحيث
يكون محمولة على فرد معين في زمان واذا زيل يده الفرد ووضع مكانه فرد آخر في ذلك الزمان ليصح حملها واذا اجتمعا في زمان واحد في
مكان لا يصح الحمل عليهما كما عرفت في صورة البيضة المعينة فالصورة في ذلك الزمان امامتحدة مع الافراد فلا يمتنع الصدق عليها
وهذا هو الاجتماعي او ليس بمتحدة معها بل فرد معين منها فلا تكثر فيها اذ الاتحاد مع معين والتكثر متنافيان الا ان يقال ان الفرق بين
الحاصلة في الحس الباطن والحاصلة في الظاهر وما هو حاصل في العقل ان الاول يغلط العقل فيه لوجود تجرد ما بالنسبة الى الخارج فيحمل تلك
الصورة على الافراد على سبيل البدل ولا تحمل على سبيل الاجتماع اذ الواحد ما من مادة معينة يمنع عن الشركة الاجتماعية بخلاف الحاصلة في
الظاهر ليس فيه تجريد اصلا فلا يجوز فيها الشركة واما الحاصل في العقل فهو مجرد من جميع الوجوه فيجوز فيه الشركة مطلقا فظهر ان التكثر البدلي
تابع لغلط العقل لانه الواقع وهذا هو مرادهم اينت تعلم انهم يقولون ان الصورة الغالبة للشركة البدلي فقط خارجية والغالبة للاجتماعي
كلية والفرق بين الكلي والخارجي ليس الا ان الواقع فلو كان مناط على غلط العقل يلزم صيرورة الكلي جزئيا اذ الاعراض الغلط للعقل وهو الكليات

بان يحمل الكلي على الافراد على سبيل البدلية لا على سبيل الجمعية ويلزم كون الموجود الخارجي موجودا ذهنيا لان وقوع الغلط في
مدركات الحواس الظاهرة ايضا ممكن اذ يمكن وقوع الغلط في العقل على اي نحو فرض والحكم بالا يلزم هنا المحال وههنا يلزم المحال كما
قوله ولبعد اللتيا واللتي اه في الصحاح تصغير اللتي اللتيا بالفتح والتشديد ويقع فلان في اللتيا واللتي وبما اسمان من اسماء
الداهية وكذا في القاموس وفي الشمني اللتيا واللتي الامر العظيم يقع فلان في اللتيا واللتي وتصغير اللتي اللتيا بفتح اللام
وكسر التاء وتصغير اللذين اللذيا قال في الحاشية اي لبعد السوال المصدر بقوله فانقلت والجواب المصدر بقول ولك ان تقول انتهى
هذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا عن السوال بقوله فانقلت ليقتضيه عنوان الكلام ما يرا ولفظ اللتيا واللتي اذ هو ليقتضي ان يكون
سابقا جوابان مذكوران عن اعتراضهم ثم لبعد الجوابين بهذا جواب اخر عن الاعتراض السابق ويحتمل ان يكون جوابا ثانيا للمتفق المذكور
في كلام الشارح وقال البعض المراد باللتيا واللتي لبعد الجوابين الاولين من الشارح الثاني من المحشي بقوله ولك ان تقول الخ ولو قيل كيف
يراد هذا اذ جواب الشارح مذكور في الشرح وجواب المحشي في الحاشية ولفظ اللتيا واللتي يقتضي ذكرهما في مقام واحد يجاب عنه بان
الحاشية من نواحي الشرح فكانها جزء فالمذكور فيها هو المذكور في الشرح فلا باس من هذه الجهة بهذا الصنيع والبعض جعلها اشارة الى اجمال
الجواب وتفصيله قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية يمنع لها ذهنا من الاشتراك على وجه الاجتماع والصورة
المرتسمة الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها بسبب ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة التي في
اي خيال يحمل على سبيل الاجتماع ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس لان مناط الكلية وجوب الانطباق على الاعيان الخارجية
محققة كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى محصولا على الاحتمال الاول ان الصورة الحاصلة في الحس الظاهرة مقارنتها للمادة وجودها
الخارجي لا يقبل الشركة اصلا والوجود الذهني عبارة عن وجود لا يترتب عليه الاثار ولا يوجد هذا المعنى في الصورة الحاصلة في الظاهرة
لترتب الاثار عليها فهذا المعنى لا يوجد الا في ما يقبل الشركة على سبيل الاجتماع وهو ليس الا الكلي او الجزئي الحاصل في الباطن فمع الاول
الاشتراك في الخارج ومع الثاني في الذهن فان الصورة الحاصلة في خيال زيد مثلا مع قطع النظر عن العوارض ينطبق على تلك الصورة
الحاصلة في اي خيال كان في خيال زيد او عمرو او غيرذلك فيوجد هذا في الذهن اشتراك على سبيل الاجتماع فهذا وجه التقييد
بالمرتسمة في القوى الباطنية قوله ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس اه هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال اذا كان الصورة
الحاصلة في الباطن غير مانعة عن الشركة الاجتماعية والكلي لا يمنع الشركة فيلزم كون هذه الصورة من الكليات مع انها ليس كذلك والجواب
ان مناط الكلية وجوب الانطباق على الاعيان الخارجية محققة كانت الكليات التي لها افراد موجودة في الخارج او مقدرة كانت الكليات
الفرضية على وجه الاجتماع والمعتبر في الكلي عدم منع الشركة الاجتماعية في الخارج والصورة المرتسمة في الباطن وان لم يكن مانعة عن الشركة
في الذهن كما عرفت لكنها يمنع عن الشركة في الخارج لعدم تجريده التام الذي في الكليات فانقلت ان المحشي قال فيلزم ان لا يصدق الا على
الكليات وقد اسلم ان لا يكون الموجود الذهني الا من الكليات والصورة المرتسمة في الباطنة اذا كانت من الموجود الذهني يلزم
كونها كلية قلت النسخ ههنا مختلفة في بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك فعلى هذا لا محذور واما على النسخة التي
فيها لا يصدق الا على الكليات فيراد به ما فيه نوع من الاشتراك اذ الكلي ما يصح فيه الاشتراك الاجتماعي بحسب الاعيان والصورة المرتسمة
في الباطن ليست كذلك فان فيها نوع شركة فلا منافاة بين قوله ولا يلزم كلية مدركات الحواس وبين لا يصدق الا على الكليات
قال الاستاد المحقق قدس سره مناط الكلية ليس جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققة او مقدرة فان جواز الانطباق ان يوجد

قوله

مجرد تقريره وفرضيته وان كان مستحيلا فذلك مع انه لا يساعده اللفظ يستلزم محذورة الجزئي كليا فان التقدير لا يستحيل فيه
وان قصد به بحسب نفس الامر فذلك لا يتاتى في اكثر من الكليات الفرضية لاستحالة ايجادها ذهنا وخارجا والمنطبق عليه لا بد من وجوده
لا يتق الوجود الفرضي للمنطبق عليه كما ان للانطباق النفس الامري لا نالقول وذلك بطرفان الضرورة شاهدة بان الانطباق في طرف
لا بد له من وجود المنطبق عليه في ذلك الطرف وان قصد به ان الانطباق على الكثير بحسب نفس الامر بالنظر الى نفس المفهوم منها الكلية فعدلك
ايضا بطرفان بعض الكليات يابى بالنظر الى نفس المفهوم عن التكثر بحسب نفس الامر كالواجب الوجود مثلا فانه بالنظر الى نفس المفهوم غير قابل للتكثر
اذ العقل اذا لاحظ المفهوم بتخيل افراده باطلا محضا فيابى عن الانطباق عليها كما انه اذا لاحظ مفهوم الجزئي ويحاول ان تحضر يابى
عن التكثر في الخارج كذلك اذا لاحظ هذا المفهوم يابى عن التكثر فيه في الخارج ووجود التقدير لا يغني شيئا فان ذلك لا يعتنى به الجزئيات بل
الحق سقوط كون المفهوم كليا على عدم استعماله على الهذية والتعين سقوط الجزئية على استعمالها عليها ولعل هذا ما قصده المحشي من جواز الانطباق
على الاعيان على سبيل التجوز فافهم واما على احتمال ان يكون هذا القول جوابا نبيا الاصل النقض المذكور في كلام الشارح فحاصله ان للصورة
الحيانية اعتبارين اعتبار الاكتناف بالعوارض واعتبارها من حيث هي مع قطع النظر عن الاكتناف فالاول يجد وضد الوجود الخارجي
في ترتب الاثار والثاني موجود ذهني لا يصدق عليه الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك فالصورة المرتسمة وان اشتملت على الهوية الا انها عرض
فرض الاشتراك بين الاشخاص في الخارج لكن ليس لها هوية يمتنع الشركة بين صور موجودة في الحيالات الكثيرة فهذه الهوية ليست
هوية معتبرة في الوجود الخارجي ولا تدافع بين كونها موجودة ذهنية ومشتملة على الهوية اذ هذه الهوية المنفية في تعريف الوجود الذهني
والفرق بين الجوابين ان سقوط الاول على الاشتراك الاطمي وعدم وسقوط الثاني على ترتب الاثار وعدم واما الاجوبة الثلثة فالفرق
بينها بان سقوط الاول على ان عدم حصول الصورة في الحس الظاهر موجب التخصيص بالباطن وسقوط الثاني مع قطع النظر عن ذلك على ان الحاصلة
في الظاهر محدودة في الوجود الخارجي لمقارنتها للمادة ولواحقها والكانت مشاركة في عدم ترتب الاثار للصورة الحاصلة في الباطن فلكن
الهوية فيها لا يفوز في الصورة الحاصلة ليفرد بالحصول فيها وسقوط الثالث على ترتب الاثار وعدم ودخول الحاصلة في الظاهر في الجزء عليه
الاثار بتجريده بخلاف ما قال استادا لاستاد وكمال كمال الملة والدين في هذا المقام اعلم ان الوجود الذهني يوجب تشخصا للموجود فيه لوجود
حصل في الذهن نفس الماهية او شخص منه وصوار حصل في الحواس الباطنة او في العقل لان الوجود الذهني من الاعراض الذهنية فلا بد له
من وجود التشخص في الذهن وصدق الحاصل فيه على كثيرين بدلا يمتنع قطعا ان اريد صدقه مع تشخص المتعدد بحصوله في الذهن فان الاشتراك
البدلي نوع من الكلية وانما جاء البدلية من قيد زائد كما في النكرات او الشيع المرئي من بعيد باعتبار وصدة الماخذ او غيره وما فيه التشخص
ذهنا كان او خارجا مطلقا يابى عن الصدق على الكثيرين وان قطع النظر عن التشخص الذهني فصدق الحاصل في العقل والحس الباطن والحس
الظاهر على السواد على كثيرين صحيح لا نرى هذا الاعتبار يكا البتة وانما نار الخيط به هنا من كلام المحشي من تفرقة بين الاشتراك البدلي والجمع
فان الاشتراك البدلي يجامع الجمع وهما قوة واحدة واعترض عليه بحواله وام فيوضه بان فساده ظاهر لان ههنا تشخص احدهما تشخص
المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس جزئي البتة بالاتفاق الفلاسفة ثم تحقق تشخص اخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص
مع المعلوم تشخص وهو يدعي ان هذا التشخص غير مانع عن الشركة البدلية اقول وبالله التوفيق ان التشخص الذهني اذا قطع النظر
عن تشخص الذهني الذي عند حصوله فيه فالقول بتقارن المعلوم تشخص اخر مانع عن الشركة البدلية ليس بشيء اذ المعلوم المدرك ليس
بالحواس ص

الا الجزئي الملحوظ في الخارج وتشخصه ليس الا تشخص خارجي وهو ممنوع عن الشركة مطلقا سواء كان بدلا او اجتماعا ولو قيل بان له
تشخصين في الذهن فاذا اقطع النظر عن احدهما بقي الآخر غير مانع عن الشركة العدلية فهذا مما لا بد له من الدليل فما حاصل ما قال استاد
الاستاد ان الموجود الذهني يكون بدون التشخص الخارجي ويكون متشخصا في الذهن متشخصا في الذهن واذا قطع النظر عن هذا التشخص
ايضا لم يبق الا الكلي وفي العقل ايضا لا يحصل الا الكلي فيما الحواس والحاصل في العقل سيان نعم كونه كليا حادثا كما سيجيء فافهم قوله
لا يخفى انه بهذا الايراد يعلم ما نقل الشق من الجواب عن الاستقاض بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة حاصل الجواب ان الهوية انما
في توقف الموجود الخارجي الهوية المنضمة بالانية في تحققها الخارجي فالموجود الخارجي يكون ممتازا عن غيره بهوية او هوية منضمة بالانية
في تحققه الخارجي والجزئيات المرتسمة في الباطنة وان كانت لها هوية او هوية ممتازة بها عن غيرها لكن ليس هذه الهوية منضمة بالانية
الا وجود الذهن بل هي منضمة بالانية في تحققها الذهني او ما هو في الذهن لم تحقق خارجي بهوية خارجية لا الهوية الخارجي والهوية التي
بها الامتياز كونها عليه هوية خارجية اذ هي موجودة خارجية بهذا الاعتبار يعني ترتب الآثار عليها فالتمايز ليس في الذهن بالهوية
فالموجود الذهني ما لم يكن ممتازا بالتحقيق فقط او بالحقيقة وهوية معا لم يكن ليس الهوية في هذا التحقق فاذا لم يكن له هوية فلا اشكال به فاورد
عليه المحشي بوجهين حاصل وجه الاول ان تخصيص التحقق بقيد القصد اذ المغايرة في الخارج ماهية وهوية ليس الا مغايرة في تحقق الخارج
بهية وهوية منضمة بالانية هذا التحقق اذ التشخص ليس منضما الى الهوية في الخارج عند احد لا عند من قال بخروج الهوية عن الحقيقة التشخيص
كما هو مذهب المحققين ولا عند من قال بدخولها فيها كما هو مذهب اليزدي فالموجود الخارجي مثلا يخرج عنه على تقدير ارادة الانضمام في توقيف
اذ ليس فيه هوية منضمة عند احد من المحققين وغيره فما فهم من التشخص بالهوية المنضمة في التحقق الخارجي من جواب الشق ليس المقصد
اذ يلزم خروج ما هو من الخارجي عنه فاذا لم يخصص بالموجود الذهني الغير هوية وهوية فورد الاشكال قوله حيث ذهبوا اه اي المحققون
لا ان الاختلاف بين الكلي والجزئي ليس بحسب الحقيقة بل بحسب الادراك فانهما امر واحد اذا ادركه العقل يكون كليا واذا ادركه الحواس
يكون جزئيا فالمدرك واحد والتعدد انما يلحق بالادراك والتشخص خارج عن الجزئي للانضمام فيه اذ لو كان بالمعنى المصدري فهو اشترك
فيه الانضمام ولو كان بمعنى ما يترتب عليه الامتياز في نفس الامر وهو بما به الموجود هو الموجود الحقيقي القائم بذاته الذي يستند اليه
ذلك الشخص باسنادا خاصا فهو الغير منضم فلا انضمام للتشخص للجزئي عند القائل بالخروج فالفرق بين الكلي والجزئي عنده بحسب
الادراك فقط ويرد عليه انه يلزم ان لا يكون المجردات عالما نفسها عالما وجزئيا لانها منزهة عن الاحساس وعلم الجزئي لا يكون الا به ويلزم
ان يكون الصورة العلمية المتشخصة متدركة بالحس اذ هي جزئية ولا يدركها الا الحس مع انه ليس كذلك لان الجزئي ليس عالما وجزئيا بل عالما وجزئيا بحيث
لا يتعلق في الخارج الا على ذات مخصوصة متشخصة والتحقيق ان مناط الجزئية والكلية على الهوية وعدمها فان كان مشتملا على الهوية التي يمنع
التكثر سواء كانت بحسب الخارج او العقل فهو جزئي وان لم يكن مشتملا عليها فهو كلي فالتشخص عند القائل بخروج التشخص ليس الا هوية موضوعة
التشخص بحيث يكون القيد والتقييد كلاهما خارجا عن اللحاظ فالفرق بينه وبين الطبيعة ان الطبيعة لا يلاحظ فيها كونها موضوعة
للتشخص وفي الشخص يلاحظ ذلك وامر اللحاظ فكلاهما واحد لا تفاوت بينهما اصلا فان قلت اذا لم يكن بينهما فرق الا اعتبار اللحاظ
فكيف يكون احكامهما مختلفة وآثارهما متفاوتة قلت ليس هذا الاعتبار اختراعا محضا بل من النفس الامري فاذا كان الفرق بينهما
بحسب نفس الامر فلا بأس بتباين الآثار والاحكام فالقيد اللحاظ تابع للحاظ فحاصل لو جعل فلا فرق بحسب نفس الامر وتباين

وتباين الاحكام يقتضي الافتراق النفس الامري قلت هذا انما يكون اذا لم يكن احد اعتبارا محضا فيكون منشاره موجودا فيكون
تباين الاحكام راجعا الى المنشار لا الى منشاره وهو الامر الملحوظ الواحد لا تفاوت فيه اصلا فكيف يرجع اليه التباين لانا نقول الملحوظ
وان لم يكن متفاوتا بحسب الحقيقة لكنه متفاوت بحسب الوجود فتباين الاحكام كما يكون بالاحوال لكنه تكون بالوجود ايضا قوله
او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم كما حاصله ان غير المحققين فهبوا الى ان الهوية داخلة في الحقيقة التشخصية وقالوا ان التشخص جزء
عقلي للشخص والشخص مركب عقليا منهما والموجود في الخارج هويته بسيطة فالهوية عندهذا الراي ليست منضمة الى الهوية لانه يذهب
عليك ان التركيب يحال على المشهور والمشهور ان الشخص له مهية وهوية منضمة اليها في الخارج والفرق بين الكلي والجزئي يجب الادراج
فيه غير الحقير ويجوز ان يكون الانضمام اعم من الحقيقي والانتزاعي فالامر متحقق للاحالة قوله ام من البين انه هذا اشارة الى الايراد
بوجه آخر حاصله اثبات الهوية المنضمة للموجود الذهني ليرد قول الشارح الذهن لا عاء وجه ينضم فيه تشخص الا هوية بيانه ان للموجود
في الحواس هوية مغايرة لهوية الموجود في الخارج اذ الوجود في الحواس غير الوجود الخارجي بالضرورة واذا اختلف التشخص ضرورة
ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص اذ هما متلازمان لان صدقهما واحد وايضا انتقال الحال عن المحل محال فليس السواد الذي
الشخص الخارجي حاصلة في الحواس والا يلزم انتقال العرض من محله وانتقال العرض من المحل محال فظهر ان الحاصلة في الذهن لها هوية تشخصية
منضمة اليها وهي ممتازة عن غيرها بها فاندفع النقض المذكور فلا يفيد ما قالوه الشارح من الجواب ولك ان تقول ان الوجود الذهني وجود
ظلي لا وجود اصلي والتشخص يلازم الوجود الاصلي لا الظلي فاختلاف الوجود لا يستلزم اختلاف التشخص ليلزم كون الموجود الذهني
مشتملا على الهوية والهوية المنضمة اليها فافهم قوله لان المتبادر اه دليل التعسف حاصله ان المتبادر بقول المصنف توليف الموجود
الخارجي فان الحمار مع الحيازة بحقيقة الحمارية هوية تشخصية قائمة بالمتميزين اعني الهيئة والهوية بالذات وفي التوليف الموجود الذهني
بقيد احد المتميزين وهو الهيئة وفي التميز الآخر وهو الهوية المنضمة مطلقا سواء كانت في الخارج او في الذهن فظهر بحسب التبادر ان
الموجود الخارجي يكون فيه مهية وهوية متغايرتان بالذات ولا يكفي الاعتبار فالجواب بان المواجب تعاهيته وهويته مغايرة لها بالاعتبار
لا يرفع عن التعسف عما هو المتبادر وان قول الشارح الموجود الذهني يتبادر منه كون الموجود الذهني غير منضم الى الهيئة في اي ظرف
كان في الخارج او في الذهن فجواب الشارح بان المغايرة في الخارج بحسب المهية وهوية الخارجة الذهن لا عاء وجه ينضم فيه تشخص الى مهيته
لا يدفع ان التكلف بعيد وبه اندفع التعسف فان قلت ان ما علمت انفا يدل على الهوية المنضمة للموجود الذهني فلم يبين وجه التعسف
وما الى جعله التوجيه بالمتبادر قلت ان استعمال التعسف عندهم يكون في كلام يصح مع ضرب من التكلف والتوجيه باثبات الهوية
في الذهن وعدم انضمامها في الخارج يوجب عدم صحة الكلام فلا يتم قوله ولك ذلك تعسف فلذا اختار بيانه وهما آخران استاد الاستاد قد
والظاهر ان وجه التعسف في الاول ان المفهوم من التغاير المتميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير بالاعتبار معتبرة
عما صدق المفهومين وبهذا لعدم تسليم التغاير التغاير ممتاز عن صدق الهيئة والتشخص في الواجب تعالى وبهذا التغاير غير معتبر عندهم كما قيل
في العلم الحصولي ومعلوم والعلم الحضوري ومعلوم ووجه التعسف في الثاني ان الظاهر من كلام المصنف في التقسيم عدم الاختيار الذهني بالهوية
ومطلقا فلا تقول بالاختيار مع انه مخالف لما سبق لنا لان الاختيار الذي سيتم في الجواب هو الاختيار الذهني بالهوية العينية وهو غير موقوف لان
الوجود الذهني يوجب هوية علمية في الذهني فان الهوية الساوقة مع كل وجود الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية
العينية قد تقدم في الخارج ولا تفاوت الحال في الوجود الذي انتهى كلامه واعترض عليه بحر العلوم دام فيوضه انت لا تذهب عليك ان

وجه التعسف المذكور في الاول حينئذ وامامذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى فانه لو جه حسب ان مقصود المجيب ان
في الحاشية ليس فيه هوية ينحاز بها اى الهوية الخارجية تمتاز بها الوجود الذهني فاورد ان الهوية الى رجية قد تنعدم وبيقى الوجود الذ
وهذا توهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود في الحاشية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي بها تمتاز الوجود
الخارجي وبصير ساانتفاء الهوية عن الخارج بهذا الوجود الذهني وان الرد بهذا الوجه المحقق ان مبنى الجواب بتغير الوجود الحي بالهوية
العينية الى صلة في الحس وهو فاسد لان الهوية مساوقة للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاشية ففيه بالتقدم ان هذا الوهم لكان العلا
الفلاسفة فلا يليق بالمؤمن مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد تنعدم فتامل لا يخفى عليك ان مدار كلام استاد الاستاد على
ما هو الظاهر من عبارة الشرح الناقل عن المجيب الخارج في الخيار الوجود في الحواس او قوله ان المدرك بالحواس لا ينحاز في تحقق الذهني بهويته
وهويته ينضم اليها في هذا التحقق يدل على ان تحقق الهوية في الذهن مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية اذ لو كان لها هوية تقييدية بالنظر
الى هذا التحقيق فيرد عليه ان لها هوية لكن ليست بالنظر الى تحققها الذهني تام ليقيده ظهر ان مراده نفي الهوية في الذهن مطلقا وتم تقييده
بالنظر الى الذهن وليس لكلام ولا لله على ان مقصود المجيب ان الموجود في الحاشية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية بعينها الهوية التي
بها يمتاز في الوجود الخارجي وظاهر مقصود المجيب على طبق ما اراد استاد الاستاد فيراده عليه بان الهوية الخارجية قد تنعدم ويبقى الوجود
الذهني صحيح والوهم لفاده عارض لقلة التدبر قوله اراد بالعدم العدم اه وليس المراد بالعدم المطلق المنع الاصطلاحي الذي مر سابقا
او عدم قبول سلب جميع الخارج الوجود قد يكون بحيث لا يسلب شئ من الخارج وقد يكون بحيث يسلب عنه بعض الخارج دون البعض فقصد على
انه لا يقبل سلب جميع الخارج الوجود فانتقض بالزمان او يقبل العارى فالمراد بالعدم المطلق نحو من الخارج العدم فالواجب لا يقبل نحو من
الخارج العدم فلا انتقاض بالزمان اذ هو قابل للعدم راسا وان لم يقبل العدم العارى واما الواجب لكل لما كان وجوده نفس ذاته اذ يمتنع
ذاته يمتنع رفع عنه بالنظر الى ذاته قال في الحاشية العدم المطلق اما نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع لما كان الوجود المطلق
المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلا من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن له لحوق العدم ولا لحوقه رهما خارجان
عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوصية الوجود والعدم ممكن لا ينافي امكانه واحتياجه انتهى حاصله ان الزمان وان امتنع لحوق
العدم به ولا لحوقه اى سبق العدم عليه لكن نفس الوجود والعدم بالنظر الى ذات الزمان ممكن واللحوق واللاحق خارجان عن نفس الوجود
والعدم فامتناعها وعدم قبوله لهما لا يستلزم عدم قبول نفس العدم فاذا كان قابلا له لا يكون واجبا اذ الواجب بذاته العدم ممتنع لا يقبل
اصلا فانقيل ان الواجب ايضا يقبل نحو اسى الخارج العدم اذ سلب الوجود الزماني والمكاني ضروري عنه فكان قابلا لهذا النحو من العدم
قلت بين ان الواجب ما لا يقبل العدم مطلقا قلنا سمناه انه لا يقبل العدم المطلق اى نحو من الخارج العدم الذي هو سالب الوجود في
نفس الامر فانه ممتنع عليه واما الانحاء المذكورة ليست من الخارج العدم المطلق بالمعنى المراد وههنا لا يليق ان قوله كان الوجود المطلق
المقابل له يدل على ان المراد بالعدم المطلق ما يقابل الوجود المطلق ومقابلته ليس الا سلب جميع الخارج الوجود اقول قد مر قبول على نحوين
الاول ان لا يسلب عنه نحو من الخارج الوجود الثاني ان يسلب عنه البعض دون البعض فالزمان ليس كذلك اذ يسلب عنه نحو الوجود
بعد العدم لان الزمان ليس مسبوقا بالعدم عندهم وان لم يسلب عنه الوجود راسا اذ هو موجود لنا نقول المراد بعدم القبول امتناع طبيعة
هذا العدم والسلب على الواجب لكن بحيث لا يقبل نحو من الانحاء رد الزمان ليس كذلك وبهذا اندفع ما قيل ان بعض الخارج الوجود قد يكون
ضروريا في بعض الممكنات فكيف يكون هذا السلب جائزا فيه اذ ليس امتناع طبيعة هذا العدم بل يجوز هذا العدم عليه قوله ما لا يمكن له او

يمكن له اه ع لعله الجواب ان هذا القول شامل لما يكون ممتنعا بحوق العدم وما يكون واجبا لحلا لحوقه لان نقيض اللحوق وامتناع
احد النقيضين مستلزم لوجوب الآخر ولحوق العدم عدم خاص فيكون ممتنعا ولا لحوقه وجودا خاصا يكون واجبا ولهذا قال وهما خارجان
عن نفس الوجود والعدم قوله ضرورة حصوصية الوجود والعدم ع الممكن لاينافي امكانه واجتماعه اه هذا التوجيه على ما لا يمكن ويرد عليه
ان المعلوم من السابق ان الممكن قد يكون فيه نحو من العدم ممتنعا كالعدم اللاحق للزمان ومن الوجود واجبا كلا لحوقه بالمبدع الذي علمت
انفا فتعين توجيه ضرورة حصوصية الوجود وعلم ظهر توجيه ضرورة حصوصية العدم على السابق لعدم فهمها منه اصلا الآن بقي سر وهي الوجود
والعدم بالنسبة الى الممكن طاجاز ضرورة حصوصية احدهما يجوز ضرورة الآخر ايضا وقيل اراد بالضرورة اعم من ان يكون ضرورة الثبوت
او ضرورة السلب فعلم من السابق ضرورة الوجود بالثبوت وضرورة العدم بسلبه فالمراد بالحوق على هذا التغاير الوجود الخاص وما سابق
بمنع العدم السابق على الوجود لكن ذلك ليس ملائما لقوله وهما خارجان عن نفس الوجود والعدم وان امكن بتلبيعية عليه فافهم قوله فلا
يشكل بالزمان اه تقرير الاشكال ان الزمان لما امتنع عليه العدم السابق واللاحق صار غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم فهو واجب
فيلزم كون الزمان واجبا وجه عدم ورود الاشكال عند ارادة العدم المطلق ان الواجب ما لا يقبل العدم المطلق وليس بخارج
من الخارج العدم والزمان ليس كذلك اذ قابل للعدم راسا بان لا يوجد ابتداء وبهذا العدم غير ممتنع عليه وانما الممتنع العدم السابق واللاحق
فلم يصر واجبا ولهذا يندفع ايضا ما ذهب اليه قوم من اليونانيين من ان الزمان واجب لذاته لان عدم اذا كان ممتنعا بالنظر الى ذاته
صار وجوده ضروريا لذاته وكان وجوده ضروريا يكون واجبا فالزمان هو الواجب ووجه الدفع ان الواجب الممتنع عليه طبيعة وقع الزمان
انما امتنع نحو خاص من العدم وامتناع نحو خاص لا يستلزم امتناع طبيعة اذ عدم ازلا وابدا بحيث لم يوجد ابتداء اصلا ليس بممتنع على
الزمان وجميع اخبار العدم على الواجب فلا يكون واجبا قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه او رسمه وهو الان السيال انتهى هذا اشارة
الى الخلاف الواقع بين القدماء من الحكماء وبين المتاخرين فالقدماء ذهبوا الى ان الزمان هو المقدار المتصل الغير القار المتناهي الموجود في الخارج
وهو الان السيال الراسم له وهو ايضا موجود فيه والمتاخرون من الفلسفة زعموا ان الزمان موهوم والموجود انما هو الان الذي هو السيال
وهو راسمه فعلى الاول امتناع العدم اللاحق في الزمان ظاهر وعلى الثاني بالنظر الى الوجود الانتزاعي الواقع فالحق اذا امتنع
العدم اللاحق على الزمان لذاته صار وجوده في حال الوجود ضروريا واستمرار هذا الوجود كان واجبا اذ احد النقيضين اذا امتنع
كان النقيض الآخر واجبا فاذا امتنع على الزمان عدم قبل الوجود وعدم بعد الوجود فنقيضه وهو الوجود يكون واجبا مستمرا فبقاء
الزمان واجب لذاته والواجب لا يكون محتاجا الى الغير فلا يحتاج الزمان في بقائه الى العلة وما لا يحتاج في البقاء اليها لا يحتاج في وجوده
ايضا اليها اذ علة الايجاد هو علة البقاء عندهم فاذا انتفت علة البقاء لا تنتفي علة الايجاد ولم يحتج الى علة الايجاد وهذا
هو الوجب فيلزم وجوب الزمان قلت لما امتنع على الزمان السابق واللاحق فيكون نقيضاهما وهو سلب العدم السابق وسلب
العدم اللاحق واجبا دهما لاستمرار الوجود اذ سلبهما كما يكون لعدم الوجود لكن يكون لعدم الوجود رسا فمقدار اعم
من استمرار الوجود ووجوب الاعم لا يستلزم وجوب الاخص فالاخص يجوز ان يكون محتاجا الى العلة ولا يلزم وجوب الوجود للزمان
لذاته ليكون واجبا قوله حيث لا يقبل العدم اللاحق اه اي العدم بعد الوجود والا يلزم وجود الزمان مع عدمه فانقلت ان
الزمان كما لا يقبل العدم اللاحق كذلك لا يقبل العدم السابق فما وجه تخصيص عدم قبوله للعدم اللاحق قلت عند الحكماء لا يقبل
العدمين واما عند بعض المتاخرين كالسيد الباقر قدس سره واتباعه كل ممكن يقبل العدم الواقعي يعني ان كل ممكن له عدم في نفس الامر
الذي هو الواقع ثم ارتفع عنه وموجود في حيزه الوجود واثبته بدليل وبينه ببيان طويل حقق الحبي ايضا بعض كلامه فلذا اخصه

فتامل

بالعدم اللاحق فتامل فيه قوله فيه مسامحة اه يعني ما قال الشارح تقييد الممكن لذاته من انه اخبار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب
ففيه مسامحة اراد خلاف ظاهر الكلام وهو ان ليس مقتضى الغير ولعل اختيار التتبع لدفع ما هو المشهور من ان الامكان صفة كالوجوب
فينعقد قضية موجبة فالممكن لذاته على مجاز اذ الواجب لذاته والامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئ عن الذات فالضرورة فيه
اعم من ان يكون ناشئة عن الذات او للكونها مطلقا لانقيد فيها ولذا جعله للسلب فصار معناه سلب الضرورة المطلقة الناشئ عن
الذات فخرج منه الواجب بالغير فان فيه وجود الضرورة بالغير وكذا الممتنع بالغير فان فيه وجود ضرورة العدم بالغير فلا يكون فيهما سلب
الضرورة المطلقة فيلزم خروجهما عنه مع انهما داخلان فيه فاذا قيل بالتتبع فاندفع ما يلزم من خروج الواجب بالغير والامتناع بالغير
بان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عن الذات والفرق بينهما بان الناشئة في الاول صفة
للضرورة فيكون السلب سلب هذه الضرورة فمقيده وهو مطلق لا قيد فيه وفي الثاني الضرورة مطلقة والناشي صفة للسلب فيكون السلب
مقيدا بكونه ناشيا عن الذات والضرورة اعم من ان يكون ناشئة عن الذات او عن الغير فاذا كان الامكان عبارة عن السلب
المطلق فيشتمل الواجب بالغير فانه يصدق عليه انه سلب الضرورة الناشئة عن الذات لان وجوده اذا كان واجبا بالغير ولم يكن لذاته
فيكون ضرورة الناشئة عن الذات سلوبا عن هذا الوجود وكذا الممتنع بالغير اذا كان عدمه بالغير فيكون ضرورة وجوده الناشئة عن الذات
سلوبا عنه اذ لو كان وجوده ضروريا للذات كيف يكون ممتنعا بالغير اذ يكون ضروريا للذات لا يكون منتفيا عنه قوله ضرورة انه يحتاج
دليل لقوله لا سلب الضرورة حاصله ان الامكان يجامع مع الوجوب بالغير اذ كل موجود واجب بالغير وهو علة ممكن الممتنع بالغير
كعدم العقل الاول فانه ممتنع بسبب كون علته واجبا لذاته واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن العلة فهو ممكن فالممكن يجامع كليهما
فلا يكون عبارة عن سلب الضرورة الناشئ عن الذات اذ هو لا يجامعها كما عرفت فلا يكون منشا الممكن المجامع لهما والا يلزم اجتماع
النقيضين ولكن نقول منشا الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات الناشئ عنها لا سلب الضرورة المطلقة فحينئذ لا يلزم عدم
اجتماع الامكان مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان هذا انما يرد الكلام على ان المراد بالضرورة الضرورة من حيث العموم سواء
كان بحسب الذات او بحسب الغير فالممتنع سلب العام وهو لا يجامع وجود الخاص في بعض الحواشي تخصيص المسامحة بالامكان بعيد بل على
تسليم ان الوجوب مقتضى الذات والتحقيق ان لا شئ من المواد بمقتضى موصوفا بها اما الامتناع فقط فانه ليس للامتناع ذات وتقرر
فضلا عن الاقتضاء واما الوجوب فلانه لو كان مقتضى الذات فيتقدم الذات عليه بالوجود لانه لا اقتضاء الا والمقتضى مخلوطا بالوجود
وظاهر ان الوجود لا يتقدم على الوجوب فان الشئ ما لم يجب لم يوجد وقد اشتدلوا على نفي كون الامكان بالغير بانه لو كان بالغير لتوارد
توارد العلل المستقلة على شئ واحد بان الامكان امر واحد اذا كان بالغير يكون الغير علة له وهو مقتضى الذات ايضا فالذات ايضا علة
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على شئ واحد فهذا يدل على ان الامكان مقتضى الذات عندهم فلذا ترى في عبارة الشارح ههنا قال
الاستاد المحقق في تحقيق المقام ان لوازم الذات على اصناف الاول ما يكون لوجود الذات مدخل فيها كزوجية الاربع مثلا وفرد لذلك
فالذات يكون مقتضى بالكسر وتلك اللوازم يكون مقتضى بالفتح والثاني ما لا يكون لوجود الذات مدخل فيها وهو على قسمين الاول
ما لا يكون متقدما على وجود الذات كالشخص على الوجود فانها ايضا من لوازم الذات لكن لا تؤثر عندهم في تقرير لوازم الذات بالغير اذا
وجدت الذات وجدت تلك اللوازم وهذا القسم متحقق فيها والثاني ما يكون متقدما على وجود الذات كالامكان فان الحدوث
يتصف به ثم يوجد بعد ذلك فهو متقدم على الوجود وهذا ان الصفتان لا دخل فيهما لوجود الذات اصلا فلا يقال لذلك الذات بالنسبة
اليهما مقتضى بالكسر ولتلك اللوازم مقتضى بالفتح وبهذا ظهر ما قال المحشي ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عنها فان السلب الناشئ

الذاتية هو ما يكون ثابتا للذات وقد ظهر لك خلافه قوله الا ان يقال اه هذا توجيه لما هو المشهور من ان الامكان صفة كالوجوب بحيث يندفع به الدور المذكور سابقا وهو لزوم خروج الواجب بالغير والممتنع بالغير حاصله ان الضرورة الملازمة في سلب الضرورة الذاتية عن الذات ليست ضرورة مطلقة بل هي ملتفتة بالذاتية عن الذات فمعناه سلب الضرورة الذاتية عن الذات ناش عنها بان يحمل السلب محمول سالبة المحمول فيكون سلب هذه الضرورة مقتضى الذات ويجامع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لوجود سلب الضرورة الذاتية عن الذات فيهما والفرق بين سالبة المحمول وبين المعدولة ان في المعدولة ثبوت امر عدمي كثبوت اللاحي للجماد في قولنا الجماد لاحي وفي سالبة المحمول ثبوت السلب البسيط كقولنا الجماد ليس بحي والضرورة لما كانت ذاتية عن الذات كانت راجعة الى الموجبة المحصلة واذا ورد السلب على هذه الضرورة صارت سالبة بسيطة ثم اذا اعتبر ثبوتها وكونها ذاتية عن الذات صارت موجبة سالبة المحمول فان قلت يكفي اخذ السلب بمعنى السلب البسيط في الحاصة الى جعل محمولا سالبة المحمول قلت كون الامكان مقتضى الذات لا يمكن بدون جعله محمول سالبة المحمول اذ السلب البسيط لم يعتبر ثبوته لا يعقل كونه مقتضى الذات لان ان السلب العدولي لا يخلو من الثبوت ايضا فلم تركب في اختيار سالبة المحمول لانا نقول السلب العدولي يقتضي وجود الثبوت له فيلزم تقدم وجود الممكن على امكانه وهذا كما ترى وادر دعليه بان هذا المنع ايضا لا يجامع الامتناع بالغير فان الممتنع لذاته لو كان السلب ناشئا عنها يقتضي ان يكون لها ثبوت فتامل فيه قوله لكن الخارج اه هذا وجه اول من الوجوه الثلثة المذكورة لدفع التوجيه المذكور الذي مر انفا حاصله ان ما لسبط من الحصر العقلي فلا يكون مرادا والمدلول على كون الخارج عن الحصر العقلي للسلب البسيط بان كل مفهوم باي اعتبار اخذ لا يخلو عن الوجود الذهني والعينية مرتبة واحدة خارجة عن جميع العوارض ولو كانت سالبة فلو كان الامكان غير السلب البسيط يلزم خلو الشئ عنها فيتحقق الحصر ورد عليه ان هذا التوجيه على مذهب المتاخرين القائلين بسالبة المحمول فان سالبة المحمول وان البسيطة متساويان في عدم اقتضاء الوجود وعدمه فاذا كانت الذات مصداقا للسلب البسيط كان مصداقا لسالبة المحمول الخ فلا يتم ان هذا السلب ينتفي عنها او لا يمنع لكون الذات مصداقا للسلب المحض بدون كونها مصداقا لمحمول سالبة المحمول بل الجواب في وجه كون المستنبط عن الحصر العقلي ما اورده المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الراد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين فاشتمل حصر المواد في الثلثة او ما يصير ملها الشئ اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورة بين الطرفين ولا نسلم تجويز العقل ان يكون سلب الضرورة ناشئا معلولا لغيره قوله بل ليس ههنا اقتضاء اه هذا بيان وجه ثان من الوجوه الثلثة لدفع التوجيه المذكور واضراب عما يفهم من قوله سلب الضرورة الذاتية عن الذات ناش عنها من غير اعتبار اقتضاء والذات به حاصله ان الامكان لم يوضع في مفهومه اقتضاء اصلا لا في جانب الوجوب لانهم فرقوا الامكان بسلب الضرورة الذهنية اي الضرورة بالنظر الى الذات وهذا المعنى يدل على الاستلزام اي استلزام الذات له ولا يدل على كونه مقتضى الذات اذ هذه الضرورة كما يصدق على الضرورة التي هي مقتضى الذات لكن يصدق على الضرورة المتحققة في مرتبة الذات وان لم يكن مقتضاها اذ الامكان عبارة عن سلب الضرورة الذاتية سلبا بسيطا وهذا السلب ثابت لنفس الممكن مع قطع النظر عن الوجود والعدم للصحة انفكاكه عن الذات في مرتبة من مراتبها فصار من اللوازم المتقدمة على الوجود فلا يكون مقتضى الذات اذ الاقتضاء لا يتصور بدون الوجود فلا يكون غير الوجود ممكنا وهذا يستلزم ان لا يكون المعدوم الممكن متصفا بالامكان واما الهوية بالنظر الى نفس تحررها فلا نسلم في استلزامها للامكان فالاستلزام موجود والاقتضاء مفقود وهذا احال جانب السلب واما جانب السلوب فلا اقتضاء فيه اذ لو كان لكان منع الامكان سلب الضرورة المقتضاة للذات فيلزم عدم المنافاة بين الامكان والضرورة التي في مرتبة الذات من غير ان يكون الذات علة لها كما قالوا في الجواب سابقا او يصدق على هذه الضرورة الامكان بمعنى سلب الضرورة المقتضاة للذات والذات اذا لم يكن مقتضاه فعلم ان الامكان سلب الضرورة الذاتية اعم من ان يكون

ناشيا عن الذات او لا فهذا لا يدل على الاستلزام لما علم الاقتضاء قال الاستاد المحقق قد لو كان هذا [illegible] اقتضاء لزم صدق الاعم
الخاص على الواجب بالذات والممتنع بالذات فان سلب اقتضاء الذات للوجود والعدم يصدق عليهما اما الواجب فلان سلب
اقتضاء العدم فيه ظاهر وسلب اقتضاء الوجود عملا بطريقة الحكماء القائلين بعينية الوجود له تكلف الضرورة فان المقتضى لا بد ينتهي الى ما
واما على طريقة المتكلمين القائلين بزيادة الوجود عليه سبحانه تكلف فضلا عن تصور الاقتضاء ولكن التحقيق يقتضي سلب الاقتضاء ايضا
فان المقتضى اما هو مقتضى لا بد له من وجود فيلزم الدور او التسلسل كما هو المشروح في مقامه واما الممتنع فعدم اقتضائه للوجود ظاهر
للعدم لان المقتضى لا بد له من وجود كما يشهد به الضرورة انتهى قوم وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد اثبات ضد ثالث من
الوجوه الثلثة والمراد لكل تقدير ما ذكره قال في الحاشية اي على تقدير ان يكون ههنا اقتضاء اولا انتهى حاصله ان الامكان
عبارة عن سلب المقيد وهو سلب الضرورة الثابتة عن الذات سواء فرض الاقتضاء او لم يفرض وهو لا يستلزم سلب المقيد بان يكون السلب
مقيدا بالثابت عن الذات ويكون مقتضى الذات قوله المشهور اه الظاهر من قول المحشي فيما بعد والحق ما هو المشهور مع انه على ارجاع المشهور
الى مراد المحشي بان يكون المراد من الوجود في الخارج الموجود في نفس الامر اذ الخارج كما يطلق على الخارج عن الشاعر كذلك يطلق على ما هو
الخارج عن محل الذهن واعترض وهو الموجود في نفس الامر الا ان لي ان هذا الكلام لتسليم على المشهور لا للرد عليه قوله الحق ان المنقسم
اليهما اه حاصله ان في المشهور والا كان القسم الموجود الخارجي لا الجوهر والعرض لكن الحق ان المنقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر
مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن فالعلت هذا العدول عن المشهور الى الحق تمهيدا لما ذهب من قال بالوجود الذهني واما على
مذهب المنكرين له فلا فائدة فيه قلت فائدته ادخال الاعراض الانتزاعية فانها ليست موجودة خارجية فلو لم يعدل عنه لم الموجود في نفس
الامر يلزم ان لا يدخل هذه الاعراض تحت الاعراض اذ هو الموجود الخارجي وهذه ليست كذلك فاذا عدل الى الموجود في نفس الامر يدخل
تحت العرض فانها وان لم تكن موجودة في الذهن لكنها موجودة في نفس الامر لوجود منشاء انتزاعها في الخارج في الجملة بخلاف غير
الموجودة بالذات في الخارج ولا وجود لها في الذهن عند المنكرين لكن لها وجود في نفس الامر بحسب وجود منشاء انتزاعها في الخارج فدخلت
تحت الاعراض عند المنكرين ايضا قوله لان العلم والعدم اه هذا دليل لكون مقسم الجوهر والعرض هو الموجود في نفس الامر يعني حاصله
لو كان المقسم هو الموجود الخارجي كما هو المشهور يلزم خروج ما هو من الاعراض عنها كالعلم فانه صورة ذهنية ليست موجودة خارجية
مع انه من مقولة العرض وكذا العدد وليست عند المتأخرين امورا انتزاعية لا وجود لها في الخارج مع انها من مقولة العرض على ما ذهب
اليه المحققون الى اشارة للاول من غير المحققين ما ذهب اليه فانه قد مر في بحث العدد وليست موجودة في الخارج وذهب المحققون
الى وجهين الاول ان يكون متعلقا بمجموع قوله الخ وليست موجودة في الخارج فمفاده ان المحققين ذهبوا الى عينية العلم والعدد
والعقد الى عدم كونها موجودة خارجية والثاني ان يتعلق بقوله ليست موجودة خارجية فقط وهذا اشير عدم الاختلاف في
عينيتها والاول او سلم اذ الاختلاف مشاعر فيتها ثابت قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان المحققين كالمصنف وغيره على
العدد امر اعتباري مع تغايرهم الكم المتصل والمنفصل صحيح بما قرره في محله فهذا القول يدل على ان المحققين اختلفوا في
عينيته ايضا فان قلت ان الجمع عنده العلم من الموجودات الخارجية اذ الصورة موجودة خارجية فهو من الموجودات الخارجية كيف
يتصور عنده قلت بناء هذا الكلام على المشهور لا على ما هو التحقيق عنده والمشهور ان العلم هو الصورة وهي موجودة ذهنية واما
على تحقيق الحق فلا يصح الكلام ولذا اجعل القسم الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر سواء كان موجودا في نفسه او في شيء في
الذهن او الخارج قال الاستاد المحقق ويمكن ان نقول يجوز ان يكون المراد بالموجود الخارجي ههنا ما صرح به المحشي هو الموجود الذي
يترتب عليه الاثار سواء كان موجودا في الخارج او الذهن والعلم وغير ذلك فيصح لان يكون موجودا خارجيا بهذا المعنى والعجب

والعجب من الشارح في تفسيره للموجود الخارجي بهذا المعنى وانتباهه الى القوم وتوضيحه لكلامهم في كثير من المواضع لهذا لم يصح بتوجيه كلامهم في هذا المقام والجواب ان العدد والنسب داخلان تحت الوضع مطلقا فاذا لوحظ فيهما من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيامهما بالذهن يكونان في هذا اللحاظ موجودين ذهنيين متقابلين للموجود الخارجي الذي قصده المحشي مع انهما من الاعراض مطلق نعم بالعلم على هذا التقدير في غير موضعه فانه موجود خارجي على ما ذكره المحشي في مواضع غير عديدة فافهم لا يذهب عليك انه اذا قيل ان العدد حقيقته هي وحدة المتكررة من غير دخول امر اخر فيها لا يكون داخلا في الوضع وليست من الكم وغيره من مقولة الوضع اذ مقولة لا بد ان يكون ذاتيا ما تحتها داخلا في حقيقة والعدد اذا كان وحدة فقط لا يدخل في حقيقته شيء من المقولات لا يقال ان الوحدة من مقولة الكم على ما نقله البعض وزعم امام الرازي كونها من مقولة الكيف ليصدق رسمه عليها فكيف لا يكون من الكم والكم غيره من مقولة الوضع لانا نقول ان الوحدة بسيطة ولا تدخل تحت المقولة الا اذا حقيقة متاصلة مركبة من الجنس والفصل فانقل عن البعض مردود قوله والقول بان عدة من الاعراض اه هذا اشارة الى الاعتذار المشهور بان المقسم هو الموجود الخارجي والعلم والعدد والنسب ليست من الاعراض لينتقض بها وعدها منها على سبيل المسامحة وخلاف الظاهر وتشبيه الامور الذهنية الغير الخارجية التي يصدق عليها الاعراض لان الاعراض الذهنية قائمة بالموضوع وهو متصف بها كالاعراض الخارجية فشبهوها بها وعدوها فبهذا التشبيه يعلق على هذه الاعراض انها اعراض وليست باعراض حقيقة بل لشبهها فلا مناسب العدول عن المشهور قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر والوضع قيد المقسم اه وهذا اعتذار عن حاصله ان المقسم هو الموجود الخارجي كما هو المشهور ولا يلزم من خروج الاعراض التي ليست موجودة في الخارج بل بما قيد المقسم فالمقسم حقيقة الموجود الخارجي وهو جوهر وموضوع والموجود الخارجي انما يوجد في موضوع فهما قيدان للقسمين وقيد المقسم يجوز ان يكون اعم من وجه ومتناول ما لا يتناوله المقسم فهذه الامور تكون اعراضا وان لم تكن موجودات خارجية قوله تكلف فيه اشارة الى ردهذين الاعتبارين بانهما تكلف خلاف ظاهر بما عليه الجمهور والارتكاب بما لا تكلف مع وجود وجه صحيح للكلام والاعراض عن هذا الوجه الصحيح ليس من شان المحصلين فضلا عن المحققين ووجه التكلف ان الظاهر يقتضي ان يكون نفس الجوهر والوضع قسمين لا قيدان لهما والمقسمان هو الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي الوضع وهذا التكلف انما يدفع التكلف في الاول وفيه ارتكاب التجوز باطلاق الوضع على الامور الذهنية وههنا ارتكاب بما لم يرسم الوضع في شيء من المواضع فافهم فيفرق الوضع في ضمن هذا التقسيم وليس انه موضوع اخر فاستفد من هذا التقسيم فافهم قوله فان قيل اه هذا الكلام على ما قال المحشي وهو الحق تقريره انه اذا كان المقسم للجوهر والوضع هو الموجود في نفس الامر مطلق فيلزم ان يكون الامور العامة اعراضا اذ هي اوصاف موجودة في نفس الامر فما كانت جواهر فليكن الا اعراضا مع انهم لم يعدوها من الاعراض قوله قلنا التركيب الخ فيه اه هذا جواب الاشكال المذكور حاصله ان المقسم اما المقولات المهية المركبة من الجنس والفصل ضرورة فان المقولة عبارة عن الجنس العالي ويكون ذاتيا ما تحتها وما تحته لا بد من ان يكون مركبا منها ومن الفصل والامور العامة بسائط لا تركيب فيها ذهنا فلا يكون من مقولة اصلا فلم يكن داخلا تحت الوضع لاشتراك التركيب العقلي فيه ما يلحق به المقولات وعدم في الامور العامة فلوجودها بسائط فالامور العامة ليست من الاعراض ولا من الجواهر للذي في

يبطل حصر الممكن في الجوهر والعرض لوجود الامور العامة التي هي خارجة عنهما لانا نقول ان الامور العامة تحت منقسم
العرض وان لم يكن داخلة تحت العرض المنقسم للمقولات فانا قلنا ان العرض منحصر في المقولات التسع واما ان الامور العامة ض
وصارت اعم انما للاصل الحصر في المقولات قلت مطلق العرض ليست منحصرة في المقولات وانما المنحصر فيها هو العرض المركب الحقيقي فليس
عيني كالامور العامة لانحيل الحصر بخروجه عنها كما لايحتل بخروج الوحدة والنقطة عن المقولات العشرة مع كونهما من الاعراض لان معناه
ان الاجناس العالية للممكنات المقولة المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة واما وجود شئ لايكون مندرجا تحت جنس ولايكون جنسا عاليا
لاشيا فيهم لو كانت مهية مندرجة تحت جنس ولايكون من المقولات العشرة يلزم المنافاة وليس كذلك قال الاستاد المحقق قد انت تعلم
ان التوقف بين النسب التي هي مفهومات انتزاعية كالابوة والبنوة وبعض الامور العامة كالعلة والمعلول والقوة والفعل وغيرذلك
بان مقولة الاضافة لاحد مما دون الاخر عيرصحيح والحق ان اثبات المقولة عسير ثم لو سلم تلك قول التوقف مهما في غاية العسر قال قيل
المنقسم الى المقولات التسع التي هي اجناس عالية بسيطة كيف يكون مركبا والايلزم تركيبها والمشترك بينها امر عرضي فلايصح قوله التركيب
الحقيقي معتبر في منقسم المقولات قلنا ليس المراد بالمنقسم ما ينقسم الى نفس المقولات بل المراد ان ما ينقسم الى المقولات بالاندراج تحتها لابد ان
يكون مركبا عقليا للان المقولة جنس عال ما تحتها فيكون ما تحتها مركبا منها ومن الفصل وبهذا التقرير العلماء الدليل على ما ادعاه واندفع توهم
عدم العلماء الدليل على ظاهر المدعى بان ظاهر كلام المحيي يقتضي اعتبار التركيب فيما ينقسم الى المقولة والدليل يدل على كون المقولة البسيطة
وكون ما تحتها مركبة لا ما ينقسم اليها ولا ينبت ما ادعاه لعدم العلاقة بين الكلامين وصار الاطناب ظاهر وبهذه العبارة لاصحة لما يورد من
التكلف فبعضهم تكلفوا لحذف المضاف فيما ينقسم بانهم قالوا معناه التركيب التقيدي معتبر في ذوات ما ينقسم الى المقولات وبعض تحيل ما فيها
مصدرية وارجاع ضميره الى العرض وحمل الاعتبار على اللحاظ في معناه ان التركيب التقيدي ملحوظ في انقسام العرض الى المقولات وبعضهم عمروا
النسخة الى قوله فيما ينقسم اليه المقولات اي اذا دامت المقولات يكون مركبة عقليا وارد وعلى هذا الجواب بانه خارج عن قانون التوجيه غير منطبق
على السوال للان الحاصل السوال ان المنقسم الى الجوهر والعرض لو كان عاما لكان شاملا للامور العامة فيدخل تحت احد القسمين ولايحتمل الحصر
والجوهر ليس بقابل للان يكون داخلة تحته فلابد دخل الامر العرض فيكون اعراضا مع انهم لايعدونها منها اذ ان العرض صادق عليها فيكون
داخلة فيه وظاهر هذا الجواب لايدفع السوال الا اذا خص المقسم بالموجود الذهني فيخرج المركبات العقلية ولاشك انه تكلف والدليل على
عدم كون الامور العامة من الاعراض موقوف على حصر مانع المقولات وكون المقولات ذاتية ما تحتها وكون الامور العامة بسيطة وكلها
ممنوعة اذ الوحدة والنقطة كما عرفت من الاعراض وليست من المقولات وفصول الجواهر جواهر عندهم مع ان الجوهر ليس ذاتيا لها والا
يلزم تركيبها ويصدق عليها صدق عرضيا وكذا السواد والبياض ونحوهما عند المحيي بسيطة ذاتيا وعارضا ويصدق الكيف عليها ولايست
ذاتيا لها فعلم ان اندراج الشئ تحت المقولة لايستلزم كونه مركبا فكذا الامور العامة يجوز ان يكون مندرجة تحت مقولة مع كونها بسيطة
قوله مع ان موضوعاتها ليست موضوعات للامور العامة بهذا اشارة الى الجواب الثاني للاشكال المذكور حاصله ان الاعراض ما يكون
في موضوعات اي في محل مستغنية عن المحل في قوامها ويقوم الاحوال كلها وما يوجد فيها الامور العامة وهي موضوعاتها كالوجود مثلا ليست
بموضوعات ليكون الامور العامة الى صلة فيها اعراضا لعدم صدق قولنا بانها الحالة في موضوع عليها لان الموضوع يقوم وجود الحال
فلو كان الامور العامة مثلا الوجود من العرض القائم بالموجود فيكون الموجود الموصوف موضوعا ومقوما لوجوده هف لان الشئ لايقوم
وجوده والايلزم تقدم الشئ على نفسه اذ وجود المقوم بالكسر يكون قبل الوجود المقوم بالفتح واذا كان المقوم بالكسر هو الموجود والمقوم

[illegible] موجودا قبل وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وانما يلزم من كون موصوف الوجود موضوعا تقدم
[illegible] ليس بموضوع فلم يجز [illegible] موضوع فلا يكون عرضا ويرد عليه ان هذا لا يمنع كون العالم سوى الوجود اعراضا اذ هذا الدليل لا يجري فيما سواه
اذ العلة والمعلول والوحدة والكثرة وغيرذلك يجوز ان يكون حالا في محل مستغن في تشخصه ووجوده عن تلك الامور والاستحالة في تقدم
موصوفها وجودا او المقصد عدم كونها مطلقا من الاعراض فلا تحصيل المقصد ويصلح هذا ايضا لكونه وجها لما اشار اليه بقوله الآتي فليتامل
قال في الحاشية هذا وعد ثانية اول حاشية هذا الكتاب يقولون على ما اشير اليه انتهى حاصله ان مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات يثبت
منها ان الامور العامة ليست من الاعراض وهذا هو المقصد فيما يأتي في اول القول من حاشية هذا الكتاب وهو ما لا يختص اه قال ان الامور العامة
احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات لصدق عليها ويدخل تحتها على ما سيشير اليه فيما ايضا وعد وعدة
في اول الكتاب بقوله وسيشير اليه لان الشئ لا يقوم وجوده اه هذا دليل لعدم كون موضوعات الامور العامة موضوعات لها اذ الموضوع
يقوم وجودا ما هو موضوع له فلو كان الوجود مثلا من الاعراض كان موصوفه وهو الموجود موضوعا له ويقوم الموجود لوجوده فيلزم تقويم الشئ
لوجوده وهو محال اعترض عليه بانه ان اراد ان الشئ لا يقوم بوجوده كتقويم الفاعل قسلم والا يلزم تقويم الشئ على الوجود بالوجود وهو محال تقويم ص
لكن تقويم الموضوع حاله لا يلزم ان يكون لك فان الموضوع قابل والقابل لا يكون فاعلا ولا يكون تقويم كتقويم الفاعل وان اراد ان تقويم
الذاتيات للذات فسلم ان الشئ لا يقوم وجوده بهذا التقويم لعدم دخوله فيه وعدم تركيب الوجود منه ومن غيره ولكن هذا التقويم ليس بضروري
في الموضوع ايضا كالاول وان اريد انه لا يقوم تقويم العوارض فهو ممنوع لجواز ان يكون مقوما بهذا التقويم اذ هذا التقويم غير التقويم
الاولين كما ان تقدم العوارض على العارض نحو آخر من التقدمات فمحال العوارض فالوجود المطلق محتاج الى الهيئة المطلقة
والمخصوص الى المخصوصة لان موضوع مصدري لا تخصيص الا بالمضاف اليه فافهم قوله فتامل فيه اه قال في الحاشية فيه اشارة الى ما يرد عليه وهو ان
الحصر المعتبر في التقسيمات لان الامور العامة ليست بجواهر وهو ظاهر اذا لم يكن اعراضا ايضا لبطل الحصر الموجود الممكن في الجوهر والعرض
ويمكن ان يقال ان الامكان والوجود ونحوهما ما خوذ في المقسم وما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام بل مما يصدق عليها انتهى قوله يخيل الحصر اه
وجه الاحتمال ما ذكره ويرد عليه ان الحصر بين الجوهر والعرض عقلي لان الشئ ان اصدها فاذا لم يكن موصوفا فموضوعات يكون موجودة
لا في موضوع فيدخل تحت الجوهر فلا يخرج بها ليخيل الحصر فالقول بالاضلال في غير موضوع والمناسب للمقام ان يقول يلزم كون الامور العامة
جواهر لعدم كونها لا في موضوع لا يخيل الحصر فالعالم يخرج عن الجوهر ايضا الا ان يقال ان الجوهر ما لا يكون في موضوع بل في مادة او قائما بنفسه
فح يخرج من الجوهر ايضا ويخيل الحصر ولك ان تقول ان المحيل طار اي ان العاقل لا يلتزم جوهرية الامور العامة لما يلزمها واصرار اضلال تامل ص
قوله ويمكن ان يقال حاصله ان الامكان والوجود ونحوهما ما خوذ في جانب المقسم الذي هو الموجود والجوهر والعرض من اقسامه وما اخذ من
المقسم ليس من جملة الاقسام فالامكان والوجود ما خوذان في المقسم لا يكون من الجواهر والعرض الذين هما من الاقسام فالامور العامة
لا يكون داخلة تحت العرض بل لصدق الوجود والامكان على الاعراض والجواهر ولا يخيل الحصر ايضا ما خوذيتها في المقسم واضلال
الحصر انما يكون اذا كان داخلا تحت المقسم والا فدخل تحت قسم من اقسامه وليس لك اذ هي موجودة في المقسم لا داخلة تحته وانما قال
ويمكن لان هذا لا يجري في العلة والمعلول وغيرهما اذ لا دخل لاحد نائبة المقسم فان قلت ان الوجود والعرض لنفسه فيكون وجود النفس قسما
من اقسام المقسم والشئ من افراده صار جانبي الجوهر والعرض فيكون على هذا التقدير كونه عرضا قلت ان القول بان كل فرد من المقسم

لايكون خارجا عن المقوم بخلاف الافراد التي ليست عين المقوم واما التي عينه فهي كالهما المقوم يجوز ان يكون خارجا عنه وبهذا اندفع

ما قيل من ان المقوم اذا اخذ فيه ان لم يكن ما يصدق عليه المقوم فالامر كما قلت والا فهو من جملة الاقسام ولا باس بذكره اشتمل المقسم على ما حقق

المحشي في حواشيه التهذيب والامور العامة ما يصدق عليها المقسم اي الموجود النفس الامري فانها موجودات واقعية فهي من افراد المقسم

فيشمل الحصر وجه الدفع ان الافراد التي هي عين المقسم فهي مصدوقة فيه بالوجوب وجوب لاحق واقعية وتحقيق وجه العامل ان التركيب

العقلي مستلزم للتركيب الخارجي اذ الجنس والفصل بما يعنيه هو المادة والصورة فلو كان التركيب العقلي معتبرا في المقسم يلزم كون الاعراض مركبة

من المادة والصورة هو ان الشيخ صرح بكون باب الكم والاضافة المادة والصورة بالجوهر لا لان يتحقق عن الاعراض المادة المختصة بالجوهر

لانطلاق المحال فيه فيتحقق محل يقوم ذلك المحال اه يعني ان العرض ما يوضع في محل يقوم ويحصل بهذا المحل وذلك المحال من حيث العموم والخصوص يمكن دفع

توهم عسى ان يتوهم من ظاهر عبارة المصنف في تعريف الموضوع محل يقوم فذلك ما حمل فيه ان تقوم المحل في الجملة كاف لكونه موضوعا فينتقض التعريف بالجنس

بموضوع اذ كل حال يحتاج في تشخصه الى المحل فكل محل يقوم التشخص الحال فصار موضوعا مع انه ليس كذلك وان هذا التعريف غير جامع لخروج محال بعض

الاعراض كالزمان فانه محل لحركة الفلك وهي محتاجة اليه في تشخصها وكذا الاين والمقدار والشكل علة متممة لعلة التشخص فصار الجسم محتاجا اليها

في تشخص فليس موضوعا فيلزم ترجيح محال هذه الاعراض من الموضوع وان تعريف المادة ينتقض بدخول موضوعات هذه الاعراض فيها حاصل الدفع

ان الموضوع ما يقوم حالا من حيث العموم والخصوص اي يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل الخاص مقوما للحال الخاص فمحال الاعراض المذكورة

لا تخرج عن الموضوع اذ عام مقوم لعام الحال فالجسم العام مقوم لعام الاين والجسم الخاص لخاصه وانكان الجسم المخصوص مقوما بالاين العام والامكان

بهم ما قال الاستاد المحقق قدس سره ايضا بان طبيعة الوضع من حيث هي محتاجة الى طبيعة المحل الا ترى ان طبيعة السواد مثلا انما تحتاج اليها

طبيعة الجسم دون الجسم المتشخص فانه محتاج في تشخصها محتاج في تشخيصه المحل اذ تشخص الحال تابع لتشخص المحل كما تقرر عندهم وامثلة الجواهر الحالة فمرتبة الطبيعة

في الحال يكون مقومة لوجود المحل وتشخيصه ومرتبة التشخيص محتاجة الى طبيعة المحل وتشخيصه ثم ههنا اشكال هو ان الزمان عندهم عرض حال في حركة

الفلك الاقصى ومقوم لوجود ما عداه ما بين بعض اصحابنا المتاخرين فيلزم عدم الصلاحية المذكورة عدم دخول تحت الوضع وعلل ذلك قائلوا بان الاين

والوضع ايضا ومما يحمله انهم يجوزون تقويم طبيعة الوضع لتشخص المحل فيلزم دخوله تحت الجوهر والغني عن الاشكال المذكور ان الحال المحتاج

عندهم ما يقوم لوجود المحل من حيث الطبيعة والتشخيص اي لقوم لوجود طبيعة المحل ويوجد تشخيصه والحال لكن المادة والصورة على ما ذكره

ذلك البعض في بعض رسالته والحال الوضع ما يحتاج في طبيعة المحل وتشخيصه لا طبيعة المحل وتشخيصه لا تشخيص المحل وذلك لا ينافي كون طبيعة مقوما لتشخيص المحل فقط

دون وجود طبيعة وبناء عليه اجوز وا بان الزمان والوضع والاين فالمادة ما يحتاج في وجود الطبيعة والتشخيص الى الطبيعة الحال والموضوع

ما يستغني في وجود الطبيعة عن طبيعة الحال سواء استغنى في وجود التشخيص عن ذلك الطبيعة او لا فافهم ولا تغفل قوله فالمادة التي هي محل

الصورة اه هذا دفع ما يورض للوهم من وجهين الاول ان الهيولى مادة للصورة الشخصية ويلزم كونها موضوعة لها اذ الصورة الشخصية محتاجة

اليها فصار تلك الصورة عرضا ومحلها هو الموضوع لها فيلزم دخول الصورة تحت العرض ودخول الهيولى تحت الموضوع مع انها ليست كذلك اذ الصورة

جوهر وليست بعرض والهيولى مادة وليست بموضوع والثاني يلزم الاتحاد بين الموضوع والمادة فان الاعراض كالاستعدادات والالفاظ لا

قائمة بالهيولى وما قام به الاعراض يكون موضوعا لها فصار الهيولى موضوعا مع انها مادة فيلزم اتحاد الموضوع والمادة ودفع الوهم الاول ان التقوم

الذي يعتبر في العرض ان يحتاج الى المحل من حيث العموم والخصوص الى المحل مقوما من وجهين واحتياج الصورة الى الهيولى ليس الا من

الاس مبنى الخصوص لا العموم فان طبيعتها لا تحتاج الى الهيولى بل بالعكس فلا يصير عرضا ولا يلزم كون محلها موضوعة لها ودفع الوجه
الثاني ان الخ ان كون الموضوع شيئا مادة له ولا باس بان يكون شئ واحد موضوعا لشئ ومادة لشئ آخر باعتبار الجهتين المختلفتين فالهيولى بالنسبة
الى الاعراض القائمة موضوعة لها وبالنسبة الى الصورة الجسمية الحالة فيها مادة ولا تقوم الصورة الا من حيثية واحدة وهي الخصوص لا باعتبار الجهتين
من العموم والخصوص بخلاف الاعراض فانها تقومها باعتبار ايها قوله فان الصورة المطلقة اه هذا دليل لعدم تقويم المادة للمحل الذي هو القوة
لها بتينك الجهتين اي العموم والخصوص حاصله ان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج الى الصورة المطلقة فلا تكون مقومة
لها من حيث العموم فتكون مادة لها لا موضوعة قال في الحاشية الصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة تتقدم على وجود الهيولى
ومن حيث انها صورة معينة متاخرة عنه فيكون الهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة ووصفت فتصورت اي صارت ذات
صورة معينة وبهذا اندفع قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في وجودها والصورة تحتاجها الهيولى في التشخص انتهى حاصله ان اتصاف الهيولى
بالصورة المطلقة متقدم على وجود الهيولى اذ الهيولى وان كانت مبهمة نوعية تامة لكن يلحقها الابهام حينئذ في الوجود اذ هو شخص مبهم مستعد
لان يحل فيها فمن حيث الابهام لا يوجد ما لم يحصل بالصورة فتحصلها وتقررها بالصورة المطلقة فصار اتصافها بها متقدما على وجودها واذ الهيولى
واتصفت بالصورة ثم وجدت وتشخصت بتشخص الصورة فصارت صورة معينة منضمة اليها فالصورة الجسمية المطلقة وهي الامتداد
الجوهري تحتاج اليها الهيولى وتحصلها وهذه الصورة علة لها بحسب الوجود وليست علة فاعلية بل متمما لها فصارت متقدمة عليها في وجود
نفسها وهو معنى قولهم يحتاج الهيولى الى الصورة في وجودها اي لم يكن وجود الصورة بدون العوارض الخارجية المشخصة لها كالكم والمقدار
الوضع المعين وغيرها وليس محل لهذه العوارض سوى الهيولى فالصورة مع هذه العوارض المشخصة محتاجة الى الهيولى وهذا هو المعنى لقولهم
الصورة محتاجة اليها في التشخص ويرد عليه ان اتصاف الهيولى بالصورة مع انتزاعي ليس بتدريجي الطرفين فتقدم وجود الموصوف على الصفة
او مقارنتها مع فكيف يتم ان اتصاف الهيولى بالصورة متقدم على وجودها وايضا الصورة من الحالات القائمة بالهيولى وذلك ان ما تقوم
بكون متاخرا عما تقوم به فلا يكون الصورة متقدمة على الهيولى القائمة بها ولا يجاب عنه بان التصورت مرتبة عقلية فالعقل باخذ الطبيعة ويحكم العلمية
بالاتصاف وهذا الاتصاف للسيدي وجود الموصوف قبل الصفة لان الطبيعة حينئذ يكون من قبيل الانتزاعيات العقلية فالحكم باصباح
الهيولى لا يكون صحيحا ويمكن الجواب بان للصورة اعتبارين الاول اعتبار تحققها الخارجي والتشخص والثاني اعتبار طبيعتها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن هذا التحقق فالصورة باعتبار الاول حالة في الهيولى ولا تحتاج الهيولى اليها وباعتبار الثانية عرضية حالة فيها
وتحتاج الهيولى اليها وقال المحقق في حاشية القديمة في نقض اتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع ان الصورة متقدمة عليها في الوجود
الخارجي يمكن ان يدفع بان التقدم على الهيولى ذات الصورة متقدمة عليها في الوجود الخارجي يمكن ان يدفع بان التقدم على الهيولى ذات
الصورة واتصاف الهيولى متاخرة عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدم على
وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن وجوده الذهني وبهذا الاتصاف ليس في الخارج وانما هو في الذهن واتصافها بالصورة المعينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوصفت وتصورت فتوصفت بهذه الصورة المعينة وبهذا اندفع قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة
في الوجود المطلق والصورت تحتاج اليها في التشخص انتهى كلامه ونقل عنه في النظر الجلي ان الهيولى طبيعة جنسية لا يتم
اليها الصورة لم تحصل فكيف يتصور تعدد محلها على انضمام الصورة اليها ولك ان تقول انه لا منافاة بين تاخر الهيولى من حيث التحصل
عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجي الا انه يلزم مع تقدم الوجود على التحصل قوله فالهيولى مادة للصورة اه

العلمية

لاحتياجها الى الصورة والمادة هي المحل المحتاج الى الحال وموضوعه للاعراض لا لاستعدادها بها وهو الموضوع هو الذي يحتاج اليه الحال قوله
وذلك اه وبهذا يظهر الفرق بين الحال الجوهري والعرضي بان الاول لا يحتاج في طبيعتها الى المحل وان احتاجت في تشخصها اليه بخلاف الثاني فانه
من حيث هو يحتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوصية محتاج الى المحل الخاص قوله والمراد به اي في عدم احتياج المادة من حيث العموم واحتياجه
من حيث الخصوص واحتياج العرض في كليهما ان العرض طبيعة ناعتية محضة يقتضي القيام بالمنعوت والموصوف والاستقلال فيه فيحتاج في العموم
والخصوص الى المحل والصورة طبيعة مستقلة من حيث الجهة فلا تحتاج الى شيء واما من حيث اقترانها بالعوارض فلحقها عدم الاستقلال فتحتاج
الى المحل فالعرض حقيقته طبيعة بالغير فلا بد لها من القيام بالمحل بجهة العموم والخصوص والصورة لما لم يكن لها بحسب نفس تجوهرها اقتضاء
الربط بالمحل الا بتبعيته بحسب العوارض صارت باعتبار الاول مستقلة غير محتاجة الى المحل وباعتبار الثاني محتاجة اليه قال في الحاشية لان القائها
بالصورة المطلقة انضاف انشائية وهو لا يتوقف على تقدم وجود الموصوف بخلاف الصورة النوعية فان القائها القاء ضمني فلا بد
ان يكون الموصوف موجودا في الخارج انتهى ويرد على السران الحكم بكون العرض محتاجا الى المحل المطلق وكونه طبيعة ناعتية لكان بالنظر
الى شخص منه بان لا يوجد شخص الا في محل فالفرق بينه وبين الصورة بالاستقلال وعدمه ليس بشيء اذ الشخص من الصورة ايضا لا يوجد
بدون المحل والكان بل اولى فارق بينهما فلا بد من البيان لتنفرع عليه والفرق بكون العرض حالا والصورة بخلافه صرح بهم من ان الطبيعة
اذا صدرت عن الجاعل مستقلة اي في جميع حالاتها في محل فلا يوضع لها الحلول في مرتبة اخرى فالطبيعة المستقلة الصادرة عن الجاعل لا يصير
حالا كيف ما تخيل فيها وان قيل ان احتياج العرض كاحتياج الصفة الى الموصوف بخلاف الصورة هذا افاده السابق فلا يتبع
الفرق بين الدعوى وبين هذا السر ليكون دليلا عليه قوله المادة بهما اعم من الهيولى اه اي في قول المصنف بوجود الصورة في محل وهو المادة
اعم من الهيولى والمراد بالهيولى الهيولى الاولى التي هي محل الصورة الجسمية فالمادة بهما عبارة عن محل الصورة سواء كانت جسمية او نوعية
فالهيولى الاولى هو محل الجسمية وليست محلا للصورة الجوهرية المقدرة فان محلها هو المركب من العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين فهذا المحل
مادة ليس بهيولى فصارت اعم منها فاندفع بهذا ما اشتهر من ان محل الصورة سواء كانت صورة جسمية او نوعية بسيطة او مركبة هو الهيولى
فالمادة المتقدم في الهيولى لا الاعم منها والمحققون طاروا الى ان محل الصورة الجوهرية يفتقر الى الهيولى الا ان الهيولى ليست منحصرة في الصورة
النوعية لتحصلها بالصورة الجسمية فيها فما وجد لها محل الا بالقول بان محل الصورة النوعية هو الصورة الجسمية او المركب فاقول فيهما
لان المادة قد تطلق على الهيولى الاولى كما هو المشهور وقد يقال بان يشمل المحل للنفس الناطقة فالحال لم يكن اعم مثلا للصورة
الجزئية للبسائط والمركبات والنفس الناطقة قوله فما اورده حاصل الايراد ان محل الصورة العنصرية هو الهيولى العنصرية وهي غير محتاجة
اليها في الوجود والتحصل لتحصلها قبل هذه الصورة بالصورة العنصرية فيلزم كونها موضوعة عن نفسها مادة وهذا الايراد على ما هو التحقيق من
بقاء صور العناصر في المركبات واما على مذهب من قال بعدم بقائها فلا ايراد ولو سلمنا ان العناصر اذا تصورت وتمازجت لا يمكن ان توجد
متفردة بعد دون الصورة المركبة فلا يرد الاشكال ايضا قوله ساقطه هذا جواب الايراد المذكور حاصله ان القول بمحلية المادة العنصرية للصورة
العنصرية ساقط ليس في درجة الاعتبار اذ محل الصورة العنصرية هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهذا المركب قبل حدوث الصورة
العنصرية ليس متحصلا اذ المجموع الذي هو مصداق الكل مغاير لواحد واحد الذي هو مصداق فرد والمجموع من حيث انه مجموع غير متحصل في الخارج
كل واحد من اجزائه متحصلا فاذا لم يحصل المحل قبل الصورة العنصرية فما ذكر متحقق الليهاية حين ورودها نوعا من انواع المركب يكون مادة لا محالة
فلا تصدق المادة قال في الحاشية تحقيق بيان ذلك بان صور العناصر فيها عند التركيب فلو كانت صور المركبات حاصلة في الهيولى لزم

الموضوع

يلزم جنبة صورة السبائط محل واحد وهو مياه الفهم السليم والتحقيق ان محل الصور المركبات كالصورة الياقوتية هي الهيولى من حيث انها مستعدة لصور السبائط وتحصل بصورتها بصورة ما من صور المركبات التي هي مستعدة بصورة معينة منها والا يلزم التحصيل في غير المتحصل والسر فيه ان الالتصاق الهيولى بالصورة المطلقة التصاق انتزاعي وبالصورة المعينة التصاق انضمامي والالتصاق الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف وان استلزم والالتصاق الانضمامي يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما سيأتي تفصيل ذلك وبهذا ظهر لك ان للهيولى المركبات خمس مراتب الاولى تصورها بصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بصور السبائط والرابعة تصورها بصورة اخرى مركبة المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعينة انتهى قوله ويمكن بيان ذلك اه اي بيان ان محل صور المركبات هو المركبات العنصرية دون الهيولى اذ صور السبائط باقية عند التركيب كما هو التحقيق وبه حالة تأخر الهيولى فصور المركبات لو كانت ايضا حالة تأخر الهيولى يلزم اجتماع صور المركبات مع صور السبائط في محل واحد وهما مما ياباه الفهم السليم والذهن المستقيم اذ لو قامت صور المركبات بالهيولى فاما ان يحصل حصة من الهيولى غير الحصة التي يحصل مع صور السبائط فقد تحملت نوعا من الاضافة للسبائط معها كالنار والماء واما ان يحصل لها تلك الحصة بصور السبائط فيلزم تحصل نوع واحد بصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا فتأمل فيه وقد تبين ايضا بان الفهم السليم بان الهيولى العنصرية لها وحدة بالذات مع قبول الفرق على الصور وتعدد دنا صور المعدنيات لو كانت حالة تأخر الهيولى فلا يخلو اما ان يكون حلولها من حيث الوحدة او التعدد فعلى الاول يلزم ان يكون المركب من الهيولى ومن الصورة المعدنية عنصرا خاصا لا تعلق له بشيء من العناصر الاربعة مع ان المعدن مركب من العناصر والمفاسد للان الصور المعدنية واحدة الهيولى مستعدة وبسيطة وحدة الحال مع تعدد المحل فلا يكون محالة نوع الهيولى قوله والتحقيق ان محل صور المركبات اه حاصله ان الهيولى العرفية لم يقم صور المركبات فيها فمحلها اما ان يكون هو الهيولى من حيث انها مستعدة لصور السبائط ولا شيء فيه اذ الهيولى العرفية بصورتها لصور السبائط باجمعها مستعدة للصور التركيبية وان لم يكن نفسها بدون السبائط كلها او مع واحد منها مستعدة لها وكذا مع الاثنين والثلثة ايضا لا تستعد لها ولا يلزم ان يكون جسم واحد نارا وياقوتا اذ النار هو الهيولى والصورة الجسمية مع الصورة النوعية للنار والياقوت مجموعة العناصر مع صورتها التركيبية فلا فضل فيه وحلول الصورة التركيبية حلول طرفي فان المحال بالمجموع هو بمجموع وبعضا فضا لا حظ فيه لا جزاءه اصلا اذ الجملة الواحدة المتحدة بصورة واحدة لا تستعد لحصول الصورة التركيبية فيها بالمركب من العناصر اضعافها لا يكون لكل واحد منها ذلك الاضعاف اصلا وذلك ان تقول ان فيها الكلام في حلول الصورة التركيبية التي حلولها طرفي سلمنا واما التي حلولها سرياني كالصورة المعدنية يكون في كل منها حلول على حدة اذ العناصر موجودة بوجودات ممتازة فلا يلزم المحذور المذكور الا ان لقائل ان يقول ان محل الصورة التركيبية الهيولى الصورة لصورة ما من صور السبائط بعد الكسر والانكسار وعدم صلاحية العنصر للياقوتية قبل الانكسار واما بعده فيصلح لذلك اللهم الا ان يدفع صلاحية بلزوم كون الياقوت عبارة عن عنصر ما والصورة الياقوتية فافهم قوله متحصل تصورنا بصورة ما من صور المركبات اه حاصله انه لا بد ان يكون محل الصورة التركيبية المعينة متحصلة قبل انضمام هذه الصورة اذ هي متحصلة قبلها ولا تحصل الا بالصورة التركيبية بعد انضمام الصورة المعينة اذ لا يمكن الانضمام بدون تحصل الموصوف وجوده وتحصلها بهذه الصورة المعينة مع لا يلزم كون الهيولى موجودة بعد الالتصاق بها فيلزم الانضمام قبل الوجود مع ان الانضمام فرع الوجود عندهم وهو المراد بلزوم حلول المتحصل في غير المتحصل قوله والسر فيه اه واما احتاج الى بيان السر لتوهم توهم ان الالتصاق بالصورة التركيبية المطلقة الذي هو انضمامي فيلزم ما بالصورة المطلقة الالتصاق انتزاعي وبالمعينة الالتصاق انضمامي والانتزاعي لا يقتضي تقدم وجود الموصوف وتأخر الصفة عنه وان استلزم وذا الانضمامي لا بد من تقدم الوجود الموصوف وتأخر الصفة عن وجوده فالالتصاق المطلقة من المركبات لا يستدعي تقدم وجود الموصوف وتحصله والكان الالتصاق بها من

كونها صورة تركيبية تستدعي كون المحل مقصورا لصور البسائط مطلقا لعدم حلول الصورة التركيبية في الهيولى بدون اعتبار المصور بخلاف

المعنية فانها تستدعيه لكون التقائب بها الذهني فانه يوضح الفرق بينهما ودفع التوهم ولك ان تقول الانتزاعي انما لا يتوقف على وجود

الموصوف ويستلزم هو الالتفات بالصفة التي لا يكون موجودة في ظرف الالتفات وباخذ الذهن في الموجود في هذا الظرف والصورة المطلقة

ليست كذلك لانها انما كانت ذاتية للمعنية فالقول بعدم كونها موجودة غير صحيح فان الذاتي للموجود في ظرف يكون موجودا فيه فان اريد الانتزاع

بمعنى آخر فلا فائدة فيما اذا الكلام في ان الانتزاعي ليس في محل الوجود والعدم انما يختص بهذا المعنى قوله وبهذا ظهر اه اي مما علمت من حال

الهيولى بالنسبة الى صور البسائط والمركبات ظهر ان الهيولى المركبات خمس مراتب الاولى لصورتها الصورة الجسمية المطلقة المشتركة في جميع

الاجسام سواء كان فلكيا او عنصريا والثانية بالصورة المعتبرة اي الفلكية او العنصرية والثالثة لصور الهيولى لصور البسائط كصورة النار والماء

والهواء والارض والرابعة لصورتها التركيبية المطلقة بها وبرتبته المعتبرة لها والى اعتبار المركبات يكون المراتب لكن الحق لم نعتبر الالتفات

في البسائط فجعلها خمسا قوله المراد بالتباين اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان قول الشارح يقتضي ان يكون الموضوع والمادة متباينين بالصدق

احدهما على الآخر حتى ان المادة قد يكون موضوعة كالهيولى فانها مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة لها وجه الدفع انه ليس المراد بالتباين

الكلي بل يكفي التباين الجزئي وهو يتحقق في ضمن العموم والخصوص من وجه فان المادة والموضوع مجتمعان في الهيولى كما عرفت والمادة يوجد

في الهيولى بالنسبة الى الصورة دون الموضوع والموضوع في الثوب بالنسبة الى البياض دون المادة ويرد عليه انه اريد بالتباين التباين

الاعتباري يمنع ان الصدق على شيء واحد باعتبار واحد يسلم ان بينهما تباين اعتباري لاعتبار المضادين فيهما وان اريد التباين بحسب

الصدق يمنع ان يكون متباينا في الافراد فلا يصح اذ التباين كلا وجزئيا والاول باطل اذ الهيولى فرد للمادة والموضوع والثاني موقوف

على الاثبات ان يكون بعض افراد مادة فلا يكون موضوعا اصلا وبهذا وان لم يكن باطلا من ادعاه يجب عليه البيان الا ان يكفي ما ظهر

ومن قال بعدم حلول الاعراض في المادة فلا حاجة عنده الى التوجيه بالتباين الجزئي وما استدل به على عدم الحلول بان المغير في الموضوع

المتقوم بغيره في المادة عدم التقوم في نفسه والاعراض انما تحل في الموضوع المتقوم بغيره فلو لم تكن المادة متقومة لم تكن الاعراض حالة

فيها مقدوح فيه بان التقوم بغيره ليس مغيرا في الموضوع اذ الكيفية الاستعدادية تقوم بالمادة وهي موضوعة لها مع انها ليست متقومة

بنفسها والمناسب للكلام ان يراد التباين باعتبار الحيثية فالمادة مباينة للموضوع بحسب الحيثية فان المادة لا يكون موضوعا من

حيث انها مادة كذا الموضوع لا يكون مادة من حيث انه موضوع اذ المحل الواحد لا يكون مادة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد قوله

لما مر آه قال في الحاشية هو ان المادة يكون محلا للاعراض انتهى فعلم من هذا اجتماعها في امر واحد فلو لم يكن المراد بالتباين التباين

الجزئي لم يكن قول الشارح صحيحا قوله اعلم ان الزمان اه هذا تنبيه على ان الزمان ليس بقديم على جميع المذاهب بل على مذهب القائلين

بعدم تناهيه فان من لا يقول بعدم تناهي الزمان فعنده نقف عند حد فلا يكون قديما عند هم حاصله ان التعريف القديم بما لا يقف

عند حد بالنظر الى مذهب الجمهور القائلين بالحادث فان الزمان عند الاول امر موهوم وهو يرجع الى ان الموضوع للقبلية والبعدية

حقيقة الاشياء المتقدمة والمتاخرة وهذا الوصف ليس بلازم للممكنات بل هو من الاختيار فاعل مختار في شاء ايجده في الواقع

مع عدم الآخر فصار متقدما عليه والآخر متاخرا عنه وما شاء ايجده مع الآخر فصار معه ومع عدم الآخر فصار بعده والاشاعرة يقولون

انه متجدد معلوم لقدرته متجدد بتجدهم ازاله الابهام ويرد عليهم ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك التجدد يلزم ان يكون الزمان امرا

موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل متقارنين انما يقترنان مع شيء وان كل متعين

ذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي تجمعها قوله وعند جمهور الحكماء امر موجود اه يعني جمهور العقلاء سفسطة
زعموا ان عروض التقدم والبعدية حقيقة متقررة منفصلة متحققة بنفسها بكون الازلي لا جزء لا يتقدم وتتأخر بالذات وهلموا ايانا اولا سفسطة
مقارنته لهذه الحقيقة فهذا المرموز عندهم مقدار حركة الفلك الاعظم وبعض قدماء الفلاسفة زعموا انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته
قوله مع القائم اه اي اتفاق المتكلمين والحكماء على ان الزمان غير متناه في طرف الماضي اي ليس في جانبه نهاية يكون قبلها عدم وتام وجد
المحققين من هم واما عند اهل التحقيق اه اي المتكلمين يقولون ان الزمان موجود متناه في طرف الماضي واما الحكيم اليقيني فيقول متناهي الوجود وحكمه بلا تناهي
حكمه بلا تناهي المكان فانه يحكم ايضا بعدم تناهيه فلا عبرة بهذا الحكم كذا الاعبرة بالحكم بلا تناهي الزمان فالزمان عندهم متناه اذ هم ما وقفوا
على اولية وجوده لم يجدوا امتناعا لانكاره قالوا لو وجوده ولما كانوا قائلين بحدوث العالم كما قالوا بحدوث الزمان البتة وتناهيه ما جانب الماضي
فعندهم الحركة الدورية الفلكية والزمان الممتد المتصل ليس بينهما تفاوت بالفعل مع كونهما متناهيين الامتداد بالفعل في الكمية والمقدارية في جانب
الماضي وليس للامتناعها انقطاع البتة الوهم في الحال الدائرة فانها متناهية المقدار وليس بينها نهاية ممتازة في الوضع فكذا ليس للزمان نهاية
بالفعل لا الان بالفعل واما عند الجمهور وحالهم على الخط المستقيم فانه ممتد مستقيم غير متناه بحسب الحكم والوضع قوله فالقديم اه هو التوزيع عما ما وقعت
من اختلاف مذهب الجمهور واهل التحقيق حاصله ان القديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني
الغير المتناهي في طرف الماضي والواقف وجوده هذا الموجود عند حدس الامتداد الزماني بحيث يكون قبله عدم وجوده هذا الموجود فالقديم بهذا المعنى
لا يكون الا ما يختص حصوله في الزمان من حيث التغير والتجدد كالحركة والتوكل فعند المتكلمين عبارة عن وجود الشئ في ازمنة هي غير متناهية
جانب الماضي وعند الحكماء عن وجوده بحيث يكون مستوعبا لجميع اجزاء الزمان قوله وعند المحققين اه يعني ان القديم الزماني عند المحققين
هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم في الواقع وبهذا شامل لما كان زمانيا وليس كذلك الامور الثابتة وان اعتبر ان يكون خارجا عن الزمان
غير متغير وغيره فكان القديم مختصا بالامور الثابتة كالعقول والنفوس ولا يشمل للزمان ويرد عليه ان مناط القديم الزماني عندهم كون
المتقدم مسبوقا بالعدم بالنظر الى الزمان دون الواقع والامكان الغير الزماني اذا فرض قدم بالنظر الى الواقع كالموجودات عند الحكماء قد يجاب بان
الزمان لما كان حادثا فكيف يكون القديم الزماني يستوعب جميع اجزاء غير مسبوق بالعدم في الواقع اذ الزمان مسبوق بالعدم فما فيه فكيف يكون
غير مسبوق بالعدم في الواقع اذ الزمان مسبوق بالعدم فما فيه فكيف يكون غير مسبوق بر قال استاد الاستاد قد اعلم ان الزمان لذاته يقتضي
التجدد والتصرم والقبلية والبعدية بل عينها فلا تصور وجوده بدونها فعلى تقدير قدم الزمان منع تناهيه كما زعم الجمع المحقق يلزم حدوث
التجدد والتصرم والقبليات والبعديات من محدود من جانب الماضي لان القبليات والتقدمات لا تتصور ولا تتحقق بدون عدم المتأخر
وعند تناهي الزمان يلزم تناهي التجدد والقبليات والتقدمات من جانب الماضي لان حقيقة الزمان نفس التجدد كما مر فتحدث هذه الامور عين
محدث حدوث الزمان فكيف القدم والقياس على المكان كالفلك لا يرفع تناهيه قديم قياس مع الفارق لان الفلك ممتد بامتداد ما دين امتداد
قار فهو متناه بحسب ذلك الامتداد بالعرض بخلاف امتداد الزمان فهو مطرد الحركة الغير القارة فهو قديم بحسب الزمان الممتد اللاتناهي وليس
كذلك حال الزمان لكونه ممتدا بامتداد واحد غير قار متجدد ومتصرم فلا تتصور تناهيه بحسبه وقد مر بحسبه والا يلزم انفكاك الزمان عن التجدد والتصرم
والقبلية والبعدية مع انه عينها كما عرفت مع ان احدا من المحققين من الحكماء والمتكلمين لم يذهب اليه وان زعم هذا القول بعض بالتقيد
به انتهى كلام وفي بعض الحواشي المراد بالمحققين هم الذين حققوا معنى القدم والحدوث على وجه صحيح الخ اما قال الاستاد المحقق
قوله لعل المحيي اراد بالمحقق مذهب غيره الا المحققين بالهمزة السابقة فانه ذهب السيد الباقر فانه ذهب الى ان الزمان مع عدم تناهيه في جا

المستقبل منشأه في جانب الماضي ولكن يحدث ما قال ان القديم الزماني عند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم في الواقع
فان ذلك السيد المحقق قائل بالحدوث الدهري والدهر عبارة عن نفس الواقع فحال مذهب ان الممكنات قاطبة سواء كانت متغايرة عن
الازلية والابدية او مختصة بها كانت معدومة صرفة في حاق الواقع بل كان الموجود فيه الواجب جل شانه فقط ثم اوجد عالم ايجاده الا
الممكنات فهي في الواقع كانت مسلوبة محضة ومعدومة صرفة والزمان داخل في زمرة الممكنات فهو ايضا كان معدوما محضا في الواقع و
الزمانيات سواء كانت قديمة اي ما يكون مسبوقة بجميع اجزاء الزمان في الماضي او حادثة اي ما يكون مختصة بجزء منه يكون معدوما محضا
ايضا في الواقع فلا يكون القديم الزماني مما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الواقع القديم الزماني وجوداتهم كلها مسبوقة بالعدم الواقعي
وفي حاشية هذا المحقق توجيه لكلام المحشي وبيان معنى فيه لخوف الاطناب وعدم كشفه مطلب الكتاب رايت تركه اولى وان شئت فارجع اليها
قوله لم يقسم القديم الى هذه الاقسام اه هذه بيان وجه عدم تقسيم القديم الى ما قسم اليه الحادث من المتجدد بالذات وغيره وعدم ذكر محل المتجدد
بالذات وهو الهيولى لانها محل الصورة التي متجددة بالذات وعدم ذكر حال المتجدد بالعرض وهو العرض القائم بالعرض كالزمان القائم بحركة تلك
الافلاك حاصله ان المتكلمين كلهم جازموا بامتناع حلول المتجدد بالعرض وقالوا ان العرض لما لم يحصل بنفسه كيف يتحمل لتحصل الغير وهم يعلمون ان
التحصل بالغير يكفي لكونه محلا للمتجدد وبالدليل على عدم كفايته هذا التحصل للمحلية وكذا انكروا كون محل المتجدد بالذات وهو الهيولى والمتكلمون غير
قائلين بها بالمعنى الذي انتبه الحكماء فظهر من هذا وجه عدم ذكر محل المتجدد بالذات ومحال المتجدد بالعرض في اقسام الحادث وكذا بامتناع
القديم المتجدد بالذات اه وجه اخر لبيان وجه عدم تقسيم القديم لهذه الاقسام بان المتكلمين جازمون بامتناع القديم المتجدد بالذات
لان القديم عندهم هو الذي لا وجود له وهو نسبة عن الغير وكذا ليس عندهم قديم حال في المتجدد فلهذا اقتصر في بيان هذه الاقسام على الحادث
دون القديم ووجه تخصيص المتكلمين لعدم كونهم قائلين بهذه الامور ان الحكماء جازمون بوجود محل المتجدد بالذات وهو الهيولى او هم يثبتونها
بدلائل كثيرة وكذا يجوزون قيام العرض بالعرض فمحال المتجدد بالعرض هو الزمان القائم بحركة تلك الافلاك فان الحركة متجددة بواسطة تجدد
الفلك الذي يقوم به والزمان مقدار ما قائم بها قوله بخلاف امتناع الجوهر المجرد هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الجوهر المجرد ايضا ممتنع عند
المتكلمين لانهم ليسوا قائلين بالعقول المجردة فلم يبق في التقسيم بالحيثية الا قوله لا المتجدد ولا حال فيه والجواب انهم وان لم يقولوا بها لكن بعضهم
لم يجزموا بامتناع الجوهر المجرد فلهذا لم يجزم في قسم التقسيم قوله بل البعض جزموا بوجوده اه هذا اضراب عن عدم الجزم يعني ان البعض لم يجزم بامتناع
بل البعض جزم بوجوده كجمهور الاسلام محمد غزالي فانه ذهب الى تجرد النفس الناطقة والامام الرازي وذهب الى تجرد النفوس الفلكية التي هي مبادي النفوس
الارادات الكلية والنفوس المنطبعة التي هي مبادي الارادات الجزئية والحكماء كلهم ما يكون بوجود الجوهر المجرد كما لا يخفى قوله اراد بالتبعية اه
اي التبعية المذكورة في قول الشارح فان العرض قابل للاشارة على سبيل التبعية اي الاشارة اليه بواسطة الجوهر والجوهر في العرض بالذات
اشارة واحدة متعلقة بواسطة هو الجوهر واسطة في العرض بان اشارة واحدة متعلقة بواسطة وهو الجوهر اولا وبالذات والعرض الذي هو
ذو الواسطة ثانيا وبالعرض لان الاشارة الحسية بانها تستلزم اشارة اليه فتتعلق بالتبعية اولا وبالذات هو الجوهر وثانيا
بالعرض فالاشارة اليه ايضا يكون بالعرض فلو كان الاعراض ممكنة معائرة لامكنة الجوهر يمكن الواسطة في الثبوت وعالم يكن للعرض مكان سوى
مكان الجوهر لا يكون هو واسطة سوى الواسطة في العرض قوله الاول المعنى المصدري اه اقول هو عبارة عن تعين الشيء بالمكان والتعين مصدر
وحمل من يشير الى الشيء قوله الثاني المعنى الحاصل بالمصدر اه اقول هو عبارة عن الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى الثاني فهذا الحاصل من
التعين وثمرته فالمراد بالحاصل ههنا الثمرة فالمعنى الثاني ثمرة المعنى الاول وحاصله ليس المراد ما اصطلح به المحدثون ان التعين عبارة عن حصول

شرح

حالة كما لهما لكن التوجيه الذي هو معتبر في الثالث وهو التوجيه بان المشار اليه ههنا وههناك لا يتعلق الا بما هو كائن بالمكان والمكان لا يكون الا بالجوهر والتالي لانه المكان فمتعلق هذا المنع لا يكون اولا الا بالجوهر دون العرض فقد عرفت بانه الفاضل أورد عليه بان التبعية انما هو في التحيز وفي وصف ههنا وههناك ويجوز ان يكون التوجيه الى العرض بانه ههنا وههناك بالذات والمكان وصف ههنا وههناك فيه بالعرض أقول لكن التوجيه اه في بعض الحواشي لا اندري وجه الفرق فانه كان ان اشار اليه الحسية مع افضائها بالمحسوسية لا يقتضي المحسوسية بالذات لامكان التوجيه الى المحسوس بالعرض لكن من اين يلزم الامكان المذكور بالذا فكما يمكن التوجيه الى المتمكن بالذات بانه ههنا او هناك لك يمكن الى المتمكن بالعرض بانه ههنا او هناك وقوله ان المراد كونه ههنا او هناك بالذات فلا توجيه لهذا المنع في الاعراض اصلا وهو سقط قوله وبهذا يندفع اه اي بهذا التفصيل يندفع الايرادات الثلث الاولى الاشارة فعل المشير والاعتداد ليس فعله وانما هو تحصيل الاعتداد فلا يصح حمله الثاني من منع الاشارة والثاني ان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم والالوان كالبياض والسواد والاطراف الحالة فيه كالسطوح للجسم فانه محسوس بالعرض وما هو محسوس بالعرض كيف يكون قابلا للاشارة بالذات والالوان والسطوح القائمة بالجسم محسوسة بالذات فيكون قابلة لها فلا يصح ما قال الشارح من ان الجوز هو المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه ههنا او هناك والثالث لزوم المنافاة بين كلامي الشارح فانه ذكر في بحث الحلول من الحاشية المذكورة ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها وهو الجسم بالعرض وههنا قال اعتبر قيد بالذات والى الاعراض بالعرض وما ذكر في بحث الحلول يقتضي عكسه فيلزم المنافاة فتفصيل الكلام وتحرير معنى الاشارة يندفع جميع الايرادات اما اندفاع الاول فبانه فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى المصدري وهو المعنى الاول واما الثاني فليس من فعله فهو الاعتداد لا التحيز فيصح جعله معنى ثانيا من معاني الاشارة واندفاع الثاني بانه لا يلزم للاشارة المحسوسة بالذات وان لم يكن محسوسا بالذات لكن قابل للاشارة بالذات واندفاع الثالث ان ما قال الشارح في بحث الحلول من كون الاعراض مشار اليها بالذات اراد بها الاشارة بالمعنى الثاني وهو الاعتداد فانه يكون الى النقطة بالذات والى الخط والسطح بالعرض وقد يكون الى الخط بالذات والى السطح بالعرض وكذا الى السطح بالذات والى الجسم بالعرض وما نفع عنها من الاشارة بالذات ههنا فهو بالمعنى الثالث وهو تعيين الشيء بانه ههنا او هناك والمنافاة في اثبات الشريك بين المعاني الشيء باعتبار واحد فيها ونفيه عنه باعتبار معنى آخر كما هو ظاهر قوله فانه محسوس بالعرض اه المحسوس ههنا على اخر تقدير الاول المحسوس بالذات بمعنى ان يكون محسوسة واسطة اصلا لانه الثبوت والعرض فانه محسوس بالذات والواسطة اصلا والثاني المحسوس بالذات بمعنى ان لا يكون له واسطة في العرض والمكان واسطة في الثبوت كاللون والثالث المحسوس بالعرض لواسطة الالوان كما هو

تنبيه

قوله بل لا حلول اه هذا اعتراض على الشارح بانه يفهم من كلامه ان في الصفات حلولا ونفي المنع للحلول في التحيز لا يطلق الحلول فعدم شمول لها للغير حاصله ان المتكلمين لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى فلو كان حلولها فيه عندهم فيطلقون الحلول على قيامها به فلا حاجة الى تخصيص التوليف بالحلول في التحيز قال الاستاد المحقق بل الصفات عندهم احوال ليست موجودة ولا معدومة ولا حلول انما يطلق عندهم على قيام الاعراض التي هي من اقسام الوجود قوله وكذا لا يتجه اه يعني كما لا يتجه النقض بالصفات كذلك لا يتجه النقض بالاجزاء التي تتداخل بعضها في البعض كالخطين اذا تلاقيا بحيث يتداخل طرف احدهما هو النقطة في النقطة التي هي طرف للخط الآخر فيصير خطا واحدا فيهما متحدان مع انه لا حلول فيها ولما لم يكونا من التحيز بالذات والتوليف كان له رخصا من التوليف فما انتقض بها قوله والجواب اه هذا وجه ثان لعدم الاتحاد حاصله ان المراد بالاتحاد الاشارة في التوليف اتحاد ما يجب وجوده في المحال

محال والحل يعني ان يكون مناط الاتحاد في الاشارة هو الاتحاد في موجوديتهما يعني ان يكون موجوديتهما مصحي للاتحاد في الاشارة ووجود كل واحد من الحال والمحل مغاير لوجود الاوراف المتداخلة ليس الاتحاد بحسب الوجود بل بحسب الوضع اذ لو كان بحسب وجودهما لما تصور وجود احدهما بدون الآخر في الواقع مع انه خلاف ذلك فلم يوجد في الاوراف المتداخلة ما هو المعتبر في توقيف الحلول فلا ينتقض به فانقلت اذا اعتبر الاتحاد بحسب وجودي الحال والمحل في توقيف الحلول يلزم الدور لان موقوفية الحال والمحل موقوف على الحلول واذا وقف في توقيفه توقف الحلول عليه وهذا هو الدور قلت المراد بوجود الحال والمحل ووجود الطرفين او يكون التوقيف لفظيا فلا باس فيه قوله مع ان المتكلمين لا يقولون بها اه اي بالاوراف هذا وجه ثالث لعدم اتجاه النقض بالاوراف حاصله ان هذا التوقيف على ما يليق المتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاوراف فانها مبنية على وجود الاتصال الحقيقي والمتكلمون ينكرون الاتصال ويقولون بتالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما عند الحكماء فهي موجودة وبعضهم يزعم انها موجودات مغايرة للاجزاء الخارجية ولا يمنع وعند النقض بها من العوارض التحليلية للجسم وجودها يعين وجود الجسم كالاجزاء التحليلية ولا يلزمون ان الموجود في الاعيان ليس الا الجسم ثم العقل يضرب من التحليل بتتزع عنه السطح من السطح الخط ومن الخط النقطة ويحكم العقل عليها بكونها موجودات في الاعيان لا الوجود عارضة من الجسم بل يعين وجود الجسم قوله وبهذا التقرير اه اي في تفسير الحلول بالاختصاص الذي هو مشهور مذكور في الحاشية القديمة حاصله ان اريد بالاختصاص الذي هو يكون بسببه حمل النعت على المنعوت بالمواطاة صحيح فيه بطلان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة فيلزم ان لا يكون حالا فيه مع انه حال فلا يكون التوقيف صحيحا وان اريد بالاختصاص ما يكون بسببه حمل النعت على المنعوت بواسطة في الثبوت صحيحا فيلزم كون الحال حالة صاحبه اذ الاختصاص يصح حملا على صاحبه بواسطة ذو بياض يعني زيد ذو مال وكذا العرض كزيد مثلا له اختصاص لعارضه كالكتابة بحيث يصح حمل عارض الكتابة عليه بواسطة ذو بياض يعني الكتابة ذو العرض فيها فيلزم كون العارض حالة العارض مع انه ليس كذلك فلم يتم التوقيف بما ذكر وبنى هذا الاشكال على ارادة الحمل بالاختصاص الذي هو كان مواطاة او اشتقاقا واما اذا اقيل في النعت معنى بديهي يوقف كل واحد من كل عاقل بحكم بان السواد صفة للثوب ولا يلاحظ فيه الحمل اصلا ولا يحكم بان الحال صفة للمالك خلا الاشكال عما وقع في بعض الكتب ان تصور الاختصاص الذي هو بديهي ممتاز عن غيره وان لم يكن معلوما بالكنه وهذا القدر يكفينا وليس العوض المعتد به متعلق بتصوره بالكنه قوله فرد اه ان العوض مثل السواد في هذه العبارة يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثل السواد مثالا للعوض ومحصله انه ان العوض الذي هو مثل السواد المعتبر لا يكون محمولا بالمواطاة فالمقصود يكون النقض ببعض الاعراض فلا يدل على ان لا يكون في الاعراض حمل بالمواطاة اصلا الجواز ان يكون في العوض الخسيس او الاستحقاق فمعناه ان فردا من افراد العوض لا يكون حمل بالمواطاة وهذا واقع في بعض الكتب ما ان اريد بالذات ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان لم يناسب لا يصلح ان يكون في العوض في اثبات الحلول في الاشتقاق وعرضها اذ المناسب له هو الاحتمال الاول كما لا يخفى قوله واجاب عنه بعض المحققين اه وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة بعد نقل الشك المذكور وانه دفع عما نحن فيه من ان العوض هو الاسود كما يعلم من كلام القدماء فظاهر واما ما عرف الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب القريب للاتصاف الآخر بان يكون هو بذاته وصفة للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم بخلاف الحال فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة لمالك بل صفة لمالك بالذات اعني الاضافة الملتبسة له الى الحال الذي هو المتملك والحال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقي فحاصله على ما نفهم الخفي ان المراد بالاختصاص كون المختص وصفا للآخر وحملا عليه الآخر بواسطة ذو لذاته بدون سبب آخر سوى الذات كالسواد فانه محمول على

الجسم لذاته من غير لحاظ معنى آخر محمول عليه بخلاف الحال فانه والمكان محمولان على مالكهما بواسطة وذلك لان معنى لذاته ان
معنى الاضافة التي هي التملك فانه محمول على المالك حقيقة والحال يلحظ اذ المالك ذو الحال فالمالك بالحال فرع اعتبار الشق الثاني
وهو الحمل بواسطة ذو وبيان الفرق بين علاقة الحال بالمحل وعلاقة الحال بالمالك فهذا الجواب يدفع الاعتراض بالحال واما الاعتراض
باختصاص الموضوع لعارضه فهو بحاله لا يندفع بهذا الجواب اذ الموضوع محمول لذاته على العارض بواسطة ذو ولا اختصاص آخر وعلى الجواب
باختيار الشق الثالث سوى التفصي المذكورين في هذا الجواب وهو ان المراد بالصحيح حمل ما اشتق من الحال على المحل فالحال للمشتق
منه شيء يحمل على عارضه والقول بان المحمول المشتق منه محمول على عارضه ليس بشيء اذ المحمول ليس مشتقا من الحال بل هو مشتق من المحمول وهو
حال في الصاحب فلا يستلزم كون الحال حالا فيه وكذا الموضوع للمشتق منه شيء يحمل على العارض فهذا الجواب يندفع الاعتراض فافهم قوله
على طريق التوصيف بالي عنه اه يعني توصيف الاختصاص باسم الفاعل الذي هو الناعت بالي عن ارادة كون المختص وصفا للاثر ومحمولا عليه
بواسطة ذو لذاته اذ توصيفه يدل على ان الاختصاص يفيد كون المختص نعتا للاثر ذو واسطة لا وهذا ينافي كونه اياه لذاته والظاهر عن عبارة
المحقق كون المختص وصفا للاثر لذاته اذ لم يقل الاختصاص هو بالجر به وصفا الا ان يتبع في عبارته بان يراد من كون المختص وصفا للاثر
مبدأه اي امر به يكون المختص وصفا واراد بقوله لا لسبب امرا آخر غير ذلك الاختصاص كما هو المتبادر في مثل قول المحقق انت تعلم الاعراض
عارضة على المحقق الدواني الاول ان كلام المحقق يدل على ان المختص يكون نعتا لذاته لا بواسطة شيء اصلا وانكان اختصاصا والاختصاص النعتي
على طريق التوصيف بالي عامل عليه كلام المحقق لانه اذا وصف الاختصاص بالناعت لا يكون المختص وصفا للاثر ذو لذاته بل بواسطة الاختصاص
الذي جعل ناعتا مع التوصيف اذ الذهن لا يسبق بغير ذلك التوصيف الا اليه الا ان يقال ان الاختصاص ليس صالحا لكونه واسطة لانه لو كان
واسطة فاما باعتبار حقيقته الذي هو مع قطع الاعتبار المعتبر فهو باطل اذ الناعتية فاما يتوقف على انتزاع من الاختصاص بل يحصل منه الناعتية مع
الغفلة عن هذا المفهوم الانتزاعي واما باعتبار منشاره وهو ليس الا نفس الحال المختص فالحال المختص بنفسه ناعت كما قال المحقق ان الوصف
بنفس حقيقته طريق ناعتيته فلا يرجع ناعتية الاختصاص باعتبار المنشار لما ذات الحال المختص حمل المحقق الدواني احدارها عليها بحسب النظر
الدقيق قوله مع انه عن ذلك النظر اه اي على تقدير ارادة الحمل بواسطة ذو للصدق التوصيف على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها
اذ هي ليست محمولة عليها بواسطة ذو بل محمولها بالمواطاة نعم اي بيان الوجه الثاني وجهي الاعتراض حاصله انه يلزم اختصاص الموضع بالصفات
فقط اذ الحمل بواسطة ذو ليس الا فيها ويخرج المشتقات لانها ليست كذلك مع ان المشتقات ايضا من الاعراض ويرد عليه ان
الحلولي انما هو عند اي الجمهور كما يشهد به كلام المحقق الدواني فهم لا يقولون بحلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لانهم صرحوا بالجبر
الحال في الصورة والوضع والمكان المحمولة التي تحمل بالمواطاة فيها حلول اصلا وقيل من منع عدم صدق التوصيف بان المشتق كالاسود
مثلا محمول على الذات بواسطة ذو في مرتبة كونه شرطا لا شيء محذوف بان الكلام في المشتق في مرتبة الوضع وفي هذه المرتبة ليس محمولا بالمواطاة
حمل المذكور بل محمولا بالمواطاة فالحمل ذو لعدم الصدق بحاله فافهم قال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها بمعنى الاتحاد
معها اتحادا بالوضع او بالذات وحملها عليه حمل بالمواطاة انتهى فالحق ان المبدأ والمشتق متحدان بالذات فكيف يكون للمشتق
اختصاص بوكما اختصاص المبدأ فحلول المشتقات بعينه حلول المبادي بناء على هذا الاتحاد قلت المشتق عند المحقق امر بسيط مغاير
بالذات للمبدأ فلا يبعد ان يكون له اختصاص موضوعي غير اختصاص المبدأ وهذا الاختصاص مناط حمله على موصوفه بالمواطاة والكان بسبب
حصول هذا الاختصاص اختصاص المبدأ بالموصوف قوله فالاول اه حاصله ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص نسبة الاباء بغير
امر آخر سواه بان يكون احد طرفي النسبة الشيء بالمواطاة او اشتقاقا وهذا الاختصاص لوجوده في السواد بالنسبة الى الجسم فانه ليس

لغت للجسم بنفسه و المال ليس كذلك فلا يكون حالا ووجه اولويته هذا الجواب دون جواب المحقق ان اعتراض المحشي لا يتوجه
عليه لوجهين الوجه اذ توصيف الاختصاص بالنعت لا يابى عنه و لا يلزم عدم صدق التوصيف على حلول الصفات المشتقة اذا المراد
بالنعت اعم من ان يكون محمولا عليه ما يتصف به بالمواطاة او بالاشتقاق فالصفات المشتقة محمولة على موصوفاتها بالمواطاة دون
الاصلى فلم يقل فالصواب فيه اشارة الى انه يمكن حمل كلام المحقق الدوانى على هذا المعنى ايضا بان يراد بقوله لا لسبب امر اعم ان يكون
لذاته من دون واسطة فى العروض فيرجع الى كون احدهما علة للآخر بنفسه اذ الاختصاص و ان كان سببا للحمل لكن ليس واسطة بالعروض
لهذا الوصف بالذات وقد يطلق لفظ السبب على الواسطة فيرجع كلام المحقق الى ما قال المحشي فكان له وجه صحة ايضا ودفع الصواب لا يكون الكلام
السابق صحيحا بل خطاء ولذا اشار بلفظ الاولى و اعرض عن لفظ الصواب فقال استاد الاستاد فذكر الكلام فى توصيف الحلول و
هذا التوصيف اذ ليس الا عبارة عن التوصيف بكون وجود الشئ فى نفسه هو وجوده لغيره لكن يلزم عليه ان النابتية يوصف بها الحال العرضى
فكانه عرف الحلول بالحال العرضى و معرفة الحال العرضى موقوفة على الحلول فهذا دائر من الدور و ما قيل ان الحال اتحاد الوجود مع التغاير فى
وجه فى الذهن فلا يصح فى حمل العرضيات على الاطلاق و قال الاستاد المحقق و الذى سنح بالبال و الله اعلم بحقيقة الحال ان الاحسن
فى توصيف الحلول ان يقال هو التبعية فى الوجود و الاشارة الحسية بالذات تحققا او تقديرا فبتقييد التبعية فى الوجود خرجت الاشياء
التى ليست بينها علاقة العلية اصلا اذ لا يتصور بينها الحلول و بقيد التبعية فى الاشارة الحسية خرجت علاقة العلية التى لا يقتضى
التبعية فى الاشارات الحسية من احد الجانبين اى العلية و المعلولية و بقولنا بالذات خرجت علاقة التى توجد بين الحال و المحل و المعية
كالزمان بالنسبة الى الفلك الاعظم فانه لا يكون كلواحد منهما حالا فى الآخر مع ان الزمان لو اسلم الاكثر تابع فى الوجود و الاشارة
الحسية لذلك الفلك لكن ظاهر بالذات خرجت هذه العلاقة ايضا و انما قلنا فى التوصيف تحققا او تقديرا ليشمل حلول الصفات
فى المجردات كما هو المشهور بهذا الكلام مع حذف بعض فاهم قوله و بهذا يظهر اه يعنى اذا اريد بالنعت ما يتصف به الشئ اعم من ان يكون
مواطاة او اشتقاقا ظهر ان الوصف اعم من الوصفى لان الوصفى يكون محمولا بالمواطاة فيصدق عليه مفهوم الوصف وهو انه حال فى المحل
و يتصف المحل به و لا يخفى عليك انه لم يظهر بهذا الا كون الوصفى حالا يصدق توصيف الحلول عليه و ليس كل حال عرضا فلا يلزم كون
الوصف عرضا فلا يكون اعم منه الا ترى ان امور العامة احوال عندكم لاختصاصها بموصوفاتها و بهذا الاختصاص يكون نعتا لتلك
الموصوفات بنفسه لا باعتبار امر آخر مع انها ليست بعوارض عندكم و ما قيل ان المراد بالوصف ههنا هو الخارج المحمول مواطاة او اشتقاقا
يعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المتعارف اعنى الموجود فى الموضوع فمدفوع بان من نفى الوصفية عن المشتقات انما نفاها بالمعنى الذى
لزعمه استلزام الوجود فى الموضوع يعنى الحلول و ما ثبت الحلول فيها ثبت عرضيتها فيجب ان يكون قول المثبت فى مقابل النافى
و النافى ما نفى الوصفية عنها بالمعنى الذى ما ثبتت لا نفيت لا بهذا المعنى فظهر ان المراد بالوصف ههنا مقابل الجوهر و العارض مطلقا
و لا فائدة فى اثبات كون المشتقات عوارض اذ هو ظاهر غير مفيد لا يحتاج الى الاثبات فتدبر اه اى اعم من وصفى يعنى بين الوصف و الوصفى
العموم و الخصوص من وجه لتصادقهما فى الابيض لانه حال فى محل و هو الجسم و محمول عليه بالمواطاة و تفارقهما فى البياض الطيلسان
بالقياس الى الناطق فان الاول عرض لقيام بالغير و ليس بوصفى لعدم حمله على الغائر بالمواطاة و الثانى عرضى لكونه خارجا
عن الناطق و محمولا عليه بالمواطاة و ليس بوصف فوجود المشتقات و ما فى حكمها اه يعنى ظهر ايضا ان المشتقات و ما فى حكمها
فى الحمل بالمواطاة كالباب و الابيض عوارض ليصدق توصيف الوصف عليه فحاصل هذا القول دفع توهم من ان الكتابة وصف دون

المكاتب وجه الدفع ظاهر مما مر من ان معنى الوض كما يصدق على المبادى كذلك يصدق على المشتقات فيصدق
والمشتقات سيان في كونها عوارض فما وجه القول بان التخصيص بالمشتقات يقتضي ان لا يكون المبادى اعراضا قوله كما يلوح اليه
ما نقل عن المعلم الاول اه يعني بشرط ان يكون المشتقات ومادة حكمها اعراضا فانقل من كلام المعلم الاول وهو ارسطو طاليس فانه
يستنبط من كلامه كون المشتقات ومادة حكمها اعراضا قال المحقق الدواني في الى سيته القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في الحد الاوسط
ويوافقهم المعلم الاول بحسب ترجمة حسين بن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد
التمثيل بالمشتقات ومادة حكمها كالابيض والابيض ومع الدار في الوقت والنهار وانت خبير بان التمثيل لا يقتضي كون المشتقات اعراضا بل ان
يكون المتحد مع الاعراض باعتبار فما لنظر الى هذا الاتحاد اورده التمثيل بما فهم فانه مع وضوحه لم اوضحت لا يخلو عن دقة قوله المحقق
الدواني هذا جواب ايراد يورد على قول الشمسية فلا بد ان يعتبر البارى عن المجرد بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في البارى
من المشترك والمميز نقول بالايراد انه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخلا في الحادث متميزا عن البارى تقوما فيحصل الامتياز بين
البارى والمجرد بدخول الغير في المجرد وعدم دخوله في البارى فلا يلزم تركيبه وحاصل الجواب ان تحقق الغير في الحادث من غير تحققه في البارى
لا يكفي في امتياز البارى عن المجرد اذ عدم الغير لا يخلو من ان يكون معتبرا في البارى تقوما وهو افحش من التركيب ويلزم التركيب ايضا لان لزوم اعتبار
عدم غير الوصف المشترك في البارى تقوما فيكون مركبا من عدم الغير والوصف المشترك وعلى الثاني يلزم مصداق البارى على اتحاد لان البارى
عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه البارى ولا شك ان الوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
البارى على الحادث اللازم في ان الوصف المشترك من حيث كونه موضوعا للعدم تمام حقيقة البارى فلا يصدق من حيث هذه الجهة
على الممكن فما قيل قوله التركيب من الوصف اه هذا دفع ما قال الشمس لزوم التركيب بوجهين الاول ان التركيب من الوصف غير معقول لانه
يستلزم عروض الشئ لنفسه اذ هذا الوصف عارض للبارى لانه امر سلبي لا وجود له في الخارج ولو كان داخلا في المبادى يكون مركبا
منه والعارض للمجموع عارض لجميع اجزائه وهذا الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايضا وهو محال ليس يجوز ان يكون العارض للمجموع
عارضا لاجزائه سوى نفسه لانا نقول يلزم عدم كون العارض عارضا بتمامه اذ العارض لاجزاء فقط لا يكون عارضا للمجموع والا يلزم ان يكون
الجنس والفصل عارضا للنوع لان كلا منهما عارض للاخر الذي هو جزء النوع فانقلت ان عروض الشئ لنفسه ليس بمستحيل مطلقا لان الوجود
عارض لنفسه قلت نعم اذا كان تعدد الجهات والاعتبارات وههنا ليس كذلك لان الوصف اذا لوحظ منه تركيب الموصوف يكون من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الاعتبارات الاخر عارضا لذاته من تلك الجهة فافهم قوله بل هو مراد الى اجماع النقيضين اه هذا دفع ثان للدفع عما
ان التركيب يستلزم دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج فيلزم الدخول والخروج وهما نقيضان وقد اجتمعا ههنا فيلزم اجتماع
النقيضين وقد تقرر بان هذا الوصف عارض له والعارض مسلوب عن مرتبة نفس المعروض فيكون مسلوبا عن نفس حقيقة البارى واذا كان
مركبا منه صار واجبا والذاتي واجب الثبوت في مرتبة الذات فيكون ثابتا له فيلزم الثبوت والسلب في مرتبة واحدة وهو اجتماع النقيضين
وقد تبين اجتماع النقيضين بحسب خصوصية هذا الوصف بان هذا الوصف سلبي والواجب تعالى موجود ضروري واذا كان مركبا عن هذا
الوصف وما به هذا الوصف جزء يلزم عدمه مع وجوده اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيلزم انتفاء الواجب مع ضرورة وجوده وهو
وهو اجتماع النقيضين قال في الى سيته ان اريد بالوصف مدبره فالجواب ان المجرد سلب بسيط مدبره جميع الذات ايضا هذا جواب
عن دخل مقدر على قول المحشي التركيب من الوصف غير معقول لتعذر الدخل ان المراد بالوصف مدبرا انتزاعيا فيلزم التركيب عند من

ومن اوازمه وهو معقول لا يلزم منه عروض الشئ لنفسه ولا اجتماع النقيضين حاصل الجواب ان مفهوم التجرد سلب بسيط صرف
ذات كل من البارى والحادث فلا يكون ذلك المبدأ مشتركا بينهما فالمشترك انما هو هذا المفهوم فيلزم المحذور ان فاهم قولنا
او لفظ الخلو اه لفظ ادعى قول الشيخ فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم لمنع الخلو يعنى انه لا يخلو من ازدم احد الامرين
والحال ان عدم الخلو بحيث يجتمعان لا لمنع الجمع يعنى بحيث لا يجتمعان وانما يوجد احدهما فقط اذ قدم الحادث وحدوث القديم
يجتمعان على هذا التقدير لان الحقيقة الواحدة اذا صارت مشتركة بينهما يلزم قدم الحادث وحدوث القديم معا اذ حدوث الشئ يجدد
الحقيقة فاذا احدثت حدث البارى الذى هو قديم وكذا قدم الشئ يقتضيهما فاذا قدمت قدم الحادث وبهذا يلزم قدم الحقيقة وحدوثها
معا فيستلزم ان قدم الحادث وحدوث القديم فاجتمعا فلا يكون مانعة الجمع فيهما فظهر ان او مانعة الخلو قوله الخطاه اشارة الى
دفع ما يتوهم من ان النزاع لا يقبل ههنا بان وجود بديهى او كسبى يمتنع الكسب لان هذا النزاع انما كان فى معناه المصدرى الانتزاعى
فلا شك فى كونه بديهيا والمجعل غيره والكلام فى وجود الحقيقة وهو مصداق الوجود مع الموجودات فهو نظرى اذ هو متعدد فى الواجب لنفسه
وفى الممكن غيره عندنا غير الاتصاف وعينه عندهم والاعقل بديهة هذا المتعدد المختلف فيه وجه الدفع ان النزاع لفظى فنقول بان من قال
ببديهة الوجود اراد به المعنى المصدرى الانتزاعى ومن قال بكسبيته اراد به منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقى والوجود يطلق على هذين
المعنيين وظاهر كلام المحقق كما قال استناد الاستناد انما نظر الى ان النزاع فى بديهة الوجود ولنظر بهذا لفظ ولا شك ان النزاع اللفظى
مبناه على عدم فهم احد الخصمين مراد الآخر والا فهو مكابرة وتجويز عدم فهم كل من الخصمين اعنى الحكماء والمتكلمين مراد الآخر مع ان
القوليين من القديم الى الان قد بالغوا كل البحث بعيد جدا وفى بعض الحواشى ليس مراد المحقق ان النزاع بين القولين لفظى كما فهم
بعض الافاضل بل المقصود ان اطلاق الوجود على مبدء الآثار ونشأ ومنظر الانتزاع متفق عليه بينهم والنزاع فى تعيين ما هو مصداق عليه فالقائل
ببديهة اراد به المعنى المصدرى لمبدء الآثار نشأ ومنظر الانتزاع والقائل بكسبيته اراد به منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقى للكل وهو مبدء الآثار
عنده وبالمشاعر اراد الوجود الحقيقى الذى هو نفس الواجب لانه مبدء الآثار نشأ الحقيقة ورد عليه بان حال نفس هذا المفهوم كحال
المعنى المصدرى فكما انه ليس قابلا للنزاع كذلك نفس هذا المفهوم الرسمى لا يكون قابلا للنزاع وان اريد مصداق هذا المفهوم كما
علمت فهو ليس الآن ما وحتى يبحث عنه فسبيل النزاع ههنا ليس الا زعم كل واحد مصداق هذا المفهوم غير ما زعم الآخر بدون علم
مراد الآخر ومقصوده هذا يرجع الى النزاع اللفظى الآن يق ان هذا النزاع وقع منهم بحسب ما بدى النظار هم من غير النظر الى قول الآخر والمشاعر
فيهم بل ما فهم كل واحد منهم ما اختاره الآخر فان الكل متفقون على كون الوجود بمعنى مبدء الآثار ثم شارعوا فى تعيين حقيقة بان حقيقة
التى يترتب عليها الآثار ما هى فبعضهم ذهب الى ما يحكم به بادى الراى وهو المفهوم المصدرى وقال ببداهته وبعضهم تفكر فوجدان مبدء
الآثار غير هذا المفهوم وهو منشأه فاختار ما يحكم به النظر الدقيق وهو الوجود الحقيقى وقال بكسبيته فحصل هناك بالكسب ومن النظر الى
عدم حصوله بالكسب فى الواجب ذهب الى امتناع تصوره فمن هذه الجهة لا يحمل كلام المحقق على النزاع اللفظى بل على وقوع النزاع بحسب
ما يؤدى اليه الانظار واما النزاع فى كسبيته وامتناعه ولا شك فى كونه نزاعا معنويا لكن الاولى عكس ارجاعهم الى النزاع اللفظى كما عرفت
سابقا قوله قال الشيخ فى البينات الخ اظهر حقيقة اى ذلك الامر لها اى بسبب هذه الحقيقة هو الامر فلمثلث حقيقة بسببها
يكون المثلث مثلثا وكذا البياض حقيقة بسببها يكون البياض بياضا وهذا الوجود مسمى بالوجود الخاص وهذا الوجود ليس هو
الوجود الانتزاعى المسمى بالمعنى المصدرى لعدم انحصاره فيه فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة كصور الانتزاعى مثلا بديهى وذهنى
ليس الا مما يرسم فى الذهن عند انتزاعه عن الخارج وتصور الحقيقة منها بالكنه اما ممتنع كما فى الواجب او الكسبى كما فى الممكن وهذا الكلام

تائيد لاطلاق الوجود على العينى كما هو الظن فانقلت لا يدل على كون مسمى الوجود مشتركا الانتزاعى بل المفهوم منه ان لفظ
الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة كالمثلث والبياض مثلا وقول
كلام الشيخ على ان الوجود يطلق على حقيقة البياض مثلا باعتبار الترتيب فاطلاق الوجود على مشاره يطلق اولى ويؤيده قولهم
فان للوجود معان كثيرة ويمكن ان يعنى المحشى من نقل كلام الشيخ دفع ما يرد من الحضار ان الوجود الذهنى والخ المصدرى بان الوجود
يطلق على معان كثيرة غير منصور على المصدرى اذ يمكن ان الماهية على طول البسيط كافية فى صدور الاثار فيكون هو الوجود الحقيقى ومنشأ
الانتزاع الا انه مخالف لما قال المحشى فيما يجب ان المنتزع عنه هو الحقيقة ومنشأ الانتزاع هو الارتباط مع الواجب نعم قوله فى الدرة ان
الكثرة حاصله ان الامور الانتزاعية حقايقها ليست الا الحاصل فى الذهن عند انتزاع العقل عن الماهيات فهى حاصلة بالانتزاع
لا بالكسب فصارت بعد الماهيات من بعض الجوانب اراد بالكثرة المقدور بالكسب لان الانتزاعيات بسايط ويرد عليه ان الامور الانتزاعية
لها نحو من الثبوت من المنتزعة منها والا لزم ان تلك الامور بسائط اذ المنتزعات تحت المقولات كالاضافة
والسابها انتزاعيات مع ان المقولة الحسى فالحق بها لا بد له من الفصل فتركب منهما مع كونه انتزاعيا قالا ولى ما قيل ان المراد بالكثرة
المقدور بالكسب اذ المقدور بالكسب يتحقق بالانتزاعيات والوجود بديهى قوله الا فلكسب اه اى وان لم يكن وجودا حقيقيا واصالة
فمقدوره بالكسب ويرد عليه ان الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون بعض الممكنات كالنسخ الخارجى عنع تعلقها بالكسب قوله ثم الظاهر
اه هذا دفع ما اورد على قول الشارح ان لا يوقف الا توقيفا لفظيا على مذهب من قال ببداهة الوجود ومن ان الحرمى اذ بديهى
المقدور عنده عينى ان مقدوره بالكسب بديهى لانه بديهى يجمع الوجوه المقدورة اذ لا قائل بان شيئا من المفهومات فلا يلزم بداهة
بالكسب الاعدم احتياج الا توقيف الكسبى ولا يلزم منه عدم الاحتياج الا توقيف الرسمى بالوجه ليلزم ان لا يوقف الا توقيفا لفظيا وحاصل
الدفع ان الشئ اذا كان مقدوره بالكسب بديهيا مستمرا فى الذهن لا يمكن توقيفه بالرسم اذ لو عرف فاما ان يكون المعرف بالفتح ذلك
الشئ الذى علم بدون امر آخر فيلزم تحصيل الحاصل اذ هو بديهى حاصل غير محتاج الا التوقيف واما ان يكون المقصود منه مقدوره بوجه آخر فلا يكون
المعرف بالفتح حقيقة ذلك الشئ بل يكون المعرف هو الشئ الملاحظ فى الوصف والتوقيف يكون توقيفا لهذا الشئ من حيث هو فظهر
ان توقيفا على تقرير بداهته لا يكون الا توقيفا لفظيا واورد عليه بوجهين الاول النقض بان هذا البيان يجرى فى الرسم قبل الكسب بان العلوم
اما الشئ من حيث هو او مع الوصف والرسم لا يحصل به الاول وعلى الثانى لا يسبق الشئ موقع انكم قائلون بالرسم قبل التحديد والثانى ان
البداهة لا يوجب كونه معلوما بالفعل فلا منافاة فى ان يوقف بتوقيف غير لفظى يرد عليه ان الظاهر حصول الوجود لانه من اجلى البديهيات
حتى يعلم احد من البله والصبيان والثالث باختيار حصول الشئ المعلوم بالكسب هو الشئ المعلوم بالكسب
ولا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل لان ههنا حصولات متجملات لا حصول واحد متجملات متعددة والمستحيل هذا الادراك
وههنا اجاب عنه بقوله فى الحواشى خوف الاطناب رايت تركه اولى قوله اورد عليه اه حاصل الايراد ان الوجود اذا كان بديهيا
فلا حاجة الى الاستدلال لانه اذا حصل فى الذهن بدون الكسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات بدون لحاظ
امر آخر انه حاصل من دون كسب وهذا هو البداهة فاى حاجة الى الاستدلال عليها فلا يصح قول الشارح وهذه الوجوه اما استدلالات
قوله اجيب عنه اه حاصله ان عدم الاحتياج الى الاستدلال فى وقت الحصول وكفاية مجرد الالتفات فى وقت حصول المركب مسلم لكن لانم
ذلك اذا امتد الزمان وتطاولت المدة بان تحصل صورة فى النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ويمكنه تحصيل صورة اخرى فح اجتمعت
الصور الكثيرة فى النفس فالتبس عليها كيفية حصول التمييز ولا يعلم بسبب الكثرة وطول المدة كيفية حصوله فاحتاجت فى معرفته الى الاستدلال

الاستدلال فيصح كون هذه استدلالات قوله وانت خبير اه حاصله ان تعاقب الزمان لا يمنع النفس من معرفة كيفية الحصول اولا بسبب جهة الحصول والنظرية اذا الوجود اذا كان نظريا يكون تصوره بالكنه الذي هو حده كالحيوان الناطق فنحتاج الان ان نحصل اولا في النفس بكون مرآة لحصول الان ان فيها مع تغايرهما بالتفصيل والاجمال اذ الاول هو الحد والثاني المحدود فاذا وجد في النفس المفصل مرآة المجمل يعلم ان حصول الصورة بالنظر فيكون نظرية واذا لم يكن بينهما تغاير يعلم انه بالبديهة فيكون بديهيا فبعد تعاقب الزمان يكون الصورة بطريق الالتفات الى نفس الصورة وان لم يوجد الصورة بطريق الالتفات الى كيفية الحصول فلذا استشهد اصلا في هذا الكلام على مذهب المحقق ظاهرا اذ مذهبه في التوقيفات عدم حصول صورة الحد والمحدود في الذهن وانما يحصل صورة الحد فقط ويكون مرآة للملاحظة الحد والمحدود في النظريات يحصل صورة الحد فقط في البديهيات صورة الحد والمحدود نفسه فيعلم الفرق بين النظري والبديهي ولا يشتبه على النفس والمعاند مذهب القوم الذي يقولون بحصول صورة الحد والمحدود في التوقيفات فاين الفرق بحصول الحد فقط في النظري بحصول الحد والمحدود في كليهما فمن النظري ايضا الا ان يفرق بالاجتماع الحد والمحدود في الذهن في النظري وباحدهما دون الآخر في البديهي فلذا اشتبه على مذهب القوم ايضا قوله فالاول اه اي الاول في جواب الايراد المذكور انا لا نسلم ان كل ما يحصل في النفس بلا كسب فهو بديهي اذ النظري ايضا قد يحصل بغير كسب ولا يلزم كونه بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر فلم نسلم حصول بغير كسب بديهة استشهد على النفس ام بديهي او نظري لاشتراك الحصول بغير الكسب بينهما فلا يعلم الفرق بينهما فلم صح دليل فاصحيح الى الاستدلال ودعواه ايضا ليس في هذا الجواب دون ما ذكر بقوله اجيب بعدم التوجه الايراد الذي اورد بقوله انت خبير عليه لان الافتقار لما الاستدلال ليس راجعا الى الكسب الحاصل في الكيفية نفس الحصول بانه بالكسب او غيره التوجه عليه هذا الايراد بل الافتقار لاثبات بديهة الوجود لان الحصول بغير الكسب لا يختص بالبديهي لكونه مشتركا بين البديهي والنظري فهذا لا يفيد الفرق ما لم يقم دليل على بديهة فلا بد من دليل فالدليل لاثبات البديهة لرفع الاشتباه في كيفية الحصول ليعلم ان اي حصوله لاشتباه في النظرية والبديهة فانقلت فاذا كان هذا الجواب سالما عن الايراد فلم يحتج ان يقول فالصواب فلم قال فالاولى ولم يقل فالصواب تلك الصواب يقتضي كون الجواب السابق خطأ مع انه يمكن صحته بارجاع ضمير به الى الكسب لا هذا الجواب الاولى بان يقال مراده الالتباس الحاصل بين النظري والبديهي بتطاول المدة واشتراكهما في جواز الحصول بغير الكسب قوله وتحقيق ذلك اه حاصل التحقيق ان النظري عرف بما يتوقف على النظر والبديهي بما لا يتوقف عليه واراد بالتوقف الترتب اي ما يكون بعد النظر لا الاحتياج اليه بمعنى انه لولاه لم يحصل بل يجوز ان يحصل بعده ويدل عليه ان صاحب القوة القدسية الذي يحصل له المطالب بعد النظر لا يحتاج اليه بمعنى انه لولاه لم يحصل بل يجوز ان يحصل بعده ويدل عليه ان صاحب القوة القدسية الذي يحصل له المطالب بعد النظر ولا يحتاج النظر لعلم المطالب كلها بالحدس بان المبادي والمطالب معلومة في ذهنه فلو كان النظري ما لا يحصل بعده المطالب بدون النظر ولا يحتاج النظر لعلم المطالب كلها بالحدس بدون النظر فلم يبق النظري الحاصل لصاحب القوة القدسية بالحدس بدون النظر نظريا فعلم ان النظري ما يترتب على النظر بالحصول في النظري يحتمل الحصول المطلق اي جميع انحاءه ومطلق الحصول اي بخصوص الانحاء في توقيف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق لا مطلق لان النظري والبديهي متقابلان فلو كان المراد فيهما مطلق الحصول لم يبق التقابل بينهما لان معناه حينئذ ان يكون بنحو من انحاء وجوده يحصل بعد النظر فالذي يكون نحو من انحاءه بالنظر وبعضه بعد النظر يجتمع فيه النظري والبديهي جميعا والمتقابلان لا يجتمعان فلا يبقى التقابل فالنظري ما يترتب على النظر وجوده اذ يكفي في حصول بعض انحاءه والبعض لغيره دلالة بما فيه الترتب على غير النظر بخلاف البديهي اذ لا بد ان لا يترتب نحو من انحاءه على النظر فلا يترتب عليه اصلا ويرد عليه ان هذا المعنى مما لم يصطلح عليه القوم فتوجيه كلامهم بارادة هذا المعنى توجيه القائل بما لا يرضى قائله بيان المخالفة ان القوم قسموا العلم الى البديهي والنظري ونفوا البديهة الكل والنظرية لاستلزام

الاول الاستغناء عن الفكر والنظر للدور والتسلسل وعلى تقدير ارادة هذا المعنى لا يلزم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل اذ التسلسل
لا يلزم الا اذا لم ينته سلسلة الكتاب النظريات اذ اجاز حصول بعض الخبر النظري بالبديهة بدون الاحتياج الى الفكر فينتهي السلسلة
الى الكتاب الى هذا النظري فلا يلزم الدور والتسلسل نعم لو كان جميع الخبر حصوله بالنظر يلزم ذلك لعدم الانتهاء واما الان فالبعض الحاصل
بغير النظر هو منتهى سلسلة الاكتساب فاذكر المحشي لا يكون مراد القوم بل هو اصطلاحهم الجديد فكيف يصح له كلامهم فاقلت وان لم يكن مرادهم
لكن المحشي اخذ من كلامهم فلم لا يكون من مخترعاته فيجوز اصلاحه بان القوم عرفوا النظري بما يتوقف حصوله على النظر وليس المراد جميع الخبر
او صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بدون النظر على كان المراد جميع الخبر النظري الذي يعلم هذا الشخص فلا يكون المراد
الا البعض والبديهي مقابل له ولا يكون التقابل الا بارادة الجميع فيه فصار ما ذكره المحشي ما خوذ من كلام القوم صالحا لاصلاح كلامهم قلت
ان القوم قصدوا الجواب عن الايراد على صاحب القوة القدسية باختلاف النظرية والبديهة بالاشخاص وصفقين للعلم وتقارر العلمين
فحمد اسيدل على ان مرادهم بالحصول في تعريف النظري الحصول المطلق والا فما الحاجة الى ما قصدوا واستدلالهم على ما يتوقف بديهة البعض
يلزم الدور والتسلسل ايضا يقتضي عدم ارادة هذا المعنى الذي اراده المحشي والا فلا يلزم اصلا كما عرفت انفا قوله لا يلزم اه حاصله ان تعريف
البديهي ينتقض بكثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات فانها يمكن ان يحصل بالنظر لا يقال المحسوسات امور جزئية لا يدرك الا بالحواس
فلا بالنظر فكيف يقال انها يحصل بالنظر لانا نقول ليس المراد من المحسوسات التصورات بل المراد منها القضايا المحسوسة وهي وان كانت سمعيات
لكن يمكن حصولها بالنظر ايضا كما لحس فان قولنا الشمس طالعة مع امكان حصول التصديق بالعكس اذ لم يحصل احد به بل يحصل بمرور البصر
بدون رؤية الشمس والاستدلال بالضوء على طلوعها بان الضوء لا يكون الا بطلوعها فيكون حاصلا بالنظر وكذا حال الحدسيات فانها قبل العلم
بالقوانين التي لا يكون سموع العباد في الا بوم العلم بها يكون حاصلة بالنظر فالاغراض باعتبار العلم التصديقي لا باعتبار التصور الا حاصل
الجزئي لان حصوله بالنظر ليس ممكن اذ الجزئي لا يجري فيه الاكتساب كما تقرر في موضعه قوله لانا نقول اه هذا الجواب باعتبار القضايا
يدل على ان الاعتراض ايضا لا يكون الا بانها في سلم ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة احدى الحواس كالحسيات والتي يحكم فيها
بواسطة مشاهدة الوقوف كالحدسيات لا تحصل بالنظر اذ الحكم الذي يحصل بالحدسين المذكورين لا يمكن حصوله بالنظر فلا ينتقض قال في الحاشية
العلم الحاصل مثلا سواء كان بتصور او تصديق يحصل بعون الحس ولا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودين في البديهيات
المحسوسات من حيث انها محسوسات والحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى هذا واضح لا حاجة الى توضيح ويرد عليه انا لا نم هذا الا اذا كان
البديهة والنظرية صفتين للعلم وليس كذلك عند المحشي واما اذا كان المراد المعلوم فلا شك ان المعلوم الذي يحصل بالحس هو الذي يحصل بالنظر
وان لم يحصل من هذه الحيثية بالنظر لكنه واحد فيهما فافهم قوله وبهذا ظهر اه اي بما ذكر المحشي النظري والبديهي ما يترتب عليه اصلا قوله ما اشتهر
بين المتاخرين يعني المشهورين المتاخرين ان البديهة والنظرية صفتان للعلم ويختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فالحاصل
بالنظر لشخص لا يمكن حصوله بالنظر لغيره الا به واذا حصل لشخص آخر بالحدس فهو بديهي بالنظر لا حصوله فقد اختلف بالنظر لما
اشتمل عليه البديهة والنظرية وذلك بالنظر لاشخص في وقتين فالنظري نظري والبديهي بديهي وليس الحصول باحدهما عين بالاوقات عند
المحشي لانهما صفتان للمعلوم فقال المشهور عادل اومردود وجه التاويل فيه في الحاشية لقوله يمكن بيان التاويل انه يجوز ان يكون
المحسوسات والحدسيات بديهيين ونظريين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريين
وبعد حصولها بالحواس ومشاهدة القوانين لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيين انتهى والاورد عليه ان هذا الجواب يقتضي اختلاف

اختلاف البديهة والنظرية بالاشخاص والاوقات ولا يضر مردودية وما وليته لان الكلام ايضا ذكر سابقا وهو التفسير والتوضيح لا الجواب ويرد عليه ان العلوم ما فيها البديهة والنظرية مما فيه الخلاف وفيها بالتخليف باختلاف الاشخاص ولا حاجة لما التاويل اذ الكل مصطلح باصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا يرجح احدهما الى الآخر ولا دليل على عدم موافقة التفسيرين ان القوم قسموا العلم الى البديهي والنظري وقالوا العلم بديهة الكل والنظرية والا يلزم الاستغناء عن الفكر في الاول والدور والتسلسل في الثاني فلو كان منشأ النظري ما قال المجيب ما يمكن تحوين الخارج حصوله بالنظر لما يلزم الدور والتسلسل لانتهائه الى طريق بديهي غير حاصل بالنظر كما عرفت فتامل

اصطلاح او لا اصطلاح كلام كما ترى ورد به المردودية ما قيل ان النظري ما يتوقف او يترتب تحوين حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف او لا يترتب تحوين الخارج حصوله على النظر اصلاً فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد وما البديهي ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ويرد عليه ما مر من اختلاف الاصطلاحيين فافهم وقيل في وجه التامل انا نحصل بعض واحد بالنظر والحدس مثلا فهو الكان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا كما قد حصل لغير النظار به البديهي وحمل ما قال المجيب في الحاشية على هذا المعنى لا يخفى عليك هذا الحمل بعيد لان الحاشية يدل على انها ما يكون نظريا من قبيل حصولها بالحواس والحدس لكنه بعيد حصولها بهما فلا يدل على كون اطلاق احدهما حقيقة والآخر مجازا وليس المراد بهذا الجواب ليلزم عدم التداول بل المراد ان التوضيح كما وقع والكلام الحصول بالنظر ليس من لوازم الذات مطلقا بل بحسب كونها حاصلة بغير الحدس واذا اخذت من هذه الحيثية فاما الحصول بالحدس الذي هو مقابل له يوجد فيه ايضا حيثية كونه بغير النظر ليكون به من لوازمها فافهم قوله المقيد على وجهين اه المقيد متصور على اربعة اوجه الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه ويقيد له الوجود عندهم وقد يقيد به الوجود الاعتباري وهو ليس بموجود بعدم احد جزئيه وهو التقييد في الخارج لاعتباريته فهو مركب اعتباري غير موجود في الخارج اذ اعتباريته الجزء وعدم وجوده في ذلك الظرف يستلزم اعتباريته الكل وعدم وجوده في ذلك الظرف لا يقتضي ان الاجزاء الذهنية للموجود الخارجي غير موجودة في الخارج مع كونها موجودة فيه لانا نقول هذا انما يتم على من يقول بالتركيب التحليلي لا مطلقا والكلام في الاجزاء الخارجية التفصيلية اذ المطلق والتقييد جزءان خارجيان للوجود وليسا محمولين عليه واعتباريته الاجزاء الخارجية يستلزم اعتباريته الكل وقد يطلق الوجود ويراد به مطلق الاخص من الاشياء فيشمل الوجود الحصة والشخص وبهذا المعنى قد يقال في الحصة ان الحكم على الافراد وقد يطلق الوجود على الشخص الموجود والثاني ما يكون التقييد والقيد خارجين عنه وانما يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالشخص موضوع للشخص والقيد في اللحاظ فقط من دون ان يوجد جزء من الملحوظ فالفرق ان الشخص غير الطبيعة الكلية لاختلاف احكامهما واذا كان الشخص عبارة عما لم يكن التقييد داخلين فيه فلا يبقى الا الطبيعة الكلية فما الفرق بينهما قلت الطبيعة الكلية هي ما يكون من حيث هي مع قطع النظر عن التشخصات وعروضها واذا لوحظت معها ولوحظ فيها عروضها لها فهي من حيث الموضوعية ليس شخصا فالفرق بينهما اعتباري لا يقال اذا كان الفرق اعتباريا فصار الشخص اعتباريا غير موجود في الخارج مع انكم تقولون ان الاشخاص موجودة في الخارج لانا نقول ان الشخص عبارة عن الهيئة الموضوعة للتشخص فهذا امر حقيقي موجود في الخارج وذات الشخص ليست مغايرة للهيئة بل هما متحدان والتقييد ليس جزء للشخص كما هو جزء للوجود ليلزم اعتباريته والفرق الاعتباري بينهما تغاير الاحكام لان يحمل ذلك جزء الشيء وهذا المعنى على ما يقال بحريته الشخص للشخص واما من قال بحريته فالشخص عنده عبارة عما يكون التقييد والتقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة فالتقييد في الحصة لا يجزء الا من حيث انه احد الطرفين المطلق والمقيد خارج فالحصة اخص من المطلق المضاف بما هو مضاف فالمطلق تام مهية الحصة ولا يرد ان المطلق بالقياس الى حصصه نوع حقيقي وحمله عليها صحيح ولا يمنع اعتبار الاضافة عن الحمل لان الملتفت اليه المقصود بالذات بالحمل هو المضاف واما المضاف اليه فهو خارج وليس جزءا لها حتى يمنع الحمل ويرد عليه ان

جزئية التقييد للحصة اما بحسب الذهن او بحسب الخارج فان كان الاول يلزم حمل التقييد على الحصة اذ الاجزاء الذهنية هي الابعاض المحمولة
مع انه ليس محمولا عليها ويلزم ان لا يكون المطلق نوعا بالنسبة اليها او التقييد حينئذ انما يكون بمنزلة الفصل لانه مخصص ومميز المطلق بمنزلة
الجنس فيكون مركبا فكيف يكون بسيطها الذي هو المطلق الذهني لا تركيب فيه والطلان الثاني لزوم ان لا يكون الكل محمولا على حصصه لانه
يكون للحصة جزء ان خارجيان المطلق والتقييد والجزء الخارجي ليس بمحمول على كلها فلا يكون المطلق محمولا لا يقال انا نختار الشق الثاني ونقول
ان الجزء الواقع في الخارج لا يكون محمولا واما الجزء التعبيري فيجوز ان يكون محمولا وجزئية التقييد في الحصة انما هي بحسب التعبير والملاحظة
فيصير جزء تعبيريا لها فيكون محمولا عليها فالمطلق ايضا يكون كذلك لانا نقول هذا يرفع الفرق بينه وبين الشخص فان القيد والتقييد والكاغار جزء
عنه لكنهما ان لوحظ التعبير واللام بين زيد وبين الكلي الطبيعي والمحمول قال ما بالفرق بين الحصة والشخص فعلم ان التقييد داخل في الحصة دون
الشخص فالذي ما يكون التقييد داخلا في التقييد خارجا عنه وتمام الكلام هذا ما سنح ببالي القاصر وكذا المطلق اه اي مثل التقييد يتصور المطلق ايضا
على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق بان يلاحظ من حيث انه مطلق لا بان يكون الاطلاق قيدا داخلا في المعنون ليلزم كونه مقيدا
ولو تقييدا الاطلاق بل شيء المعنون فقط فيتفق لهذا المطلق الطبيعة المطلق فهي موجودة من المشخصات والموضوعات وتتحقق في الذهن بالاشتراك
تتحقق وجودا ما بالحصة وتتسع باتساعها جميع الافراد اذ اتساعها انما يكون اذا اتسع الاشتراك فحادام فرد من الافراد
باقيا يكون اشتراك فلا يتسع الكل واما اذا اتسع جميع الافراد ولا يوجد مشترك منها اصلا فحينئذ الاشتراك فانتفى بانتفاء ما قيل انه
اذا تحقق تحقق وتتسع باتساعها ايضا لان اتساع سلب التحقق يعم اتساعها في هذا الفرد مسلم واما الاتساع المطلق فغير مسلم والثاني الطبيعة
من حيث هي هي بالنظر نفس الشيء ولا لحاظ سوى الهوية ويلحق المطلق الطبيعة فهو يتحقق تحقق وتتسع باتساعها اذ هو متحد مع الافراد وجودا
وجودا في العالم كما انها وموضوع المهملة القدمائية وتصح اسناد احكام الافراد اليه بخلاف الاول للحاظ الاطلاق فيه قوله والمراد بالمقيد والمطلق اه يعني ان المراد بقولنا ان المطلق جزء المقيد بالضرورة الحصة ومطلق الطبيعة صار المعنى ان مطلق الطبيعة جزء للحصة بالضرورة
فالحصة كل والمطلق جزء والدليل على كونهما مرادين دون الفرد والطبيعة المطلقة ان اعتبار التقييد يكفي لتخصيص الوجودات الخاصة
دون افرادها ولا حاجة الى اعتبار المقيد بعد التقييد فلذا يعتبر الحصة ولا يعتبر الفرد واذا كان الحصة معتبرة فالمعتبر في الحصص انما هو نفس الطبيعة من
حيث هي هي اذ هي المقيدة دون الطبيعة التي يلاحظ فيها الاطلاق اذ الاطلاق يناقض التقييد فلذا يعتبر مطلق الطبيعة دون الطبيعة
المطلقة ومطلق الطبيعة محمولة على الحصص ولا يصح الاضافة فيها على الحمل كما عرفت قال شارح الحاشية المقيد على كلا الوجهين وكذا المطلق
على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا شخص مكتنف بعوارض خارجية ثم العقل لفرط ميله الى التحليل ينتزع
عنه الوجود فيجعله تارة مقيدا بالاضافة الى الهيئة الموجودة على الوجهين بسيطة حصة وفردا ولا حظ تارة مطلقا على الوجهين لا يذهب عليك
ان كلام المحشي يدل على عدم وجود المقيد والمطلق بكلا الوجهين فهو غير الخارج اذا كان التقييد جزء انما الاول لا لوجه اعتباري
الملحوظ ولا يصح قولهم ان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي الا اذا كان التقييد في الاول فحصلوا واما على المشهور فنسبة المقيد باعتبار
جزئية التقييد نظر الى الواقع وكذا نسبة المطلق بالمعنى الاول عارض المحل وما نسب المطلق بالمعنى الثاني فلا يصح عند القائل بوجود
الكلي الطبيعي الا ان في الكلام بحثا على ما هو المشهور من نفي وجود الكلي في الخارج قوله لا يقال اه هذا الاعتراض على قول المصنف هو اي الوجود
متصور بالبديهة حاصله ان التصور عبارة عن حصول الصورة فهو مختص بالعلم الحصولي ولا يوصف بغيره وكذا البديهة لا يوصف بغير البديهة
لان بينهما وبين الكسبي اما تقابل التضاد او عدم الملكة ولا بد فيهما من صلاحية المحل عند وجود احدهما للاخر والكسبي عالم يوصف
بغير الحصولي لكونه عبارة عما يحصل بالكسب فالبديهي ايضا لا يوصف بغيره فهو مختص به فالتصور والبديهة اذا كانا مختصين بالقوى

بالحضور او علم النفس لوجودها علم حضوري فاثبت عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها ليس بحصول الصورة فعلم النفس لوجودها الذي هو صفة من صفاتها لا يكون بحصول الصورة كما عرفت فكيف يصح قول المصنف ان وجودي متصور بالبديهة قوله لانا نقول اه هذا جواب الاعتراض المذكور بتسليم الاختصاص وتخصيص الصفات حاصله ان الوجود امر انتزاعي وعلم الانتزاعي لا يكون الا بحصول صورة في النفس فعلم النفس بالوجود يكون بحصول صورته فيها فهذا متصورا وحصوليا وهذا واو كان صفة من صفات النفس لكن علم الصفات مطلقا ليس بعلم حضوري ليلزم خلاف ما تقرر من ان العلم بالصفات العينية للنفس علم حضوري والوجود ليس من الصفات العينية للنفس انتزاعية فلا يكون علما حضوريا فصح قوله يكون متصورا بالبديهة وما اجيب عن هذا الاعتراض بان المراد بالبديهة ما يحصل بلا كسب ونظر وهذا المعنى موجود في العلم الحضوري ايضا وجها من اقسام العلم الحصولي انما هو اصطلاح المنطقيين بنار على ان لزاعهم في الكاسب والمكتسب هو لا يكون الا حصوليا فلا يخرج عن تكلف فتفكر قوله ثم لا يخفى اه هذا ايراد على ما بينه الشارح بقوله وجزء المتصور بالبديهة بديهي حاصله ان التصور على نحوين تصور بالكنه وتصور بكنهه وفرق بينهما بان تصور الشيء بكنهه تمثيله بنفسه في الذهن من غير ان يكون مرآة لتصور غيره سواء كان على وجه التفصيل والتصور بالكنه بخلافه فجزء التصور بهذا التصور بالبديهة لا يلزم ان يكون متصورا الجواز تصوره بالاجمال فلا تصور الاجزاء فيه فضلا عن ان يكون الجزء بديهيا للان البديهة وقع تصوره فلم يتصور لا يكون متصفا بالبديهة فلا يصح قول المصنف جزء المتصور بالبديهة بديهي مطلقا للحق ان الجزء الذهني يتحد مع الكل فاذا حصل الكل في الذهن حصل الجزء ايضا فصح قول المصنف جزء المتصور متصور ولعل مع ما قال المحشي لانا نقول ليس مراد المحشي عدم حصول الجزء مع الكل مطلقا بل عدم حصوله من حيث انه حقيقة مغايرة لحقيقة الكل لان الكلام في بداهة الوجود المطلق وهو يقتضي تصوره من حيث المغايرة لان الوجود الذي هو جزء من الكل ليس بوجود مطلق فافهم فانقلعت بهذا عن وجه الاجمال سالما واما عن وجه التفصيل فالاجزاء متصورة لا محالة والمحشي راعى تصورها على التقديرين قلت المراد بالتفصيل تفصيل المركب لا تفصيل الاجزاء الحدية وبالاجمال اجمال ذلك المركب المحدود فلا يلزم المحذور قوله فالاولى اه حاصله انه لو قال الشارح مقام جزء المتصور بالبديهة بديهي ان وجودي مقيد واذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي لكان اولى لعدم ورود ايراد عليه قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق في الذهن لا يتصور وانا قال الاولى اه لانه يمكن حمل كلام عليه انتهى لفظه قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ارجاع كلام الشارح الى هذا ايضا بان يقال مراده ان المطلق جزء المقيد جزء خارجيا واذا تصور المقيد بكنهه للابد ان تصور المطلق ايضا اذ المقيد لا يتصور بدون المطلق فيتم بكنهه ح يلزم بداهة المطلق ويرد عليه ان المقيد بكنهه ليس ببديهي وانما يكون بديهيا اذا كان المطلق والقيد كلاهما متصورين بكنههما وبين هذا وبين التركيب الخارجي لا يلزم بداهة بكنههما فانقلعت ان الجزء الخارجي حالا يكون محمولا على الكل والمطلق محمول على المقيد فكيف يكون جزء خارجيا مع ان المحشي عده منه قلت المراد انه ليس الجزء الخارجي للمركب الخارجي حقيقة او ليس المراد بالجزء الخارجي الجزء المتقدم الفؤاد اذا الملاحظة قصدا وهذا المعنى والكلام على خلاف ما هو المشهور مع توقيفه وعلى سبيل التجوز لكن تصحيح الكلام لا بأس بتجويزه قوله وما قيل اه حاصل قول القائل ان التصور بكنهه لا بد فيه تصور اجزائه الادلية لم احد جميع المقومات عند التحديد اجمالا لان الاجزاء الادلية مشتملة على الاجزاء الثانوية والثالثية بالغ ما بلغ فلم يحد احدا فقط او من تصور اجزاء ما بلغت ما بلغت لم احد جميع المقومات بتفصيل فجزء المتصور بكنهه بالبديهة يكون متصورا البتة فاندفع الاعتراض بقوله لا يخفى قوله ساقط اه يعني ان هذا القول ساقط عن درجة الاعتبار لان حصول الشيء بكنهه عبارة عن تمثله بنفسه سواء كان المتصور منقودا او ذا اجزاء اجزاء فحصول الشيء بكنهه بدون اعتبار الاجزاء الذهني او لان كنهه الشيء اذا كان حاصلا على سبيل الاجمال لا يكون اجزاءه الادلية حاصلة على سبيل الامتياز الذي انفاه الذي الكلام فيه فضلا عن الثانوية والثالثية فالقول بانه لا بد فيه من تصور الاجزاء الرئيسة او جميعها بالفعل لا يضع اليه قوله الاترى اه هذا

تائيد فاهو المطلوب من ان حصول الكنه الشئ لا يستلزم حصول اجزائه لان تصور الوجه في تصور الشئ الذي يتصور فيه عوارضه ويحصل مرآة ذلك
ملاحظة الشئ تصور الكنه الوجه ولا تصور بالكنه اي بالاجزاء او بالوجه اي العارض بحيث يحيل ان مرآة ملاحظة ذلك المعلوم والالتفات
المقوم بالوض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالوض في قصد واحد وتصور واحد لان الوجه في تصور الشئ بالوجه معلوم بالذات
لحصوله في الذهن بالذات ومقصود بالوض اذ يقصد به حصول ذي الوجه وانما هو مرآة له فاذا كان معلوما بالذات ومقصودا بالوض
فلو كان متصورا بالكنه او بالوجه فيكون المعلوم بالذات في هذا التصور اجزاء الوجه او وجها دون ذو الوجه فيما يكون ذلك الوجه
دون ما هو وجه له وقد كان هذا الوجه معلوما بالذات ومقصودا بالوض فيلزم كون المقصود بالوض وهو الوجه في تصور الشئ بالوجه
مقصودا بالذات عند تصور ذلك الوجه بالوجه والمعلوم بالذات وهو الوجه معلوما بالوض اذ كان متصورا بالوجه في قصد واحد وتصور
واحد وهو تصور الشئ بالوجه وهذا باطل فظهر ان تصور الوجه تصور الشئ بالوجه انما يمكنه وهو متنع بنفسه من غير تصور اجزائه والوسط
لائق ان التائيد غير تام لان من يقول بتصور الاجزاء في صورة تصور الشئ بكنهه لا يجعلها مرآة لملاحظة ذلك الشئ ليلزم المحذور
بل يقول ان الاجزاء متصورة وليست آلة لملاحظة فلا يلزم المحذور لانا نقول المراد ان الوجه لو لم يكن متصورا بكنهه ومستقلا بنفسه
اولا يلزم المحذور بان يتصور بالاجزاء والاجزاء لا بد ان يكون مرآة له في هذا العلم اذ لو لم يكن كذلك لم يلتفت هيهنا الى الوجه فكيف يكون
هو مرآة لذي الوجه لان الشئ ما لم يلاحظ اولا لا يكون مرآة لملاحظة الغير واذا صارت اجزاء الوجه مرآة له يكون عالما بالكنه
فيلزم المحذور المذكور ثم التائيد على هذا التقدير فالقلت ان المحذور لا يلزم الا اذا كان في قصد واحد وتصور واحد وههنا ليس
كذلك لان الوجه معلوم بالذات بالنسبة الى ذي الوجه وبالوض بالنسبة الى وجهه وهو ليس بباطل فلا يلزم المحذور قلت مدار هذا
الكلام على مذهب المحقق في علم الشئ بالكنه وبالوجه وهو ان الحاصل فيهما بالذات هو الكنه والوجه وذو الكنه وذو الوجه حاصلان بالوض
فلو كان الكنه والوجه متصورين بالكنه وبالوجه في هذا التصور لكان حاصلين بالوض في ذلك التصور وفي قصد ذلك المحذور اذ
التوقيفات على مذهبه تصور واحد وهو للموف بالذات وللموف بالوض والقصد على عكس ذلك واما على مذهب الجمهور فلا يلزم كون
المعلوم بالذات معلوما بالوض اذ عندهم صورة الموف وسيلة لحصول صورة الموف في الذهن وكلاهما حاصلان في الذهن بالذات
فالوجه لما كان حاصلا بالذات عند تصور الشئ بالوجه لم يكن حاصلا عند تصور ذلك بالوجه ولا يلزم اجتماع النقيضين وهو الحصول
وعدم لما يلزم على مذهب المحقق فافهم قوله وبه يوقف الفوق اه اي بما ذكرنا ظهر الفوق بين علم الشئ بالكنه والعلم بكنه الشئ بان الشئ
في الاول حاصل في الذهن بالوض وفي الثاني بالذات توضيح الكلام ان العلم على اربعة انحاء الاول علم الشئ بالكنه وهو ان يحصل
حد الشئ في الذهن ويحصل مرآة لملاحظة ذلك الشئ فالمرآة والمرئي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل
فيه وانما الحاصل فيه المرآة وبه يلتفت الى المرئي والثاني العلم بكنهه وهو ان يحصل نفس الشئ من دون ان يحصل مرآة لملاحظة الشئ
الآخر فان كان هذا المعلوم امرا منفصلا كالحيوان الناطق يحصل صورته المفصلة وان كان مجملا كالانسان يحصل صورته الاجمالية فالفرق
بينهما ان الشئ يكتشف في الثاني الكل فانا نعلم الحيوان الناطق بنفسه في الذهن بخلاف الاول فان الحاصل فيه انما هو تفصيل الشئ وينكشف هذا
التفصيل للنفس ذلك الشئ الذي هو الاجمال وان كان ملتفتا اليه فالحاصل في الذهن بالذات هو الكنه دون الشئ والالتفات
على عكس الحصول فالفرق بينهما ليس الا بالاجمال والتفصيل ففيهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار والثالث العلم بالوجه وهو ان
يكون الحاصل في الذهن وجه الشئ بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشئ كالناطق بالنسبة الى الانسان اذا حصل في الذهن يحصل
مرآة لملاحظة الانسان والفرق بين هذا وبين الاولين بان المتغايرين هيهنا بالاعتبار لان الوجه والشئ متغايران بالذات
والكنه والشئ متحدان بالذات وكذا بينه وبين علم الشئ بكنهه تغاير بالذات لان مغاير المتحد مع شئ مغاير بالضرورة والرابع

ر ا ي العلم بوجه الشئ وهو ان يتصور الوجه لا يحيل مرآة للاحظة ذي الوجه وهذا متحد مع الثالث والفرق ليس الا بالاعتبار
وعبارة للدواني مغايرة بالذات والحقيقة قال استاذ الاستاذ وكمال الملة والدين قدس سره ان كون العلم بوجه الشئ بحيث
العلم عليه مشكل لان هذا العلم اما علم لذي الوجه او علم لنفس هذا الوجه دونه فان كان الاول يلزم انكشاف الشئ بالوجه حضار
علما بالوجه والثاني انيا فنفس الوجه هو كنهه حضار علما بكنهه لا نحو علمية فان قيل ان الوجه والثاني مغايرا لذي الوجه لكنه
متحد معه الفرض من وجه فيكون انكشافه من حيث هذا الاتحاد وتلك جهتية الاتحاد ولحوظة ام لا على الاول صار مرآة للاحظة ذي الوجه
وهذا هو العلم بالوجه فلا يكون غيره وعلى الثاني لا وجه لانكشافه بشئ لان الشئ متحد مع الوجه في نفس الامر وان لم يلاحظ الاتحاد
فهذا الاتحاد في نفس الامر كيف يكفي للعلم لانا نقول الاتحاد في نفس الامر لا يكفي للعلم بالعلم بهذه العلاقة واذا علم صار مرآة
والثاني من غير قصد وصول فافهم وتذكر ليتجلى ان العلم في الحقيقة اه يعني عاقر زنا ليظهر لك ان العلم الحقيقي هو العلم بكنه الشئ لا وجه
اذ مدار العلم هو حصول الشئ في الذهن وهو انما يتحقق في العلم بكنه الشئ واما العلوم التي ليس فيها حصول بالذات فالامر بين
فظاهر فيها ان الشئ ليس بحاصل لتغاير الوجه به اما الاول ففيه والثاني حصول الشئ من حيث الاتحاد ولكنه لغاير له بالاعتبار فلا حصول
للشئ بهذا العلم اليه فافهم وصدر العلة يحتاج الى الصفا والقلب قوله حمل الدليل اه هذا اشارة الى ترتيف الوجهين اللذين وقعا
في كلام الشارح بتوجيه كلام المصنف الاول ان ظاهر كلام المصنف يقتضي حمل لفظ الدليل المذكور في قوله لا بد من الانتهاء الى دليل على الوصول
التصوري اذ الكلام وقع في اكتساب التصور والدليل يستعمل عندهم في الموصل التصديقي حقيقة فلا بد لصحة هذا الكلام من توجيه
فوجه الشارح بان المراد بالدليل الطريق الموصل المطلق المتحقق ههنا في ضمن الموصل لا التصوري بناء على ان المطلوب ههنا تصور الوجه لكنه
والثاني ان قول كلام المصنف في النزل الثاني دلائل على سالبتين تقتضي قضيتين سالبتين وهذا لا يكون الا في اكتساب التصديقات
والكلام في التصورات فلا بد من توجيه هذا الكلام ايضا فوجه الشارح بقوله فاويلهما اراد التنظير يعني كان المراد بالدليل عن سالبتين كذلك لا تاويف
عن مفهومين سالبتين في حمل قول المحشي ترتيف الوجهين بيانه ان حمل الدليل على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد
لان ذكر الخاص وارادة العام من حيث انه يتحقق في ضمن خاص ازبعيد وان استعمل بحسب التجوز في الموصل المطلق وهو ذلك لا يطابق ما ذكره
المصنف في الجواب من قوله فلا يستدل لتصديق المقدمتين للوجود بما لا نريد على ان مراد المصنف بالدليل الموصل لا التصديق اذ التصديق
الكذب انما يتصور في القضايا والمقدمة يطلق على ما يكون جزء قياس وحجة لا حاصل جزء المفردات فاذا دخل هذا الجواب على
الموصل لا التصديق فكيف يطابق على ارادة الموصل التصوري قوله الا بالتكلف اه يعني اذا تكلف بان يقال ان هذا القول من المصنف
ليس على ظاهره بل على تاويله والمراد انا لا نتوصل لتصديق المقدمتين لا بالعلم بوجودهما لا الى الدليل لكن تحول تصور اجزاء الوجه ظاهره
لا بالعلم بوجودها الى الوجه والمقدمة اي من حمل الدليل على الموصل المطلق كما مر حمل قول المصنف ودلائل موسالبتين على حامل الشئ وهو التنظير
فهذا اشارة الى ترتيف الوجه الثاني الذي وقع في كلام الشارح لتوجيه كلام المصنف كما علمت انفا ووجه كون هذا الحمل احد من الاول
ان ارادة العام من لفظ الخاص وقع في محاوراتهم بالقرائن والعهد انما هو بارادة العام من حيث انه يتحقق في خاص لكن فرق بين
قولنا اللفظ دال على الموصل لا التصور فهو مخالف للموصل لا التصديق في الاحكام واللوازم فاجراء الكلام في الموصل لا التصديق
وقياس الموصل لا التصور عليه بدون ذكر ما يدل على مشاركتهما في الامر المطلق مع مخالفتهما في الاحكام بعيد غاية البعد عن الفهم
والانزلاق في محاوراتهم ثم كتب هذا الفصل الخاص عام والثاني على سبيل المجاز المشارع كثيرة وبعده انما هو بحيث على العام المتحقق

في ضمن خاص اخر فافهم قوله والحاصل التصور على التصور المطلق اه هذا اشارة الى ترتيب حمل بعض المتأخرين وهو مرز احمل التصور
الواقع في قول العلم وهو متصور بالبديهة على التصور المتحقق في ضمن التصديق بقولنا انا موجود وحاصل ما قال العلم دعواى وجود
متصور بالبديهة على المراد من التصور المتحقق في ضمن التصديق بقولنا انا موجود كقيام زيد من حيث الاضافة مضمون قضية زيد قائم
فيصح من هذه الجهة ان يتعلق به العلم التصديق فلا محذور في ذكر الدليل ولا حاجة الى التكلف المذكور ومحصول الترتيب
ان قول بعض المتأخرين وتوجيهه السابق وهي الاقدام من غير فرق بينهما وبعيد كتوجيه اذ المتبادر من لفظ التصور اذا اضيف
الى غير القضية لفظ كما وقع ههنا التصور المقابل للتصديق لا ما يتحقق في ضمنه فتامل قوله ربما عن قوله في الجواب بانا لانم اه يعني قال
في الجواب انا لانم ان وجودي حقيقتي يكون متصورة بالبديهة آب عن هذا الحمل فان كلام يحمل على صراحته على ان المراد انا ندعي
البديهة تصور الوجود الخارجي دون تصديق فكيف يحمل عليه قوله وبطبقه عليه اه يعني يطبق الجواب على حمل التصور على التصور المطلق
المتحقق في ضمن التصديق لكلف بان يتكلف ويقال معناه انا لانم ان تصور الوجود المتحقق في ضمن ذلك التصديق يكفيه بديهي
ووجه التكلف هو حذف المضاف عن قوله وجودي بان يراد منه ان جزء وجودي متصور وحمل قوله وجودي على انا موجود ليتطبق
الجواب ولا نكلف في كونه تكلفا قوله فالاولى في توجيه اه حاصل التوجيه ان المقصد بديهة تصور مطلق الوجود بديهة تصور وجود
خارجي للبديهة تصوره بديهة الصفة التي هو جزء كما قال بعض المتأخرين ويحمل التنزل في قوله فلا بد من الانتهاء الى دليل تنزلا الى
كسبية وجودي في المستلزم للكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل يعني المستدل زعم ان كسبية وجودي يستلزم لكسبية التصديق
بانا موجود بنا على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مضمون هذا التصديق فكانه قال ان وجودي بديهي ولو نزلنا عن بديهته قلنا
بكسبيته والقول بكسبيته هو القول بكسبية التصديق بانا موجود فكانا قلنا بكسبية التصديق وهو يحصل من الدليل ولا بد من الانتهاء الى دليل
موصل الى ذلك التصديق المستلزم لتصور مطلق الوجود المنسوب الى المتكلم لا التصور وجودي وهو المراد بقول الشيخ فلا بد من
الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودي ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا والا يلزم التسلسل فاذا صار بديهيا يلزم منه ثبوت
بديهة الوجود الخاص وهو بديهة وجود الدليل فيستلزم لبديهة مطلق الوجود الذي هو جزء منه فلا باس بذكر الدليل هنا ويكون
على معناه لانه موصل للتصديق ولا يحمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق كما حمله مرز اجان بل هو على معناه
المقابل للتصديق وثبوته بالدليل بواسطة ثبوت التصديق به واستلزامه له لا لكونه في ضمنه وتعلق العلم التصديقي به وثبوته بالدليل
من هذه الجهة كما يوهمه زاعم وعبارات الاجوبة غير ابية عنه كما يابى عن الاول ووجه كون هذا التوجيه اسهل خلوه عن التكلفات التي
المذكورة والتوجيه السابق الغير صحيح ولو بالتكلف ولذا لم يقل فالصواب قوله لكن قوله اه اي في قول الامام الرازي علم الانسان
بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده الكمال لان المحمول في انا موجود هو الموجود المطلق والوجود ليس بجزء للوجود
بينه وبين قوله الوجود جزء من موجودي اذ المراد بوجود نفسه حصة الوجود قوله انا موجود المحمول فيه الموجود المطلق دون الخاص
الذي يكون المطلق جزءه فالاشكال بذكر الدليل وارادة معناه الحقيقي والكلام مندفع بهذا التاويل لكن في المقدمة الثانية
التي ذكرها الامام بقوله والتصور بوجود جزء من وجودي اشكال لما عرفت لانا لا نسلم ان الموجود عبارة عما له الوجود فيكون الوجود داخلا
فيه لانا نقول للامام عاد مذهب الشيخ اذ عنده ليس الذات والصفة والنسبة او الاثنين داخلين في المتحقق بل هو عبارة عن مفهوم
انتزاعي اجمالي بسيط ليس شيء منها داخلا فيه بل الصفة بنا على انتزاع هذا المفهوم عنها نعم لو قال بهذا التاويل يلزم الاستدلال

الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة التصور فيصير هذا الدليل من الاستدلالات ببداهة التصديق على بداهة التصور
كي يصح ذلك يتحقق الفرق بين الاستدلالين ويكون احدهما مستدركا فلا بد من عدم التاويل ههنا ليكون استدلالا ببداهة
التصور الكل على بداهة التصور الجزء قوله فيه لنظراه اي قول الشيخ بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على مقدمة موضحة ليكون
العلم بوجود محمول لها موضوعها بديهيا نظرا لان الكلام في وجود الشيء نفسه والمتبادر من قول المصنف حكم فيها بوجود المحمول للموضوع
هو الوجود الرابط وهو وجود الشيء لغيره وليس الكلام فيه وقوله انهما متحدان لا بل انهما متغايران بحسب الحقيقة لان
وجود الشيء نفسه مستقل بالمفهومية لا يحتاج في فهم شيء آخر وهو الوجود الرابطي غير مستقل لا يفهم الا بين السببين وايضا
بينهما فرق بان الاول يتعلق التصور والثاني يتعلق التصديق فلا يكون احدهما عين الآخر قوله وجوابه اي جواب النظر
ان وجود الشيء لنفسه نحو من الوجود الغير المستقل بل له معنيان الاول وجوده في نفس الامر بان يكون حالا في
غيره ومحمولا عليه ومستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض فان وجودها في نفسها هو وجودها لمحالها وهذا الوجود مستقل بالمفهومية
والثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول ولا يكون مستقلا بالمفهومية كوجود النسبة والمتبادر هو بل
المراد من قول المصنف وجود المحمول للموضوع هو الوجود بالمعنى الاول فانه كما يطلق على الرابط كذلك يطلق على الوجود
بالمعنى الاول المقابل للعدم ويرد ما ذكر في الجواب من ان الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع هم بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول وهو عائد الى ان المراد ههنا بالوجود المعنى الاول كيف يمنع الوجود بالمعنى الثاني في القضية
اذ كل قضية موجبة لا بد فيها من وجود نسبة بين موضوعها ومحمولها وعليها مدار ما قالت ان وجود الاعراض اذا لم يكن بد ان
محالها ويحتاج في وجودها اليها فكيف يكون مستقلا قلت في نفسه مستقل لكن بحسب خصوصية طبيعة وهو ان الماهية يكون
نسبتها الى غيرها ولغيرها ولا صلاحية لان يلاحظ بها هو هو فيكون بمعنى اسما ويلاحظ من حيث الاستناد الى الغير فيصير
مع اضافة الرابطين نعت والمنعوت بخلاف الثاني فانه لا استقلال فيه اصلا كما هو الظاهر قوله بهذا التوجيه اي بمنع التوجيه
الذي ذكره الشارح لدفع الاشكال بعيد اذ عبارة المتن لا تدل على النسبة وليس فيها شائبة الا بالتكلف البعيد قوله للاحلام اي
بمنع التوجيه مع البعد لا يناسب الجواب الذي ذكره المصنف اذ جوابه يدل على ان رد قول القائل لا دليل على سالبتين وموجبة مقصود
لا يتم من توجيه الشارح وانما المقصود منه لا توجيه من مفهومين سلبيين فالمجيب ما هو ليس مقصود المستدل لان يريد ما حاصله وسلمنا
عدمه فهذا التوجيه يقتضي وقوع الجواب على خلاف ما هو داب المجيب فلا يلائمه الا ان كلامه لا يتم ان المجيب لم يتعلق بكونه
وسيلة للمقصد وكون المقصد سواه بل حمل على الظاهر وتجسير وتصديق في عدم ملائمة مع جواب النزل بان الفرق بين منع
الموجبة بحسب ان مراد المانع بالدليل في النزل الموصل التصديقي والا فلا فائدة في الفرق قوله ويتوجه من النزل يعني فرق
الشارح يتوجه من النزل الاول وهو قوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من تحقق وجوده وجوده اذ مرجعها الى امر واحد وهو بداهة الوجود
الخاص للموصل الذي يظهر من قوله فيكون العلم بوجوده ضروريا ولم يقل عينا اذ فيهما فرق بالنظر الى خصوص الموصل في النزل الثاني
بالمفهوم ووجودي الذي يظهر من توجيه الشارح في الاول اعم من وجودي الذي يظهر من مفاد النزل الاول وتصديقي وهو اقرب ان الدليل
في الاول هو الموصل التصوري يكون مال النزلين واحد لان الانتهاء الى وجود وجودي وصف فيهما اذ مر معتمد من في الحال قوله
الذي لك يرد عليه اذ كان متحدين مالا يرد على النزل الثاني ما يرد على النزل الاول من منع بداهة وجود الدليل بان في

يجوز ان لايكون له وجود لكن يمنع على التنزل الثاني بان يق لانم الانتهاء الى وجودي ووجوده ضروري بل جواز ان لايكون
للوجود يعني مالايكون السلب جزء المفهوم وجود والكان الانتهاء الى وجودي نفسه ضروري تسلم لكنه غير نافع وما قيل من ان
او رد على التنزل الاول هو ما افاده الشارح بقوله فانجح الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور فهو وارد على الثاني فانجح عليه ان هذا
الايراد مذكور في التنزل الثاني فلو كان المراد هذا يق بان ما يرد على الثاني يرد على الاول وقد قال عكسه والتوجيه بان هذا الايراد
وان لم يذكر في الاول ولكنه وارد عليه للاولوية لاينا سب بالقضية ظاهر الكلام اذ ظاهره يقتضي ان يكون الايراد مذكورا في الاول
ويجري في الثاني للاتحاد وهما في الحال الا ان يق ان اصل هذا الايراد على الاول لكن بمناط وجود ذكر مقدمة توضيحية في التنزل الثاني
مذكور صريحا فلهذا اورده في الثاني والمنع في الاول بتاويل الدليل بالطريق الموصل فتفكر قوله اراد بالوجود اه اراد
الشارح بالوجود في المذكور في قوله فلابد من مفهوم وجودي مالايكون السلب جزء المفهوم مالايكون السلب وارد عليه لانهم زعموا
ان السلب لايضاف بل السلب نفسه لان السلب لاشئ محض فاي شئ حتى يرفع ويضاف اليه السلب فلابد للاضافة السلب من اعتبار
ثبوتي للشئ والثبوت امر وجودي بهذا المعنى واما الوجود بمعنى الوجود الخارجي فليس بلازم للاضافة
السلب فلا يكون مراد المفهوم الوجودي قوله والكان متعلقا اه يعني السلب والكان متعلقا بالثبوت فهذا التعلق لايناسبه هذا
الرفع توهم ان يتوهم ان السلب اذا اضيف الى شئ لايبقى له ثبوت فلا يتعلق السلب للوجودي اصلا فاشار انه ليس كذلك وحاصل
الرفع ان المراد بالوجودي مالايكون السلب جزء المفهوم والكان مضافا اليه فالاضافة لاتجعل السلب جزءا بل تجعله موجودا
غير متصف بالثبوت العارض قوله وبالعلم لوجوده اه يعني ان المراد بالعلم لوجوده في قول الشارح فيكون العلم لوجوده ضروريا
التصوري لا العلم التصديقي لان الحكم بالذات اثبات بديهة التصور ما امكن الحمل عليه لاعلى التصديق قوله فلا يتوجه اليه اه
يعني اذا اريد بالعلم العلم التصوري لايتوجه ان العلم بان الشئ موجود علم تصديقي وبديهة التصديق لاتستلزم بديهة التصور اذ لا يستلزم
تصور الاطراف بالكنه بل بوجه اي وجه عدم التوجه ظاهر وبيان المراد بالعلم لوجوده في قوله علم تصوري اذ في اضافة السلب لابد من تصور
وجود السلب ويلزم من تصور الوجود فبديهة تستلزم لبديهة الوجود المطلق قوله ثم يتجه اه يعني يتجه على منع الوجودي انا ان اريد
بالوجود في قوله فالعلم بوجوده الخارجي معناه ان العلم بالوجود الخارجي للوجودي ضروري فلانم ان الوجودي بهذا المعنى يكون موجودا
خارجيا فلا يكون العلم بوجوده ضروريا لجواز ان يكون انتزاعيا لايكون موجودا خارجيا فلا يحصل العلم بالوجود الخارجي حتى يكون ضروريا
او نقول يا وان اريد مطلق الوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا فلا حاجة للاثبات لاحتمال التوقف على مفهوم وجودي بالمنع المذكور بل يمنع
ان يكون مستدلا على مطلوب سيء في الدليل والسلب موجود ذهني فلا حاجة في الاستدلال بلان تسمين بالمفهوم الوجودي بالمنع المذكور
بل يكفي الاستعانة لوجود المفهوم مطلقا للاتفاق ان المتكلمين يسوقون قائلين للوجود الذهني فكيف للوجود الذهني فكيف يوجه هذا الاحتمال
بهنا لانا نقول المحققون منهم قائلون ومنهم الامام المستدل بهذا القول قائم قائل به فالتفت المراد بالوجود الخارجي اعم من ان يكون
باعتبار نفسه او باعتبار منشأ انتزاعه فان وجود مابه المذكور وان لم يكن موجودا في باعتبار نفسه لكن موجود باعتبار المنشأ فيحصل العلم بوجوده
الخارجي بهذا المعنى فيكون ضروريا قلت ارادة المنع الاعم لايكون الا اذا ثبت ان الانتهاء الى مفهوم الوجود بهذين الوجودين ضروري
في الاكتساب ليتم به عود الخفاء قوله بل للاستدلال اه يريد ان المراد على قول المصنف باعتبار حاصل قوله انا موجود للتصديق بديهي لاستلزام
تصور وجود ما بالكنه بل لستدل على تصوره باعتبار ما فاورد عليه المنع يعني قوله بل للاستدل على حاصله ان انا موجود لاستدل على تصور وجود

وجودي اصلا لا بالكنه ولا باعتبار بل لا يستدعي الا تصور السلوفيين باعتبار ما الا تصور وجودي باعتبار ما لان التصور وجودي
باعتبار ما لان وجودي ليس الا فاكما اشرنا اليه فيما سبق من قولنا لان المحمول هو الموجود المطلق فهذا الايراد انما يرد اذا كان الكنه
بل باعتبار ما لكن المراد بقولهم ان يستدعي تصوره باعتبار ما واما اذا كان للشيء فلا ايراد اذ لا يريد بقولنا ان لا يستدعي تصور وجودي بالكنه
بل بالوجه ايضا وبهذا يجاب ايضا عما قال الاستاذ المحقق انت تعلم ان الوجود في قولنا انا موجود يتصور بوجه ما فيلزم من تصور وجودي
ايضا اذ تصور المطلق بوجه يستلزم تصور المقيد لكن فاتي وجه المطلق ووجه المقيد والكلام بعيد الا ان يقال ان المذكور في القضية الذي
انما هو مفهوم الوجود وهو من حيث انتزاعي لا يدخل فيه الوجود بل هو سوء والانتزاع ما حقق المحمول فتصديق القضية انما يستدعي تصور
مفهوم الوجود دون مفهوم الوجود ما عرفت عليه بحر العلوم دام فيوضه بان كون كل من وجه المطلق ووجها للمقيد محمول نظر لانه يجوز ان يكون
وجه المطلق امرا عدميا من مادة الافتراق بهذا المقيد فلا يكون وجه المطلق مصداقا لحمل المقيد فلا يكون وجها وايضا وان سلمنا ان وجه المطلق
وجه المقيد لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علما بالوجه ان يكون بالوجه بل يحصل الوجه اليه الالتفات ومرآة فلاحظة وهو غير لازم اقول
الاستاد لم يدع الكلية ليرد عليه انتقاضها بوجودي من الافراد المحققة للوجود المطلق وهو عين حقيقتها فكيف يتصور كون هذا المقيد
مادة الافتراق ولو اد عيتم فلا بد له من دليل يدل عليه وما قال انه اذا حصل وجه المقيد علم المقيد بالوجه بل مرادنا ان وجه المطلق ووجه المقيد
واذا علم بهذا الوجه علم المقيد بهذا الوجه ايضا لان علم بهذا الوجه علم للمطلق بالوجه حقيقة واما المقيد الذي هذا المطلق في ضمنه معلوم بالوجه
بواسطة هذا الوجه وان لم يكن مرآة فلاحظة المقيد بالذات مرآة عالم بواسطة فلما ان هذا الوجه بعينه لكنه مرآتيته له بهذه المرتبة واما ادعاء
الاستاد ان المقيد معلوم بالوجه كالمطلق لم يرد عليه الايراد ولو سلم حصول الوجه الى الالتفات والكلام غير لازم لكن لا مانع من الالتزام به وقيل
في الاستدعاء ان المراد به استدعاء اللزوم للازم فان التصديق لكل قضية يستدعي تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلا التصديق
بان زيدا قائم يستدعي تصور القيام المضاف الى زيد لكن تصديق انا موجود يستدعي تصور الوجود المضاف الى المتكلم فكان مستدعيا لتصور
وجودي استدعاء اللازم للازم فمندفع بان استدعاء تصور المحمول مسلم واما استدعاء مصدره فغير مسلم اذا دعاء لزوم تصور مصدر المحمول
المضاف الى الموضوع لتصور القضية فاسد وشاهده غريض اذ كثيرا ما تتصور القضية ولا يلتفت العقل الى اخذ مصدر المحمول واضافتها اليه فتامل
الخطوة فيه ان علم النفس بهذا الوجود عما قول المصنف انا واد اك اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهي حاصل الايراد ان علم النفس
بذاتها قد لا يكون بديهيا كان نظريا وعلم النفس بذاتها علم حضوري وكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بديهي فلا كتساب فيلزم كون
النظري ما يمكن ان العلم الحضوري ليس كذلك لان النظري قسم من الحصولي فالعلم ان العلم الحضوري كما لا يكون نظريا لا يكون بديهيا لان
البديهي من الحصولي وكون كنهه النفس حاضرة عندها لا كتساب لا يستلزم البداهة قلت ليس المراد انه بديهي بل ظاهر كلام المصنف يكون علمها نظريا
اورد المحيي الايراد على ظاهره بان علم النفس حضوري فكيف يكون غير بديهي يعني ان يكون كسبيا كما هو الظاهر من قول المصنف ان المتبادر
بانا حقيقة بكنهها غير بديهية كونه كسبيا فلم النفس ليس ببديهي بالمعنى المشهور والكلام بديهيا يعني غير المكتسب اذ يعني بعض حصول الشيء
بالكسب الا ان الخارج عند النفس انما هو الشخص من حيث هو هو فعلمها بهذا علم حضوري وانما مرتبة الطبيعة فعلمها نظري بنحو من التحليل
والعلم المتعلق لها علم حصولي وليس حاصلا بالبديهة فيكون كسبيا وبهذا وقع الشك في جوهريتها وعرضيتها وبساطتها وتركيبها فتصور
كنهها النفس ضروري قوله والتفصيل اه بهذا جواب لو اقدر وجوابه ان لو كان كنه النفس معلومة لم تقع النزاع في انها جوهر او عرض بسيطة او مركبة
وبجوابه ما يقوم الجواب ان التفصيل انما يتوقف على العلم بالكنه ليس بلازم فقد الاحاطة للعلم بالكنه فيجوز ان يحصل
الكنه الاجمالي فلا يتم اقرار قوله فتصور العقل بهذا الكنه سواء كان بسيطا او مركبا من غير ان يعلم اجزاءه فيختلف بحسب علمه وتركيبه

فانقلت ان العلم بالكنه عبارة عن علم الشئ بالاجزاء والذاتيات بحيث يكون مرآة للاحظه فكيف لا يتصور الاجزاء قيل
ليس المراد من هذا المعنى بل المراد اعم من العلم بكنه الشئ ويطلق عليه كثيرا بهي كنه الشئ لا يلزم تصور الاجزاء بحسب التفصيل ولو كان
اشارة الى ما قال سابقا من ان كنه الشئ تمثله بنفسه الذهن سواء كان على وجه الاجمال او على وجه التفصيل قوله بل تصور الكل بوجه
هذا رد على قول الشارح وان كان وجودي تصورا بوجه ما بديهيا كان اللازم من بديهية تصور الوجود المطلق بوجه ما حصله ان تصور
الكل لا يستلزم بديهية تصور الوجود المطلق الذهني بوجه ما فلا يلزم من بديهية الوجود المطلق فلا تحصل المقصود قوله وفيه ما فيه
هذا اشارة الى عدم رضا المحي به والاستدلال على الاستلزام بان الكلام في المطلق والمقيد لان معنى الكل والجزء والامر في المقيد
والمطلق ليس كذلك بل فيهما الاستلزام لان المطلق جزء من خارجي للمقيد فاذا توهم العقل الجزئين وجعل الوجه المرتسم حاصلها
فيحصل المطلق بوجه ما ايضا الا ان يق باختصاص الوجه للمجموع من حيث المجموع كان المتحرك وجه للجسم من حيث هو والصورة وليس
بوجه الواحد منهما ولا يتم الا اذا كان تصور المقيد بكنهه واما لو كان بوجه فلا الاستلزام الا اذا قيل بان ملاحظة المعنى المقيد بما هو
مقيد لا يمكن بدون ملاحظة معنى المطلق فتامل قوله انت تعلم اه يرد على ما هو الظاهر من كلام الشارح ان مفهوم الوجود الذي
هو معنى مصدري حقيقة وهذا المفهوم عن عوارض هذه الحقيقة فرد المحي باثبات انه ليس وراء مفهوم الوجود حقيقة اصلا حاصل
ان الكلام ما نحن فيه او كيف اياما يوخذ الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهذا الوجود كذلك سواء اخذ المعاني المصدرية لا بشرط الا بالا
كوجود زيد او عمرو والتقييدات كالوجود الذهني والوجود الخارجي فالتقييدات هي التخصيصات الحاصلة بالتوصيف فان المحي
يرده مرة بان الحرة كما يحصل بالاضافة كذلك يحصل بالتوصيف ايضا فحقيقة الوجود ليس الا مفهوميته وحقايقها ليست الا مفهوماتها
لان حقايقها عبارة عن الوجود المطلق مع الاضافات والتقييدات الملحوظة فيها فليس الموجود حقيقة سوى المفهوم هذا هو المقصود
المحي قوله كيف اه هذا تاييد بعينه حقايق الافراد مع مفهوماتها حاصله لو كان للافراد الموجود حقايق سوى المفهومات فكانت مفهوماتها
عارضة لهذه الحقايق فكانت محمولة على الحقايق بالاشتقاق اي بواسطة ذو وفي واو بان لتشتق من هذا المفهوم امر يحمل على حقيقة
الفرد او بالمواطاة بان يحمل عليها بدون ذو وفي وبدون الاشتقاق بل بنفسه والاول اي الاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا حاصلا
اذ لا معنى للوجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود والا يلزم قيام المبدا وهو الوجود بدون المحل المشتق وهو الموجود وهذا باطل فانقلت
ان حمل الوجود على افراده يستلزم كونه موجودا اصطلاحا لا موجودا خارجيا قلت كلا بل يستلزم الوجود الخارجي بان يق ان مفهوم
الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود الخارجي ايضا يكون عارضا لحقيقة لاستوائهما في المصدرية فاذا كان
عارضا يلزم كونها موجودة خارجية لان عروض مبدا الاشتقاق لشئ يستلزم حمل المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان
خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي اما نوع الشئ في الذهن لان الحقيقة المصدرية مطلقا ناشي من ان يكون موجودة في
الخارج كما يشهد به الوجدان فهذا حاصل ما قال الاستاد والمحقق قده وما قيل انه يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات
الثانية مسلم واما كون تلك الحقايق منها فممنوع بل المنع مدفوع بان مراد الاستاد بقوله مع ان الوجود المصدري مطلقا حقيقة فحاصل
كلامه ان الوجود المصدري سواء كان الوجود موجودا ذهنيا او خارجيا حقيقتها من المعقولات الثانية ولا يتصور ان يكون حقيقة
منها موجودا في الخارج والحال ان الحقيقة المصدرية مطلقا عند العقل الا يجوز وجودها في الخارج محققة الوجود الخارجي والتبين
سيتبين في عدم تجويز العقل وجودها في الخارج وعروض المفهوم المصدري للحقيقة الخارجية هذا الا المفهوم يقتضي ذلك التجويز
مع انه ليس كذلك فظهر ان مفهوم الوجود المصدري عين حقيقة وليس له حقيقة سوى هذا المفهوم هذا هو الملخص فاذا ثبت ان

اتحاد المفهوم والحقايق فحالها كما له وهو من المعقولات الثانية فهي الجايكون منها فكيف يكون عينها ١ التقدير كون شيئا
في جزائع فتامل فيه وقيل من ان هذا التوجيه لاينفع لان الشرع صدد تجويز ان يكون للوجود حقيقة سوى مفهوم الانتزاعي وعلى
هذا فلا يصح عليه ان يجوز كون الحقايق افراده موجودة في الخارج ولا بد لاستحالة من بيان يعم وبثبت ان حقيقة الوجود ليس
غير المفهوم المصدري تم الكلام وهو محل النزاع وايضا هذا يخالف ما قال المحشي من حمل الحاشية الاولى على الصورة الى صلة تابلوطاة
محذوف لان الكلام في الوجود المصدري للذي الوجود مطلقا سواء كان مصدريا او حقيقيا ولا شك ان حقيقة الوجود بالمعنى المصدر
ليس بمفهوم فلا يتصور وجودها في الحقايق بمغايرة له موجودة في الخارج ولا الحضار لمعنى الوجود في المصدري فقد لزم عليه انه يجوز ان
يكون للوجود سوى مفهوم الانتزاعي حقايق موجودة في الخارج اذ الحكم لا يعينه لكنه يكلام على المعنى المصدري والحاشية الاولى
من الموجودات الخارجية عند المحشي وليس معنى مصدريا حتى يعين حملها على الصورة الى صلة التي ليست من حصصها فتم الكلام على
حسب المرام وقيل في بطلان الشق الاشتقاقي انه ان الوجود المفوض مغايرا للحصص على تقدير كون الوجود محمولا بالاشتقاق عليه عرض
له حصة الوجود ومع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وهو الذي يبانه ذلك موجود خارجي لانه في الوجود الخارجي لا ينتزع
عنه حصة الوجود فذلك الوجود ايضا موجود خارجي وح ان لم يوض لذلك الوجود وجود آخر سوى الحصة فلكن حال جميع الموجودا
ايضا كذلك لعدم كونها متغايرة مع الموجودية كما يشهد به الوجدان والا فلذلك الوجود وجود آخر وكذا الى غير النهاية فتسلسل
وذلك خلف وهذا باطل فتامل والثانية اي الحمل بالمواطاة يستلزم حمل المعنى المصدري على موضوعه مواطاة وهو باطل لان المعنى
المصدري مغاير لما عرض القائمة بالموضوعات كالسواد والبياض للحمل على الموضوع مواطاة اذ لا غيرية بين العارض والمعروض
واتحاد الوجود وبينهما باعتبار كونه حالا ومحلا وهو يقتضي الحمل بالاشتقاق والعقل لا يجوز حمل المعنى هو هو على شيء سوى حصصها
فافهم قوله ره فان قلت الخ حاصل الظن ان الوجود مقول بالتشكيك ولو كان افراده حصصيا لا حقيقيا يكون الوجود المطلق
نوعا بهذه الافراد ولا تحاد ذاتها في الحقيقة كما يشهد بان الكيا بالنسبة الى افراده الحصصية يلزم ان لا يكون متواطئا على افراده بالتشكيك
الذي هو الاختلاف في الصدق بحسب الاولية والاولوية والشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ التشكيك لا يجري في
الذاتيات والوجود ذاتي لحصصه لانه نوع فلا يكون محمولا عليها بالتشكيك مع انه محمول بالتشكيك قوله فليس شيء اي المعلوم
ليس بشيء لبطلانه اذ المعلول بالتشكيك كما بينه المحققون وهو الوجود بالنسبة الى افراده كالواجب والممكن فالواجب موجود والوجود
غير وعلته والممكن موجود والوجود زائد عليه ومعلول وليس المقول بالتشكيك الوجود بالنسبة الى حصصه ليلزم الخلف وهو التشكيك
في الذات واما الموجود فهو عارض لافراده فلا باس بالتشكيك فيه فالقلت ان الجادي وهو الوجود مثلا خارجة عن الموضوع
فيجوز ان يكون التشكيك فيها بالنسبة الى موضوعها ايضا كما في الشقاق قلت مطلق الخروج والاختلاف لا يوجب التشكيك
اذ التشكيك هو الكيا بالنسبة الى افراده والجادي ليست كليات موضوعاتها اذ لا يصدق عليها مواطاة كصدق الكيا على افراده فلا تصور
التشكيك بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الحصص فالبانت كليات يصدق عليها لكنها ذاتيات لها والتشكيك لا يكون في الذاتيات
لانه يلزم ان العدل مصدر مع انه محمول على زيد الذي هو موضوعه في زيد عدل بالمواطاة لا نا نقول الكلام في الحقيقة وحمل عليه
انما هو للمبالغة والا فهو مغاير له غيرية تامة كيف يحمل عليه فتم له اختصاص بالموضوع والاختصاص لا يقتضي الا الحمل الاشتقاقي تفصيل
الكلام التشكيك على اربعة اوجه التشكيك بالاولوية وهو ان يكون الكيا صادقا على بعض افراده بحيث يكون صدقه عليه عليه بصدقه
على البعض الاخر كالوجود في الواجب علته للوجود في الممكن والتالي بالاولوية وهو ان يكون صدق الكيا على بعض الافراد اشد

الوجود

الاولية

ذاته بان يكون مصداق لحمل بالذات دون البعض الآخر والثالث بالشدة والضعف وهو ان يصدق الكيف على بعض
بحيث ينتزع عنه العقل عنوانه الوهمي امثال الآخر والرابع بالزيادة والنقصان وهو ان ينتزع عن الزائد امثال الناقص والفرق
بينهما بان الاول مختص بالكيفيات والثاني بالكميات والامثال المشتركة في الاول كثيرة لانها تمايز عوارض الكيف وفي الثاني
تمايزة في الوجود او الوضع او كليهما وقد يفرق بان الاشد والاضعف يكونان مختلفي الهوية لاختلاف لوازمها وتقع الحيرة
لان مختلف الجنس لا يختلف بهما كالحركة والسواد اذ لا يتم ان الحركة اشد من السواد ولا بالعكس واما الازيد والانقص في الكم المتصل
يكون متحد الجنس وفي المنفصل متحد النوع لان اخراره مشاركة في الهوية النوعية كما تقرر في موضعه وبعضهم جعل الوجوه راجعا الى التحاد
مع الوجهين الاخرين مع قطع النظر عن الفرق بينهما فالتشكيك في الذاتيات لا يكون بوجه من الوجوه الاربعة اما الاولان فظاهر
لان مصداق الذاتي لا يكون الا نفس ما هو ذاتي له فلو اختلف بالعلية والاولية يلزم المحمولية الذاتية اذ نسبة الذاتي الى جميع ما هو
ذاتي له متساوية فوجوده في البعض اذا كان علة او معدا ما علة او وجوده في الآخر يكون شيوعه للآخر بالعلية وبالجملة فما هو ذاتي له يكون
الذاتي سارية في شيوعه للذات محتاجا الى الذات العلة وهذا هو المحمولية الذاتية واما اشتمال الاخرين فبان الاشد والازيد اما ان
يشتملا على ما لم يكن في الاضعف والانقص او لا فعلى الثاني لم يبق فرق بينهما وعلى الاول ذلك الشيء اما داخل في الاشد والازيد او خارج
عنهما فان كان داخلا يكون ذاتيا لهما اذ اختلاف الذاتيات تدل على اختلاف الذات فيرد انها مختلفين واذا اختلفا الهوية
لم يبق الهوية واحدة مقولة بالتشكيك والكلام في ان هوية واحدة ومعروضا واحدا مقول على افراده بالتشكيك بان يكون في فرد الاشد
في الآخر اضعف وفي فرد ازيد وفي فرد انقص وان لم يكن داخلا فلا يكون التشكيك صادرا عنها فلا يكون التشكيك في الهوية بالقياس
الى ما هي هوية له فالوجود مقول بالتشكيك عند بعض المحققين لكن لا بالمعنى المصدري الحقيقي الذي هو سنخ الانتزاع المعنى المصدري
ويقولون انه ليس في الخارج الا الوجود وهو حقيقة واحدة في الواجب والممكن والتفاوت بينهما بحسب الحقيقة انما التفاوت بحسب
المراتب من القوة والضعف ويرجع التفاوت نفس الذات التي هي الوجود فالمرتبة الاقوى عالية تقبل الرفع والعدم هي مرتبة
الواجب بالذات ثم تنزل من هذه المرتبة الى مراتب الاخرى وهي مراتب الجواهر والاعراض والاول اقوى من وجه من الآخر فالموجود
عندهذا البعض حقيقة هو الوجود والهوية امور انتزاعية وهذا الاتم الاعلى مذهب الاشراقيين القائلين بالتشكيك في الهويات واما المشاؤن
القائلون بعدم التشكيك فما عرفت انفا فهذا القول عندهم من الاباطيل ويلزم ايضا على هذا التقدير اتحاد الواجب والجوهر والعرض في
الحقيقة وهو مما يحكم العقل السليم فالحق ان الوجود مقول بالتشكيك بالمعنى المصدري بالنسبة الى الموجودات التي هي عارض لها ما
لا حصص التي هو ذاتي لها فان التشكيك في الهوية لدليل الفريقين وما له وما عليه مذكور في محله فلم نطل الكلام بايراده هنا
اليه قوله فان قلت الخ حاصله المنع على قول المصنف اما موجود او معدوم لتصديق لبداهة بين البعض انتفت الواسطة بين الوجود و
المعدوم وقال ان بعض الشيء لا يكون موجودا ولا معدوما وما سموه حالا فلا يتم التصديق المذكور في قول المصنف لبداهة لتوقفه على نفي
الواسطة والحال انه بين الوجود والمعدوم قوله قلت الخ حاصله ان الحال التي تثبتها ليس شيئا خارجا عن الموجود والمعدوم بل
قسم من احدهما لكنهم خصوصا باسم آخر وهو الحال سموي اسمها والتغاير بينهما لا يجب اطلاق اسم احدهما عليها وفي الحقيقة من احدهما
فان الحال عندهم صفة تتحقق بتبعية الغير فان عد التحقق التبعي من الوجود الحقيقي فيكون موجودة فدخلت تحت الوجود وان لم يعد
من الوجود الحقيقي فلم يكن موجودة بهذا الوجود فصارت معدومة من هذه الجهة فدخلت تحت المعدوم فلم يكن شيئا سواهما فلا يتم التقابل
في كون التصديق المذكور رديا واما يحتاج الى هذا الجواب لو ادعى الفصال الحقيقي بين الموجود والمعدوم واما اذا قيل بديهية

بديهة التصديق على ما ليق مانعة الجمع فالاعراض غير متحققة اذ تحقق الواسطة لا يمنع الجمع فافهم قوله فانقيل اه حاصل الاعتراض ان
الدليل الذي اورده المصنف على بديهة الوجود المتصور فقط بدليل على بديهة جميع التصورات سواء كان وجود او لا فان التصديق الذي
اورد في الدليل هو التصديق بالتنافي بين الوجود ونقيضه وهو العدم وليس هذا التصديق المخصوص بديهيا فقط لينبت المقصود وهو
بديهة الوجود الذي هو فرد من التصديق بالتنافي بين كل شئ ونقيضه بديهي ضروري فيلزم ضرورة كليهما ونقيضهما بديهي ضروري
فيلزم ضرورة كليهما ونقيضهما فلا خصوصية للوجود ويلزم بديهة جميع الاشياء قلنا اه حاصل الجواب انا لا نستدل ببديهة الوجود لبديهية
ان التصديق بالتنافي بين الشئ ونقيضه في كل الاشياء بديهي بل نحن نستدل بان هذا التصديق بجميع اجزائه المنفصلة بديهي حتى
يحصل لمن ليس من شأنه النظر وهو البدو والصبيان والتصديق بالتنافي بين النقيضين والكان بديهيا لكن لا نسلم بديهة بجميع
اجزائه لجواز ان يكون النقيضين اللذين فيهما التصديقات الاخر بجميع اجزائها غير مسلم وبديهة الحكم بالتنافي لا يوجب
بديهة الشئ ونقيضه لان ادعاء بديهة التصديق بجميع اجزائه ممنوع في جميع التصديقات لانا نقول فرق هذا التصديق وغيره من التصديقات
الخصوصية من التقدير على الكسب اصلا كما عرفت في الكاره مكابرة بخلاف غيره فانه للحصيل بغير القادر على الكسب قوله مع ان الدليل اه هذا جواب
اخر حاصله ان دليل بديهة منسوب الى الامام وبديهة جميع التصورات فدلالته على بديهة جميع التصورات لا يفيده لانه قائل بها وان اورد
الدليل ههنا على اثبات بديهة بعض التصورات لتعلق الغرض بهذا البعض وفي الحقيقة ثبتت بديهة كلها فلا فضل لا يخفى عليك
ان المقصد ههنا بديهة كنه الوجود والامام لا يقول ببديهة كنه جميع التصورات والا لم يكن تصور كنه الواجب بديهيا مع انه لا يقول به احد
والمقول ببديهة جميع التصورات لا نسلمه اذ من الحقايق ما يمتنع حصولها في الذهن بنفسها كالواجب والممتنع فكيف يقال ببديهة كنهه لا يقال
يلزم بديهة جميع التصديقات على بديهة البعض اذ ليس يقال بها لان التصديق عنده ليس الا مجموع التصورات الاربعة واذا كان بعض
التصورات بديهيا والتصديق ليس سواها كان بعض التصديقات بالضرورة البعض بديهيات لانا نقول المراد بالبديهة بديهة جميع التصورات
الليق سوى الحكم لانه صرح ان الحكم محتاج الى الحجة فلا يلزم بديهة التصديق من بديهة التصور لجواز ان يكون كسبيا لكسبية الحكم او ليق
ان الحكم فعل للتصور فلا يلزم من بديهة التصور بديهة التصديق فافهم قوله التغاير اه يرد عليه ما زعم الشيخ من ان التغاير بين الاثنينية اذا كان
امرا موصولا في عبارته صفة له كما هو الظاهر واما على تقدير كونه صفة للتصور فمعناه ان تصور التغاير بين الاثنينية وهذا ظاهر البطلان حاصل الرد
ان التغاير عبارة عن كون كل من الاثنين غير الاخر ومقابل هذا التغاير العينية فمصداق التغاير خصوصية كل واحد من الاثنين المختصة بها بخلاف
لا الاخر والاثنينية عبارة عن كون الطبيعة ذا وحدتين ومقابل الاثنينية كون الطبيعة ذا وحدة كما في الوحدة جمعيت
كما في الجمعية فمصداق الاثنينية الطبيعة المشتركة الموضة للوحدتين بعينهما التغاير والاثنينية فرق بحسب المصداق وبحسب المقابل فان
لكل منهما مقابلا مخصوصا للتقابل الآخر فاذا ثبت التغاير بين التغاير والاثنينية فكيف يقال ان احدهما عين الآخر او مستلزم له فلا يكون
تصور احدهما مستلزما لتصور الآخر لان الاستلزام لا يكون الا لعلاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما ولا علاقة بينهما فلا
والكان الاثنينية لازمة للتغاير بحسب التحقق في نفس الامر فلا يتوقف هذا التصديق على تصورات هذه الامور لانها وسائط الثبوت
الشئ المردد بين الوجود والعدم والتنافي يتعلق به ذلك التنافي فلا شك في توقفه عليها فيكون تصورها بديهيا لا غير ما من الامور
المذكورة وبه يحل الاشكال المشهور بان الاثنينية لو كانت موجودة فاما ان يكون في كل واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع
من حيث انه مجموع والاول باطل من وجهين اما اولا فلان الاثنينية عرض واحد والعرض الواحد لا يقوم في محلين فلا اثنينية للقوم

بالوحدتين واما ثانيا فلانه يستلزم كون الاثنين اربعة لان احدهما اذا التصق بالاثنية صار اثنين والاخر كذلك فصار اربعة
واما البطلان الثاني فظاهر لاستلزامه تحقق اعداد غير متناهية في الاثنين اذ الكلام في كل واحد من تلك الاعداد كالكلام في الاول والثالث
الباطل غير صحيح اذ المجموع من حيث هو المجموع واحد لا يقبل القسمة اصلا اذ لو كان قابلا لها لوجد بعضها اذ لا بد من وجود القابل مع
المقبول ويستحيل ان ينتج الواحد من اثنين واحد بعد القسمة كما هو المفروض الاخلال ظاهر على ان الطبيعة متحققة بالاثنية وهي موجودة في
تلك الوحدتين فهذا الشق رابع سوى الشقوق الثلثة والانحصار فيها لا يقال ان الطبيعة واحدة والواحد لا يتصف بالاثنية فكيف يتصف
الطبيعة بها لانا نقول لا مانع من اتصاف الطبيعة من حيث هي هي بالوحدة والكثرة لان من شانها ان تحمل المتقابلات ويمكن الحمل باعتبار
الشق من الشقوق الثلثة بان يقال الاثنية صفة للمجموع من حيث المجموع ولا ينافي وحدته اذ ليس لمن اجزاءه ما يمنع الاجتماع مع الاثنية فوحدة
يجامع الاثنية ولا تقابل بينهما فافهم قوله اراد بالتصديق اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان التصديق عند الحكماء اذعان نسبة لم اجزاءه
اصلا فكيف يصح ما قال الشارح في تفسير بديهي مطلقا انه بديهي بجميع اجزائه ووجه الدفع ان الشارح اراد بالتصديق المصدق به وهو القضية المركبة
من الاجزاء والنفس الاذعان لا يخفى عليك ان هذا الاندفاع على مذهب الفارسيين القائلين بتعلق التصديق بالقضية تام واما على ما هو المشهور
من تعلقه بالنسبة فقط فغير تام الا باعتبار احتياجها الى الموضوع والمحمول فيخرجان مجازا وعما قال المحشي يندفع ما قال الفاضل اللاهوري
من ان الايراد المذكور لا يتوقف على كون اطراف التصديق اجزاء له وتركيبه منها اذ على تقدير كونها غير اطرافه ايضا يتم الاستدلال بان يقال ان
ثبت ان التصديق بديهي مطلقا اي بجميع ما يتوقف عليه فصادرة وان ثبت انه بديهي باعتبار الحكم والنسبة فتغيير الشرط للاطلاق
الاجزاء لا وجه له الاندفاع انه ليس المقصد عدم اتمام على تقدير الشرطية بل المراد من التصديق المصدق به وهو لا يكون الا قضية والقضية
مركبة من الاجزاء فالتصديق بهذا المعنى مركب من الاطراف التي هي اجزائه فلهذا الوجه فسر الشارح الاطلاق بجميع الاجزاء ويمكن ان يراد
بنفس التصديق وتكلف في عبارة الشرح بالحذف بان يقال انه بديهي بجميع اجزاء موضوعه قوله اذ التصديق على مذهب المنسوب الى الامام
يعني اراد التصديق على مذهب الامام لا على مذهب الحكماء فالتصديق عند الامام مركب من التصورات الاربعة وكان له اجزاء فصح تفسير الاطلاق
على ما هو بجميع اجزائه واما قال المنسوب الى الامام لان في كونه مذهبا للامام اشتباها كما هو مذكور في حاشية الرسالة قوله والاول بديهي
بالوضوح اه يعني المصداق به بديهي بالوضوح بواسطة بديهية التصديق به فالقضية بديهي بالوضوح بواسطة الاذعان المتعلق بها فمعنى قولنا التصديق
بديهي بجميع اجزائه ان المصدق به بديهي فانتقلت هذا منع على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم وهو خلاف ما تقرر عند المحشي من كونهما
للمعلوم بالذات وللعلم بالعرض حيث قال ان ما يترتب على النظر وتحصيل في الذهن بواسطة هو الشيء من حيث هو وهو المعلوم واما العلم
فحصوله بالواسطة ثانيا وبالعرض قلت فيه نظر الكلام على ما هو المشهور عند القوم من كونهما صفتين للعلم وليس شيء على تحقيق وعلى فرض الجواز
فالاول التصديق بمعنى الاذعان المتعلق بالقضية كما هو مذهب الحكماء فانه بديهي بالعرض بواسطة المصدق به فمعنى قولنا التصديق بديهي ان
المصدق به بديهي فعلى هذا لا مخالف ما حققه المحشي من كون البديهية والنظرية صفتين للمعلوم وفيه ما فيه قوله والثاني اه يعني التصديق على
مذهب الامام بديهي بالذات والتغاير بين هذا التصديق وبين المصدق به اعتباري لان الاول علم والثاني معلوم اذا نظر الى ما في الذهن
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية معلوم وقضية ومن حيث قيامها والتفاتها بالعوارض فيه علم وتصديق فالعلم والمعلوم
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالتصديق الذي هو العلم يكون متحدا مع المصدق الذي هو معلوم فبديهية عين بديهية المصدق
وبالعكس فتفكر قوله اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور الخ اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان ارادة المصدق به بالتصديق هنا

التقدير

هنا لا يفيد المطلوب اذ المصدق عند الحكماء النسبة الحاكية وهي بسيط لا تركيب فيها اصلا والمقصود بديهية المركب المستلزم لبديهة
المفرد فلا فائدة في ارادة المصدق به بالتصديق على هذا التقدير حاصل الدفع ان التصديق على مذهب جمهور الحكماء ايضا متعلق
بجميع القضية من حيث الاجمال وليس بمتعلق بالنسبة الخبرية ولا بغيرها من النسب لانها غير مستقلة وتعلق التصديق لا بد ان يكون مستقلا
بجميع القضية مركب يستلزم بديهة بديهة المفرد وهو المقصود قوله لا يخفى اه حاصله انه اذا وجب كون متعلق التصديق مستقلا فكيف يتعلق
بالقضية لان معنى القضية ايضا معنى غير مستقل بالمفهومية اذ النسبة داخلة فيها وهي غير مستقلة وما اشتمل على غير المستقل يكون غير مستقل
فالقضية المشتملة على النسبة غير مستقلة ايضا فلا تعلق به التصديق كما لا تعلق بالنسبة قوله لا نا نقول الاستقلال وعدمه من صفته
الملاحظة تابع لها ويختلف باختلافها فما يلاحظ بالحاظ الاستقلالي يكون مستقلا وما لا يلاحظ كذلك فهو لا يكون مستقلا فالمراد بمعنى
القضية التي تعلق بها التصديق بالمعنى الاجمالي لها والقضية الملحوظة بالمعنى الاجمالي مستقل اذا لاحظت الاجمالية انما تعلق بالصورة الاجمالية
التي للموضوع مع المحمول ولا يلاحظ فيها النسبة بل يحليها العقل عند التفصيل الى الطرفين والنسبة بينهما وانا الصورة الواحدة هي غير مشتملة
عليها لا يلاحظ فيها فمعنى القضية عند الملاحظة التفصيلية غير مستقل للاحظة النسبة فيها والتصديق لا تعلق له بهذا المعنى بل تعلق بالمعنى
الاجمالي الذي هو مستقل لائق بلزم التدافع بين كلامي المحشي فانه قال في حاشيته على الرسالة ان من قال ان متعلق التصديق امر اجمالي يفهمه
العقل بلا ادنى مراجعة فقد اخطأ وههنا اختاره لانا نقول الاجمال على نحوين الاول ان يكون المجمل بحيث يفهمه العقل الى الموضوع و
المحمول والنسبة والثاني امر مجمل بسيط لا تركيب فيه بلا مخالفة العقل الموضوع والمحمول والنسبة الممتازة ههنا هذا المعنى وما سلف الى الخطأ
هو الاول او لي ان كلامه ههنا على المشهور دفعا على التحقيق فانقلت ان التحقيق عند المحشي ان الاستقلال وعدمه من احوال الشيء بحسب
نفسه لا باعتبار الملاحظة لكي يظهر من حاشيته على الرسالة وحاشيته على الحاشية الجلالية وههنا جعله من صفة الملاحظة فما وجه التوفيق قلت اختاره
عند التحقيق هو الاول وبيانه ههنا على مختار الجمهور للاعلى الحقيقة فافهم قادر وههنا بان المجمل والمفصل سيان في الاستقلال او عدمه
استقلال الجزء مستلزم لعدم استقلال الكل اذ كان الجزء مفتقرا الى ما هو خارج عن الكل والنسبة انما يفتقر الى الموضوع والمحمول اللذين
هما داخلان في القضية فلا يصير القضية غير مستقلة عند التفصيل ايضا فلا وجه لخصوصية المحل في تعلق التصديق ويجاب عنه بان الاستقلال
قد يكون بان لا يفتقر الشيء في افادته للمعنى واستفادته عند الى انضمام امر خارج وعدم الاستقلال بحسب الافتقار فيهما اليه وقد يكون

بحسب تعلق القصد والملاحظة بالذات وعدم تعلقه كذلك فالقضية المفصلة المشتملة على النسبة لا تعلق بها القصد بالذات او تعلق
القصد بالذات شيء مع عدم تعلقه بجزء غير معقول بخلاف المجملة فانها لا يلاحظ فيها الا جزء فلا يلزم ذلك فافهم ورد عليه انه لو كان
متعلق التصديق القضية المجملة فيلزم ان لا يقع التصديق عند التفصيل اذ انتفاء المتعلق يوجب انتفاء التعلق مع انا نعلم قطعا
ان تصديق زيد قائم باق عند التفصيل كما كان عند الاجمال وتقريره الخ انه لا يخفى ان مناط الاجمال والتفصيل على الملاحظة والالتفات
وهو فعل النفس دون الخارجة فاذا عرض للصورة التفصيل لم يبق مجملة صالحة لتعلق التصديق فلا يبقى التصديق فتفكر ولك ان تقول
ان الجزء الاعظم من القضية هي النسبة وعليها مدار امرها فينبغي ان يكون الاذعان متعلقا بما هو المقوم من القضية ومدارا وشهادة العقل
بان متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا غير مسموعة اذ العقل يحكم بعدم الخلو عن تعقل الشيء وتوقف تعقله على تعقل شيء آخر وبعد
تعقل من الشيء آخر وهو ان متعلق التصديق ملتفتا اليه بالذات لا بد له من دليل بل الضروري كونه ملتفتا اليه مجملة والتحقيق عند
استاذ الاستاذ صاحب عروة الوثقى ان متعلق التصديق هو المحكي عنه لان المقوم والحكاية انما هي مرآة له فالمصدق لا تعلق قصده
الا بالمحكي عنه فيكون هو متعلقا له وفي الكواذب وان لم يكن في نفس الامر لكنه يجب الاخراج وتوضيح التعلق فتامل قوله وبهذا يندفع

التفصيل

ان يفهم اه اي مثل معنى القضية في الاجمال يفهم معنى الفعل فان معناه اجمالي مستقل بالمفهومية لان الفعل لفظ موضوع والموضوع لا يدل على هذا المعنى الاجمالي مستقل ملحوظا بالذات فيكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطابق فانقلت اذا كان مستقلا بحسب المعنى المطابقي فما المانع عن كونه محكوما عليه قلت المانع هو الوضع اذ الفعل موضوع للمعنى من حيث اسناده الى الشيء والمعنى هذا لا يصح كونه محكوما عليه والفرق بينه وبين الحرف بالاستقلال وعدمه والحرف موضوع لمعنى غير مستقل ولو لوحظ بالاستقلال فذلك معنى اسمي لا حرفي لا يقال ان مادة ضرب مثلا تدل على الحدث والهيئة على النسبة المقترنة باحد الازمنة الثلثة فكان موضوعا للمتعدد فيستفاد منه التفصيل والاجمال فالمفعول في الموضوع لامر واحد لانا نقول ان استفادة التفصيل انما يكون في الاخبار المقترنة والهيئة ليست منها بل هي مسموعة ملفوظة مع المادة بالتبع ومستقل لا مدلول المادة والهيئة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل في احد الازمنة الثلثة فالمدلول واحد قابل الاجمال فالفعل والاسم مستقلان عندهم والحرف غير مستقل فيرد عليهم النقض بالاسماء الاضافية فقال المحشي في حاشية على الحاشية الجلالية ان الاستقلال كون المعنى متعلقا الى الازمنة من غير واسطة وبهذا الفرق بين الاسماء الازمنة الاضافية والاداة بان معنى هذه الاسماء مستقل بالملحوظية بنحو غير واسطة في الروض والفعل مع واسطة في الثبوت ومعنى الارادة غير مستقل بها والفرق بين الكلمات ومطلق الاسماء وبين الادوات في صحة الحكم وعدم صحته فيها بان مناط الحكم على الملاحظة والتوجه بالذات في الكلمات والاسماء ملحوظتين بالذات والاداة ملحوظة تبعا فلو صح الحكم فيها وعدم يصح فيها قوله وبحيثه اه يعني بحيثل العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل لانه امر مركب منها ليلزم عدم الاستقلال والغرض بهذا القول ان المراد بالاجمال اتحاد الصورة بحيث يحيل الى الكثرة اذ هم صرحوا باتحاد الاخبار التحليلية واثبات هذا الاجمال يتعذر لان اتحاد الاثنين من المستحيلات فكيف يتحد الحدث والزمان ولو كانا متحدين يلزم صحة حمل احدهما على الآخر لان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود موجود فيهما على هذا التقدير فلا يصح حمل الجنس على الفصل على ان المعنى الاجمالي لا يتصور في العقل بدون الفاعل في الاجمال اذ التحليل الى النسبة المخصوصة بدون التحليل الى الطرفين مستحيل فلا بد من اخذ الفاعل فيه واذا اخذ الفاعل فيه لا يبقى معنى الفعل لان الفاعل خارج عن معناه والنسبة اليه داخل فيه فالمعنى الفعلي ليس بقابل للاجمال واما القابل له معنى الجملة الا ان يقال المراد منه انه امر واحد مركب من الاخبار الملحوظة ملحوظا واحدا اي متعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد من التحليل التحليل بحسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة متعددة لان يلاحظ الاخبار ملحوظات متعددة قوله فما اشتهر اه تفريع على كون معنى الفعل معنى اجماليا مستقلا حاصله ان ما هو المشهور من ان الفعل باعتبار معناه التضمني وهو الحدث مستقل واما باعتبار معناه المطابقي وهو الحدث مع الزمان والنسبة الى الفاعل فغير مستقل لعدم استقلال النسبة التي هي جزء كلام فارسي لا تحقيق اذ التحقيق ما علمت من كونه مستقلا بالمعنى المطابقي وهو المعنى الاجمالي وبهذا الكلام تام اذ كان معنى قولهم لعدم استقلال المعنى المطابقي للفعل والحرف على كونهما موضوعين للتفصيل وليس كذلك اذ ثبت عندهم ان وضع المفردات للاجمال اذ البال للفهم هو الوضع لوجود الكل ولا وجه لتقدم فهم البعض على البعض فلا تصور التفصيل لعدم الترتيب في التفصيل بدون فهم كل معناه على احد الطرفين وهو الفاعل عن الفاعل او كليهما في الحرف ولو جعل دخل ما في معنى له فاخذ الاجمال في الفعل لا ينفع لان معناه الاجمالي والتفصيلي سيان في عدم الاستقلال لخروج الفاعل عن كونه معنى في الواقع وعدم فهم نسبة الحدث منه دون ذكره واما خروج الفاعل ليس لفعل بل هو جملة ولا كلام في معناه واما الكلام في معنى الفعل قال في الحاشية كيف وذلك لا يصح عند المنطقيين لاعتبارهم التضمن في مطلق الدلالة وعند اهل العربية لاعتبارهم الاستقلال في مطلق الدلالة انتهى حاصله ان المنطقيين لا يعتبرون التضمن صنف اهل العربية يعتبرون في ضمن المطابقة فكيف يقال باستقلال الفعل بحسب التضمن لانه غير معتبر بالذات واما عند اهل العربية فالاستقلال معتبر في مطلق الدلالة والفعل ليس مستقلا في معنى الحدث فلا يكون دالا عليه الا في ضمن المطابقة فلا اعتبار للتضمن في استقلاله وعدم قوله الكلام فارجع

ظاهري اه وجه ان المنع التضمن والمنع المطابقة متحدان في التفهم اذ فهم التضمن من فهم المطابقة كما ان فهم الجنس من فهم النوع
واذا اتحدا في التفهم فيكونان متحدين في الملاحظة ايضا اذ الاتحاد فيهما تابع للاتحاد فيه فتعلق الاعلام باحدهما بالذات دون الآخر
غير معقول والاصح القول بعدم استقلاله بحسب المطابقة واستقلاله بحسب التضمن واورد على التحقيق ان الحدث والنسبة لا الفاعل
والزمان من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة للفعل وما ذكرتم من الاجمال لا يحصل الا في المركبات الذهنية لا الخارجية كالبيت فان من المحال
ان يتصور اجزاءه في الخارج او الذهن بان يوضع صورة وحدانية في الذهن موجودة بوجود اجزاء البيت فاستوجب العوض عن هذا الايراد
تعجبا شديدا وقال ان الاجزاء اجمال والتفصيل كما تصور ان في الاجزاء الذهنية كذلك يصوران في الاجزاء الخارجية ايضا نعم لو كانا عبارتين
عن اتحاد الاجزاء وعدمها في الوجود لتم ما زعم الفان ولا يخفى ما فيه بل التحقيق انهما عبارتان عن نوعي الالتفات وعدمه فمع الاجمال
يكون المعلومات التامة ملتفتة بالتفاتات متعددة ولا شك ان الاجزاء الذهنية والخارجية كلاهما متساويا القدمين في ذلك فما وقع كلام
لا يخفى عليك انه لو كان منع الاجمال والتفصيل فما وجه هذا البعض فلا يراد لكن المورد انما اورد على ما قال المحشي من ان منع الفصل منع
اجمالي مستقل بالمفهومية بحيث العقل الحدث والزمان والنسبة لا الفاعل المعين فقوله بحيث يدل على الاتحاد في الوجود ولان الاجزاء
التحليلية يكون متحدة في الوجود كما عرفت ولا اتحاد في الاجزاء الخارجية فلا اجمال لهذا المنع في اجزاء الفصل لانها اجزاء خارجية فالاجزاء
عن ورود الايراد على المنع الاجمالي المراد في هذا المقام عجيب وليس مراد المورد الفرق بين الاجزاء الخارجية والذهنية في منع
الاجمال مطلقا ليجب عليه وبين تحقيق الخ فافهم قوله هذا على سبيل التوسع اه هذا جواب سوال تقريره السوال ان كيفية الوجود يستلزم كيفية
العدم فانه عبارة عن سلب الوجود فالوجود واضح وحقيقة العدم فاذا صار كيفيا كان العدم الذي كيفيا فكيف يصح المفهوم المردد
بين كيفية الوجود والعدم كما يفهم من ارادتهم بقولهم احدهما الوجود مثلا اذ كيفية مستلزم لكيفية نقيض العدم والترديد انما يكون بين
الشيئين المتغايرين اللذين لا يستلزم تصور احدهما تصور الآخر فاشار المحشي في جوابه بقوله على التوسع اي الاتصال في نفس الامر مع قطع
النظر عما هو في الواقع من فرض ان الوجود غير ما خوذ في العدم لا على سبيل التجويز لان يكون الوجود كيفيا بدون العدم فلا ينافي الالتزام
المذكور على ما هو في الواقع من فرض ان الوجود غير ما خوذ في العدم لا على سبيل التجويز لان يكون الوجود كيفيا بدون العدم فلا ينافي الالتزام
المذكور على ما هو في الواقع من فرض ان الوجود غير ما خوذ في العدم لا على سبيل التجويز لان يكون الوجود كيفيا بدون العدم فلا ينافي الالتزام
ويرد عليه ان الوجود ليس جزء للعدم ليلزم من كيفية كيفية وانما العدم عبارة عن سلب المضاف الى الوجود والوجود خارج عن الامر
لعدم الالتزام اجتماع النقيضين وانما الداخل فيه العدم المطلق والتقييد فكيفية احدهما يستلزم كيفية الآخر لا كيفية ما هو خارج عنه وهو
الوجود فالوجود يكون كيفيا بالكنه والعدم لا يكون كذلك فصح الترديد بينهما والقول بان مراد الشارحين في قولهم الشيء اما موجود
او معدوم الشيء والمفهوم المردد بين الوجود والعدم واحدهما يكون عبارة عن الشيء اذ المفهوم المردد بين الموجود والمعدوم
مقصور الشان ان الاذعان فقط والشيء والمفهوم المردد يكونان نظريين احدهما وهو المفهوم المردد مثلا نظريا والتعبير عن النظري
وهو المفهوم المردد بالوجود لانه اول اجزائه كونه متنازعا فيه ولم يقصد كون الوجود فقط نظريا والعدم بديهيا لينتقض بالاستلزام
ويحتاج الى التوجيه بالتوسع سقط ايراد المحشي عن اصله لكنه لا يخلو من التسامح في التعبير قوله قال الشيخ في التعليقات اه هذا الكلام يفيد
بقوله ان العدم عبارة عن سلب الوجود حاصله ان اضافة السلب الى الوجود معتبرة في العدم لان الشيخ قال في التعليقات السلب يحمل على
العدم ولا ينعكس اي لا يحمل العدم على السلب فهذا يدل على ان العدم يعتبر فيه الاضافة الى الوجود وهو عبارة عن سلب الوجود لا السلب
مطلقا سواء كان مضافا الى الوجود او غيره ولا ينعكس ايضا لكونهما متحدين صدقا فالعدم انما يكون محمولا على السلب المطلق الذي هو اعم من
السلب المضاف فانت ان العدم المطلق مقابل للوجود المطلق فلو قيد بالاضافة اليه لم يبق مقابل قلت اطلاقه بمعنى عدم اضافته الى ماهية معينة من الماهيات
لا يخلو عدم التقييد بالاضافات او التقييد بالاضافة الى الوجود المطلق لا يتاتى هذا الاطلاق قوله ولا ينعكس اه المراد بالعكس النقيض اليكما

ان اريد به العكس المصطلح للمحققين يصدق العكس الجزئي وايضا نقيض السلب عدم وهو سلب الوجود ولا يلزم كل سلب عدم اذ يوجد السلب
في المعدومات سوى الوجود والعدم يخص سلبه او يراد العكس اللغوي فلا حاجة الى التقييد بالكلية فالتفت لكلام يدل على خصوصية العدم وعمومية
السلب ولا يدل على خصوصية بالاضافة الى الوجود فكيف يكون مورد المدعى المحتج قلت وان لم يعلم هذه الخصوصية من كلام الشيخ لكن ما علمت من الخارج
انه لم يقل احد بخصوصية في العدم سوى خصوصية اضافته الى الوجود يدل على ان المراد الشيخ من كلام هذه الخصوصية لا خصوصية اخرى ولا خصوصية
في السلب بل لا بد من اضافة السلب سواء كان الوجود او غيره قال الاستاد المحقق بهذا الجواب اقتفر الجلي واما التفرقة بالنظر الى التحقيق الذي
بينوه من ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود فهو حاكم بان العدم والسلب متساويان في الصدق الا ان يقال ان الوجود المضاف اليه السلب
هو الوجود الاعم من الوجود المحمولي والرابطي وفي العدم الاول فقط فتامل انتهى كلامه اعلم ان ابتناء كلام قدس سره على ما حققه المحقق الدواني
في الحاشية القديمة من ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من غير اعتبار تحققها
بالفعل او بالقوة او بثبوت غيرها فالسلب لا الى معنوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الا الوجود انتهى وعلى ما صرح به الشيخ في حواشيه شرح التجريد
من ان السلب لا يضاف الا الى الوجود فاندفع ما قيل من انه يجوز ان يتعلق السلب بمرتبة الفعلية التي هو اخر الجعل بالذات في الجعل البسيط
لا بالوجود ووجه الاندفاع ظاهر لان الماهية في تلك المرتبة بدون اعتبار نحوي الثبوت وهو ثبوت غيرها اي الوجود لها لا يمكن ان يتعلق
السلب بها اذ لا بد في اضافة السلب الى شيء من وجود المضاف اليه فالماهية مالم يعتبر الوجود لها كيف يتعلق السلب بها على انه لا يمكن ان يتعلق
السلب في تلك المرتبة بالماهية ولم يتعلق بالوجود لاستحالة انفكاكه عنها لانه من لوازمها الذاتي والقول بان السلب يضاف الى السلب الوجود
والعدم ليس كذلك فيتحقق العموم كيف فانها ليست دينا التقدم في ذلك كما وقع في مصرحاتهم فافهم ولا تغفل الا انه يرد على قوله الا ان
يقال ان الوجود الرابطي لا يتحقق في نفسه لكونه نسبة غير مستقلة غير قابلة لان يتعلق السلب الى شيء ولو بالاضافة فلا يمكن تعلق السلب به ولو سلم
فهذا السلب ايضا راجع الى السلب الذي كلامنا فيه كما لا يخفى على من له ادنى شعور على انه الا ان يقال ولعل قوله فتامل ايضا اشارة الى ذلك فافهم قوله والحاصل
انه اه يعني حاصل قول الشيخ مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور مركب كالبله والصبيان علم اجمالا اه ان اختلاف
البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي كما في التصورات بان العلم بكنه الشيء بديهي والعلم بالكنه نظري اذ الاول عبارة
عن الصورة الاجمالية التي للمحدود كالانسان مثلا والثاني عن الحد التام كالحيوان الناطق فالصورة الاجمالية الكلية التي لا تفصيل
فيها تتعلق بهذه المقدمة وهي ان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي بدون ملاحظة كون الوجود جزء لهذا التصديق في هذه
يستدل بعد انتهائها على بديهة الصورة العلمية التفصيلية التي فيها تفصيل اجزاء هذا التصديق بان ملاحظة ان جزءه هو الوجود فقط
كان تصور كل جزء منه بديهيا كان تصور الوجود الذي هو جزءه ايضا بديهيا فبداهة تصور الوجود يتوقف على بداهة تصور كل جزء من
اجزاء هذا التصديق ولا يلزم المصادرة لعدم توقف هذا العلم الاجمالي على التفصيل قال في الحاشية وتوجب من ذلك ما قيل البداهة
والنظرية يختلف باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى حاصله ما قال الفاضل مرزا جان في رفع
المصادرة انه باختلاف العنوان يختلف الحكم ظهورا وخفاء وبداهة ونظرية والمراد من اختلاف الاجمال والتفصيل اذ ليس ههنا
اختلاف هويتهما فمناط دفع المصادرة ان يكون عليها فرع كلام اليهما وقيل من انه ليس الكلام في الشخيصة الى صلة للصورة الحاصلة
من قبل الوجود في الذهن والافكل صورة علمية شخيصة لما شخيصة حاصلة من قبل المعلوم ولا شبهة ان المراد بداهة مفهوم الوجود والشيء
هو امر كلي فامر شخيصة صورته فمدفوع لان التعبير بهما هو الشخيصة بالنظر الى المعلوم يعني ان معلوميهما امر محفوظ بالنظر الى علوم الصور
العلمية الاجمالية الكلية لان معلوميهما اعم من الوجود ومعلوم هذه الصورة الشخيصة هو الوجود فقط فهذه الصورة الشخيصة لا شبهة

لاشبهة في شخصية اي في اخصية من الصورة الاولى كما هو الظاهر اذ لا يتاتى للاطلاق الوجود كونه امرا كليا كما لا يخفى على اللبيب
فقولنا تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي لاشبهة في كونه قضية كلية بديهية وكذا قولنا تصور الوجود بديهي لاشبهة في كونه
قضية كلية بديهية محفوظة مستدل ببداهة الاولى على بداهة الثانية فافهم قوله وذلك ان الجعل اه كيف يحمل الصورة العلمية الكلية السابقة
صورة شخصية بان يقال هذا الحكم الخصوص بديهي لحصوله لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود الذي هو فيه فهو ايضا يكون
بديهيا او ما يتوقف عليه البديهي لا بد ان يكون بديهيا فالفرق بين هذا وبين السابق ان الصورة الكلية يحمل في ذلك كبرى الاستدلال
بان الوجود جزء هذا التصديق وكل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي فينتج ان الوجود بديهي هذا فان الكبرى في قضية كلية مأخوذة
من تلك الصورة الشخصية اذ الاستدلال ههنا يكون لهذا الوجود وما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي وكل ما يتوقف عليه التصديق
البديهي يكون بديهيا فهذا الوجود يكون بديها وانت تعلم ان الصورة الشخصية لا يصح ههنا لو قوعها مقدمة للقياس بل لوضعها
مقدمة كلية تقع كبرى فاخذ التخصيص لا يفيد شيئا فرجع هذا وما قال الله يحب النظر واحد فافهم قوله وذلك هذا الحكم بديهي اه لا يخفى ان بداهة
قد لا تستلزم بداهة الطرفين بان يتصور الطرفان ويحصلان بالكسب ثم يتصور الحكم بعد تصورهما بالبداهة فبداهة لا تستلزم بداهة
شيء من الطرفين لانا نقول المراد ببداهة ههنا حصوله لكل واحد بلا نظر حتى البله والصبيان فافهم تعليق مع عدم قدرتهم على الكسب
فهذا النحو من البداهة يستلزم بداهة الطرفين والحكم بالتنافي بين الوجود والعدم من هذا النحو فيستلزم بداهة الوجود وهو المقصود
قوله فهم ان الحكم اه هذا رد قول الشارح وجواب الوجه الثاني انه كيف تصور الوجود والعدم بوجه والنزاع انما وقع في التصور بالكنه على
ان الوجود والعدم متنافيان لذاتهما فالوجه الذي يتصوران به ويسبب يحكم بالتنافي بينهما لا يكون مغايرا لهما والا لما حكم بالتنافي
الذاتي به لان المغاير لا يقتضي التنافي بالذات فانقلت كون الوجه مناط الحكم بالتنافي الذاتي لا يدل على كونه عين حقيقة ذي الوجه
ليكون تصوره بالكنه لجواز ان يكون من اللوازم الذاتية وتنافيهما يدل على تنافي الذوات لذواتهما مع كونها خارجة عن الذات فلم
التنافي قد يكون بالعوارض ولا يدل على عدم المغايرة كما قال الحبشي قلت ان التنافي بالذات انما يكون بين الوجود والعدم وفي غيرهما لا
فكيف يتصور كون الحكم بالتنافي بينهما بسبب الخارج عنهما فافهم قوله قلنا سيأتي قال في الحاشية اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون
ملحوظا بالذات فالفرق بين المتصور والملحوظ غير ظاهر انتهى وحاصله على ما قيل ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون
متصورا بالذات بل يجب كونه ملحوظا بالذات والملحوظ بالذات في حكم الله بالوجود هو الوجه والحكم انما يكون على الملحوظ بالذات
فيجوز ان يكون المتصور من الوجود وجه ويكون الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقة الوجود والعدم لا يقال ان المحكوم عليه ما يتوجه
اليه الحكم وهو ليس الا امرا ذهنيا متصورا بالذات فكيف يصح قوله ان المحكوم عليه ما يتوجه اليه الحكم في الحكاية وهو ليس الا امرا ذهنيا
متصورا بالذات فكيف يصح قوله ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات لانا نقول المراد بالمحكوم عليه ههنا ما يرجع اليه
الحكم بالتنافي وهو ما يوجد في هذا الحكم في مرتبة الحكاية عنه لا المتوجه اليه الحكم في الحكاية فلا يجب كونه متصورا بالذات فان قيل ان المحكوم
عليه عند التحقيق الطبيعة فهي متصورة بالذات وان لم يكن ملتفتا اليه لك فيجب كونه متصورا بالذات قلنا عند الحبشي المحكوم عليه
هو الافراد لكونها ملحوظة بالذات والطبيعة للاحظتها فلا يجب عنده كونه متصورا بالذات كما قال الحبشي في حاشية الخلايلية ما نصه المراد
بالافراد الكلية بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان بان الحقيقة عنوان الموضوع ومرآة للاحظة الافراد فالملحوظة بالذات هي
الافراد والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات فيكون الافراد هي المحكوم عليها فانقلت ان الحبشي قال بناك ايضا الوجه في علم
الله بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرآة ههنا نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعة من حيث

ان الافراد متحدة معها الافراد من حيث انها افراد بخصوصها فالمرأة والمريي بهنا في الحقيقة متحدة ومختلفة بالاعتبار فعلم من هذا ان
الافراد من غير ملاحظة الجامع الطبيعة لا يكون ملحوظة بالذات فهذا الوجه على هذا التقدير لا يكون ملحوظا بالذات وانما الملحوظ بالذات
هو الطبيعة من حيث الجامع الافراد قلت يظهر من كلام المحشي في اكثر المواضع ان الملتفت اليه بالذات في العلم بالوجود هو الوجود
والمرأة والمريي فيه سواء ان بالذات وهذا القول يجوز ان يكون توجيها لمذهب المحقق الدواني من ان الحكم في المحمولة على العنوان
للامر على ما هو التحقيق عنده فافهم قوله المراد بالبساطة الذهنية اه لان اللفظ يحمل على ما هو المتبادر منه وسياق الذهن اليه والحد
يطلق في المشهور على الاجزاء الذهنية اذ هو الجنس والفصل وهما من الاجزاء الذهنية فاشتهار الحد على ما هو المشهور من الوجود يدل على البساطة
الذهنية لا الخارجية واثبات البساطة الخارجية انما هو بالاستدلام فانقلت ان الشيخ قال بجواز الحد بالاجزاء الخارجية فكيف يستدل
بعدم جواز الحد على البساطة الذهنية فقط دون الخارجية قلت ان الفرق بين الوجود والحد وعند المحشي بالاجمال والتفصيل والاجمال يكون
بحصول صورة منحلة للاجزاء والانحلال انما يكون في الاجزاء المتحدة وجودا وهي ليست الاجزاء ذهنية واما الاجزاء الخارجية فانها
في الوجود مع قطع عنده لا يكون الا بالاجزاء الذهنية فباشتهاء ثبتت البساطة الذهنية الا ان لا يدفع الاجزاء التحليلية الاتحاد في جميع الوجود
ذاتا ووجودا وشخصا ويظهر من كلام الكريم تغاير الجنس والفصل فالاجزاء الذهنية والخارجية في عدم التحليل ولك ان تقول بما كان المختار
عند المحشي عدم التحديد بالاجزاء الخارجية ومداره على الاجزاء الذهنية حمل كلام على البساطة الذهنية ومن جواز التحديد بها فعنده لا مدخل
تعميم البساطة قوله المراد بالاجزاء في الدليل وفي بعض النسخ بزيادة لفظ الاول وهو قوله فاجزاءه اما وجودات اه مراده بالاجزاء
الذهنية اذ عبارة الشارح على ان الكلام بهنا في الماهية المعقولة لانه قال انما يتهيض صحيحة عاص بمعنى ان الوجود متصور بالكنه وبمعنى انه يكتسب
والكنه لا يكون الا بالاجزاء الذهنية التي بها تقوم الماهية المعقولة فيكون المراد اجزاء ذهنية قال الاستاد المحقق قد اتت تعلم ان الاولى
لتخصيص الاجزاء بالذهنية في الدليل الاول فان الاجزاء الخارجية الصادق عليها انه لو كانت نفس الوجود يلزم ان يكون الكل مساويا
للجزء في المفهوم والحقيقة فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا وان لم يكن تلك الاجزاء وجودات يلزم المحذور في الكتاب وسيأتي ما فيه في
كلام المحشي رده في تقرير الجواب انتهى كلامه وما قيل في توجيه كلام المحشي بان الكلام بهنا في الماهية المعقولة بالكنه والمقصود من هذه الدلائل
البطال للاجزاء الحدية ويلزم منه بطلان الاجزاء الخارجية بناء على التلازم سيجيء ما فيه فدفع بان مراد الاستاد المحقق ان ظاهر كلام المحشي المراد
بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية يدل على كون الدليل الاول محفوفا بهذه الارادة ويلزم في الاجزاء الخارجية ومن الدلائل
جار في كليهما والاولى الحاجة الى التخصيص بجزاء الذهنية او كل منهما لابطال الاجزاء الحدية فيرد ما ذكر ورود ايراد الاستاد المحقق
فتأمل فيه نعم لو دفع ما وجه البعض بان الوجه الاول لابطال التركيب الذهني بالاصالة لان لبطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني
بحسب المفهوم الحرمتهما وبينه وبين الجزء الخارجي لكان له وجه فتأمل قوله وحاصله اه اي حاصل الدليل الذي ذكره الشارح بقوله فاجزاءه
اما وجودات اولا الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود لنفس مفهوم الوجود او لا يكون نقضه للاجزاء الخارجية بالصادق عليه اولا واما
اصلاح المحشي للابيان الحاصل لان البعض قالوا بان المراد من وجودات ما يصدق عليه واستقر رايهم على ذلك في انظار عدا الاول فلذا
نبه المحشي عليه قوله فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا اه يعني على تقدير انتفاء المغايرة بينهما لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزءا لان بقاءهما يقتضي
كونهما متغايرين وهو يكون شيء واحد بسيطا فلا كلية ولا جزئية فيه وما يتوهم من التنافي بين الاجزاء التحليلية المقدارية وكلية الماهية
مع بقاء الكلية والجزئية مدفوع بان الكلام في الاجزاء الحدية لانها مطلق الاجزاء واطلاق الاجزاء المقدارية بالمسامحة قوله لزم ايضا يلزم
كون الشيء اه يعني على تقدير انتفاء المغايرة ايضا يلزم كون الجزء نفسه لان الجزء جزء الكل وهو الوجود فانكان موجودين هذا الجزء الذهني

آخر ج على

الذي هو جزء هذا الكل يكون نفس هذا الكل جزء لنفسه وهذا باطل لان ترتيب الشئ من نفسه ومن امر خارج عنه لان الشئ اذا كان جزء لنفسه
فيكون الامر خارجا عن ذلك الجزء الذي هو عين الكل والا فكيف يتصور التركيب الذي يقتضي شيئين فكان الشئ مركبا من نفسه ومن
غيره الشيخ في البلاد من قوله وتركيبه اه يقع على التقدير المذكور ايضا يلزم تركب الشئ من الاجزاء الغير المتناهية فان الجزء اذا كان نفس
الكل فحاله يكون كحال الكل والاجزاء التي كانت في الكل يكون في هذا الجزء ايضا فالجزء كل بالنسبة الى اجزائه وجزء الجزء يكون عين الكل ايضا
فاذا هذا الجزء يكون في جزئه ايضا فيكون جزء الجزء مشتملا على الاجزاء التي كانت هي في الكل وبهذا الى غير النهاية فانقلت فيلزم من دخول
اجزاء الكل في جزئه وجزء جزئه وهلم جرا الى وجود الاجزاء الغير المتناهية فانقلت دخول شئ في شئ بمراتب متعددة لا يكون الا اذا تعدد قلت
وجوديته لان الموجود الواحد لا يدخل شئ بمرتبة واحدة الا بحسب وجود واحد والاجزاء اذا دخلت في شئ بمراتب غير متناهية لا بد ان يكون
موجودا بوجودات غير متناهية واذا تعدد الوجودات تعدد الموجودات فيلزم وجود امور موجودة غير متناهية ويحصل المركب بها فيلزم
تركيبه من اجزاء غير متناهية وهو باطل قوله وان لم يحصل اه حاصله التنبيه على ان منع قوله والا لم يحصل عند الاجتماع امر زائد وحصل لكن
لم يكن هذا الامر الزائد وجودا لا الاول فقط كما يفهم من كلام الشيخ اذ الجزء وهو قوله فلم يبق الا الاجزاء التي ليست بوجودات فالوجود
لا يكون عينها وكذا اذا حصل ولم يكن الحاصل وجود الا يمكن كون المجموع الحاصل من الاجزاء والامر الزائد عليها وجود المغايرة لهما فكيف
يكون الوجود عين المجموع المركب منهما قوله وهذا التفسير اه يعني تفسير قوله ولا يذكر الاصفهاني كما ذكره المحيي اولى من تفسير الشيخ لان الشيخ ذكر
احتمالا واحدا وهو عدم حصول امر زائد ورفع المجموع قد يكون برفع الجزئين وقد يكون برفع احدهما فالتفسير الذي يشتمل على هذا الاحتمالين
اولى من التفسير الذي فيه احتمال واحد انما قال اولى ولم يقل فالصواب لان قول الشيخ وان يحصل عند الاجتماع امر زائد وهو الوجود يحتمل الوجهين
الاول ان لا يحصل امر سوى الوجود فقول الشيخ يرجح الاول المحيي لكنه فاته فيه تقريب صار اولى من قول الشيخ لترك التقرير فيه ووجه
عدم الحاجة اليه لان الفرض وهو عدم حصول الوجود حاصل هناك بدونه قوله ثم الامر الزائد اه هذا بيان الاحتمالات في الامر الزائد بالنسبة
الى ما هو زائد عليه صرح الشيخ ببعض منها واشار الى بعض آخر من غير تصريح حاصله ان الامر الزائد على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود
عارض لتلك الاجزاء والموضوع لها ويكون الاجزاء عارضا له او يكون مع الاجزاء عارضا للمادة والموضوع له او يكون الزائد موضوعا
مع الاجزاء لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والاجزاء او لا يكون بينهما علاقة الموضوع اصلا بحيث
لا يكون احدهما عارضا ولا موضوعا للآخر ولا مع الآخر عارضا وموضوعا اصلا قوله والاحتمال الاول اولى اه يعني كون الامر الزائد عارضا
للاجزاء اقرب الى العقل من الاحتمالات الآخر فان العقل السليم يحكم بعيدها قوله لان الظاهر دليل الاولية حاصله ان الامر الزائد
على الاجزاء انما يكون بينهما الاجتماعية فالنسبة الاجتماعية اقرب الى المركب بالنسبة لغيرها اذ بينهما علاقة وهي حصول الكل واحد منهما بامر واحد
وهو الاجتماع اذ الاجتماع كما يحصل بها الهيئة الاجتماعية وهي اما يكون عارضة فيكون احتمال العارضية اقرب وقد قيل من ان
العقل السليم يحكم بعد هذا الاحتمال ايضا بان الامر الزائد المفروض يكون موجودا اذ فرض انه عارض للاجزاء وقائم بها فلا يكون واحدا
لاستحالة كون العارض واحدا مع تعدد الموضوع فلا بد ان يكون عبارة عن امور متعددة ولا شك ان يستلزم التركيب في ذاته فلم يلزم خلاف
المفروض قد فرغ بان الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع لا الكل واحدا منها من حيث انه منفصل
عن الآخر والا لم يكن عروض العارض الواحد للموضوعات المتعددة اما يكون من حيث التعدد لا من حيث الاجتماع والا لم يكن الهيئة الاجتماعية
التي هي امر عارضة للاجزاء ترد على المركبات مع انه ليس كذلك فلا يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة مستلزم تركيبه في حد ذاته

فيلزم خلاف المفروض فافهم قوله والاحتمال الثالث اي كونه عارضا مع الاجزاء الموضوع واحد والاحتمال الرابع وهو كونه معها موضوعا
تعارض والخامس وهو ان لا يكون العلاقة الموضوع اصلا الحد عند العقل بالنسبة للاحتمال الاول اذ على هذه الاحتمالات الثلث لا يكون
بين الامر الزائد والاجزاء علاقة الموضوع فلا يكون هذه الاحتمالات قريبة بالنسبة الى المركبات كالاول ويلزم على هذه الاحتمالات الثلث كون
التركيب اعراضيا على وجود لفاعيم وهذا على الاحتمال الخامس ظاهر واما على الثالث والرابع فلانه كون الامر الزائد عارضا مع الاجزاء الموجودة
معها لا يوجب العلاقة بين الامر الزائد والاجزاء اذ ليس بينهما علاقة واما العلاقة بينه وبين ما هو عارض له او موضوع له والمراد بالعلاقة العلاقة
الذاتية او الوضعية لا مطلق فلا يرد ان في الاحتمال الثالث والرابع ايضا علاقة وهي كونها عارضين لواحد او موصوفين له فان اريد بها هذه
عدم الورود وظاهر وهو ان الحد بينه بين الاحتمالين بالنسبة للاحتمال الاول فيكفي في الحدية عدم العلاقة التي في الاحتمال الاول والاجزاء
بالنسبة اليه فافهم قوله والاحتمال الثاني اي كون الامر الزائد موضوعا والرابع وهو كونه موضوع الاجزاء عارض واحد الخمس واظهر في الاستحالة
او وجود العارض لا يتصور قبل وجود الموضوع لكونه تابعا ويلزم هذا في الثاني وكذا وصرة العارض مع تعدد الموضوع غير متصور اذ الوضع الواحد
لا يقوم بمحال متعددة وهذا الازم من الرابع واذا كان استحالة ما هو الازم معها ظاهرة صارا لخمس عنها وما استجيب عنه بانه يجوز ان يكون العارض
معدا على موضوعه كما قالوا في العوارض الجوهرية انها متقدمة على محالها فمجيب فان العارض يقوم بالموضوع ولا يوجد بدونه فكيف يتصور تقدمه عليه
والتقدم في العوارض الجوهرية انما هو بحسب ذاتها واما بحسب اضافة المحل لها وكونها عوارض لها لا يمكن ان تقوم اصلا وما قيل ثانيا على سبيل
الاستجياب انا لا نسلم استحالة كون العارض واحدا مع تعدد موضوعه الا ترى ان البيئة الوحدانية عارضة للامور المتعددة مع انها واحدة
بالشخص فمدفوع بانه لا شبهة في استحالة عروض العارض الواحد للموضوعات المتعددة اذ قيام تلك العارض الواحد اما بكل واحد من افراد
الموضوعات او بمجموعها من حيث المجموع والاول مع لان العارض الواحد كونه قائما بمحال متعددة مع البينة لاستلزامه كون الشيء موجودا بوجودات
متعددة واما على الثاني فلا استحالة والفرض مع ليس الا من حيث الاجتماع ومع لا كثرة في الاجزاء اصلا وعروض البينة الوحدانية من هذا القبيل
كما بينا سابقا وبهذا يلزم القرب الاول المستجيب فاين هذا الا من ذلك فافهم قوله صرح بالاحتمال الاول هذا تنبيه على ان هذه الاحتمالات
يفهم من عبارة الشيخ ايضا بعضها بالتصريح كالاحتمال الاول اذ قال ويكون الامر الزائد عارضا وبعضها بالاشارة كباقي الاحتمالات فانه اشار
بقوله مسببا من اجتماعها الى الاحتمال الباقية فان المسبب من الاجتماع يحتمل هذه الاحتمالات كما يدل عليه قوله فيكون التركيب فاعل الوجود
او قابله او رابطا ان يقول بالواو وبدون او لان ما ثبت او لا هو عروض الامر الزائد للاجزاء ومسببه عنها فاجتماع الفاعلية والقابلية
في الاجزاء لا اصرحها فالليق ايراد الواو التي يدل على الاجتماع وما اورد او التي يدل على الكفاية كما من الامرين في الاستحالة بدون فلم
فعلم ان فيه اشارة الى الاحتمالات الاخر فحمل قوله ومسببا من اجتماعها على احتمالات المذكورة سوى الاحتمال الاول فاعرف قوله في بعض ايراد
او من فاعل الوجود وقابله بدون الواو لكن الاولى ايراد او من قوله عارضا مسببا الا ان يقال ان السببية كانت في العروض ايضا
والاحاجة بالقول بكونه مسببا فالظاهر ان ايراد هذا القول لاحتمالات اخر واختصاصها بما لا يخفى عن تكلف فافهم قوله والجواب قال اه هذا جواب
عن السؤال المقدر وهو قول الشيخ عارضا ومسببا يدل على وجودهما في احتمال واحد فكيف يكون اشارة الى الاحتمال الاخر تقرير الجواب ان مراد
الشيخ كونه عارضا لهذا في الاحتمال ومسببا من اجتماعهما في صورة اخرى كباقي الاحتمالات والمراد قال الشيخ يكون عارضا لهذا في صورة ومسببا
من اجتماعهما في صورة اخرى كما يدل عليه قول الشيخ فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وهم البداية ما وقفت الخفا قوله اعلم ان هذا بيان
اه عروض الشيء لنفسه وان احدهما حاصل والاخر مستحيل بان الشيء ولغيره او الحال فيهما لغاير اعتباري فالعروض ظاهر بالنظر الاول

الى هذا التغاير كالوجود المطلق فانه عارض لنفسه لي وجود الوجود المطلق وكذا الكل من الامكان والكلية والعقوبة يكون عارضاً
لنفسه الي امكان الكل الامكان وكلية الكلية وعقوبة العقوبة وعروضها لنفسها جائز للتغاير الاعتباري بينهما وبين نفسها فان
العوارض فيها خصص لموضوعاتها فالحصة عارضة والموضوع ذي حصة له وبين الشيء وحصته تغاير اعتباري فصار بين العارض والموضوع
تغاير فمن هذه الجهة صح الموضوع لنفسه في هذه الامور واما اذا لم يكن بين الشيء ونفسه تغاير اصلا فالموضوع فيه مستحيل كما في الامكان عارض
للامكان اذ الهوية يقتضي عدم التغاير اصلا في الموضوع والموضوع يقتضي التغاير فلم يتصور التغاير لا يتصور الموضوع فالموضوع بدون
التصور مع قوله واللازم ههنا اي اذا كان اجزاء الوجود متصفة بالوجود يكون الكل متصفا بها هو الضرب المستحيل لعدم التغاير
بين العارض والموضوع لانه يلزم ح ان يكون جزء الوجود من حيث انها جزء عارض وموضوع نفسه اذ العارضية انما يكون
لكونه جزء الكل واذا كان الكل عارضا فالجزء الذي هو فيه يكون ايضا عارضا وموضوعا من حيث الجزئية فاتحد جهتا العارضية
والموضوعية ولا يكون بينهما تغاير اصلا وهذا هو الضرب المستحيل من عروض الشيء لنفسه وبهذا اندفع ما قال من ان ما يلزم بها كون الشيء
متصفا وعارضا لنفسه فلا استحالة في ذلك فان الكلية والعقوبة ونحوهما عارضة لانفسها فكما يجوز العروض فيها كذلك يكون
في الوجود بالنسبة الى اجزائه ايضا وجه الدفع ظاهر مما عرفت من وجه عدم الاستحالة ثم انا نقول فنذكره وقد يورد عليه بانه لا استحالة
في الثاني لان المستحيل هو ما لا يكون بينهما تغاير اصلا وبهذا ايضا تغاير اذ قال الجيشي في بحث زيادة الوجود ان عروض المطلق
عبارة عن عروض حصصه فالعارض هو الوجود المضاف الى نفسه والمعروض نفسه مع قطع النظر عن الاضافة وقد تبين التغاير بوجه
آخر بان العارض هو الوجود الذي موجود مقارن مع جزء آخر في الكل والمعروض نفسه وهذا القدر كاف للتغاير بين العارض والمعروض
واذا عرفت ان حال الثاني كحال الاول فالحكم لعدم استحالة احدهما دون الآخر عجيب ويرد على الجيشي ايضا انا لو تم هذا البيان في
الوجود فانما يتم في المركبات بالنسبة الى اجزائها المحمولة لان هذا البيان غير مختص بالوجود ويجري فيها ايضا بان يقال ان المركبات
صادقة على اجزائها وصفة لها فلو كان صدق المركب على الاجزاء وكونه صفة لها مستلزما لكون جزء صفة لنفسه للا تغاير
فيلزم المحذور فيه فلا خصوصية للوجود وان لم يستلزم فما وجه الاستلزام والاستحالة في الوجود فالقول بالضرب المستحيل في
الوجود دون غيره في حيز الخفاء فافهم قوله ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل اه اي الدليل الذي ذكره الشيخ بقوله واجزاء
اما وجودات والدليل الذي ذكره بقوله وتعليق نفي الاجزاء الخ راجع الى اصل وقوله حاصله دفع ما اورده المحقق الدواني من انه ان
اراد بكون العارض تمام عارضا ان يكون اجزاء العارض عارض طا العارض عارض له فينقض بالكثرة فان اجزاءها الوحدات
ليست عارضة لوحدة الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة لنفس الموضوع وجزءه فلم لا يجوز ان
يكون الحال في الوجود كذلك بجواز ان يوضع الوجود بنفس الجزء وجزءه لجزءه وبهذا وجه الدفع اختيار الشق الثاني ان قلنا
في الاجزاء الخارجية والمقوم من الدليل نفيها ولا تسلم في هذه الاجزاء فلا بد من انتهاء ما الى جزء لا يكون فوقه جزء آخر ولا شك
ان هذا الجزء يكون متصفا بالوجود والوجود عارض له فاذا كان للوجود اجزاء يكون اجزاءه عارضة لهذه الجزء نفسه وليس وجود جزء
آخر ليعرض له دفع هذه الاجزاء العارضة هذا الجزء الموضوع ايضا فيكون عارضا لنفسه وقد قيل لو عرض الوجود لجميع اجزائه سوى هذا
الجزء يلزم ان لا يكون العارض تمام عارضا فلا بد من عروضه مع هذا الجزء فيلزم عروض الشيء لنفسه قوله لتحصل ثم اي نفي الاجزاء الخارجية
نفي الاجزاء الذهنية مبنيا على استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي فاذا انتفى بالدليل تركيب الوجود من الاجزاء الخارجية

اتضح تركيبه من الاجزاء الذهنية اذ لو كان مركبا من الاجزاء الذهنية والاجزاء الذهنية مستلزم للاجزاء الى رجيه فيلزم تركيبه من الاجزاء الخارجية بحسب ما ذكر الاستلزام وهذا خلاف المفروض قوله اذ لا يلزم اه هذا دليل لكون القصر من الدليل الاجل نفع الاجزاء الى رجيه حاصله ان الاستلزام المذكورة هي لزوم التقاطع الذي لفقه بانه يكون عارضا لنفسه وهذا لا يلزم الا اذا استلزم التقاطع الذي باسم التقاطع بجزء وهو لا يتصور الا في الجزء الى رجي فلا يكون القصر الا تفهيميا واما الجزء الذهني فلا يجري فيه اذ لا يلزم من التقاطع الذي باسم التقاطع بجزئه الذهني فجزء الوجود يكون منتفيا بالوجود ولا يلزم من التقاطع بجميع اجزائه الذي هذا الجزء ضمنها يلزم التقاطع الذي بقيد ان التقاطع الجزء بالوجود للزم التقاطع بجزئه الذهني فان الجسم يتصف بالسواد ولا يتصف بقابض للبصر الذي هو جزء ذهني للسواد اذ هو عبارة عن كون قابض للبصر فقابض البصر بمنزلة الفصل من الاجزاء الذهنية فلك حال الوجود فلا يلزم المحذور وما نقل عنه في الحاشية الملهمة من قوله اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فان السواد بسيط خارجي يدل على عدم تمام الدليل على تقدير عدم الاستلزام بين التركيب الذهني والى رجي وجائز ان يظهر ان على تقدير الاستلزام ايضا لا يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل في الجزء الذهني من وجهين اما اولا فلما بينا واما ثانيا فلان الجزء الذهني معتبر عن الكل وعن سائر الاجزاء وهو الماخوذ لا بشرط شيء فالموصوف بالوجود هو الجزء بهذه المرتبة وبهذه صفته فهو في ضمن المركب منه ومن غيره وهو الوجود فالموصوف في ضمنه انما هو ماخوذ بشرط شيء هو نفس المركب غير المتصف الذي هو لا بشرط شيء واما لا بشرط عدم شيء وهو جزء خارجي في هذه المرتبة ولا شك في مغايرته للموصوف فلا يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل وهو الوضوح مع عدم التغاير بين العارض والمعروض اصلا وهي متغايران بحسب المرتبتين فلا يلزم اصلا اللهم الا ان يقال ان اطلاق الالتقاء بالجزء الذهني اتى وجه الكل وبقاطع الاتحاد هو الجزئية الذهنية فلما كان الموصوف هو الجزء الذهني بما هو جزء يلزم من عروض الشيء لنفسه المستحيل بما هو الا ولا ينفع التغاير مع جهة احد المرتبتين فافهم ثم قال في حاشية الى حاشية التقاطع الذي باسم مستلزم للالتقاء بجزئه الى رجي وليس مستلزما للالتقاء بجزئه الذهني لان الجزء الى رجي جزء حقيقة فلم يتصف بالكل بتمام بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم الالتقاء بالكل نعم حمل الشيء يستلزم حمل الجزء عليه فيلزم بهذا حمل الشيء على نفسه انتهى لتفصيل ان الاجزاء الى رجية على قسمين احدها الاجزاء التي تكون لكل منها هوية مباينة لهوية الاخر بحيث لا يتحد شيء منها بالاخر ولا يكون متحدا معه في الوجود وهذه الاجزاء ليست متحدة مع الاجزاء الذهنية المحمولة والثاني الاجزاء التي هويتها عين هوية الاخر بحيث يتحد جميع الوجوه ومتغايرة في القوام والوجود وهذه الاجزاء ليست متحدة مع الاجزاء الذهنية المحمولة والثاني الاجزاء التي كل منها متحد مع الاخر ومع الكل في الوجود فهي متحدة مع الاجزاء الذهنية المحمولة وليس الفرق بينهما الا بالاعتبار بل هذه الاجزاء اذا اخذت لا بشرط شيء فهي اجزاء عقلية مغايرة بالجنس والفصل ومحمولة على الكل واذا اخذت بشرط لا شيء فهي اجزاء خارجية مغايرة بالمادة والصورة غير محمولة على الكل المركب منها كالجسم فانه ليس بمادة ولا صورة فالتركيب بين هذه الاجزاء الى رجية مستلزم للتركيب الذهني وبالعكس بينا لا الاتحاد فيهما اذا عرفت هذا فيرد على المحقق الخبيصي ان القول بنفع الاجزاء الى رجية بالمنع الاول غير مفيد اذ لا استبعد من نفيها نفع الاجزاء الذهنية لعدم كون الاجزاء العقلية مستلزما لهذه الاجزاء الى رجية لتحصل من نفع تلك الاجزاء نفيها والقول بنفع الاجزاء الى رجية بالمنع الثاني كما يدل عليه كلام المحقق المذكور مبني على القول بعدم استلزام التقاطع الذي باسم الالتقاء بالاجزاء الذهنية مع استلزام التقاطع به للالتقاء به بالاجزاء الى رجية اذ هي متحدان ليس الفرق بينهما الا بالاعتبار وكل منهما موجود بوجود واحد متحد مع الكل فحال احدهما حال الآخر فالكلام

فالكلام ان تم فتم فيهما والا فلا فلنا نيد بالتصاف الجسم بالسواد وعدم التصاف بقابض البصر انا نختار الاول اذ اثبت كون قابض البصر جزءا ذهنيا للسواد وهو ممنوع جزء الخارجي جواز ان يكون من عوارضه على ان الجسم يتصف بالسواد بحمل عليه بالاشتقاق لك يتصف بقابض البصر بان يقال انه ذو قابض البصر واجيب عنه بان معنى التصاف الشيء لامر لاستلزم الاتصاف بجزئه الذهني ان الجزء الذهني في مرتبته الاتصاف بالكل ليس امرا ممتازا من الكل ليتصف الشيء به استقلالا بل هو في تلك المرتبة عينه فاذا اتصف جزء الوجود بالوجود قام الوجود بهذه الجزء وليس نفسه ممتازا عن الكل ليكون عارضا قائما بنفس الكل حتى يلزم عروض الشيء لنفسه بخلاف الاجزاء الخارجية فانها ليست متحدة مع الكل كما قاله في حاشية الحاشية لان الجزء الذي في جزء حقيقة اذ الجزء الذي في متغاير للجزء الآخر في الوجود والذات فيكون الاجزاء الحقيقية بخلاف الاجزاء الذهنية فانها لا وجود لها بحيث يكون كل منها مغايرا للآخر والكل فلا يكون منها فما يتصف بالكل ولم يتصف جزء من الاجزاء الخارجية بالاستقلال بان يقع نقيضه لا تتصف بالكل ايضا لانه عبارة عن مجموع هذه الاجزاء فمجموع واحد منها عين هذا الاتصاف يستلزم عدم كون العارض بتمامه عارضا للاجزاء الذهنية فلم يكن وجودها بالاستقلال لا يكون عروضها لا بالاستقلال فلا عروض لك والجزء الخارجي فالكل مغاير للكل وغيره الآخر ذاتا ووجودا فعند اتصاف الشيء بالكل يلزم اتصافه بالجزء بالكل وهو موجود فيه فاتصف نفسه بالاستقلال قوله ثم حمل الشيء اه هذا اشارة الى ايراد الدليل في الاجزاء الذهنية ايضا بتحرير النحو الذي يجري بحسبه في الاجزاء الخارجية حاصله ان الدليل يجري في الاجزاء الذهنية باعتبار العروض لتقريره انه لو كان للوجود اجزاء فالوجود يكون محمولا عليه وبالعكس للتصادق بينهما فالوجود محمول على الجزء والجزء محمول على الوجود ومحمول المحمول محمول فالجزء يكون محمولا على نفسه هذا تعاير اصلا وهو ممنوع لوجوب التغاير بوجه بين الموضوع والمحمول فهذا الدليل نافٍ للتركيب الذهني وان لم يكن بين التركيب الذهني والخارجي استلزام اذ الامتناع يمنع الحمل اصلا كما يمنع الاتصاف ويرد عليه النقض بانه يلزم منه ان لا يكون للشيء اجزاء ذهنية اصلا سواء كان وجود او غيره مع ان المقصد عدم تركيب الوجود بهذا لا عدمها مطلقا ويرد الدليل عارضا على نفسه لان كل مركب من الجزء الذهني بان يقال انه محمول على الكل والكل محمول عليه فيلزم حمله على نفسه لكون محمول المحمول محمولا وايضا يلزم منه عدم حمل الانسان على الكاتب مع انه محمول عليه اذ العارض يحمل عليه المعروض كما يحمل هو على المعروض فاذا حمل الانسان على الكاتب مع انه محمول عليه اذ العارض يحمل المعروض عليه كما يحمل هو على المعروض فاذا حمل الانسان على الكاتب وقيل الكاتب انسان ولا شك ان الكاتب محمول على الانسان بان يقال الانسان كاتب فالانسان محمول على الكاتب والكاتب على الانسان وصار الكاتب محمولا على محمول ومحمول المحمول محمول عليه فيصير الكاتب محمولا على نفسه من جهة واحدة وهي جهة العروض فيلزم الخلف في جميع الموادض غير صورة الوجود مع انه ليس كذلك واجيب بان قولهم محمول المحمول محمول على سبيل الكلية غير مسلم وانما يصح اذا كان كلاهما محمولين بحمل ذاتي وذاتي الذاتي ذاتي البتة واما اذا امكن ذلك فلا يصح الا بدليل ولعدم يقوم ويهذا اندفع الايراد المذكور بان الجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فيلزم كون الانسان جنسا وجه الدفع ظاهر وهو تغاير الجهة في الحملين واعترض الاستاد المحقق قدس سره على قول المحشي اذ لا يلزم من

حصولها في الرابع وهو ليس بلازم فلم يدفع هذا الايراد احتاج الى توجيه كلام الشارح وقال توجيهه حاصله ان المقصد اثبات
رسم الوجود المطلق والرد بين الطائفتين بالعدم وبالوجود المطلق لوجود ذهني فيصدق عليه الوجود المطلق
واذا كان جزءه مردودا مطلقا يصدق عليه المعدوم لانا نعلم بداهة ان عدم الجزء مطلقا يستلزم عدم الكل لكن فيصدق الموجود
والمعدوم على شيء واحد وهو الوجود الذهني هو الكل وهذا هو اجتماع النقيضين المستحيل فاندفع الايراد فانقلت ان هذا
التوجيه انما يتم على مذهب من اعترف بالوجود الذهني واما على مذهب من لم يقل فلا يتم ولعل من قال بكينونة وكونه ذا اجزاء
اختار مذهب المفكرين كما ذهب اليه المتكلمون قلت اكثر المتأخرين من المتكلمين قائلون بالوجود الذهني وقد مر انهم ينكرون
له ولما جاز للشارح حمل الكلام على الاحتمال البعيد فالتوجيه يحمل على ما هو الاعم الاكثر اولا واسلب وبما عرفت من التوجيه يندفع
الايراد بانه ليس ههنا اجتماع النقيضين المستحيل اصلا اذ العدم المضاف الى الجزء الوجود وعدم خاص ليس نقيضا للوجود المطلق
وانما هو نقيض وجود الجزء ونقيض وجود المطلق هو العدم المطلق وهذا عدم خاص فلا يلزم اجتماع النقيضين وجه الاندفاع
ان الاضافة بالخاص تستلزم الاضافة بالعام فاذا اتصف بالعدم الخاص يكون متصفا بالعدم المطلق العام ايضا وهو نقيض
للوجود المطلق فاجتمع النقيضان لا يقال ان هذا الاستلزام اذا كان العام ذاتيا للخاص فمسلم وذلك فيما نحن فيه لانا نقول
ان المعتبر هو المحمول وهو ههنا مطلق وجوده حصته وذاتيته المطلق لحصته فتدبر فانه حري فافهم قوله فانقلت اه حاصله ان
ما قلتم يلزم المحذور وهو لزوم عدم تقدم الجزء الوجود على الكل غير لازم بان يقال ان اريد بالمغايرة والعدية والقبلية
المذكورة في الدليل المغايرة بالزمان بحيث يكون كل من الجزء والكل في زمان واحد والعدية بالزمان بان يكون الاجزاء في زمان
متأخرا عن زمان الكل والقبلية كذلك بحيث يكون الاجزاء في زمان ليس فيه المركب فنقول لم تقدم الاجزاء بالوجود على نفس الكل مم
الوجوب بل يجوز ان يكون معه والعدية بل وجوده في زمان متأخر عن زمانها وان اريد بالمغايرة والقبلية والعدية ما يكون
بالذات فنقول ذلك القبلية لا تستلزم تقدم الاجزاء على الكل بالوجود لكونها معا او بعدا بالزمان في الوجود فالمذكورة
في الدليل هي اما ممنوعة لنهاية وان ادعى فلا بد عليه من دليل قوله الاتي وان لم يكن التقدم بحسب الذات بل يكون بحسب الوجود
فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء لانه اذا تقدم وجود الجزء على الكل صار الوجود قيدا للجزء فانضم وجود
كل واحد من الجزئين هو وجود كل بمنزلة جزئين باعتبار نفسه ووجوده المنضم اليه فالمركب منهما مركب من اربعة اجزاء اي الجزئين
ووجوديهما قوله قلت اه حاصله اختيار الشق الثاني وهو ان يراد بالقبلية المذكورة في الجواب ما هو بالذات ولئن ان الجزء
متقدم على الكل بالذات بحسب وجوده اي وجود الجزء المتقدم على وجود الكل بالذات بحيث يكون الكل محتاجا اليه في وجوده
وجود الاجزاء ويلاحظ العقل ان الجزء من حيث هو جزء ليس مصداق الجزء من حيث انه مصداق لا يكون معدوما والا لاستحال
محضا اذ اللاشيء لا يكون مقوما لحقيقة اصلا فاذا كان مقدما على الكل بالذات وبحسب وجوده فعلى تقدير التنزل يلزم المحذور
المذكور وعلى الثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه ويرد عليه ان الجزء من حيث انه جزء يكون متأخرا عن الكل والكان بحسب الذات
متقدما عليه لان وصف الجزئية انما يوجد للجزء بعد تركيب الشيء منه فيكون متأخرا باعتبار هذا الوصف عن المركب فما هو شرط
به كالوجود لا يلزم تقدمه اذ المتقدم وغير متقدم فاذكروا الذي نحو كيف يكون متقدما فافهم قوله لكن لا يكون الوجود قيدا اه هذا
دفع طائفة السؤال من لزوم كون التركيب من الجزئين تركيبا من اربعة اجزاء حاصله ان الوجود ليس قيدا للجزء ليكون الجزء

مع القيد حرزيين بل الوجود شرط لجزئية الجزء وخارج وتقدم الجزء بالذات بحسب الوجود لا يقتضي جزئية الوجود بان يكون الجزء
مع وجوده واتحاد في الكل ويكون الوجود جزء له كما لا يزعم شرط للجزئية لان الشيء مالم يكن موجودا لم يكن مقوما للوجود فضلا
وجود الجزء لتحصيل التقوم به واما كون هذا الوجود جزء غير لازم هذا في الاجزاء الخارجية ظاهر واما الاجزاء التحليلية فوجود الجزء في
الكل فلا يصور تقدمها على الكل الا بحسب المهية اذ الافتقار اليها انما هو في مرتبة نفس تقرر المهيات فحينئذ نفس تقرر المهيات الاجزاء
يكون شرطا لجزئيتها فان قلت ان الوجود اذا كان شرطا لجزئية الجزء ما لم يرتفع جزئية كان محتاجا الى الشرط فيلزم كون الذاتي محتاجا
الى الغير وهذا هو المحولة الذاتية فلا يصح القول بالشرطية قلت ان شرطية الوجود لجزئية الجزء باعتبار تقوم الكل بالفعل واما استعداد
التقوم الذي هو من لوازم مهية الجزء فليس شرطا ولا اصلا ليلزم المحولة الذاتية فظهر من هذا البيان ان وجود الجزء متقدم
على وجود الكل بحسب الذات واما نفس الكل مع قطع النظر عن الوجود لا يتقبل بدون الاجزاء فهو ايضا محتاج اليها اي متقدمة
على ذاتها ومهيتها فان مناط التقدم هو الاحتياج فنفس الاجزاء ايضا مقدمة على نفس الكل ووجود الاجزاء على وجوده يلزم من ذلك
تقدم نفس الاجزاء على نفس وجود الكل متقدم على وجوده ونفس الاجزاء مقدم على نفس الكل فصار مقدما على ما هو متقدم على وجود
الكل والمتقدم على المتقدم يكون متقدما فيكون الاجزاء مقدما على نفس وجود الكل وهو المطلوب واما النسبة بين وجود الاجزاء
ونفس الكل بالتقدم والتاخر غير لازم كما لا يخفى قوله فيلزم حصول الشيء الخ هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الدليل اذا كان مختصا
بنفي الاجزاء الخارجية كما عرفت فيكون المراد بالتقاء الاجزاء بالعدم التقائها بالعدم الخارجي فلا يلزم منه كون الوجود مختص
بما ليس له وجود فكيف التوفيق وجه الدفع ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والتقاء الشيء لهما فاذا التقى بالعدم
المطلق يلزم كونه محض ما ليس له وجود فيلزم حصول الشيء وهو الوجود من اللاشيء المحض وجه الاجزاء المعدومة وقد تقرر التوهم
بانه لا فضل في كون الوجود محض ما ليس له وجود اذ كثير من الاجزاء لا تتصف بالكل كاللحم والعظم والشحم والاعصاب التي من اجزاء
زيد وليست بزيد وكذا اجزاء الدار من السقف والجدار ليست بدار فالتقاء الاجزاء بالكل ليس بلازم لكن يجوز ان يكون
اجزاء الوجود محض ما ليس له وجود والمحذور وجه الدفع ان هذا القياس قياس مع الفارق للان في عدم التقاء اجزاء زيد
لا يلزم تركيبه من اللاشيء المحض بخلاف اجزاء الوجود فانها اذا لم تتصف يلزم هذا المحذور قوله المراد باعرفية الوجود الخ المراد بالكنه تعين الشيء
من الوجود بالاستواء اعرفية الوجود بالكنه يعني لا اعرف من الوجود شيء بالكنه بل الوجود اعرف من جميع الاشياء باعتبار الكنه فلو
عرف الوجود بالرسم لكان وجه الوقف اعرف منه لان الوقف اجلى واعرف من الموقوف بالفتح مع ان الوجود اعرف الاشياء
فالوقف الوجود بالرسم ايضا لا الوقف بالحد قوله لا بالوجه يعني ليس المراد باعرفية الوجود في قوله ولا اعرف من الوجود اعرفية
بحسب الوجه بمعنى ان الوجود اعرف من جميع الاشياء بالوجه فالوقف بالرسم لان تعريفه يقتضي اعرفية الوجود منه قوله والا اي
والكان المراد اعرفية الوجود بالوجه لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه لان معناه يكون ان الوجود لا يوقف بالرسم اي بالوجه لان
الرسم يجب ان يكون بوجه اعرف ولا اعرف من الوجود شيء بل هو اعرف من جميع ما سواه حتى الوجه مع ان الوجه اعرف من ذي الوجه فعلم
الوجود بالوجه يقتضي كون الوجه اعرف من الوجود وقوله لا اعرف من الوجود شيء يقتضي عدم اعرفية شيء وهذا هو التناقض فالعلة
لابد في التناقض من اتحاد الوجه والرسم يقتضي اعرفية وجه الوجود لنفسه وهو لا يناسب اعرفية الوجود بالوجه قلت معنى اعرفية الشيء
عما عداه ان يكون حصوله متقدما في الذهن بالنسبة لا ما هو اعرف منه وعلم الوجه متقدم على علم الشيء بذلك الوجه فالقول بان

ليس المراد بالوجه في قوله

بان علم الشئ بالوجه اعرف من غيره يقتضي تقدم هذا العلم على نفس الوجه وهذا ينافض تقدم علم نفس الوجه فصار مناقضا لنفسه لا يقال المراد
بالمعرفة ههنا ما يستلزم التناقض لان الكنه اعرف من ذي الكنه كالوجه من ذي الوجه فاذا كان الوجود اعرف بالكنه من جميع الاشياء وكان اعرف
من نفس الكنه ايضا مع انه اعرف منهم وصار مناقضا لنفسه لانا نقول المراد بالكنه علم الشئ بكنهه لا علمه بالكنه فكنه الوجود اعرف من كل شئ سواه
وليس علم بالكنه ليلزم التناقض باعرفيته فان قيل ان علم الشئ بالكنه غير علم الشئ بكنهه عند المحقق فتوجيه الكلام باراده احدهما من الآخر توجيه
القائل بما لا يرضى به قائله قلنا ان المحقق قد يطلق الالفاظ على طريق القوم ايضا وعند القوم اطلاق احدهما على الآخر صحيح فصح التوجيه فان قال
الاستاد المحقق قد بان حاصله انه لو تم الكلام على مذهب المحقق ايضا تم مقصود المستدل بان الوجود اعرف بالكنه والرسم لافيد الكنه و
اذا عرف الشئ بالكنه فما وجه الاحتياج الى الرسم فاتبع توجيه بالرسم واتمم ههنا فيه فنتم القوم فانهم قوله ولا يخفى انه المقصود من هذه القوية
اثبات البديهة نا ابطال الحد وهذا الدليل باثبات بطلان الوجود ثم ابطال الرسم باثبات اعرفية الوجود من كل شئ والشئ اعرف منهم حاصله انه
اذا ثبت اعرفية الوجود عما عداه فلا وجه الى المقدمات المذكورة بل يكفي في اثبات بديهته انه لو كان نظريا لكان حاصلا بالحد والرسم وتعريف
الشئ بكون اعرف منه فلا شئ اعرف منه فلا يكون هو نفسه شئ فيكون بديهيا في صار سائر المقدمات المذكورة في اثبات بديهته لغوا وقد يقال
في وجه اللغوية ان الوجود اذا كان اعرف من كل شئ فكما يذكر بديهته يكون اخفض منه والوجود يكون اسبق منه في حصوله في العقل فكيف
يحصل به والقول بان اجلا الاشياء قد يكون خفيا لكون ظهوره لا لذاته ذلك لان الاعرف غير الاجلا اذ هو عبارة عما يكون سابقا
على ما هو منه وحاصلا قبل حصوله والاجلا لا يلزم ان يكون كذلك فتفكر قوله والحق اه يعني ان مقدمات المذكورة في الدليل في اثبات مقدم
بديهة الوجود بابطال الرسم مقدمات ظنية لا يقينية حتى يرد عليه الايرادات وهي ان الخطابة القضايا التي تفيد الظن والمقدمات
المذكورة في الاستدلال باطلة نظرا لبطلانها بادنى تامل لان دعوى اعرفية الوجود من الشئ والمفهوم لبطلانها ظاهر من تامل بادنى تامل و
كذا عموم مهم من الشئ والمفهوم وجزئية كل اعم من كل اخص منه واعرفية كل جزء من كل كل الا ان يستدل عليها بالاستقراء وهو مفيد للظن
التيسر في بعد ما بين الخطابة وهي اوراده القضايا التي يستعملها الخطباء والوعاظ لا المبنى المصطلح ههنا فافهم قوله قد يسبق منا اشارة الى
في ضمن قوله السابق وحاصله الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه وبين ان لا يكون قوله ره السبق الاول اه وهو قوله
فاجزاءه اما وجودات قوله من الدليل الاول وهو الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم اه فمقصد المحقق من هذا
الكلام الرد على الجواب الذي اختاره الشيخ وبيته بقوله فالاولى اه حاصله ان مقصود المستدل بقوله فاجزاءه اما وجودات يلزم كون
الجزء مساويا للكل في الهوية لو كان جزء الوجود نفس مفهومه وعين هويته لزم مساواة الجزء الكل في المفهوم والهوية ولا شك في هذا اللزوم اذ
المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدق الوجود على الجزء فاقول الشئ عدم لزوم مساواة الجزء للكل في الهوية تجويز صدق الوجود
على الكل الاجزاء صدقا عرضيا وعدم استحالة تردد اذ هو خلاف المفروض من عينية مفهوم الوجود لجزئه ولا شك في استحالة المساواة
اذ الكلام في بطلان الاجزاء العقلية ومساواة الكل في المفهوم والهوية قاهرة الاستحالة بخلاف الاجزاء الخارجية فان المساواة فيها جائزة
اذ جزء الجنس مثلا مساو للكل في حقيقة الجنس واورد عليه ان الوقائعين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو باعتبار الاخذ بشرط لا
والاخذ لا بشرط شئ ولكلاهما مستحدان بالذات ومتغايران بالوجوه فاستحالة مساواة الجزء للكل في الهوية والمفهوم في احدهما يدل على
الاستحالة في الآخر فما وجه التخصيص بالجزء العقلي واما القول بان جزء الجزء لا يدل عليه مساواة الجزء الى رمى للكل فاسم من الاجزاء المقدارية
ولا كلام فيها وجاب عنه بان قوله والكلام هو في الجزء العقلي (اقول الاجزاء التحليلية للمفهوم المقداري وهي مشتركة مع الكل
في آثار وجوده او هويته عندهم كما بينه المحقق في حاشية الرسالة وليس الاجزاء عن الاجزاء الخارجية فالقلت ان مساواة الجزء للكل غير مستحيل

اذ تقرأ الا رمثلا مساوية لحقيقة الا رقلت مراد المستدل من كون الجزء مساويا للكل في الهوية هو الاتحاد بحيث يرتفع الاثنينية
كما يدل عليه قوله فيما سبق فلا يكون الكل كلا والجزء جزءا قوله فلا يمكن الجواب اه يعني الجواب باختيار الشق الاول لا يمكن
قيل يتعدد الوجود اذ يعاد تقدير اتحاد الوجود في الحقيقة اذ كانت الاجزاء نفس مفهوم الوجود يلزم مساواة الكل والجزء في الهوية واما
اذ كانت الوجودات مختلفة الحقائق فلا يلزم ذلك اذ يجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات مختلفة ويكون ويكون حقائق هذه
الوجودات غير حقيقة الكل فاين المساواة بينها في الهوية وانت خبير بان مقدم المستدل من التردد ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي
هو الكل فيلزم المساواة واما ليس نفس الوجود المذكور بل غيره فلا بد من امر زائد هو الوجود في لا يصح القول بتخالف الوجودات بحقيقة
الا ان يقال لا يلزم من ان يكون كل واحد من الاجزاء غير الوجود ليصح حصول امر زائد بل يلزم عدم كونها في الوجود الذي هو الكل وهو لا يستلزم
حصول امر زائد لجواز ان يكون كل واحد منها وجودا بمعنى ان سوى معنى الوجود الذي هو الكل ولك ان تقول ان مناط الشق الثاني على
انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وهو الكل لا بد من حصول امر زائد هو الوجود بالمعنى الذي يكون كلا منها ولا يمتنع كون الاجزاء
وجودات بمعنى فتفكر قوله في اضافته اه في الجواب اه وهو المصدر بقوله فالاولى في الجواب محل نظر اذ ما عرفت من ان المفروض
غير مفهوم الوجود ولزومه الاستحالة على تقدير كونه ذاتيا او عرضيا وليس المفروض صدقه على جزئيه ليتم الجواب والاولى محل الترديد في
الدليل باعتبار الصدق فاجاب باختيار الشق الاول ولم يفرق بين الصدق الاولي والمتعارف والاولى الترديد باعتبار عينية مفهوم
الاجزاء فافهم قوله نعم لو كان الاختلاف اه حاصله ان الاختلاف في بديهة الوجود وكسبيته لو كان مبنيا على كونه مفهوما واحدا مشتركا
في جميع الوجودات فالجواب لا يكون الا باختيار الشق الثاني وهو القول بان اجزاءه ليست بوجودات اذ على تقدير اختيار الشق
الاول يلزم الاستحالة البينة كما ذكره المحشي فهذا الكلام اشارة الى ان ما ذكره الشارح من ان الخلاف في البديهة والنظرية مبني على كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا لا على سبيل اليقين لجواز ان يكون القائل بالاشتراك اللفظي قائلا بكسبية العيني دون البعض وبديهة كذلك
فظهر ان مناط الاستدلال على امور ثلثة كون الوجود مفهوما واحدا ولزوم كون جزئه نفسه في الشق الاول وقصر الاستدلال على الجواب الذي
بينه فجواب الشارح باختيار الشق الاول غير صحيح للزوم الاستحالة فتعين الجواب باختيار الشق الثاني قوله وتحقيق المقام اه اشارة الى
التحقيق لا صفو كلام المصنف حاصله ان الترديد المذكور في الدليل بقوله فاجزاءه اما وجودات او لا الكان بالنظر الى المفهوم
بمعنى ان اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما يدل عليه ظاهر كلام المستدل فالجواب الذي ذكره الشارح بتعيين اختيار الشق الثاني
وهو انها ليست وجودات كما عرفت من لزوم الاستحالة على الشق الاول والكان الترديد بالنظر الى الصدق بمعنى الاجزاء الوجود اما
يصدق عليها الوجود او لا يصدق فالجواب بتعيين باختيار الشق الاول بان الوجود يصدق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء الفعلية
ولا بد فيها من صدق المركب الذي هو الكل على كل من تلك الاجزاء فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء ولان الاجزاء
العقلية هي التي يصدق عليها الكل فلا يصح الجواب الذي ذكره الشارح بان الامر الحاصل عند الاجتماع هو المجموع لان الامر الحاصل من
الاجتماع اذا لم يصدق على تلك الاجزاء يكون مجموع تلك الاجزاء الذهنية لان مجموعها يصدق عليها والمراد ليس كذلك فيكون امرا اجنبيا
فاين الجواب باختيار ان الامر الزائد المجموع وبما علمت ظهر وجه الضعف من ان الجواب باختيار الشق الاول يقتضي حمل الدليل على الاجزاء
الذهنية وباختيار الشق الثاني الدليل على حمله على الاجزاء الخارجية واختيار الشق الثاني والجواب بالمنع على تقدير واحد لا يصح واما يصح على التقدير
كما عرفت ولا يدل على ذلك كلام المحشي وتحميل التغير على ان ما تقدم من الكلام بالنظر الى الظاهر عبارة الاستدلال وليس المقصود رفع
احتمال الصدق اذ هو يحتمله ايضا فافهم قوله ولا يرد النقض بالكسبيين اه قيل ان حاصل الدليل اجزاء الوجود اما الصدق فلا

عليها الوجود مواطاة اولا تصدق والثاني مع لان الكلام في الاجزاء العقلية ويجب حمل الكل عليها مواطاة وعلى الاول
يلزم جزئية الوجود نفسه لان الحمل المواطاتي لا يكون الا في الذات انت تعلم ان هذا التقرير مضاف للتقرير الذي نقضه الناقض عليه
غير مدفوع بارادة الاجزاء الذهنية فان الناقض نقض على ما قرره الشيخ من الدليل بان اجزاءه اما وجودات فيلزم مساواة الكل والجزء
اه وحاصل نقضه ان مقدمات دليلكم جارية في اجزاء الكيفيين بانه ان صدق عليها الكيفين يلزم مساواة الكل والجزء وان لم يصدق
ولا بد من امر زائد هو الكيفين فلا يكون التركيب فيه ولا يدفع كون الكلام في الاجزاء الذهنية بل هو مفيد لزيادة العموم في الدليل
الا ان يق مقصد المحشي ههنا تقرير نفس الدليل والكلام محتاجا للتقرير المشهور وتقرير النقض ان اجزاء الكيفيين ليس يصدق
عليها ويحصل عند اجتماعها وهو مجموع تلك الاجزاء فلو كان صدق الكل على الاجزاء مع انه ليس كذلك وسيدفع بان الكلام ههنا في الا
التي يصدق عليها المجموع وهي العقلية واجزاء الكيفيين ليست كذلك ليكون صدق المجموع عليها واجبا ولم يتق لعدم صدقه اجزاءه والقول
بان مقصد المحشي دفع نقض المصنف على تحرير الدليل لا بد عنده ظاهر كلام المحشي وهو قوله فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان
يصدق المجموع عليها لا يدل الا على عدم استحالة صدق الكل على الجزء ولا يدل على عدم استحالة المساواة بينهما كما هو مقتضى كلام
المصنف الان يق لعدم استحالة كل منهما في الاجزاء العقلية ولا يخفى ان صدق المجموع على الاجزاء العقلية واجب والكلام فيهما
فالتطويل على الشق الثاني على تقدير تحرير الدليل يجب الصدق ممنوع غير لائق به ويكفي فيه القول بلزوم عدم انقسام الاجزاء
اجزاء فافهم قوله وبهذا ظهر اه يعني بهذا التقرير ظهر ان الاول في الجواب التزديدي بان المستدل اراد بالتزديد في الدليل بين
كون الاجزاء وجودات او ليست بوجودات التزديد بحسب مفهوم الوجود يعني ان الاجزاء عين مفهوم الوجود او لا مع القول
بان مفهوم الوجود متعدد او بوجود كل من الاجزاء مفهوم سوى مفهوم وجود الاجزاء ومطلق الوجود والمشترك بين هذه الو
بالاشتراك اللفظي فالجواب عن هذا الدليل باختيار الشق الاول وهو كون الاجزاء عين مفهوم الوجود ولا يلزم المساواة كما
وان اراد المستدل بالتزديد التزديد المذكور مع القول بوحدة مفهوم الوجود فالجواب باختيار الشق الثاني فقط وهو انه ليست
بوجود ولا يمكن الجواب بعينية مفهوم الوجود ومفهوم الوجودات متغايرة فلا جواب الا باختيار الشق الثاني والقول بان
الامر الزائد هو المجموع وان اراد المستدل بالتزديد بحسب الصدق لا المفهوم يعني ان الوجود صادق على اجزائه ولا يلزم المساوا
لجواز ان يكون صدقه عليها صدقا عرضيا ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ صدق الكل على الاجزاء العقلية اليق كلام المستدل
فيها ضروري فكيف يختار شق عدم الصدق فقول المحشي وبهذا ظهر تعريض على المصنف والله اعلم كلامهما يدل على ان امكان
صحة الجواب باختيار كل الشقين على بعض التقارير مع انك عرفت عدم صحة الجواب باختيار الشق الثاني على تقدير تعدد مفهوم
الوجود وعدم صحة الجواب باختيار الشق الاول على تقدير وحدته وكذا عدم صحة الجواب باختيار الشق الاول على تقدير ارادة
المستدل بالتزديد التزديد بحسب الصدق كما بين مفصلا وهذا التوضيح انما يصح اذا كان المراد بالتزديد الواقع في قول المحشي الاول
ان يجاب عن هذا الدليل بالتزديد التزديد بين القول بالوحدة والتعدد لمفهوم الوجود واما اذا كان المراد به التزديد بالنظر
الى الصدق والمفهوم كما هو مقتضى التحقيق فحاصله ان الجواب بالتزديد الاول بان ان اراد المستدل ان اراد بالتزديد بالنظر الى المفهوم
فليس الجواب الا باختيار الشق الثاني فقط اذ لا اختيار الشق الاول وهو كون الاجزاء عين مفهوم الوجود فيلزم المساواة في الجهة
والمصنف منع ان اراد التزديد بالنظر الى الصدق فالجواب انما هو باختيار الشق الاول وهو العينية ويمنع لزوم المساواة في

اليق اجزاء الكيفيين ص

الهيتح بان يق بالصدق العرضي ولا يمكن باختيار الشق الثاني اذ لا سماع بالقول بعدم امكان صدق الكل على اجزائه ووجه الاولوية
بجوز العقل بالعينية حين كون الترديد بالنظر الى المفهوم مع القول بالوحدة او اختيار ان الاجزاء وجودات حين الترديد بالنظر الى المفهوم
ولا يخفى عليك ان الاحتمالين الاخرين لا يطابق كلام المصنف لان جواب المصنف بناه على القول بتعدد مفهوم الوجود كما هو الظاهر من كلام المكيف
يصح القول باختيار كون الاجزاء وجودات مع كون الترديد بحسب الصدق اذ ليس هو مبناه بل مبناه الترديد بحسب المفهوم مع القول
بتعدده وكذا لا يصح اختيار الشق مع الترديد بالنظر الى المفهوم اذ لا انطباق للدليل على الصدق بل مبناه على التعدد بحسب المفهوم و
كذا لا يصح لقول المصنف باختار او لا انها وجودات عند الترديد بالنظر الى المفهوم واختياره مبني على التعدد والمفروض ان الكلام مع
القول بالوحدة ولا يصح قوله مختارا ثانيا بكون الاجزاء ليست وجودات حين الترديد بحسب الصدق اذ الكلام في الاجزاء العقلية وعدم
صدق الكل عليها غير ممكن كما عرفت الان يق ليس المقصد تطبيق كلام المصنف بل تحقيق الجواب في نفسه سواء كان مطابقا له او لا وهذا التوضيح
خلاف مقتضى لفظ الاول او يدل على ان الجواب بهذا النهج مطابق للكلام والحق ان جواب المصنف على تقدير القول بالوحدة مع الترديد
بحسب الصدق صحيح باختيار الشق الاول ومع الترديد بحسب المفهوم باختيار الثاني اولوية فاقول المحيي بالنظر الى جواب المصنف لا اعلم اولوية
اولوية باعتبار استعمال الترديد على التوضيح فافهم قولنا ثم اذ ثبت هذا الكلام لافادة ان التحقيق المذكور انما هو مع قطع النظر عن ذاتية
الوجود فلا تحتاج لادعاء ذلك التحقيق او حاصله تعيين الجواب باختيار الشق الثاني على الترديد بالنظر الى المفهوم وباختيار الشق
الاول على تقدير الترديد بالنظر الى الصدق ومنع لزوم المساواة في الهيئة بين الكل والجزء هذا لا يتصور الا اذا ثبت كون الوجود ذاتيا
واما اذا ثبت كونه ذاتيا ويكون الترديد بحسب الصدق فعدم الجواب باختيار الشق الثاني على هذا التقدير ظاهر اذ الذاتيات لا يرد
صدقها على الذات واما اجاب المصنف باختيار الشق الاول فهو مبني على تعدد الوجود واشتراكه بين الوجودات اشتراكا لفظيا كما هو
مقتضى كلامه واما اذا كان ذاتيا لا يتصور التعدد والاشتراك المذكور بل الاشتراك يكون اشتراكا معنويا وجواب المصنف باختيار
صدق الوجود صدقا عرضيا وعلى تقدير ذاتيته فالحكم لا يتصور هذا الصدق فلا يمكن جوابه بجميع انحائه المذكورة فقوى الدليل الدال
على بطلان الوجود وهذا ما اشار اليه المحيي بقوله لهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله كما افصح البرهان اه اشار اليه ما مر سابقا من قول المحيي
انت تعلم ان الكلام في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية اه وظهر منه ان مفهوم الوجود ذاتي للافراده لا عرضي
واذا صدق عليها بالمواطاة كما هو الحق من الشق الاول وصدق المواطاتي لا يكون على التغاير فيلزم مساواة الكل والجزء في الهيئة الذي
اورد عليه الاستاد المحقق قدس سره بقوله انت تعلم ما فيه مما لا اشتمال فان الثابت من قبل ذاتية الوجود لخصمه فان الكلام
الذي مر من المحيي ان الكلام في المعنى المصدري وهو امر انتزاعي لا يتخصص الا بالاضافات وحقيقته ليس الا مفهوم وحقايق
افراده ليست الا معنى ما انتزع ولم يثبت منه ان كلما يصدق عليه الوجود يلزم ان يكون ذاتيا الا ترى انه على الموجودات وليست ذاتية
لها اذ الصدق اعم من ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق الكل الذي هو الوجود على اجزائه من قبيل الثاني
فلا يلزم الذاتية فان قلت الاب للكل من حمل على اجزائه بالمواطاة ولما كان الكلام في المعنى المصدري يلزم صدقه على اجزائه كذلك
وحمل المعنى المصدري مواطاة لا يكون الا على ما يكون ذاتيا فيلزم المحذور قلت العقد الوضعي مطلق الحمل واما الحمل بالمواطاة
فلا وجه في جريانه ولعل معنى المصدري بابا عن الحمل بالمواطاة واما الحمل المطلق فلا يستلزم الذاتية فافهم واستقم واستجب عني
بحر العلوم بان الاجزاء العقلية مشتركة في الجنس والفصل اللذين هما من اقسام المقول كما بين في مختصرات المنطق فضلا عن المعقول

صادق
فيجوز

عن المعلولات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود فيلزم سقوط الحمل فلو كان للوجود اجزاء عقلية يلزم صدقه عليها مواطاة وخصوص
اجزاء الماهية المصدرية للحمل المواطاتي يدل على الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية لها فنقول لك ان تقول ان المفهومات المصدرية
ليس حالها كسائر المفهومات فانها يوضع لنفسها فعدم الحمل المواطاتي لا يدل على عدم الاتحاد فيجوز ان يكون الاجزاء العقلية متحدة
مع الوجود ولا يكون الوجود محمولا عليه بالمواطاة والقياس على غيره قياس مع الفارق كما علمت اولا مما ثبت لك من الاوامر و
اما الاجزاء العقلية المتحدة معه فمحمولة عليها ليس باعتبار الذاتية والاصالة فيه فان الانسان محمول على اجزائه العقلية وهو الحيوان
والناطق وليس ذاتيا لها ولا باعتبار الوضع التي يكون بين عروض العارض لموضوعاتها ليلزم قيام العرض بالعرض والامكان
من قبلها فلا يناقض ما قال المحقق في المرصد الثاني في بحث الحمل ان حمل الحيوان على الانسان حمل بالذات وحمل الانسان عليه
حمل بالوضع ولا يحتمل الحمل بين الذاتي والوضعي فان هذا التقسيم من قبل الوضعي واما على قيام العرض بالعرض والامكان لازما
لكن لا يلزم في الوضع الذي يوضع لنفسه فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله من غير ان يعتبر بينه وحدانية بعينه لا وضوح لا
لا عرضا فالمجموع بهذا المعنى ليس الا الكثير المحض من غير اعتبار امر زائد عليه قوله مع الهيئة الوحدانية اي وضوحا فالمجموع يكون
مركبا من الاجزاء والهيئة الوحدانية العارضة لها فليس كثيرا محضا بل الكثير الموضوع للهيئة الوحدانية قوله من حيث انها موضوعة
لها بعينه من غير ان يكون داخلا في المجموع بل المجموع اعم هو الاجزاء الملحوظة من هذه الحيثية والفرق بين المعنى الثالث لا يشتبه
فيه بيان المعنى الثالث للمجموع دفع توهم عسى ان يتوهم ان الامر الزائد لا يكون مجموعا فانه ان اريد به نفس الاجزاء بدون ان يكون
عليها الامر الزائد عليها وان اريد به الاجزاء مع الهيئة الوحدانية فيلزم خلاف الموضوع وهو عدم انحصار الاجزاء فيما فرضت
اجزاء واذا بين ان للمجموع معاني ثلثة والمعنى الثالث هو المراد ههنا فلا يلزم عليه شئ من المحذورات اندفع التوهم المذكور
قوله والمراد ههنا اي في قول الشيخ وذلك الامر الآخر هو المجموع بالمعنى الثالث اي هو ليس الا الاجزاء من حيث انها موضوعة للهيئة
الوحدانية لا المعنيين الاولين اذ لو اريد به المعنى الاول لا يطابق قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع اذ هو نفس الاجزاء كما عرفت
وليس امرا آخر زائدا عليها ولو اريد به المعنى الثاني وهو الاجزاء مع الهيئة الوحدانية فيلزم عدم انحصار الاجزاء فيما فرضت
اجزاء اذ المجموع حينئذ لا ينحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر مع الاجزاء امر آخر هو الهيئة الوحدانية التي يكون الاجزاء معها مجموعا ويكون
الهيئة جزءا ايضا فلا انحصار فيها قوله وبهذا التقرير اه يعني بالبيان المذكور ظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء اذ الاجزاء
هي الوحدات والمجموع هي الكثرة المحضة بدون شئ آخر وليست للكثرة المحضة حقيقة محصلة سوى حقائق الوحدات فلا يحصل
امر زائد على الاجزاء لا يقال ان الوحدات ليس فيها تركيب اصلا والكثرة المحضة يمكن فيها التركيب لانا نقول التركيب بدون
اعتبار الوحدة غير ممكن واذا اعتبر فيها يصير كثرة محضة قوله وبالمعنيين الاخيرين اه اي المعنى الثاني والثالث الكل مغاير
للاجزاء لدخول الهيئة في الكل على الثاني ولملاحظتها على الثالث بخلاف نفس الاجزاء فانها ليس فيها شئ منها قوله ثم
النظر الدقيق مقتضى هذا الكلام استلزام الاجزاء للكل على كل من المعاني الثلثة لرفع الوهم بعدم استلزامها في المعنيين الاخيرين
لكونهما مغايرة لها حاصله ان الفكر الدقيق يحكم بان الاجزاء وان لم يكن عين الكل بالمعنيين الاخيرين للتغاير بينهما لكنها مستلزمة
للكل فاندفع ما يتوهم من ان الهيئة اذا لم تكن داخلة كما في المعنى الثالث امكن وجود الاجزاء بدون الهيئة فاذا وجد الاجزاء مع عدم

الهيئة فتقول ما وضع الكل والمجموع او لا فان وضعه لم يكن زائدا على الاجزاء اذا الزائد عليها انما كان هيئة وقد فرض عدمها فوجود
الكل لوجود الاجزاء فقط لا بامر زائد عليها فيلزم المحذور المذكور وان لم يوضع الكل والمجموع فيلزم عدم تحقق الكل مع تحقق جميع اجزائه
وضع الدفع ظاهر بان عدم دخول الهيئة لاستلزام عدم تحققها مع الاجزاء وانما كان هذا وجها لجواز ان يكون الاجزاء موضوعة بالهيئة بحيث لا يمكن
بدا العارض بهذا فاذا كان فيه الاجزاء موضوعة للوحدة ولا يمكن تحققها بدون الهيئة وتحقق الكل والمجموع بتحققها فلا يلزم عدم
كونه امرا زائدا قوله لان العدد حقيقة ليست بمحض الوحدات اه لان العدد حقيقة محصلة وليها لوازم محققة ومحض الوحدات
ليست كذلك فالعدد لا يكون عبارة الا عن الوحدات مع دخول الهيئة الوحدانية عند من يقول باشتمال العدد على الجزء الصوري
او مع عروضها عند من لا يقول باشتماله عليه فانه فرض العدد يكون مشتملا على الجزء الصوري او موضوعا له لو لم يكن كذلك يلزم تعدد
الموضوع مع وحدة العارض فلا بد من اعتبار الوحدة في الموضوع والكثرة لا شك في استلزامها للعدد وانما الكلام في ان الكثرة
اثنين او ثلثة او اربعة وهكذا الى غير ذلك فموضوع الكثرة اي الاحاد المحققة يكون مستلزما لموضوع العدد وهو الاحاد التي يعتبرها
الهيئة الوحدانية سواء كانت داخلة او عارضة وان لم يكن مستلزما له فيلزم تحقق العارض بدون تحقق المعروض لانه اذا تحقق
موضوع الكثرة تحقق الكثرة واذا تحققت تحقق العدد كما علمت من الاستلزام فح لو لم يتحقق موضوعه ولم يستلزم لتحققه يلزم تحقق
العارض بدون المعروض وقد قيل لعدم تحقق العدم يلزم تحقق الملزوم وهو الكثرة بدون تحقق اللازم وهو العدد فظهر استلزام
الاجزاء للمجموع على كل التقادير وتوضيح الكلام ان ههنا احتمالات اربعة الاول وحدات محضة من غير دخول الوحدة وعروضها
والثاني كلوحدة وحدة فالفرق بينه وبين الاول انه كثرة محضة وهذا وحدة محضة والثالث وحدات من حيث الاشتمال على الهيئة
الوحدانية واخذ ناتها والرابع وحدات من حيث معروضيتها للهيئة وهي خارجة عنها فهاهنا عددان على اختلاف الذهنين كما مر
اما الاول فليس بعدد على الذهنين لكنه كثرة والزعم بعد ههنا نزع فاسد على الحق كما اشار اليه بقوله وليست بمحض الوحدات وانما
لا فرق في انتزاع التعريف والثاني ليس بعدد ولا كثرة اصلا لا يليق الاحتمال الا بغير متصور الوقوع لان عروض الهيئة الوحدانية
للكثرة المحضة غير ممكن لاستلزام تعدد الموضوع تعدد العارض مع ان العارض ههنا واحد كيف يتصور عروضه للموضوع بعد والعارض
وهو الكثرة لا نقول في الوضع الانتزاعي لا صرف وحدة العارض وتعدد الموضوع وعروض الهيئة لك اذ ليس في نفس الامر الا كثرة
وانتزع العقل عنها هذه الحيثية فلم يعرض سائر العوارض الانتزاعية لا يوجد في نفس الامر الا ما راى هذه العوارض فانه قلت ان
الكثرة والوحدة متنافيان واحد المتنافيين لا يستلزم الآخر فكيف يستلزم الكثرة للمجموع قلت ليس المراد بالاستلزام انه اذا تحقق احدهما
تحقق الآخر بل المراد به صحة الانتزاع يعني انه يستلزم احدهما لصحة انتزاع الآخر فالكثرة تستلزم لصحة انتزاع العدد وكذا الموضوع
الكثرة يستلزم انتزاع موضوع العدد كما عرفت سابقا اذ ليس الوحدة الاشتراكية لا يلزم الكثرة الا جزائية قال الاستاد في وفاقا
من ان العدد وموضوع الهيئة كما هو مذهب المحققين ان الوحدات من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والعدد من مقولة الكم
فالوحدات انما يدخل تحت مقولة الكم بسبب عروض الهيئة الوحدانية فالداخل تحتها ليس مجموع الوحدات والهيئة لان العدد ليس عبارة
عنها عند المحققين ولا يكون الداخل تحتها الا وحدات موضوعة مشروطة بالهيئة والهيئة خارجة عنها عارضة لها كما هو شان العدد عندهم
والمقولة يكون ذاتية ما تحتها فالكم ذاتي للعدد الذي تحته والاعداد الذي فيه ما يكون داخلة تحته وانما دخلت بشرط عروض الهيئة

قدس سره الكريم لها شروحه لبرهان محتاج الى امر خارج عنها وهذا هو المجوز الذاتية المستحيلة وقد نقل في جواب الف وهن جامع المعقول
منقول ماهر الفقه والاصول عمدة الفضلاء قدوة العلماء سند العارفين معتمد المحققين قاعد الدين المتين حافظ الحقيقة سيد المرسلين
مولانا نظام الملة والدين قدس سره ان البينة ليست شرطا للعدوية العدو ولا لكون الجهة مميزة بين الموصوفات بعد اجتماعها وعروض
نوع وحدة لها حقيقة عدوية لان الكثرة ما هو لكثرة ليس موجودا واحدا ولو بالاعتبار ولا يكون حقيقة واحدة اذا فلا بد لها من نوع
توحدها وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعة كانت او اعتبارية فافهم فهذا الجواب
لا يدفع الف والف بالتقرير الذي قرره الاستاد المحقق اذ الوحدات المفترضة اذا لم تكن من مقولة الكم فمن حيث الموضوعية لا تكون بعضا
منها اذ الفرق بين الاعتبارين يحسب اللحاظ فقط فلا يكون جزء لاحدها لا يكون جزء للآخر ولا يلزم التغاير الذاتي بينها فافهم
قوله لا يخفى انه هذا انما يتم على فساد ما زعم القائل من الساواة بين اجزاء الدار واجزاء الوجود فانه لزوم كون الكل صفة للجزء واجتماع
النقيضين بان اجزاء الدار اما دار او ليست بدار على الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وجه الف والف ان بينهما فرقا بعيدا
ولا يلزم شيء منهما في الدار لانا نختار الشق الثاني من الترديد ولا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يستلزم عدم اتصاف اجزاء الدار
بالدار عدم اتصاف كلها بها اذ الجدار مثلا ليس بدار مع ان المجموع من السقف وغيره دار ولا محذور فيه والسر فيه ان
الدار من الاعيان الخارجية التي يوجد بها العيب قابلة لان يوصف بشيء من الاشياء بالعيب اجزاؤها وعقودها والمكان قابلا
للعروض فعروضه للاجزاء لا يستلزم الخلف لعدم كون هذه الاجزاء اجزاء للمفهوم حتى يلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل بخلاف الوجود
اذ حقيقته ناعتية لا يخلو شيء في نفس الامر من اتصافه او نقيضه والاجزاء ايضا يكون في نفس الامر كذلك فاذا لم يتصف بالوجود
فيكون متصفا بالعدم لامحالة وعدم الاجزاء يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين وكذا الحال في جميع الكليات المتكررة الا نوع
الكلية وغيرها وما سوى ذلك فدفع النقض بها باختيار الشق الثاني كما عرفت وقد يقرر عدم لزوم شيء منهما باختيار كل من
الشقين اما باختيار الشق الاول فبان يقال اجزاء الدار متصفة بالدارية والدار محمول عليها ولا يلزم العروض المستحيل لان حمله
من قبيل الانسان على الناطق وهذا النحو من الاتحاد غير مستحيل بخلاف الترديد في الدليل فانه باعتبار العروض ولا شك في استحالة
عروض الكل للجزء وقيامه به وفي الوجود كذلك واما باختيار الشق الثاني فبان الاتصاف اجزاء الدار كالجدار مثلا بعدم الدارية لا يستلزم
اتصاف الدار بعدمها كما سبق وهذا التقرير موافق لظاهر كلام المحقق فان ظاهره يدل على انه لا يلزم شيء من المحذورين على تقدير
اختيار كل من الشقين وما قيل من انه على تقدير الشق الاول يلزم المحذور لا محالة فان الاتصاف الثابت لا يستلزم اتصاف الجزء
الخارجي فان الاتصاف جزء الدار بالدار يتصف بجميع اجزائها الخارجية والا لم يكن العارض بتمامه عارضا فيلزم عروض الشيء
لنفسه المستحيل والمكان يلزم في الدار ايضا لكن ليس بمستحيل اذ المستحيل ما يكون بلا تغاير بين العارض والمعروض وههنا تغاير
بينهما باعتبار الحيثيتين فان اتصاف جزء الدار بالدار ليس بمتواطا عاكونه جزءا لها اذ لم يكن فلا دخل ايضا فيه وعروض جزء لها لغيرها
انما يكون لكونه جزءا لها فهو فيه جزء الدار لها من حيثية اولى وعارضة من جهة الجزئية فتغاير الحيثيتان فلا يلزم عروض الشيء لنفسه
المستحيل والمكان يلزم في الدار وفي الوجود الحيثيتان المتحدتان لان اتصاف جزء الوجود بالوجود انما هو لكونه جزء الوجود
واذا لم يكن جزء الوجود وجودا يلزم عدم وجود الدار ليس لك كما علمت فتامل قوله بل هذا ايضا ليس بمجرد مطلقا اه يعني ما قال
الشيخ من استحالة اتصاف احد النقيضين بالآخر انما هو بالمواطاة محمولا في جميع الموارد بل انما الاستحالة في بعض الموارد فان الجزئي الخارجي
اللاجزئي محمول عليه بالمواطاة بان يقال الجزئي لاجزئي اذ مفهوم الجزئي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات فيكون صادقا على الجزئي

فلا يكون جزئيا هو لا جزئي وكذلك اللا مفهوم نقيضه المفهوم يصدق عليه بان يقال اللا مفهوم مفهوم او المفهوم يحمل
في الذهن واللا مفهوم الخ حاصل فيه فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر اذ وجد هذه المواد فظهر ان
ليس على الاطلاق كما هو الظن لكلام الشيخ اغا اورد مثال اللا مفهوم مع ان المثال الاول يكفي لاثبات المطلوب
يقول القائل ان مراد الشيخ من الاستحالة الاستحالة على الاطلاق ومقصوده حمل النقيض الذي هو السالب على المعدول وبالعكس للذي هو في حكم المشتق
فالجزئي اذا حمل عليه اللا جزئي باعتبار سلبه فلا شك في بطلانه واغا الحمل عليه لكونه في حكم المشتق واذا اورد مثال اللا مفهوم ما يفيد
هذا القول فان اللا مفهوم بأي طريق اخذ مفهوم البتة يصدق عليه انه حاصل في العقل وهذا هو المفهوم فليس الاستحالة على الاطلاق
وهذا اعلم ما هو المشهور تمام لان السالب امر ليس بشيء وثبت له الشيء فيكون اللا مفهوم مفهوما وثبت له المفهوم واما على ما قيل من ان رفع الشيء
ليس شيء بفهم وثبت له الشيء فغير تام فافهم قوله ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى اشارة الى التحقيق الذي ذكره
في بيان الوجه الثالث على زيادة الوجود بقوله اعلم ان التناقض بين امرين اما هو باعتبار الصدق على امر اوامر من جهة واحدة اه و
يظهر منه انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر هو الحق على ما يأتي للجزئي واللا مفهوم مفهوم فالتحقيق
الذي هناك يدل على ان حمل المواطاة ليس بحمل مطلقا قوله بل غاية الباب اه هذا الجواب على ما قال الشارح من عدم لزوم الخ بانه يلزم الاستحالة
ههنا بيانه ان الكلام ههنا في الوجود المطلق والوجود موجود ليس بمعدوم مطلقا فاذا عدم الجزء عدم الكل جزء الوجود اذا كان معدوما
مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فيلزم كون الشيء الواحد وهو الوجود موجودا في الحالة التي هو فيها المقررة معدوما مطلقا على تقدير عدم الجزء وهذا
هذا هو اجتماع النقيضين المستحيل فانتقلت الى اضافة الوجود بالعدم اشتقاقا فيرد عليه ما يلزم ههنا واما اضافة بالعدم المطلق الذي
هو ليس للزم قلت ليس ههنا اضافة الوجود بالعدم اشتقاقا حتى لا يكون محالا بل اضافة الموجود في الحالة بالعدم المطلق اذ الوجود
موجود في الحالة كما عرفت مرارا فاجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة والقول بان الشارح يريد هذا الخ فليس هذه الغاية غاية مرضية
بان الحق هذا ومن ثم يحمل الكلام عليه فلا يصح للاشكال وريب قوله لحمل الوجود اه حاصله ان حمل الوجود على الوجود ات عند الجمهور
الا سنوي حمل اوليا بان الموضوع فيه هو بعينه هية المحمول ومفهوم احدهما يلاحظ بخلاف التغاير حمل الانسان على الانسان فاذا كان
الوجود عين حقيقة الوجودات وحمل الحقيقة على ذاتياتها حمل اوليا فحمل الوجود ايضا كذلك او حمل متعارف ذاتي وهو عبارة عن مجرد
اتحاد الموضوع والمحمول وجودا وليكون ذاتيا اذ كان المحمول جزء للموضوع كحمل الحيوان على الانسان فاذا كان الوجود
جزء الموجودات وحمل الجزء الذهني على الكل حمل ذاتي متعارف والوجود متحد معها فيكون حمله عليها ايضا ذاتيا متعارفا واما عند غير الشيخ
ليس حمل الوجود كذلك بل حمل بالاشتقاق لان الوجود عندهم امر عارض انتزاعي والعارض حمل العارض ليس حملا اوليا ولا حملا ذاتيا
كما عرفت من معناهما ولتحصيله ان الوجود اذا كان عين الوجود فوجود كل موجود يكون عينه فيكون وجود الشيء عينه وكذا وجود
الشيء عينه فحمل الوجود على زيد مثلا يكون متعارفا ذاتيا من حيث ان وجود الانسان عينه وحمل الانسان على زيد حمل متعارف ذاتي
فهو عينه يكون حمله ايضا متعارفا ذاتيا وحمل الوجود على زيد حمل اوليا باعتبار كون وجود الشخص عينه فالوجود هو زيد وصار حمله
عليه كحمل الانسان على الانسان وحمل وجوده عليه واورد عليه بانه لو كان مناط التردد على ان الوجود الذي هو نفس الهية محمول عليها
حملا اوليا والذي هو نفس حصتها وفضلها محمول عليها حملا متعارفا فما هو شان الذاتيات لا ورود ولا وارد بل او كلام الجماعة يتعجب
في الواقع وقال الاستاذ ان مناط التردد على ما هو المشهور من ان مذهب الاسنوي اتحاد الوجود في الهية في الواقع وعلى ما هو التحقيق
عند المحقق من ان عين العينية كون الجهة بعينها حمل الوجود عليها من غير افادة امر تقييدي او تعليلي او تصديقي في تفسير الحمل الاولي

مصداق

المتعارف
ي والذاتي عند الاشعري انه ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي فمحل الوجود محل اوصافه وان اريد الوجود المصدري فمحله محل
ذاتيه بمعنى ان مصداق المحل هو نفس الذات عنده لا بمعنى انه جزء ما يحل عليه فهذا الترديد ههنا بين الاوصاف المتعارف الذاتي بحسب
المعنيين للوجود وقيل ان المشهور اطلاق الوجود وارادة الموجودات عنده بالاشتراك اللفظي فمحل عليه محل اوصافه وعلى تقدير الاشتراك المعنوي
محل عليها بالحمل المتعارف الذاتي فافهم قوله ذاتي صفة تحمل متعارف احتراز عن محل متعارف بالعرض والعاصة لا وصف الحمل الاوصاف
لا يحضره في الذاتي او يكون صفة لم تكشف قوله فيه مسامحة اه يعني قول الشارح قد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام مسامحة
وقع على خلاف المتعارف اذ ظاهر من قوله قد عرفت ان المذكور فيما سبق ذكر عدم مناسبة مذهبه ههنا مع انه ليس كذلك فيما قبل اصلا ففيه مسامحة
بان المذكور فيما سبق ما يستلزم فكانه هو المذكور سابقا او المذكور فيما سبق من اضداد البديهية والكسبية شروع كون الوجود بمفهومه واحد
يستلزم ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب المقام لان مذهبه يقتضي كون الوجود مفهومات متعددة وهو عدول عن هذا المقام فهذا توجيه الكلام
الشارح وقع لتوهم من توهم ذكره سابقا قوله فيه اي في هذا المحل لا يتم اذ الكلام الذي وقع في كون الاخبار وجودا او لا في انها
متصفة بالوجود والعدم المتعارفين فالوجود بالمعنى المتعارف عنده عين التحقق سواء كان بالذات او بالتبع والعدم عين سلب التحقق
التحقق مطلقا واذا كان الكلام في هذين المعنيين لا يعقل بينهما واسطة فكيف يتم في الحمل ان اخبار الوجود لا تتصف بالوجود
لا بالعدم فانه مصرح باثبات الواسطة بين الوجود والعدم ومن انتهائها احد الوجود والعدم بمعنى اخبار الذي لا كلام فيه كما اشرنا اليه
من قبل بان غير متبنى الواسطة الوجود بمعنى ما يتحقق بالذات وبغير المتعارف الذي هلما منافيه فلا يتم الحال قوله فيه ان الحال عند
متبنيها اه هذا بحث على قول الشارح فيكون اخبار الوجود عند متبنى الاحوال من قبيل الاحوال كالوجود وعندهم حاصله ان اخبار الوجود
عند متبنى الاحوال من قبيل الاحوال كالوجود وعندهم حاصله ان اخبار الوجود لو كانت من الاحوال يلزم تاخر الجزء عن الكل لان الاحوال
يكون تحققها تابعا لتحقق الموصوف وموصوف اخبار الوجود تحقق نفس وجوده فيكون الوجود المتبوع نفسه مقدما على وجود الاخبار
التابع له فيلزم كون الكل قبل اخباره مع ان الامر بالعكس فالعلة الكل هو الوجود المطلق وما يكون الاخبار متاخرا عنه هو الوجود الخاص
الذي هو جزء من الكل لا كل قلت اذا كانت الاخبار متاخرة عن الخاص والخاص متاخر عن العام والمتاخر عن المتاخر متاخر فيلزم تاخر
الاخبار عن الكل ايضا مع انه خلاف ذلك لا يتم تاخر الخاص عن العام غير لازم الا اذا ثبت كون العام ذاتيا للخاص ذاتا اذا كان عرضا
فيجوز ان يكون العام متاخرا عن الخاص فالاخبار كلها هو الوجود المطلق يجوز ان يكون متاخرا عن الوجود الخاص الذي هو جزء للمطلق
ولا يلزم من هذا تاخر الكل عن الجزء لان كلها هو الوجود المطلق ليس متاخرا عنه بل الكل والجزء كلاهما متاخران عن شيء آخر هو الوجود الخاص
لا نا نقول بناء هذا الكلام على متبنى كون العام ذاتيا لما تحقق الان ان يعمل القائلين بالاحوال لا يتبنونه وقد يجاب بان التردد كما يجري
في اخبار الوجود المطلق لكنك بري في اخبار الوجود الخاص وعلى القول بكون اخبار الخاص احوالا لا يلزم ايضا تقدم الكل على الاخبار
بالبيان الذي مر فافهم وكذلك ان نقول ان التحقق المبتنى في الحال عبارة عن انتزاعها واخذها عن موصوفها لان موصوفها موجود
بحيث يكون علة لوجود هذا المنتزع فاخبار الوجود ونفسه كلاهما من الاحوال عندهم لانها من قبيل الصفات الانتزاعية الماخوذة من
الموصوف بها اخذا واقعيا وتوقف الحال صادق عليها بانها ليست موجودين ولا معدومين اذ المراد بالوجود الوجود الاستقلالي
وبالعدم عدم هذا الوجود وذلك ان كلا منهما مسلوبان عن الوجود والاخبار اذ لا وجود للوجود بالاستقلال ولا للاخبار
بل هو تابع لما طرء منهم وعدمها تابع لعدمهم فافهم قوله تعليل اه يعني قول الشارح لان الخ في المشهور علة لبيان قول المصنف هذا الدليل مبتنى

على تمايز الجنس والفصل وانما احتاج الى تعليل انتباهه لئلا يتوهم متوهم ان القول بما السيد في الحكمة الاشراقية للامام الرازي انه

التحديد بالاجزاء الخارجية جائز فيجوز ان يكون كلام المستدل مبنيا على هذا النقل لا على تمايز الجنس والفصل فجنباه مع تمايز الاجزاء

الخارجية قوله وحاصله اذ اي حاصل التعليل ان الدليل الذي ذكره المصنف تمايز الاجزاء التي بها تحد اذ كلام المستدل ان الحد يكون

الا بالجنس والفصل لا غير هما من الاجزاء الخارجية وغير المشهور يكون الحد من اجزاء خارجية الخ ولا شك في تمايزها واتمام الدليل

بها وانما اتمام على المشهور فلا بد فيه من اثبات التمايز في الجنس والفصل ليثبت تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور واذا

لم يثبت التمايز فالمنع وارد وبان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الذهنية وهذا الترديد لا يجري فيها لعدم تمايزها فلم يتم الدليل

اصلا فكان المجيب يقول للمستدل ان دليلك لا يفيد الا الاجزاء الخارجية التي لا تحد الوجود بها الا على غير المشهور ولا يلزم نفي

الاجزاء الذهنية التي يحد بها على المشهور فتأمل وسلكم اصلا اذ الظاهر نفي التحديد مطلقا وهو لا يفيد التحديد الا من الاجزاء الخارجية

المتمايزة فقط واما الذهنية فلا ينفيه لعدم ثبوت التمايز بين الجنس والفصل في الخارج وهو مراد قوله وقد يمنع هناك هذا توجيه للمستدل

وبحث على ما اجاب المجيب بالاستناد على التمايز بين الجنس والفصل حاصله انك علمت مما سبق ان المقدم من هذا الدليل والدليل

الا بقيد نفي الاجزاء الخارجية ومنه يحصل نفي الاجزاء العقلية فالدليل انما ينفي على تمايز الاجزاء الخارجية ليجري فيه ولا يتوقف

على تمايز الجنس والفصل ونفيهما انما يكون بالاستلزام فالقول بالاستناد على تمايز الجنس والفصل مخالف لما هو المقدم من الدليل

وليس المقدم نفي الاجزاء الحدية كما فهم المجيب بل نفي الاجزاء الخارجية سواء حد بها او لا فافهم قوله الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود

المطلق هذا رد على قول المصنف بانه يلزم هنا كون الوجود محض العدم وكونه متصفا بنقيضه اذ الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود

والمطلق كما عرفت سابقا ان الترديد في دليل المستدل في اتصاف الاجزاء الوجود الذي فسد اثبات لسابقه هنا بالوجود المطلق

واذا خرج في الجواب بكون الاجزاء متصفة بمفهوم العدوم المطلق اذ العدم المطلق كانت الاجزاء لا شيئا محضا فيلزم حصول الوجود

الذي هو الشيء من اللاشيء المحض وهو بالضرورة فليتق ان الاجزاء موجودة مطلقة الوجود مركب منها وقياسه على اجزاء المركب

قياس مع الفارق اذ لا يلزم هناك تركيب من اللاشيء المحض بل عما هو ليس عين هذه المركب بل بنقيضه والامر فيه كما لا يخفى قوله كما اشار

اليه وقد اشار اليه المحيي الى هذا فيما سبق من قول المصنف فيلزم اجتماع النقيضين بقوله وتوجيهه ان المقدم اثبات لسابقه الوجود اه

فانظره وقد اوضحناه في مقام فتذكره قوله كان اشارة اه هذا بيان لزيادة قول المصنف وكذا الحال في الاجزاء الذهنية الخ قوله يصح

يكون مع الجواب الاول جوابا وحده اه يتوهم من ظاهر كلام المصنف ان هذا الجواب مختص بالاجزاء الخارجية كما يدل عليه التمثيل بزوج

والجواب الاول الذي بينه بقوله قلنا مختص بالاجزاء الذهنية فيكون مجموع الجوابين كجواب واحد راجعا الى الترديد بناء ان قول المصنف

فتلك الاجزاء اما متصفة بوجود او بعده او قبله المراد منه اما الاجزاء الذهنية فمبناه على تمايزها في الوجود الخارجي وهو غير ثابت وانما

الاجزاء الخارجية فيتم انها متصفة بالعدم ولا يلزم الخ اذ لا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل فان الاكثرة مثلا اجزاء

وصرات وليست لعشرة فصار الجواب جوابا واحدا راجعا الى الترديد الذي عرفت فلدفع توهم هذا المتوهم زاد الشارح وكذا الحال

في الاجزاء الذهنية يعني هذا الجواب ليس مختص بالاجزاء الخارجية بل يجري في اجزاء الذهنية ايضا اذ محل نقيض الكل على الوجه الذي يجوز في الاجزاء

الخارجية كذلك يجوز في الاجزاء الذهنية فيها سيان بما ذكر وكل من الجوابين لا اختصاص لهما بل يجريان معا بل كل واحد منهما بانفراده

جواب بلا اختصاص والتعليل بالكثرة وقع اتفاقا وترك المصنف ان الاجزاء الذهنية لعدم تمايزها فظهر ان المراد بالاجزاء

بالاجزاء اعم من ان يكون ذهنية او خارجية واعترض عليه الاستاد المحقق فوانت تعلم ان اختصاص الاجزاء الى خارجية في
الجواب الثاني لا يستلزم ان يكون الثاني مع الاول جوابا واحدا بل كلاهما جوابان مستقلان فان مقصد المستدل من الدليل نفي
الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لبطل التحديد بذلك فاجاب المجيب اولا بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الذهنية
المتغيرة وهو جار في ليلكم فيه واجاب ثانيا بان التحديد يجوز ان يكون بالاجزاء الخارجية فلا يجري ايضا في ليلكم فيهما بالجملة لا
يتوقف صحة احد الجوابين على الآخر بل كل واحد منهما جواب مستقل وان وقع الغرض الكر فلا وجه لطعنها جوابا الا ان يقال على
تقدير التخصيص بالخارجية يصح ان يجعل المجموع من جوابا واحدا فان المستدل اذا ابطل الاجزاء مطلقا فالمجيب اجاب بصحتها
مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية وبين صحة الاول بالبيان الثاني ويكون الجواب جوابا واحدا ولو عمم الاجزاء في الثانية
فهذا جواب صحيح مستقل والصحيح من الاول اليه اصلا والى هذا اشار بقولهم راجعا الى الترديد فان معناه ان المستدل اذا نفى الاجزاء
مطلقا فاجاب المجيب بان الاجزاء التي التعليم للخ اما ان يكون اجزاء ذهنية فذلك جائز بالبيان الاول او اجزاء خارجية
فذلك صحيح بالبيان الثاني فافهم قوله والتحقيق ان الطبيعة النوعية من حواص طبيعة الجنسية او الفصلية اه هذا الوجه
على اشكاله حاصله ان الجواب باختيار الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تتصف بالعدوم اه لا يصح مطلقا لان الاجزاء
اذا كانت ذهنية فالترديد بالدليل بالتصاق الاجزاء بالوجود او العدم الكائن باعتبار الحمل الاولي فالجواب يجري فيها باختيار
الشق الثاني بان الاجزاء تتصف بالعدم لان الطبيعة النوعية من حواص طبيعة الجنسية او الفصلية اذهي خارجة عنها ومحمولة
بهما فانها كل بالنسبة اليهما والكل خارج عن اجزائه ومحمول عليها والا يلزم وجود الكل بدون الاجزاء واذا كانت خارجة
عن الاجزاء يكون مغايرة لها بحسب المفهوم فيصح حمل الطبيعة النوعية على الطبيعة الجنسية والفصلية بالحمل الاولي لان الشرط
العينية فيه بحث بالحمل المتعارف واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاولي يجب حمل نقيضها وهو العدم على
تلك الاجزاء بذلك الحمل والا يلزم اجتماع النقيضين حمل النقيض بالحمل المتعارف يكون ممتنعا لوجوب حمل العين
عليها بذلك الحمل فالترديد في الدليل الكائن بحسب الحمل الاولي فهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار
الشق الثاني فان الانسان ليس عين الانسان في الحقيقة فاجزاء الوجود ليست عين الوجود فيصح معدوميتها بهذا
والمحذور قوله والا لاتصف اه اي وان لم يكن الترديد في الدليل بحسب الحمل الاولي فلا يجري الجواب في الاجزاء الذهنية
باختيار الشق الثاني اذ الصالة غير صادقة بهما لان الطبيعة النوعية هي الوجود محمول على الاجزاء الذهنية حملا متعارفا
فكيف يصح ان يقال انها ليس بمحمول على الاجزاء الذهنية فلا يجري الجواب فيها فان قلت امتناع حمل الشيء على الشيء بالحمل
الاولي لا يستلزم وجوب حمل نقيضه عليه بذلك الحمل الا ترى ان الانسان ليس بمحمول على الحيوان بالحمل الاولي والعدم العينية
بينهما لكل مفهوم نقيضه وهو اللا انسان ايضا ليس بمحمول عليه بذلك الحمل لعدم العينية بينهما ايضا فبطل قول المجيب
لوجوب حمل النقيض بالحمل الاولي عند امتناع حمل العين قلنا اراد ان احد النقيضين اذا لم يصدق على شيء بالحمل
الاولي لا بد ان يصدق نقيضه الآخر مع ذلك الحمل لان يحمل ذلك النقيض عليه بذلك الحمل الا انه تسامح في العبارة و
اراد بحمل نقيضها عليه بذلك الحمل سلب المحمول عليه كما يطلق الحملية على الموجبة والسالبة مع ان السالبة ليس فيها
الحمل بل سلبه وبينهما سلب الحمل صادق لامحالة لامتناع ارتفاع النقيضين قوله فتدبر قال بعض الفضلاء رفع حاصله
في هذا التحقيق مغالطة لفظية هي ان الطبيعة النوعية اذا كانت محمولة على الطبيعة الجنسية والفصلية وخارجة عنها لا يكون
خارجة ومحمولا لانها حقيقتان متغايرتان والعارض لحقيقتين متغايرتين كذلك عرض عام للمتواطئين خاصة وبالعكس

العطار

من هذا التحقق تأخر تشخص النوع عن تشخص الجنس مع ان الجنس طبيعة مبهمة لا تحصل لها الا بتعين النوع وجه اللزوم
ان الطبيعة النوعية اذا كانت من خواص الجنس فيكون عارضة لها والعروض بمبهم وتشخصه متأخر عن العروض فتشخص
ومبهم فيلزم تأخر تشخص النوع عن تشخص الجنس فتفكر قوله انت تعلم اه بيد ايراد ما هو الحق عنده من ان الخواص
لا تفيد تصورا تصورا كنه الحقيقة حاصله ان التعليقات تتصور واحد لانه تحصل شيء غير حاصل بحيث يكون العلم المتعلق
بالوصف بالكسر اولا وبالذات علما متعلقا بالموصوف بالفتح ثانيا وبالعروض فرع الحد يكون الوصف والموصوف بالذات قصد بهما واحد
متعلق تصور واحد منهما بالذات وبالآخر بالعروض وفي الرسم يكون الوصف والموصوف متغايرين بالذات والعلم واحد فلو تصور
كنه الشيء لم تصور حاصله يكون ههنا تصور ان احدهما متعلق بالكنه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور
المتعلق بالخاصة ان حصل بالبداهة بدون النظر يحصل التصور الاول وهو التصور المتعلق بكنهه ايضا بالبداهة اذ لا تفاوت
الكنه لانه ليس ههنا شيء مرآة لملاحظة التصورين ولا احدهما مرآة لملاحظة الآخر والا يكون ههنا تصور واحد وان
حصل التصور الثاني بالنظر فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور الثاني وهو تصور الخاصة لا بالتصور الاول وهو تصور
الكنه او لا تعلق للنظر به حقيقة لان حصول التصور الثاني الكائن تصور مبادي الخاصة وملاحظتها لتحصيلها فوقع في
تلك المبادي اللتي هي مرآة ملاحظة تلك الخاصة لا في تصور كنه ذي الخاصة فيكون تصور الكنه بديهيا وان حصل
مرآة ملاحظة ذي الخاصة فليس ههنا تصور آخر غير التصور الذي يتعلق بالخاصة بالذات ويدعى الى ذي الخاصة بالعرض وليس
تصور آخر بعده لازم عنه ولا تعلق له بذلك الكسب لان النظر انما يتعلق بتصور الى ذي الخاصة وذي الخاصة بل هو تصور آخر بالذات
حاصل منه بطريق الاستلزام من غير كسب فيكون بديهيا فهذا التقدير اي تقدير حصول الكنه بالخواص لا يوجب كسبية الوجود بل
يؤكد بديهيته كما عرفت وذلك ان تقول اذا حصل الكنه بعد الخاصة والمراد من الكسب الا ما يحصل بتوسط امر آخر فحصل الكنه بالكسب
وهو المطلوب لا يليق بهذا المجوز التعريف بالمباين وهو خلاف ما تقرر لا ما تقول الجمهور والكتاب يميلون به لكن بعض المتأخرين
يجوز ونه ولا بأس فيه فان المقصد من التعريف هو الانتقال واذا كان للمباين مناسبة ان ينتقل منه اليه فيجوز لا لذاته
فافهم قوله تشبيها اي شبه المصادرة يعني ههنا لا يلزم المصادرة كما قال صاحب المواقف بل يلزم شبهها لان المصادرة
عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم المدعى وههنا ليس كذلك لان العلم بأعرفية الوجود ليس موقوفا على العلم ببديهة الوجود
اللتي هي المدعى حتى يكون مصادرة حقيقة بل صدق اعرفية الوجود في الواقع موقوف على صدق بديهة الوجود فيه فليس
بمصادرة بل شبيه بها قوله واشار اه يعني ان المصنف اشار الى ان المصادرة لا المصادرة حقيقة بقوله فان من
لا يسلم اه اي انك اوردت مقدمة تساوي اصل المدعى وعدم التسليم بحيث من لا يسلم المدعى كيف يسلم مقدمة الدليل
به المدعى فلا يثبت بهذا الدليل المدعى لتساويهما في عدم التسليم فقوله في هذا الكلام اشارة الى ان المراد بالمصادرة شبهها
لان فيها توقف الدليل على المدعى وههنا توقف وفي بيان عدم التسليم لا توقف احدهما على الآخر ولو كان المراد المصادرة
حقيقة يقال في مقام من لا يسلم من لا يعلم المدعى كيف نعلم الدليل قال الاستاد المحقق قد انت تعلم كما ان ادعاء
المصادرة ههنا غير معقول كذا دعوى شبه المصادرة بحيث يفضي الى ابطال المدعى غير معقول ايضا فلم فانا
السياق الذهن لامر الوجود واعرفيته مذكورة في ذهن كل واحد وان قطع النظر عن البديهة والاكتساب انتهى وقد
عليه بان اعرفية الوجود بالمعنى المصدري وبديهيته سيان في الانكار في الذهن العالية فمن شاء في البديهة شاء في
الاعرفية فيلزم شبه المصادرة فافهم قوله وفيه اه بيد ايراد كما ان قوله وشبهها توجيه حاصله ان قول المص

الدعى

امتناع لايسلم كونه بديهيا كيف يسلم انه اعرف منه ليس بصحيح لان بعد اقامة الدليل على الاعرفية لامع عدم التسليم
او المنع انما هو لطلب الدليل فبعد اقامته لامنع لطلبه فلامنع لعدم التسليم فلم يكن الاعرفية مت وية للبديهية مع عدم التسليم
وذكر بعض في شبه المصادرة انها قالوا وسلمنا ان نمنع في الدليل ونترك ذكر المصادرة الا ان يق شبهتها مع قطع النظر عن
اقامة الدليل وانما قال قالوا ولم قالوا ان نمنع في الدليل لان المنع والمطالبة على تقدير توجيه المنع قائمة مع دليلها جاز فافهم
قوله وذلك اي جواز اتحاد المبدء الفياض العلم بالخاص بدون العلم بالعام بان لايكون لعام الاخص ولا لعلم الاعم
شرائط او يكون لعلم الاخص ولعلم الاعم شرائط وتوحيد المبدء الفياض علم الاخص دون علم الاعم مع تحقق شرائطها او
مع عدم تحقق شرائطها لانه فاعل مختار لا موجب بالكل تقدير من عدم كون شرائط الاخص والاعم اوكونها لها مع تحققها او
عدم تحققها لايلزم الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص لينبت منها اعرفية الاعم من الاخص قوله اما على الاول اي
عدم كون الشرائط لها فعدم لزوم الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص ظاهر لاستترة فيه اذ الشرائط كانت موجبة لاستتبع
العقل واذا سقطت من البين لم يبق موجب الاستتباع ولم يلزم الكثرية بخلاف التقدير الثاني فانه اذا كان لها شرائط شرائط
الاخص اكثر وشرائط الاعم اقل فان شرائط الاعم من بعض شرائط الاخص وكان شرائطه اقل كان وقوع اكثر فيحتمل الكثرية وقوع
علم الاعم فعدم لزوم الكثرية وقوع علم عليه التقدير ليس بطريق جزافها قوله واما على الثاني اي على تقدير كون الشرائط
سواء كانت متحققة او لا فيجوز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم مع الشرائط وبدونها اكثر
من وقوع علم الاعم مع الشرائط وبدونها قوله لكون مبدء الفياض مختارا والشرائط غير حقيقة من الامور العادية التي لا
يتوقف عليها المشروط قوله وبه اي بما ذكر يندفع ما يترأى اي يظن ورود من ان المشروط قد يتخلف عن شرطه الغير الحقيقية
وهي الاسباب العادية والغرض المتقرر ان شروط العام بعض من شروط الخاص لكون الاعم جزئيه فيتخلف الخاص عن هذه
الشرط وقليل فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس يعني ليس وقوع علم الاعم قليلا من وقوع علم الخاص
لوجوده بدون تحقق شرطه فالاعم علم اكثر من علم الخاص وما كان علم اكثر يكون اعرف فيلزم ان يكون العام اعرف من
الخاص قوله وذلك اي الاندفاع حاصله ان علم الخاص والعام مع شرائطها اكثر من علمها بدون الشرائط واكثر من عدم
علمها مع الشرائط وبدونها اكثر من علم العام مع الشرائط وبدونها فما عرفت من ان المبدء الفياض في علمه مختاره فانعلمت
ان الشرط يتوقف عليه المشروط فكيف يتخلف عنه فالقول بجواز علم الخاص مثلا بدون تحقق الشرط قول بتخلف المشروط عن
الشرط وهو باطل قلت تخلف المشروط عن الشرط لغير ما ذكرته اعني الشرط الغير الحقيقي الذي هو عبارة عن الاسباب العادية فليس
بباطل والمراد بهنا هو هذا كما يؤيده قوله فلا يتخلف عن الشرط الغير الحقيقية فافهم قوله قلت اما اولا فلانه على ان ارد الاستدلال زعم
شرطية العام للخاص والا لم يكن شرط العام شرط الخاص او شرط ما ليس شرطا للخاص لا يلزم ان يكون شرطا للخاص علما هو مزعوم
المستدل فوقوع علم الخاص بدون علم العام يكون في قليلا او معه فلم تخلف المشروط عن الشرط وان يقع المشروط ولم يقع
وبالعكس في بعض الاحيان فح فيصح ان يكون وقوع العلم الخاص قليلا بدون وقوع علم العام فافهم قوله فيه اي في ايراد
التعليل للتخيل العلة وهو الجوهر والداعي المرتبة الاسافل والصنف اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شرط العام شرط
الخاص بالقياس الى تحقق العام والخاص في الافراد ايضا لايتم بالكلية ولا يجري في كل عام سواء كان ذاتيا او عرضيا بل في الذاتي
والعرضي الذي يتم فرض الوضع الكم المفارق لا يتم اذ ليس شرط شرط الخاص لانها متغايران وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون
شرطا للاخر فكما يتوقف عليه العام الوضعي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص فشرط هذا العام ليس شرطا للخاص فالمقدمة القائلة

غير جارية فيه فلا تم كلية قوله وكذا ان اريد اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الشرط اذا اريد بها اللوازم فالمقصود
تام مع الاعم اللازم للاخص وجه الدفع انه غير مفيد فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلازم هذا الاعم ليس بلازم للاخص
فلا يتم المقدمة الغائلة كلية قوله اه اي كون شرط تحقق العام في الذهن شرط التحقق الاخص فيه اذا كان الاعم غير لازم للاخص
فيه وكان الاخص معلوما بالكنه اذا الشارع علم الشيء بالكنه تصور اجزاء الشيء تمام فيه لا بد من تصور الاعم واجزائه مشروطا عند
تصور الخاص وقد عرفت ان علم الشيء بالكنه لا يلزم فيه تصور جميع اجزائه ما لوحظ لان تصور الاجزاء الحدية في العلم بالكنه
لتصور ركيزة الشيء لا بالكنه ولا بالوجه ولا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض لان الاجزاء الحدية كانت متصورة
بالذات واذا كان تصور هذه الاجزاء بالكنه ما يكون اجزاء هذه الاجزاء متصورة بها يتصور هذه الاجزاء فصارت هذه الاجزاء
متصورة بها يتصور هذه الاجزاء فصارت هذه الاجزاء متصورة بالعرض بواسطة تصور اجزائها فاجزاء تلك الاجزاء لا يكون
متصورة ومن ههنا يتبين ان المبادي التصورية يكون بديهية اذ علمها علم بكنه الشيء والعلم بكنه الشيء يحقق بالبديهة
كما ان العلم بالكنه بالنظري قوله انت تعلم اه هذا ايراد على الترديد بانه غير مناسب حاصله ان الكلام في الوجود المطلق وهو
مشترك لفظي على مذهب الاشعري ومعنى واحد على مذهب غيره واذا كان نفس الماهية والماهيات مباينة فلم يبق معنى واحد للاشتراك
لهذا الاحتمال فيه فلا يناسب هذا الترديد فاقول فاذا لم يكن لهذا الاحتمال مساغ فلم يصح الترديد وعدم المناسب لا يوجب عدم صحته
مع عدم صحته قلت يمكن ان يقال ان الترديد مبني على الاحتمال العقلي على مذهب من المذاهب فالوجود المطلق عند العقل اما نفس
الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخارجية واما عارض للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره فكلام الشيخ لا غبار عليه و
لا شك في ان هذا خلاف الظاهر فكان له وجه صحة غير مناسب فلذا قال المحشي فلا يناسب فالقيل المراد بالعينية عارض العيني كون
مصداق الحمل نفس الماهية لا عينها الحقيقة والمفهوم ويمكن ان يكون معنى واحد نفس الماهية المتباينة بمعنى ان مصداق حمل هذا اللفظ
نفس تلك الماهيات ولا يلزم المحذور قلنا ان المحشي جرى كلامه ههنا على ما هو المتبادر عن عبارة المصنف وهو العينية بحسب الحقيقة
والمفهوم فان عدم البداهة يترتب عليهما وليس الكلام ههنا على ما هو عروض المحشي فكانه اعرض عن تحقيقه واورد الكلام على ما
هو المتبادر فتامل قوله لا يخفى هذا ايراد على ما قال الشارح فانه ليس كذلك من المهيات بديهيا حاصله ان كثيرا من المهيات يحقق
بالوجود والوجود الموجودة في الخارج مما يحقق الجسم يكونه متصفا بالسواد والبياض وهذه الوجود متصور بالبداهة اذ لو كانت
كسبية لكانت حاصلة من وجود آخر لتعقد لها هذه الوجوه فيلزم ان يكون القضية [illegible] صورة الجسم [illegible] بالذات
لكون متصفا من جهة الذي هو حاصل بوجه ملاحظة واحدة هي الوجود [illegible] هذا الوجه بديهيا فهذا الوجه ايضا متصور من المهيات
وهو بديهية فيتحقق الكثير بديهي وهو خلاف ما قال الشارح فانه ليس كذلك شيء منها بديهيا وبهذا اندفع ما قال في جوابه ان الوجوه اعتبارية
وكلامنا في الامور الموجودة في الخارج فبديهية الوجود لا تستلزم بديهية كثير من المهيات الموجودة فلا اشكال على كلام الشارح وجه
الاندفاع ظاهر فان المحشي عن الايراد بان بعض المهيات الموجودة بديهية لان المهيات توصف بالوجوه الموجودة في الخارج كما توصف
الجسم بالسواد والبياض الموجودين في الخارج فبديهية هذه الوجوه مستلزمة لبديهة بعض المهيات الموجودة في الخارج وهو خلاف
ما قال الشارح قوله فاقول هذا جواب اولي عن الاستدلال حاصله ان توقيف الوجود لا يدل على كسبية وجوز ان يكون الوجود بديهيا
في الواقع والتوقيف وقع من جماعة زعموا كسبية فالتوقيف متفرع عليها فلا تستدل لا يهذا التوقيف على الكسبية غير صحيح قوله تلك
اه حاصله انا لا نسلم ان التوقيف وقع من جماعة فيصح الى كسبية بل وقع مطلقا ولو سلم وقوع من هذه الجماعة فلا نسلم المقدمة التالية
لان توقيف الشيء يدل على حصوله بالكسب ولو للبعض وهذا دليل النظرية لانه ترتب بعض انحاء حصوله على النظر وهو يكفي

بين في البداهة اذ البديهي لا يمكن حصوله بالكسب وهذا حاصل بالكسب ولا يكون بديهيا وليس معنى البديهي ما يحصل
بغير الكسب ولو كان حاصلا في بعض الاوقات بالكسب اذ على هذا التقدير حصوله بالكسب ~~اذ على هذا التقدير حصوله بالكسب~~
ثانيه حق على الكسبية وبه اي بما عرفت من الجواب يندفع الايراد الذي اورده الناقض على المص قال سيد العقلاء تعريف
الوجود لا يدل على كسبية الوجود في الواقع بل بحسب اعتقاده العقلاء وظنهم يكون كسبيا وفي الواقع يكون بديهيا
كلا امتناع في كونه كسبيا في الواقع ولا يثبت بهذا الدليل كسبيته فيه وجه الاندفاع ان التعريف تدل على حصوله بالكسب واذا كان
ممكن الحصول بالكسب لا يكون بديهيا في الواقع لانه ما لا يمكن حصوله بالكسب واذا لم يكن بديهيا في الواقع كان كسبيا فثبت
بهذا الدليل كسبيته قوله فان قيل اه هذا جواب ثان عن الاستدلال حاصله ان كون الوجود ضروريا لا يستلزم عدم صحة التعريف
اذ النزاع في كنه الوجود وهو يجوز ان يكون ضروريا ويصح تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه فالاستدلال بالتعريف على عدم
كون الوجود بديهيا غير صحيح قوله قلنا اه ان الشيء اذا تصور بكنهه وحصل كنهه في الذهن لا يصح تعريفه بالرسم لان المحشي
نبه فيما سبق من قوله في اوائل المقصود الاول ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم وقد مر ما توضيحه وتفصيله
مع ما عليه وله قوله فيرتقي اه اي يرجع اقسام التعريف الى تسعة ثمانية للتعريف الحقيقي الاول ان يكون بحسب الحقيقة
حدا تاما والثاني ان يكون حدا ناقصا والثالث ان يكون رسما تاما والرابع ان يكون رسما ناقصا والخامس ان يكون بحسب
الاسم حدا تاما والسادس ان يكون حدا ناقصا والسابع ان يكون رسما ناقصا والثامن ان يكون رسما تاما والتاسع هو التعريف
اللفظي قوله وقد اطال الكلام في التعريف اللفظي اه اختلف فيه بانه من المطالب التصورية او من المطالب التصديقية او من المباحث
اللغوية فذهب الشارح المواقف ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل التصديق ان
هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى كالغضنفر للاسد فانه قال في المقدمة التعريف اللفظي الذي يقصد بلفظ اوضح دلالة على المعنى
الذي لا يكون اللفظ واضح الدلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر للاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور
حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعاني الملتفت اليها وعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق
وهو وظيفة اهل اللغة وخارج عن الموقف الحقيقي واقسام وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مترادفة فان لم يوجد ذكر مركب لغاظ
يقصد به المعنى لا التفصيل قوله متمسكين اي مستدلين على كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية بانه لو كان من المطالب
التصورية ويكون فيه تحصيل صورة لزم حصول الحاصل لحصول الصورة سابقا لانه اذا فسر الغضنفر بالاسد مثلا فلا شك في
حصول معنى الاسد في الذهن سابقا واللفظ [illegible] لو علم [illegible] لكن حاصل السائل مرتبا عليه وهي مرتبة وهو المراد بكونه من المطالب
التصديقية وقد فسر المحشي هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما يكون المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوى المدركة على
الوجه المعين المختار يعني هذا محتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حضوره في المدرك والا لزم استحضار الحاضر فالغرض
الاصلي التصديق واورد عليه بان الامر قد اشتبه على المتمسك لان امثال ذلك متحققة في المحاورات والعلوم اللغوية
دون العلوم العقلية قوله ولا يخفى اه حاصله المنع على الملازمة بانه لا يلزم حصول الحاصل فان الصورة قبل التعريف اللفظي
كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة لان الصورة بعد زوال الالتفات اليها يزول من المدركة ويبقى في الخزانة فالصورة
التي يزول عنها الالتفات كانت في الخزانة كصورة الاسد مثلا ثم اذا فسر الغضنفر بالاسد حدث الالتفات الى صورة
الاسد وحصلت في المدركة مرة اخرى فالمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول في المدركة مرة ثالثة لا الحصول الاول حتى يلزم
من كونه من المطالب التصورية حصول الحاصل قوله مع ان التعريف اللفظي هاهنا هذا ايراد آخر بان التعريف اللفظي لا يليق

بلفظ اوضع لاستحضاره والاستحضار بعد الاستحصال فلم يكن اللفظ داخلا في مطلب ما الاسمية التي فيها استحصال ومع ذلك
يتم التعليل اذ لا احتمال لتحصيل معنى اللفظ بالمعنى ليلزم كونه مقدما على سائر المطالب حتى يبطل التعليل بتقديم ما الاسمية
على جميع المطالب بل مطلب ما مقدم واللفظ متوخر عنه وليس بداخل فيه والتعليل تام قوله مع ان من قال بهذا الاعتراض
اراد حاصله ان كون اللفظ مطلب ما الاوجب كونها من المطالب التصورية بل من قال انها من المطالب التصديقية لا ينكر
كونه مطلب ما بل يقول انها من مطلب ما لكن وجه التصديق فمن هذه الجهة يعد من المطالب التصديقية قوله وذهب بعض
الافاضل اه قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب فالتوقيف اللفظي داخل في المطالب التصورية فاذكر ما قاله بعض
الفضلاء الطارحين من ان تقصد تصور الموضوع له من حيث ان معنى اللفظ وبهذا التصور لم يكن حاصلا قولت خيراه بهذا
رد على ما ذهب اليه بعض الافاضل وحاصله على ما قال المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية ان هذه الحيثية تقييدية لا تعليلية
ولا يرجع الى ما ذهب اليه المحقق فعلى ذلك يكون هذا المعنى من حيث ان معنى هذا اللفظ موقوفا بالفتح ومن حيث ان معنى لفظ اوقوفا
بالكسر والتعاكس لا يحصل الا بالتقييد فيكون التوقيف اسميا لا لفظيا ويكون من قبيل الحب اللغوي قوله وتحقيق المقام
لتحقيق هذا التحقيق ان التوقيف اللفظي فيه احضار معنى اللفظ والتصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فقد يكون المقصد
منه التصديق وبالوضع التصور لكونه حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب الصناعة مقصور على الالفاظ فمقصدهم انما يكون التصديق
بموضوعيتها للمعاني لا اللغوي ان اورد في العلوم الحقيقية العقلية فالمقصد منها بالذات التصور وبالوضع التصديق لحصوله في ضمنه
على ما تقتضيه وظيفة هذه العلوم فانعلمت ان التوقيف اللفظي يكون للنظري الى اصل قبيل البديهي الذهول فما وجه التخصيص بالاول
البديهي كما يدل عليه قول المحشي اذا سئل عن امر بديهي قلت هذا التقييد للتوضيح لئلا يتوهم في التوقيف اللفظي كونه للتحصيل بل
فيه استحضار فقط لا التصديق كما يدل عليه قول المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية ومن ثم تعلق بالبديهيات والنظريات
الحاصلة قبيل قوله ولقد اطنبنا الكلام اه اقول بنية الكلام في مقام التوقيف وتحقيق التوقيف الذي فان هذا المقام مما زلت
واضطربت فيه اقدام العلماء فهو احيانا وشمالا ولم يسلم الا ما هو التحقيق فافهم قوله قد وقفت اه اي عرفت في صدر
الاول في توقيف الوجود ان الوجود يطلق على المعنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني ما ينتزع الانتزاع وهو الوجود
الخارجي وبهذا الكلام ترتيف جواب لهم فانه يدل على ان للوجود معنى واحدا وهو الكون في الاعيان واما انتزاع فيه وما
يوجب الكون في الاعيان ليس معنى للوجود بل امر طائفة انه معناه فاستعلوا التوقيف بحيث توهم فحاصل التوقيف ان الوجود
يطلق على معنيين لان للوجود معنى واحدا وليس له معنى اخر كما قال المصنف في الجواب فالمستعمل بتوقيف حقيقتا احد المعنى الثاني
وذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان دون المعنى المصدري وهو الكون في الاعيان قوله كيف اه تأييد لكون
التوقيف على ما به الموجودية دون المعنى المصدري لانه قد وقع في كلام المعلم الثاني وهو الفارابي ان الوجود امكان الفعل
والانفعال والوجود ما امكنه الفعل والانفعال وذلك ان هذا التوقيف ليس للكون المصدري فانه انتزاعي بعبر بعبتي

ليس مما يصدق عليه معنى الامكان الفعل والانفعال تعريف لما به الوجودية او هو مبدأ لها وما قال البعض في تحرير التعريف
لجواب المصنف من انه مشترك بان النزاع في معنى واحد بانه بل هو بديهي او كسبي مع ان الامر ليس كذلك فحقق الحق فيما
سبق من ان القابل بكسبية وباقتناص اراد به بمنار النزاع والوجود الحقيقي وريف ما ذكرناه على ما طبق بعض الحواشي
بانه ليس في عبارة المصنف ما يدل على ان الوجود بمعنى واحد وليس لمعنى آخر فاسد للاخي فساده على الفهم السليم والذهن المستقيم
فان ظاهر عبارة المصنف ان في الوجود هو الكون في الاعيان والنزاع وقع فيه ولم يستعمل احد بتعريفه لكن مجاهد ما تصور والوجود
الوجود ليس الكون في الاعيان بل شيء توجب الكون في الاعيان فهذا يدل على ان هذا المعنى باعتبار تو بم جماعة وبؤيده
قول الشارح لكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود فلا شك في دلالة كلام المصنف بحسب اللفظ على ان الوجود بمعنى واحد والحقيقة
وبمعنى آخر ليس الا بحسب التوهم فالاولى في التعريف ما ذكرناه لموافقته لظاهر كلام المصنف والله فافهم قوله فالاولى ان يجاب
حاصله ان الجواب بان المراد بالوجود بمعنى آخر هو الوجود الحقيقي وفي هذا نظر لانه دعوى لا شاهد لها وادعى بديهيته وانما يدعى بديهية
الوجود المصدري او ما اجاب المصنف بان الاستعمال بالتعريف ليس بمعنى الوجود حقيقة بل لما هو معناه بحسب التوهم لا يوافقه
والنقل قال الاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن تصحيح جواب المصنف بان مراده ليس نفي اطلاق الوجود على مبدأ الانتزاع ومصداق حمل
اراد في عرف الوجود ليس الا الهية المنتزع عنها الوجود من غير ان يكون هناك شيء توجب الكون ينضم اليها الانجب توهم فالنفي من
اتباع الثانية هذا في بعض الحواشي قوله فانقلت اه حاصل الاعتراض ان التعريف المذكور لو كان تعريفا لموجب الكون لم يصدق
على الكون اذ موجب الشيء يكون مباينا له وتعريف المباين لا يصدق على المباين مع ان هذا التعريف يصدق على الكون ايضا فلا
تعريفا لموجب المباين قوله قلت اه حاصله انا لا نسلم صدق التعريف على الكون المصدري ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع صدق
تعريف المباين على ما هو مباين له او الدليل يدل على امتناع صدق الشيء على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحمل الاولي اي على ما هو
الشيء ومنار انتزاعه فضلا عن امتناع صدق ما يصدق على الشيء اعني مفهومه على موضوعه ومعدانه على تجويز التعريف بالاعم عند المحققين
قال الاستاذ المحقق بل الذاتي ايضا اذ لا استحالة في اشتراك الذاتي بين الموجب والموجب فاذا زيد انسان موجود بالعرض
يشترك الذاتيات بينهما فيه لم يلزم ان يكون موجودا بالذات قوله وجوابه اه حاصله على ما قيل ان الخط على وجهين الاول ان يلاحظ بعنوان الاطلاق وهو الشيء
المطلق والثاني ان يلاحظ فيه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والاطلاق وهو مطلق الشيء فان اعتبرت في السلب
المطلق الاضافة الى الوجود المطلق فسلب الوجود الخاص لا يستلزمه وان اعتبرت الى مطلق الوجود فسلب الوجود الخاص يستلزم
فتحقق سلب مطلق الوجود عند سلب فرد منه بل اضافة السلب الى الوجود الخاص يعينه اضافة الى مطلق الوجود لا موضوع المهملة يعم
جميع الاعتبارات فاعتبار الخصوصية لا ينافيه والفرق بين الوجهين على ما قال في الحاشية الهندية ان المطلق باعتبار الاول يتحقق
بتحقق فرد ولا يستغرق الا باستغراق جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم وهو موضوع القضية الطبيعية وبالاعتبار الثاني يتحقق بتحقق فرد
ويستغرق بانتفاء جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم في مفهوم وهو موضوع القضية المهملة قوله وهذا هو الفرق اه يعني ملاحظة المطلق مع الاطلاق
وملاحظته من غير ان يلاحظ معه الاطلاق هو الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق فمطلق الشيء هو الاعتبار الثاني والشيء المطلق هو

الموضوع القضية المهملة والشيء المطلق هو الاعتبار الاول وهو موضوع القضية الطبيعية قوله لما توهم الناس ليس
الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق ما توهم الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي
وليس مرجع الفرد اصلا فرق بينهما بالاخطية وعدمها بل بالخصوصية وعدمها ووجه التوهيم على ما قرر في الاصول ان الوصف
بلام العهد الذهني يراد به الفرد المبهم وكلمة النكرة يدل على الفرد المنتشر اما يجب الوضع او يجب الاستعمال لان الاحكام الواردة
عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المهملة اعني مطلق الشيء لكن رجع الى الفرد المنتشر وما قيل
ان مطلق الشيء متعدد بحسب الذات بحسب الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما توصف ان ما بالتعدد وكذلك مطلق
الشيء فمرجعه ايضا الفرد المنتشر بخلاف الشيء المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة الذهنية المبهمة ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية والتنوع
فحينئذ كلا الامرين الذي الاول فلان الفردية لاعلى التعيين معتبرة في الفرد المنتشر فهو امر حيثي فلا يكون هو مطلق الشيء والذي
الثاني فلان الكلي الطبيعي موجود في الخارج دون الشيء المطلق فلا يكون هو الشيء المطلق الآن يقال ان من قال مرجع مطلق الشيء
الى الفرد المنتشر اراد انه كالفرد المنتشر في اشتماله بكل واحد من الاعتبارات على سبيل البدلية لا نفس هو الى الكلي والجزئي وحينئذ جميع
الاعتبارات فيه فيكون كالفرد المنتشر المحمل لكل واحد من افراد الكلية على سبيل البدلية ولم يرد ان مدلوله الفرد المنتشر حتى يرد الاشكال
عليه فافهم قوله فالعدم المطلق اه هذا تفريع على قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلب ما عاصله ان العدم
المطلق اي العدم الذي يلاحظ فيه الاطلاق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ مع هذا الوجود الاطلاق يعني سلب المطلق
الوجود لا الوجود المطلق لان العدم المطلق هو سلب عام وجه يلاحظ الاطلاق وهذا السلب لا يتحقق الا دائم بصور نحو من انحاء
الوجود وسلب الوجود عبارة عن نحو من انحائه فليه لا يكون باشتغار جميع انحاء الوجود هذا العدم المطلق فالعدم المطلق يكون
سلبا وليس سلبا للوجود المطلق وسلبه يكون باشتغار بعض انحاء الوجود وهو ليس لعدم مطلق فافهم قوله ولهذا اي لتحقق
سلب حقيقة الوجود عند سلب زيد نشهد ان في العدم المطلق اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى الوجود فيه وفي
العدم الخاص اي عدم وجود زيد اضافتين احدهما في السلب بالاضافة الى الوجود والثانية في الوجود بالاضافة الى الوجود
وهو زيد مثلا وان احد المضافين وهو مطلق العدم بجميع سلب مطلق الوجود ومطلق للمضاف الآخر وهو العدم الخاص المعتبر
فيه اضافة اخرى اي ان سلب وجود زيد مثلا يصدق عليه سلب حقيقة الوجود لان سلب وجوده نحو من انحاء سلب الوجود
المطلق قوله لا يحال طائفة اه يعني اذا هو [illegible] لما توهم ان السلب المطلق ليس مطلقا فلا يكون ذاتيا للخاص
ولا يكون تعقل الخاص موقوفا على تعقل المطلق فكيف يكون احد المضافين مطلقا للمضاف الآخر وحاصل التوهيم ان المتوهم
زعم ان في كل من العدمين اضافة وانما في الاول اضافة الى الوجود المطلق وفي الثاني الى الوجود الخاص فهما مقيدان
حصصان لمطلق العدم الذي لا يعتبر فيه الاضافة اصلا والفرق بين العدمين انما يكون المضاف في احدهما كليا وفي الآخر
جزئيا فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا يتوقف تعقل احدهما على الآخر لعدم كون احدهما ذاتيا للآخر ووجه عدم مجال هذا التوهيم
وبطلانه ان المطلق يطلق على معنيين احدهما يكون غير مضاف وغير مقيد بقيد سواء كان كليا او جزئيا والثاني ما لا يكون مستعملا
على خصوصية في الخاص وان كان مقيدا بهذه الحيثية والمتوهم توهم المنع الاول فقال السلب المطلق ليس مطلقا على ان يكون
بمعناه والمراد ههنا هو الثاني ولا شك ان السلب المطلق بهذا المعنى مطلق للسلب الخاص وذاتي له لوحظ فيه الخصوصية
والسلب المطلق للاحظ قطع النظر عن تلك الخصوصية فصار مطلقا فاقيد تلك الخصوصية وذاتيا له ويكون تعقله موقوفا

على تعقله فاطلاق المطلق باعتبار عدم خصوصية الخاص لا باعتبار عدم الصدقية كما توهم قوله وقد تقرر الدليل اه اى دليل
عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف وهو ان تعقل السلب الخاص موقوف على تعقل الوجود الخاص
وهو عبارة عن رفعه فما لم يتعقل او لا كيف يتعقل رفعه وتعقل الوجود الخاص موقوف على تعقل الوجود المطلق اذ هو عبارة عن
المطلق المأخوذ مع الخصوصية فحاصل الدليل على هذا التقرير ان تصور الوجود لا يكون الا بالتميز وهو سلب خاص موقوف على
الوجود الخاص والوجود الخاص موقوف على الوجود المطلق فيتوقف علم الوجود المطلق على نفسه فهذا هو الدور ولا يخفى
هذا التقرير عبارة المتن كما لا يخفى قوله وكلا التقريرين اى التقرير المذكور في المتن والتقرير الآخر الذي ذكره الشيخ لا يتمان
الا بالشرطين المشهورين الاول ان يكون العام ذاتيا للخاص والثاني ان يكون الخاص متصورا بالكنه حتى يلزم التوقف
فيلزم المحذور قوله ولعل الوجه في اختيار التقرير الاول يعني ان المتن اختار التقرير الاول ولم يختر الثاني فلعل وجه اختياره
التقرير الاول ان الشرطين المذكورين يوجدان في الاول كون السلب المطلق ذاتيا للسلوب الخاصة ظاهرا لانه مفهوم اسم اعني
مصداق له في الاعيان فيكون مفهومات محضة بالاتفاق والاطلاق والتخصيص في المفهومات المحضة لا يكون الا بحد ولا حظة
العقل اياها مضافة او غير مضافة فيكون ذاتية المطلق للخاص فيها ظاهرا والوجودات ليست مفهومات محضة وذهب
البعض الى ان من الوجودات ما لا مطلق لها فلم يكن الوجودات مفهومات محضة ليكون التقييد والاطلاق بحد ولا حظة العقل
فلا يكون ذاتية الوجود المطلق للخاص ظاهرا فلم يوجد الشرط الذي يتوقف اتمام الدليل عليه في التقرير الثاني فلذا اختار
المصنف هذا اي ينبغي تحقيق المقام ليتكشف المرام قوله وايضا هذا الدليل اه هذا جواب آخر بالنقض حاصله ان هذا الدليل القائم
على امتناع تصور الوجود لو لم يلزم منه امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه بل يدل على امتناع سائر الاشياء بالوجه مع ان الوجه
والعدم وغيرهما من الاشياء تتصوره بالوجه لا امتناع فيه بيان الملزوم ان التصور اذا كان موقوفا على التميز والتميز موقوف
على تصور الوجود فالموقوف على الموقوف موقوف فيلزم الدور فامتنع تصور الوجود بالوجه وكذا تصور سائر الاشياء لان تصورها موقوف على
التميز الموقوف على تصور الوجود الممتنع لهذا الدليل والموقوف على الممتنع ممتنع فامتنع التصورات بأسرها قوله والحال اه هذا
الحال جواب عن اصل الدليل حاصله انه لا يلزم مما ذكرتم توقف الشيء على نفسه حتى يلزم الدور لان الموقوف هو تصور الوجود
بوجه هو كنهه لانه موقوف على التميز والموقوف عليه هو تصور ان فلا يلزم المحذور قوله وايضا هذا جواب سؤال مقدر
عن اصل الدليل حاصله ان تصور الوجود ليس بموقوف على التميز الموقوف على السلب الموقوف على تصور الوجود بل هو مستلزم
للتميز فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ليلزم الدور بل غاية ما يلزم توقف لازم الشيء وهو التميز اللازم لتصور الوجود على
تصور الوجود وهذا ليس بمحذور اذ المحذور انما يلزم اذا توقف تصور الوجود على التميز وليس كذلك فحينئذ الدليل قوله ليظهر منه اه
اى من قوله المراد بالوجه ملهوه الحقيقي ان اطلاق الوجود على وجود الشيء نفسه على سبيل الحقيقة وبوصف حقيقي له وعلى وجود
رابطه الذي هو اتصاف الموضوع بالمحمول مجاز متفرع عليه على سبيل المجاز وهذا من مجازي مشابه للمعنى الحقيقي فكونه مشتركا الاثار
في الجملة فانقلت ان الوجود والكون مترادفان والمعنى الحقيقي هو الكون الناقص والمجازي هو التام كما هو ظاهر من كتب
اللغة واذا اتحد الوجود مع الكون فكيف يكون اطلاق على الوجود الرابط بالمجاز قلت ان اهل اللغة صرحوا ان الكون بالمعنى
الوجود ليس مجازا فعلم منه ان المعنى الحقيقي هو الكون التام والوجود مرادف له والكون الناقص والكان استعماله كثيرا فانه
الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولو سلم ان معنى حقيقي هو الكون التام والوجود مرادف له والكون فلا يستلزم ان يكون

انيكون استعمال الوجود فيه الخ بحسب الحقيقة ولا توجه الترادف والشركة في معنى واحد بحسب الوضع يكفي للترادف
فافهم قوله ويمكن بيان ذلك اي بيان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة بان المعنى الموضوع له
للوجود ليس مشتركا بين الوجود الرابطي والوجود في نفسه لان هذا المعنى الموضوع له اذا كان مستقلا بالمفهومية بحيث لا يحتاج
لانضمام غيره فهو يحتاج الى الوجود الشئ في نفسه له واذا كان الاعم منه ومن الوجود الرابطي ليكون مشتركا بينهما واذا كان غير مستقل
بحيث يحتاج الى الطرفين وهو الوجود الرابطي فقط لا الاعم منه ومن الوجود في نفسه ليكون مشتركا بينهما فامتنع الاشتراك
وثبت الاستعمال في المعنيين ولا شك ان وجود الشئ في نفسه هو وجود حقيقة فيكون اطلاقه على هذا المعنى على سبيل
الحقيقة وعلى الوجود الرابطي بالمجاز فاتقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين كونه مشتركا وكونه مجازا يحمل على المجاز دونها
كما فيحمل على المجاز فيكون الوجود الرابطي معنى مجازيا للوجود وهو المطلوب وعليه بان الموضوع له يجوز ان يكون
معنى اعم لا مستقلا وغير مستقل مع استقلاله وعدم استقلاله باعتبار الافراد فيكون باعتبار بعضها مستقلا وباعتبار البعض
الآخر غير مستقل ويكون استعماله في كل الافراد بحسب الحقيقة وقد يرد بانه باختيار الشق الاول بالمعنى المشترك من حيث هو مستقل
بالمفهومية ويرض لعدم الاستقلال بالمفهومية عدم الرابط بين الشيئين والمعنى المشترك المستقل هو الموضوع له للفظ الوجود والمعنى
المحمولي والرابطي فوجد ان معنى هذا المعنى هو مشترك بينهما مفهوما ويجاب عنه بان بسبب الاستقلال وعدم الى الشئ كسبب العقول
المفهومة للانواع لا كسبب الفصول حتى الاجناس فالمعنى المشترك من حيث هو هو لا يخرج احدهما على سبيل الانفصال الحقيقي
ولا يرض له عدم الاستقلال بسبب الخصوصية اذا كان مستقلا في نفسه فعدم الاستقلال من لوازم الخصوصية التي هذا المعنى خارج عنها
فليس جزءا لها ولا يلزم اجتماع النقيضين وذلك ان نقول ان الاستقلال وعدم ليسا متناقضين كالايجاب والسلب حتى يلزم
من اجتماعهما في معنى واحد اجتماع النقيضين بل هما صفة الملاحظة ومختلف باختلافهما فالاستقلال يلاحظ الشئ بالذات
وعدم الاستقلال ملاحظة بالعرض وليس عبارة عن سلب ملاحظة الشئ والتفاته بالذات فقط حتى يكون نقيضه له والمعنى المشترك
اذا تعلقت ملاحظة بالذات فقط والتفات بالذات يكون مستقلا وجودا في نفسه واذا تعلقت به الملاحظة والالتفات
بالعرض يكون غير مستقلا وجودا الطبيا وفي المعنى المشترك في نفسه مع قطع النظر عن الملاحظة لا يكون مستقلا ولا غير مستقل ولا وجودا
في نفسه ولا وجودا الطبيا فاتضح فانه دفيق قوله انت خبير اه ندا رد على ما قال الشئ فيكون العلم بالوجود على حضوريا حاصل
ان الوجود امر انتزاعي ينتزعه العقل من الموجودات الامر عينية موجود في الخارج والعلم بالامر الانتزاعي لا يكون الا حصوليا
اذ هو بانتزاع صورة من الشئ فيكون بالوجود الانتزاعي حصوليا فيلزم اجتماع المثلين الان يقال القائل بامتناع تصور الوجود
اراد به منار انتزاعه وهو الوجود الحقيقي وليس بامر انتزاعي فانهم قوله وما قيل اه هذا جواب سوال مقدر تقريره ان الوجود
صفة من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فيكون علم الوجود ايضا على حضوريا حاصل الجواب ان القول
بكون علم النفس بذاتها وصفاتها سواء كانت صفاتها انتزاعية او عينية بل هو مختص بالصفات العينية النفس والوجود ليس كذلك فلا يكون
علمه على حضوريا واجتماع المثلين على تقدير الحصول انما يلزم في الصفات العينية واما الانتزاعية فلتغاير انحاء تعقلها في النفس لا يلزم
اجتماع المثلين قوله كما نوضحه ايها اي انشاء الله ان المراد بالصفات الصفات العينية سابقا في المقصد الاول في توقف الوجود
وشرحه قوله وهو تصور بان المراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري هي الصفات العينية قوله وان
فرض الخ ليس الوجود معلوما بالعلم الحضوري اصلا وان فرض ان وجود الخاص معلوم بالعلم الحضوري فالوجود المطلق لا يكون

مستقل ص

معلوما بالعلم الحضوري لان المطلق ذاتي للخاص اوعرضي له والعلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعرضياته علم حضوري والمراد
علمها مفصلة بحيث يمتاز كل عما عداه لان الاجزاء التحليلية وجودات عين وجود المركب لاتي دها وليس لكل واحد من الاجزاء وجود يتميز
عن الاخر وعن المركب الا اذا لوحظت مفصلة فالعلم التفصيلي لكل من الاجزاء لايكون الا بحصول صورة يتميز عن الاخر وعن المركب
منها وهذا هو العلم الحضوري واما العلم الاجمالي للاجزاء فهي تابعة فيه للمركب فالكل علم حضوري فعلم الاجزاء يكون حضوريا والكل
علم حصولي فعلم الاجزاء يكون حصوليا فان قلت ان البديهية والنظرية من صفات العلم الحصولي فالحضوري كيف يكون بديهيا قلت
المراد بالبديهية هو كونه مما لايترتب على النظر والكسب والعلم ببعض الوجدانيات وهي الوجدانيات الانتزاعية لاكونه حصوليا فان قلت
ماوجه فرض معلومية الوجود الخاص بالعلم الحضوري قلت مبني ذلك ماقالوا ان الادراك الحضوري لايعلم به الاشياء الجزئية والكليات
انما يعقل بعد تحليل العقل الجزئيات وقطع النظر عن المشخصات فيكون عليها حصوليا لامحالة قوله ولذا دفع اه قال في الحاشية يعني ان
ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي وقع الخلاف في ان النفس بسيط ام لا لانها فان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لم يقع
الخلاف للان العلم الحضوري بديهي وكذا بعض عرضياتها فان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف لان العلم الحضوري بديهي و
كذا بعض عرضياتها فان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا فافهم قوله والرفيعة اي في كون علة التقص
بداتها وصفاتها على حضوريا ان النفس حاضرة عندها من حيث الاجمال ودون التفصيل لان الموجود في الخارج النفس الواحدة
المشتملة على ذاتياتها وجميع مايحتمل من الوجدانيات وهذا الشخص هو الحاضر المجمل المكشوف بالعلم الحضوري ففي هذه المرتبة ليس للذاتيات
وجودات مفصلة متميزة في العلم بل كلها متحدة مع النفس وبعد التفصيل والتحليل لايبقى علما حضوريا اذ لاتحليل فيه فالعلم المتعلق
بصورة التفصيلية التي فيها يكون علم حصولي وعلم بالكنه والاجمالي حضوري وعلم بكنه الشيء قولهم الظاهر اشروع في دفع الايراد المذكور
بقوله فلا يرد وحاصله ان النزاع في امتناع تصور الوجود وامكانه انما هو بحسب العلم الحصولي المتعلق بمهية الوجود واذا ثبت امتناع
هذا العلم ثبت مطلوب الخصم وهو امتناع تصور الوجود فمتعلق العلم الحضوري به لايفرط حاصل الدفع ان الظاهر ان النزاع في العلم
بحقيقة الوجود ومطلقا بل هو متعلق هو ممتنع او ممكن لانزاع لاحد في امتناع حصول العلم الحصولي بها وامتناعهم لان القائل بامتناع تصور حقيقة الوجود
لايقول بامكان تعلق الحضوري بها واذا من قال بامتناع تصور حقيقة الوجود واراد به الوجود الحقيقي الذي هو مناط الاثر اي الوجود
المصدري والوجود الحقيقي عين الواجب لذاته فلا يمكن تعقل حقيقة مطلقا واذا صار النزاع في امكان العلم مطلقا وامتناعه
مطلقا فلا يثبت بامتناع الحصولي مطلوب الخصم اذ امتناع الخصوصية لايستلزم امتناع المطلق لجواز ان يوجد في محفوص كخصوصية الوجود
فتفكر قوله وهو اجتماع الامرين اي فردين من نوع واحد ولا فصل بين ماهية النوعية واحد ادها وبين شيء اخر وعينه اذ
ليسا فردين من نوع واحد قوله فالنظر ان هذا المنع اه اي منع المماثلة بين الصورة الكلية لوجود الجزئي للنفس وبين المماثلة بين الصورة
الكلية والوجود الجزئي وبين شيء اخر وعينه فالاولى مبني على ان الكلية صفة للصورة والصورة القائمة بالذهن كلية والوجود القائم
بالنفس جزئي والمماثلة انما بين فردين من حقيقة وتهما ليس كذلك فلا مماثلة بينهما والثانية بناء على مذهب القائلين بحصول
الشيح والمثال فالمراد بالصورة الكلية الشيح والمثال فالمراد بالصورة الكلية هو الشيح والمثال وقد يطلق الصورة عليهما فالقائلون
بالشيح لايرونه صادقا على كثيرين فكيف يوصف الصورة بالكلية على مذهبهم كلية الشيح باعتبار معلوميته فمن هذه الجهة
صار كليا قوله ويحتمل ان يكون صفة للمماثلة المستفادة من اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما ولا يكون صفة للمماثلة مطلقا
كالاول فحاصله ان الصورة الكلية المتحدة بالشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي والكلان بينهما مماثلة تامة

لكن اجتماع هذين المثلين ليس بمستحيل لكونهما مترادفين بحيث تغايرت وجوداتهما وانما الاستحالة اذا كان وجودهما وجود
واحد وقوله اذ هين الشيء الحاصل لصورته او يعني بتحيل ان يكون للهيئة الشخصية بين الشيء الحاصل لصورته اي يتجوز
الاخبار بحاصل لصورته الكلية والوجود القائم بالنفس وجود جزئي حاصل بحيث يترتب عليه الاثار فاختلف الاخبار الوجود فلم يلزم
من هذه الجهة وجود اواحد صحيح يرتفع الامتياز بينهما ويلزم اجتماع المثلين المستحيل قوله فالاولى ان يقال حاصله ان ما قال الشيخ
على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحلها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يدل على اختصاص امتناع
الاجتماع بالاعراض مع انه ليس كذلك فانقلت ان الاجتماع في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا ممتنع والا يجوز كون الشيء الواحد
معينا في الف معين موجودا بوجود بين وهو كاترى ولذا قال المحقق فالاولى ان يقال ان المانع قيام المثلين بمحل واحد على نحو
واحد وليس قيام بين المثلين اي الوجود القائم بالنفس والوجود الثابت لها قياما بمحل واحد على نحو واحد لان اتصاف
النفس بالوجود اما الفعلي بان يكون الموصوف هو النفس والصفة هي الوجود موجودين في ظرف الاتصاف واما انتزاعي
بان يكون النفس في ظرف الاتصاف موجودة بحيث انتزاع الوجود عنها ولاشك ان النفس متصفة بالوجود الثابت لها على
نحو الاتصاف الانتزاعي لانها موجودة في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الوجود عنها واتصاف النفس بصورة الوجود العلمية
القائمة على نحو الاتصاف الانتزاعي بان صورة الوجود متصفة بالنفس وكلاهما موجودان في ظرف الاتصاف والاستحالة في هذا
الاجتماع لاختلاف الانحاء قوله والا اي وان كان مستحيلا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية لانها من متصورة
النفس المعلوم باطل للزوم الاستحالة وانما قلنا الاول ولم نقل فالصواب لامكان توجيه كلام الشيخ على نحو ما هو اولى بان يقال ليس
مقصود الشيخ حصر الامتناع في الاعراض بالفرض ان قيام المثلين انما يمتنع لو كان القائمان بنحو واحد وبينا ليس على نحو واحد فلا فرق
وانما عبر بقيام الاعراض بهذا اذ صورة الوجود عرض لا اختصاص به فافهم قوله او التشبيه يعني فلا يكون على ما قال الشيخ من كون الموصوف
هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه كذلك تشبيها على الموجود الخارجي فان لفظ العين قد يطلق ويراد به ما يقابل الذهن
وما يقابل الغير كذلك يطلق ويراد به ما يقابل الذهن ايضا فالقول بفائدة لفظ العين التنبيه على كون الموصوف الموجود الخارجي
والمراد بما يقابل الذهن او من التنبيه الاول لانه يدل على اختصاص الكلام بالجواهر وهو يعم الاعراض ايضا فانقلت ان المراد
بالوجود في نفسه الوجود المحمولي سواء كان لنفسه او للمحمولي موضوع وبالوجود في الوجود الرابط الغير المستقل فما وجه التحكم
والتسليم واحد مما وجه الاولوية تعرف حل الشق الاول مما ذكرناه اعني ما يقابل الذهن فلا يتم ان الاطلاق الوجود على الوجود الرابط يتسامح
المجاز فارادته بعيد قلت الذي اراده يعني الذي من كلام الشيخ ان الوجود بالغير الوجود المخصوص بالاعراض وما في حكمها كما يدل عليه عبارته "قوله م"
وارادة الوجود الرابط الغير المستقل بالملحوظية في ظاهر الرأي واما بحسب حقيقة الامر والواقع ان الوجود ليس معنى مشتركا بين
الوجود في نفسه والوجود الرابط كما عرفت دليله في الصحة العامية وكذا العدم ليس معنى مشتركا بين العدم في نفسه والعدم الرابط
وحاله كحال الوجود قوله توليف او يعني قول الشيخ الباء ان النفس للفاعل ومفعول توليف آخر للوجود وضاربه يكون كل
من التوليفين باعتبار اقسام الموجود او من موصوف واحد فلا يصح قوله توليفا واحدا وبيد احاصل ما قال انه الى اخيرا لم يجعله توليفا
آخر مرجحا لان كلا منهما باعتبار اقسام الموجود او لانهما وقعا من موصوف واحد والاولى ان يكون لاشتمال كل منهما على الآخر
انتهى قوله وذلك يعني علم توليف الوجود وبان الوجود ثبوت العين اما بتقدير نفسه الشيء لا منفعل وفاعل
لان توليف مفهوم المشتق للمفهوم آخر لتوليف المبدء اذ المبدء اما وجود مشتق والوجود مبدأه فتوليفه بالمشتق يستلزم توليف "مشتق م"

مبدائه بمبدا ر ہذا المشتق فعلم توقف الوجود من توقف الوجود بانه ثبوت الشيء قوله وتعليق امراه فكان ما اورد المحشي
من ان توقف المشتق مشتق يستلزم توقف المبدا ر بالمبدا ر لا يصح فيما عدا التوقف الاول لان مبادي باقي التوقفات
وهو الانقسام والصحة والمباينة للوجود لا يحصل الا بهذه المبادي ايضا توقفات للوجود فقال المحشي وتعليق امر مشتق
مثلا على مبدائه لذلك الامر فاذا علق الصفات المذكورة وهي المنقسم وليصح ان يعلم ويخبر على الوجود فهذا التعليق يشعر بان مبدا
الوجود ذو وجود علة تلك الصفات فعلم ان الوجود وما به ينقسم وما به يعلم ويخبر فهذا القول اشارة الى التوقف الثاني والثالث
ليس من قبيل النحو الاول بل من هذا القبيل فاندفع ما يتوهم ان توقف الوجود بالمنقسم لا يستلزم توقف المشتق بالمشتق توقف
المبدا ر بالمبدا ر وجه الدفع بما عرفت لا يخفى عليك ان هذا ان التوقف الحدي ظاهر وان لم الرسمي فيجوز ان يكون توقف الخاص
وبالعكس مع ان مبدا ر احدهما لا يصدق على مبدا ر الآخر الا ان يقال ان المقصد اذا كان معرفة كنه الشيء فتوقف احد المفهومين مع
قطع النظر عما هو خارج عنه بمفهوم او من حيث هو يستلزم توقف المبدا ر بالمبدا ر لا مطلقا فعدم الاستلزام في التوقف الرسمي لا يضر
المقصد قوله فان الجمهور راه حاصله ان الناس يعرفون الوجود بوجه عبارة عما عداه ولا يعرفون بهذه الامور فعلم ان هذه الامور
ليست صفة للوجود ولا بينة التوقف من كونه بين الثبوت للموصوف سواء كان توقفا حدا او رسما والامور المذكورة ليست
بينة الثبوت للوجود بل يحتاج ثبوتها الى التامل والفكر ولا يعلم الا الخواص بالقياس فلا يكون توقفا للوجود فانقلت قد يكون
اثبات الذاتيات للشيء بل يحمل الاولى نظريا كما بين في موضعه فكيف يحكم بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم من حيث انه
رسم فنقول قوله فليس للعرف اه هذا اشارة الى دفع ما قيل ان جمهور الناس يعلمون الوجود بالوجه ويقصد توقيف هذه الامور
الكثيرة فالوجود هو الكثير الوجود وهذه الامور ليست بواضحة من كنه الوجود ووجه الدفع ما علمت انفا من انه لابد في التوقيف من كونه بين
الثبوت سواء كان حدا او رسما واذا لم يكن هذه الامور بين الثبوت للوجود لم يصح توقيفه بها ويرد عليه ان النفس الناطقة يحد
بانه جوهر مجرد غير البدن وليس ثبوت الجوهر لها بينا والا لما وقع النزاع في جوهريتها قوله قال الشيخ في التعليقات هذا ايضا
حاصله ان الجمهور يعرفون حقيقة الوجود ولا يعرفون وجوب كونه فاعلا ومنفعلا فكيف يعرف به حقيقة المعلوم قلت لعل صح
هذه الامور للتوقيف قوله واما الى هذه الغاية لم يتضح لي اذ ذاك الا بالقياس اه تتمة من كلام الشيخ حاصله ان مفهوم الوجود
المعلوم للجمهور هو حقيقة الوجود وهذه الامور غير معلومة للخواص الا بالقياس لانها علوم نظرية فالخواص لما لم يعلموا ان لم يصح
لهم كون الوجود فاعلا ومنفعلا الا بالقياس فكيف حال من هو ليس من اهل هذه المرتبة ونقدم ان ترك الى الظاهر بعيد لم يحتاج الى
بيان حتى يثبت وجود هذه الصفة لهذه الشيء فانه بطريق اولى لان كونه فاعلا ومنفعلا لا بالتامل والتفكر كوجوده
يعني قوله الثالث والرابع الثابت مرادف للوجود والثبوت الوجود فلا يصح توقيفه به توقيفا حقيقيا وهو اجود لابطال هذه التوقيفات اذا
كانت حقيقة الانها دورية لكونها عين الوجود ومرادفة فتقدم عليها عليه يستلزم تقدم الوجود على نفسه وهذا هو الدور قوله او لكون
توقيفات بالاوضح يعني وجه آخر سوى الوجه السابق لكون هذه الامور توقيفات بالاوضح اذا الجيب مضمر في بيان هذه الامور دراكا
وما يراد فهم وان لم يدرك في حقيقتها فالوجود اجلى من هذه الامور فهذه الترديد منع الغلو للمنع الجمع لامكان الاجتماع بينهما و
بهذا الترديد يندفع ما قيل انا لا نسلم اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور ليبطل التوقيف بها وان كانت محتاجا اليه في الواقع
وجه الدفع فان هذه اذا كانت محتاجة الى الوجود فتوقف الوجود يكون متقدما عليها ويكون الوجود اجلى منها وهو اوضح
فيلزم التوقيف بالاوضح فافهم قوله حاصله اه يعني حاصل كلام الشيخ ان الموقفات بهذه الامور توقيفات للوجود بالوجه

عما هو متأخر عنه في الحصول الذهني فانه اذا سئل عن هذه الامور اخطر المجيب في بيان هذه الامور الماذا الوجود او مايرادفه فهو
الوجود متقدم على معرفة هذه الامور لتوقف معرفتها وتعريفها عليه وتوقيفات الوجود وما هو متأخر عنه الوجود وهذا غير جائز واما بين
المحل حاصل كلام الشارح لعلايرد علينا انا لانم ان الفاعل الموجد والمؤثر بل هو التاثير والكان التاثير لازما له وكذا المنفعل ليس
هو الوجود المؤثر بل هو التاثير والكان التاثير في الوجود فاذا قرر المحل كلام الشارح على ما عرفت من الحاصل اندفع الايراد وبان الامور
المذكورة متاخرة عن الوجود فاذا سئل عن الفاعل والمنفعل وقيل لم صار هذا فاعلا والمنفعل قيل في جوابه لان وجود ذلك
قبل وجود هذا بعده وكذا اذا سئل لم يصح الاخبار قبل في جوابه موجود لانه متصف بهذه الاشياء وان لم يكن الوجود
داخلا فيها لكنها متاخرة عن الوجود فلا يصلح لان يكون توقيفيا للوجود فافهم قوله المدعى بحسب الظاهر يعني المدعى في مقصد
الاشتراك بحسب الظاهر اي بالنظر الى المقصد السابق الموضح للاثبات بداهة الوجود بمعنى المصدري اشتراك معنى الوجود المصدري
الانتزاعي بين الوجودات والوجودات على سبيل الاجتماع او بعض الوجوه بدل على اشتراك الوجود بين حصصه كاشتراك
الكلي بين افراده وبعضها يدل على اشتراك الوجود بين الموجودات الموضوعة له كاشتراك العارض الواحد بين الموضوعات
على وجه الاجتماع وعلى كلا التقديرين يكون الوجود كليا قوله وبحسب النظر الدقيق اه وهو ان اشتراك الامر المنتزع لا يكون بدون
اشتراك منشأه وحقيقة الوجود ما يترتب عليه الآثار وصدور الاشياء والمعنى المصدري هو انه فيكون الوجود الحقيقة مدعى
في هذا المقام فيكون مشتركا فان كان كليا فاشتراكه كاشتراك المعنى المصدري بين حصصه فيكون لكل ممكن ما به الموجودية لصدق
عليه الوجود صدقا عرضيا وان كان الوجود الحقيقة جزئيا فاشتراكه مثل اشتراك المتعلقات كما هو مذهب المتاخرين
من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الممكن متصفا بالوجود الحقيقي بل للوجود علاقة مع الممكنات مصححة لحمل الوجود عليها كما بين
زيد وابيه علاقة وبين النار والشمس علاقة يقال لها ان زيدا يتمول والنار مشمس فالوجود واجب بالذات ولا تعلق بالممكنات
وهذا التعلق يقتضي انها موجودات اذ اشتراك الوجود على تقدير كونها جزئيا حقيقيا واجبا لذاته كاشتراك النظير بين المظاهر
والوجود انما هو النظير وجود المظاهر عين وجود النظير كما ذهب اليه الصوفية قوله فان قلت اي المدعى اه يعني ما قلت ان بعض
المدعى من اشتراك الوجود بين الوجودات ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد يعني لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك
بين الوجودات ممنوع اذ المدعى ليس اطلاق لفظ الوجود على الوجود بمعنى واحد بل المدعى ان للوجود معنى واحدا اشتركا
بين الوجودات في الواقع وهو المنظور في نظر الباحث وليس المنظور ابطال الاشتراك اللفظي واثبات الاشتراك المعنوي
ووضع لفظ الوجود بمعنى واحد والا لزم ان يكون البحث لغويا اذ بيان وضع اللفظ يتعلق بالبحث اللغوي لا بالقياس ويكون من
قبيل اثبات اللغة بالقياس وذا غير جائز بل انما يثبت بالاستعمال في كلام الوب ومحاوراتهم فانثبت اذا ثبت ان للوجود
معنى واحدا ثبت الاشتراك المعنوي وبطل الاشتراك اللفظي فيلزم عدم كون البحث لغويا واثبات اللغة بالقياس
قلت ليس المنظور في نظر الباحث ذلك وانما هو المنظور اثباته بحسب الواقع واستلزام احدهما للآخر لا يضرنا والا يصير بحثنا
لغويا مع انه ليس بمنظور الباحث ومقصوده ذلك وانما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس به انها انما بالقياس اذ البحث على ذلك
التقدير ليس عن اثبات اللغة بالقياس اذ معناه على ما هو المشهور ان يطلق اللفظ على الحقيقة لمشاركة هذا المعنى لما وضع
له اللفظ اولاجل الامر الذي هو علة صحة الاطلاق وهذا عند الجمهور بطلان الوضع وقد لا يكون لرعاية امر كوضع الارض للبساط
فالقياس عليه ظني وقد يراعى فيه امر لكن لا يصح الاطلاق كما في الاقرورة فانها لا تطلق على الآن فالبحث في القياس فيه ومالحق
فيه لا يوجب هذا المعنى المشهور لاثبات اللغة بالقياس فيه ومالحق فيه لا يوجب هذا المعنى المشهور لاثبات اللغة بالقياس بل

فيه اثبات وضع اللفظ بمعنى واحد مشترك للكل من قبيلهم اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة تحقيقية ليست بالفعل وضع الاول
والثاني بل العلاقة بينهما بوضع الواضع والمدخل للعقل في اثباته اصلا وهذا كاف اثبات اللغة بالدليل العقلي ويربط وبها
اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فالقياس جائز اذا اطلقنا على ذلك المعنى لعلاقة واعتبرنا لصحة اطلاق اللفظ عليه فكلما وجد
تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق المجاز فافهم قوله لتفصيله اه بهذا التفصيل يدفع ما اورد ان التردد في الخصوصيات انما ينافي
الجزم في شيء اذا كان عينه واختصاصه بذلك معلومين واذا كانا مشكوكين فلا ينافيه لجواز ان يكون الاختصاص والعينية في نفس الامر
ولا يكون معلوما للباحث فيجزم باحدهما مع التردد في الآخر فالقول باستلزام الجزم بالوجود على تقدير كونه نفس الخصوصيات او مختصة
بها مع التردد فيها مطلقا مما حاصل الدفع بالتفصيل ان الوجود اذا كان عين الخصوصية او مختصة بها فالعينية والاختصاص
اما ان يكونا معلومين او مشكوكين او يكون عدمها معلوما او يكونا غير متصورين وعلى كل من التقادير يلزم المحذور اما على الاول
فيستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود لانا نعلم بالبديهة ان الجزم بامر مع تجويز التردد فيهما علم عينية هذا الامر واختصاصه
به واما على الثاني اي على تقدير الشك وان لم يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود من حيث هو لعدم جزم العينية والاختصاص
بها والاضافة بين الجزم بامر مع التردد في شيء مشكوك عينية هذا الشيء واختصاصه بهذا الامر لكن التردد في الخصوصية يستلزم
للتردد في الوجود من حيث احتمال العينية والاختصاص فيستلزم وقوع التردد في الوجود من وجه والفرض عدم وقوع التردد
في الوجود اصلا فيلزم خلاف المفروض وعلى الثالث يثبت المدعى وهو ان الوجود مشترك وليس عين الخصوصيات ولا مختصا بها
ويلزم خلاف المفروض وهو عدم اشتراك الوجود على الرابع اذ كانا غير متصورين لا على سبيل الشك ولا على سبيل الجزم او يكون
غافلا الذهن عن ادراكهما وجودا وعدما ثبت امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات على تقدير الاشتراك المعنوي اذ لا
للوجود سوى الخصوصيات فحاله كحالها فيلزم خلاف المفروض فامتنع الايراد ويرد على الاحتمال الاول ان جزم العينية والاختصاص
انما يكون بالخصوصية المتحققة في الوجود فاذا تردد العقل في تلك الخصوصية لعدم وجوب تحققها لم يتحقق جزم العينية والاختصاص
بالخصوصيات فلا يستلزم التردد في الوجود وعلى الاحتمال الثاني بان الاستلزام مع حينية العينية منقوض بانا نجزم بوجودا واجب
جل شانه مع التردد في صفاته العينية كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها قبل قيام البرهان عليها فهناك مع تجويز العينية لا يستلزم التردد
في الصفات المذكورة في صفاته تعالى وكذلك الاختصاص بين الصورة والهيولى مع تجويزه يجزم بوجود الصورة الجسمية مع الشك
في وجود الهيولى ولا يستلزم التردد في وجود الهيولى التردد في وجود الجسمية وعلى الثالث ان المدعى اثبات الاشتراك المعنوي
في الواقع لا عند العالم اذ جزم قد يكون يقينيا مطابقا للواقع وقد يكون جهليا غير مطابق له فلا يثبت به المدعى وقد وقع ههنا
في بعض النسخ ويلزم خلاف المفروض اي خلاف ما فرض وهو كون الوجود عين الخصوصيات او مختصا بها فما اورد عليه ان
المفروض هو الاختصاص والعينية في الواقع والانفكاك بينهم وبين العلم اذ العلم قد يكون مطابقا للواقع مدفوع بان الفعل
اذا لم يرخ العدم العينية والاختصاص فهذا الجزم يوجب كون الحكم بالاشتراك صادقا في الواقع وهو خلاف المفروض وعلى الرابع
يرد ما يرد على الثالث من ان العينية والاختصاص اذا كانا غير متصورين لا يثبت الاستلزام كما عرفت في صفات الواجب تعالى فافهم
قوله ولك ان تقول اه هذا اجمال بعد التفصيل تنبيها على ان الدليل يتم بدون التفصيل الى قوله حاصله ان اللزوم بين اصل
الجزم بالوجود والتردد في الخصوصيات نقول في بيانه ان حصول الجزم بامر مع التردد في امر آخر انما يكون على تقدير الوحدة فانه
يلزم الوحدة فحصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يكون الا اذا كان الوجود نفس واحدة كما بينا اذ على
تقدير ان يكون للوجود معان متعددة يمنع الجزم مع التردد ولا استلزام لانتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال في الحاشية ان الواو

ان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم به واحدا وقد ذكر بناء على هذا التقدير بين اى العينية والاختصاص انتهى
يعنى اذا حصل الجزم بالوجود مع ذلك التردد فلابد ان يكون للوجود منشأ واحدا وحصول الجزم بالوجود باستمراره مع
التردد والتبدل الاعتقادات بناء كون معتقده امرا نفس الامر فلا يكون عينا للخصوصيات ولا مختصا بها ويندفع بهذا
البيان ما قيل ان الدليل لا يتم الا اذا اريد ان الجزم بالمختص بناء التردد في المختص به غير وعليه ان هذا انما يكون اذا كان
العينية والاختصاص معلومين فيجاب عنه بالتفصيل وجه الدفع ظاهر وهو الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن بدون
منشأ واحد مشترك بينهما وذلك يقتضي امكان الاشتراك بينهما بالضرورة من غير حاجة الى التفصيل المذكور ونوقش فيه بانه يجوز
ان يكون للوجود معان متعددة في نفس الامر ويكون كل منها قابلا للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات وبعضها مختص
ببعض تلك الخصوصيات بعلة خارجية ويلزم من حصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر فثبت
كون الوجود معنى واحدا مشتركا في الواقع فتامل قوله ويمكن تقرير الدليل اى الدليل المذكور في المتن فلا يرد عليه شيء
حاصله على ما قيل ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنويا لامتنع الجزم المطابق للواقع مع التردد ويكون الحكم مع التردد وكاذبا
والتالي باطل لان كثيرا ما يحكم بوجود امر مع التردد في الخصوصيات حكما مطابقا للواقع ويمكن تقريره اى تقرير الدليل على صورة
العينية بان يكون ما ذكر فيه بناء على بطلان التالي اما بان يقال لو لم يكن للوجود مشتركا معنويا لامتنع جزم معنى الوجود مع التردد
في الخصوصيات مع ان هذا المعنى حاصل للجزم المذكور في ضمن التردد في الخصوصيات فالمذكور تنبيه على بطلان التالي واما
امتناع الجزم فقوله لانه اذ حاصله ان الدليل اما ينحو قريبة لا يلزم منه اشتراك الوجود اعم من ان يكون على وجه الاجتماع او
على وجه البدلية والمدعى اشتراك الوجود على وجه الاجتماع فلا يثبت المدعى قوله لانا نقول اه حاصل الجواب سلمنا ان
الدليل يثبت منه الاشتراك على وجه العموم لكن يستلزم المدعى لان الاشتراك على وجه البدلية يرجع الى الاشتراك على وجه
الاجتماع وهو المدعى اذ الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فرد منتشرا متعينا بتعين ما كان له حقيقة كلية اذا
جرد النظر عن ذلك التعين ليصدق على جميع الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهو المقصود والفرد المنتشر يطلق على معينين احدهما
فرد غير معين من الكلي اى شخص منه ويطابق كل شخص منه على وجه البدلية لا الاجتماع كمحسوس الطفل في مبدا الولادة اذ
معتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهوم الفرد يستلزم فاعلا الكليا كان ماشيا فيكون معناه انسانا واحدا لا بشخص اى شخص
كان فيمكن ان يكون في نفسه زيدا وغيره والآخر فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالشيء الحاصل بتضييف البعد وهذا لا يصح
في نفسه ان يكون اياما كان من اشخاص الانسان بل هو في نفسه اما زيدا وغيره لعدم صحة عند العقل ان يكون اما بهم على سبيل
الشك والتجويز الذهني من حيث انه غير معلوم فالفرد المنتشر اياما في متن اخذ كان له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات التردد
فيها على وجه الاجتماع وبالضرورة ليس حقيقة الوجود ذلك الفرد المنتشر بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
مما يمكن فيه فرض الاشتراك بينهما على سبيل الاجتماع بحسب اصل الاشتقاق والمتبادر من مفهوم الوجود ومحمول عليها بالمواطاة
هذا ما في بعض الحواشي قوله ويندفع اه اى مما علمت من الجواب يندفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل من ان الجزم بالوجود
مع التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا اشتراك الشيء المردد بين بعيد من الانسان والفرس فان الشيء اذا كان بعيد

يقع التردد في كونه انسانا او فرسا مع الجزم بكونه شبحا فيلزم كون ذلك الشبح مشتركا بينهما مع انه جزئي بالبقين التكثر
اصلا وجه الاندفاع ان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقة
الكلية هو كون شبح الحيوان مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع فلا باس باشتراك الحقيقة الكلية بين الانسان والفرس دون الجزئية
اشتراك الشبح المرئي الشخصي في الخارج بينهما ليلزم المحذور وقوله فليتامل لعله اشارة الى ما قيل انه ان اريد بالوجود المشترك
ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط لا اجتماعا فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات كونه حقيقة
مشتركة بجواز ان يكون الوجود امرا مخصوصا يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية على سبيل البدل فقط لا لاجل كونه حقيقة كلية مشتركة مع
الواقع وان اريد ما يكون صادقا على كثيرين عند العقل فجوابه الشركة والصدق بدلا ولو على وجه البدل فلا نم ان يكون للوجود المشترك
بهذا المعنى حقيقة كلية قال قوله وهذا الوجه اه يعني الفرق بين الوجه الثاني والوجه الاول ان الاول لاثبات اشتراك الوجود
بين الوجودات اذ ثبت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات والخصوصيات مغايرة بالوجودات الخارجية بين الجوهر والعرض
وانواعها والوجه الثاني لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات وفسره اي وجود الجوهر والعرض ووجودات انواعهما
ظاهره يدل على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات ويلزم منه اشتراكه بين الوجودات ايضا اذ هما متلازمان لانا نعلم
بالضرورة ان الوجود اذا كان مشتركا بين الوجودات يكون مشتركا بين الموجودات ايضا اذ هي عوارض الوجودات ضرورة ثبوت
ولازمه في وجود العوارض في الموضوعات فاوجده في العوارض يوجده في الموضوعات ايضا وبالعكس ويرد عليه بانه ان اريد بالاشتراك
اشتراك الوجود بالمعنى المصدري بين الوجودات التي هي حصصه فالدليل تام الا انه لا طائل تحته اذ اشتراكه وحدته على ما بين
وان اريد اشتراك الوجود الحقيقي فلا يدل اذ يجوز ان يكون الوجودات الحقيقية امورا متباينة بالماهيات ويكون اشتراك
الوجود فيها اشتراك الكلي الوضعي بين موضوعاتها ويكون تقسيم الوجود اليها تقسيم الكلي الوضعي لما افاده الوضعية فيدفع
بان الظاهر النظر والكلام يحكم بذلك لكن النظر الدقيق والتامل الصادق يحكم بان المفهوم الواحد المنتزع من هذه الوجودات
والخصوصيات لابد ان يكون صدور انتزاعه امرا واحدا مشتركا بين هذه الخصوصيات فثبت اشتراك الوجود الحقيقة الضافتامل
فانه دقيق قوله ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل المراد بالتفصيل ان يلاحظ [illegible] بعبارة غير جامعة للكثرة وبالاجمال ان يتصور بامر كلي صادق عليه الامر بحيث الخصوصية [illegible] بعبارة جامعة للكثرة كالجميع والكل
قوله كتقسيم الوجود الى الواجب والممكن اه فالوجود المقسم يلاحظ هنا وجود الواجب والممكن على وجه يمتاز
عما عداه وليس بعبارة جامعة للكثرة قوله ووجود الممكن اه الوجود الجوهر والعرض اه هذا استدلال ثان للقسم الاول اما
اورد مثالين له لما يلزم ان التقسيم لابد فيه من اعتبار التقييد بل قد يكون التفصيل بدون التقييد فالحقت ان تقسيم
الوجود الى اقسام يكون كتقسيم العين الى الجاهرة والذهب والركبة على سبيل الترديد وفي الترديد لا يجب الامر المشترك
معنى بين المرددات فيها فلا ثبت اشتراك معنى الوجود بين الوجودات قلت الترديد هو الحكم بالتباين فاحد الوجوه
المشهورة فلا بد فيه من وقوع احدى الشقوق دون الارتفاع الوجود جميع شقوقه واضح فلا يكون ترديد افيكون
تقسيما والا بد فيه من اشتراك معنى واحد في الاقسام فثبت الحاقوله كالتقسيم وجود كل نوع اه في هذا التقسيم بلا حظ كل

كل من القسم والاقسام بامر مكا وبعبارة جامعة للكثرة قوله كما ينقسم الوجود الى وجودات اشخاصها فيقال
التقسيم يلاحظ الوجود المقسم ملحوظا واحدا متميزا عما عداه والاقسام الكثرة يلاحظ ملحوظا واحدا متميزا عما عداه والاقسام
الكثرة يلاحظ ملحوظا واحدا بحيث لا يتميز احدها عن الآخر فصار الاول مفصلا والثاني مجملا قوله والرابع اه اي تقسيم
الرابع عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على الاجمال والاقسام على التفصيل كما ينقسم وجود كل نوع الى وجوده الصنف
والشخص فالمقسم وجود كل نوع يلاحظ بامر مكا وبعبارة جامعة والاقسام وجود الصنف والشخص يلاحظ على وجه ممتاز
عما عداه وبعبارة جامعة قوله لانك اه بيان لدفع دخل مقدر وهو ان وجود التقسيمات لا يدل على اشتراك الوجود
بين جميع الموجودات فان الوجه الاول يدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين انواعها واشخاصها
ووجه الدفع ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث اليه بان
يقال اولا الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الممكن وجود الجوهر والعرض ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعها
ووجود كل منها وجود الافراد والاشخاص فثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات من وجود الواجب والجوهر والعرض
والافراد والاشخاص ولا يكفي انضمام الوجه الثاني فقط الى الاول ولقائل ان يقول ان وجود كل نوع وجود الافراد لكن
يجوز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجودا غير انواعها الا اذا ثبت ان وجودهما لا يمكن بدون الانواع فح لا بد من انضمام
الوجه الثالث ايضا ولا يكفي الثاني فقط وكذا ضم الثالث فقط بدون ضم الثاني الى الاول لا يكفي اذ لقائل ان يقول ان وجود
انواع الجوهر والعرض يجوز ان يكون غير وجود الافراد والاشخاص ووجودهما عين وجودات الانواع لهما فلا يثبت اشتراك وجودهما
بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد بدون الافراد فح لا بد من انضمام الثالث ولا يكفي ضم الثالث فقط
قوله يحصل ايضا بالتقسيم الثالث اي يحصل الاشتراك بالتقسيم الثالث فقط من دون الانضمام مع الاول بحيث يوجد على الاطلاق
بين الوجود ووجودات الاشخاص الموجودة كلها ووجود الانواع الموجودة كلها بخلاف الاول فانه لا يثبت اذا احد هذه
الاشتراك الوجود بين الجوهر والعرض لا بين انواعها واشخاصها فاقتضت بالتقسيم الثالث يحصل الاشتراك بين الاشخاص و
الانواع لا بين وجودات الاجناس قلت لا يوجد الاجناس الا في الانواع فمن اشتراك الوجود فيها ثبت الاشتراك في
الاجناس فما الخلاف العكس قوله فيه نظر اي في ما ذكره من التقسيم نظر اذ تقسيم وجود الكلي الى الافراد ليس بصحيح اذ وجود الكلي اما عين
وجود الافراد او غيرها فان كان الاول فليس التغاير بين المقسم والاقسام والكان الثاني فليس كليا صادقا على الافراد فلا بد من صدق
المقسم على الاقسام وذلك اي عينية عدم صحة المقسم لان الكلي قبل اتصافه عن الجزئيات غير ملحوظ وتصور وجوده الى ارض في نفس
الامر عين وجودات الافراد الى ارضية ولا بد في التقسيم من صدق المقسم على الاقسام وههنا ليس كذلك فلا يصح التقسيم قوله وجوابه
اي جواب هذا النظر ما حاصله انه ليس المراد بتقسيم الوجود تقسيم معنى مابه الموجودية للكلي في نفس الامر حتى يتوجه النظر بل المراد ان مفهوم
الوجود من حيث اضافته الى الكلي كوجود الجوهر مثلا يقسم الى وجودات الافراد اي الحصص المضاف اليها اي وجودات الجواهر
الخاصة ولا شك ان مفهوم الذي هو المقسم صادق على تلك الوجودات اذ كل منها وجود الجوهر فهو الجواب على التقدير تقسيم المفهوم
الى الوجود منقسمات مترتبة متنازلة من الاجناس الى الانواع ومنها الى الاشخاص بخلاف الجواب الثاني قوله وايضا هذا جواب آخر

للنظر معترض تقريره الدليل حاصله انه ليس المقسم تقسيم الوجود الى الوجودات منقسمات مرتبة بان تقسم اولا الى وجود
واجب وممكن ثم الى انواع الجواهر والعرض ثم الى الافراد والاشخاص حتى يرد عليه ان تقسيم الوجود الى افراد غير صحيح
بل تقسيم مطلق الوجود سلما الوجودات ابتداء من غير اضافة الى شيء بتقسيمات متعددة في مرتبة واحدة بان يقال الوجود
المطلق اما وجود واجب او غيره وثانيا الوجود المطلق اما وجود الجوهر او وجود العرض او وجود غيرهما وثالثا الوجود المطلق
اما وجود العقل او غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء من الانواع والاشخاص الا وان تقسيم مطلق الوجود الى ابتداء بتقسيم اوليا
فاندفع السؤال الذي كان مبناه على اعتبار الاضافة في الوجود المنقسم الى الكلام ثم الوجود جزئيا اذ لم يعتبر الاضافة في الوجود
بل احد المطلق وقسم ابتداء بتقسيمات متعددة في درجة واحدة فافهم قوله التقسيم اه هذا التوليض على قول السائل ان حقيقة
التقسيم هو مختص بالمشترك فانه يقتضي تقادق الكل والجزء في تقسيم المتصل الى اجزائه التحليلية وتقسيم المنفصل ليس كذلك لانها
ليست بمشتركين في كل واحد من اجزائه لعدم تقادق الكل والجزء فيها فقال المحشي التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في القسم بشمل الكل
حاصله ان حقيقة التقسيم ليس هو مختص بالمشترك بل هو عبارة عن احداث الكثرة في نفس المقسوم الواحد فهذا التقسيم يتحقق حقيقة
اذا كان للمقسوم متحد امع الاقسام قبل قسمة الاهذه الاقسام فهذه القسمة بالذات منحصرة في تقسيمين تقسيم الكل الذاتي الى
جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية لان القسمة اما ان يكون في هيئة يجب ان يكون متمايزة في الوضع دون الوجود سواء
كانت بحسب الحل او التوهم جزئيا او التوغل كليا فهي من التقسيم واما ان يكون في هيئة واحدة فهيئة حينية كانت او نوعية الى
جزئياتها فتضم متبوعة او مشخصة فهي من القسم الاول وبهذا المراد من قول السائل ثم الى مشترك كما هو الظاهر واما تقسيم الكل الى اجزائه الذي هو خارج عنها ومحمول عليها وتقسيم المنفصل الى اجزائه التي ليس المقسوم متحدا معها قبل القسمة ولا بد ما تتغاير
كلها حدس الاجزاء للكثرة الموضوعة بالذات للهيئة الاجتماعية قبل القسمة وبعدها تقسيم بالعرض لوساطة تقسيم موضوعها للكثرة
بالذات بان يكون الكل الموضوع نفسه منقسما اليها قوله وتقسيم المتصل الواحد اه يعني في تقسيم الواحد الى اجزائه المقسوم متحدا
مع الاقسام اذ وجود الكل موجود الاجزاء ويرد عليه ان الاتحاد بالذات والوجود يقتضي ان يحمل احدهما على الآخر اذ معنى الحمل
هو الاتحاد في الوجود مع ان الجسم المتصل ليس محمولا على اجزائه اذ لا يقال للسقف ذراع من الذراع انه ذراع ولا بالعكس فالواجب
تسليم الحمل بان الحمل المواطاتي وان لم يوجد لكن الحمل الاشتقاقي وهو الحمل لوازمه ذو اذا وجد ههنا لانه يقال للذراع
انه ذو سقف وللسقف انه ذو ذراع الذي هذا السقف فانقلت لم حمل تقسيم المتصل الى اجزائه مرارا آخر من القسمة مع انه
يرجع الى التقسيم الكلية الى جزئياته قلت تقسيم المتصل الى اجزائه بالنظر الى هويته المتصل في مرتبة الشخصية ولو قطع النظر عن الوصف
الدال على امتناع حصول الاتصال الحقيقي بين الامور المختلفة بالهوية يمكن الاتصال بينها فلا يكون حينئذ من تقسيم الهوية الى جزئياتها
واما بالنظر الى الزمان فرجع اليه فالمقسم ههنا تقسيم هوية المتصل الى الاجزاء التحليلية لا تقسيم هوية الى افراده وتقسيم
المنفصل اه يعني تقسيم الكم المنفصل الذي لا وجود فيه لمشترك كما لا عدد الى اجزائه تقسيم بالعرض ويرد عليه ان الكم المطلق
ما يقبل القسمة بالذات سواء كان متصلا او منفصلا فكيف يصح القول بتقسيم المنفصل الى اجزائه بالعرض اذ بقبول القسمة
الى الاجزاء بالذات من احوال الكم مطلقا ويجاب عنه بان حقيقة القسمة للوجود الا فيما كان المقسوم فيه متحد امع الاقسام

محشي

المنفصل

الاقسام بالذات كما عرفت الفاوة المنفصل ليس كك فالقسمة فيه يكون بالوض والمجاز وتوليف الكم مطلقا يقبل
القسمة بالذات والكان بحسب الظاهر يقتضي قبول القسمة طبع افراده بالذات لكنه توليف حقيقة باعتبار بعض الافراد وتوليف
المطلق هو توليف بالمجاز فهو محمول على عموم المجاز فانقلت ان الكم المنفصل الذي هو العدد كالعشرة مثلا مركب من الثمانية
والسبعة وهما جزءان لها فيكون تقسيمها الى التقسيم الى اجزائه وهو من التقسيم بالذات فاوجه عده من التقسيم بالوض
قلت والتحقيق ان العدد ليس مركبا من الاعداد بل من الوحدات كما بين في موضعه فيكون العدد الاقل خارجا عن العدد
الاكثر ولا يكون جزءا بل يكون متزاحما ومتعددا معه بالوض فصار تقسيم اي تقسيما بالوض والوحدات الداخلة متعددة
متباينة في الوجود الذهني والتوصيف بينها بحسب الحقيقة الاجتماعية فقط لا بحسب الهيئة والوجود فتقسيم العدد البهائي قبيل
التقسيم الثاني فافهم قوله جواب للسوال المصدر بقوله لا يقال اه حاصله ان قسمة الوجود الى الواجب والممكن للاشتراك اللفظي
كقسمة العين للفوارة الى والباصرة فالوجود لفظ واحد كالعين وله معان كثيرة لانه مفرد واحد فاذا كثرة صح ان يكون
مترا معنويا فاجاب الشارح اولا بقوله قسمة الوجود قسمة عقلية اه والثاني بقوله قد قيل حاصله ان التقسيم في مثل العين انما هو
باعتبار تاويل المعنى بلفظ العين فوجه الاشتراك المعنوي وهو مقصودنا ولولا هذا التاويل لكان هذا التقسيم تزويرا
لا تقسيما والفرق بين التقسيم والتزويد ان مابه الاشتراك لازم في التقسيم فنفي التزويد بما به الاشتراك ليس بلازم فالمعنى بلفظ
مشترك في جميع معاني العين ولو لم يؤل بهم لم يوجد مابه الاشتراك لم يكن تقسيما فاذا كان تقسيما يوجد مابه الاشتراك بين الاقسام
هذا هو الاشتراك المعنوي فبطل الاشتراك اللفظي قوله انه غير متوجه يعني هذا الجواب غير متوجه على السوال ولا يدفع به السوال
اذ حاصل السوال ان اقسام الوجود بالاقسام المذكورة باعتبار تاويله بمعنى لفظ الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا المعنوي
فكيف يتم قبول الاشتراك المعنوي قوله سوا كان حقيقة حقيقة نوعية اه هذا التعميم بالنسبة الى الحقيقة والتعميم المذكور
في الحق بالنسبة الى الاذاد قوله اورد عليهم اه حاصل الايراد ان قيد وحدة العدم مستدرك لا حاجة الى اخذه في تقرير الدليل
بل على تقدير تقيد العدم المقابل يلزم اختلال الحصر المذكور في الدليل اذ الحصر بين كون الشيء معدوما والعدم اوغير العدم فرد اختلال
الحصر قوله واعتذر عنه اه اي عن قيد الوحدة اه بان لازم الحصر على تقديره وحدة العدم اذ تقيد الوجود اذ تقيد الوجود المطلق او يكون
العدم بمعنى سلب الوجود مطلقا كما يشير به قوله او لا يكون موجودا اصلا والطرف الاخر يكون الوجود الخاص والحصر حينئذ ليس حصرا عقليا
لجواز انتفائهما لوجود اصلا كون موجودا بوجود اخر منوعي الوجود الذي قصد الحصر بينه وبين العدم واما اذا كان العدم متعددا
فيكون الحصر بين وجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود الخاص وهو حصر عقلي لامتناع الخلو عنهما اذ لا يجوز الخلو عن وجود زيد
وسلبه والا يلزم ارتفاع النقيضين قوله انت تعلم اه حاصله الاعتراض على قوله وعلى تقدير تقيدها يحصل الحصر العقلي لتوهم ان الجزم
بالجزم حاصل مع تجويز ان يتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فان قولنا زيد موجود او معدوم يجزم الحصر فيه وتصور معنى العدم المانع
للوجود فقط من غير ان يلاحظ ان معنى واحد ومتعدد بالاضافة الى الوجود فتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص عن الحصر قوله
الا ترى اه هذا تاييد يحصل جزم الحصر بدون تصور العدم بهذا المعنى حاصله ان البعض ذهب الى ان العدم غير مضاف الى الوجود
ويحكم بالحصر بين الوجود والعدم فلو كان الحصر موقوفا على اخذ العدم بمعنى سلب الوجود الخاص كيف يحكم هذا البعض القائل بعدم
الاضافة بالحصر بينهما فعلم ان الجزم بالحصر حاصل بدون تصور معنى الاضافة فانقلت الحصر العقلي يجزم به العقل بمجرد تصور معنويه

طرف الحصر شيء خارج عنه لا يشترط ان يكون الا بين الشيء ونقيضه او لا يتصور خلو الشيء عن امر ونقيضه فان تصور الوجود يجتمع
السلب المضاف الى الوجود مع حصول الجزم اليقيني وقول من قال بالحصر عند كون مفهوم العدم غير مضاف للعول عليه اذ يجوز ان يتصور
قلت المراد ان اكثر العلماء يحصل لهم الجزم بقولنا الشيء اما موجود او معدوم بمجرد تصور العارفين من غير التفات الى الاضافة ومفهوم العدم
القدر يكفي للتأييد والمكان لتقيضا للوجود ويتحقق فيه نفي الوجود لكن لا يستدعي اعتبار هذه الاضافة ومفهوم العدم بل يكفي تحقق
الاضافة وتعلقها به في نفس الامر قوله والسر فيه اي في حصول الجزم بالحصر من غير تصور العدم بمعنى سلب هذا الوجود ان الوجود صورة واحدة
وللعدم صورتين احداهما غير معتبرة فيه الاضافة ويعبر عنها بالعارضية بيّنة وتفصيلية يعبر فيها الاضافة لا الوجود وهو قوة السلب البسيط
ومناط حكم الحصر بين الموجود والمعدوم وهو الصورة الاجمالية فاعلم ان الشيء اما موجود او معدوم فيما ذكره الشارح لا يكون الحصر
عقليا لان تصور العدم الاجمالي بالنحو خارج عن طرف الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه خارج عن تصور طرف الحصر في الانسان واللا انسان
فلا يكون الحصر بين تصور الانسان واللا انسان حصرا عقليا فالقول بحصول الحصر العقلي على تقدير تعدد العدم والوجود ليس بصحيح
قوله مع ان السلب اه حاصله ان لو كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة لا الوجود الخاص يعود الاشكال عدم بقاء الحصر
العقلي كما كان عند وحدة العدم فاخذ وحدته مستدرك غير مفيد قوله الاحتمال اه هذا دليل عود الاشكال حاصله انه اذا كان العدم
متعددا في نفسه يبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم لاحتمال ان يكون الشيء معلولا لسلب آخر سوى السلب الذي حصر شيء بين الوجود
ويكون هذا السلب الآخر مضافا لا وجود وهذا الشيء اورد عليه انه اذا تعدد العدم يجوز ان لا يكون كل صالح للاضافة الى الوجود
خاص رافع له واذا كان العدم الخاص رافعا للوجود الخاص يكون مناقضا لهذا الوجود دون غيره فيكون الحصر بينهما حصرا عقليا
فلا يبطل الحصر قوله ليلزم خلاف المفروض اه حاصله ان العدم واحد في نفسه ومتعدد بحسب الاضافة لا الوجود ولا يكون له تعدد في
نفسه يلزم خلاف المفروض اذ يفرض تعددها كما اشار اليه بقوله وعلى تقدير تعددها اه والتعدد بحسب الاضافة لا يناقض الوحدة في نفسه
فجميع العدم واحد وقد فرض تعددها وهذا خلاف المفروض قوله لا يقال اه حاصله ان الحصر العقلي على تقدير تعدد العدم اذ يفهم من
ما هو مقابل الوجود الخاص فالحصر على هذا التقدير يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص ويكونان طرفا الحصر وهما نقيضان والحصر
بين النقيضين عقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشيء ونقيضه قوله لانا نقول اه حاصل الجواب ان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بمجرد تصور الطرفين
بقطع النظر عن امر آخر والجزم بالحصر بين النقيضين وبين الشيء ومقابله اي هو بالنظر الى كونه مقابلا ونقيضا فلا يكون هذا الحصر حصرا عقليا
الا ان يقال ان الحصر بين الشيء ونقيضه ضروري وليس التناقض والمطلق في اثبات الحصر فالحصر على تقدير تعدد العدم بين الوجود الخاص
والعدم الخاص وهو ثابت بالضرورة فلا يرد ان اخذ وحدة العدم فلا استدراك ولو لم يكن الحصر عقليا يلزم ان لا يكون الحصر بين الايجاب
والسلب المتناقضين الضروريين عقليا قوله واعترض عليه شارح التجريد اه حاصله ان المتبادر من مفهوم العدم هو سلب جميع الوجودات
والترديد بين الوجود الخاص والعدم بهذا المعنى ليس بحاصر لانا اذا قلنا زيد موجود بوجود خاص او معدوم بمعنى مسلوب عنه جميع
الوجودات لا يكون حصرا عقليا لاحتمال ان يكون موجودا بوجود آخر سوى هذا الوجود الخاص اورد عليه انا ان اردنا
ان العدم الخاص معناه ما يناقض جميع الوجودات فلا يصح لانه مقابل للوجود الخاص ونقيضه فكيف يكون معناه ما يناقض جميع الوجودات
ان اردنا ان العدم المطلق معناه سلب جميع الوجودات فسلم لكن حينئذ لا يدفع اخذ وحدة العدم والكلام على تعدده فوا
انت جراه حاصله ان معنى العدم عند الجمهور سلب الوجود وهو المتبادر منه فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي

لاينافي وجود الآخر والاخذ بمعنى آخر سوى السلب المضاف الى الوجود غير متبادر منه وليس عند الجمهور ولهم اذا اخذ مضافا
الى الوجود المطلق يكون انتفاء مرتبة ما ينافي جميع الوجودات فاذا رفع من جميع معنى العدم يتوقف على ما قيل ان معنى العدم الخاص
غير مصدق سلبا الوجود الخاص وليس الكلام فاخذ العدم في الدليل بمعنى ما ينافي جميع الوجودات خلاف المتبادر وعند الجمهور هذا
الاخذ في حكم مقدمة اخرى واذا اخذ مقدمة اخرى في الدليل يختلف تقريره لاختلاف المقدمة فيصير تقريرا آخر فالاعراض يتوجه
على هذا التقرير لا على التقرير الذي اعترض عليه فيكون الايراد على غير مورد الا ان يقال ليس مقصود المعترض ان المراد بالعدم العدم الخاص
او كونه غير مضاف سلبا الوجود الخاص بل مقصوده ان المتبادر من لفظ العدم ما ينافي جميع الوجودات فلا يرد انه اذا قيل زيد معدوم
يفهم منه انه ليس له وجود اصلا فحينئذ الدليل لم يصر العدم الا بالمعنى المتبادر فلا يكون تقريرا آخر قوله ثم يمكن اه حاصل هذا التقرير
اشتراك الوجود والعدم معا حيرها في مقابل الآخر فيكون كل واحد منهما معنى آخر واحدا اذ لو كان احد المتقابلين متعددا لم يتعقل
الحصر عقليا بخلاف التقرير الاول فانه بعد ثبوت وحدة العدم يثبت وحدة الوجود لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يتم الا اذا اخذ
وحدة العدم ثم اخرى في الوجود اذا اخذ وحدة الوجود ثم اخرى في العدم اذ على تقدير تعددهما لا يصير الحصر كما عرفت سابقا قوله
بان الوجود يناقض العدم اه حاصل هذا التقرير اثبات وحدتهما بالتناقض بان كلا من الوجود والعدم متناقض للآخر والتناقض
مفهوم واحد وكذا التناقض يكون واحدا لاستلزام وحدة اللازم وهو المتناقض وحدة الملزوم وهو التناقض ويرد عليه انا لا نسلم
ان التناقض مفهوم واحد شخصي يلزم من وحدته وحدة المتناقض بل يجوز ان يكون للعدم مع وجوده مناقضة مع اخرى وكونه مفهوما
واحدا نوعيا مسلم لكن لا نسلم الاستلزام لجواز ان يكون المتناقض له اشياء متعددة مختلفة تتحقق حصة من التناقض بين الشيء ومناقض
حصة اخرى من الشيء ومناقض آخر قوله وربما تقرر اه وهذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم كالتقرير الاول حاصله ان كون
مفهوم العدم واحدا يتبين وجود تناقض للمحالة ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المتناقض الآخر لان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين فوحدة العدم تستلزم وحدة الوجود فثبت ان الوجود مفهوم واحد وهو المطلوب قوله وما به اه يعني قد تقرر بما به لو لم يكن
احدهما واحدا العطل الحصر العقلي بينهما لما عرفت سابقا قوله وجوده اه هذا دفع للتعميم بين الاول ان الحصر يلاحظ فيه اللفظ واذا ضاع
فما وجه قول الشيخ كان الحصر ملاحظة اللفظ واوضاعه والثاني انه يجوز الحصر ملاحظة المعنى المحتاج للوجود من الخارج الا ان
لفظ عليه وهذا المفهوم شامل لجميع تلك المعاني ولو على سبيل البدلية فيكون مشتركا لفظيا فدفعها المحيي لقوله وجودا يحتمل معنيين
الاول الوجود المنتشر والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والاول منتف للمدعى وهو الاشتراك المعنوي فان وجودا من الوجود يصدق
على افراده على سبيل البدلية وله بطبيعة كلية للصدق على افراده بالاجتماع ايضا فقد ثبت اشتراك الوجود بين الوجودات بدلا
وجمعا كما قرره المحيي سابقا وبهذا اندفع قولهم انا لا نسلم ان ثبت به الاشتراك المعنوي لا اللفظي وحينئذ اندفاع الاستدلال عليه
لفظ يوجب ملاحظة اللفظ وضعه بالضرورة قوله اجاب بحسبهم اه اي بحسب المعنى الثاني اذ هو داخل تحت مقدر وهو ان الوجود كان
مختلفا للمعنيين فالمناسب للشارع ان يحسبهما فلم ترك الجواب بحسب الاول واجاب بحسب الثاني وجه الدفع ان الاول كان مستلزما
للمدعى وهو الاشتراك المعنوي كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بحسبه فحمل الشارح الوجود الموجود قول المعترض على المعنى الثاني وهو
ما يطلق عليه الوجود واجاب بحسبه قوله وعلم بالضرورة ايضا اه حاصله اثبات اشتراك العدم بين العدود بين كما ثبت اشتراك الوجود
بين الموجودين قوله ولا يكون قسم الوجود اه يعني لا يكون قسم الوجود الواجب الممكن على تقدير صدقهما على شيء واحد قسمة عقلية لكون الآخر

القسمة العقلية يكون الاقسام فيها متباينة غير مجتمعة في شئ واحد قوله وكون الشئ الواحد اه هذا دفع دخل مقدر تقول
ان احتمال كون الشئ موجودا بوجودين باطل فعلى تقدير هذا الاحتمال الباطل لا تصح القسمة لعدم كون القسمة عقلية
كون الشئ موجودا بوجودين والكان باطلا ومحقق لكن توقف القسمة عليه ممنوع وكونها عقلية قوله وبه يسقط اه لعل مجاوره
يسقط جواب لهم حاصله بناء التقسيم على جواز ان يكون للشئ الواحد وجودان وهذه مقدمة اجتهادية لو سلم عليها التقسيم لم يكن عقلية
مع انها عقلية مسقوط الجواب لا يراد بالقسمة العقلية عدم تجويز احتمال الانضمام وارتفاعها ولو كان احتمالا باطلا لان جواز احتمال
ضرورة الملازمة باق بحاله بحيث يرتفع الاقسام عنده فلا يكون عقلية الا ان يراد بالعقلية كونها بديهية عنده وهذا لا ينافيه قيام
الاحتمال الباطل قوله لعله اراد اي لعل الشئ اراد ان اثبات المغايرة الموجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات وهي الممكنات تعسف
وضعيف في نفسه اذ لا موجب للتخصيص واستحق من يفهم هذا المعنى المشترك بالكلية فاهو مذهب من قال بالاشتراك اللفظي بين الجميع لا
قال بما هو خلاف الحق من الاشتراك المعنوي والتخصيص من الموجودات بهذا ردعا ما قال مرزا جان من ان الظاهر عامة النسخة
بل ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وحينئذ كان مذهب من قال بكون مشتركا لفظيا بين الجميع مسخفا فيه واما الفرق بين الواجب والممكن
فليس بحكمة حتى يكون سببا للمخالفة فافهم قال الاستاد المحقق قدس سره لا يخفى عليك ان محقق الحكماء ذهب الى ان وجود الواجب
سبحانه نفس عين ذاته لا وجود والممكنات زائدا عانها ومشترك بينها فالوجود الواجبي والوجود الامكاني متباينان بتمام الحقيقة
الا في اللفظ فقط فالمذهب الذي نقل عن الكابي بعينه مذهب الحكماء مع انهم ينكرون الاشتراك اللفظي ويكون اشتراكه بين الوجودات
كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا كما في الشرح في اول المقصد فالاعتماد على مذهب الحكماء ونسبته الى مقابله الى مذهب الكابي
كما في الشرح والحاشية في غير موضع وذلك ان تقول ان المفهوم من الوجود معنى واحد اشتراكي هو مايصدق عليه بالفارسية به هست فهو مشترك
بين الموجودات كلها اشتراكا معنويا ومعنى كونه عينا نفس الواجب انه لا تحقق نفس ذاته مصداق الحمل واحد ذلك المعنى الاشتراكي مع قطع
اعتبار حيثية زائدة كالتقدم والتاخر عين الزمان يعني ان مصداق حملها ذات الزمان فقط وهو حاصل في الواجب تعالى بالعينية
واما الوجود المصدري وذلك المعنى الاشتراكي زائدا في الممكنات يعني ان مصداق حمله عليها تعالى لا يكون نفس الذات بل من حيث انه
فاعل الجاعل وغير ذلك والحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الاشتراكي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع
القول بانه عين في الواجب وزائد في الممكن بالمعنى الذي ذكرناه فافهم ذلك فانه دقيق قوله الاحتمالات العقلية اه الاقل ان يكون
الوجود نفس الهوية في الواجب والممكن والثاني ان يكون جزء الهوية فيهما والثالث ان يكون زائدا عليهما فيهما والرابع ان يكون
نفس الهوية في الواجب وجزء الهوية في الممكن والخامس بالعكس والسادس ان يكون نفس الهوية في الواجب وزائدا عليها في الممكن
والسابع بالعكس فهذه ستة والثامن ان يكون جزء الهوية في الواجب وزائدا عليها في الممكن والتاسع بالعكس فهذه الاحتمالات
عقلية وما ذهب اليه واحد من ثلثة احتمالات فالمذاهب الثلثة مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسن البصري من المعتزلة وهو ان
الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والثالث مذهب المتكلمين هو ان الوجود زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا قوله ليس المراد
بالعينية اه هذا بيان ان الاختلاف الواقع بين عينية الوجود وزيادته ليس العينية والزيادة بمعناهما المشهور المستعمل في المنطق
بان يكون العينية بحسب الحمل الاولي والزيادة كذلك لان مفهوم الوجود لا يصلح ان يكون عينا لشئ من الحقيقة الواجبة والممكنة بل
المراد من العينية والزيادة ان يكون العين محمولا على ما هو عينه بالذات والزائد محمولا على ما هو زائد عليه بالعرض كما ان الحمل بالذات ليكون

ابكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي اه اي مع قطع النظر عن الحيثية الزائدة تحمل مفهوم المتقدم والتاخر
مثلا بالنظر الى الزمان فان ذاته مع قطع النظر عن الحمل مصداق حملها عليه والوجود بالنظر الى الهيئة عند الاشعري كذلك فان الهيئة من
حيث هي مع قطع النظر عن غيرها مصداق لانتزاع الوجود ومصداق لحمله عليها فالقت ان العينية على ما هو المشهور تعلق
على العينية بحسب المفهوم والمصداق فكيف تعلق على المصداق فقط قلت اطلاق العينية على كلا المعنيين مما ورد الخان الثاني
غير مشهور فانه يقول الوجود عين الواجب تقدسه والمتاخر عن الزمان مع انه لا اتحاد بينهما بحسب المفهوم واورد عليه بانه اذا كان
هذا معنى العينية فالغيرية بمقابلها يكون معناه ان لا يكون مصداق حمل الوجود نفس الهيئة من حيث هي بل من حيث الاستناد الى
الجاعل فالخان هذه الحيثية داخلة في المصداق ومعتبرة مع الملاحظة فيكون المصداق مع الهيئة الملحوظ مع الحيثية المذكورة وهذا
بعد لان قولنا الهيئة موجودة قضية صادقة سواء لوحظ هذه الحيثية او لا ومصداق القضية لا يكون الا تحققا في المصداق فلو كان
مصداقها هذه الحيثية لم يصدق بدون ملاحظتها مع انها صادقة في كل حال والخان الحيثية المذكورة معتبرة في المصداق باعتبار
نفس الامر بدون الملاحظة يعني ان كلما حدرت الهيئة عن الجاعل فهي مفارقة مستندة اليه تحقق المصداق فالشيخ الاشعري كيف ينكر
هذه الغيرية فانه قائل بموجودية الاشياء بايجاد الجاعل هو سبحانه تعالى وان لم يقل به يكون كفوا قوله لكان في حمل الوجود اه فالوجود اذا كان
زائدا على الشيء فيكون مصداق الحمل نفس الشيء مع حيثية الوجود الملحوظة فيها وهذا انما يتاتى على مذهب من جعل الوجود الحقيقي امرا
انتزاعيا وما على مذهب من جعل يكون متحققا معاينا فلا يكون المصداق نفس ذات الشيء مع الحيثية الملحوظة بل يكون الشيء
مع الامر المنضم المعاين مصداقا لقوله فلا في حمل الاوصاف العينية اه اي الخارجية كالاسود والابيض فان مصداق حمل هذه الاوصاف
هو ذات الجسم مع ملاحظة السواد والبياض معه وحمل الوجود على هذا القبيل على مذهب من قال بكونه وصفا انضماميا قوله كذلك في حمل
الاضافيات كالفوقية والتحتية فان مصداق حمل الذات الفوق والتحت مع ملاحظة امر معاين وهو التحقق في الفوق والفوق
في التحت كذلك في حمل العدميات كعدم البصر مثلا محمول على الاعمى فيكون مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر انتزاعي وهو البصر
بانه غير مصاحب لذات الاعمى قوله فمصداق حمل الوجود بهذا التوضيح ما عرفت من معنى الحمل بالذات المراد بالعينية والحمل بالعرض
المراد بالغيرية قوله ويتوب من ذلك اي يتوب مما ذكر من التزامه في المعنى المصدري في ان مصداقه نفس ذات الموضوع
او امر زائد ما قيل ان حمل الشراح هو الوجود بمعنى مصدر الاثبات الذي هو مصداقه فالتزامه في هذا المعنى بانه نفس ذات
الموضوع مع حيثية زائدة اذ مآل الكلامين واحد قوله وبتحقيقنا هذا اليظهر اه يعني اذا تحققنا ما هو المراد من العينية والزيادة
ظهر انه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراك معنوي بين عينية اذ يجوز ان يكون عينيا بمعنى صدق المعنى صدقا بالذات على كثيرين كصدق
الانسان على افراده واما اذا اريد العينية بحسب الحمل الاولي على خلاف التحقيق فيتاتى الاشتراك المعنوي لان معنى واحدا
لا يكون محمولا بهذا المعنى كثيرا كما لا يخفى وظهر انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب اللفظ اثبات العينية جواز ان يكون كلواحد من المعاني
المختلفة خارجا مما يختص به محمولا عليه بالمواطاة قوله فما وقع اه هذا التوضيح على ما ظهر من التحقيق يعني اذ لم يلزم من الاشتراك المعنى بين
العينية ومن الاشتراك اللفظي اثباتها فما قال المصنف قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني واما من قال الوجود ليس بمشترك فهم القائلون
بانه نفس الحقيقة وما اشاره المحقق الطوسي رضه التجريد من ان نفس العينية متفرع على الاشتراك المعنوي محل نظر ما عرفت
من ان الاشتراك المعنوي لا يدفع العينية والنقض لا يوجبها قال في الحاشية والعجب ان المصنف قال في بحث زيادة الوجود ان الامر
من العينية ان ليس في الخارج هويتان متمايزتان احدهما الهيئة والاخرى الوجود قال ههنا ان قيل هذه القائلون بالاشتراك اللفظي

هم المقابلون بالعينية فكانه ما قال ايهما هو في اول النظر وما قال بناء على تحقيق وتدقيق انتهى حاصله ما قال بحث زيادة
الوجود ومن منع العينية يوجب العينية على تقدير الاشتراك المعنوي وما قال قبل المقام الثالث واخر المقصد الثاني يدل على ان العينية
على تقدير الاشتراك اللفظي فقط فبين الكلامين منافاة بحسب الظاهر المحشي بان قوله في بحث زيادة بعد التحقيق والتدقيق
والقول في قبيل هذا المبحث في اول النظر من غير تدقيق ان عدم التمايز لا يوجب العينية بمعنى الحمل الاولي والحمل بالذات او على تقدير
العينية التعليلية في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زائدا عليه لانه ليس نفس ذات الموضوع بدون العينية مع ان منع مصداق
العينية بمعنى عدم التمايز ومن العينية في الهوية ثابت بهذا المعنى انه ليس عين الممكن بل زائد عليه ولو اريد بالعينية في الوجود عدم التمايز في
الهوية مع ان اصطلاح جديد لم ينقل عن احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موضوعاتها لا سيما اذا كانت العينية هي مصداق حمل
تعليلية واجيب عنه بان المراد بعدم التمايز في الهوية ان هوية الوجود هي بعينها هوية الحقيقة وهذا المعنى من العينية واضح وليس مشتركا
من سائر الانتزاعيات الا ترى ان الهوية لها في العين اصلا ولا يفهم العينية التعليلية من العينية فافهم فاضل محشيه محصوله ان الاعراض كلها
زائدة على الهوية ليس عينا ولا جزءا لها وان كانت في نفس الامر لا تخلو عن احدهما والوجود والعدم من جملة الاعراض فلا يكون عين
الهوية ولا جزءا فاطلاقه من حيث هو هو لا يكون موجودا ولا معدوما بمعنى الوجود والعدم ليس عينها ولا جزءا فالحقيقة ليس سلبا للنقيضين
عن الشيء بل السلب بان مفهوم الشيء من النقيضين ليس عينا ولا جزءا الشيء ليس بمستحيل كما لا يخفى فان مفهوم الجسم وسلبه ليس عينا ولا جزءا
للواجب تعالى شانه وهذا ليس سلبا للنقيضين بل سلب المرتبة عنهما وهو نفي العينية والجزئية عنهما وهو لا يستلزم ارتفاع النقيضين
والاصح عندي ما قوم في تحقيق حاصل النظر انه يلزم اجتماع النقيضين حقيقة او نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في هذه المرتبة على
طريق نفي المقيد بمعنى ان نفي المقيد يكون في المرتبة نفي مطلق ليس بمقيد في المرتبة والنفي مقيد بها على طريق نفي المقيد
بمعنى ان نفي الوجود مقيد يكون في المرتبة سواء كان النفي فيها او لا في قولهم الهوية من حيث هي ليس موجودة تفصيل لقولنا الهوية معدومة
لان معناه الوجود مسلوب في مرتبة الهوية واذا لم يسلب الوجود عنها صارت معدومة واذا سلب يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة و
القول بان ارتفاع النقيضين في مرتبة الهوية ليس بمستحيل خلاف ما يشهد به الفطرة السليمة لان استحالة ليست بحسب الظرف ودون
الظرف بل ارتفاع النقيضين في جميع الظروف محيف وارتفاع النقيضين في الظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف والاشكال في كونه
مستحيلا اورد عليه ان قول المستدل وكانت معدومة تحميل معين احدهما القائل بسلب الوجود والا فعدم القابليا بالوجود
وبناء المناقض على الاول للاعم الثاني فجواب الشيخ مبني على حمل قول المستدل على المعنى الاول لانه يوجب اجتماع النقيضين عند القائل
الوجود دون الثاني فلا يتوجه على نظر المحشي قوله والقول بان ارتفاع النقيضين اه حاصله ان هذا القائل لم يفرق بين مصداق القضية ومنشا
وانتزاع عليه المصداق بالمرجح لان سلب الوجود والعدم عن مرتبة الهوية مصداق سلب الذات والذاتي عنها ومفهوم محمل للمرجح
فالقول بانه مرجح لسلب الذات والذاتي عنها من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجحها قال المحقق الحق انه لا اشتباه فان مراد
القائل من المرجح المحمل والاشكال ان القائل سلب النقيضين عن المرتبة سلب المرتبة عنهما فان قول الهوية من حيث هي ليست موجودة
ولا معدومة عالم سلب العينية والجزئية عنهما والا فالهوية في نفس الامر لا يخلو عنهما والمحشي زعم ان ارتفاع الهوية عنهما مصداق القضية
فلا يكون مرجحا فان مرجح القضية عبارة عن مضمونها ولا شك ان المضمون يغاير المصداق فان المصداق متقدم على القضية وعبارة

عبارة عن كون الوصف بحيث ينبت المحمول او يسلب والمفهوم عبارة عن اخذ مصدر المحمول ونسبته الى الموضوع
زيد قائم مصدقا فكون زيد بحيث يقوم به الوصف الخاص والمفهوم عن مفهوم قيام زيد وهما متغايران والقائل انما اراد
بالوصف المحمول وهو الاطلاق شائع عندهم دون المفهوم فلا شناعة عليه اصلا قوله سابقا حاصله ان الكلام في قضية تعقد بمعنى السلب
البسيط وهو السلب الوجود اثبت في مرتبة الهية لانه السلب الذي هو ثابت لها وذلك المرتبة وهو السلب الاولي فسلب
النقيضين كالوجود والعدم عن الهية مرجعه سلب المرتبة عن احد النقيضين كالوجود فتدبر وسلب سلب تلك المرتبة عن الوجود وهذا
ظاهر لان معنى قوله الذاتية مسلوبة عن الوجود غير الذاتية مسلوب ايضا وبديهي ايضا مسلوب عنه عن كونه ذاتيا بالقياس الى الهية وعن
كونه غير ذاتي لها وامتناع خلوه شيء عن كونه ذاتيا بالقياس اليه وعن كونه غير ذاتيا بالقياس اليه ضروري واورد عليه ان ورد السقوط
في غاية السقوط فان كلام القوم انما هو في السلب الثابت للهية اراد ورود السلب العدم عن مرتبة الهية سلب عينية العدم وحرية قوله
فالصواب في الجواب اي الجواب عن الاستدلال بحيث لا يرد عليه النقض باعتبار كون الهية من حيث هي معدومة ولا يلزم التناقض
عند اتصافها بالوجود عليها لان هذا الوجود عارض ونقيضه سلب ذلك الوجود وسلب مرتبة العارض فالعدم المذكور ليس بنقيض الوجود حتى يلزم
التناقض عند اتصافها به واورد عليه ان سلب الوجود عن مرتبة العارض بمعنى رفع هذا المقيد بسيطا صادق في مرتبة الهية كما
سلب الوجود عن مرتبة الذات من غير فرق مصداقا واحدا وهو مرتبة الهية فيلزم عند اتصاف الوجود اليها اجتماع النقيضين وهما
الوجود والعدم وقد اجاب المصنف عن هذا الايراد في حواشيه فالمراجع اليها والحق ان الصواب ما اجاب به المصنف وجواب
المصنف ليس بصواب لان القول بان الهية من حيث هي معدومة ان اريد بها مصداق العدم الذي هو نقيض الوجود فليس بصحيح والا
لم يكن ممكنة والممكن ما استوى اليه نسبة الوجود والعدم وان اريد بها مصداق سلب الوجود عن المرتبة صحيح لكن كلام المستدل
ليس مبنيا عليه كما عرفت قوله لا يخفى هذا التوضيح على انه بان هذا التخصيص لا يلزم ان يكون جوابا عن الدليل الذي ذكره صاحب المواقف
ولا يهم بسبب ان يكون تخصيص الجواب المذكور فيه اذ حاصل التخصيص اختيار شق ثالث وهو انضمام الوجود اليها هو كون الوجود
منضما الى الهية وصريحا لا الهية الموجودة والمعدومة وليس الترديد وذكر الانضمام في دليل صاحب المواقف فلا يلائم هذا التخصيص
وانما يلائم كونه جوابا عن الدليل الذي ذكره شارح التجريد بانه لو كان الوجود امرا لكان يقوم بالهية الموجودة او المعدومة
وكلاهما محال لان قائما لا يلائم في جوابه انما نختار شقا ثانيا وهو ان يكون الوجود منضما الى الهية وصريحا وبهذا يحصل التخصيص فيكون
مطابقا للدليل الذي ذكره شارح التجريد وللدليل المذكور في المواقف بهذا يجبر التوضيح فافهم فالتخصيص بان الوجود ينضم
الى الهية لا يلائم ولك ان تقول انا اجاب بالتخصيص عن سؤال مقدر وهو انه لم لا يجوز كون الهية موجودة او معدومة بمعنى ان الهية
مرفوعة عنها لا انها منفكة عنهما في نفس الامر فاذا انضم اليها الوجود في نفس الامر فاما ان يكون موجودة او معدومة وعلى التقدير
يلزم كونها موجودة قبل وجودها وعلى الثاني اجتماع النقيضين فقرر الجواب ان الوجود والعدم وان لم يكن منفكا عن الهية في نفس
الامر لكن انضام الوجود اليها انما هو صريحا لا الهية الموجودة والمعدومة حتى يلزم الاستحالة فافهم قوله لا يخفى حاصل الاعتراض على التخصيص
انا بان الوجود لا يكون الا بالهية الموجودة لا الهية وصريحا فانه من المعقولات الثانية التي يعرض للمعقولات الاولى والموجودة
في الذهن ووجود العارض لا بد ان يكون مقوما لما عرض فيكون ما ينضم اليه الوجود موجودا في الذهن بحيث يكون وجوده قيدا للوجود
هذا الوجود او شرطا فيلزم ان يكون الشيء موجودا قبل نفسه قوله لا يقال حاصل الجواب ان كون الوجود من المعقولات الثانية وعروضه
للمعقولات الاولى لا يستدعي وجودها في الذهن بحيث يكون قيدا لعروض المعقولات الثانية بل لا بد فيها من كون الذهن [illegible]

لاكون الوجود الذهني مصدرا للعروض سوا كان شرطا له كما في موضوع المتعلق او لم يكن كما في الوجود وغيره فلا يلزم وجود الهيئة قبل
وجودها فان قلت ان المعقولات الثانية اذا ثبت المعقولات الاولى فلا يلزم ثبوت الشئ من وجود المثبت له فيكون الهيئة
موجودة اولا في الذهن ثم ثبت له الوجود فيلزم الخلف قلت ثبوت الشئ للشئ ليس فرعا للوجود كما هو المتحقق بل يستلزم وجود
المثبت له عند الثبوت فلا يلزم تقدم الهيئة بالوجود على الوجود العارض حتى يلزم وجود الهيئة قبل وجودها قوله المراد ههنا المعنى الاول
المراد بالثبوتية في قيام الصفة الثبوتية المعنى الاول من المعنى الثاني وهو ان لا يكون السلب جزء مفهومه والمراد المعنيان الاخيران لان
الوجود اعتباري ليس من شانه الوجود الخارجي ليس بموجود خارجي ولك ان تقول المراد المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي
الذي به الموجود موجود كما عرفت سابقا والمحيج الضمني عليه والوجود بهذا المعنى موجود البتة ويلزم من زيادته الخلف قوله وفرع مجعول المعقولة
اه بذا دفع ما قد يقال ان مجعول المعدولة خارجة عن القضية الثبوتية بالاتفاق وهو يستدعي وجود الموضوع فالموجبة القضية
الثبوتية ايضا تستدعي وجود الموصوف فلا وجه للتقييد بالثبوتية وجه الدفع ان وجوب لا يفيد المقصود فان مقصودنا ان قيام الوجود يستلزم
وجود الهيئة اولا لانه قضية ثبوتية وقيامها فرع وجود الموصوف وهو لا يستلزم عدم استدعاء القضية الثبوتية لعين المقصود قوله والتحقيق
ان طبيعة الاتصاف اه يعني طبيعة الاتصاف من حيث هي هي اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا تستدعي تحقق الموصوف مطلقا سوا كان في
الخارج او في الذهن او مع الاتصاف المطلق كون الموصوف بحيث يكون مصداقا لحمل القضية ومطابقا لو كان موجودا فتحقق كيف
يكون مصداقا لكذا فلا بد من تحقق الموصوف مطلقا سوا كان في الخارج او في الذهن او مع فان كان الاتصاف خارجيا يتحقق في الخارج
والا كان ذهنيا يتحقق في الذهن لا يقال ان الشئ ما لم يكن ثابتا لنفسه لم يكن ثابتا للغير فالاتصاف كما يستدعي الموصوف كذلك يستدعي الصفة
والفرق بين الموصوف والصفة صحة تستدعي الاول دون الثاني لانا نقول الاتصاف عبارة عن كون الموصوف في نفس الامر بحيث
يصح انتزاع الصفة عنه في الحقيقة انما يستلزم الموصوف في الواقع كما لا يخفى واما الصفة يعني الصفة يعني الصفة الخارجية وغيرها فلا تستدعيها
الاتصاف ولم يلزم وجودها في ظرف الاتصاف فهي معزل عن هذا الحكم ليست داخلة فيه قوله وتفصيله ان طبيعة الاتصاف اه حاصله
ان الصفة وان لم يلزم وجودها في ظرف الاتصاف لكن لا بد من وجودها مطلقا اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف آخر اذ طبيعة
الاتصاف لا تستدعي ثبوت الواقعين في ظرف ما لان ما لا يكون موجودا كيف يكون ثابتا شيء والاتصاف عبارة عن ثبوت الصفة للموصوف
وهكذا ان تقول ان الصفة ما لم يكن وجودها مقررا في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف آخر وعدمها سوا فان وجود الموصوف
في العقول العشرة او في عقولنا لا دخل له في الاتصاف السماء ليل مبني على فهم قوله لان على سبيل التوقف اه بان يكون الحاليتين
موجودين او لا يلزم وجود الاتصاف ولا وجود احدهما بدون وجود حامل للزوم الاستلزام مذكورة ان الاتصاف نسبة بين المتصفين لا وجود
لها فاقول قوله وخصوص الاتصاف الانضمامي او يعني الاتصاف الانضمامي من حيث انه انضمامي يستلزم ثبوت الطرفين في ظرف
الاتصاف على سبيل التوقف بان يوجد الطرفان او لا يوجد الاتصاف لعدمه لان الاتصاف الانضمامي عبارة عن وجود الصفة
للموصوف والضمها اليه فظاهر ان الانضمام متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه ولا شك بان الصورة منضمة الى الهيولى وهذا الانضمام لا
يتوقف على وجود الموصوف بل وجود الموصوف موقوف على الانضمام اذ الصورة معدة لوجود الهيولى فاذا انضم اليه يكون الهيولى موجودة وايجب
بان الصفة لوجود الهيولى وجود الصورة والانضمام انما يوصى جهة تخصها وهو متاخر عن وجود الهيولى وخصوص الاتصاف
الانتزاعي يعني ان الاتصاف الانتزاعي يخصه كالاتصاف الهيئة بالوجود والابراز الوقتية والوجوب والامكان يستلزم وجود الموصوف
ويتوقف على وجوده ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه وتعلل الامر على ثبوت الابراز الوقتية وما في حكمها من العلية ولا يستلزم وجود الصفة

منه

الوجود وذات الاتصاف بل يكون نعت ما لان الاشتقاق المحض لا يصح عما انتزاعه في نفس الامر كما قال الشيخ والاتصاف الانتزاعي
العارضي لا يتوقف على وجود الصفة ولا يلزم انضمامها والانتزاعي الذهني ايضا ليس كذلك قوله فالاتصاف الوجودي الخ هذا جواب
عن الوجه الثاني من الاستدلال على كون الوجود نفس الهوية حاصله ان ما ادعيتم من الاولوية بثبوت الشيء ليس على سبيل العلية
بل على مرتبة الحلول ليس زائدا على وجود الموضوع والمراد بالحلول الاتصاف بالمعنى المطلق الذي هو مصداق الحكم فالوجود للكون
وصفا متأخرا عن الوجود يستلزم ثبوت موصوفه الذي هو نفس الموجود في غير حيثية زائدة فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين مرة بالوجه
السابق الذي للوجه قبل لحوق هذا الوصف العارض ومرة بهذا الوجه العارض على تقدير كون الوجودين متغايرين والا يلزم تقدم
الشيء على نفسه على تقدير كونهما واحدة ولا التسلسل اذ لكان الوجود السابق صفة قائمة بالموجود ولا بد من ثبوت الصفة
من وجود الموصوف فيكون موجودا قبل الوجود بوجود آخر وهو ايضا ثابت له قائم به ولا بد من وجوه ثبوته الخ الموصوف وهكذا
الى غير النهاية فالوصف الانتزاعي في مرتبة الحلول للاستدعي وجود الموصوف فلا يلزم المحذور قوله واما في مرتبة الحمل اي في مرتبة
الحكاية فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا متأخرا عن ثبوت المثبت له لان الموضوع عالم يثبت كيف
يثبت له المحمول والقول بان ثبوت الوجود يستلزم الدور لان المثبت موجود بوجود سابق على الوجود الثابت فيكون الوجود
قبليا وهو الدور باطل فاسد دفع بان هذا الثبوت لان الثابت المحمول مشتق وان سابق مبدأه والمحمول متأخر عن قيام مبدأه فالمقدم المبدأ
والمتأخر المشتق وليس احدهما على الآخر حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه يلزم الدور فان قلت ان الواجب كما موجود وليس مبدأه
وهو الوجود فكما يقوم به بل غيره قلت المراد بالقيام اعم من ان يكون حقيقيا او غير حقيقي والاول هو القيام بغيره سواء كان الاتحاد
كالوجود بالهوية الممكنة في نفس الوجود او على وجه الاتصاف والوصف سواء كان انضماميا او انتزاعيا كما في غيره من الاعراض التي
يعتبر في وجودها للموضوع حيثية تقييدية والقائم هو القيام بنفسه كما في الواجب تعالى فيقوم ايضا والكان في حيثية تقييدية وبهذا بحث هو
ان الحمل ان اراد به الحمل الذي يحكي ان النسبة التي اعتبرها الذهن مطابقة في وجود الموصوف والانتزاع فيه لانهم متفقون على ان النسبة
فرع تحقق المنتسبين بل الانتزاع فرع ان مصداق الحمل اي تحقق مصداقه بل هو فرع ثبوت المثبت له لم لا وان اراد مصداق الحمل هو نفس
مرتبة الحلول الا ان يقال ان المراد بالحمل كناية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول لا يكون الا مشتقا فيكون الاتحاد بين
الموضوع والمحمول المشتق وهو كناية عنها للحمل بمعنى ان مصداق الحمل يتحقق بهذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنا وبكذب الحمل بعدم تحققه
ومنشأ هذا الاتحاد وقيام مبدأ الاشتقاق سواء كان على وجه الانضمام او الانتزاع وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف والاتحاد العلية
بمفهوم الوجود فرع لوجود الموصوف والاتحاد العلية بمفهوم الوجود فرع لوجود العلية ولا يلزم الدور والمشتق موقوف والمبدأ عليه
موقوف عليه فلا يكون واضحا يلزم الدور والحق عليك ان هذا مبني على ان المحمول لا يكون الا مشتقا وليس الحمل في المبادي فافهم
قوله فان قيل فليس السؤال انه ليس في الوجود ثبوت حتى يتوقف على وجود المثبت له واذ ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقدة الحملية
المركبة التي تكون فيها ثبوت وصف شيء لا الهوية البسيطة التي مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت لشيء فمفاد زيد موجود ثبوت زيد لا
ثبوت الوجود له لان وجود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجود الشيء وجود آخر يباينه الموضوع بل وجود الموضوع هو وجود الشيء
في نفسه ثبوت الشيء واذا لم يكن ثبوت الشيء كيف يتصور ثبوت المثبت له اذ هو فرع الغير فمن قال ثبوت المثبت له في الوجود يلزم
منه الوجود الرابط والوجود المحمولي فالوجود له وجود رابطي وثبوت الوجود اما هو في مرتبة الحكاية لا في مرتبة الحلول فافهم
قال الشيخ في التعليقات هذا تأييد لما قال الشيخ في تعليقاته الفارابي حاصله ان الوجود والكان عرضا لكنه مخالف للاعراض في

كونها موجودة في موضوعاتها وجود ما في نفسها هو وجود ما في موضوعاتها لان الاعراض سوى الوجود محتاجة
الى الوجود ليكون موجودة والوجود ليس محتاجا اليه حتى يكون موجودا فلا يليق ان وجود الوجود في موضوعه هو وجود في نفسه
بمعنى ان يكون للوجود وجود كي يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم الابيض تابع بل معنى وجود الوجود في موضوعه هو نفس
الوجود موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع تابع له كما في سائر الاعراض فهذا الكلام لو يفيد ان ليس في وجود الشيء ثبوت
للغير بل هو عبارة عن نفس موجوديته وفضلا عن ان يستدعي ثبوت المثبت له اذ هو بعد وجود الثبوت للغير قولنا حاصله ان
للموجود وجود الموضوع كيف وقيام الوجود بالهية بديهي لان مصداق حمل المشتق قيام المبدا فلو لم يكن قيام بالهية لم يصدق
قولنا الهية موجودة فاذا قام بالهية كان في الموضوع والملزوم من عدم كون وجود الوجود في نفس الامر والخارج عدم وجود
الموضوع للوجود وهذا مستنكر غير عالم بان ليس له وجود في الخارج وكون الوجود في الموضوع اقيام به ضروري وموضع التاييد بانه
لا يفهم من كلام الشيخ قيام الوجود بالهية بل يفهم ان ليس للوجود وجود في نفس الامر والخارج وله موضوع وجود ازعم منضم بهذا الوجود
وجود الموضوع كما في الاعراض المنضمة بل حاله حال الاوصاف الانتزاعية بان يكون قائما بالهية منتزعة عنها كيف ولو لم يكن قيام
الوجود بها كان الحكم بان زيد الوجود كاذبة فرع وجود الشيء الا ثبوت الشيء وللاعاوجه الانضمام بل عاوجه الانتزاع فالقول
بان في الوجود ثبوت الهية لا ثبوت لها الوجود فقائل قوله قد ذهب الشيخ الرئيس هذا تاييد لما عرفت من قيام الوجود بالهية وحاصله
ان الشيخ ذهب الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمقارنون للاول قضية مركبة من اربعة اجزاء الرابط
الاخير والنسبة التقييدية سوى النسبة التامة الخبرية فزيد موجود قضية بالاتفاق والاجزء فيها من نسبة حكاية عن ثبوت شيء فلو لم يكن
فيها ثبوت الوجود لزيد لم يصح الحكاية بثبوته لها فاذا كان في الحكاية نسبة فلابد في المحكي عنها من قيام ما يصح الحكاية عنه قال في الحاشية الخامس
ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية ما ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما محصولة ان اتحاد نسبة الحكاية مع المحكي عنه
يستدعي بان يتغير احدهما بتغير الآخر والا لم يبق الاتحاد والنسبة متغيرة في الحكاية والمحكي عنها فظهر اثبات الوجود الرابط في الهلية
البسيطة وان الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالهية فتبين بهذا الكلام ما قال في حاشية على الحاشية الجلالية ان الحكاية البسيطة نفس
مضمون القضية والمحكي عنه مصدرها والنسبة الماهية في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان التغاير
عبارة عن النسبة الخارجية والكذب عدمها كلام ما قال بان المراد بالنسبة ما يتغايران بها وقال فيها الصادق ان الهلية البسيطة يجب
المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الا الوجود الرابط ويجب الحكاية والعقد الذهني محتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانها يجب كلا الامرين
يحتاج اليه تدافع ظاهر لا دافع له الان ليق بهذا الكلام ليس على سبيل التحقيق وما في حاشية على الحاشية الجلالية كلام محقق فانهم قولنا
اورد عليهم هذا الايراد مذكورة في الحاشية القديمة للمحقق عاشر التجريد وبناه تسليم قاعدة الوحدة كما هو مزعوم المستدل تخيل ان
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل المستحيل اذ يجوز ان يكون شيء واحد وجودات في ظروف واحد ولا يلزم بهذا جواز ان يكون
لذلك الشيء وجودان احدهما خارجي والاخر ذهني وثبوت الوجود الخارجي كون موقوفا على الذهني ولا يتوقف الوجود الذهني على
الخارجي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يتوقف على وجود آخر مذكور الى غير النهاية ولا يلزم التسلسل المستحيل اذ الملزم عنه هو اجتماع
امور مترتبة غير متناهية في ظرف واحد وهذا التسلسل في الوجودات وفي الاذهان المتعددة وهي امور اعتبارية والتي فيها ممنوعة
بانقطاع الاعتبار والاذهان المتعددة غير مترتبة فلا يكون التسلسل في الامور الواقعية المترتبة حتى يكون مستحيلا فان قلت ان
الوجودات امور انتزاعية والتسلسل فيها ليس مستحيلا اصلا سواء كان في ظرف واحد او ظروف متعددة فاعتبار تعدد الظروف

وجودات

ان ظرف الموجود ليس قلت كون الشئ الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد كان ممتنعا لذاته لم يجز ولو قدر ذلك بحسب تعدد الظرف لا يكون مستحيلا لذاته لم يرد وهذا الاحتمال كان ممكنا فلهذا اورد المصنف والا فلا حاجة في الايراد

فهم قوله انت تعلم اه هذا ردعلى ما جوز من كون الشئ موجودا بوجودين لكون احدهما متوقفا على الآخر حاصله ان الحقيقة الشخصية الحاصلة في الخارج غير الحقيقة الشخصية التي هو حاصل في الذهن وهما متغايران بحسب الشخص والكان متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهنين متغايران بالشخص فيصح ثبوت الشئ لنفسه بكون الوجود باعتبار ثبوت شخص الشئ له باعتبار ثبوت ما هو مدرك لهذا الشخص في الحقيقة النوعية فثبوت الوجود الخارجي والموجود بالوجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل هو مدرك له فلا يكفي للثبوت وكذا ثبوت الوجود الذهني يقتضي ثبوت هذا الشخص الذهني المثبت له واذا توقف على الوجود ذهن آخر فيكون مستخدما بشخص آخر مدركا للشخص المثبت له لا عينه وليس الوجود تحته فان قلت ان التغاير بين الوجود في الذهن والخارجي يقتضي ما قيل من ان الوجود الذهني مطابق للموجود الخارجي بحيث لو فرض منه مع قطع النظر عن الحصول في الذهن يكون عينه قلت هذا ايراد على اشتراك الهوية والماهية ولا شك فيه واما مع العوارض المختصة المميزة عما عداه ليس عين الشخص الخارجي المختص بالعوارض الخارجية المميزة عما عداه قوله وقد اجيب هذا الجواب بالنظر الى اختلاف الذهنين حاصله ان ظرف الثبوت وجود الموصوف لا بد ان يكون احدهما ظرف والآخر ظرف آخر وما اختاره المحشي في الجواب بالنظر الى اختلاف الاشخاص وهو اختياره ذلك في هذا اورد واعترض على ذلك قوله واعترض عليه اي على ما اجيب حاصل الاعتراض ان ظرف الثبوت ووجود الموصوف واحد لان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في الذهن كان ذهن آخر وكان هذا الثبوت وعالم الوجود في الذهن الآخر والحاصل ان التصاق الهيئة بالوجود في ذهن زيد مع ان الهيئة موجودة في ظرف ذهن والالتصاق بهذا الوجود في ذهن بكر لصورة لهذا الاوراف وظرف الوجود في ذهن زيد لوجوده فالالتصاق في ذهن بكر في الوجود في ذهنه فاتحد الظرفان فلم يكن احدهما ظرف والآخر ظرف آخر قال في الحاشية الظاهر ان المعترض القائل بتغاير ظرف الوجود وظرف الالتصاق خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر انتهى ان المعترض اعتبر التغاير في الالتصاق ولم يكتف فيه بوجود كون الموصوف في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنه والا يكون ظرف الوجود والالتصاق متحدا وظرف الثبوت والالتصاق يتم بمطابق الحكم بالفتح واذ لا شك ان التصاق الهيئة بالوجود في ملاحظة العقل وباعتباره لا على وجه الانتزاع بل على وجه يطابق نفس الامر كان الحكم باعتبار العقل ولا انه مطابق بالكسر فيلزم ان يكون المطابق بالكسر هو المطابق بالفتح فخلط بين المطابق والمطابق للباقي ان المطابق بالكسر هو الحكم العقلي والمطابق بالفتح هي الهيئة الموضوعة للوجود في الذهن بحسب ملاحظة العقل اياها موضوعة بالوجود محلوظا خلطا عرضيا بعد التحليل والانتزاع عن الهوية الخارجية فلم يلزم الخلط بينهما لانا نقول الهيئة محكوم عليها بذلك الحكم في الذهن في مرتبة الحكاية فالهيئة باعتبار التحصل بالوجود الذهني مطابق بالفتح لذلك الحكم في ظرفه ومطابق بالكسر الصرف باعتبار كونها نفسها محكوما عليها في مرتبة الحكاية الآن تحقق بين الحكاية والمحكي عنه بان الاول في تحوش الملاحظة بعد انتزاع الوجود عن الهيئة والحكم عليها والثاني هي الهيئة مع قطع النظر عن تلك الملاحظة وهذا مطابق الحكم بالفتح فافهم قوله ولا يخفى ان قليل الحدوى الحدوى العطية كذا في القاموس فمعنى قليل الحدوى قليل العطية والفائدة يعني ليس فيه فائدة معتدة بها حاصله ان القول بتغاير ظرف الالتصاق لظرف الوجود غير مفيد فائدة تامة لان ظرف الالتصاق ليس مغايرا لظرف الوجود فان المراد بالالتصاق ما يكون في مرتبة الحلول والمحكي عنه دون الحكاية فهذا الهيئة الوجودية التي هي في الصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الالتصاق في ذهن آخر

غره
يلزم قيام عروض واحد شخصي بمحلين ويلزم اجتماع النقيضين اذ يلزم ان موجود في هذا الذهن وليس موجودا بوجوده في
قوله كيف تأييد لعدم تغاير الطرفين حاصله ان الشيء اذا حصل في الذهن لا يمكن حصول هذا الشيء بهذا الذهن بكونه موجودا في
ذهن آخر ولا يمكن ان يوجد في ظرف الوجود قائم به في ظرف آخر وذلك ان القول بالتغاير بين ظرف الوجود وظرف الاتصاف
الشيء في الذهن يكون بوجوده فيه لا في ذهن آخر واما الاتصاف به يجوز ان يكون في ذهن آخر بان يكون آخر ظرف الاتصاف واما
قال قليل الجدوى ولم يقل انه غير مفيد لانه يفيد ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود الموقوف عليها الاتصاف واحد لكن
المقام بالاعتراض دفع الجواب فلم يندفع بهذا القدر صار قليل الجدوى ودفع عدم الاندفاع ان المراد بالاتصاف ما يوجد مرتبة
الحلول والحاكم عنه ظرف الاتصاف هو ظرف الوجود في الايراد ويلزم تغاير الطرفين بهذا المراد المجيب ولا يدفع ما قال المعترض
لانه خلاف مراد المجيب فافهم قوله فانقلت حاصل السؤال انه اذا حصل ظرف الاتصاف الهوية بالوجود الملاحظة دون الذهن و
الخارج كما نقل عن بعض المحققين وهو مولانا كمال الدين نقلا عن المحقق الدواني يسهل الامر وهو كون الهوية متصفة بالوجود
من غير حاجة الى ملاحظة لان ثبوت الشيء للشيء لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له لا وجوده لان الثبوت عبارة عن
ملاحظة فيستدعي الملاحظة قبل الثبوت وفي الملاحظة لا يلزم المحذور ويسهل الامر قوله قلت حاصل الجواب انه على هذا التقدير
لا يسهل الامر لان كلام المستدل في مرتبة الحلول والحاكم الذي نقل الاطلاق بالفعل لا في مرتبة الامكان وفي بعض النسخ
مقام القلت فاعلم انه ان حصل اه ولم يوجد لفظ قلت فقابل يحتمل ان يكون اشارة الى ان يحصل فيه شخص بالتشخص
الذهني ويكتنف بالعوارض الذهنية وهو مع قطع النظر عن التشخص والعوارض الذهنية فقد يكون ملحوظا بنفسه وقد يكون مرآة لملاحظة
امر آخر متحد معه فالقول بوجود المثبت له في الملاحظة ان اريد به كونه في هذا التشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فلا يسلم
انه كونه موجودا ذهنيا والتصاقه بالوجود في الوجود الذهني هذا الملحوظ والتصاقه بهذا الوجود الذهني فرع لوجود آخر فيعود
الاشكال وصعب الامر وان اريد كونه موجودا بالوجود سوى الوجود الخارجي والذهني فلا يدري بيانه فان الضرورة شاهدة
بان الملحوظ سوى هذا الوجود الذهني والخارجي فافهم قوله هذا سببي اه اي القول بكون الوجود للهوية قبل هذه الوجودات
العارضة لها مبني على ان العلة الغائية اي العلة التي يفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتالية ملحوظ
علة للكل بزعمه اجزاءه كما سيجيء في موضع بيان العلة وجه البناء انه لو لم يكن العلة الخارجية للمجموع علة الكل من الاجزاء يلزم ان يكون
وجود قبل هذه الوجودات سواء لجواز ان يكون وجود من محليها علة للمجموع من حيث انه مجموع واما قيد العلة بالخارجية لان
العلة الداخلة لا يجب ان يكون علة لجميع اجزائه وفي الخارج واجب اذ حاجة المركب هو عين حاجة الاجزاء في الوجود وليس لقائل
سواء فلا يكون له علة سوى الاجزاء ولو لم يكن موجدا للكل بزعم لم يكن موجد الكل لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فانقلت
ان الكل محتاج الى اجزائه وهي علة له فلو كان علة للكل علة للاجزاء يلزم كون الشيء علة لنفسه وبرتفع الكلية والغائية عن العالم
قلت هذا مخصوص بالعلة الخارجية بالكل لا مطلقا قوله فلا يرد اه حاصل الايراد ان اريد بالجميع في قولك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة للمجموع من حيث المجموع مع قطع النظر عن كل واحد من اجزائه فمختار الشق الثاني ان الوجود الباقي بعد جميع هذه الوجودات
هو الوجود الداخل في هذه الوجودات لا وجود آخر سواء لم يكن عين الهوية تغايرت الطرفان وان اريد بالجميع كل واحد من الوجودات
لا المجموع من حيث هو مجموع فلم نسلم افتقار هذا الجميع كوجود قبل لكن لا يلزم ان يكون هذه الوجودات لجواز ان يكون وجود اتها
سابقا عليها ولا يلزم المحذور لان الفرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها وقد عدم الدور وان كلام الشارح

اشارة الى ان علة الخارجية للمجموع علة للكل جزء ووجود الموصوف شرط لثبوت الصفة والشرط من العلل الخارجة كما يكون علة للمجموع يكون علة لكل واحد من اجزائه فكيف يقال ان الوجود الداخل فيه اذا يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ونحن نعلل الداخلة كالمادة والصورة لا يلزم كون علة المجموع لكل واحد من اجزائه واذا اتضح هذا الكلام اندفع الايراد وقبل اندفاع الايراد لان المورد اخر ان الوجود السابق هو الوجود الداخلي في المجموع ولا شك في كونه جزء له ولا يتم الشرطية بل يتم بسبقة وجود الموصوف اجيب بان الوجود الداخلي له اعتباران اعتبار انه جزء من المجموع واعتبار انه وجود الموصوف لثبوت الصفة فباعتبار الاول يكون المجموع محتاجا اليه في التقويم حقيقة وباعتبار الثاني لا يكون المجموع محتاجا الى هذا الوجود في تقويم بل في ثبوته للموصوف من حيث كونه صفة له فالوجود باعتبار الثاني علة خارجة للمجموع اذ هي مقابلة لعلة الداخلية وما يحتاج اليه الشيء في تقويم والتمام منه وهذا الوجود من حيث انه وجود الموصوف لا يحتاج اليه باعتبار التقويم فلم يكن علة داخلية فصارت خارجة والعلة الخارجة للمجموع علة لكل واحد من الاجزاء فاندفع الايراد قوله فالقيل حاصله ان الوجود المذكور لعدم كون الوجود زائدا على الهيئة يدل على عدم زيادة الاعراض كلها مع انا نعلم بالضرورة ان بعض الاعراض زائدا على الهيئة قال السواد مثلا لو كان زائدا على هيئة الاسود لكان له سواد اخر سواه والا يلزم كونه لا اسود فيتصف بنقيضه فينقل الكلام في سواد اخر وهو ايضا اما ان يكون له سواد اخر وهو زائد فيكون له سواد اخر وكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا فرق بين الموجود وغيره في الاعراض فاوجب عدم الزيادة فيه والزيادة في غيره قوله قلنا حاصل الجواب انه ليس المراد بالوجود الوجود الانتزاعي بمعنى انه على تقدير زيادته يلزم التسلسل في الاعتباريات ولا باس به او بمعنى ان التقابل بالعدم ليس بمستحيل لان مفهوم اللامفهوم متوقف بالمفهوم وكذا مفهوم الجزئي متوقف بالكلي بل المراد بالوجود الحقيقي الذي هو نفس الموجودية الاشياء فيلزم على تقدير زيادة التقابل بوجود اخر وكذا الى غير النهاية ويلزم التسلسل في الامور الواقعية لامتناع ان يكون معدوما قال الشيخ وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متوقفا بنقيضه اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا ولكان لمنشأ الانتزاع ولكان هذا الثاني ايضا موجودا ينتهي اليه الى غير النهاية حاصله انه اذا كان مراد المستدل الوجود الحقيقي فلا يمكن القول بكونه متوقفا بالعدم اذ لو كان متوقفا بالعدم لكان امر انتزاعيا فلم يكن موجودا حقيقيا لان الامر الحقيقي لا يتوقف بنقيضه ولكان للوجود على تقدير كونه انتزاعيا منشأ الانتزاع وهو الموجود في بعض النسخ او الوجود او المنتهي اليه فنقل الكلام اليه ويقال ان الوجود لو كان زائدا فيه يلزم كونه موجودا بالوجود وكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل بخلاف سائر الاعراض فانه على تقدير زيادتها لا يلزم التسلسل لان التقابل بينها ليس بمستحيل وليس حاله كحال الوجود فان السواد مثلا زائد على الاسود ولا يجب ان يكون الاسود لان مصداق حمل المشتق قيام المبدا سواء كان حقيقيا بان يكون للمحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو رجوع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلاهما منتفيان في السواد القائم بالجسم كما هو الظاهر فالنقض بسائر الاعراض مندفع فورد ان التناقض بهذا الجواب بحسب الزمان التناقض حقيقة بالذات ليس الا بين الوجود والعدم لان المعنى المصدري للعدم لا يضاف الا الى الوجود سواء كان محمولا او رابطا غير الموجودات كزيد يكون المتناقضان وجوده وعدم وفي القضايا كزيد قائم يكون المتناقضان الوجود الرابط وهو الوجود القائم بزيد او العدم الرابط وهو سلب القيام عنه وفي تغير قولنا سلب الشيء او سلبه عنه فالمتناقضان النسبة الايجابية او السلبية وما فيه نسبة شيء الى غير وجوده او نفسه او عدمه لكن فالمتناقضان فيه ليس النسبة بل الوجود والعدم المحمولين فعلى هذا لتقدير التناقض حقيقة لم يوجد الا في الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود يلزم اضافة الشيء بنقيضه حقيقة لان معناه انا عدم اضافة السواد لوجد

اخرا والتصاف بعد ثبوت السواد له دعا كل من التقدير ليس التصاف بالحقيقة بما هو نقيضه وهو اللاسواد وما يتصف بنقيض الوجود
الرابع وهو ثبوت السواد له فالتصف بالعدم الذي هو نقيض الوجود لا بنقيضه بخلاف الوجود اذا كان معدوما يلزم التصاف بنقيضه
لا يلزم اذا كان متصفا بسواد كان السواد في التصف بنقيضه لانا نقول اللاسواد اذا كان نقيضا للسواد ومعنى العدمي هو
لكن لا يلزم التصاف السواد على تقدير زيادته على الجسم اذ عدم التصاف بالسواد لا يستلزم كونه لاسواد الكون في حد نفسه سوادا بل يستلزم
كونه لا اسود ومعنى عدم قيام السواد به راجع الى ذلك قيل ان اللا اسود وان لم يكن نقيض السواد لكنه لازم للنقيض قطعا فيلزم
الاستحالة وذلك ان تقول ان اللازم الاخص لنقيض الشيء لو كان الشيء متصفا به يلزم الاستحالة واما اللازم العام فليس كذلك واللا
يق على السواد كما عرفت وعلى لنقيضه وصار اوهم منها فافهم قوله فالتفت هذا اعتراض على ما قال الشيخ الاستدلال لامتناع التصاف
الوجود بالعدم الذي هو نقيضه حاصله انه لا يلزم ذلك لان الوجود عند من قال ليست له ماهية متقررة والذات امهيات مختلفة متقررة
والوجود عبارة عنها فيكون متقررا والعدم سلبها فيكون متقررا فحينئذ لك ان تكون على تقدير زيادته متقررا على تقدير الوجود كما يكون
موجودا والوجود آخر لك ان يكون معدوما بسبب الوجود الآخر فلا يلزم التصاف بنقيضه بل بنقيض ذلك الوجود الآخر فحينئذ قلت اه حاصل
جواب لمحي ان العينية لا يستلزم تقرر العدم لك الزيادة لا يستلزم التقرر فاذا كان زيد انسانا كان معدوما يلزم التصاف بنقيضه لا بنقيض
الآخر اذ كل من الوجود والعدم نقيض الآخر قوله بمعنى واحد يعني ان المقدار اه جواب آخر يعني ان الفرض زيادة الوجود وهي
يستلزم الوصفة والكان العينية يستلزم التقرر وعلى تقدير يلزم الاتصاف بالنقيض للمحالة قوله فيه بانه اشارة الى الايراد قال في
الحاشية وذلك لان الزيادة لا يستلزم الوصفة ايضا فلا يتم الدليل انتهى وجه عدم تمام الدليل توقف على الوصفة والزيادة لم يستلزم
الوصفة فقد سقط الدليل فلم تم ادعا تقدير كونه متقررا اذا صار معدوما لا يلزم التصاف بنقيضه قوله الا ان يقال في جواب للاعتراض الذي
اشار اليه بقوله فيه بانه حاصله ان بناء الدليل على اشتراك المعنوي وهو كون الوجود بمعنى واحد اشتراكا معنويا في الوجودات وهو المشهور
من القائلين بزيادة الوجود فيلزم المحذور المذكور في الدليل فيتم الدليل فيمنع ان نقيضه باعتبار الاول اي حمل الاشتقاق العدم فان الوجود
اذا كان محمولا على الشيء بالاشتقاق بان يقال انه موجود فنقيضه من هذه الجهة هو اي كونه ليس بموجود قوله وباعتبار الثاني اي حمل المواطاة
اللا وجود فانه نقيض الوجود باعتبار حمل الوجود على الشيء بالمواطاة بان يقال انه وجود فنقيضه من هذه الجهة انه لا وجود قوله الجزئي اه
اي مفهوم الجزئي ليس بجزئي لانه يمتنع ان صدق على كثيرين فهذا المفهوم يصدق على كل واحد من الجزئيات الكثيرة فصدق هذا المفهوم
على كثيرين فيكون لا جزئيا واللا مفهوم مفهوم فان المفهوم عما يحصل في الذهن ومعنى اللا مفهوم ايضا حاصل فيه فصدق عليه المفهوم قوله وكل
كل من النقيضين اه اي يجوز صدق كل من النقيضين على كل من النقيضين من جهتين بالحمل الوضعي بان يوضع كل منهما للذات فمفهوم الموجود
والمعدوم فانهما نقيضان يصدق كل منهما على الآخر بالحمل الوضعي فان الموجود في الذهن بانه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم من
جهة كونه معدوما في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه انه معدوم من حيث الخارجية وموجود من جهة كونه في الذهن قوله وصدق
النقيضين باعتبار حمل المواطاة يعني يجوز صدق النقيضين على امر آخر سواهما باعتبار الحملين كما اذا كان الشيء موجودا لا يكون عين
الوجود فيقال بانه لا وجود وموجود فيصدق اللا موجود بحسب المواطاة والموجود بحسب حمل الاشتقاق او الوجود الذي هو مشتق صادق
عليه قوله كالموجود المطلق يعني ان مفهوم الموجود المطلق والهوية المطلقة والممكن العام والوجوب وغيرها من المفهومات تحمل الفيها
وعارض لها مان يقال انه موجود وانه ممكنة وانه ليس احد الجانبين ضروريا وان وجوده ضروري قوله وبعضها اي بعض المفهومات محمولة
على الفيها فيصدق اللا الفيها بعضها كما اللا مفهوم فانه بعض لمفهوم فيصدق وهو اللا مفهوم موجود في معناه وهو ما يحصل في الذهن لا مفهوم

لا معقول بكونه حاصلا في الذهن وذلك الجزئي فانه يعرض له معقول نقيضه وهو اللاجزئي اذ معقول الجزئي كما يصدق على كثيرين
الجزئيات الخاصة والممكن الخاص فانه ليس بممكن خاص اذ وجود المعقول في الذهن ضروري وكذا نظائرها التي يعرض لها معقولات
نقائضها فالقضايا التي يتصور في هذه المعقولات طبيعة او مهملة قد مر انه لان الحكم فيها ليس الا على نفس معقولاتها ولا سرى الى افرادها
فالمعقولات التي قائم بنفسها يكون محمولة عليها وليس بقائمة بما فانها لا يكون محمولة عليها فالقول ان نقيض الشيء لا يكون محمولا
عليها واما الحمول غيره واذ الجزئي نقيض من اللاجزئي لا معقول والمعقول ليس محمولا على الجزئي واما المحمول عليه معقول اللاجزئي وهو
ليس نقيضا له فلا يحمل على الشيء نقيض ما عرفت من ان الجزئي نقيض معقول اللاجزئي لا مسماه ولا شك في حمل معقول اللاجزئي
على الجزئي دون نقيض الشيء محمولا عليه قوله لا يتوهم اه حاصل التوهم ان عدم العدم من قبيل معقولات التي يصدق عليها نقائضها تأمل
قوله الجزئي لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ويصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فخارج من قبيل المعقولات المذكورة
قوله الجزئي بان العدم الذي هو اي عدم العدم نقيضه محمول على عدم العدم بالحمل الذاتي لا بالحمل الوضعي ايكون من قبيل المعقولات
المذكورة قوله لان العدمات اه بداهة ليس لكونه محمولا بالحمل الذاتي حاصله ان العدمات المخصوصة كعدم العدم المطلق او الجمع بالتقييد
والتكافؤ اي باشتراط عدمها والعدم المخصص يكون منتقضا بالحقيقة فالعدم المطلق يكون نوعا لعدم العدم والنوع يكون عين حقيقة ما هو نوع له فيحمل
عليه حمل ذاتي فيكون من قبيل العدمات التي حمل ذاتيا وعدم العدم معنى فحمل العدم عليه حمل ذاتي فيكون حمل العدم فيه كما في
قبيل المعقولات التي يحمل عليها نقائضها بالحمل الوضعي قال في الحاشية والتحقيق ما يحكم به النظر الدقيق وتذكره في بحث التقابل
وهو ان العدم المضاف اليه في عدم العدم الكائن بمعنى سلب الوجود هو مقابل وغير محمول والكائن بمعنى السلب المطلق هو محمول وغير
مقابل ولهذا اندفع الشبهة المشهورة انتهى حاصله ان القول بان العدم الذي هو نقيض محمول عليه بالحمل الذاتي على سبيل التنزل
والا فلا حاجة اليه لان ما ذكره المحشي في بحث التقابل يدل على ان المحمول ليس بنقيض والنقيض ليس بمحمول اصلا ولا حاجة الى ان النقيض
محمول عليه بالحمل الذاتي فافهم انه لو تنزلنا وسلمنا انه نقيض فنقول انه محمول بالحمل الذاتي والا فالتحقيق على ما ذكره المحشي في بحث التقابل
ان العدم بمعنى سلب الوجود المطلق يقابل العدم المضاف اليه لاشتماله اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم عدم المطلق
بهذا المعنى ليس العدم المطلق بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف لما ذكر العدم للامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على قسمين
الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس الطبيعة لا مع الاطلاق ويطلق على الوجه الاول غير معقول لكونه مع لا النفية نوعا لوجود
الشيء وغير مجتمع معه في ذهن فرد وبهذا اندفع الشبهة المشهورة المعنى بمعنى العدم المطلق يندفع الشبهة المذكورة وهي ان
عدم العدم المطلق هو العدم المطلق لكونه صادقا عليه وعلى غيره كعدم زيد مثلا ونقيضه لكونه سلبا له ومنها تدافع او الفوديتين تقتضي
الحمل والتناقض يقتضي امتناعه ووجه الدفع انا ان اردنا بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدم ليس هو ذا الوجه وان اردنا به السلب المطلق
فعدمه ليس نقيضا فالتفت ان رفع كل شيء نقيضه فلا شك ان عدم العدم رفع للعدم فكيف لا يكون نقيضا قلت هذا ليس كليا كما
ان نقيض كل شيء رفعه ليس صحيحا لانه يلزم ان يكون كل من النقيضين رفعا للآخر مع تضاد الوجودين والتناقض بينهما معتبر ان فلا يلزم
كون الوجود نقيضا ولا كون النقيض وجودا فافهم قوله بل نقيضه اه هذا اخر ما المتوهم حاصله ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا اصلا
لا بالحمل الذاتي ولا الوضعي لان نقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم وهو ليس محمولا على عدم العدم وليس العدم الذي هو نقيض للوجود
نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه فانتقض في عدم العدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والا يلزم ان يكون شيء واحد
نقيضان قال في الحاشية فانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيض العدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم

وهو بط انتهى حاصله انه على تقدير كون عدم العدم نقيض العدم يلزم خلاف ما تقرر من لزوم كون الشئ الواحد نقيضين
لانه تقرر ان التناقض نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا يكون تحققها الا بين مفهومين قوله وبهذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا
للمرتبة الوترية يعني كما ان عدم العدم مرتبة شفعية من سلسلة العدمات المبتدأة من الوجود ورفع نقيضا للمضاف اليه الواقع في
مرتبة الوترية وهو عدم العدم فكذلك يكون كل مرتبة شفعية يكون نقيضا لكل مرتبة وترية فعدم العدم عدم عدم الوجود ويكون نقيضا
عدم عدم عدم عدم عدم عدم الوجود للاعدم عدم عدم عدم الوجود واورد عليه ان القول بان عدم العدم نقيض لعدم العدم
وعدم عدم الوجود ليس نقيضا لعدم الوجود ترجيح بلا مرجح فان عدم عدم الوجود ورفع لعدم الوجود ومع ذلك لا يجتمعان صدقا على
واحد كما هو شرط في التناقض وما قيل من مباهاة على ان نقيض الشئ رفعه فعدم العدم والكان نقيضا للعدم لكن العدم ليس نقيضا له
مدفوع بانه خلاف الاجماع فان الاجماع على ان التناقض من النسب المتكررة والحق ما قال البعض ان نقيض الشئ الكان بعينه رفعه
فذلك يكون واحدا فلا يكون التناقض من النسب المتكررة ونقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم لا العدم الذي هو نقيض
الوجود والكان بعين الاعم من ان يكون رفع الشئ او مرفوعه كما هو المشهور فلا يلزم ان يكون نقيض الشئ واحدا بل يكون احدهما
نقيض الشئ بعين رفعه والآخر بعين مرفوعه ولا يكون التناقض من النسب المتكررة ونقيض عدم العدم كما ان عدم عدم العدم وذلك
العدم الذي هو نقيض الوجود ايضا فافهم قوله الا ان يقال هذا التوجيه للمتوهم بان المضاف اليه في [illegible] اعم
من عدم العدم وعدم الوجود ومن ان يلاحظ من حيث هو هو فالعدم المضاف اليه ذلك العدم يكون اعم من عدم عدم
العدم وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو هو فيصدق عليهم عدم العدم على عدم عدم العدم الذي هو نقيض
الشئ بالصدق الوضعي وما ذكر من قبيل طائفة من المفهومات التي يصدق عليها نقائضها بالحمل الوضعي وهو مراد المتوهم وذلك كما في نحو
ان الاستثناء المتصل ليس بمعيار صحيح لانه يقتضي ان يكون كلمة الا استثناء متصلا بما قبلها وهنا ليس كذلك لان كلام المتقدم ان
عدم العدم لا يحمل عليه الرفع او نقيضه هو الرفع وهو ليس بمحمول اما المحمول عليه هو المرفوع وهو ليس نقيضا له والكلام الذي بعد الكلمة الا
مآله ان عدم العدم محمول على نقيضه وهو عدم عدم العدم وبينهما فرق لان مآل الاول حمل نقيض عدم العدم عليه ومآل الثاني حمل عدم
العدم على نقيضه وابن هذا من ذلك فاذا كانا متغايرين لا يكون الثاني واقعا للاول الا ان يتبع الاعم لكن ليس ما بعدها متصلا
بما قبلها بل كلام آخر لفيد فائدة جديدة وهو ان عدم العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول على نقيضه هو عدم عدم العدم وهو ان عدم
العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول عليه قوله لكن هذا الاعتبار ربما ردعا كون العدم من قبيل المفهومات التي يحمل عليها نقائضها على ما
ان العدم من حيث العموم يصدق على نفسه بالحمل الوضعي لانه اعم من نفسه وعارض لنفسه فكان العدم من قبيل حمل المعنى الواحد وهو
المعنى الاعم للعدم على نقيضيه ومنافيه ونقيضه لا من قبيل ما يحمل عليه نقيضه قيل بهذا النقيض اي يكون حمل عدم العدم على عدم العدم
حملا عرضيا وهذا غير مستقيم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم لان ذا الاول اضافة واحدة وذا الثاني اضافتان وحمل
على المقيد كيف يكون حملا عرضيا فهذا المحمول الكان محمولا على نفسه حملا عرضيا فليس محمولا على نقيضه لكن بل حمل النوع على ما هو نوع له فافهم
قوله والكان مبدأ اي مبدأ الكل متكرر النوع وهو كل نوع كان بحيث اذا عرض ان فرد انه اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك
الفرد بذلك النوع بوجود ذلك النوع فيه مرتين مرة على ان عين حقيقته ومرة على انه صفة وعدد استهزء نفسه الكلي المتكرر النوع الكلي الذي
يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالحمل الاشتقاقي فان كان مبدأه متكرر النوع يكون محمولا على نفسه لان عروض الشئ لشئ يستلزم عروض
هذا الشئ للمتلبس بذلك الشئ كما ان صيرورة الشئ كالوجود فاذا كان عارضا لنفسه فيعرض لمتبوعه وهو الوجود وعروض مبدأ

صدار الاستحقاق لامر يستلزم محل المشتق على ذلك الامر فصدار الاستحقاق هو الوجود فيحمل عليه الموجود فيتحقق ان الموجود
موجود وهو محمول على نفسه وأورد عليه ان هذا الايراد على مذهب من قال باتحاد المشتق والمبدار كالمحقق الدواني تام لكن على ما اختاره
المحشي والمقرر سيجيء بحسب الحقيقة والمفهوم لم يظهر من كلامه من كون المشتق امرا انتزاعيا وجواز كون المبدار امرا انتزاعيا غير تام
واجيب عنه بان نسبة المشتق الى مبدايه كنسبة المفهومات المنتزعة عن نفس حقايق الاشيار كالكتبة الموضات اللاحقة لياض الخارج
عنها فيكون المادة مع المبدار على مختار المحشي ايضا بالذات مدالج وان لم يكن اتحاد الجنس والمادة كما عند المحقق الدواني ولو قوض
بان المبدايية والمحمولية بالاشتقاق عارضة لجميع المصادر وليست لعوارض تشتق منها اذ المشتقات محمولة بالمواطاة وليست مبادي
وقد نوقض بقول المحشي في حاشية الجلالية اطرد قول خاص مع عدم صدق المقول على المحمول فانه يدل على ان معرف لورض القول المحمد
وعدم عروض ما اشتق منه وهو الوجود واجيب عنه بان المراد بالعروض الحمل بالاشتقاق والقول ليس لعوارض للتحمد لهذا المعنى لكونه محمولا عليه
بالمواطاة قوله واما الثاني يعني ان لم يكن مبدار الكما متكرر النوع فيكون نقيضه محمولا عليه اذ لو لم يكن النقيض محمولا عليه لكان محمولا
على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وهو ان نقيضه فلا يصح حمل احدهما عليه واذا كان محمولا عليه يلزم عروض مبدار الاشتقاق للنفس
اذ حمل الشي على الشي يستلزم عروض مبدار الاشتقاق واذا عرض مبدار الاشتقاق لنفسه فنعوض للنفسه وما يكون عارضا لنفسه يكون
متكرر النوع مع ان خلاف الفرض اذ الفرض انه ليس متكرر النوع وهو يستلزم مبدا غير تام الا اذا ثبت ان ما يعرض للمشتق يعرض للمبدار
وهو معوض بان الاشتقاق عرض للمشتق وليس بعارض للمبدار والنقيض يلزم كالمحمولية بالمواطاة وكون الشي عرضا ومتحدا مع الوجود الخارجي
بالعرض فانها عارضة للمشتقات والعرض نبا وليها قوله فيكون متكرر النوع اه وقد عرفت بان صدق المشتق على الشي لا يستلزم عروض المبدار
للمبدار ليكون متكرر النوع فان الكاتب عارض لمفهوم الضاحك مع ان الضحك لم يعرض له الكاتبة ولك ان تقول ان الكاتب
لم يعرض لمفهوم الضاحك فلا يلزم عروض الكاتبة للضحك والحمل باعتبار مصداقها وقال البعض في دفع النقض ان الشي الثاني يعني
الشي الاول في قوله عروض الشي للشي والمراد عروض المبدار لنفسه وكذا المراد في قوله وهو يستلزم عروض نفسه عروض مبدار الاشتقاق
لنفس ذلك الشي يستلزم عروض نفسه انتهى قوله لا يليق هذا الاشارة الى الاعتراض على ما قال المصنف انه على تقدير تسليم ان الوجود
وجود والا يلزم التسلسل جواز ان يكون وجود لنفسه لا زائدا عليه حاصله ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بها فالوجود
القائم بالغير يحتمل ان يكون له وجود وهو عينه او قيام بالغير يقتضي ان يكون محتاجا الى قائم هو وجوديته بنفسه اذا كان الوجود لنفسه يقتضي
عدم الاحتياج اذ لو كان محتاجا لما لزم لم يكن وجود لنفسه فعلى تقدير الزيادة كيف يقال ان وجود الوجود لنفسه لا يلزم المغالطة قوله
لانا نقول العينية ينافي الاحتياج اه حاصل الجواب ان العينية ينافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب فانه وجود
بنفسه ذاته فلو كان محتاجا ويكون وجوده عينه لم يبق قائما بنفسه بل يكون وجوده قيام محتاجا الى الغير فالعينية على تقدير قيامه بنفسه ينافي الاحتياج
واما اذا كان الوجود زائدا قائما بغيره فالعينية لا ينافي الاحتياج لجواز ان يكون موجوديته بنفسه محتاجا الى الجاعل وان ثبوت الاحتياج اليه او بالذات لموجوديته بنفسه
او ثبوت الشي لنفسه ضروري غير محتاج اليه من امر اخر قوله بل يوكده اه اي العينية على تقدير القيام بالغير يوكد الاحتياج واما القيام بالغير
يوجب الاحتياج فاذا كان وجود هذا الوجود القائم بالغير عينه وكان موجوديته بنفسه صار محتاجا الى الغير من حيث نفسه ومن حيث الغير
كليهما فكان الاحتياج موكدا الى حيثيتين قوله والتحقيق حاصل هذا التحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري اعتباري وليس اعتباريا محضا
بل اعتباري له نفس الامر بحسب منشا انتزاعه فان موجوديته موجود في نفس الامر بحيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه واذا كان منتزعا فلا
من ثلاثة امور المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي فان الوجود منتزع عنها والمنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري فانه منتزع عن الماهية
والثالث منشا الانتزاع اي بسببه منتزع الوجود عن الماهية وهو الوجود لمعنى ما به الموصوفية وهو الوجود القائم بنفسه لانا نقول هو الواجب

لذاته اذ الواجب تعالى اذا خرج الهيته من الليس بالا ليس صارت قابلة لان يشترع عنه الوجود فحينئذ يكون هذا الانتزاع هو الواجب تعالى
جل شانه فاذا كان الوجود بالمعنى المصدري انتزاعيا فلا يلزم من تقدير زيادته ان يكون له وجود آخر واما الوجود بمعنى ما به الموجود ليس بالكا
بالهية لا منفصل عنها قائم بذاته فلا يلزم ان يكون له وجود آخر حتى يلزم التسلسل قوله للعارض الانضمام يعني ان الوجود بمعنى ما به الموجودية وليس
قائما بالهية عارض الانضمام بحيث يكون منفصلا عن الهية والا يلزم تأخر ما به الموجودية عن وجود موصوفه الذي هو الهية مع ان الوجود ليس انما
مقدم على وجود الهية اذ هو موجودية الهية ولا يكون قائما بالهية عارض الانتزاع اذ انضمام الشئ يستدعي الجواز المنضم اليه ومتقدم على
المنضم بحيث يكون منترعا عن الهية وما به الموجودية مقدم على الوجود المصدري فاذا كان منترعا لا يلزم عند انتزاع المصدري انتزاع
مع انه ليس كذلك قوله بل انتزاعيات غير متمايزة بل انتزاعيات غير متمايزة غير انتزاع المعنى المصدري اذ لا بد حين انتزاعه عن الهية انتزاع
ما به الموجودية وهو اليه انتزاع لا بد له من وجود مغاير لانتزاع وهو اليه انتزاعي فلا بد له من انتزاع آخر وهلم الى غير النهاية
وبهذا بحث وهو ان انضمام الوجود الى الهية يجوز ان يكون من قبيل انضمام الفصل الى الجنس والاستدعى وجود المنضم اليه وتقدمه على
المنضم كما ان الجنس ليس موجودا قبل الفصل بل وجوده فلا يلزم المحذور قوله ولك ان تقول ان الفصل ومرتبته كونه فصلا ليس منضما
مع الجنس لان الانضمام يقتضي التغاير ووجود الفصل في تلك المرتبة عين وجود الجنس ولا تغاير بينهما اصلا بل انضمام الفصل الى الجنس
ليس الا مرتبة كونه ماخوذا بشرط لا وهي مرتبة الصورة فصار انضمام الوجود الى الهية كانضمام الصورة الى المادة فيلزم الخلف ان
طبيعة الصورة علة لوجود المادة فلو كان انضمام الوجود الى الهية كذلك يلزم كون الوجود علة لوجود الهية فيلزم علية الشئ لنفسه لا يقال
ان الصورة علة لوجود الخاص للمادة دون الوجود المطلق فلذلك يكون الوجود المنضم الى الهية بحسب طبيعته يكون علة للوجود الخاص
للهية فلا يلزم علية الشئ لنفسه لان العام علة للخاص وليس الامر هنا كذلك لانا نقول الخلف لازم لانا نقول التحقيق ان الصورة
علة للمادة بحسب مراتب وجود المادة سواء كان خاصا او مطلقا فيلزم المحذور وقد يدفع بمنع اشتمال الانضمام ان المتشخص لا يكون منضما
الى الهية لان انضمام الشئ الى الشئ في تشخص المنضم اليه فالحكم بان هذا التشخص عينه فيلزم الدور والا يلزم التسلسل ولا يجري اشتمال الانضمام
الصورة الى المادة فيه لان الصورة بالنظر الى طبيعتها المطلقة علة للمادة وبالنظر الى وجودها الشخصي معلول لها ولا يمكن بصور الطبيعة
المتشخص فانه يقتضي الاطلاق والاطلاق في المتشخص لانه تشخص لنفسه والوجود انما عين الشخص او صادق له فاذا بطل انضمام المتشخص
بطل انضمام الوجود اليه فافهم قوله وتحقيق المقام اه حاصل هذا التحقيق بيان تغاير مفهوم الوجود المصدري وحقيقة الوجود وكون
الاول انتزاعيا والثاني امرا اعتباريا وتلك الحقيقة منشأ لانتزاع هذا المفهوم وهي الممكن زائدا لوجوده ليزوه وهي الواجب عينه لوجوده
لذاته مصداق حمل الوجود على الواجب نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر بخلاف الممكن فانه ثالث ذاته وباطل في نفسه فكيف يكون مبدأ
ومنشأ للامر الواقعي فالمنشأ لا يكون الا ما به يتقوم بذاته وهو الواجب فهو الوجود البحت حقيقة وبها موجودية الاشياء كلها والمفهوم
المصدري يتنزع منه قوله وانيته محضة اي وجود بحت لا هية له بحيث لا يكون الوجود عارضا وثابتا لها كالممكن اذ الهية يكون
بالقوة من الاوصاف في اعتبار العقل والله تعالى منزه عن كون القوة واعتبار العقل فلا هية له قال في الحاشية واعلم انه وقع الخلاف
بين السيد الصدر الدين محمد والمحدث جلال الدين في ان الواجب هية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لا هية له لان الهية هي الحقيقة
المجردة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن اطلاق الهية واعتبار الاحاطة وقال المحدث له هية وهية عين وجوده انتهى حاصله ان الحق
الدواني قال بان الواجب له هية وهي وجوده والسيد صدر الدين انكر الهية وقال انه الوجود البحت ذاتي اختار مذهبه فقال انه ليست
مخصة للهية لانه زعم ان اطلاق الهية لا يكون الا على الحقيقة المجردة عن الوجود ووجوه من الاوصاف في اعتبار العقل والله تعالى منزه
عن التورية والاعتبار فكيف يكون له هية فالهية يكون كلية وهي مستحيلة في الواجب قوله لانه وجود خاص قائم بذاته فاين الكلية

انت تعلم ان المحقق الدوانی ایضا قائل بان الواجب تعالی وجود حقیقة خاص وهذا هو مبنیه ولا یقول بان الواجب تعالی
هو بالتقدیر المذکور لیتوجه الرد علیه فالمبنیه التی انتهجها المحقق الدوانی هو الذات المواة فی جمیع القیود والاعتبارات اللا
الوجودیة فی الخارج ولا یلزم کلیا اذ یجوز ان یکون موجودة بوجود فیها هذه القوة ویدل علیه ما قال فی الحاشیة القدیمة ان حقیقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته الموهی فی ذاته عن جمیع القیود والاعتبارات الوجودیة ویحمل حول ذلک کلامه ان من قال
ان وجود المطلق الذی یحصل بتقییده بقید الوجود الخاص الذی حقیقته الوجود ومنشأ الانتزاع لمفهوم المصدری کلها زائدة
فی الممکنات والوجود الذی هو مصداق حمل الوجود المصدری علی الممکنات وفی الواجب الوجود المطلق والحق زائد بان لا یهما غیر الذات
الحقیقة دون الوجود الخاص فان الوجود الخاص الزائد منتف فی الواجب تعالی وهو عین ذاته تعالی قائم مقام هذا الوجود فی کونه مصداق
الحمل ومنشأ الانتزاع للوجود المفهومی فلیس امر آخر سوی الذات الواجبة یکون هو وجودا خاصا بخلاف الممکن فان فیه مصداق
الحمل امرا مغایرا لذاته فقول هذا القائل یحول حول ما تحقیقه الحیی ولیس معناه ان الوجود الخاص منتف فی الواجب تعالی ولیس فیه وجود خاص
اصلا لان الوجود الخاص القائم بمفهمه الذی هو عین الذات قائم مقام ما هو فی الممکن قوله وما قیل اه حاصله ان محل الخلاف فی ان
الوجود نفس الهویة او وجود یا او زائد علیها هو الوجود بمعنی مصدر الافاد وغیر الانتزاعی فما به الموجودیة والوجود الحقیقی ومصدر الافاد
واصل فحول هذا الحق ان حقیقة الوجود غیر ما یفهم منه من المعنی المصدری وهو زائد فی الممکن دون الواجب تعالی قوله وقد ذهب
الیه المتاخرون ای الباحثین عن الالهیات الاشراقیون وانما سموا بهم للکثرة بخلافهم فی الالهیات هذا جواب سوال مقدر تقریره انه یجوز المتاهلون
ان یکون الوجود علی تقدیر الزیادة امرا عینا لا صفة قائمة بالواجب تعالی لیلزم المحذور کما ذهب الیه المتاهلون فی الممکن من انه موجود
بوجود منفصل وهو وجود الواجب تعالی وموجودیته بالانتساب الیه والاطلاق الوجود علیه کاطلاق الشمس علی الضوء المنبسط بالشمس فان
اطلاق الشمس انما هو بانتسابه الی الشمس ووضعه فی مکان یقع منه الشمس علیه لا بامر آخر قائم به منفصل عنه وتقریر الجواب ان ما قال المتاهلون
فی الممکن موجودیته بالانتساب الی وجود الواجب تعالی لا یصح الا علی تقدیر کون وجود الواجب عینه ولا یصح احتمال الانفصال فیه اذ لو کان
وجود الواجب منفصلا لاحتیاج الواجب فی وجوده الی امر منفصل وهذا ینافی الواجبیة فلیس فیه علی تقدیر الزیادة الا احتمال القیام فاندفع
السوال بان تعلق الانفصال غیر صحیح لان حمل الوجود علی الشیء یستلزم قیامه بمصداقه فیه اذا لم یکن قائما لا یحمل علیه الموجود فالانفصال ینافی
الموجودیة قلت لا یوجب الحمل التحقق قیام مصداقه بالموضوع بل کیفیة الافتقار سواء کان بالقیام او بالافتقار کما هو مذهب المتاهلین قوله
اراد بالعلة العلة الموجدة فی الخارج اه یعنی اراد الموصوف بالعلة فی قوله ممکن محتاج الی العلة العلة الموجدة فی الخارج والا لم یوجد الاثر
لان الاحتیاج الی مطلق العلة لیس بمعنی علی کون الواجب موجودا خارجیا لجواز ان یکون امر اعتباریا معتقرا الی العلة والوجود الخارجی
والامر الاعتباری فی الاحتیاج الی العلة الموجدة متساویان قوله ویرد علیه هذا جواب عن الاعتراض حاصله انا لا نسلم عدم کون وجود
الواجب موجودا خارجیا لان الکلام فی الوجود الحقیقی وهو لیس امرا اعتباریا کما سبقت فلم یکن امرا اعتباریا صار موجودا خارجیا
وللابد للموجود الخارجی من علة موجدة فی الخارج فکیف یتوجه المنع وقد یناقش بانه یجوز ان یکون الوجود من لوازم الماهیة ولوازم الماهیة معللة
اذ ثبوتها للماهیة ضروری ولیس لها وجود فی نفسها حتی یکون معللة والجواب بان ثبوت کل قضیة خارجیة عن الشیء ثابتة له لابد ان یکون معللة
معللیتها اما بنفس الموصوف او بغیره والقضیة الخارجیة هاهنا یکون مفادها نفس الذات فلا تسلم احتیاجها فی ثبوتها للذات الی العلة
والا لکان کذلک بحقیقی کما قال البعض الاعلام قوله لا یحتج هذا رد علی ما قال الشیخ ان تقدم العلة علی المعلول بالوجود مما حاصله انا نعلم بالضرورة
ان العلة لابد لها من التحقق کیف والعلة من العوارض التی یتوقف ثبوت هذه العوارض علی ثبوت المتبوع فلو لم یثبت للعلة ان یجب
ان یکون موجودا فلا یدری وجود العلة او لا قیل وجود المعلول قاطع بوجوب قوله والواجب اه هذا دفع دخل مقدر تقریره قائل ان یقول ان

الواجب تعم يجوز ان يكون علة لوجوده ويكون متقدما عليه بالوجود الذهني فلا يلزم المحذور حاصل الدفع ان الواجب لو كان علة
للوجود لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا الذهني لتقدم الواجب عليه الاذهان فالواجب الموجود في الخارج اذا كان متقدما عليه
الاذهان يكون الوجود الذهني بعد وجود الواجب فكيف يكون متقدما عليه بوجوده بالوجود الذهني فلا تقدم له الا بالوجود الخارجي
فيلزم المحذور وهو بطلان ما قيل في توضيح كلام المتكلمين من ان الوجود علة تقدير الزيادة يجوز ان يكون من اللوازم كالامكان والامكان
لا العلة وهو بطلان ظاهر فان الكلام في الوجود الحقيقي فلا شك في كونه موجودا خارجيا والموجود الخارجي اذا كان محتاجا لا بد
من العلة والعلة ليس غيره تعم وعلية الهية يستلزم المحذور والقول بتقدم العلة بحسب التقرر والباس دون الوجود وخلاف بالبديهة
الضرورة من تقدمها بحسب الوجود فافهم قوله واما تقدم الهية الممكنة بهذا اجاب عن سند المنع نقله المص عن المحيب بقوله فان التقدم
قد يكون لغير الوجود كتقدم الهية الممكنة على وجودها حاصل الجواب ان تقدم الهية الممكنة على وجودها ليس من العلة ليكون مفيدا بالسند
بل لتقدم آخر سوى التقدمات الخمس المشهورة من التقدم بالعلة والتقدم بالطبع والتقدم بالوضع والتقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
واذا لم يكن تقدم الهية من تقدم العلة الذي كلاهما فيه متقدم عليها على وجودها لم يجز الوجود فلا يصلح السند
قوله وهي اي الهية الممكنة هذا بيان لتقدم الهية توضيح ان هية الممكن ليست علة قابلة لوجودها بمعنى انها حاملة للامكان حصول المعلول اولا
وجوده ليلزم تقدمها عليه بالوجود بل الهية الممكنة نفس المعلوم واما باعتبار ذاتها كما عند القائلين بالجعل البسيط فيقولون ان الهية
مجعولة اخرجها الجاعل من الليس الى الايس او نفس المعلول باعتبار اتصاف هذه الهية الممكنة بالوجود كما هو عند القائلين بالجعل المؤلف فانهم
يقولون ان الجعل يتعلق بالاتصاف لا بالهية فقط فالمعلول هو الهية باعتبار الاتصاف بالوجود فعلم ان الهية من المعلول لا من العلة فتقدمها
على الوجود من قبيل تقدم المعروض على العارض لان التقدمات المشهورة فرع هذا التقدم بخلاف المقارنة لاقوام الهية لانها وجودها فهو كذا
تقدم الاجزاء المجعولة اي الاجزاء التي يحمل على الكل كالجنس والفصل هذا جواب عن السند الثاني للمنع نقله المص بقوله واما في الاجزاء فعلل
المقومة للهية والمقوم مقدم فمقدرة حاصله ان الاجزاء العقلية التي تقدم الهية بها اعتباران اعتبارها اجزاء هي خارجة علة للكل و
مقدمة عليه بالوجود لانها علة بالعلية لا بد ان يكون موجودا واعتبارها محمولة على الكل من تلك التقدمات المشهورة
فيكون وراء تقدم العلة على المعلول والكلام فيه فلا يكون مصداق السند لتفصيل هذا الكلام ان للاجزاء العقلية المحمولة على الهية كالجنس
والفصل بها اعتباران الاول ان يوجد لا بشرط شيء فهي محمولة على الكل وتتحد معه في الوجود وليست متقدمة على الكل بهذا الاعتبار فهي الهية لكونها
اجزاء تحليلية موجودة بالفعل في الملاحظة بعد التحليل وانتزاع العقل لها عن الهية وقبل التحليل لا وجود لها بالفعل بل وجودها وجود القوة
كالاجزاء المقدارية للجسم فانها موجودة بوجود الجسم فهذه الاجزاء عين الكل واطلاق الاجزاء عليها بالمسامحة لانها في بعض الملاحظات
العقلية المفصلة اجزاء والثاني ان يوجد بشرط لا شيء بحيث يوجد الجنس بشرط عدم الفصل في صارت مادة فيكون من الاجزاء الخارجية غير
المحمولة على الكل فتقدم بها على الكل فتقدم بها على هو يكون تقدما بالطبع ليكون الكل محتاجا اليها فهذا الاعتبار يكون علة للكل ومتقدمة عليه بالوجود فتقدم بها من
حيث العلة تقدم بالوجود ومن حيث انها محمولة وبغير ملاحظة العلية ليس تقدمها من التقدمات المشهورة ليكون مفيدا للسند قوله قال فالقائل
التنزيل اه هذا تأييد لما اختاره المحيب من ان تقدم الاجزاء المحمولة وراء التقدمات المشهورة حاصله ان قائل التنزيل قال ان التقدم الجنس
على النوع وراء التقدمات المشهورة لان الجنس ليس علة تامة للنوع فانتفاء التقدم بالعلة ظاهر وانتفاء التقدم بالطبع فلوضوح كون الجزء اعلى
اذ الجزء لا يحمل على الكل والجنس يحمل على النوع وانتفاء التقدم بالزمان ظاهر والتقدم بالزمانية الغير ممكن اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون قبله
جنس ليكون هذا الجنس بالنسبة عقلية او حسية من ذلك الجنس اذ يجب بالنسبة لما هو جنس له والا لم يشترك وليس للذات اجناس بالنسبة الى
ذلك الذات ليكون تعدد ما اشترك فيه ذلك الشيء اه هذا بيان دليل آخر على عدم زيادة الوجود في الواجب سوى ما قام به المص حاصله

حاصله ان الوجود نفع الواجب ليس بزائد اذ زيادة توجب كون الواجب قابلا معدوما في مرتبة وهي اي المرتبة التي فاكان الوجود فيها وعدم الواجب مطلقا محال فاستلزم ان يكون باطلا فالزيادة باطلة فالوجود عين الواجب قوله وبان مصداق هذا بيان ودليل على المطلب بجواب آخر حاصله ان الوجود لو كان زائدا على الواجب فلا يكون مصداق الحمل مغايرا لذاته حار ممكنا لذاته لان الامكان عبارة عن هذا المنع قوله لكن نسلم ان منع التقدم هذه الحيثية اه هذا دفع ما قيل ان الجواب مردود بان منع كون التقدم بهذه الحيثية لان لها صلاحية هذه الحيثية لا عين التقدم وحاصل الدفع ان كلام المجيب ليس مبنيا على الجزم بان منع التقدم تلك الحيثية كيف يتوجه المنع بانا ليس نفهم بل مراده انه لو سلم ان منع التقدم بهذه الحيثية فمع تقدر التسليم انها ثابتة للمعلوم قبل الوجود اذ الحيثية العقلية لا تستدعي وجود ما له هذه الحيثية واشار بهذا القول الى ان للمعلوم تقدمين تقدم بالعلية باعتبار كونه جزء فهذا التقدم ثابت للمتقدم مع قطع النظر عن الوجود والعدم وتقدم باعتبار كونه موجودا الوجود الكل وسند المجيب باعتبار الاول دون الثاني قوله قد عرفت ان العلة مطلقا اه هذا رد على ما اجاب به الحكيم وبيانه الفارق بين علة الماهية والعلة الفاعلية باعتبار اقتضاء الاول للوجود دون الثاني حاصله انك قد عرفت انفا ان العلة مطلقا سواء كانت فاعلة او قابلة يجب ان يكون متحققة قبل تحقق المعلول فالوفق بينهما يتحقق الاول قبل المعلول دون الثاني لتحكم قوله مستفيد الوجود اه هذا رد على قول الشارح والمستفيد للوجود وهو العلة الفاعلية حاصله ان مستفيدية الوجود وعلية فاعلية للوجود هل هي معلول اما بنفس ذاتها والالتفات ما لوجود تابع لها او معلول بجعل ذلك الالتفات بان يكون الاوصاف متوسطا بين الطرفين وذلك ان الكلام في الوجود الحقيقي واذا كان زائدا على الماهية بنفسها اليها يكون المنضم اليه علة قابلية لنفهم قولهم وكيف اه هذا تائيد لعدم كون المستفيد علة قابلية حاصله ان الامر المجعول وما يترتب عليه هو الالتفات مفيد بالوجود من حيث ان الالتفات مرآة لملاحظة الطرفين الموصوف والصفة وغير مستقل بالمفهومية او لا تصور الا بتبعها فاذا كان الالتفات امرا مجعولا ولا تصور الا بين طرفين وكان كل منهما معتبرا في جانب المعلول فلم يكن المستفيد علة قوله وان كان ايراد المستفيد اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان ايراد المستفيد لا يتاتى كونها معتبرة في جانب العلة والمستفيد عبارة عنها فكيف معتبرة في جانب المعلول حاصل الدفع ان المستفيد معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال بان لا يلاحظ فيه الا ايراد مفصلة فيكون الايراد من حيث التفصيل معتبرا في جانب العلة لا يتاتى اعتبار المستفيد من حيث الاجمال في جانب المعلول قوله وقد عرفت ايضا ان مفهوم المهية من حيث هي انه مفهوم اه هذا رد على ما قال المحاكم ان المقوم للمهية يجب ان لا يقطع فيه النظر عن الوجود والعدم حاصله انك قد علمت انفا ان الايراد المحوجة من حيث انها ايراد علة للكل ومقومة عليه بالوجود فالمقوم من حيث انه مقوم يجب وجوده فلا فرق بينه وبين العلة المفيدة للوجود وانما قيدنا بالحصر احترازا عن الايراد العقلية بالقياس الى الحدود الكل فانها لا يجب وجودها قبل الحدود لانها مما يدخل الذهن في الحدود ولا يتالف منها العدم التركيبي الحدود حقيقة فالايراد ليست ايرادا له بالحقيقة وانما هي ايراد لاطلاق المركب على الحدود والجزء على الايراد العقلية مسامحة فعلم ان الجزء حقيقة انما هو لمقوم المركب في مرتبة وجوده فالمقوم يجب وجوده لا يجب المهية من ان يكون وجودها كايراد الحد او وجودا خارجيا كالمادة والصورة فلا بد من وجود المقوم من حيث كونه مقوما ووجوده يكون شرطا للمقوم لا جزأ قوله نعم نمنع اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان المقوم اذا كان من حيث الوجود قيدا للمقوم فيكون الوجود قيدا للمقوم فيكون داخلا فيه فلا بد من وجود الوجود فيلزم وجود آخر حاصل الدفع ان المقوم يجب كونه موجودا وليس الوجود قيدا له فانه ممتنع لان الوجود لو كان قيدا للمقوم داخلا فيه ولا بد من وجود فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر بل هو شرط للمقوم خارج عن المقوم فلا يلزم ان يكون له وجود آخر فافهم قوله لا نسلم اه هذا اعتراض على ما قال الشارح

امتناع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم حاصله ان الماهية لا تخلو امّا ان يكون موجودة او في الخارج او في الذهن لامتناع
الخلو منها فكيف يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود لان الوجود المطلق لا ينفك منها اصلا فاذا شك في حصول وجود الماهية في وقت لان
الجزم بحصول الوجود في ذلك الوقت مع الشك في الوجود المطلق يوجب عدم الجزم بالتقويم لكن مطلق الوجود شرط للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع
الشك فيه قوله لا يخفى فاسد اي مادة قول السائل الف وغير مخفي لان عروض نقيض لنقيضه لا استحالة فيه كما عرفت سابقا قوله فالاولى ان
يقال الخ لكان الاستدلال الذي استدل به الشارح على عينية الوجود للماهية مخدوشا فلا وجه ان يستدل عاطف العينية بدليل يستدل به عاطف الغيرية
بان يقول لو كان الوجود عين الماهية كانت الماهية من حيث هي هي مصداقا لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعه ومرتبة ذاتها وماخوذة مع الوجود فلا يصدق
العدم كما كانت على تقدير مغايرتها الوجود لها والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معا واما قال الاولى ولم يقل فالصواب لان الدليل الذي يستدل
الشارح به يمكن صحته بان المراد بهما بالوجود الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع للوجود المصدري ولا شك في كونه ايضا عين قولي نقيض
كما عرفت قوله وقد يغلط اه هذا اثبات ما منعه من ان الماهية لو كانت نفس الوجود لا يقبل العدم حاصله انك قد عرفت الفرق ان محل الحلاف
بين كون الوجود نفس الماهية او زائدا عليها هو حقيقة الوجود لا معناه المصدري فتلك الحقيقة اذا كانت نفس ماهية الممكن او جزءا كان
حمل الوجود عليها واجبا لان ماهية شيء مصداق الحمل فلا يكون محتاجا في الصاق الوجود في الخارج مضارا واجبا وحمل العدم عليه ممتنعا لان الوجود
اذا كان ثبوتيا له واجبا لا ينفك عنه في وقت من الاوقات فلو حمل العدم عليه يجتمع مع الوجود وهو نقيضه وهو اجتماع النقيضين عند حمل
الوجود او ورد عليه ان كون مصداق الوجود نفس الماهية لا يستلزم الوجوب لجواز ان يرتفع الماهية عن الواقع فيرتفع الوجود بارتفاعها والو
لا يقبل الارتفاع اصلا فالعلت اذا كان مصداق الوجود نفس الوجود لا يمكن ارتفاعه لان الوجود لا ينفك عنه مضارا واجبا قلت مصداق
حمل الذاتيات على الذات هو نفس الذات مع انه يجوز ان يبطل حمل الذاتيات ببطلان الذات عن الواقع فكذلك يكون حمل الوجود ونحن لا نحتاج
الذات اذا كانت مصداقا للوجود في حمله عليها الى علت اخر واما امتناع الارتفاع فغير مسلم قوله وايضا يمكن تعلق الجعل اه هذا وجه بيان لبطلان
ان حقيقة الوجود اذا كان عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه واجبا حاصله ان تعلق الجعل بكون الممكن موجودا لا محال فيه وعلى تقدير
عينية الوجود وجزئيته يلزم عدم امكان تعلق الجعل به لاستلزامه المحال وهو تحلل الجعل بين الشيء وذاتياته فيستلزم ان لا يكون ممكنا فتعلق الجعل
غير ممكن وما لا يتعلق الجعل به يكون واجبا قد يرد عليه ان اراد بتعلق الجعل بالممكن تعلقه بحيث يكون متقررا اولا ثم ليس موجودا بالجعل الجاعل
فهو مسلم لان الممكن عند القائلين بعينية الوجود لا يصلح للمجعولية الا بالجعل واما سيتقرر به الماهية وان اراد بتعلق الجعل كونه موجودا بحيث
يحمل مصداقا الذي هو تقرر الماهية ويصير الوجود عليه محمولا فهم لكن لا يازم العينية اذ تحلل الجعل بين الشيء وذاتياته بحيث يجعل الشيء متقررا
ثابتا صالحا للثبوت الذاتيات غير مستحيل وانما المحال ان يجعل الجعل اولا شيئا ثم يجعل ذاتياته وتنبيهه وهو ان الجعل المؤلف ويجوز ان يكون
بعضا جعل واحد بسيط يتعلق بالشيء وهو بعينه متعلق بمقومات ذاتياته له ولا استحالة فيه ثم لا يخفى قال بعض الحواشي ان هذا الكلام من جانب
الاشعري وليس بتحقيقي انتهى قوله هذا الدليل وما يرد به هو هذا الدليل وهي الدلائل التي يبتني عليها لزوم الامكان الذاتي والمراد من
الدليل هنا ما قال في بعض الحواشي دليل العدم لا دليل العدم لان مبناه على لزوم تحلل مضمون الجعل بين الشيء وذاتياته بحيث يجعل الشيء متقررا
على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود نفسه او غيره واما دليل العدم فمبناه لزوم رفع الامكان الذاتي وهو غير لازم فحاصل هذا القول
ان الدليل لا يجري في الاعراض فانه يجوز ان يكون وجود العرض في المحل ماهية ولا يلزم كونه واجبا لان وجود العرض بعينه وجوده في الموضوع فيكون في
معنى قولهم وهذا النحو من الوجود محتاج لا يازم الامكان ولا يستلزم الوجوب بل لو كان الامكان لافتقاره لا غيره وذلك ان القول ان
الوجود في نفسه مشترك بين الجوهر والعرض والاعتبار وكونه للعرض انما هو من جهة موضوعه لا ينفي فعلية الوجود للعرض لان كون

لايوكد الامكان وانما هو من شان الوجود من جهة نفسه فافهم قال بحر العلوم دام فيضه هذا القول يحتاج فان الوجهين اللذين اوردهما
اقول على تقدير ان الاعراض ايضا تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض نفسها لا يمكن ذلك الا بتعلق
تحلل الجعل بين الشئ وذاتياته فلا فرق بين الجوهر والاعراض فافهم قوله كما مر بنا عليه اه يعني في الحاشية السابقة في جواب لا يقال
انا اذا كان فاعل الجوهر بل يوكده فتذكره قوله الكلام في ان ذات الممكن اه يريد ان ما قال في الوجه الثاني من ان الشك في وجود
الهيئة مع كونها معلوم تباين في عين الوجود لها حاصله ان مجرد عدم عينية الوجود في الممكن ان ذاته ليقوم مقام الوجود الخاص في ترتب
الاثار ومعنى غيرية الوجود ان ذاته لا يقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الاثار ومعنى غيرية محض التردد ان وجود الحقيقة بها تقوم
نفس ذات الممكن اولا على سبقت الاشارة اليه في اول المقصد في تقرير مذهب الاشعري من ان المراد بالعينية ان يكون مصداق حمل
الوجود نفس ذات الموضوع وبالغيرية ما لا يكون كذلك ولا شك ان الشك في الوجود لا يباين العينية بمعنى كون مصداق حمله نفس الهيئة
مهيتها من حيث هي هي اليه الا ان يقال ان هذا من اللوازم البينة للهيئة سلمنا ولكن غير البينة فلا فافهم قوله فان الكلام ليس في الوجود المطلق اذ على تقدير ارادة الوجود المطلق
اه والفرق بينهما ان الوجود المطلق عبارة عن الوجود العام الشامل لجميع الوجودات ومطلق الوجود لا يتم الدليل فان الشك في الوجود
الخارجي لا يباين الا لزام بالوجود المطلق الذهني موعين الهيئة فلا ينبت زيادته عليها قوله بل الكلام في الوجود مطلقا اي الكلام بالعينية
والغيرية والزيادة انما هو في الوجود المطلق اعم من ان يكون ذهنيا او خارجيا كما لا يظهر بالتامل الصادق اه اي لظهر بالتامل الصادق
ان الكلام في الوجود المطلق فلا يتم الدليل قوله بيان ذلك اي بيان ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بحقيقته لان التغاير بين الشيئين
الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشئ في الذهن والمراد بالشعور بالشئ هو المعنى الاول
للتصور المعنى الثاني لان الصورة الحاصلة من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها وادراكها الفعلية علم حضوري لا حصولي
فالشعور بهذه الصورة الحاصلة لا يستلزم الشعور بذلك الشعور فحاصله ان حصول صورة الشئ لا يستلزم الشعور بحقيقته لان التغاير بين الشيئين
ان الكلام في الوجود المطلق فلا يتم الدليل قوله بيان ذلك اي بيان ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بحقيقته لان التغاير بين الشيئين
الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشئ في الذهن والمراد بالشعور بالشئ هو المعنى الاول
للتصور لا المعنى الثاني لان الصورة الحاصلة من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها وادراكها الفعلية علم حضوري لا حصولي
فالشعور بهذه الصورة الحاصلة لا يستلزم الشعور بذلك الشعور فحاصله ان حصول صورة الشئ لا يستلزم الشعور بحقيقته لان العلم الحضوري لا يتصور
الحصول لان كون التصور حصول الصورة مما لا شك فيه ولذا انكره المكاشفون القائلون بعدم الحصول الذهني فلو كان الشعور بالشئ
مستلزما للشعور بحقيقته لذا الشعور لم يبق تمكن مجال الانكار بالحصول الذهني فعلم انه غير مستلزم لان العلم الحضوري لا يتصور
ما قيل من ان الشعور بالشئ علم حضوري فيكون واجبا وقد يقال ان علم الصورة الحاصلة وبذا علم حضوري لا نفسها والحصول امر
انتزاعي فعلم لا يكون حضوريا فافهم قوله وان سلم كما ان سلم استلزام الشعور بالشئ الشعور بالتصديق بثبوت الحقيقة لم يجز ان
لا يعلم انها حقيقة لم يستلزم التصديق قوله بل يقول اه حاصله ان حصول الصورة في الذهن وجود رابط يحصل به الربط بين
الشيئين وينبت احدهما للاخر والوجود الذهني من قبيل وجود الشئ لنفسه اي كون الشئ موجودا في حد ذاته ولو في ظرف ونسبي
عبارة عن الربط بالشيئين فاذا كان احد الوجودين معتبرا للاخر والتصور عبارة عن احدهما والوجود الذهني عن الاخر فلا يكون
الوجود الذهني نفس التصور ويرد عليه ان الاعراض وجودها في نفسها وجودها الرابط متحدان ووجود الاعراض في نفسها عبارة
عن وجودها في موضوعاتها فانها لا تتصور في وجود الاعراض بالوجود الرابط مع الغفلة عن الوجود في نفسه فان العاقل اذا علم
ان وجود السواد في الجسم علم العالم ان السواد موجود في نفسه فلك اذا علم ان السواد في الجسم علم لا محالة ان السواد موجود في
نفسه فلك اذا علم بوجود الصورة للذين علم بوجوده في نفسه فافهم قوله ليتوهم اي على ما قيل من التغاير بين الوجود الذهني والهيئة
الخارجية حاصله ان الهيئة الخارجية الغير المعقولة الحالية عن الوجود الذهني وان كان الوجود الذهني مغايرا للهيئة الهيئة لكن لا ميل على مغايرة

الوجود الذهني للهوية الخ لا ينفك عنه الوجود الذهني كالمعقولات الثانية فانها لا لوجود الا في الذهن فلا يدل على زيادة الوجود
الذهني في هذه الهوية فلا يثبت زيادة الوجود الذهني مطلقا قوله ثم انا نجد الخ اورد على ما تمسك به على زيادة الوجود الذهني
قوله فانه عين الوجود الذهني الوجود في الاذهان اقول فقط فانه يمكن خلو الهوية الخارجية عن هذا الوجود ويمكن انفكاكها عنه بان
لا يعقل احد عدما واذا اريد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سواء كانت مستحضرة او غائبة او في المبادي العالية وبين القضيتين
العشرة فالدليل غير تام او لا يمكن وجود ماهية خارجية بحيث لا يحصل وجودها في المبادي العالية وانت تعلم ان الجزئيات المادية ليست
حاصلة في المبادي العالية وجودا الذهني يمكن انفكاكها عنه فالدليل تام فيها الا ان يقال المراد بما في المبادي العالية المقومات المنطبعة الغائبة
فالجزئيات المادية حاصلة فيها فلا ينفك وجودها الخارجي ايضا عن الوجود الذهني فافهم قوله الظاهر ان يقول الخ من قول
المصنف والكلام في الوجود المطلق ومن قول الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه ان الكلام في زيادة الوجود وعينية بعد تسليم
الوجود الذهني كيف قال الشارح اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الهوية في الذهن بالكنه فيجوز ان يكون الهوية حاصلة في الذهن بوجه من وجوه غائبة
عن الوجود الخارجي فيثبت به زيادة الوجود الخارجي على وجه من وجوه الهوية لا على تفسيرها فاشار قوله فهذا ايضا الى التوجيه بحوالة غير ما قال الشارح حاصله
ان الهوية الموجودة في الذهن الغائبة عن الوجود الخارجي سبيل الدليل على زيادة الوجود الخارجي عليها لانفكاكها عنه لكن لا يدل على زيادة
الوجود الخارجي على الهوية التي لا ينفك عنها الوجود لانها ليست غائبة عنها اصلا والمقصد اثبات الزيادة مطلقا فلا يحصل المراد قال في
الحاشية الا ان يقال هل هوية موجودة في الاذهان الغائبة في ينفك عنها الوجود الخارجي فلا يتوجه واشار بقوله الا ان يقال الى ضعف
وجهه ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان اذ لغة الغائبة في فيه الوجود في المبادي العالية من الخارج الوجود في محل هوية لا
ينفك عنها الوجود الخارجي ويدل على زيادته فافهم قوله لك ان تقول اه حاصله ان الهوية متصفة بلوازم الوجود الخارجي المضادة للوجود
الذهني وبلوازم الوجود الذهني المضادة للوجود الخارجي فينفك كل منهما عن الهوية والا يلزم اجتماع المتضادين فعلم ان كلا منهما زائد
على الهوية لان ما هو ذاتي للشيء لا ينفك عن ذلك الشيء بأي وجه اخذ لكن انه الغائبة ويرد عليه ان الوجود المطلق عين الهوية المطلقة والوجود
الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يغير الضاف الهوية لكل من الوجودين فلا يلزم اجتماع المتضادين قوله
قد يجوز بعضهم كيف يجوز بعض الفضلاء ان يحمل التعقل في قوله انا نتعقل الهوية على التصديق فيكون تقرير الدليل انا نصدق الهوية بكونها
به كالتصديق بان المربع مستلزم الثلث في الوجود فلا يكون الوجود نفس الهوية قوله فلا يرد ما ذكره من التكلف كيف يجوز بعضهم الخلو عن التكلف
اذ قد يكون مفصل معها نفس الهوية وبين للدليل لان يتعقل به التصديق فكيف يحمل التعقل عليه وحمل الهوية على كونها تلك الهوية وتعلق التصديق
بها من هذه الهوية لا يخفى انه تكلف وخلاف الظاهر على هذا التقدير اه يعني اذا اخذ في قوله مع انك في وجودها لفظ الثبوت وبقي معناه
انا نشك في ثبوت الوجود للهوية يستدرك ذكر التعقل في قوله انا نتعقل الهوية وصار زائدا لا فائدة لعدم كونه من مقدمة الدليل على انه لا حاجة
للدليل فلا حاجة الى ما ذكره على ما ذكره وقوله ان تقرر هذا الخ تقرر او للدليل الدال على تغاير الوجود للهوية حاصله ان التصور فقط يتعلق بالهوية
لا بالوجود والتصور المتحقق مع انك تعلق بالوجود دون الهوية فالوجود لا يكون نفس الهوية بالضرورة ولا تعلق بها ما تعلق به قال البعض
انه مرجح لا الاستدلال للطرفين الاول ان التصور فقط يتعلق بالهوية ولا شك من التصور فقط بحمل الوجود وهذا معنى قولها يتبع الهوية ليس الوجود
والثاني الى التصور مع انك تعلق بالوجود ولا شك تعلق بالهوية فالوجود ليس للهوية فيرد عليه ان الاستدلال بانك لا تنتج الا بالنتيجة
وتلك غاية ما لزم بعض الهوية ليس بوجود وبعض الوجود ليس بهوية ولكان المدعى السلب الكلي فتامل قوله يعني للشارح اه يرد فيه فضل تقرير
حاصله الشارح منع معقولية شيء من المهيات بالكنه مع ان المهيات معقولة بالكنه الاجمالي وجه الدفع ان الشارح منع معقولية شيء من المهيات
باعتبار الكنه مطلقا بل مراده انا لا نسلم ان شيئا من المهيات معقولة بالكنه التفصيلي والا تتصور بعض المهيات بالكنه الاجمالي

الا حمالي محالا لك فيه لانا نقول الاشيار بالوجوه وعلم الوجوه وتصور الشئ بالوجه يلزم كونه الشئ الحاصل في الذهن بالذات
على وجه الدخول فلا مساغ للمنع على هذا التوجيه فانقلت ان توجيه المحقق غير ناظر الى عدم العينية بالكلية التفصيلية لان المستدل
لا يقول ان الهوية معقولة بالكلية الاجمالي فالوجود ولو كان عينها لم يقع الشك في الوجود بل الهوية بعد تعقلها بالكلية الحقيقة او نقول ان
الهوية متعقلة مع الغفلة عن الوجود فلو كان عينها يلزم كون الشئ هو الوجود معقولا بالاتحاد وهو الهوية المتعقلة وغير معقولة بالغفلة
عنه هف قلت ان الاشارة الذي ذكره الشارح على تقدير الجزئية فالمعقولة بالكلية الاجمالي لا يناقض الشك في ثبوت الجزء والغفلة
عنه فتوجيه المحقق لكلام الشارح بارادة معقولية الهوية بالكلية التفصيلية ناقع هذا المقام فافهم قوله لا يخفى اه اشارة الى رد ما قال
الشارح والاظهر بيانه ان قولنا السواد موجود على تقدير العينية لم يكن صحيحا لان حمل المشتق على شئ مشروط بقيام المبدا فيه فاذا كان
المبدا عينه فاين القيام فلا حمل فلا يصح السواد موجود بمعنى وجود وقول الشارح والاظهر يدل على صحة هذا القول وعدم كونه
غير مفيد كقولنا السواد سواد مع انه ليس كذلك فلا يكون اظهر فورد كان هذا المستدل اه توضيح الكلام الماتن من انه كان قولنا السواد
موجود كقولنا السواد سواد حاصله ان من استدل على عدم عينية الوجود للهوية بعدم افادة الحمل احد محمل الخلاف اي ما اختلف فيه عينية
او غيرية هو الوجود المشتق دون الوجود المحض الاستدلال ان الموجود ليس نفس الهوية لانه لو كان نفسها افاد حمله عليها وكان
قولنا السواد موجود كقولنا السواد سواد وهو ظاهر فالمقصود بهذا الدليل اثبات زيادة الوجود على الهوية والدلائل السابقة كانت
لاثبات زيادة الوجود ولعل كلمة كان اشارة الى التخصيص بزيادة المشتق بعيد او انتزاع بالحقيقة وبالذات انما هو زيادة المبدا
او انتزاع المشتق ومشتقات الخلاف هو المبدا فتخصيص الدليل بالمشتق ترك للشئ بالجدير بل هو بطلان ان البادي والمشتقات كلها
امور عامية كما مر فالدليل يجري فيها والترجيح احدهما على الآخر كما لا يخفى قوله لا يخفى ان محل الخلاف اه يعني اي الخلاف بين كون الوجود
عين الهوية كما هو مذهب الاشعري وغيره كما هو مذهب الحكماء ليس محله الوجود الذهني المصدري بل محله الوجود الحقيقي يعني الوجود الحقيقي الذي
هو عبارة عن الوجود العيني الهوية عند الشيخ وغيره عند الحكماء والمشترك انما هو الوجود بالمعنى المصدري فلا يلزم من اشتراكهم اتفاقهم على عينية
الوجود الحقيقي لجواز ان يكون الوجود الحقيقي عينا للهوية غير مشترك والمصدري مشترك وغيرا فهم يبطل الشق الاول من الترديد قوله بل مراده
اه حاصله ان مراد الشيخ الاشعري من عينية الوجود للهوية ومراد الحكماء من غيرية لها واحد وهو ان حمل الوجود على الهوية بالذات
فالاشتراك المعنوي لا ينافي هذا المعنى فيجوز ان يكون الوجود نفس الهوية من حيث هي هي لا الشئ آخر والاشتراك لا يفيد فالاستدلال
على نفي العينية بالاشتراك لا يتم لانا نقول ان العينية ههنا مقابل للجزئية والاشتراك بحسب المعنى من الحقايق المختلفة بالجنس مناف للعينية
بهذا المعنى اذ هو لا يتصور الا في الجزئية وارادة الحمل بالذات بالعينية غير نافعة لانا نقول ليس المراد بالعينية والجزئية ههنا ما هو
مصطلح المتكلمين بل المراد بعينية هذا المعنى المشترك وجزئية ان معنى منتزعا جميع الممكنات لا يزيد منه فافهم قوله الا انهم جعلوها من خواص
الواجب يعني ان الحكماء جعلوا العينية من خواص الواجب لتمام هذا بيان الربط فاقول الشيخ وما قال الحكماء صحاح والمراد من العينية بان
الحكماء جعلوا العينية من خواص الواجب تمام قالوا ان الوجود عين الواجب وهذه العينية لا يوجد في غيره واذا كان الوجود عينه فصار
مصداقه نفس ذاته تمام فلا يكون محتاجا لا الوجود ولا الموصار وجوده واضافتنا الواجبية هو عينية الوجود والممكن طالما كان محتاجا
اليهما لم يكن وجوده عينه وصار العينية من خواص الواجب تمام والشيخ الاشعري يزعم ان عينية الوجود بالمعنى المذكور من خواص
الوجود وضابط الموجودية وليس مختصا بالواجب تمام لعدم منافاته الامكان الذاتي قوله صرح بذلك اي بالاتحاد المراد والربط
المذكور فيه من العلماء كشارح المقاصد قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وذهب صاحب المصنف الى ان مناط
الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الهوية اراد بها الكون ومن ذهب

لا انه زائد على الهوية اراد بها الكون ومن ذهب الى انه نفس الهوية اراد بها الذات فعند تحرير النزاع يرتفع الاصطلاح وبهذا
افاد لا فلان احتجاج الفريقين حيث يرى ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما قولنا فلان مفهوم الذات اليس
واحد مشترك بين الذوات بالاشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك اللفظ وتعدد وضع واما قولنا فان القول بان ذات الانسان
نفس ذاته مهية مما لا يتصور فضلا ان يحتاج الى الاحتجاج عليه لا يخفى عليك ان القول بالاتحاد مراد الشيخ القائل بعينية الوجود للماهية
ايضا ومراد الحكماء القائلين بزيادة الوجود فيها للخلع عن اف وفان معنى الزيادة على هذا التقدير لا يكون مصداق نفس الهوية من حيث
هي هي بل من الاسناد الى الجاعل ولا شك ان الوجود مستندة الى الجاعل عند الشيخ الاشراقي ايضا والا لكان هذا القول كفرا فكيف
يكون الوجود عينيا لها بمعنى ان مصداق حملها عليها نفس ذواتها من غير حيثية الاسناد وان قيل باعتبار الحيثية المذكورة في الملازمة
فقط دون نفس الامر فيلزم ان يكون الهوية موجودة قضية حاقية اذا لم يلاحظ هذه الحيثية مع انها حاقية سواء لاحظها الهوية مهما او
لا لاحظها مهما فافهم قولنا قلت اه حاصل الاعتراض انه لا حاجة لا القول بان الوجود لو كان جزء لكان اعم الذاتيات وجب للهويات
بل يكفي في لزوم الاعم ان يقال لو كان الوجود جزء للهويات لكان لها جزء اخر سوى الوجود فان الهوية حينئذ يكون موقوفة على اجزاء الذي
هو غير الوجود والا لم يكن مركبة من الاجزاء فاذا كان للهوية جزء غير الوجود فان الوجود جزء لهذا الجزء لانه ايضا من المهيات
والوجود جزء لها فاذا الوجود جزء لهذا الجزء فيكون له جزء اخر غير الوجود ويكون الوجود جزء لهذا الجزء الوجود وهلم الكلام
الى جزء اخر منه وكذا الى غير النهاية فيلزم ترتيب الاجزاء ووجود بعضها بعد الاخر الى غير النهاية وهذا هو التسلسل فيلزم التسلسل
من غير حاجة الى ما قال المصنف والمحقق قلت اه بهذا جواب الاعتراض الذي مر تقريره الفاضل حاصله ان تقرير هذا الوجه جاء تقرير المصنف
والمحقق اشارة الى ان الوجه يذهب الى ان الوجود جزء للهوية وجنس لها او مثل الجنس والا فلا حاجة اليه ويقع ايضا جاء تقرير المعترض
ولكنه خال عن هذه الاشارة والاشارة انما يكون في تقرير المصنف فلذا اختاره قوله ثم على هذا التقرير اه هذا دليل اخر على نفي الجزئية
حاصله انه على تقدير جزئية الوجود يلزم ايضا ان يكون الشيء جزء لنفسه وجزء لجزئيته بالمراتب الغير المتناهية لان الوجود ايضا من
الموجودات والوجود جزء لكل موجود غير الوجود كما لا يخفى فلا يلزم المحذور قوله وكون الحقيقة الواحدة اه يعني على هذا التقدير يكون الحقيقة
الواحدة وهي الوجود حقايق مختلفة لان جزء الحقيقة غير حقيقة الكل فالاجزاء التي تتركب منها الكل غير الاجزاء الذي تتركب منها الجزء فيكون
للكلي اصنافها حقايق مختلفة واذا كان الوجود جزء حقايق المختلفة يكون قوله والحق ان نفي جزئية الوجود اه حاصله ان لا حاجة لهذه المقدمات
المذكورة في نفي الجزئية للوجود فان بطلان جزئية اجمالا واظهر من هذه المقدمات فما الحاجة الى اثبات الاجمالا يخفى على عاقل ان الوجود
الحقيقي مصداق الموجودية فاذا لو كان موجودا بنفسه فلا يصلح للجزئية التي فيها الابهام واللافعلية التي ليست من الحقايق لانه مع
مصدري والمعنى المصدري امر منتزع من الموجودات ووصف لها بها وانكاره مكابرة ووصف الشيء لا يكون جزء قد تقرر ان الوجود
مع وضع ولا مفهوم من المعنى الوضعي والذات حقيقة وهداية فيها ان اراد ان المعنى الوضعي غير الامر الخارجي فهذا الذي ذكره يقوم من الجوهر
الوضعي حقيقة وهداية وهذا وان اشتهر لكنه لم يصح برهان فضلا ان يكون اجماعا من هذه المقدمات فورد الاعتراض عليه اه حاصل اعتراض بعض
المحققين ان التركيب لا يجب انتهاءه الى البسيط اذ المركب الغير الحقيقي كالوجود الذهني لا يلاحظ فيه التركيب من الاجزاء حتى يتصور
انتهاءه الى البسيط فالتركيب على تقدير الاحتمال متصف ذهنا وخارجا وسياق الانتهاء لا البسيط التركيب فاذا انتفى السياق انتفى التوقف

البسيط فالانتهاء الى البسيط غير متصور في هذا المركب فبطل ما قال المصنف لابد من الانتهاء الى البسيط للمركب لانا نقول مراد المصنف من المركب
ما يكون فيه الاجزاء المركب الفعلي الاجزاء ليس كذلك فلم يدخل تحت المركب فلا يلزم [illegible] الوجود على تقدير كونه حيا ههنا
ما يحل فيه الاجزاء لا ما يكون فيه الاجزاء فالحمد لله على حاله فافهم قوله واذا حلله العقل يدافع دخل مقدر في الاعتراض حاصله انه لقائل ان يقول
ان المركب الموجود بالوجود الاجمالي وان لم يلزم انتهاءه الى البسيط على تقدير الاجمال لكن اذا حلله العقل الى اجزاء يلزم انتهاءه الى البسيط
على تقدير الاجمال فان العقل يحلله الى اجزاء لا تقف تحليله عند حد بحيث لا يتجاوز عنه ليلزم الانتهاء الى البسيط فاجاب بقوله لابد للمركب من
الانتهاء الى البسيط غير المنقسم الواحد المنحاة الى الاجزاء المقدارية وغير اجزاء المقدارية اذ لا كلام في الاجزاء المقدارية اذ الكلام في كون
الوجود وغير تابعا للحقائق الموجودة لانفسها للهوية المقدارية فيكون كالجنس والفصل والمادة فالمركب الخارجي اذا انتهى الامر فيه الى البسيط
ينتهي هذا المركب الى ما هو بسيط في الذهن اذ لو لم يلزم ينتهي الى البسيط بل الجزء يكون مركبا في الذهن والمركب العقلي الذهني يستلزم التركيب
الى رجي فيلزم عدم انتهائه الى الخارج الهيولى وهو خلاف المفروض فلابد من انتهاء المركب الخارجي والعقلي الى البسيط فاندفع الاعتراض
وثبت ما قال المصنف من ان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط واطلاق المركب اه بدا وقع دخل مقدر لقائل ان يقول ان البسيط
الخارجية انما مركبات عقلية لانتزاع العقل عنها اجزاء وتحليله كالفصل فلو كان التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجي لما اطلق المركب
العقلي على البسيط الخارجي وجه الدفع ان هذا الاطلاق من قبيل المسامحة لا بحسب الحقيقة ومن قبيل بسبب العوارض هذا ابيات قوله قال الشيخ
في التعليقات هذا تائيد للاطلاق على سبيل المسامحة حاصله ان الشيخ الرئيس ابو علي سينا قال في التعليقات اجزاء البسيط اجزاء
لحد البسيط وليست اجزاء مقومة لحقيقة البسيط وبهذا الحد يرتفع العقل حد حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء لان البسيط
في ذاته لا جزء له فبهذه الاجزاء لحد ليست اجزاء له حقيقة وبهذا التائيد انما يكون اذا كان المراد بالبسيط البسيط الذي يكون منحلا
الى الاجزاء العقلية واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له اصلا فلا يكون قول الشيخ تائيدا له اذ الشيخ كيف ينفي للبسيط الاجزاء مع الاعتراف
بالحد له فافهم قوله لان الواحد الحقيقي الخ فرق بين الواحد الحقيقي والعددي ان الاول يكون غير منقسم اصلا اي لا يكون له اجزاء والواحد
العددي يكون منقسما على احاد اي ويكفي ولا يلزم انتهاء المركب الى البسيط بالمعنى الاول واما الى الثاني فهو ردي لكنه غير مفيد قوله
فالاولى ان يتمسك وجه الاولوية ان ابطال التسلسل بهذا التطبيق يستلزم الانتهاء الى البسيط حقيقي وهو المقصود لك ان تقول ان هذا
التطبيق انما يجري في الامور التي رجية المتمايزة احدها عن الآخر والاجزاء العقلية متحدة الوجود ليس احدها متمايزا عن الآخر في رجي
التطبيق فيها الا ان يقال ان التمسك بوجوب الانتهاء الى البسيط غير كاف في ابطال التاليف من الاجزاء العددية النهائية فالاولى
التمسك بهذا التطبيق والكفاية ذلك التمسك بالاجزاء الخارجية دون العقلية قوله انت قدم حاصله دفع المنع بان المركب الخارجي
على قسمين عددي وغير عددي والمركب الخارجي العددي حقيقة متحدة في الحد لان الكلية والجزئية حقيقة من عوارض الكم والمركب
الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من المادة والصورة والكان عدديا من حيث العروض العدد له لكن من حيث الذات حقيقة
واحدة متقومة من المادة والصورة فاجزاء العدد وحدات لبسيطة ولا يلزم كون البسيط مبدا لهذا المركب العددي واما غيره فلا يلزم
من الاجزاء الصوري البسيط بحسب الخارج اذ لو لم يكن هذا الجزء بسيطا وكان له جزء آخر يكون قوة هذا الجزء الصوري ولم يكن فعلية
المركب بالجزء الصوري بل بالجزء الذي هو جزء الجزء الصوري فهذا الجزء لو كان بسيطا حصل المطلوب من انتهاء المركب الخارجي الغير العددي
الى البسيط وان لم يكن بسيطا ايضا فيعود هذا الجزء الثاني بالجزء الثالث بين الاول وهو الجزء الصوري فهو قوله لكن الاجزاء الصورية
للمركب بعينه لا الجزء الذي يكون قوة تنبيه لم يكن للمركب فعلية مع ان المركب موجود بالفعل فلابد في كل مركب من انتهائه الى البسيط

فيكون البسيط صدا للمركب مطلقا قوله فاندفع ما قال بعض المحققين قوله ايضا على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء المركب
الى البسيط لا يكون ج والكف جزء بالقوة لان كون الاجزاء بالقوة تستلزم الانتهاء واذا لم ينته يكون جميع اجزاء المركب بالفعل فيكون
كل جزء من المركب غير قابل للقسمة يكون الكل منها بسيطا حقيقيا فيلزم تركيب المركب منه وهو خلاف المفروض قال استاد المحقق حاصل
كلام المحقق انه لو وجب الانتهاء الى البسيط يلزم ان يكون جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزء الذي لا يتجزى فثبت انه واحد حقيقي فثبت المطلوب
في استحالة الدور وأورد عليه بوجهين اما اولا فلان الكلام في اجزاء المادة دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان الدور موقوف
على اثبات الواحد الحقيقي لكنه فلو اثبت الواحد الحقيقي به لدار واورد عليه بحر العلوم بقوله ليت شعري كيف ساغ لهذا القائل اشتمال
هذه العقول بالجزء المدقق وهذا ان فاسد بل الذي اراده المحقق الجزء المنقسم غير المنقسم الى الاجزاء المادية اعني البسيط وتقرير كلامه على هذا التقدير
لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل كثرة محققة ولا واحد فيه الا بالعرض والاضافة لان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة
العارض فجعل هذه المرتبة كثرة حقيقية ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل اذ الاجزاء فيكون بسيطا فكل جزء بسيط وقد كان
فرض انه ليس ببسيط فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء لا يخفى عليك ان ما هو المراد من هذا الكلام غير صاف ويتوجه اليه ان كل جزء
كثرة محققة وان لم يكن في هذه المرتبة واحد هناك لا يلزم الخلف بل الكثرة بها اجزاء وان لم يكن في هذه المرتبة واحد هناك لا يلزم ان يكون كل جزء
مركبا فعليك بالتامل الصادق ليتطرق الحق ويمتاز الصواب عن الكذب قوله فقد بعد بعلم اشارة الى ما اورده الاستاد المحقق قوله لا يخفى انه قد علم
ان الوجود عرض اعتباري والجوهر الذي من اقسام الموجود الخارجي والامر الاعتباري ليس موجودا في الخارج قوله والامر الاعتباري
جاز ان يكون جزء عقليا هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال اذا كان الوجود امرا انتزاعيا اعتباريا عندكم فقد ثبت المطلوب وهو عدم كون
جزء من الامور العينية بالخلف والامر الاعتباري لا يكون جزء منها فلا حاجة للاتيان ان الوجود جوهر وعرض لتقرير الجواب بان الامر
الاعتباري وان لم يكن جزء خارجيا للامر العيني لكن يجوز ان يكون جزء عقليا بمعنى ان الكل البسيط غير موجود في الخارج فلا باس بكون
الامر الاعتباري على هذا التقدير جزء عقليا للامر الخارجي فلا يثبت المطلوب الا بالتكلف المذكور في الشرح واما ذ ا ش من استحالة
كون الشيء معدودا تحت النصف بذلك فسقوط ظاهر لا شركة فيه لان المعلومية والمعلومية ونحوهما ما تكرر نوعه معدود تحت ما هو متصف
لانه يصدق على نفسه وعلى غيره فمفهوم الواحد متصف بالوحدة مع ان الوحدة معدودة تحت مفهوم الواحد لصدقه عليها وكذا الوجود
يكون من اقسام الموجود لصدق الموجود عليه قوله والحق ان المقام الوضع هذا بيان عدم صلاحية الوجود للجزئية لوجه آخر حاصله ان الوجود
مع وضع والمقام الوضع سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزء محمولا للجوهر او طبيعة المقام الوضع بما هي محتاجة الى الموصوف الذي هو غيره
والجوهر طبيعة مستقلة لا يحتاج في قوامها الى الغير فكيف يكون المقوم لذاته جزء الغير المقوم من حيث الذات ولا يلزم اجتماع المتنافيين في قولنا وجد
الافتقار وعدمه في مهية وهي مهية الجوهر بحيثية واحدة وهي حيثية الذات فان الاجزاء المحمولة متحدة بالذات مع المهية فافتقارها عين افتقار
قوله وحاصله اي حاصل البحث ما ذكره المحقق الدواني على عدم الامتياز في الخارج بين السواد والوجود وبه لا يثبت اتحاد ذاتيا وآخر
لحصول عدم الامتياز بينهما بان لا يكون للوجود هوية خارجية فلا يكون له اثر او متحدة مع السواد ووجدت معه ذاتا قوله فيه نظر حاصله
ان اتصاف عدم الهوية الخارجية للوجود باطل لانه لو لم يكن له هوية خارجية لم يكن هوية اصلا لان المتكلمين ليسوا قائلين بالوجود الذهني
بمعنى ان للوجود هوية ذهنية فانتفاء الهوية المطلقة عن الوجود والعدم بديهة حاكمة بان للوجود هوية والمراد بالهوية المهية المأخوذة مع التحقق
فاذا لم يكن هذه الهوية في الذهن يكون في الخارج فيكون موجودا بهوية هي هوية السواد في الخارج او ليس فيه هويتان يكون كل منهما موجودا
بالوجود الذاتي فما يصدق عليه السواد يصدق عليه الوجود وبالعكس وبهذا ظهر ان العينية قائمة الى آخره يلزم عليه قال المصنف اي يكون الاوصاف

الاوصاف العقلية عين موصوفاتها ولعله يلزم ذلك واما الزام انه يقول للامكان محمول على ذلك الذات مواطاة ولم يكن لاحد ذلك فالاولى ان يتمسك بالاطلاق الوقتي وبهذا المقام لا يتم انتاجه على تقدير الاتحاد وبحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد وبحسب الصدق انتهى حاصله ان ما ذكره اعم من الاتحاد ويلزم من كون الاوصاف العقلية عين الموصوفات ولعل اعم يلزم ويثبت بهذه العينية واما الزام انه بعينية الاوصاف العقلية للموصوفات فيظهر بقول انه لو اتحد الوجود بالسواد وامكانه للامكان محمولا على ذلك الذات مواطاة لان الحمل المواطاتي يقتضي عينية المحمول للموضوع وقول انه لم يكن لاحد ذلك ان الوجود موجود وشيء اليضا بالعينية فالاولى اي التمسك بحمل الوجود على الذات مع بطلانه تمسك بالاطلاق الوقتي والمقام مقام الاستدلال بما عن هذا التمسك والثاني اي عدم انسداد على تقدير الاتحاد وبحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب الصدق يعني اذا كان مفهوم الوجود عين مفهوم السواد يلزم عدم انسداد كون الوجود موجودا كما لا انسداد كون السواد سوادا مع ان القائل بالعينية لا يقول بعينية مفهوم احدهما للاخر ونقول العينية المصداق فلا يلزم ان لا يكون لاحد ذلك في ان الوجود موجود ولك ان تقول ان التمسك بحمل الوجود على الذات ليس تمسكا بالاطلاق الوقتي بل بمقدمة ضرورية عند المحقق وغيره وهي ان الوجود وسائر المعاني المصدرية تحمل على موضوعاتها مواطاة فتامل قوله لا يتم اه توجيه كلام المصنف بتطبيقه على كلام الله بان مراد المصنف ما هو مراد الله فلا يرد عليه البحث تقريره ان مراد المصنف من اتحاد الوجود والسواد بحسب العينية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عن السواد لان السواد هوية خارجية متحدة مع هوية الوجود في الخارج يرد عليه قوله لانا نقول هذا جواب تقريره ان ما وجه هذا القائل كلام المصنف بعيد عن عبارة المصنف او عبارته لا يدل عليه فانه قال ان ما صدق عليه السواد صدق عليه الوجود وظاهر يدل على ان الوجود ذو اتيانه في الخارج بعينها ذات السواد وما قال المجيب يدل على ان الوجود ليس له ذات في الخارج بل في الخارج ليست الا ذات السواد والوجود منتزع عنه وبالجملة بعيد مع وجود البعيد عن عبارة المصنف بالجملة عن هذا التوجيه الوجوه التي تعلم المصنف عن الشيخ الاشوي فانها يدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا بالوض ولا بالوض والا فما قال المجيب عليه قوله والحق ما قرناه مرارا يعني في ادائل بحث زيادة الوجود وعينه وفي مقام آخر كما عرفت فما هو الحق يكون مراد الشيخ الاشوي وما ذكره المصنف مخدوش كما هو الظاهر قوله الاول اي الامر الاول في المعقولات الثانية ليكون عارضة للشيء في الذهن ويكون الذهن ظرف الوض قوله الا ان يكون الوجود الذهني يعني ليس في الامر الاول اعتبار كون الوجود الذهني شرطا لوض المعقولات الثانية بان لا يكون عروضها بدون الوجود الذهني او قيد للوض بان لا يكون الوض نفس الشيء مالم يقيد بهذا الوجود والامكان شرطا للوض او قيد للموض بخروج الوجود والامكان وغيرهما من المعقولات الثانية اذ ليس الذهن شرطا لوضها بل يكونان عارضين للشيء في الخارج اليضا وليس معروض الوجود والامكان شرطا او مقيدا بالوجود الذهني وليس مفاد قوله لا ان يكون الوجود الذهني اه ان يعتبر عدم كونه شرطا او عدم كونه قيدا حتى يرد خروج الكلية ونحوها من المعقولات الثانية وعروضها للمعقولات الاول بشرط الوجود الذهني ولا يعتبر عدم دخلها وكونه شرطا لوجب اعتبار شرطية العلم فلا يخرج على ارادة المعنى الاول قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن ظرفا لوضه فقط والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لوضه اليضا والاول يبحث عنه في علم الوجود الخاص كالوجود والشخص والثاني يبحث عنه في العلم المطلق كالكلية والجزئية انتهى والفرق من القسمين ان الاول يجوز ان يكون موجودا في الخارج وان كان عارضا في الذهن والثاني لا يوجد في الخارج اصلا شرطية الوجود الذهني للوض ويبحث عن القسم الاول في العلم الالهي وهو المراد بعلم الطبيعة وما قيل الطبيعة اليضا موجود ظاهر مثال القسم الاول الوجود والشخص فانهما يوصفان للهيئة في الذهن وليس الوجود الذهني شرطا لوضهما بل اذا

وجدت الماهية في الخارج ايضا يكون موجودة مقيدة والقسم الثاني مبحوث عنه في علم المنطق وهو الموضوع له ويبحث فيه عن
الذاتية مثل الكلية والجزئية فانها امور ثابتة للماهية في الذهن والوجود الذهني شرطا لوجودها وليس لها وجود في الخارج اذ الكلية والجزئية
عبارة عن المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين وعدمه والمفهوم ما يحصل في الذهن وليس في الخارج ايضا قوله ولا يخرج الوجود بنحو
والمراد بنحو الوجود العارض اللتي يوض الماهية من حيث هي هي ولا يخرج وجود الماهية في ظرف الاتصاف بان يكون شرطا او جزء
كالامكان الذاتي والوجوب الذاتي وبهذا ظهر قوله اي بل هما من المعقولات الثانية اللتي يوض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذ
انبكون الذهن ظرفا لوض المعقولات الثانية واحترز بهذا القول عن العوارض الخارجية فان ظرف عروضها الخارج فقط او الاعم
الخارجية عبارة عن اللتي يترتب على الوجود الخارجي بان يكون مخصوص الوجود الخارجي مدخلا في الاتصاف سواء كان اتصافيا او
كالبياض والفوقية قال في الحاشية الظاهر ان هذه الجنية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بقوله يوض وعلى كل
تقدير لا يخلو عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيدا للموض والثاني يدل على كونه شرطا للموض فالاحسن ضم
هذه الجنية والاختصار بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى حاصله ان الجنية المذكورة في قول الماتن من حيث انها في
الذهن الظاهر انها تقييدية والمعقولات مقيدة بها معناه ان المعقولات الاولى المقيدة بكونها في الذهن معروض المعقولات الثانية
او يكون هذه الجنية علة لموض المعقولات الثانية يعني ان عروضها للمعقولات الاولى انما هو من حيث الوجود الذهني فقوله وعلى
تقديره اي تقييد التعليلية والتقييدية لا يخلو الكلام عن المسامحة وارادة خلاف ما هو الظاهر لان الاول اي الجنية التقييدية يدل
على كون الوجود الذهني شرطا للموض ولا يكون الموض بدون الوجود الذهني وكلاهما لا يدلان على الامر الاول المعتبر في المعقولات
الثانية الا على سبيل المسامحة فالاولى حذف هذه الجنية لئلا يلزم المسامحة والاختصار بقوله في الذهن بدون لفظ من حيث انها بان
يوض للمعقولات الاولى في الذهن كما وقع في بعض العبارات فانطبق على الاول مسامحة انتهى توضيح الحاشية قوله والثاني
اي الامر الثاني من الامرين المعتبرين في المعقولات الثانية ان لا يكون الخارج ظرف الوض سواء كان الاتصاف بها اتصافيا
او انتزاعيا فلو ازم الماهية اللتي هي عارضة لها مطلقا ممتنع عروضها خارجية حضورية احد الوجودين في عروضها بها خارجة عن المعقولات
الثانية لان الماهية متصفة بهذا اللوازم ذهنا وخارجا بدون الاختصاص باحدها والامر الثاني يقتضي الاختصاص بالذهن قوله
ويتفرع عليه اي الامر الثاني ان لا يكون فرده موجودا في الخارج فهو من خواص المعقولات الثانية المنطقية فان مفاد قضية
نحو التمر الذهني وليس فرده موجودا في الخارج اصلا قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون ظرف الوض ان لا يكون
الا الظرف والحمل يجب الخارج فيلزم ان لا يكون الموض حيث هو فردا موجودا في الخارج انتهى حاصله قال في الحاشية ان المعقول
الثاني لا الصدق على الاعيان بحمل ذاتي في فروده نفس الماهية الماخوذة مع طبيعة القيد لا الصدق الماهية عليه مطلقا ولا الحاد هي
بهذا المعقول الثاني امر في الخارج يعني انه لا يحاذي له خصوص حال في الخارج ولا ما يقوم مقامها في الحاصل فالقول بان افراد معقول
بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية دال على هذا المعنى فالفرد المطابق له بالفتح هو الامر الذهني دون
الخارجية قوله واحترز به اي احترز بهذا القيد عن لوازم الماهية من حيث هي هي فانها ليست في عروضها مدخل لخصوصية احد الوجودين
ورد عليه ان لا فرق بين الوجود وبين لوازم الماهية حتى يكون الاول من المعقولات الثانية دون الثانية ويلزم الترجيح بلا مرجح
وعدم الفرق ان اللوازم امور اعتبارية يوض الماهية في الذهن وليس في الخارج الا الماهية اللتي ينتزع العقل عنها تلك اللوازم
هذا الا الاتصاف بعد ملاحظة الماهية المنتزع عنها فلا فرق في عروضها سواء ملاحظة الذهن والوجود الذهني كذلك فاللوازم بالفتح الذ
يوض الماهية في الخارج يوض الوجود لها بذلك المعنى فيه والمعنى الذي لا يوض اللوازم نجسه للماهية في الخارج لا يوض الوجود

الوجود ايضا لها فيه فلا فرق بينهما فافهم قوله وما يوهم اه حاصل التوهم ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية
وهو ما لا يكون الخارج ظرفا لعروضه اصلا مع ان الوجود الواجب الذي من افراده [illegible] عرض لها هو الخارج ايضا
فلا يكون توصيف المعقول الثاني جامعا قوله ساقط بيانه ان الوجود الواجب ليس فردا للوجود الذي هو من المعقول
الثاني حتى ينتقض به بل هو من افراد الوجود الحقيقة وهو ليس من المعقول الثاني لا يذهب عليك ان الوجود الحقيقي
هو الواجب فلو كان ليس له ماهية فلو كان الوجود الواجب فردا حقيقيا يلزم كونه تمام ماهية نفسه فاين العروض قوله وافراد
مفهوم الوجود بحسب الحقيقة هذا بيان وهم سقوط البعض بالاعيان الخارجية حاصله ان الاعيان الخارجية ليست افرادا
للموجود حقيقة وانما افراده بالحقيقة حقيقة اعتبارية فلا يكون الموجود من المعقول الثاني لان كون الاعيان الخارجية
افرادا اعتبارية افراد الطبيعي من الافراد هو بحسب الحقيقة وهي ما يكون الكلي ذاتيا لها والموجود ليس ذاتيا للاعيان الخارجية
بل موجود اتي لحقيقتها فبني افرادها بالحقيقة لا وجود لها في الخارج قوله فالفصل حاصل الاعتراض ان الوجود الخارجي من
المعقول الثاني والقائل بهيئة في الخارج فيكون عارضا للهيئة فيها فصار الخارج ظرفا لعروضه والمعقول الثاني لا يكون الخارج
ظرفا لعروضه فلا يكون التوصيف جامعا كذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية لانها يوصفان للصورة الذهنية من حيث
انها صورة ذهنية فالوجود الذهني صار قيدا لعروضهما والمعقول الثاني لا يكون الوجود الذهني شرطا للعروض وقيدا
للمعروض فانتقض الجمع بهما اليضا قوله فحاصل الجواب ان الخارج ليس ظرفا لعروض الوجود الخارجي للهيئة بل
ظرف عروضها هو الذهن اذ ليس في الخارج الا الهيئة والعقل يجرد من التحليل ينتزع عن هذه الهيئة الوجود فقبل لحظ
الهيئة مرآة عن الوجود وليس فيها فالهيئة معروضة في هذه الالفاظة في الخارج وهذه الالفاظة من سواطن نفس الامر لا الخارج
ولا يكون ظرف عروضه الخارج فلا انتقاض به قوله ثم اه هذا دفع دخل مقدر وهو ان يقال ان الالتصاق يطلق على
كون الهيئة في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها وهذا المعنى يوجد في الوجود الخارجي فالتصاق الهيئة في الخارج فصار
الخارج ظرفا لعروضها فالنقض بحاله وجه الدفع ان ما ذكرتم مسلم لكن اطلاق الالتصاق على هذا المعنى ليس حقيقة بل مجازا وهذا
في الحقيقة ليس التصاقا والالتصاق الحقيقي فانه الموصوف مستمرا عن الوصف في ظرف الالتصاق بان لا يقوم ولا يحصل
بالوصف حتى لو فرض سلب الوصف عن الموصوف في ذلك الظرف لا يبطل تقومه وتحصله قال المحقق في الوجود بين الكمال
او لو اشرقت في الوجود الذي هو ظرف الالتصاق تقدم على الالتصاق ظهر ان الالتصاق بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج
لكن يلزم ان لا يكون الالتصاق بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بوجوده مستمرا
عن الهيئة الموجودة بذلك الوجود يلزم ان يكون الالتصاق بالوجود الخارجي بحسب الخارج قائما مستمرا عن الهيئة الموجودة في
الخارج الا ان يقال ان الهيئة في الوجود الخارجي وان كانت مخلوطة به وكذا في الوجود النفس الامري مخلوطة به لكن العقل باخذه
مرآة عن جميع العوارض وغير مخلوطة بها حتى عن هذا الاعتبار ايضا وهذا النحو من الوجود ظرف الالتصاق وهو نحو من الخارجية
الهيئة في نفس الامر فافهم قوله ثم هيئة كون الشيء صورة اه هذا جواب عن النقض بالكلية والجزئية حاصله ان هيئة كون الشيء صورة
ذهنية مغايرة لهيئة كون الشيء موجودا ذهنيا وليس بمتحدين وان كانت الاولى مستمرة للثانية فان الاولى هيئة حصول الشيء
في الذهن والثانية هيئة وجود الشيء في نفسه فالهيئة الاولى باعتبار قيام الصورة بالذهن ووجوده له وهذا الوجود ليس
وجودا ذهنيا وانما الوجود الذهني هو وجوده في نفسه حتى عن اعتبار ربطه بالصورة ووجود رابط والكلية من عوارض الصورة
في هذه المرتبة فلم يكن كلية الصورة مشروطة بالوجود الذهني فلا انتقاض لا يخفى عليك ان هذا انما يصح على مذهب من قال الكلية عارضة

للصورة الذهنية واما على مذهب من يقول فلا يصح دعوى المحشي ان مرتبة القيام هي من الوجود الخارجي عنده فلا
في لطائفه فالكلام في الوجود الذهني هو الوجود المقول الثاني وهو اخص من الانتقاض الاول اي ان الوجود الخارجي
الاول ما يكون خارجا عن الذات والحواس والثاني ما يترتب عليه الآثار وان لم يكن خارجا والمنتزع عن المعقول الثاني
دون الثاني فافهم قوله ان قلت اه بيد ان جواب الاعتراض حاصله ان شرطية الوجود الذهني وقيدية العروض غير معتبرة في المعقول
الثاني لانه يكفي عدمهما فيه فيكون الوجود الذهني قيد العروض الكلية والجزئية لا يكونان من المعقولات الثانية اذ عدم اعتبار
قيدية الوجود الذهني لا يوجب عدم كونه قيدا في الواقع فيجوز ان يكون قيدا فيه ولم يعتبر نعم لو اعتبر عدم القيد بالفعل لوجوده فيه
قوله وجاز زناه اه من ان العقل يضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود اه فهو لك ان ظرف الاتصاف هو الملاحظة دون
والخارج اذ العقل يلاحظ الهيئة مرآة عن الوجود ثم يصفها بعروض الوجود للهيئة والتصافها به في هذه الملاحظة فصارت ظرفا له
انت تعلم ان ما قال المحشي غير نافعة بما قرر من ان الوجود يعرض الهيئة في الملاحظة لانه ليس الخارج والذهن ظرف اتصاف
الهيئة بالوجود وقوله ليس في الخارج الا الهيئة انما يدل على ان الوجود ليس فيه ولا دلالة له على كونه ظرفا للاتصاف اذ الاتصاف
انتزاعي ووجود المنشأ الانتزاعية في ظرف الاتصاف ليس بضروري ولو سلم هذا الكلام على ان ظرف الاتصاف يمكن التوسع فيه
في الخارج وفي الذهن لسبك فان فيهما خلطا وتوسعا ليس يمكن فيه وانما التوسع في الملاحظة فان العقل ان يلاحظ مرآة عن
الوجود ثم يجرد المحلولة به فيفيض ان الاتصاف الذي يحكي عنه ويصدق به وضابط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في
ظرف بحيث يفيض اليه الصفة او ينتزع عنه لا لك ان الهيئة في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود منها فيكون الاتصاف خارجيا فافهم
قوله وان المعقولات الثانية هي المشتقات فافهم جيدا موضوع المنطقي والمراد ان الموضوع المشتقات للاعادي لتقرير برهانه
يظهر بما قرره المحشي من كون الوجود معقولا ثانيا وهو من الاعادي ان المعقولات الثانية يشمل المشتقات والاعادي جميعا قوله وان
القضايا المعقودة اي ظهر ان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اذ الاتصاف بالمعقولات الثانية انما هو بحسب
نحو وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن شرطا او شرطا فالمعقود الحاصل منها كلها ذهنيات وارد عليه ان القضية الذهنية ما يكون
حكايته عن امر ذهني والقضايا المعقودة في الوجود والعدم ليست حكايته عن امر ذهني فان مصداق الوجود الخارجي تقرر الهيئة
في الخارج نفسه او مع خصوصية زائدة هو حكايته عن التقرر الخارجي فتكون القضية المعقودة منه خارجية مع ان من المعقولات الثانية ما
فليس القضايا المعقودة من المعقولات الذهنية كلها ذهنيات بل الحق ان المحمول ان كان الوجود مطلقا فالقضية حقيقية وان كان
موجودا خارجيا فالقضية خارجية وان كان الوجود الذهني فالقضية ذهنية فافهم قوله وتفصيل المقام قيل ان كان مطابق الحكم فيه
ومصداقه هو الموضوع بحسب خصوص تحوزه ووجوده في الاعيان على سبيل الشرطية يكون العقد خارجيا وان كان هو بحسب نفس
خصوص تحوزه ووجوده عن الالحاظ والتحليل يكون ذهنيا وان كان هو نفس قوام ومطلق وجوده في نفس الامر وان كان الوجود
في الذهن او العين على سبيل الاتفاق بناء على عدم لزوم المغايرة الذاتية بين الوجود في نفس الامر وبين الخارجي والذهني يكون
العقد حقيقيا فالمعقول الثاني بالمعنى الاعم لا يجب ان يكون العقود الحاصلة منه ذهنيات بل انما يكون مطابق الحاكم فيه والمحكوم
نفس الحقيقة المتقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه وان الصحيح ان ظرف العروض هو الذهن فيصدق
الوجود حقيقة كقولنا الانسان موجود او ممكن او مصداق الحمل نفس الهيئة المتقررة اما بنفسها او بما هي متقررة
والداخل في نفس او خصوص الوجود الذهني فحينئذ يكون خارجية بهذا لا بعض الحواشي قوله الكلام المدعى اه بل الكلام
المتدلين على زيادة الوجود في الواجب بالوجوه المذكورة هذا الحق حاصله ان ما اختلف فيه هو الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه

بل الوجود بية الكان المدعى ههنا نفي عينية هذا الوجود وزيادته على الشيء الواجب فالوجوه المذكورة لا يدل عليه
او لو كان عين الهية لا يلزم المحذور والكان المدعى نفي عينية المعنى المصدري [illegible] موجودا ثابتا الى آخره لانه متنزع عن امر
فهذا المدعى وزيادة هذا المعنى بديهي اولي يعني بديهي بديهة لا مرتبة الاولية بحيث لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال لانه اذا
منه لا يلتفت قد يمنع العينية ان المراد بها حمل الوجود وحمل بالذات وبالزيادة حمله عليه حملا بالعرض وليس المراد بالعينية
الحمل الاولي وبالزيادة نفي ذلك الحمل فنفي عينية المعنى المصدري على التقدير المذكور هو مراد بها ليس ببديهي فالوجوه المذكورة
تستدل على زيادته ولا محذور فيه لانا نقول المعنى المصدري له مفهوم مخصوص مع قطع النظر عن مصداقه وله مصداق وشأن لانتزاعه
وعينية المفهوم مع قطع النظر عن المصداق لا يتحقق الا بان يكون نفس حقيقة الواجب ولا شك انه ليس كذلك فنفي العينية
بديهي اولي وعينية المصداق يرجع الى عينية الوجود الحقيقي والوجوه المذكورة لا يدل على نفيها فافهم قوله فقد سبق تحقيق قوله
اشارة الى ما مر من تحقيق المقام في بيان قول الشيخ وتنبيهات ذهب الى آخره فتذكر قوله والبتة بيهما اي المصدري والامر الانتزاعي الذي
هو حقيقة الوجود بسيطة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبارين عند من قال ليس للوجود المصدري فرد ومناط الموجودية هو الوجود الحقيقي
الذي مصداق هذا الوجود المصدري واما من قال ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا هو وجه من وجوه
تعبير عن الوجود الحقيقي بالوجود المصدري كما راى اكثر المحققين فالبتة بينهما بسيطة المغايرة والبتة المغايرة عنه بهذا الاعتبار قوله
كما عرفت قال في الحاشية قد سبق ان ما هو وجود حقيقة للممكن قائم بنفسه وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه
الانتزاع ولا يذهب حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي انتهى فاعلم ان هذا الارتباط من حيث استناد الممكن
الى الواجب تعالى في قوام ذاته ووجوده ومناط الانتزاع هو صدق الموجود على الممكن لا يكون بدون تلك الحيثية وجود ووجود الواجب
غير كاف لانتزاع الوجود عن الممكن ما لم يلاحظ هذا التعلق ولذا اطلق الوجود الحقيقي على هذا التعلق بانه مناط الانتزاع لكن التعلق
على الواجب تعالى وما لهما واحد وبهذا اندفع ما قيل من ان كلام الشارح بين كلام الشيخ بالتدريج بان الوجود الحقيقي القائم بذاته
مناط الانتزاع وبان مناط هذا الانتزاع لا يستلزم كونه موجودا حقيقيا فافهم قوله واما الثالث اي المنتزع امر اعتباري
ليس في الخارج واذا وجد المعنى حقيقي بحمل باعتبار التقييد والا فصدق الوجود هو الاتحاد هذا على الازاد الحقيقة لكونه عينيا
قوله ومن جوز ان يكون له ازاد غير الحصة قال في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود افرادا غير الحصة هو عين القول الواجب تعالى وزائد
الممكن قول لا يساعده التحقيق لان الكلي الطبيعي ما هو بالنسبة اليه عرضي محمولان حقيقة اذ لا تغاير الا تحادين العارض والمعروض
في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة الكان هو العارض فالوجود ليس وجودا حقيقة فلا يكون ما هو موجود عين الواجب تعالى والكان
هو المعروض فلا يكون الوجود عينا واحدا بل متعددا انتهى وجه التعدد على هذا التقدير ان وجود الواجب ووجود الممكن على تقدير
المعروضية متغايران بالهية كما لا يخفى فاطلاق الوجود على الفيض الذي هو عرضي محمولان حقيقة لا يكون الا بالاشتراك المعنوي لانه عبارة عن معنى واحد
مشترك بين افراد كثيرة متحققة بحسب ذلك المعنى وان تغاير لا يكونان كذلك فافهم قوله كيف والمعنى المصدري يابى ان يكون الا بحيث
المنتزع عنه الذكور خلاصة ان المعنى المصدري ليس له حقيقة سوى معروضيته وما يفهم عند انتزاعه هو حقيقة وذلك المفهوم محمول على
ما ينتزع منه اشتقاقا فالاطلاق قوله وحمل الكلي على الافراد وحمل بالمواطاة والوجود لا يحمل على ما يعرضه بالمواطاة فعلم ان الحصص افراد ليس
افرادا وسواء ذلك يشهد الفطرة السليمة على النقيض قوله وبهذه الامور البتة كلها اي المنتزع عنه والحيثية التي بها يصح الانتزاع
كلها يوجد في الممكن اذ الوجود المنتزع وذات الممكن منتزع عنها وحيثية الاستناد الى الواجب تعالى مناط الانتزاع قوله واثنان منها
اي اثنان من هذه الامور البتة يوجدان في الواجب تعالى اذ ذاته مناط الانتزاع ومصداق حمل الوجود فالمنتزع عنه والمناط

يوجب ان يكون الواجب للذات وبالذات فيه لكونه امرا اعتباريا فافهم قوله وعما نقول من ان الوجود ليس
فوسوسة الحشة اظهر لك ان الامر ليس كما توهم القائل من ان افراد الوجود المصدري عين الواجب لتأكيد قوله كيف هذا
تأييد لعدم كون افراد الوجود المصدري عين الواجب حاصله انه لو كان افراد الوجود المصدري عين الواجب لكان حمل المنع
المصدري على الواجب بالمواطاة صحيحا اذ حمل المنع المصدري على افراده بهذا الحمل صحيح والمتكلم منزه عن ان يكون محمولا عليه المنع
المصدري حملا بالمواطاة اذ هو امر اعتباري انتزاعي والمتكلم جاعل انه موجود حقيقي واقعي بعد ارتفاع الموجودات قوله ذلك اي
خروج المناقشة عن القانون وبقاء المنع بحاله لان حال المناقشة القول بثبوت فرد الوجود غير الحشة بحيث يكون عارضا للممكن
وعينا للواجب سند المنع ثابتا وهي وجود هي الواجب والممكن اذ فرده واحد هما عارضا فرد الآخر عينا فاين التوهي قوله وبهذا
اي السند اخص من المنع لوجود المنع بدون وجود السند بان يقال يجوز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري و
غير حشة فلا يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكن مع عدم كونه فردا فوجد المنع ولم يوجد السند اذ هو قول بثبوت فرد الوجود غير
حشة وبهذا تبين فافهم قوله لا يذهب عليك هذا الاعتراض على ما قال المصنف فانه في وجود الواجب اولا واقدم واقوى حاصل
الاعتراض انه كونه اولى واقدم مسلم واما كونه اقوى فليس لك تقريره ان التشكيك على اربعة انحاء بالاولية والاقدمية والقوة
بينهما ان في الاول يلزم كون الاولى علة لغيره بخلاف الثاني فان الاقدم يكون علة لغير الاقدم ومثالها الوجود فانه في الواجب
اولا واقدم وفي الممكن ليس كذلك وبالاشدية ومقابله الاضعفية او الزيادة والنقصان والفرق بينهما ان الاول مختص بالكيفيات
والثاني بالكميات والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين وهما الاولوية والاقدمية وليس فيه تشكيك على الوجهين
الاخرين وهما الاشدية والزيادة والاقوى هو الاشد والاكمل والوجود اذا لم يقبل الاشدية كيف يكون اقوى فقول المصنف
غير صحيح قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء هذا تأييد لعدم الوجود اقوى فان حاصل ما قال الشيخ عدم اختلاف الوجود
بالشدة والضعف وعدم قبوله الاكمل والانقص للاختلاف الناشئ التقدم والتأخر والاستغناء عن الموضوع والموضوع
والامكان كالناشئ الواجب والممكن وهذا الاختلاف من باب الاولية لا من باب الاشدية لتكون اقوى فالقول بكونه اولى واقدم
صحيح وبكونه اقوى لا يصح قوله ثم تشكيك الوجود هذا اعتراض على قول المصنف فالاشياء التي يصدق على كل واحد منها انه وجود
لا وجود امور مختلفة بالحقيقة حاصله ان تشكيك الوجود بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجودات التي هي افراد
حصة للوجود وتشكيك الوجود بمعنى اختلاف الهيات بافراده الحصصية كلها متوافقة في الحقيقة والهية فالوجود يكون عين
افراده وذاتيا لها ومقولا بالتشكيك بالمعنى المذكور ولا يلزم التشكيك كونه ذاتيا لافراده ولا غير عدم كون الهية والاثرية
مقولا بالتشكيك على افرادها والافراد التي هو ذاتي لها ليس مقولا عليها بالتشكيك وما هو مقول عليه ليس ذاتيا بل عارضا
قوله انما هو بالقياس اي التشكيك انما هو بالقياس الى صدق الوجود على الوجودات فالمراد بالصدق الحمل الاشتقاقي
فهذا الحمل يكون مختلفا بالعلية والمعلولية والامكان والوجوب كون مفهوم الوجود مشككا بالوجودات الخاصة التي مفهوم
الوجود مشككا بالقياس الى الوجودات والاصح قوله قد عرفت اه اشارة الى ما مر من ان الوجود ليس له افراد سوى حصصها
التي لا يصدق عليها المواطاة وهي متفقة الحقيقة والوجود بين متفاوتا فالم يكن له افراد سوى ما هو عينها فكيف يجوز ان يكون عارضا
للافراده قوله لا يقال اه حاصله اختيار تغيير الوجوب باقتضاء الذات للوجود والرد على اقتضاء الوجود الخاص عارضه الذي هو الوجود
المطلق فقوله ان المراد بالوجوب في تفسير الوجود باقتضاء الذات للوجود المطلق صح يكون الجواب في هذا الجواب هذا الا
فما ذكر في الجواب من الجواب لا يتم فالدليل بحاله قوله لانا نقول حاصله ان الوجوب ليس بمعنى اقتضاء الذات الوجود الخاص

الخاص اذ الواجب يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص قوله الخ وان لم يكن الواجب مقتضيا للوجود المطلق
بل الواجب ما يكون مقتضيا للوجود واجبا فالزمان يقتضي لوجوده الخاص الحاصل به بالعرض اذ يمتنع رفع هذا الوجود
بالنظر الى الذات وبهذا الوجود موجود في الزمان دون فسر الوجوب وان لم يكن رفع وجوده الحاصل لكن يمكن رفعه بالنظر الى ان
لا يكون موجودا اساس به والامر والواجب ما يمتنع هذا الرفع فقوله هذا الرفع خرج عن الواجب بالذات فانه يقتضي بذاته
الوجود الخاص لا ما نقول الوجود الذي بهذا الموجود في الزمان هذا الوجود الخاص الى ما له وهو يقتضيه وبهذا ظهر ان الواجب قديم
كونه واجبا فعلم ان الواجب بالذات يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص ليخرج الزمان ونحوه فافهم قوله فان قلت العام اذا حاصل
ان العام مقدم على الخاص وهو ظاهر واذا اقتضى الخاص وهو الواجب ههنا الوجود المطلق وهو العام يلزم تاخر العام عن الخاص
اذ التقدم المقتضي بالكسر على المقتضي بالفتح ضروري فالخاص اذا كان مقتضيا والعام مقتضى فلا شك في لزوم تاخر العام
عن الخاص وهو باطل قلت لا يمكن التعاكس حاصل الجواب انه يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر حيثما يكون احدهما باعتبار امر
مقدما على الآخر والآخر متاخرا عنه باعتبار ويكون الآخر مقدما على ما يتقدم عليه والمتقدم يكون متاخرا عن الآخر باعتبار آخر فههنا باعتبار
العمومية الوجود المطلق مقدم على الوجود الخاص فان العام من حيث كونه مقوما للخاص في الملاحظة التفصيلية مقدم على الخاص من حيث
استناد وجوده في نفسه الى الخاص في مرتبة الاجمال متاخرا عنه والخاص مقدم عليه اذ الامور التحليلية التي ينتزع عنها الكل متاخرة
بحسب الوجود فلا باس بكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما باعتبارين قوله مع ان العام مطلقا فهذا جواب آخر حاصله ان قولكم
العام مقدم على الخاص ان اريد به العام مطلقا سواء كان ذاتيا للخاص او عرضيا له مقدم عليه فمسلم واما التقدم للعام الذاتي
والوجود المطلق يجوز ان يكون ههنا عرضيا للوجود الخاص الذي هو الوجود الحقيقي فتقدمه ليس بلازم فلا يلزم متاخر المقدم
فافهم قوله فان قيل هذا اعتراض على قوله ويمكن التعاكس حاصله ان التعاكس غير ممكن اذ الوجود الخاص ذات الواجب
وهو متقدم على جميع الاشياء ولا يمكن تقدم الوجود العام عليه لامتناع ان يتقدم على الواجب غيره كما هو النظم قوله قلنا حاصل
الجواب ان العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لا انها من المعقولات الثانية التي تعرض
للاشياء بحسب ظرف يكون فيه العام متاخرا عن الخاص وهذا الظرف هو الملاحظة العقلية اذ هي ظرف التسوية والحمل باعتبارين
والحقيقة الخارجية لا تتصف بالعموم والخصوص والواجب تعالى حقيقة خارجية كيف تتصف بالخصوص فلا يلزم ان الوجود
الخاص هو ذات الواجب بل الخاص المفهوم الذي يعبر به عن تلك الذات ويحمل عليها انه مفهوم وجود الواجب او مفهوم
وجود الذي يترتب عليه الآثار وذات الواجب هي مصداق ذلك المفهوم لا عين الخاص فالتعاكس باعتبار هذا المفهوم
والعموم ان ولا باس بان يتقدم على هذا المفهوم غيره فافهم قوله والتحقيق بهذا جواب تحقيق عن الوجه الثالث المذكور
في المتن بان الوجوب اضافة تقتضي الطرفين حاصله ان الواجب هو الوجود البحت الذي ليس فيه شائبة آخر سوى الوجود
وهو قائم بذاته لا شيء آخر وليس في هذا الوجود قيد من القيود وجهة من الجهات وهذا الوجود من ذاته بغير اعتبار امر
آخر منشا لانتزاع مفهوم الوجود والوجوب كليهما ومصداق حملهما على الوجوب فالوجود الذي هو ساط الواجبية ليس
من الاعراض والسلوب حتى يقتضي الطرفين بل هو عين الوجود الواجب الذي به الموجودية وعين ذاته كذلك فلا ماهية هناك
ولا وجود وسواء يكون لهذا الوجود وجوه انتزاعية وكيفية يعبر عنها بالوجوب تجيئية الوجوب كالوجود ليس مغايرا لذاته لما وجود
الحقيقي عين ذاته كالوجود الحقيقي ولا يقتضي الوجوب عرفين لتبديه زيادة الوجود على الواجب وحاصل هذا التحقيق يرجع
الى الجواب الاول فافهم قوله قال الشيخ هذا تاييد للكلام حاصل ما قال ان الوجود ليس من اجزاء ما يتقوم من الاعراض العارضة للماهية

من حيث هي هي ورد عليه الوجود [illegible] الخواص فكان للوجود مدخلا شاء وعرضها وعنيت الفكاك الوجود
في الواقع وهو شان الوازم عند [illegible] الى الكل في الاول الذي لا مهية له سوى الانية والثبوت ينبغي ان يكون الوجود
حقيقيا اذا كان عاصفة والا لم يكن موصوفا بها اذ لا يتصور موصوف وليس لمهية ان يقوم بها فلو لم يكن وجوده عين حقيقته
كيف تتصف بهذه الصفة وتلك الصفة هي تاكد الوجود او الوجوب عبارة عن ليس تاكد الوجود ووجود تخصص التاكيد
صح تكون الوجوب غير الوجود بل يوكد الوجود بمعنى اسم الوجود الذي لا مهية له يعرى عن هذا الاسم بتالد الوجود وقضار الوجوب
كالوجوب الحقيقة قوله حاصله محصول ان الاقتضار على نوعين تام وناقص والاول عبارة عن كون المقتضى بذاته
بحيث هي هي فيه كافية في اقتضار المقتضى وصحة انتزاعه والناقص ما لا يكون كذلك فقضار الوجودات الخاصة والحال
مقتضيا لعارضها لكن لا يلزم وجودها لان المراد بالاقتضار في تفسير الوجوب الاقتضار التام والاقتضار وجودات
الممكن لعارضها اقتضار ناقص اذ هو متوقف على غير وجودات الممكن وهو وجود الواجب لان الممكن ما لم يكن موجودا به كيف
يقتضي وجوده لعارضه فذوات هذه الوجودات غير كافية في اقتضار العارض والواجب يكون كذلك فلا يلزم كون سائر الوجودات
الخاصة المقتضية للوجود المطلق واجبة قوله ولك ان تقول جواب آخر للاعتراض المصدر بقوله فانقلت حاصله ان الوجودات
الخاصة لا اقتضار لها لعروض الوجود المطلق اذ وجودات الممكن الخاصة حصصا يخص بالتقييدات وعروض المطلق ليس الا لعروض
حصص هذا المطلق فاقتضار الوجود الخاص الذي هو حصة على هذا التقدير لعروض للوجود المطلق الذي لا عروض للوجود المطلق
الذي للاعراض لها الا لعروض حصصه يحصل اقتضار الحصة التي هي الخاص لعروض لا لعروض هذا المطلق فاقتضى الحصة عروض
الحصة وهو حكمة بالاتة او المقتضى لو كان نفس المقتضى يلزم تقدم الشي على نفسه لان المقتضى مقدم على المقتضى واذا صار متحدين فلا
يلزم تقدم على نفسه والخاصة الحصة غير الحصة المقتضية يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لان كل حصة يقتضي لعروض
حصة اخرى والاخرى ايضا حصة يقتضي للاخرى وهي ايضا حصة الاخرى وهكذا الى غير النهاية وايضا يلزم وجود الحصة من الاعتبار
في الخارج والامر الخارجي هو ما ينتزع عنه حصة الوجود التي عينها وصارت موجودة في الخارج مع انها ليست كذلك والخاصة وجودات
الممكن افراد الوجود المطلق وهو عارض لهذه الافراد فصارت الافراد موجودة في الخارج لانها صارت معروضة للوجود وكل ما
هو معروض له ويصح انتزاع الوجود عنه يكون موجودا بالضرورة فيلزم كون الوجودات موجودة في الخارج وهذا باطل لكون الوجودات
الخارجية من الانتزاعيات الغير الموجودة في الخارج قوله ان المراد بالاقتضار هذا ايضا جواب آخر حاصله ان المراد بالاقتضار
في توقف الواجب اقتضار الذات من حيث هي هي للوجود واقتضار الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس من اقتضار ذات الان
اقتضار الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد الوجود المطلق وهو عرض لهذه الافراد فهذه الاقتضا
للذوات الوجودات وهذه المرتبة متاخرة عن مرتبة المهية بالذات فلم يكن اقتضار ما هو مرتبة متقدمة اعني مرتبة المهية هي والغير
في التوقفات هذا فلم يلزم كونها واجبة بحسب هذا الاقتضار قوله ثم لا يخفى بان هذا السوال هذا اشارة الى دفع دخل مقدر بان هذا السوا
غير متوجه اذ الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا ما يقتضي ذاته كونه وجودا فلا يلزم كون الوجودات الخاصة المقتضية للوجود واجبة لعدم
وجود معناه فيها فالجواب دفع الدفع ان مبنا هذا السوال على ظاهر تفسير معنى الواجب وهو كون ذاته مقتضية للوجود ودفع هذا التقرير
محتاج مطلقا الجواب واما اذا كان المراد من التفسير اقتضار الذات كونها موجودة لا يرد السوال اذ تلك الوجودات الخاصة يقتضي كونها
وجودا الا كونها موجودا لان الوجود اذا كانت قائمة بالمهيات لم يكن موجودة بنفسها والا فوجودات اعراض قائمة بها فلا يقتضي كونها موجودا
صح يكون واجبة ولو حمل على المعنى ويراد من الوجود الموجود المتقدم ورود السوال ظ قوله بالنسبة اليها اي بالنسبة الى الطبيعة

بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي
بل بالنظر الى حقيقة اخرى سوى الطبيعة كالصورة النوعية للافلاك يمنع الخرق والالتيام حتى لو اريد الجسم كالعناصر لا يمنعها
هذا الامتناع ليس بالنظر الى الطبيعة الجسم بل بالنظر الى حقيقة اخرى وهو الطبيعة الفلكية والا فبالنظر الى الطبيعة الجسمية اعني
كان فلكيا او عنصريا سواء صحة الخرق والالتيام قولنا اعم يعني بين الصحة واللزوم بالنظر الى الطبيعة عموم وخصوص مال الصحة
يعني الامكان العام عام من اللزوم بالاعتبار او ما يلزم بالنظر الى الطبيعة لانه يصح بالنظر اليها وليس ما يصح بالنظر اليها يلزم منها
قولنا بين بينهما اي بين الصحة واللزوم تقاسيم بحسب العموم والخصوص باعتبارين بان الصحة عام من اللزوم باعتبار واللزوم اخص
باعتبار آخر فيكون كل منهما عاما من الآخر وخاصا من جهة اجتماع الصحيح واللازم هو الصحيح من حيث انه صحيح لان الصحيح من حيث
هو صحيح لازم يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم ومادة افتراق الصحيح عن اللازم هي المفارق اذ اقطع النظر فيه عن تلك
الحيثية فانه يصدق عليه انه لازم ولا يصدق عليه انه صحيح بقطع النظر اليه فتامل قولهم لا يخفى ان هذا المقدمة هذا دفع للايراد لتقريره
ان هذه المقدمة يعني كل ما يصح عقلا وممن الطبيعة يصح عقلا كل ما ذكر من اذا دنا بالنظر اليها ماخوذة في الوجه الاول المذكور في المتن
بقولهم لو لم يكن وجود الواجب بقارنا بالبتة فتجرده اما ذاتي فيكون كل وجود مجردا وكذا ماخوذة في الوجه الثاني المذكور فيه بقولهم
ان الواجب مبدا الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد فالمبدا اما الوجود او موضوع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود
مبدا وماخوذية هذه المقدمة في هذين الوجهين ظاهر اما الاول فلانه اذا كانت ماخوذة فيها فيكون ان دليلين الزاميين كما لا يخفى
على المراجع فما وجه التخصيص بكونه الزاميا دون برهانيا بيان الدفع ان هذه المقدمة والكان ماخوذة في الوجهين لكن لا على انها من مسلمات
الخصم بل على انها صادقة في نفس الامر والمقدمة اذا اخذت في الدليل من جهة التسليم يكون الدليل الزاميا وان اخذت لا من
هذه الجهة بل من حيث انها صادقة في نفس الامر يكون الدليل برهانيا فالوجهان الاولان وان اخذت فيهما هذه المقدمة لكن لا
على جهة التسليم ولا على سبيل الالزام فلم يكونا الزاميين وفي الوجه الرابع لما كانت ماخوذة من هذه الجهة صار الزاميا هذا وجه تخصيصه
بالالزامي فافهم قوله لا يذهب عليك قاعدة ان ما يطلق الوجود الذهني عليه يحوين الاول وجود يلحق الشيء الا غير الوجود الخارجي والثاني
حصول الاشياء في الذهن غير حصولها في الخارج والاول لا شيء فيه لانه تحقق للاربعة فان الشيء والمحال موجود وليس له وجود في
الخارج بل الوجود فيه للذي الشيء وللذي المحال وكذا الامور الاعتبارية فانها موجودة وليست في الخارج فوجودها الذهني غير وجودها
عند الموقنين لا يصلح للنزاع والنزاع يوجد عليه النزاع بان الآثار لها وجود بحيث يترتب عليه الآثار والاحكام المختلفة بذلك
الوجود فان النار لها وجود يترتب عليه الآثار من الحرارة والاحراق والماء يترتب عليه الآثار من البرودة والرطوبة والانسان
يترتب عليه الادراك واصلاح المعاش والمعاد والانسان مع هذا الوجود والما اختلف في ان هذا الاشياء لها وجود او سوى هذا الوجود
اعم من ان يكون في الاذهان العالية والسافلة او لا وهذا محل النزاع والحكماء قائلون به والمتكلمون منكرونه ويقولون ان المعلوم حالة
قائمة بالمدرك ذات اضافة متكشف بها المعلوم قولهم غير الوجود الخارجي اي الخارج عن الشاء مطلقا او عن شاء فقط فعلى الاول
الوجود في العقول المجردة ليس خارجيا وعلى الثاني يكون خارجيا كما هو المشهور وغير الوجود الخارجي اعم من ان يكون الامور العينية كالسماء
وغيرها كالامور الاعتبارية قولهم بالاشياء الغائبة عنا المراد بها هي ما غابت عن عقولنا والكانت حاضرة عند الحس الظاهر سواء كانت موجودة
في الخارج او لا يكون محل النزاع عاما للامور الموجودة في الخارج والعدمية فيه وليس مختصا باحدهما قولهم والقول بوجود يعني بعضهم
ان الوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية وليس للاعيان الخارجية وجود ذهني بل هي موجودة في الخارج فقط قولهم كما نقل عن قوم

يعني ما نقل عن قوم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن فرق اثبات الوجود الذهني على المقام الاول وهو اثبات نفس الوجود الذهني غير الوجود الخارجي سواء كان بنحو العينية او لا فان للشيخ وجودا عندهم ليس بمعقول ولا محسوس في عالم المثال وعلى المقام الثاني هو ان الاشياء الغائبة انما حصولها في الذهن ما نقل عن قوم من حصول الاشياء بانفسها في ظرف نفي الوجود الذهني اذ الاشياء من الامور العينية وليس وجود ذهني للامر العيني بل وجود ذهني ليس الا ظرف استعجب من هذا الجاهل وقال ان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامها قيام ظلي من دون ان يترتب عليه الاثار بل قيامها قيام خارجي عند القائل به مثل قيام الصورة والسواد والبياض في موجود خارجي والقائل به نفى ظرف النفي فكلا الفريقين قد عرفت ما فيه فتامل قوله والله المحقق بذا اوفع وض مقدر بانه لما كان بهذا المعنى على وجه اختيار الله المحقق المقام الثاني في تحرير محل النزاع دون الاول بيان الدفع ان الله المحقق علل ما ذكر من ان دلائل من هو في صدد اثبات الوجود الذهني وهي هو في صدد تعليقه على حصول الشيء في الذهن غير حصوله في الخارج كما سوف اختار هذا المقام الثاني في تحرير محل النزاع فوجه اختياره فيه انطباق دلائل الموقفين عليه قوله ثم الظاهر الاشارة الى جواب ما اورد على توقيف الوجود الخارجي حاصل الايراد ان الاثار المأخوذة في توقيف الوجود الخارجي ان اريد بها الاثار الخارجي يلزم الدور واذا اثار الخارجية وهي التي تكون موجودة في الخارج فهي لا تعلم الا بعلم الوجود الخارجي فيتوقف عليها على الوجود الخارجي والتوقيف هنا ممتنع لان الكلام في توقف يتوقف على الوقوف بالكسر فيتوقف علم الاثار الخارجية على علم الوجود الخارجي يتوقف على علم الاثار الخارجية وهذا هو توقف الشيء على نفسه وهو الدور وان اريد بالاثار الاثار في الجملة سواء كانت خارجية او داخلة في توقيف الوجود الخارجي الوجود الثاني وهو مصدر الاثار فان مصدر المعقولات الثانية نفس الجواب ان مأخذ في تصور الوجود الخارجي والوجود الذهني تغير للوجودين الحقيقيين وليس تغيرا للوجود المصدري او مصدر الاثار ليس تغيرا مصدريا بل مصدريا هي الحيثية التي بها يصح الانتزاع ومصداق الحمل المعنى المصدري وهي حيثية تقوم الذات في الممكنات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل في الواجب لذاته نفس ذاته فمصداق وجود الحيثية هو تلك الحيثية وهي مصدر الاثار ويترتب عليه الاثار هو الوجود الذهني الحقيقي وهي حيثية فعلية ذوات الصور الذهنية من حيث هي هي من حيثية الاستناد الى المبدأ الفياض والاشتراك في تغاير بهما مأخوذ وجودان لهذين المعنيين مما الوجودان الحقيقيان وليسا وجودين مصدريين وعلى كل تقدير سواء كان تغير الوجودين الحقيقيين كما هو الحق او الوجودين المصدريين فالايراد المذكور غير وارد اما على التقدير الاول فلان الاثار الخارجية لا يتوقف على الوجود الخارجي الموقوف حتى يلزم الدور بل يوقف على الوجود المصدري الخارجي وهو غير موقوف فالوجود الخارجي يتوقف على الاثار الخارجية لكونها جزءا من توقيفه والعكس اذ الاثار الخارجية موقوف على الوجود المصدري لا عليه فلا دور واما على التقدير الثاني فلان الموقوف وجود مصدري وهو هيهي وتوقيفه لغيره لا ذاته فيه فوقوفه على الوجود المصدري فانقلت ان الوجود المصدري يترتب عليه الاثار نفس الامر مصداق الاثار نفس الامر هو الوجود الحقيقة لانه تفسير ما يحق الشيء عند كونه في الاعيان قلت المراد بالموقف توقف الاثار على الوجود المصدري انما هو عند عقل ما دون النظر الى انها مترتبة عليه في نفس الامر فافهم قوله وبما يسوغ لعل هذا جواب اخر للايراد المذكور حاصله انا نختار الشق الثاني من الشقين المذكورين في الايراد ونقول ان الوجود الذهني ليس مصدرا للاثار اصلا فان موضوعها الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية كالكلية والجزئية وغيرها من المعقولات الثانية ملحقة الاشياء التي في الذهن لكن لا بوجود الذهن مترتبة عليه ولكن موضوعها الماهية من حيث الهي هي والعوارض الذهنية ومصدر الاثار ومايترتب عليه هو الثاني لا الاول والكلام فيه قوله كيف تاييد لعدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية موضوعا للوجود الذهني حاصله ان وجود الماهية من حيث الهي هي العوارض الذهنية وهي مرتبة القيام وجود خارجي بهذه الحيثية فان وجود الماهية من حيث العوارض من قبيل وجود الشيء لنفسه والمصاف الذهن بهذه العوارض

والعوارض الخاصة الشخصي فان موصوفها وهو الذهن موجود في الخارج وكذا [illegible] مع العوارض منضمة اليه فعلم ان مرتبة الا
موضوع الوجود الذهني وهو ليس مصدر الآثار اصلا فلا يصدق التوقف عليه [illegible] الخارجية الغير قابل لعلها شارة
الى ان الوجود الذهني هو الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن القيام وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي لا يكون عارضا حتى العدم الضا
فكيف يتم انه موضوع للوجود الذهني وهو عارض اذ لا معنى للموضوع في مرتبة المية من حيث هي هي ولك ان نقول ان الوجود الذهني
هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام الذهني فالحصول عارض لما في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر
عن التشخص الذهني فالقيام في الذهن له اعتباران قيام بالذهن وتشخص به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يعني مايترتب عليه الآثار
واعتبار وجوده في الذهن ووجود الطبيعة مع قيامها وتشخصها بالذهن وبهذا هو الوجود الذهني فالوجود الذهني الطبيعة من حيث هي
والعوارض الذهنية مترتبة عليه وليست ماخوذة في جانب الموضوع فتفكر قوله لعل وجه الاشكال حاصله ان من قال ان تحرير محل النزاع
بين الوجود الخارجي والذهني غير جيد لعل وجه التعرض الاشكال على هذا القائل انه راى ظاهرا وله ثبت الوجود للوجود الذهني
بمعنى حصول الاشياء في الذهن غير حصولها في الخارج او ان يقل هذا القائل اخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشيء في الذهن وزعم هذا القائل
ان هذا الحصول يتحقق كما في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس الذهني حاصلة فيه ولا شك ان وجود تلك الاوصاف خارجي فلم يكن
اثباتا ونفيا للوجود الذهني بان يكون ممتازا عن الوجود الخارجي فلم يكن محل النزاع معلوما ممتازا فصار تحريره غير جيد او لك ان تقول
ان المراد بالوجود الذهني وجود الشيء في ظرف الذهن الذي لا يترتب عليه الآثار الخارجية واراد بهذا المعنى حصول الشيء في الذهن غير بعيد
وهذا الوجود وجود ذهني مختص بالمعلوم ليس متحققا في الاوصاف الخارجية للنفس بل المتحقق فيها بمعنى القائم بالذهن الذي هو وجوده
غير وهو مختص بالاوصاف لانه وجود خارجي اصلا لا يقال قوله ثم هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المدعى اثبات الوجود الذهني للشيء
الذي ليس لها وجود خارجية وللاشيار التي لها وجود فيه مع قطع النظر عن هذا الوجود والدليل يدل على الاول اذ انه قال انا
نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا فصار الدليل خاصا والمدعى عاما فلم يتم عليه وجه الدفع ان الدليل ليس القدر المذكور في
المتن فقط بل له تتمة سيضم اليه وهو انا نتصور ما له وجود في الخارج فمجموع القدر المذكور وهذه التتمة دليل المدعى فالتطبيق عليه قوله
لانه من حيث الوجود الخارجي كلوازم الماهية التي لا تدخل في الحصول الوجود الخارجي فصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في
الخارج اصلا يدل قوله واليه اشار دفع ثان للتوهم من غير اخذ التتمة حاصله ان القدر المذكور في المتن كاف لاثبات المدعى فلم
يثبت به ان بعض الاشيار يحصل صورته في الذهن وبينت ان جميع الاشيار حصوله وتصوره يكون كذلك فان الاشيار لا تفاوت
فيها نعم نحن نعلم ان كان علم البعض بحصول الصورة يكون علم الكل ايضا كذلك فثبت الحصول الذهني فيما لا وجود له في الخارج و
بمقابله وجود فيه وهو المدعى فالتطبيق الدليل على المدعى بانضمام التتمة انت تعلم ان مقصد التوهم عدم كفاية ما هو مذكور في المتن
لاثبات المدعى لاعدم كفايته مع ضم ضميمة التتمة او بالعكس فالتوهم باق بحاله فافهم قوله وربما يستنبط من هذا الوجه الخ يستخرج
من الوجه المذكور وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وليل آخر على المدعى حاصله انا نتصور امورا لا وجود لهذه الامور في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وعلمه من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم الذي لا وجود له اصلا محال بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت ووجود اذ امكان المعقول ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من ثبوته في ذهنه وهو المدعى وانت تعلم ان هذا
الوجه ايضا يحتاج الى التتمة كما لوجه السابق وارد عليه بان المواد يجب استعدادا تقتضي صورا واعراضا معينة فبين الصورة
والمواد من حيث انها مستعدة لتعين مع ان الصورة حين الاستعداد معدومة لامتناع اجتماع المستعد والمستعد له فما جاز التعلق مع الوجود
والعدم هيهنا كذلك يكون بين العاقل والمعدوم المحض قلم ثبت وجود ذهني وغير الخارج وهو الذهن والجواب عنه ان التعلق بين العاقل
والمعدوم تعلق على تقدير الكشف وتمره عما عداه فهذا التعلق الخاص ممنوع بين العاقل والمعدوم المحض او لا نسلم العدم الصرف

على ص

التعلق ص

بخلاف التعلق بين الموجود والمعدوم فانه امر موهوم التعلق لا التعلق الحقيقي ويرد عليه ان الله تعالى قديم وصفاته والعالم حادث فكان الله تعالى في الازمان الماضية لا شيء من الاشياء من الازمان العالية والسافلة كانت معدومة مع حصول العلم الباري تعالى شأنه ولا بد ان تتعلق فيها تعلق بين العالم والعدم المحض وقد ينتقض بصور المعدومات الذهنية بانها متصورة وليست موجودة في الاذهان وأجيب بان التعلق لا يقتضي الوجود عند المعلق بل الوجود المطلق كاف فيه فافهم قوله لا يقال اه حاصله ان الوجه الذي ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان الامور التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود في غيره سوا كان هذا الوجود من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجوده لغيره والوجود الذهني هو وجود في نفسه وامانيت من هذا الوجه هو الاعم منه لا هو قوله لانا نقول حاصله ان لهذه الامور باعتبار ذواتها وجودا في نفسها بان لا يكون قائمة بشيء وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودا لغيرها فيكون لهذه الامور وجود ذهني قوله فانقلت حاصله انه يلزم على تقدير القول بان لهذه الامور باعتبار ذواتها وجودا في نفسها وباقترانها بهذه الامور بالعوارض الذهنية وجود لغيرها ان يكون شيء واحد بالقياس الى شخص واحد في ذهن زيد وجودا في نفسه ولغيره قوله قلت اه حاصل الجواب ان المحال ان يكون شيء واحد وجودان باعتبار واحد واما كون الوجود في شيء واحد باعتبارين فلا باس به ويجوز ان يكون شيء واحد وجودان باعتبارين احدهما يقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يقوم مقامه في ترتب الآثار وبهذا انتفض ما اذا قيست وعلمت ان الشيء في الذهن باعتبارين مرتبة الحصول ومرتبة القيام ظهر لك سر قول الحكماء ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل في الذهن متشخص بالتشخص الذهني ووجه ظهور هذا السر ان الصورة الحاصلة في مرتبة القيام متشخص بالتشخص الذهني فهي جزئي في هذه المرتبة وفي مرتبة الحصول كالوجود في الذهن فتصدق ان الحاصل في الذهن متشخص باعتبار القيام وانكشاف العوارض الذهنية والكلي من حيث هو كلي مع قطع النظر عن هذه العوارض موجود في الذهن قوله وظهر ايضا بهذا التحقيق اه حاصله ان العلم الذي هو عبارة عن مرتبة القيام والانكشاف بالعوارض الذهنية موجود خارجي غير مترتب عليه الآثار والعلوم وهو مرتبة الحصول موجود ذهني لا يترتب عليه الآثار قوله والحكم هذا البيان لدفع زعم المعترض ان الحكم عندهم متعلق على ثلثة اشياء متعلق على الاربعة وليس مقصورا على العلم واذا اريد بالاحكام المحكوم به فالباء في بالاحكام للصلة ويحمل قول العلم ويحكم على معنى ويحمل واذا اريد بها النسبة الخبرية الايجابية فالباء زائدة او الملابسة قوله والا دخل الخ قوله الحمل في ذلك اي الايجاب طبيعي يقتضي وجود الموضوع والمحمول لا وضع له بانه اذا كان ثبوتيا يقتضي وجود الموضوع واذا كان سلبيا لا يقتضيه بل ثبوت المحمول للموضوع في الايجاب يقتضي وجود الموضوع بطبيعته سوا كان المحمول ثبوتيا او سلبيا فلا وضع لحضورية المحمول انما استدعاء وجود الموضوع قوله لان الحكم والتصديق السليين اه حاصله انه لا وجه لتقييد الاحكام بالفعلية على تقدير ارادة وقوع النسبة او لا وقوعها اذ التصديق من الحكم والحكم بمعنى النسبة والتصديق السليين لستوعبان شيئا لحكم لان طبيعة الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوصية الايجاب والسلب يستدعي المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز في الثبوت والسلب يجب ثبوتهما للجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قوله قد عرفت هذا رد على الجواب بان القول بالسالبة لا يحتاج لفظا انما يستدعي وجود الموضوع في الجملة اذ لا تصور اصلا كيف يحكم بالايجاب والسلب وهذا انما يتم لو ثبت الوجود في الخارج عند الحكم اليقيني وبان السالبة تستدعي تصور عنوان الموضوع لكنا نلزم الحكم على المحمول المطلق ولا يستدعي وجود اوهذا بخلاف الموجبة فتدبر رجاع هذه القضايا الى الموجب يدفع التناقض الذي اورد المورد قوله ويرد عليه ان هذا الدفع هذا رد اخر على الجواب بان هذه القضايا يعني مثل قولنا المعدوم المطلق معلوم ولا يخرج صادقا بالضرورة من غير ان يكون راجعة الى السالبة بل على تقدير كونها موجبة معدولة او سالبة المحمول يحمل الحكم لصدقها بالضرورة الا ان يمنع الحصر فعامل قوله فلا واسطة يعني الا واسطة جواب الاشكال المذكور في الحاشية ان يجاب بانا لا نجاب بان ما يمنع من كون الشيء محكوما عليه ان يكون معلوما

الحملية

شيء موجود او اما موجود او اراده فليس بضروري فغاية ما يمكن [illegible] ان العدم المطلق محكوم عليه بالنقيض احد
النقيضين وهو المعدوم والموجود بالآخرة الموجود والمعدوم مواطاة بان [illegible] بالمواطاة بالحمل الاولي بان يقال
المعدوم موجود والموجود معدوم ولا استحالة في هذا الا من حيث المقصد الثالث من قول الشيخ ويجوز صرف احد النقيضين
على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالهوية كما يقع الجزئي لا جزئي فتذكره قوله اذ يقع هذا اشارة الى جواب آخر بذلك
حاصله ان العقل يفرض الموجود معدوما بان المفهوم الموجود في الذهن معدوم مطلق بان تحصل هذا المفهوم مرآة فلا
الامور المعدومة ويحكم عليها باحوالها حتى يكون العقد حمليا وصحة الحكم باعتبار وجوده بحسب مفهومه في الذهن وثبوت
عدم العلم وعدم الاخبار وبانتفائها باعتبار كونه معدوما مطلقا قوله ويندفع بهذا اي بما عرفت التناقض يندفع التناقض
ان اجرار هذا التناقض بالنظر الى عقد الحمل لان المعدوم لا يخبر عنه بالايجاب ولا بالسلب فلا اخبار فيكون محرا عنه
وغير مخبر عنه وجه الدفع فبان عدم الاخبار بالايجاب والسلب بحسب نفس كونه معدوما مطلقا وصحة الاخبار عنه لعدم باعتبار مفهوم
الذهني موجود في الذهن وعنوان الايراد المتقدم في الخارج فتامل قوله وذلك اي حمل قول افلاطون على ان صورة معلومات
الله تعالى قائمة بذواتها السالمة من حلول شخص موجود لاستحالة هذا القول على الاشخاص المادية وعلى المجردات كاجتماع النقيضين واجتماع
الضدين فان كلها معلومات الله تعالى وليس الاول اي القول ببقاء الشخص المجرد في كل طبيعة نوعية ليس مستحيلا على المجردات وانما
ادخل في تقوية المنع الرازي من مجرد الجواز في الجواز بانه جاز مثل المجرد للطبائع فلم يستحيل في جميع المعلومات المذكورة وهذا
والكان كما في في تقوية المنع لكنه ليس له دخل في تقوية كما في قوله وكانه لم يحمل عبارة المص هذا دفع دخل مقدر وهو ان الشارح قال
ولو حمل قول افلاطون ولم لم يحمل عبارة المص اليه وجه الدفع ان الشارح كانه لم يحمل عبارة المص اليه لان المص حمل قول الافلاطون
في بحث الهوية على شخص موجود والمص عكس الامر بان حمل قوله في بحث الهوية على المنع الاول تابع للحق وفي هذا المقام لم يصرح بحمله على
الشخص حتى يكون على خلافه فافهم قوله حاصله ان المتاخرين انبوا قضية سيمونها سالبة المحمول ويفرقون بين السالبة البسيطة
ان السالبة تحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع وفي سالبة المحمول يرفع ذلك ويحمل على الموضوع والفرق بين عينيها بالعارضية بان يقال
في سيب وفي الثانية في سيت ب بيت وفي نقيضة الوجب يكون الاول رابطة واحدة موخرة عن حرف السلب وفي الثاني الرابط
احدهما مقدم على حرف السلب والثاني موخر عنه والفرق بينهما وبين المعدولة المحمول ليس في اللفظ لانه يحتملها بل في المعنى فان السالبة
محمول السالبة المحمول اشارة الى حكم معقود بخلاف محمول المعدولة قوله لا يخفى هذا رد على المتاخرين بان سالبة المحمول عرفوه
اذ السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول فانه عالم بلاحظ بالذات لا يمكن حمله عليه والرابط من حيث انه رابط
غير ملاحظ بالذات والجواب عنه ان السلب من حيث الربط وان لم يكن صالحا لكونه جزء للمحمول لكن اذا لوحظ ملحوظا استقلاليا
يكون محمولا وجزءه فحول المتاخرون ليقولون بجزئية من هذه الجهة كما ان القضية غير مستقلة قد تكون محمولة بان يقال زيد عالم القضية
زيد ليس بعالم فانها في هذا الوقت ملاحظة بالذات قوله ان المعتبر هذا جواب عما قالوا انه الفرق بينهما وبين المعدولة بانها من
المعدولة وليست قضية ازهي كما اذا المعتبر في المعدولة كون السلب جزء المحمول من غير اعتبار امر فهذه القضية لو ثبت يكون من احد
نوعي المعدولة لا قضية ازهي كما زعموه ورد عليه بان بينها وبين المعدولة فرقا معنويا بان الايجاب العدولي حكاية عن ثبوت السلب
بخلاف الواقع بخلاف ايجاب سلب المحمول فانه حكاية عن السلب المحض ولذا لا يقتضي وجود الموضوع فافهم قوله واتبوسا والهايجي
قالوا بان السالبة المحمول والسالبة البسيطة ومنع قوله فلا يصدق السالبة حاصله ان نقيض الموجبة السالبة المحمول وهذه السالبة
يجتمع مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع فيصدق السالبة كما ان السالبة تجتمع مع السالبة قوله والحق ان السلب الربط الايجابي والمقصد
من هذا الكلام اثبات المساواة بين السالبة المحمول والسالبة البسيطة مع التزام وجود الموضوع وبين السلب في الايجاب مساواة باعتبار

ان جميع المفهومات حاصلة في نفس الامر وذلك حاصلة فيصح على كل مفهوم حكم الايجابي صادق واذا صدقت السالبة يصدق
مفهوم في نفس الامر صدقت الموجبة المعدولة الموضوع في نفس الامر وكذا اذا صدقت الموجبة صدقت السالبة فموضوعاة الوجوب
كلها ثابتة في نفس الامر وكلما يصدق به السلب يصدق به ايجاب ذلك السلب والعكس قوله باعتبار تعلق التصديق يعني بين السالبة و
السالبة المحمول مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا من الموجبة السالبة المحمول والسالبة باعتبار هذا التعلق يقتضي وجود الموضوع و
يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر وكما يصدق السلب يصدق الايجاب في ذلك وبالعكس فيتساويان مساواة باعتبار حصول المفهومات با
في نفس الامر قوله فتامل لعله اشارة الى اعتبار هذا القضية في محل الضرورة فيه محلها يأخذ حكم الموجبات وفي الباقي يكون بين
السالبة المحمولة كالايخفى فافهم قوله لم يحمل عبارة المتن هذا بيان وجه ايراد السؤال وجهين لاثبات الوجود الذهني على حدة حاصله ان
المتبادر من عبارة المتن وهي ان المفهومات ماهو كلي اتصاف المفهوم بالكلية لان اتصاف الكلية بالمفهومية كما يدل عليه الوجه الآتي
الا ان حقايق الكلية موجودة كما يدل عليه الوجه الثاني فلم يتبادر من عبارة المتن هذا الوجهان لم يحملها عليهما واورد عليهما
على حدة قوله ويمكن تقرير الجواب يعني يمكن الجواب عما اورده الشارح على الوجه الثاني بقوله ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في
كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة حاصل الجواب ان هذه الحقايق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت
الثابت في ظرف الاتصاف بل يستلزم ثبوت المثبت له فيه لكن يستلزم ثبوت الثابت في الجملة اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف
او في غيره فالحقايق الثابتة للافراد في الخارج يستلزم ثبوت الافراد فيه ويستلزم ثبوت الحقايق في ظرف ما فاذا لم يكن في الخارج يكون
في الذهن كما يشهد به الضرورة فالقول بعدم سماع دعوى الضرورة غير مسموعة فالاخاء غير متجه قوله والفرق بين بين هذا التقرير بهذا
دفع توهم عن ان يتوهم انه لا فرق بين الامر الثالث الذي يتم به القول ولولا الوجود الذهني لم يكن احد القضية الحقيقة للموضوع
وبين ما اورده الشارح من التقرير بقوله وقد يقال والحاصل في كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه حاصل الفرق بين ان المراد من
الحقيقة على التقدير الاول المذكور في المتن الحقيقة التي لا يمكن الافراد موضوعها موجودة في الخارج فالتقرير الاول ببيانه بانه لولا
الوجود الذهني لم يكن احد القضية الموجبة حقيقة عاوضح بحكم فيها على الافراد الذهني كلية كانت او جزئية كقولنا كل جنس كذا
وكل ممتنع معدوم والتقرير الثاني الذي اورده الشارح بقوله وقد يقال ببيانه بانه لولا الوجود الذهني لزم بطلان صدق كلية الموجبة
الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالعقليات الهندسية والحسابية اذ فيها كلية تستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة
ايضا وهو يقتضي الوجود الذهني فعلى تقدير انتفائه يستحيل هذا الحكم ويرد عليه ان حقيقة الموجبة الكلية ان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد
الخارجية والذهنية فيلزم المصادرة وان فسرت بما حكم فيها على جميع وغيرها فيرجع الى الدليل الاول بلا فرق وان كان مغايرا له
بعض الوجوه وان فسرت بما حكم فيها على ما هو موجود موضوعها في نفس الامر فيتوجه عليه ان جميع ما هو موجود موضوعها في نفس الامر عندنا
في الوجود الذهني اليضا لبيان ما سوى الافراد الوجودة في الخارج فيها وليس موجودا في آخر غيرها وما قيل في دفع لزوم المصادرة
من ان المراد بالافراد الافراد المعقولة ما عدا الخارجية لا يخفى ما فيه قوله ولا شك انما عائد ان وجه العود ظاهر قوله وقد قرر بعض
المحققين اه حاصل هذا التقرير ان انتفاء الوجود الذهني يستلزم عدم تحقق القضية الحقيقية بمعنى انه ليس في اعتبارنا فائدة اذ اعتبارنا
انما يكون لما شمول فاذا لم يكن ثمة للافراد الخارجية فما الفائدة في الاعتبار واذا لم يكن معتبرة ارتفعت بالكلية كما لا يخفى فيكون
الحكم فيها كليا ما هو موجود موضوعه بحيث يعم نحو انا لنا من الوجود سوى الوجود الخارجي والذهني كالوجود اللفظي ووجه تحقق هذه القضية
عدم الفائدة في اعتبارنا هذا كذا الحقيقة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي وانوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه
حقيقة فلا يمكن اعتبار قضية يجب وجود افرادها منه انتهى حاصله انه لا يمكن اعتبار هذه الوجود مع قطع النظر عن عدم الفائدة في اعتباره
اذ الوجود الذهني وجود حقيقي وانوجود اللفظي ليس قسما من الوجود الذي حقيقة وليس وجودا حقيقيا والمعتبر في القضية هو الوجود

الوجود الحقيقة فلا يكون اعتبار نفيه بحسب وجود اعم من الوجود الذهني [illegible] الوجود الخارجي فافهم قوله لا يخفى هذا الاعتراض
على التقرير بعض المحققين حاصله ان هذا التقرير لا يخلو عن ضرب من الاضطراب الذي يظهر [illegible] البرهان او قول المصنف لولا
الوجود الذهني لم يتحقق هذه القضية غير مسلم عند الخصم بل للوجود الذهني او لهم ان يقولوا بالتزام رجوع هذا القسم من القضية الى الخارجية
كما التزموا رجوع القضية الذهنية بالكلية فاين الوجود قوله لان اه اي هذه القضية لا ترجع الى الخارجية بل تستقل هذه القضية ويعلم بالضرورة
انها مغايرة للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوع القضية فاذا لم يكن خارجية يكون ذهنية فثبت الوجود الذهني بتحقق هذه القضية
قوله للمناقشة حاصل هذا الجواب ان للمعترض ان يقول ان مغايرة هذه القضية للخارجية وامتيازها عنها انما يوجب المغايرة
بحسب المصداق وفي الحقيقة هما متحدان كما في الدائمة والضرورية فان بين مفهوميهما تغايرا في الحقيقة يرجع الدائمة الى الضرورية
لان الدوام الذي هو ضرورة قوله وهذه مناقشة في المثال يعني الايراد بان مفهوم المعدوم مفهوم المتنع معدوم مفهوم سلب
ليس بايجاب يقتضي وجود الموضوع مناقشة في المثال بان هذا المثال ليس مثالا للايجاب حاصل هذا القول الاشارة الى دفع ايراد الشارح
بان الاستدلال على الوجود الذهني ليس مختصا بهذا القول المخصوص بل هو المتنع معدوم بل هو كل سلب وتقييل وامتناع التمثيل بمثال معين
لا يفيد المقصود جواز وجود مانع غير ما قوله ايضا يمكن ان يجاب اه حاصله ان الحرارة والبرودة وان وجدتا في الذهن لكن لا يلزم اتصاف
الذهن بهما او متاثر الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث انه موصف له للغير فلا يكون وجوده وجود الوصف فهو لا يوجب
الاتصاف ولا يلزم كون الذهن حارا او باردا لحصول الحرارة والبرودة فيه والكان وجودا لشيء من حيث هو مرتبط بشيء آخر فكونه
من قبيل وجود الشيء لغيره وهو لا يفيد اذ ليس هذا الوجود وجودا لشيء اصلا واورد عليه بان هذا لا يفي فان الكلام ينتقل الى الوجود لغيره
فان الشيء اذا كان موجودا في الذهن فقد تشخص وقام به فوجود السواد المتشخص الذهني ليس الا وجود لغيره وهذا هو الموجب للاسودية
فافهم قوله واجاب شارح التجريد وهو العلامة القوشجي في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان الاول يوجب الاتصاف والثاني
لا يوجبه والحرارة والبرودة حاصلة في الذهن لا قائمة به حتى يكون حارا او باردا قوله لحصول الشيء في الزمان او المكان يعني الاشياء
حاصلة فيها مع عدم اتصافها بها اعلم ان كلمة في تستعمل على معان الاول الظرفية كما يقال زيد في الدار والثاني الحلول كما يقال العرض
في الموضوع والثالث كون الشيء لا بحيث الاخر كما يقال في نفس الامر مجوز العلامة القوشجي ان حصول الذهني على سبيل الظرفية دون
الحلول وغيره وهو لا يوجب الاتصاف قوله ورد عليه ان هذا يندفع باشكال آخر حاصله انه يلزم كون الشيء الواحد عالما ومعلوما وجوهرا وعرضا
بحيث لا يكون فرق بينهما الا بالحقيقة الجوهرية حصلت في الذهن صارت موجودة فقد كانت جوهرا والحال جوهر والعرض مع قوله واذا
فرض هذا وجه الدفع حاصله انا نفرق بين الحصول والقيام كما عرفت والحاصل غير القائم والاول معلوم وجوهر والثاني عالم وعرض فلا يلزم
الاتحاد ويندفع الاشكال قوله واتت تعلم هذا رد جواب شارح التجريد حاصله ان حصول الشيء في الذهن من قبيل ما يوجب الاتصاف
اذ الحصول عند الحكماء نفس الحلول فيه وهو موجب الاتصاف وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان او المكان فانه يعني شارح التجريد قوله
الا ترى هذا تاييد لكون الحصول نفس الحلول حاصله ان الحكماء استدلوا باثبات طائفة النفس بصلاحية الحاصل فيها فلو لم يكن الحصول بمعنى الحلول
فيها لم يصح الاستدلال باثبات الحاصل فيها على اثبات طائفة ما هو المطلوب قوله وليس بهذا اي في نفس الامر ان هذا رد لما ذكره شارح التجريد من
الاشكال آخر بالفرق الذي ذكره حاصله ان ليس في الذهن امران احدهما معلوم وحاصل في الذهن والآخر علم وقائم به حتى يلزم كون الشيء الواحد
عالما ومعلوما لان الامر القائم الكائن عين المعلوم يعود الاشكال بكون الشيء الواحد عالما ومعلوما والكائن غير معلوم يلزم عدم كونه عالما اصلا
قوله لان القائم سيد الاتصاف والشيء اذا حصل نفسه انكشف فالحاصل في الذهن انكشف فلا يكون عالما فلا يكون مغايرا للمعلوم ويرد
عليه انه جائز ان يكون القيام شرطا للانكشاف فقبله لا انكشاف وقد من حيث كونه شرطا والكائن الحاصل كما فيه الان يدعي الفرق

ان الحصول في الذهن بدون مرضية ام لا وان كان شرطا او غيره قوله ثم الاشكال اه اشارة الى دفع توهم انه اذا لم يكن شيء
الذهن اقتران فيلزم كون الشيء اثنين وحاصله بيان الدفع انه لا اشكال في ذلك لتحقق المغايرة بين المعلوم والعلم فالتغاير بينهما
اعتباري قوله والاشكال كون جوهر اوعرض اه اشارة الى دفع توهم انه اذا لم يكن اقتران مع الذهن يلزم كون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا بيان الدفع انه لا اشكال في ذلك لان الجوهرية اذا اخذت مع الخارج كانت لازمة موضوع والعرض ما هو موجود في موضوع
كما صرح بهذا الشيخ ابو علي ابن سينا في الهيات الشفاء فالعرض العام شامل للجوهر وغيره من مقولاته التسع العائمة للجوهر بل
الاشكال انما هو في كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا لانهما مقولتان اي جنسان عاليان متباينان بمعنى صدقهما على شيء واحد فافهم
قوله وان قلت في حاله تلخيص حل الاشكال ان العلم هو العارض للحاصل في الذهن لا نفسه يقوله الحالة الادراكية وهي حاصلة لقيام حصول
الصورة الحاصلة وهي وصف يحل في هذه الصورة كحل الكتابة في الانسان وهو علم حقيقة وكيف يصدق الكيف عليها وهو عرض
لكونه موجودا في الموضوع وهو الذهن وتابع للموجود الخارجي الذي جوهرا فالعرض الحاصل يكون كذلك والذي كيفا فهو ايضا كذلك
والذي غرضا ما يكون الحاصل كذلك لكونه متحد الوجود الخارجي فحاله كحاله واذا كان العلم مغايرا للمعلوم لا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا
وعرضا والكون على وجه قوله وبهذا التحقيق يتحقق ان العلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فيحل الاشكال
المشهورة في التصور والتصديق وله تقريران الاول ما قرره المحشي بحسب نفس الامر حاصله ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة
لانهما عارضان متباينان من الادراك والتصور يتعلق بالكنه فيتعلق بالتصديق فاذا تعلق فالتصور علم والتصديق فهو معلوم وهما
متحدان بالذات فيلزم اتحاد التصور مع التصديق بالذات بيان الاخلال ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة و
هو الحالة الادراكية ولا قسمين لما تصديق العلم عليه وهو الحاصل في الذهن والعلم بالمعنى المذكور مغاير للمعلوم ليس متحدا معه حتى يلزم
اتحاد التصور مع التصديق عند تعلقه به وجواب اولا وهو ان التصور يجوز ان يتعلق بوجه التصديق ويمتنع تعلقه بكنهه فيلزم الاتحاد بين
التصور ووجه التصديق لا نفسه ولا مخدوريه والثاني من تقريري الاشكال ان التصور يتعلق للمصدق به والتصديق ايضا يتعلق
به فالتصور يتحد مع المصدق به لكونه معلوما وهو يتحد مع التصديق لكونه معلوما ومتحد المتحد متحد فصار التصور متحدا مع التصديق وهو
محال والحق في هذا المقام ان الجواب عن الشبهة مع تسليم المقدمات الثلثة وهي حصول الاشياء بانفسها والعلم والمعلوم متحد
والعلم من مقولة الكيف مشكل غير دائر بهذا جدير ايها الفاضل فافهم قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد اي طريق الهداية وهذه العصمة
والسداد اي من الله الحفاظ عن الخطاء والوصول الى الصواب وهي هنا تحقيقات وتدقيقات شريفة اوردها تاييدا وتحشية على الحاشية
الزاهدية على الحاشية الجلالية وعلى الرسالة المعلومية في التصور والتصديق ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله الوجود العيني فان الوجود الذهني وجود في نفسه لا وجود لغيره كما مر انفا ولان التضاد وجود لغيره فان التضاد الحال فيها مر قريبا
وهذا ليس الا وجودا لغيره اذ ليس هذا في الوجود الذهني فليس التضاد فيه فان الوجود لغيره من خواص الوجود العيني فلا يرد نقض
الا ان يراد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض لذاته فلا يمكن اجتماعهما في محل وهو الذهن اذ الصور الحاصلة من السواد والبياض فيها موجودان في الذهن فيلزم اجتماع المتنافيين ووجه عدم الورود ان التضاد من احكام الوجود العيني كما مر
وانتفاء في الوجود الذهني فاجتماعهما في الذهن ليس اجتماعا للمتضادين المتنافيين حتى يلزم المحذور فافهم قوله لتحقق العلم
عند اتفاقه اي اتفاق الشيء الخارجي فلو كان بالذات يلزم من اتفاقه اتفاق العلم اذ هو صفة وذات الصفة لا تتحقق من تحقق
الموصوف فاذا اتفق الموصوف اتفقت الصفة مع ان الشيء الخارجي يتغير والعلم لا يتغير فعلم ان العلم لا يتعلق بالشيء الخارجي بالذات
فهو معلوم بالعرض قوله للاعتبار الاول وهو اعتبار الشيء من حيث هو فالمقترن بالعوارض الذهنية صورة ذهنية لهذا الاعتبار اذ لو

المذكور لترتب الآثار الخارجية على الشيء المقترن بالعوارض الذهنية وجود خارجي لترتب الآثار الخارجية وهو الاتصاف
بالعوارض الكاسبة المكتسبة والاتصاف الذهني بهذا المعنى الذي هو الاتصاف في الذهن لا الاتصاف في وجود الشيء في
وعاء الاتصاف فالذهن موجود في الخارج فيكون الشيء المتصف معه أيضا يكون موجودا فيه والحاصل بهذا المعنى
المتصور به كما هو الظاهر والحاصل بنفسه موجود خارجي بهذه الوجوه لكن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية موجود خارجيا
اعترض عليه بوجوه الاول بان الآثار الخارجية تكون مختصة بذلك الشيء فيترتب عليه والاختصاص من العوارض المختصة
قد اشتركا بين هذا العلم الخاص وغيره والثاني للفرد ري في الاتصاف بوجود الشيء لكن الحق والانصاف انه
يجوز ان يكون الموصوف ظرفا والصفة ظرفا آخر ولا فساد والثالث ان حصول الشيء المقترن بالعوارض الذهنية
حصول بنفسه لا تصوره بهم فجواز ان يكون حصول الصورة فان هذا الشيء صورة للعلوم ولو سلمنا ذلك فلا نسلم ان الحصول بنفسه
مطلقا توجب كون الشيء موجودا خارجيا لا بد فيه من عدم مدخلية الوجود الذهني وههنا ليس كذلك فانه ورد عليه المنع
بان التركيب الحقيقي لا بد فيه من الاقتضاء فيه لا باس ان يكون التركيب من الجوهر والعرض تركيبا حقيقيا الا ان يقال
الفرد الحكمية بان عوارض الذهنية لا مدخلية لها في الاتصاف والصورة يكفي لها والعلم بوجه ما الا اتصاف وهو
عبارة عن ان يكون الصورة من حيث العوارض والعوارض خارجية عنها قوله تغاير المعلوم بالكسر العالم بالفتح يعني شخص
عالم بنفسه فهو معلوم النفس والنفس معلوم بها وانا كانا متحدين لكن بينهما تغاير اعتباري لكن بين العلم الحضوري ومعلوم
تغاير اعتباري كعلم الحصولي قوله قد اشتهر عليه اي على القائل بالتغاير الاعتباري بين العلم الحضوري ومعلوم حاصله ان
التغاير بين العالم والعالم بالمصداق اذ مصداق العالم بالكسر من يعلم بغيره ولو اعتباريا ولا يتحقق العالم الا اذا تحقق
المصداق ومصداق العالم من قبل العالم بغير ذلك فالمصداقان متغايران وان اتفق اتحادهما في عالم الشخص بنفسه
لكن العقل لا يلاحظ في تحققهما التغاير بين مصداقيهما فهذا التغاير مصداق تحققهما ويوجد قبل تحققهما بخلاف العلم الحضوري
فان التغاير بين العلم والمعلوم فيه يوجد بتحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابق قبل التحقق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة
عن المعلوم وصار علما حصوليا فمن التغاير في العلم الحضوري كالعالم والعالم اشتهر عليه التغاير الذي هو مصداق التحقق
كالعالم والعالم بالتغاير الذي هو بعد التحقق كما في العلم الحضوري ولم يفرق بين التغايرين وزعم ان احدهما عين الآخر
مع انه ليس كذلك قوله قال الشيخ في التعليقات اي الحواشي المتعلقة على الشفاء هذا تأييد لعدم التغاير في الحضوري حاصله
ان ادراكي لذاتي ليس كادراك الشيء الآخر بان يوجد اثر في ذاتي سوى ادراكي لذاتي قوله في بالتشديد للادغام البار المتكلم
في باركانه في وقد اصحت هذا الكلام مما علمته من النقض والابرام في حاشيتي على حاشية المحقق المتعلقة على الرسالة المعمولة
في التصور والتصديق والدول الجزء التوفيق قوله علم اي لعل الشارح اراد بالوجود العيني قوله لان مغايرة الوجود العيني
لا تستلزم كون الموصوف ظرفا مالم يجب ليصح انتزاع الوصف عنه هذا اوضح ما اشكل في بعض الحواشي بان هذا الجواب غير دافع
لشبهة راسخة تنقض لوازم المهيات وبالامور الاعتبارية كالامتناع مثلا فان الزوجية اللازمة لهيئة الاربعة والامتناع
مثلا اذا حصلتا في الذهن يلزم ان تكون زوجا وممتنعا فانه لا يتم ان الممتنع ما حصل فيه الامتناع الخارجي لا يتم الا الزوجية
كانت من لوازم الوجود الخارجي فدفع المحقق هذا النقض بقوله وعليه اقول فلا يكل اه حاصله ان النقض مندفع والاشكال

اشارة لما

ههنا لان ان اريد بالوجود الذي يصدق عليه الموصوف ظرف بحيث ليصح انتزاع الوصف عنه فيصح
وجود الزوجية للاربع ووجود الاشياء ممتنع وهذا كما يقال ان للاعداد وجودا في المعدود وهذا النحو من الوجود
يطلق عليه الوجود الذي يقابل ان هذا النحو من الوجود وجود لنفسه فيوجب ان يكون ممكنا او زوجا فيصح ان
وجود الزوجية للاربعة وان وجود الاشياء للممتنع وجود لنفسه فهو موجود خارجي والوجود الذهني وجود للصورة
فلا يلزم الاشكال انت تعلم ان هذا الايجاد في الامور الاعتبارية كالامتناع وامثاله فانها لا وجود لها اصلا لا
الخارج حقيقة ولا في ما يحذو حذوه والوجود الذي يقابل فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق بهذا ما تيسر لفضل رب العلا
للعبد العاصي المسكين الداعو محمد بين تجاوز الله عن سيئاته يوم الدين في حل تعليقات على الحاشية الزاهدية المتعلقة
على شرح المواقف في العقائد الدينية وآله الموفق للاختتام وعليه التوكل والاعتصام ٥

تمت الحاشية المتعلقة على الحاشية الزاهدية المتعلقة على شرح المواقف
من تصانيف افضل الفضلاء واكمل العلماء تاج الاوفار الكاملين مولوي محمد
بين بردالله مرقده ونفر الله مضجعه في يوم الجمعة واصلح شهر رمضان
المبارك سنة سبع واربعين ومائتين والف من السنين الهجرية
المصطفوية عليها الف الاف الصلوة والسلام كتبه قاسم
لعل العلماء وتراب اقدام الفضلاء المفتقر على الدعوجي عفا
والله الموفق والمعين ٥٥

٥٥